

❖ ЦРКВЕНЕ СТУДИЈЕ ❖



ТЕМАТСКИ БРОЈ
О СВЕТОМ САВИ



Поводом 800. годишњице
аутокефалности
Српске православне цркве



ЦЕНТАР ЗА ЦРКВЕНЕ СТУДИЈЕ
НИШ, 2019

*С благословом Његовог преосвештенства
Епископа нишког Господина Арсенија*

**Овај број Црквених студија посвећен је 800. годишњици аутокефалности
Српске православне цркве**

CHURCH STUDIES

Year **XVI/I**

Number **16/1**

The Centre of Church Studies
University of Niš, Center for Byzantine-Slavic Studies
International Center for Orthodox Studies
Niš, 2019



Година XVI

Број 16/1

Центар за црквене студије
Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије
Међународни центар за православне студије
Ниш, 2019

Издавачи

Ценѿар за црквене студије, Ниш
Универзитет у Нишу, Ценѿар за визанѿијско-словенске студије
Међународни ценѿар за ѿправославне студије, Ниш

Редакѿија:

академик Анатолиј Турилов (Москва), **др Жан Клод Ларше** (Стразбур),
академик Витомир Митевски (Скопље), **др Иван Христов** (Софија),
др Ростислав Станков (Софија), **др Александар Наумов** (Венеѿија),
др Бранислав Тодић (Београд), **др Борис Брајовић** (Никић),
др Слађана Ристић Горгиев (Ниш),
др Владимир Цветковић (Ниш), **др Синиша Мишић** (Београд),
др Бранко Горгиев (Ниш), **др Панос Софоулис** (Атина),
др Изабела Лис Вјелгош (Познањ), **др Дарко Крстић** (Ниш),
др Владимир Алексић (Ниш), **др Борис Стојковски** (Нови Сад),
др Мажана Кучинска (Познањ), **др Кристина Митић** (Ниш), секретар,
др Ангелики Деликари (Солун), међународни секретар

Уредник

Др Драгиша Бојовић (Ниш)

Адресе

Ценѿар за црквене студије
18000 Ниш, Обреновићева бр. 20
телефон: 063 847 84 99, e-mail: bodra@ptt.rs

Универзитет у Нишу, Ценѿар за визанѿијско-словенске студије
18000 Ниш, Универзитетски ѿрб бр. 2
e-mail: dragisa.bojovic@filfak.ni.ac.rs

Међународни ценѿар за ѿправославне студије
18000 Ниш, Обреновићева бр. 20

Графичко решење назива часописа
Светозар Пајић Дијак

Илустраѿија на кориѿи
Заставица у дечанском Четиљоројеванђељу (последња четвртина XIV века, бр. 6)

Штампа: ПУНТА, Ниш

Тираж: 300 ѿмерака

Илази једном годишње

Електронско издање: www.crkvenestudije-churchstudies.org

САДРЖАЈ

Драгиша Бојовић	
<i>Свети Сава и осам векова Српске цркве</i>	13

I

Александар Стојановић	
<i>Плодови етике Светог Саве некад и сад:</i>	
<i>да ли су савремени Срби на Путју који у живот води?</i>	15
Aleksandar Stojanović	
<i>The fruits of St. Sava's ethics now and then:</i>	
<i>are the modern Serbs of The path leading into life?</i>	25

Тихон Ракићевић	
<i>Идеологија братства Светог Саве</i>	27
Tihon Rakićević	
<i>Ideology of St. Sava's brotherhood</i>	45

Мирко Сајловић	
<i>Утицај светосавља на средњовековну етногенезу Срба (XII - XIII век)</i>	47
Mirko Sajlović	
<i>The influence of the Svetosavlje on the medieval ethnogenesis of Serbs (XII-XIII century)</i>	71

Павле Ботић	
<i>Свети Сава, со земљи српској</i>	73
Pavle Botić	
<i>Saint Sava, the Salt of the Serbian Land</i>	83

Предраг Петровић	
<i>Богослужбени аспекти светосавског предања</i>	85
Predrag Petrović	
<i>Worshipping Aspects of St. Sava's Tradition</i>	92

Драган Ашковић	
<i>Светосавље између идентитетског и поетског</i>	93
Dragan Ašković	
<i>Svetostavlje between identity and poetic</i>	106

Зоран Кинђић	
<i>Просветитељство Светог Саве</i>	107
Zoran Kindić	
<i>Enlightenment of Saint Sava</i>	124

Владимир Димитријевић	
<i>Свети Сава и крсна слава / Из историје српског религиозног акта</i>	125
Vladimir Dimitrijević	
<i>Saint Sava and rite of „krsna slava“ / From the history of religious act of Orthodox Serbs</i> .	130
Владимир Цветковић	
<i>Још један осврт на предавање “Национализам Светог Саве”</i>	
<i>Светог Николaja Жичког</i>	131
Vladimir Svetković	
<i>St Nikolaj of Zhicha’s Lecture “Nationalism of St Sava” Reconsidered</i>	148
Dorđe N. Petrović	
<i>Sava’s legacy: Serbian theology and Justin Popović</i>	149
Ђорђе Н. Петровић	
<i>Савино наслеђе: српска теологија и Јустин Поповић</i>	167
Јана М. Алексић	
<i>Свети Сава и српски културни образац</i>	169
Jana M. Aleksić	
<i>Saint Sava and Serbian cultural pattern</i>	189

II

Ilias Giarenis	
<i>Sava Nemanjić and Nicaea</i>	193
Илијас Јаренис	
<i>Сава Немањић и Никеја</i>	212
Αγγελική Δεληκάρη	
<i>Η συμβολή του αγίου Σάββα στον εκκλησιαστικό προσανατολισμό της Σερβίας</i> <i>και η αντίδραση του αρχιεπισκόπου Αχρίδος Δημητρίου Χωματηνού στη δημιουργία</i> <i>της σερβικής Εκκλησίας</i>	213
Ангелики Деликари	
<i>Допринос Светога Саве црквеној оријентацији Србије и реакција охридског</i> <i>архиепископа Димитрија Хоматијана на стварање Српске цркве</i>	228
Срђан Б. Младеновић	
<i>Трагови делатности Светога Саве на територији данашње Метохије и Косова</i>	229
Srđan B. Mladenović	
<i>Trace of the activities of the Saint Sava in territory of present day</i> <i>AP Kosovo and Metohija in middle ages</i>	234
Ђура Харди	
<i>О дипломатској мисији Светог Саве код угарског краља Андрије II</i>	235
Đura Hardi	
<i>On St. Sava’s diplomatic mission to Hungarian king Andrew II</i>	248

Александар Ђорђевић	
<i>Градски закон као саставни део Савиног Законоправила</i>	249
Aleksandar Đorđević	
<i>Civic Code as a Constitutive Part of the Sava's Legal Rule-Book</i>	254
Васиљ Јововић	
<i>Култ Светог Саве у Црној Гори у периоду Петровића Његоша</i>	255
Vasilj Jovović	
<i>The cult of St. Sava in Montenegro during the rule of Petrovic Njegoš dynasty</i>	270
Гордана Благојевић	
<i>Савиндан као симбол националног и религијског идентитета Срба у дијаспори</i>	271
Gordana Blagojević	
<i>Saint Sava's Day as a symbol of national and religious identity of Serbs in diaspora</i>	283
Светозар Бошков	
<i>Слика Св. Саве у уџбеницима историје у XIX веку</i>	285
Svetozar Boškov	
<i>The picture of Saint Sava in history textbooks in 19th century</i>	296

III

Драгиша Бојовић	
<i>Шта је написао Свети Сава?</i>	299
Dragiša Bojović	
<i>What did St. Sava write?</i>	310
Слађана Алексић	
<i>Допринос Светог Саве херменеутици</i>	311
Сладжана Алексич	
<i>Вклад Святого Саввы в герменевтику</i>	327
Маја М. Анђелковић	
<i>Савино Житије Св. Симеона и интертекстуалност</i>	329
Maја M. Anđelković	
<i>Sava's Life of Saint Simeon and the intertextuality</i>	346
Дарко Крстић	
<i>Да ли Свети Сава користи жанр „владарског огледала“ пишући Немањин опроштајни говор у Животу господина Симеона?</i>	347
Darko Krstić	
<i>Does Saint Sava exploits the genre of Mirror for Princes writing Nemanja's farewell speech in the Life of St. Simeon?</i>	357

Драгомир Костић	
<i>Други је први. Писање као унижење</i>	
<i>(Житије светог Симеона Немање Светог Саве)</i>	359
Dragomir Kostić	
<i>Second is the first. Writing as abasement</i>	
<i>(Žitije svetog Simenona Nemanje by Sent Sava)</i>	373
Немања Каровић	
<i>Поетика молитава у Житију Светог Симеона Светог Саве</i>	375
Nemanja Karović	
<i>The poetics of prayer in Saint Sava's Žitije Svetog Simeona</i>	387
Јелена З. Јонић	
<i>Духовне димензије Посланице игуману Спиридону Светог Саве</i>	
<i>у контексту српске средњовековне посланице</i>	389
Jelena Z. Jonić	
<i>The Spiritual Dimension of the Epistle of St. Sava to Abbot Spiridon</i>	
<i>in the Context of the Serbian Medieval Correspondence</i>	398
Виктор Савић	
<i>Образь код Светог Саве. Лексичко-семантички оглед</i>	399
Viktor Savić	
<i>Образь in Saint Sava's Writings. Lexical-Semantic Essay</i>	413
Зорица Никитовић	
<i>Сложенице у Законоправилу Светог Саве</i>	415
Zorica Nikitović	
<i>Compounds in St. Sava's Nomocanon</i>	431
Ана Рашковић,	
<i>Свети Сава у православној црквено-појачкој традицији</i>	433
Ana Rašković	
<i>Saint Sava in orthodox church-singing tradition</i>	451
Сергей Юрьевич Темчин	
<i>Модели построения канонов древнейшей службы свт. Савве Сербскому:</i>	
<i>канон «Горе на престоле...»</i>	453
Сергей Юрьевич Темчин	
<i>Модели устројства канона најстарије службе Светом Сави Српском:</i>	
<i>Канон „Горе на престолу...“</i>	463
Александар Наумов	
<i>Помен Светог Саве српског у књигама Божидача Вуковића</i>	465
Александр Евгеньевич Наумов	
<i>Воспоминание Святого Саввы сербского</i>	
<i>в старопечатных книгах Божидача Вуковича</i>	476

Милка Радуловић	
<i>Прошлошка житија Св. Саве и Св. Симеона и њихови стихови</i>	477
Milka Radulović	
<i>Synaxarion lives of Saint Sava and Saint Simeon and belonging verses</i>	490
Ирена Шпадијер	
<i>Кад су мошти светог Саве пренете из Трнова у Милешеву? Филолошка расправа ..</i>	491
Irena Špadijer	
<i>When were the relics of St. Sava translated from Tarnovo to Mileševa monastery ?</i>	
<i>A philological debate</i>	501
Томислав Јовановић	
<i>Изводи из Теодосијевог Житија Светог Саве</i>	503
Томислав Јовановић	
<i>Извлечения из Феодосиевского Жития Святого Саввы</i>	514
Александра Костић Тмушић	
<i>Поетика плача у житијима Светог Саве</i>	515
Aleksandra Kostić Tmušić	
<i>Poetics of Jeremiad in Saint Sava's Hagiographies</i>	529
Снежана Ј. Милојевић	
<i>Болест и исцељење у житијима Светог Саве</i>	531
Снежана Ј. Милоевич	
<i>Болезнь и исцеление в житиях посвященных Святому Савве</i>	551

IV

Кристина Митић	
<i>Свети Саво „Кара-Ђорђејина времена“</i>	
<i>(Опет о Вишњићевим варијантама о Свецу)</i>	555
Kristina Mitić	
<i>St. Sava in „Karadjordje's times“</i>	
<i>(Visnjic's variant about the St. Sava, again)</i>	573
Мирјана М. Стакић	
<i>Тумачење полисемичности лексеме харизма у народној и уметничкој књижевности</i>	
<i>о Светом Сави</i>	575
Mirjana M. Stakić	
<i>Interpreting the polysemy of the lexeme charisma in tales and literature</i>	
<i>about Saint Sava</i>	593
Јелена Д. Михајловић	
<i>Свети Сава у основношколским и гимназијским програмима</i>	
<i>за Српски језик и књижевност</i>	595
Jelena Jovanović	
<i>Saint Sava in the Curriculum of Primary Schools and Highschools</i>	604

Снежана Марковић	
<i>Свети Сава у легендама Драгана Лакићевића у светлу књижевне традиције</i>	605
Snežana Marković	
<i>Saint Sava in Light of Literary Tradition in the Legends by Dragan Lakićević</i>	629
Снежана Р. Булат, Небојша Карталија	
<i>Свети Сава у српској историји и драми</i>	631
Snežana R. Bulat, Nebojša Kartalija	
<i>Saint Sava in Serbian history and drama</i>	655
Данијела Д. Костадиновић	
<i>Рефлекси култа светосавља у поезији за децу Јована Јовановића Змаја</i>	657
Даниела Д. Костадиновић	
<i>Рефлексы культа Св. Саввы в детской поэзии Йована Йовановича Змая</i>	666
Љиљана Ж. Пешикан-Љуштановић	
<i>„Долазим ти и када не видиш“</i>	
<i>Свети Сава у Семолъ гори Мира Вуксановића</i>	667
Ljiljana Pešikan Ljuštanović	
<i>„I am coming to you even when you do not see it“</i>	
<i>Saint Sava in Semolj gora by Miro Vuksanović</i>	675
Мирјана Бојанић Ћирковић	
<i>Житијини аспекти лика Светог Саве у делу</i>	
<i>Гора преображења Љиљане Хабјановић Ћуровић</i>	677
Мирјана Боянич Чиркович	
<i>Аспекти жития образа Святого Саввы в деле</i>	
<i>Гора преображения Лиляны Хабьянович Джурович</i>	695

Уз тематски број "Црквених студија" (16/1-2)

СВЕТИ САВА И ОСАМ ВЕКОВА СРПСКЕ ЦРКВЕ

Велики јубилеј Српске православне цркве, осам векова од оснивања, обавезује све институције, које се баве проучавањем националне историје, да тој изузетно важној годишњици посвете посебну пажњу. Издавачи часописа *Црквене студије* (Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу и Међународни центар за православне студије) су, према својим могућностима и даровима својих сарадника, учинили значајан подвиг објавивши два тома тематског броја. Први том је посвећен Светом Сави, првом српском архиепископу, а други историји Српске цркве, као и култури и уметности, насталим под њеним окриљем током осмовековног трајања.

Сама концепција часописа установљена 2004. године, када је изашао први број, омогућила је широк спектар тема, које у својој разноликости, као и у међусобној комуникацији, стварају богат мозаик, живопис колоритне хармоније, уносећи међу корице ових томова не само научне чињенице, већ дарујући читавом пројекту својеврсну емоцију, тако потребну науци. То је она *душа* која је у свим овим вековима пратила сваки подвиг, сваку молитву, настајање тропара и служби, ликова и ореола, чудесног појања, уздизање храмова ка куполи и небу, сваки напор у одбрани православља, жртву и страдање, али и радост и усхићење, лепоту и удивљење.

Већ од тог првог броја *Црквених студија* теме везане за Српску цркву, за области богословља, философије, филологије, историје и уметности, су доминирале; доносиле су нова сазнања и открића, нудиле нову методологију, упућивале на непознате изворе. Тиме је, све до данас, створен један важан континуитет, учињен храбар искорак у повезивању науке и вере и створене озбиљне претпоставке за нова истраживања и открића.

Имајући у виду садржај претходних петнаест бројева часописа, можемо слободно закључити да су *Црквене студије* од покретања у знаку јубилеја који обележавамо 2019. године. Овај тематски број је само круна, завршно наношење златних листића на имагинарну фреско-композицију на којој препознајемо не само ликове из прошлости, већ и рукопис савремених аутора, који, са скоро истом врстом подвига, служе Господу Исусу Христу и Светоме Сави Српском.

Зато је ово и прилика да се, у име редакције часописа *Црквене студије*, захвалим не само ауторима, који су дали значајан допринос у обележавању великог јубилеја, већ и свим оним сарадницима који су са нама од првог броја.

Верујемо да тематски број, *Свети Сава и осам векова Српске цркве*, доноси радост свима њима, али и садашњим и будућим читаоцима. Сигурно ће ови будући, као ми сада, бити у прилици да обележе неки нови велики јубилеј сећајући се подвига прегалаца овога времена.

Проф. др Драгиша Бојовић

плѣтъ ѿсѣрѣхъ нѣмѣ. у нестѣ
ютъ есѣущенъ побѣждающе бѣга
нны глѣ. ѿ. салмо глѣ на

Проѣще се бѣраннѣ плѣтъ есѣи.
постѣ нѣмѣ сѣхъ о вѣно. разрѣ
шнѣмѣ есѣи есѣи ѿзѣ беззаконнѣ
разрѣзѣмѣ есѣи есѣи нѣмѣ
пѣтъ нѣмѣхъ ѿ прѣннѣ есѣи о нѣ
ннѣ есѣи нѣмѣ нѣмѣ есѣи нѣмѣ
да нѣмѣ есѣи есѣи нѣмѣ хлѣтъ.
ннѣ есѣи нѣмѣ есѣи нѣмѣ есѣи
да нѣмѣ есѣи нѣмѣ есѣи нѣмѣ
глѣ. ннѣ. бѣ. глѣ. ѿ

Унѣмѣ есѣи нѣмѣ есѣи. бѣмѣ
на глѣмѣ ннѣмѣ есѣи нѣмѣ
прѣ. бѣ. глѣ. ѿ. нѣмѣ есѣи
цѣмѣ есѣи нѣмѣ есѣи нѣмѣ
есѣи ннѣмѣ есѣи ннѣмѣ есѣи
ннѣмѣ есѣи. нѣмѣ есѣи ннѣмѣ
салмо глѣ. ннѣмѣ есѣи

Тридѣтѣ есѣи ннѣмѣ есѣи
ннѣмѣ есѣи ннѣмѣ есѣи ннѣмѣ
ннѣмѣ есѣи. ннѣмѣ есѣи ннѣмѣ
есѣи ннѣмѣ есѣи ннѣмѣ есѣи



I

Александар Стојановић

Чачак – Србија

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: megalo.servos@gmail.com

ПЛОДОВИ ЕТИКЕ СВЕТОГ САВЕ НЕКАД И САД: ДА ЛИ СУ САВРЕМЕНИ СРБИ НА ПУТУ КОЈИ У ЖИВОТ ВОДИ?

Апстракт: *Плодови немерљивог прегалаштва Светог Саве, његове идеје и остварења видљиви су до данашњих дана: аутокефалност, напредак духовности, монашког живота, просвете, законодавства, медицине, уметности и свега другог што је везано за живот једног цивилизованог хришћанског народа. Међутим, горуће питање које се поставља данас, од кога зависи српска egzистенција и будућност је: Да ли су савремени Срби маслиново дрвеће које је Свети Сава засадио у духовном Рају?*

Кључне речи: *етика, врлине, добра дела, Мојсије, Гаризин, Евал.*

Увод

Свети Сава је био велики прегалац. Завештање које је оставио нашем народу се никако не може занемарити. Напротив! Занемаривање тог завештања не може донети ништа добро. Два главна задатка која нам је оставио су: чување православља (ортодоксије) и чување правоживља (ортопраксије). Први задатак је у највећој мери испуњен, барем код оног дела Срба који није поклекао пред ударом вековних искушења исламизације, покатоличавања, атеизације и секуларизације у најразличитим облицима. Што се тиче другог задатка, било је много светлих примера, али и генерација које су га испуниле. Међутим, да ли је то случај и данас? Или још прецизније: Шта је остало од Светосавља данас, након обезбожења нашег народа у периоду атеистичког социјализма, који, ето, није успео да се оствари као утопија комунизма? Где смо и куда идемо? У којој мери и у ком броју данашњи Срби наликују маслиновом дрвећу које Свети Сава сади већ вековима? Рад који следи ће покушати да одговори на ова питања.

Тропар Светом Сави, глас трећи:

„Пута који води у Живот, наставник и првостројник и учитељ био си. Јер најпре дошавши, Светитељу Саво, отаџбину твоју просветио си, и родивши је Духом Светим као дрвета (саднице) маслине у духовном Рају засадио си свеосвећена твоја чеда. Зато са Апостолима и Светитељима (Архијерејима) сапрестолног поштујући те молимо: Моли Христа Бога да нам дарује велику милост“

Символика маслиновог дрвета

Маслина је благословено дрво. У овом делу света нема дрвета које даје плодове са толиком количином уља изузетне хранљиве вредности. Дакле, ради се о намирници *par excellence*. У библијско-богословском кључу, символика коју срећемо у тропару Светом Сави: „Јер најпре дошавши, Светитељу Саво, отаџбину твоју просветио си, и

родивши је Духом Светим као дрвета (саднице) маслине у духовном Рају засадио си свеосвећена твоја чеда“, несумњиво потиче из Псалтира, који је Свети Сава, као изузетан монах и подвижник, посебно ценио и препоручивао. Дакле, овај стих тропара је у вези са следећим стихом из Псалтира (Пс 51, 10): „А ја сам као маслина пуна плода у дому Божијем; поуздах се у милост Божију до века и у век века“¹. У Даничићевом тексту се поткрала једна грешка (Пс 52, 8): „А ја, као маслина зелена у дому Господњем, уздам се у милост Божију без престанка и до вијека“. Будући да су српски преводиоци Псалтира имали пред собом верзију на старогрчком језику, дакле Септуагинту, а не масоретски текст, и да је на старогрчком за опис маслине употребљен придев *κατάκαρπος*², њега је требало превести синтагмом *препун плода*, а не придевом *зелен*. Дакле, ради се не о било каквој маслини (нпр. младој, тек засађеној, или неплодној, или не превише родној), већ о маслини која је *препунa* плода. Такође, она је засађена, не у овом свету, већ у мисленом, духовном Рају. Духовни Рај је појам који се често среће у богословским делима – *νοητὸς Παράδεισος*.

Символику дрвета и плода налазимо на неколико места у Јеванђељима. По речима Господа Исуса Христа, пророке, али уопште и све људе познајемо по њиховим плодовима: „Тако свако дрво добро плодове добре рађа, а зло дрво плодове зле рађа. Не може добро дрво плодове зле рађати, ни дрво зло плодове добре рађати.“³ Такође, увек се морамо сетити и две јеванђелске приче о неплодној смокви. Прва је, у ствари, прича Господа Исуса Христа о смокви засађеној у винограду, која није давала плода три године и коју је зато господар винограда хтео да посече.⁴ Друга прича је још упечатљивија, будући да се ради о историјском догађају. Радња се дешава после тријумфалног Уласка Господа Исуса Христа у Јерусалим (Цвети). У јутро следећег дана, Господ Христос је кренуо у Јерусалим, пошто је преспавао у селу Витанији, али је на путу огладнео. Видевши једну смокву на којој није било ничега сем лишћа, Господ је рекао: „Да никад не буде рода од тебе до века!“⁵ И смоква се осушила.

Све ове приче носе исту поруку Господа Исуса Христа: „Свако дрво које не рађа добра плода сече се у и у огањ се баца.“⁶ Управо ову чињеницу је често потенцирао Свети Сава у својим делима.

Етика Светог Саве – вера без дела је мртва

Свети Сава је на много места у својим списима поучавао да је вера без дела мртва, и ту је у потпуности следио мисао Светог апостола Јакова.⁷ Тако, на пример, у

1 Јевтић 2000, 71.

2 Ово место у Септуагинти гласи: „Εγὼ δὲ ὡσεὶ ἔλαια κατάκαρπος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ ἦλθισα ἐπὶ τὸ ἔλεος τοῦ Θεοῦ εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος.“ Једини стихови у Библији, који се још могу повезати са оваквом символиком маслиновог дрвета су Јер 11, 6, где се говори о маслини крошњевитој (εὐσκίος) – Даничић је и овде погрешно, па ју је такође назвао зеленом, и Рим 11, 17–24, где Свети апостол Павле говори о дивљој и питомој маслини. Међутим, са сигурношћу се може рећи да је горепоменути стих тропара ипак у вези са стихом из Псалтира.

3 Мт 7, 17–18. Такође, исту симболику налазимо и у Мт 11, 33–35 и Лк 6, 43–45.

4 Лк 13, 6–9.

5 Мт 21, 18–22; Мк 11, 12–14 и 20–26. Код Светог апостола Марка налазимо незнатно другачије формулисане претеће речи Господа Христа: „Одсада нико не јео са тебе рода довека!“ Апостол нам сведочи да тада није ни било време када смокве рађају, што није ни чудо, пошто се тај догађај десио пет дана пре јеврејске Пасхе, дакле, на Велики понедељак.

6 Мт 7, 19.

7 Јак 2, 17–26.

Жичкој беседи о правој вери Свети Сава сведочи да, пре свега, треба положити сву своју наду на Бога, и тако се држати праве вере.⁸ А темељ праве вере је онај кога је поставио Дух Свети преко Светих Апостола и богоносних Отаца – дакле, права вера која је потврђена и проповедана на светих седам Васељенских Сабора. Међутим, Свети Сава је додао и један суштински важан сегмент: „И зато на овом темељу свете вере треба нам зидати злато и сребро и драго камење, то јест добра дела. Јер нити користи исправност живота без праве и просвећене вере у Бога, нити нас право исповедање (вере) без добрих дела може извести пред Господа, него треба имати обоје, да ‘савршен буде човек Божји’⁹, а не да због недостатка (једнога) храмље живот наш. Јер као што рече Апостол: ‘Спасава вера, која кроз љубав дела’¹⁰.“¹¹

При крају *Жичке беседи о правој вери*, Свети Сава објашњава шта су то добра дела. У савременом добу, многи теолози занемарују значај хришћанске етике, посебно добрих дела. Или заобилазе ту тематику, или пак говоре да је она потребна, али како и на који начин – прећуткују. Највећи је број оних који тајно, иза кулиса, бојећи се реакције Цркве, отворено причају да је Христово учење превазиђено те да Јеванђеље не може да пружи савременом човеку одговоре на конкретна питања. Насупрот овом суштински јеретичком мишљењу, Свети Сава, као опитни богослов, пун Духа Светог, кристално јасно говори шта су то добра дела: „Гледајући на бесмртни дар Христов, творите свагда бесмртна дела у Христу: веру чисту и молитву честу, имајући према Њему љубав и наду, и савест чисту пред Богом и људима, пост и бдење, на земљи лежање, истину у свему, чистоту телесну и душевно уздржање, чувајући разум светог крштења – просвећења Божјег, којим се одрекосмо Сатане и свих дела његових. И свагда љубити покајање и исповедање грехова својих и плакање над њима; умиљење, смирење, праведност, поучење, исправљање живота свога, мржњу на грех; не опијање, не блудничење, него, напротив, чист живот какав је Божјим очима угодно гледати.“¹² Заиста, овим речима духовног горостаса Светога Саве нема се шта додати.

У прологу *Хиландарског типика* Свети Сава позива да се овде понизимо, да бисмо се узнели тамо,¹³ да овде плачемо, да би се тамо утешили, да овде гладујемо и будемо жедни, да бисмо се тамо наситили,¹⁴ и да овде будемо скрушени, да бисмо тамо нашли милостивог Бога. И наставља да говори језиком искомске, непатворене хришћанске етике, следећи у стопу Светог апостола Јакова: „Не варајте се, браћо моја“¹⁵ када неки говоре од вас: да ако дела не чиним, но верујем у Бога и спашићу се, јер и беси верују у Бога;¹⁶ ‘јер вера чиста и неоскрвљена од Бога Оца је.’¹⁷ ‘Да разумете да је вера без дела мртва. Авраам, отац наш, не оправда ли се делима узневши Исака сина свога на жртвеник? Видиш ли да је вера помогла његовим делима и кроз дела саврши се вера. И испунише се књиге које кажу: Поверова Авраам Богу и урачуна му се у правду и другом Божјим назва се. Видите ли, дакле, да се човек оправда делима, а не самом вером?’“¹⁸

8 Јевтић 1995, 9.

9 2Тим 3, 17.

10 Гал 5, 6.

11 Јевтић 1995, 10.

12 Исто, 17.

13 Свети Сава 2005, 102–103. 2Кор 11, 7.

14 Исто, 103. Лк 6, 21.

15 Исто. Јак 1, 16.

16 Свети Сава 2005, 103. Јак 2, 19.

17 Исто. Јак 1, 27.

18 Исто. Јак 2, 20–24.

После овога, Свети Сава следи речи Светог апостола Јована, говорећи да ако тврдимо да имамо заједницу са Богом, а ходимо у тами, тада лажемо и не творимо истину. И супротно томе, ако ходимо у Светлости Божијој, чувајући уједно Његове заповести, тада уистину имамо заједницу са Њим и Крв Господа Исуса Христа очишћава нас од сваког греха.¹⁹ Можемо љубити децу Божију само када љубимо Бога и чувамо Његове заповести. А заповести Његове нису тешке и сваки који је рођен од Бога побеђује цео свет.²⁰ По речима Светог Саве, оно чиме се побеђује цео свет јесте: „Вера, нада, кротост, трпљење, пост, мољење топло са сузама, а највише над свим овим анђелска лепота, смерноумно послушање и љубав, ради које сиђе к нама Син Божји, а ка овоме додајући и незлобивост“²¹.

За Светог Саву, земаљски живот је страдање. Међутим, он сваког читаоца *Хиландарског типика* укрепљује очинским речима: „А, знај, љубимче, да онима који су пострадали припада част и слава, а ленима и непотребнима, после телесног упокојења, вечна мука.“²² Овим је прекорео лење и немарне, али и исповедио православно учење Цркве да ће се непокајани грешници вечно мучити. И даље саветује: „Будите творци речи, а не само читаоци.“²³ У 39. глави, у *Поуци игуману, економу и свој братији*, Свети Сава је свестан тога да ће након њега бити ђаволских покушаја да се типик не држи како је заповедио: „Где и после толиког нашег утврђења и колико је могуће тачности, знам да неће оскудевати зло, нити узрок зла, и развраћење од зле и безбожне звери, и криви узроци и нападаји.“²⁴ Ипак, у *Другој поуци игуману* (41. глава), укрепљује и бодри монахе да буду вредни и истрајни: „Јер нико ленив није никада постигао победу, нити је ко год спавајући и сањајући победио свога ратног непријатеља; оних су победни венци који добро трче, који се труде, који се боре, који издрже трудове од борби. Кроз многе невоље, каже Господ, ваља вам ући у Царство Небеско.“²⁵

На почетку *Карејског типика* Свети Сава каже да свако ко хоће да се спасе треба да иде уским и тесним путем,²⁶ будући да је пут нашег живота кратак.²⁷ Иако у време писања овог типика није имао ни пуних двадесет пет година, Свети Сава поучава читаоца са мудрошћу и духовним расуђивањем које одликује само изузетно искусне, здраве подвижнике: „Дим је живот наш, пара, земља и прах; за мало се јавља и брзо нестаје. Мали је труд живота нашег, а велико и бесконачно добро као награда.“²⁸

У *Упутству ономе који хоће да држи овај Псалтир*, Свети Сава понавља дословце пасус из *Хиландарског типика*, у којем хвали страдалнике, а кори лене.²⁹ Међутим, пре тога каже да је Бог спремио онима који Га љубе оно што „око не виде и ухо не чу, нити узиђоше на срце човеку.“³⁰ И додаје: „Није слава овога слична слави будућега века“³¹; такође и муке овога света нису ништа наспрам оних. Јер од њих

19 Исто. 1Јн 1, 3–7.

20 Исто, 104. 1Јн 5, 1–4.

21 Исто.

22 Исто, 105.

23 Исто.

24 Свети Сава 2005, 146.

25 Исто, 149. Дап 14, 22.

26 Исто, 95. Мт 7, 14.

27 Исто.

28 Исто.

29 Исто, 213. Види подбелешку 22.

30 Исто. 1 Кор 2, 9.

31 Исто. 2 Кор. 3, 11.

стрепи, рече, и сам сатана.³² Јасно је из свега реченог да је Свети Сава био тајник и удеоничар благодати Божије, да је најдубље осећао предукус Царства Небеског и да је јасно и силно доживљавао благодат Духа Светога, која га је и осмелила да се одрекне овоземаљске славе и части и оде да живи изузетно скромним и крајње подвижничким монашким животом на Светој Гори. Друго објашњење не постоји.

У *Служби Светом Симеону*, Свети Сава хвали подвижнички труд свога оца: „Трпљењем и уздржањем, славни, нападе вражје победио си, јавио си се непоколебљив у напастима и у скрбима и у бедама различним, чувајући спокојство владавине своје благочашћа свога мудрошћу, оче Симеоне.“³³

Можда најлепше сведочанство о нашој теми налазимо у уводу *Житија Светог Симеона*, који је органски увод у *Студенички типик*, где Свети Сава каже заиста дивним књижевним стилем: „Гледајући на подвиге и живљење овога преблаженога оца нашега, у којима су наслада и веселе, *помињући Бога и веселећи се*. (Пс 76, 4) У Богу, зато, ум наш нека буде, у небеским виђењима, у красотама рајским, у обитељима вечним, у ангелским хорovima, у онамошњем животу. Где ли, како ли су душе праведних или грешних? Каква ће појава великог Бога и Спаситеља нашег Исуса Христа бити? О њему просвећеном слово: Небеса ће с хуком проћи, ваздуси сажежени ће се распасти, земља и оно што је на њој и дела изгореће (2Петр 3, 10). Затим, како ће тамо свака душа својеврсно тело добити? Какво ли [ће бити] оно збориште, од Адама до свршетка [века] – мноштво човечанско? Какво [биће] Христово страшно, и од сунца светлије лице? Какав ли [ћемо] Његов глас чути – [упућен] праведнима које прима у Царство Небеско или грешницима које отпушта у вечну муку? Ово нам приличи, љубљена братијо моја, бринути и помишљати, у овом живети, јер смо ван света, јер живот на небесима имамо (Флб 3, 20), овај живот мирно проводећи, наду имајући [да ћемо] будућа вечна блага стећи у Христу Исусу Господу нашем, заступништвом Пресвете Владичице наше Богородице и Добротворке, и молитвама преподобног и блаженог оца нашега и ктитора господина Симеона.“³⁴

Чување Светосавског завештања као благослов, а одрицање као проклетство

Општепозната је чињеница да је Свети Сава много задужио српски народ, јер га је унапредио у сваком смислу. Као што је некада јеврејски народ имао савез, или завет са Јахвеом, тако и православни српски народ од Светог Саве наовамо поседује неку врсту завета, или завештања према Господу Исусу Христу, Спаситељу света и Сину Божијем. Тај феномен називамо Светосавље. Управо из тог разлога, у души сваког Светосавца, стално одзвањају опомињуће речи Светог Саве, које је упутио свом духовном чеду, Игуману студеничком Спиридону: „Чувај се, чедо моје слатко, да не изиђеш из неког мога завета. Да, ако човек и цео свет добије, а душу своју изгуби, која је корист?“³⁵

Управо због тога могуће је повући многе паралеле између Светог Саве и законодавца Божијег Мојсеја. Међутим, оно што нас занима у овом раду јесте управо одговор на питање: Које су то обавезе једног изабраног народа према Богу? Најтачнији и најсигурнији одговор на ово питање налази се у Старом Завету, у Књизи поновљеног

32 Исто. Јак 2, 19.

33 Исто, 196.

34 Ракићевић 2016, 194–200. Игуман студенички др Тихон Ракићевић је први приметио да је Свети Сава овде пошао од речи Светог Теодора Студита и његове 56. катихезе.

35 Свети Сава 2005, 208. Мт 16, 26; Мк 8, 36.

закона.³⁶ После веома дугог ропства у Египту, а након четрдесетогодишњег лутања по пустињи, Јевреји су били надомак Обећане земље Израела, где „тече мед и млеко“³⁷. Свети тајновидац Мојсеј је добио заповест од Бога да се изрекну благослови јеврејском народу на брду Гаризину (Gerizim) и клетве на брду Евалу (Ebal). Благослови и проклетства су били праћени церемонијом и подизањем олтара од великог камења.³⁸ Бог није случајно изабрао ова места. Брда Гаризин и Евал се налазе с једне и с друге стране прастарог библијског града Сихема (данашњег Наблуса). На том месту је била прва станица одмора праоца Аврама у Ханану, и управу ту му се јавио Господ, обећавајући му да ће ту земљу дати у наследство његовим потомцима.³⁹ Такође, Гаризин и Евал су изабрани и због тога што су по изгледу веома различити. Гаризин је био зелен, прилично плодан, пун извора воде, док је Евал био неплодни, суви и каменити крш.⁴⁰ Са тим у вези, треба поменути чињеницу да семитски језици изражавају етимолошку везу између речи „благослов“ и „бања“⁴¹. У јеврејском језику речи *berakhah* (благослов) и *berekhah* (језерце, бања – као Силоамска бања) се изводе из истог корена – *b-r-kh*.⁴² Управо зато, брдо Гаризин је изабрано да буде символ благослова Јахвеа Изабраном народу ако сачува Његове заповести, а брдо Евал, као мртва каменита пустара, символ проклетства – ако Изабрани народ одступи и одрекне се Бога, који га је извео из Египатског ропства.

У тих неколико глава Књиге поновљеног закона налазимо тако озбиљну опомену, која се наизменично остваривала током целе јеврејске старозаветне историје, али и касније, код свих других изабраних народа, у хришћанском добу. Кроз Светосавски завет та опомена важи и за наш народ. Кроз Тајновица Мојсеја, Господ каже: „Сведочим вам данас небом и земљом да сам ставио пред вас живот и смрт, благослов и проклетство; зато изабери живот, да будеш жив и ти и семе твоје.“⁴³ (30, 19).

Први пример који потврђује да су Срби преступили завет Светог Саве и побрали смртоносна проклетства са брда Евала јесте очигледан губитак српских територија у задњих тридесетак година. Другим речима, већи део оног што је српска војска освојила својим огромним напорима и неописивим жртвама у Првом светском рату, изгубљено је од деведесетих година прошлог века наовамо. Такође, ту је и проблем стотина хиљада избеглица. У Књизи поновљеног закона читамо: „Даће те Господ Бог твој непријатељима твојим да те бију; једнијем ћеш путем изаћи на њих, а на седам ћеш путова бјежати од њих, и потуцаћеш се по свијем царствима на земљи“ (28, 25).⁴⁴

36 Посебно треба поменути чињеницу да су одредбе Књиге левитске (Треће Мојсеје) и Књиге поновљеног закона (Пете Мојсеје) саставни део *Законоправила* Светог Саве, види *Законоправило* 1991, 2496–255а.

37 Изл 3, 8; 17; 13, 5 итд.

38 Пнз 27–32.

39 Пост 12, 6–7.

40 Gevaryahu 2015, 122–125.

41 „Бања“ у смислу мање акумулације воде, која настаје из извора питке воде.

42 Gevaryahu 2015, 124. За сличне примере из арапског, етиопског и угаритског језика види Klein 1987, 85 и Botterweck–Ringgren 1975, 280.

43 Пнз 30, 19. За цитате из Пете књиге Мојсеје (Поновљеног закона) користили смо Даничићев превод који смо, због тачности, понегде кориговали оригиналним текстом старогрчке Септуагинте.

44 Треба поменути и акутни проблем Косова и Метохије, који ескалира управо у наше време. Убрзо ће доћи време да се постави и питање отцепљења Војводине и Старог Влаха (који се управо због тога и назива Санџаком).

„Бела куга“, али и исељавање наших људи у иностранство, како због лоших услова за живот, тако и због ратова који су нас задесили (сама реч „дијаспора“ значи расејање), такође имају своју паралелу у проклетствима са брда Евала: „И остаће вас мало, а пре вас беше много као звезда небеских; јер ниси слушао гласа Господа Бога својега... И расејаће те Господ по свим народима с једнога краја земље до другог, и онде ћеш служити другим боговима, којих ниси знао ти ни оци твоји, дрвету и камену“ (28, 62; 64).⁴⁵

Сличност са евалским проклетствима може се запазити и у појавама најразличитијих форми депресије и анксиозности у нашем народу. Господ над војскама каже кроз уста Пророка Мојсеја: „И живот ће твој бити као да виси према теби, и плашићеш се ноћу и дању, и нећеш бити миран животом својим. Јутром ћеш говорити: камо да је вече! а вечером ћеш говорити: камо да је јутро! од страха којим ће се страшити срце твоје, и од онога што ћеш гледати очима својима“ (28, 66–67).⁴⁶

Алармантна задуженост наше државе код светских банкарских удружења, као и нашег народа и наше привреде код представништва страних банака код нас, такође има свој пандан у Мојсејевим описима Евала: „Странац који је код тебе попеће се нада те високо, а ти ћеш сићи доље веома ниско. Он ће ти давати у зајам, а ти нећеш њему давати у зајам; он ће постати глава, а ти ћеш постати реп“ (28, 43–44).⁴⁷

Иако се може наћи још паралела у овим главама Књиге поновљеног закона, морамо се вратити на главну тему. Свети Сава је био веома свестан чињенице да ће бити оних који ће испуњавати његово завештање према Богу, али и оних који ће се му се противити. Зато је био кристално јасан када је поручио Игуману студеничком

45 По званичним подацима Републичког завода за статистику, Србија је 1999. године имала готово пола милиона становника више него 2016. године. По задњим подацима из 2016. године, данас је природни прираштај у приличној мери негативан, и износи -36100 (види веб-страницу РЗС наведену у литератури). Забрињавајуће лошу демографску будућност Србије додатно појачава и велики број абортуса, као и одлазак великог броја људи у иностранство (посебно оних најобразованијих). Да је српски народ одступио од завета Светог Саве, и да су га задесила проклетства са брда Евала, које је символ бесплодности и мртвила, говори и податак о 400.000 парова у Србији који имају проблем са зачећем деце.

46 По истраживању Института за јавно здравље „Др Милан Јовановић Батут“ из 2014. године, лекове за смирење у Србији узима готово петина испитаника, дуван користи више од 40% испитаника, а што се тиче претеране конзумације алкохола, подаци су више него забрињавајући. Такође, употреба наркотика је у сталном порасту и прилично је присутна код малолетника (види ИЗЈЗС Батут 2014, 20).

47 Јавни дуг централног нивоa власти Републике Србије, по подацима из марта 2018. године, износи безмало двадесет и четири милијарде евра. Забрињавајуће је управо то што је тај дуг на крају 2008. године био готово три пута мањи. За државу Србију се може рећи да безмало дугује као цела некадашња СФРЈ (види MFRS 2018, 4). Што се тиче дуга становништва, привреде, јавних предузећа и јавног сектора, они дугују још безмало петнаест милијарди евра (види НБС 2017, 16). Када је реч о банкама, у Србији постоји 21 страна банка и 9 домаћих. Стране банке поседују више него три пута активе и капитала него домаће. Проблем је у томе што је већина домаћих банака под стечајем, тако да њима управљају стране банке, па се слободно може рећи да странци управљају са око 90% банкарског капитала у Србији (види НБС 2017, 3). На крају, да потврдимо и чињеницу да је Србија још увек земља у којој „тече мед и млеко“, чак и упркос свеопштој краћи која се над њом врши. По истраживањима светски признате непрофитне истраживачке и саветодавне организације Global Financial Integrity (GFI), са седиштем у Вашингтону, која се бави високостручним анализама илегалних финансијских токова, из Србије је илегално и бесповратно изнето, по задњим истраживањима од 2005. до 2014. године, око двадесет и четири милијарде долара. Ово је само апроксимативна вредност, која се односи на оно што је GFI успео да забележи. Колико је новца стварно изнето, то само Бог зна. Види GFI 2017, 35.

Спиридону: „Мир Божји нека се излије у срца ваша, и онога који вас благосиља благосиљам, а оне који вам зло чине проклињем, да не буде на њима милост Божја, ни на домовима њиховим, ни моја молитва, и да погину као безумни Арије!“.⁴⁸ Од Првог светског рата наовамо изгледа да су нас водили управо ови други. Данас сви Срби егзистенцијално осећају последице овог проклетства, били они Светосавци или не. А знамо добро чиме су Срби највише газили завештање Светога Саве: нецрквеношћу, псовањем Бога, неморалом, а највише слепим и некритичким прихватањем тековина Француске буржоаске револуције. Све ово скупа је изазвало обезбожење народа и његово отпадништво од Светога Саве.

Треба нагласити да Свети Сава није био неки фанатични подвижник, ни немилостиви учитељ. Никако! Увек је био свестан људске немоћи и слабости. Кад кажемо људске немоћи и слабости, не мислимо на грех и страст, већ на ограничену људску снагу и способност. И никада није тражио од нас нешто што сâм није испуњавао. У *Карејском типику* Свети Сава каже: „Овај, дакле, устав појања и јела написасмо. Молим и захтевам да буде непроменљив, сем ако у болест падне; тада, колико снага може.“⁴⁹ У *Хиландарском типику* он саветује: „Останите у подвизима ка добру. Ни на десно, ни на лево, него по сили, колико ко има снаге, царским путем теците, севивши се што јесте.“⁵⁰ Трудове плодова својих јешћеш. Блажен си, добро ће ти бити!“⁵¹ Дакле, најмилији српски Светитељ не тражи од нас нешто што је преко наших моћи, већ колико можемо и колико нам је дато.

Увек је могуће вратити се на прави пут Светога Саве, на *царски* пут. Благослови Господњи су животворни и могу се јавити и када је народ у веома лошем положају, када нестаје, када копни, чак и када је у ропству, у туђини. Јер ништа се не може поредити са милошћу Божијом. Каже Господ над војскама у Књизи поновљеног закона: „Где би год био међу народима, у које те загна Господ Бог твој, ако се обратиш ка Господу Богу својему и послушаш глас његов у свему што ти ја заповедам данас, ти и синови твоји, из свега срца својега и из све душе своје, тада ће Господ Бог твој повратити робље твоје и смиловаће се на тебе, и опет ће те сабрати између свих народа, по којима те буде расејао Господ Бог твој. Ако би ко твој и на крај света загнан био, отуда ће те опет сабрати Господ Бог твој и отуда те узети.“ (30, 1–2; 4) То значи да је наш једини пут – пут покајања. И то не неког површног, лицемерног и неозбиљног покајања, већ оног најозбиљнијег, које се одвија у дубини нашега бића и од кога зависи биолошки опстанак самог народа.

Закључак

После свега реченог, за савремене Србе се тешко може рећи да су *маслиново дрвеће* које је Свети Сава засадио у духовном Рају. Иако има појединаца који живе Светосавском вером, општа слика духа у нашем народу је сасвим другачија. У последњих двадесетак година, српски народ се враћа својој мајци Цркви, али у највећем броју случајева то не ради на прави начин. Канцер обезбожења српске душе, чије је семе сејано више од једног века, а најјаче за време богоборне комунистичке идеологије, још увек је толико јак да прети да избрише српско биће са лица света. Господ је говорио за

48 Свети Сава 2005, 208.

49 Свети Сава 2005, 98.

50 Пр 4, 27.

51 Свети Сава 2005, 105.

лажне пророке: „По плодовима њиховим познаћете их.“⁵² Дакле, јасно је који је плод безумног хрљења савремених Срба ка лажним европским вредностима. Феномен је то што готово никада не хрле ка оним добрим европским вредностима, којих и те како има. Одступништво је, у први мах, почело „невино“ – са грађанским идејама „просветитељства“, а помагано је обезбожењем науке и образовања. Међутим, касније је кулминирало са диктатуром комунистичке идеологије. Данас видимо да је плод тог процеса релативизација, па чак и подсмехање сваком облику етике и морала, људског образа и достојанства. Просвета без Бога је унела паклени немир у душу српског народа, који данас тражи мир у таблетама за смирење, никотину, алкохолу и дроги, али га не налази. Плод некритичког прихватања сексуалне револуције и сексуалних слобода је довео до дисфункције богомданих органа за размножавање и стерилитета код значајног броја људи, и што је најгоре, до озбиљне претње да ћемо абнормалним бројем абортуса и моралном изопаченошћу сами себе истребити као народ.

Одбацивање завештања Светог Саве и његовог благог бремена Христовог одвело је модерне Србе у робовање овом свету. Зато многи Срби данас осећају узалудност живљења и паклени немир. А какву слободу препоручује Светитељ Сава: „Будите творци речи, а не само читаоци, помишљајући у себи да који слуша речи и не чини што је заповеђено њима, такав је сличан човеку који гледа лице своје у зрцалу: јер позна се, и отиде, и одмах заборави какав је био. А који је проникнуо у *савршени закон слободе*, оставши у њему, овај неће бити забораван слушаца, него је творац дела, блажен је тај.“⁵³

После свега реченог, јасно је да су пред савременим Србима два пута: први, који води у проклетство и биолошки нестанак, и други, који води у благослов и живот. Први је наставак прокошења Светом Сави и његовим тековинама, а други је пут испуњавања завета Троједином Богу Сведржитељу. Земаљско је за малена царство, а Небеско увек и довека.

Литература

Извори:

Законоправило или Номоканон Светог Саве (1991). Приредио и прилоге написао Миодраг М. Петровић, Иловички препис 1262. година (фототипија). Горњи Милановац: Дечје новине.

Јевтић, Атанасије (1995): „Беседа Светога Саве о правој вери“. *Свети Сава*. Приредили Крсто Миловановић и Димитрије Калезић. Београд: Народно дело.

Ракићевић, Тихон (2016): „Есхатолошка визија Теодора Студита (Хиландар 387) у Ктиторском житију Типика Манастира Студенице (IX Н 8 [Ѕ 10])“, *Зборник радова Византолошког института*, 53/2016, 179–208.

Сава, Свети (2005): *Сабрана дела*. Приредила и предговор написала Љиљана Јухас-Георгиевска. Београд: Политика, Народна књига. [*Карејски типик* и *Служба Светом Симеону* објављени су у преводу Димитрија Богдановића а према издању: *Свети Сава, Сабрани списи*. Приредио проф. др Димитрије Богдановић. Просвета–СКЗ, Београд 1986. (*Карејски типик* је на стр. 37–40, а *Служба Светом Симеону* на стр. 123–134) *Хиландарски типик* је дат у преводу Лазара Мирковића. Тај превод је, својевремено, темељно редиговао Димитрије Богдановић. Типик је пренет према

⁵² Мт 7, 16.

⁵³ Свети Сава 2005, 105. Јак 1, 21–25.

издању: *Хиландарски типик. Рукопис Chil AS 156*. Приредио Димитрије Богдановић. Народна библиотека Србије – ЗАМТЕС, Београд, 1995; превод типика је на стр. 55–94. Остала дела (*Житије Светог Симеона, Писмо игуману Спиридону, Упутство за држање Псалтира*, фрагменти из *Студеничког типика*) такође се доносе у преводу Лазара Мирковића, редакција Димитрија Богдановића. Коришћено је издање: *Свети Сава, Сабрани списи*. Приредио проф. др Димитрије Богдановић. Просвета–СКЗ, Београд, 1986 (*Житије* је на стр. 97–119, *Писмо игуману Спиридону* на стр. 137–168, *Упутство за држање псалтира* на стр. 141–143, фрагменти из *Студеничког типика* на стр. 89–94). Тамо где је постојала потреба, консултовано је српскословенско издање.]

Стручна литература:

Botterweck, G. Johannes, Ringgren, Helmer, eds. (1975): *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Gevaryahu, Gilad J. (2015): „Why Was Mount Gerizim Chosen For The Blessing Ceremony“, *Jewish Bible Quarterly*, Vol. 43, No. 2/2015, 122–125.

Јевтић, Атанасије (2000): *Псалтир са девет Библијских песама*. Врњачка Бања: Интерклима.

Klein, Ernest (1987): *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*. New York: Macmillan.

Помоћна литература:

GFI (Global Financial Integrity) (2017): *Illicit Financial Flows to and from Developing Countries: 2005–2014*. Appendix Table I–3, 35. <http://www.gfintegrity.org/report/illicit-financial-flows-to-and-from-developing-countries-2005-2014/>

ИЗЈЗС Батут (Институт за јавно здравље Србије „Др Милан Јовановић Батут“): *Национално истраживање о стиливима живота становништва Србије 2014. године (коришћење психоактивних супстанци и игре на срећу)*. <http://www.batut.org.rs/download/publikacije/Izvestaj%20srpski%20web.pdf>

MFRS (Ministarstvo finansija Republike Srbije – Uprava za javni dug) (2018): *Stanje i struktura javnog duga – mart 2018*. <http://www.javnidug.gov.rs/lat/default.asp?P=46&MenuItem=4>

НБС (Народна банка Србије – Сектор за контролу пословања банака) (2017): *Банкарски сектор у Србији. Извештај за I тромесечје 2017. године*. https://www.nbs.rs/internet/latinica/55/55_4/kvartalni_izvestaj_I_17.pdf

РЗС (Републички завод за статистику): *Природно кретање становништва у Републици Србији 1999–2016*. <http://webzrs.stat.gov.rs/WebSite/Public/PageView.aspx?pKey=163>

Aleksandar Stojanović

**THE FRUITS OF ST. SAVA'S ETHICS NOW AND THEN:
ARE THE MODERN SERBS ON *THE PATH LEADING INTO LIFE*?**

The fruits of the gigantic effort of St. Sava, his ideas and achievements are visible to this day: autocephaly, progress of spirituality, monastic life, education, legislation, medicine, art and everything else related to the life of civilized Christian people. However, the burning question that arises today, on which the Serbian existence and the future depends, is: Are contemporary Serbs *the olive trees* that St. Sava *planted in the spiritual Paradise*? After everything that has been said in this article, it is difficult to say that they are. Although there are individuals living according to heritage of St. Sava, the general picture of the people is completely different. In the last twenty years, the Serbian people have been returning to their mother the Church, but in most cases this does not work the right way. The cancer of the enslavement of the Serbian soul, which has been sown for more than a century, and the strongest during the atheist communist ideology, is still so strong that it threatens to erase the Serbian being from the theater of the world scene. It is clear that in front of the modern Serbs are two ways: the first, which leads to curse and biological disappearance, and another, which leads to blessing and life. The first is the continuation of defiance to the St. Sava and his heritage, and the second is the path of fulfilling the covenant of St. Sava.

Архимандрит Тихон Ракићевић

Манастир Студеница – Србија

e-mail: tih.rakicevic@gmail.com

ИДЕОЛОГИЈА БРАТСТВА СВЕТОГ САВЕ

„Чувај се, чедо моје слатко, да не изађеш из неког мога завета.“¹

(Свети Сава Српски, Јерусалим, око 1234. године,
Из писма игуману Спиридону у манастир Студеницу)

Апстракт: Постоје монашка братства на чије је духовно формирање и напредак кључни утицај извршио Свети Сава Српски. При томе, живот у овим братствима није се прекидао од 12. века до данас. Осим уобичајених оновремених писаних смерница за монашки живот источног монаштва, ова братства имају и неке само њима својствене одредбе духовне философије и расуђивања. Ове одредбе свакако су утицале на вишевековну издржљивост и континуитет ових заједница. Поменуто одредбе налазе се у словима од првог до трећег Хиландарског типика и у првом слову Студеничког типика. Ова места откривају неке несвакидашње појединости у вези са поимањем сопствене монашке заједнице.

Кључне речи: Хиландарски типик, Студенички типик, Житије Светог Симеона, Симеонова и Савина братства, есхатологија, континуитет

Увод

У раду који следи бавићемо се монашким идејама које су биле живе у братствима на чије је духовно формирање и напредак кључни утицај извршио Свети Сава. Он је у својим типцима прихватио и изнео жеље и правила за живот и философију источног монаштва. Ова су правила, у суштини својих монашких завета, била уобичајена и распрострањена у Православној Цркви како пре Светог Саве тако и у његово време.² Монашки завети, иако у измењеним условима, као доктрина и задатост, остали су до данас.³ У раду који следи вршићемо истраживање онога што се може

1 Српскословенски текст у: Свети Сава 1928, 189; српски текст у: Свети Сава 1986, 138.

2 О томе говоре сачуване молитве које су читане приликом монашења. Видети: *L'eucologio Barberini Gr. 336* 1995, 265–291; *Евхологиј, Барберини Гр. 336* 2011, 433–449.

3 Видети поредак монашења: *Велики молитвослов* 2011, 161–190. Епископ Атанасије Јевтић доноси чин *Мале схиме* у преводу оца Јустина (Преподобни Јустин га је, према запажању А. Јевтића, очигледно, приредио са словенског, приближно грчком издању *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα* издатог у Атини 1970. године). Владика Атанасије у *Молитвослову* изоставља материјал из *Велике схиме* јер тај чин после овог наводи у потпуности. Види: *Велики молитвослов* 2011, 163, нап. 4. Чин *Велике схиме* који је епископ Атанасије превео са грчког објављен је у Венецији 1869

сматрати као особеност за братства у којима је боравио Свети Сава. *Хиландарски* и *Студенички типик* имају озбиљне разлике у односу на свој узор (глава 12 [О слободи манастира],⁴ глава 13 [О постављању игумана...] итд,⁵ које се тичу односа Хиландара према цару и управи Свете Горе односно односа Студенице према српској држави и самодршцу) али оваквим одредбама нећемо се бавити у нашем раду. Бавићемо се само оним детаљима који су у вези са префињеном духовном философијом и монашким животом а при томе су карактеристика Савиних братстава. Такве појединости налазимо у пролозима *Хиландарског* (слова 1 до 3) и *Студеничког типика* (слово 1). Ова слова откривају неке несвакидашње појединости у вези са поимањем сопствене монашке заједнице. О којим се то духовним смерницама ради?

Настанак Савиних и Симеонових братстава

Године 1195. године на царски престо у Константинопољу дошао је таст Немањиног средњег сина Стефана. Овим догађајем српски жупан Стефан Немања постао је „сват цара грчког кир Алексе“,⁶ тј. Алексија III Анђела. Овај цар је касније титулу севастократора доделио зету – Стефану Немањићу, мужу своје ћерке Евдокије.⁷ То су године затишја јер је потпун мир за Србију наступио после битке на Морави у јесен 1190, склапањем брачног савеза између српског и византијског двора, као и после ратовања против Мађара, чијим нападима је Србија била изложена 1191/1192. године.⁸ У Немањиној *Првој повељи Хиландару* читамо да је, након ових догађаја, његова владавина одасвуд добила „мир и тишину“,⁹ тј. за Србију је наступио мир: „... Пошто је моја држава одасвуд стекла мир и тишину, почех пооштрвати мисао своју и поучавати ум свој да желим и да се бринем за душу своју, у који ћу број бити убројан у дан страшног суда, и како би ми било могуће примити анђелски и апостолски лик...“¹⁰

Време мира у Србији се очигледно поклопило са временом у којем је постало извесно да се Сава неће вратити са Свете Горе. Отада па до Немањиног монашења вероватно је протекло и више од три године припреме.¹¹ Растков одлазак и монашење свакако су наново утврдили Немању у одлуци да изабере монашки живот.¹² Око 1207/8. године у Студеници, Свети Сава о томе пише: „... подвизаваше се, у неки број приброја се онима који су угодни Богу, како би добрим делима у дан страшног суда придобио

(*Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*) а преиздан је одобрењем Светог Синода Јеладске Цркве у Атини 1899 и такође 1970 („Αστήρ“, Атина, стр. 199–219). Види: *Велики молитвослов* 2011, 173, нап. 24.

4 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 11г, стр. 25; српски текст, стр. 71; Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 27а, српски текст стр. 59.

5 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 12г, стр. 26; српски текст, стр. 72; Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 29а, српски текст стр. 60.

6 Види: Суботић 2015, 36–37.

7 Пре тога је ову титулу 1195. године доделио првом зету – Исаку Комнину, супругу своје ћерке Ане. Види: Ферјанчић 1968, 167.

8 Живојиновић 2000, 103, нап. 10.

9 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 80а, 82а, стр. 321, 325; српски текст, стр. 30, 31.

10 Трифуновић, Бјелогрић, Брајовић 1986, 58.

11 Живојиновић 2000, 103.

12 Стефан Немањић за опис очевог благодарења и вапљења, када су му кнезови јавили да се Сава замонашио, користи покајна места из *Великог канона* Светог Андреја Критског, старозаветни догађај са Лотовом женом (1Мојс 19, 26), алудира на *Причу о богаташу* из Лукиног Јеванђеља (Лк 12, 16–19) и прави параболу са *Причом о мудрим и лудим девојкама* (Мт, 25) итд.

рајско оно и неизречено насеље. Нарочито жељаше како би могућно њему било примити анђеоски и апостолски лик¹³.

То се и десило: „... учини себе заједничарем неизреченог и часног и светог анђелског, и апостолског лика, малог и великог, и наречено име њему би господин Симеон, месеца марта 25. на Свето Благовештење...“¹⁴ После тога монах Симеон, тј. „отац наш господин дође у наш манастир, који и сазда, Свету Богородицу Добротворку, а госпођа Анастасија оде ка Светој Богородици у Рас“¹⁵. Монах Симеон, како Стефан пише, „дође до пресвете Богородице Благодетељнице у Студеници. И остаде ту, настањујући се са часним монасима, у правилу и заповести светих и богоносних отаца, и никако не ленећи се.“¹⁶ Јасно је речено да монах Симеон „дође у наш манастир, који и сазда“¹⁷, „до пресвете Богородице Благодетељнице у Студеници“¹⁸. Наговештавајући да монашење није било у Студеници, Доментијан је најпрецизнији: „И од тога места, на коме би позван ка Господу Богу свију (тј. на коме је замонашен – прим. Т. Р.), дође у Дом свете Богородице Добродетељнице Студеничке лавре...“¹⁹ Како је чин Немањиног и Аниног замонашења извршио рашки архијереј Калиник, највероватније је да је он обављен у епископској цркви Св. Петра и Павла у Расу.²⁰

Из чињенице да је Симеон стигао у Студеницу убрзо после свога замонашења (25. марта 1196) и да ју је напустио 8. октобра 1197, произлази да је у овом манастиру провео мало више од године и по.²¹ Свети Сава каже: „... блажени овај старац (...) остаде у манастиру овом нашем две године...“²² Са осталом братијом следио је монашка правила „не ленећи се“²³. Посебно су значајна Савина обавештења да је Симеон увећао број монаха у Студеници „учећи све подвигом духовним“²⁴. Затим: „блажени отац наш и китор, господин Симеон“²⁵ напуштајући Студеницу, „постави игумана овом месту светом, изабравши преподобног мужа, именом Дионисија јеромонаха, и предаде му

13 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 826–83а, стр. 326–327; српски текст, стр. 31.

14 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 94а, стр. 349; српски текст, стр. 38. Да су Немањина абдикација и монашење били 1196 (6704), а не 1195 (6703) године, види: Баришић 1971, 55.

15 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 94а–94б, стр. 349–350; српски текст, стр. 38.

16 Стефан Првовенчани 1999, 50, 51.

17 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 94а, стр. 349; српски текст, стр. 38.

18 Стефан Првовенчани 1999, 50, 51.

19 Доментијан 1865, српскословенски текст, 45; српски текст: Доментијан 1988, 271.

20 Сава, Стефан и Доментијан не именују цркву у којој је обављено монашење, али сва тројица указују на то да се оно није догодило у Студеници. Види: Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 94а–94б, стр. 349–350; српски текст, стр. 38. Види: Стефан Првовенчани 1999, 50, 51. Види: Доментијан 1865, српскословенски текст, 45; српски текст: Доментијан 1988, 271. Једино Теодосије пише да се то догодило у Студеници. Види: Теодосије Хиландарац 1973, српскословенски текст, 39–40; српски текст у: Теодосије 1992/3, 39.

21 Сабор у Расу, одступање од власти Стефана Немање те његово замонашење, догодили су се 1196. године. Према томе, у Аверкијевом препису *Житија Светог Симеона*, које се чува у Шафариковој збирци Народног музеја у Прагу (IX Н 8 [§ 10]), година византијске ере је вероватно требало да буде 6704, а погрешком је написана 6703. Такву претпоставку види у: Баришић 1971, 55 и нап. 64.

22 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 95а, стр. 351; српски текст, стр. 38.

23 Стефан Првовенчани 1999, 50, 51.

24 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 94б, стр. 350; српски текст, стр. 38.

25 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 94б, стр. 350; српски текст, стр. 38.

бринути се и снабдевати стадо Христово, које је у месту овом светом.²⁶ Очигледно је да је Симеон, као ктитор Манастира Студенице, имао права да у њему постави игумана.²⁷

На доношење Симеонове одлуке да оде на Свету Гору можда је пресудно утицао²⁸ Савин позив. Наиме, чим је Сава примио очево писмо са вешћу о његовом монашењу, позвао га је себи.²⁹ Поред тога, одлазак у туђину је значао уздицање „на виши степен духовни“,³⁰ чему је бивши велики жупан такође тежио. Подстакнут Савиним писмом, Немања жури³¹ да се удаљи: „... богољубиви господин Симеон зажеле опет отуда изићи и странствовати, да испуни собом све речено...“.³² Решен да иде, Симеон даје благослове синовима, Стефану оставља старање о Студеници. Сава наводи датум његовог доласка на Атон: „...отиде одатле у Свету Гору, месеца октобра 8. дан, године 6706 (1197).“³³ Поменутог датума кренуо је ка Светој Гори, према српско-ромејској граници, до које га је испратио велики жупан Стефан са бројном угледном властелом.³⁴

До тада студенички монах, Симеон је са пратњом стигао у Манастир Ватопед „месеца новембра други дан“³⁵ 1197. године. Годину дана касније он и Свети Сава граде Хиландар. У овом манастиру прикупља се братство а у њему се монах Симеон и упокојио. Описе његове кончине Сава даје у кратким целинама како би се адекватно и упечатљиво представили сви важни тренуци.³⁶ Сава касније, у *Студеничком житију*, описује како Симеон спремно, у току неколико дана, дочекује смрт, потпуно усредсређен на њу. Пошто је у своме манастиру Хиландару проживео осам месеци, „6708 године“ (тј. 1199) „месеца фебруара 13. дан“³⁷, „је овај блажени отац наш у вечни покој прешао“.³⁸

Бринући се да у сваком погледу обезбеди Хиландар, монах Симеон га је „заветом“³⁹ оставио Сави. Наредних осам година, до доласка Латина на Свету Гору, провео је у труду да створи безбедност и стабилну инфраструктуру за манастир тако да се „од незнатног и малог узнесе велелепна појава“.⁴⁰ Прво братство Хиландара сачињавао је игуман Методије са још деветорицом монаха.⁴¹ После периода сложених и

26 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 976–98а, стр. 356–357; српски текст, стр. 40.

27 Живојиновић 2000, 107.

28 Живојиновић 2000, 107, нап. 31.

29 Оба ова писма доноси Стефан у *Житију*: Стефан Првовенчани 1999, 52, 53 и Доментијан у *Житију Светог Симеона*: Доментијан 1865, српскословенски текст, 45–51; српски текст: Доментијан 1988, 271–275. По Доментијану, Савино писмо је убрзало Немањин одлазак на Свету Гору јер он већ у писму сину Сави пише како се жури да га стигне и да се настани тамо у Светој Гори. Види: Доментијан 1865, српскословенски текст, 46; српски текст: Доментијан 1988, 272.

30 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 95а–95б, стр. 351–352; српски текст, стр. 38.

31 Стефан Првовенчани 1999, 52, 53.

32 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 95б, стр. 352; српски текст, стр. 38.

33 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 97б, стр. 356; српски текст, стр. 40.

34 Доментијан 1865, српскословенски текст, 153; српски текст: Доментијан 1988, 82.

35 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 98а, стр. 357; српски текст, стр. 40.

36 Јухас-Георгиевска 2005, 58.

37 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6v, стр. 9; српски текст, стр. 60. Види: Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 115б, стр. 392; српски текст, стр. 50. О години Симеоновог упокојења види: Баришић 1971, 31–56.

38 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 111а, стр. 383; српски текст, стр. 48.

39 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6v, стр. 9; српски текст, стр. 60.

40 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6v, стр. 9; српски текст, стр. 60.

41 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6v, стр. 9; српски текст, стр. 60.

тешких прилика, после поменутих *осам година које је провео*⁴² у Хиландару, на позив своје браће – жупана Стефана и кнеза Вукана, Свети Сава је кренуо на путовање из Хиландара како би тело Преподобног Симеона пренео у Србију. Са групом монаха и Симеоновим моштима Сава је успео да стигне у Хвосно, где су га дочекали Стефан и Вукан са племством и свештенством. Одатле су Симеонове мошти пренели у Студеницу и 9. фебруара положили у припремљени гроб.

Хиландарски и Студенички типик

Преподобни Симеон је, као српски жупан Стефан Немања, остварио посебан однос са Евергетидским манастиром у Константинопољу.⁴³ Није довољно познато на који начин је Стефан Немања дошао у додир са овим манастиром.⁴⁴ Стефан Првовенчани у *Житију Светог Симеона* говори да је Немања, док је зидао Студеницу, богато даривао овај манастир.⁴⁵ Свети Сава га је најмање три пута обилазио приликом својих долазака у Цариград (1196, 1198. и 1235. године).⁴⁶ Саборни храм манастира Студенице, као и храм у Евергетидском манастиру, посвећен је празнику Успења Пресвете Богородице, што потврђује ову везу.

Савино познавање манастирског устројства, његово образовање, култура и дугорочна визија, водили су ка томе да се овај угледни типик прилагоди потребама манастира Хиландара⁴⁷ и Студенице. Његов рад у Хиландару⁴⁸ показао је да се овај типик лако могао изменити и прилагодити другом манастиру.⁴⁹

Свети Сава је, највероватније у другој половини 1199. године, писао *Хиландарски типик*, тј. „указ“ („оуказаниѣ“)⁵⁰ за живот у овом манастиру. Прва три слова, као увод у типик, представљају Симеоново житије. У овом делу *Типика* говори о историјату Симеоновог доласка на Свету Гору и о његовом упокојењу. Подаци су

42 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 1116, стр. 384; српски текст, стр. 48.

43 Монах Павле преуређио је своје наслеђено имање у манастир 1048. или 1049. године. Павле се упокојио 1054. године. Наследио га је игуман Тимотеј. Gautier 1982, 6, 15, 17. Евергетидски Типик настао је за време игумана Тимотеја између 1054. и 1070. г., а коначно је уобличен између 1098. и 1118. г. Thomas, Hero Constantinides 2000, 454.

44 То је могло бити приликом његовог заробљеништва у Цариграду 1172. г. Коматина 2016, 186, нап. 677.

45 Стефан Првовенчани 1999, 42–43.

46 Видети о истом манастиру више у: Христу 1986, 69–71.

47 О томе да је Стефан Немања слао дарове *угодницима Божијим*, тј. монасима у Евергетидском манастиру, види: Стефан Првовенчани 1999, 42–43. О односу Немање и Саве према Евергетидском манастиру, у коме су *установили себи вечни помен*, у коме Сава *свагда имађаше обитељ*, види: Доментијан 1865, српскословенски текст, 180–181; српски текст: Доментијан 1988, 103–104. О томе да су Симеона и Саву називали *као ктиторима* Евергетидског манастира „јер од почетка много злата дадоше за подизање тога манастира“ и „са првим ктиторима били су написани да се помињу“, види у: Теодосије Хиландарац 1973, српскословенски текст, 51–52; српски текст у: Теодосије, 19933, 52–53.

48 На основу садржине и прва три слова у којима је житије ктитора, може се извести закључак да је последње измене у *Хиландарском типик*у Сава спровео после очевог упокојења 1199. О разјашњењу времена Немањиног упокојења види: Миљковић 2008, 82, 104; Баришић 1971, 31–40; Максимовић 1986, 437–444; Maksimović 1988, 35–50.

49 Живојиновић 1994, 86. Да настанак *Хиландарског* и *Студеничког* по угледу на *Евергетидски типик* није био усамљен случај, говори чињеница да су на истоветан начин настајали и типичи неких других манастира. Види у: Живојиновић 1994, 86–87, нап. 9.

50 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 1г, стр. 3; српски текст, стр. 55.

прецизни и минимални. У трећем слову наводи се дан Симеоновог упокојења. Овим кратким житијем, у коме се открива велика љубав Светог Саве према монаштву, он је начинио једну *житијну белешку* „којом се фиксира дан ’спомена светог’”.⁵¹

Доласком у Студеницу, Сава је постао игуман овог манастира.⁵² Овде саставља *Типик Манастира Студенице*, прецизније „образник њ”⁵³ („образник”) за своје братство.⁵⁴ Као пролог овог типика пише *Житије* студеничког ктитора. Житије почиње овако: „о наслѣдовани с(в)т(а)го манастира сего. пр[ѣ]п[о]д[о]б[ѣ]ныи ѿ(т)цѣи нашии и хиттороуи. г(осподи)ноуи сїмеоноуи. и ѿ житїи его каково быс(тѣ) прѣд[ѣ] б(о)гоуи и чл(о)вѣ)кы. [...]”⁵⁵ Интервенције које је Сава извршио приликом писања *Студеничког типика* недвосмислено су веће и културно и политички⁵⁶ значајније од оних спроведених у *Хиландарском типик*у.⁵⁷ Оно што је издвајало Студеницу и у односу на Хиландар и у односу на Евергетидски манастир, а самим тим и њен типик у односу на типике та два манастира, било је то што су и Хиландар и Евергетидски манастир били део шире заједнице манастира на Светој Гори односно у Цариграду, док је Студеница била главни манастир у српској земљи.⁵⁸ Завршне редакторске измене *Студеничког типика* Свети Сава урадио је након завршетка писања првог слова типика, тј. ктиторовог житија. Ова чињеница собом доноси закључак да је то било после преноса Немањиних моштију из Хиландара у Студеницу, почетком 1206.⁵⁹ а можда и 1207. године, до објављивања „Симеона Немање као новог мироточца”⁶⁰ 1210. године.

Важност *Студеничког типика* у вези са идејама и догађајима који су претходили хиротонији Светог Саве одавно је предмет интересовања научника.⁶¹ Значај овог типика за српску државу, у периоду прерастања у краљевину је велики. Наглашавањем порекла самодржавне Немањине власти и њеног места у хијерархији

51 Богдановић 1986, 20.

52 О години 1206. као години преноса Симеонових моштију, као и о датуму када се пренос догодио, види: Баришић 1971, 31–56. Податке који иду у прилог томе да се пренос Немањиних моштију десио почетком 1207. године, види: Максимовић 1986, 437–442. Максимовић још говори о томе (стр. 438, напомена 5) да су мошти Преподобног положене у студенички гроб 9, а не 19. фебруара. У поменутом раду Максимовић је дао исцрпну библиографију о покушајима датовања преноса Немањиних моштију од 1204. до 1208. године. Види: исто, 437–438; Maksimović 1988, 42, напомена 50; Obolensky 1988, 136.

53 „Образник(ъ) с(в)т(а)го савы сѣб(ъ)скаго” („Образник Светог Саве Српског”). Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 1а, стр. 397, српски текст, стр. 53.

54 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 1а, стр. 397, српски текст, стр. 53; Ракићевић 2015б, 452.

55 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 79а, стр. 319; српски текст, стр. 29. Види: Ракићевић 2015б, 452–453; Ракићевић 2015а, 294–295; Ракићевић 2016, 180.

56 Међу богословским и канонско-правним новинама свакако су највеће последице имале интервенције у 12. и 13. глави где се дефинише *слобода манастира* Студенице и *постављење изабраног игумана*. Види: Коматина 2016, 260–264.

57 Анђелковић 2018, 6.

58 Коматина 2016, 261.

59 О могућности да је пренос Немањиних моштију у Србију био почетком 1206. године, види: Баришић 1971, 31–56.

60 Миљковић 2008, 129–130; Трифуновић 1987, 65–70.

61 О томе ваља видети радове: Ћирковић 1969, 35–51; Калић 1979, 27–52.

држава, наставља се са промишљањем званичне идеологије владарске лозе.⁶² Осим ових, постоје књижевне,⁶³ језичке⁶⁴ и друге особености овог дела.

Иако је ово дело Сава написао да се чита само у Студеници,⁶⁵ оно је због ауторитета Светих Симеона и Саве временом почело да постаје „омиљена лектира читавог српског монаштва”.⁶⁶ Његова посебност долази од лепоте Савиног казивања, које је, у основи, засновано на библијској симболици и метафорици.⁶⁷ Написано је по правилима овога жанра византијске књижевности,⁶⁸ а његова посебност проистиче из чињенице да садржи многа лирска места у којима Свети Сава као учесник описује дијалоге са својим оцем, посебно пред Симеонову његову кончину у Хиландару.⁶⁹

Наши наставници, наше братство и наше место

Претходни увод био је потребан ради бољег разумевања односа између монашке заједнице и *Преподобног оца Симеона и Саве смерног*.⁷⁰ Кратко штиво на почетку *Хиландарског типика* намењено је само њиховом братству. У наслову писац о делу каже: „што сам га ја грешни и смерни монах Сава предао вама, у Господу вазљубљена чеда и браћо”.⁷¹ Предао њима, конкретним житељима само тог места, и никоме више. Њима каже: „у Господу Исусу Христу браћо моја љубљена и чеда духовна”.⁷² Монасима се, у наставку, обраћа са „љубимци моји”,⁷³ „у Христу љубљена и духовна браћо моја и оци”,⁷⁴ „дечице моја”.⁷⁵ Сваком брату каже: „прени се, о, љубљени”⁷⁶ и „љубимче”.⁷⁷ Свима каже: „браћо моја”.⁷⁸

Место за које писац везује братију је „овај наш свети манастир”.⁷⁹ А то „место не може се упоредити ни са једним на земљи”.⁸⁰ То је његов и њихов Хиландар. У

62 Види: Марјановић-Душанић 1997; Бојовић 1999.

63 Прво слово типика, тј. ктиторско житије основ је српске хеортолошко-химографске литературе, „прво Савино дело које је написано са изразито књижевним обележјима”. Јовановић, 1998, XXI. Упореди: Богдановић 1991², 150; Трифуновић 1990², 62. Поједини делови осталих глава *Студеничког типика* такође имају књижевна обележја, и изразиту реторичност. Анђелковић 2018, 7.

64 И са аспекта филологије *Студенички типик* заузима веома битно место јер је, осим по значајним лингвостилистичким карактеристикама, реч о првом типуку који је назван изворном речју *Образник Светог Саве српског* (ркп. стр. 1а), како га је назвао преписивач монах Аверкије Хиландарац на почетку записа, непосредно испод завршног дела *Типика* (ркп. стр. 71а). Анђелковић 2018, 2.

65 Ракићевић 2015г, 14. В. Ракићевић 2015б, 452; Ракићевић 2015а, 296; Ракићевић 2016, 180.

66 Јовановић 1998, 287; Ракићевић 2016, 180.

67 Јовановић 1998, 288; Ракићевић 2016, 180, нап. 11.

68 Богдановић 1986, 20; Ракићевић 2016, 181.

69 Ракићевић 2016, 180.

70 Свети Сава 1995, српкословенски текст, лист 6г, стр. 8; српски текст, стр. 59.

71 Свети Сава 1995, српкословенски текст, лист 1г, стр. 3; српски текст, стр. 55.

72 Свети Сава 1995, српкословенски текст, лист 1г, стр. 3; српски текст, стр. 55.

73 Свети Сава 1995, српкословенски текст, листови 1г, 2в, стр. 3, 4; српски текст, стр. 55, 56.

74 Свети Сава 1995, српкословенски текст, лист 2в, стр. 4; српски текст, стр. 56.

75 Свети Сава 1995, српкословенски текст, лист 4в, стр. 6; српски текст, стр. 58.

76 Свети Сава 1995, српкословенски текст, лист 4в, стр. 7; српски текст, стр. 58.

77 Свети Сава 1995, српкословенски текст, лист 4в, стр. 7; српски текст, стр. 58.

78 Свети Сава 1995, српкословенски текст, лист 5в, стр. 8; српски текст, стр. 59.

79 Свети Сава 1995, српкословенски текст, лист 6г, стр. 8; српски текст, стр. 59.

80 Свети Сава 1995, српкословенски текст, лист 6г, стр. 8; српски текст, стр. 59.

одељку у којем користи места из Јеванђеља и посланица Светог Апостола Јована Богослова (1 Јн. 5, 20; Јн. 17, 3; Јн. 14, 13-14; 16, 23) Сава братију учи да ако верују у Сина Божјега и ако сачувају поуке што им је заповедио и проповедао он смерни, наћи ће „живот вечни и овде неоскудну храну“⁸¹ – на конкретном месту, у Манастиру Хиландару. Монашко усмено предање говори о томе да место не спасава, али управо имамо пример *налажења живота вечног и неоскудне духовне хране* „овде“, на конкретном месту, ако монаси сачувају оно што им је заповедио Сава смерни.⁸²

Као монашког учитеља, у *Хиландарском типику*, Свети Сава истиче свог Преподобног оца за кога каже: „блажени“⁸³ и „триблажени наставник, отац наш Симеон монах“⁸⁴ *наш отац и ктитор*.⁸⁵ Судајући по речима којима Сава учи монахе да се моле за њега и монаха Симеона, они су били главни актери изградње и устројства Хиландара: „спомињући у преподобним вашим молитвама богопочившега оца нашега и наставника Симеона монаха, не заборављајући ни моје недостојанство“.⁸⁶

Као ни *Хиландарско*, ни *Студеничко Житије Светог Симеона* није писано за људе у свету већ за монахе конкретног манастира, за братство Студенице, коме је Немања и сам припадао.⁸⁷ Пре него што је ова дела читао братији манастира Хиландара односно Студенице, дежурни монах узимао је благослов за то од игумана. У Студеници је то после 1206/7. године био Свети Сава. Због тога на почетку *Житија* стоји: „Оче, благослови!“⁸⁸ Ставови према своме оцу и према своме братству, које је изнео у *Хиландарском типику*, Сава је поновио и у Студеници. Али, како је у Студеници имао више времена и много боље услове за писање, житије које је ту настало, многоструко је дуже и развијеније. Студеница је била завршен манастир и ван опасности којима је био изложен Хиландар током градње.⁸⁹ Зато је у уводу *Студеничког типик* дугачко и развијено житије. Наглашавамо да оно није писано за људе у свету већ за монахе,⁹⁰ за братство Студенице, коме је Немања и сам припадао током прве две године свог монаштва. С друге стране, и писац је припадао истом братству и то током писања *Житија*, као његов предводник, архимандрит монаха. Кашанин за ово житије каже да је, због изнетих разлога, непосредна „као усмена прича и интимна као дневник“, ⁹¹ те закључује да „ниједан наш стари животопис није тако мало свечан и тако мало реторичан, није тако срдачан и човечан као Немањин животопис који је саставио Св. Сава“.⁹² И овде стоји: „браћо моја љубљена и оци“, ⁹³ „љубљена братијо моја“.⁹⁴ Савино

81 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 4v, стр. 6; српски текст, стр. 58.

82 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 4v, стр. 6; српски текст, стр. 58.

83 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6r, стр. 8; српски текст, стр. 59.

84 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6r, стр. 8; српски текст, стр. 59.

85 Свети Сава 1995, стр. 60.

86 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 5v, стр. 8; српски текст, стр. 59.

87 Кашанин 1975, 128; Ракићевић 2016, 181.

88 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 79a, стр. 319; српски текст, стр. 29; Ракићевић 2016, 181.

89 У Хиландару је, после Немањине смрти, ситуација једно време била тешка и вребале су многе опасности, поготову „од безбожних разбојника“. Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6v, стр. 9; српски текст, стр. 60. Убрзо пошто је Хиландар превазишао ову кризу и ушао у редовније прилике, настао је „велики метеж“ изазваним упадом Латина на Свету Гору. Види о овоме: Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 111b–112a, 113a, стр. 384–385, 387; српски текст, стр. 48–49; Ракићевић 2017, 7–20, 13–15.

90 Кашанин 1975, 128.

91 Кашанин 1975, 128.

92 Кашанин 1975, 128.

станиште је истовремено и њихово: „Наш свети манастир овај“⁹⁵ и „као што знате“⁹⁶ – каже он, обраћајући се људима који су знали и познавали и Немању и њега, чинећи их овим речима блиским и са собом и једног с другим, и са оним о ком се прича.⁹⁷

Сава је најближи сведок и пратилац Симеона Немање. Он се обраћао људима који су лично познавали и Немању и њега, сматрао их је блиским себи, међусобно, и онемо о коме се чита,⁹⁸ а то је, како Сава каже, „отац наш и ктитор“⁹⁹ који „дође у наш манастир, који и сазда“.¹⁰⁰ Он, „предивни и блажени отац наш и ктитор, господин Симеон, пребиваше међу нама“¹⁰¹ и „учећи (...), говорећи нама који смо око њега“,¹⁰² тј. братству „које је у месту овом светом“,¹⁰³ „у манастиру овом нашем“.¹⁰⁴ За Немањине мошти Сава пише: „положише га са великом почашћу у светој овој цркви“,¹⁰⁵ у главном храму студеничке братије. Као што је *Хиландарски типик* са својим уводним житијем намењен само за хиландарске монахе, тако је *Студеничко житије*, као увод у типик, Сава написао да се чита само у Студеници и нигде више. Када Сава у Хиландару каже „ми“¹⁰⁶, то се односи на њега и хиландарско братство. Када игуман Сава у Студеници каже „ми“¹⁰⁷, мисли на себе и студеничко братство.

Континуитет до краја овога света и века

Свети Сава у Хиландарском типику братији каже: „Јер како треба ви да чините, написао сам вам, да положите као неко мерило и образац, не само вама него и онима који после вас остају у овом животу“.¹⁰⁸ Дакле, оним који ће живети после њих. На крају трећег слова, Сава у Хиландару каже: „Но ти, Боже и Господе свега и о, Мати Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа, хвалама опевана, нека буде ово делатно и стварно нама и онима који су иза нас до краја овога света, часним молитвама вашег угодника, нашег оца и ктитора Симеона. Пазимо на речено...“¹⁰⁹ Опет се наглашава јединство братства од његовог времена „до краја овога света“, дакле до доласка Христа Судије. Свети Сава овде следи евергетидски узор у којем се каже: „... нека би ова правила остала делотворна и снажна за нас и нашу сабраћу до краја овога света...“¹¹⁰

93 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 108б, стр. 378; српски текст, стр. 46.

94 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 116б, стр. 394; српски текст, стр. 51.

95 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 79а, стр. 319; српски текст, стр. 29. Види: исто, српскословенски текст, лист 81б, 324; српски текст, стр. 30.

96 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 79а, стр. 319; српски текст, стр. 29. Види: исто, српскословенски текст, лист 81б, 324; српски текст, стр. 30.

97 Кашанин 1975, 128.

98 Кашанин 1975, 128.

99 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 83б, стр. 328; српски текст, стр. 31.

100 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 94а, стр. 349; српски текст, стр. 38.

101 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 94б, стр. 350; српски текст, стр. 38.

102 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 94б, стр. 350; српски текст, стр. 38.

103 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 98а, стр. 357; српски текст, стр. 40.

104 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 95а, стр. 351; српски текст, стр. 38.

105 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 114а, стр. 389; српски текст, стр. 49.

106 Свети Сава 1995, 60.

107 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 115б, стр. 392; српски текст, стр. 50.

108 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 5г, стр. 7; српски текст, стр. 58.

109 Свети Сава 1995, 60.

110 Gautier 1982, 18.

Уводно житије за *Типик Манастира Студенице* садржи исте поруке при свом завршетку. После изложења Немањиног живота следе битне речи:

„А ти, Боже и Госпode свега, и, о, препрослављена Мати Господа Бога и Спаса нашег Исуса Христа, да буде ово што је написано и чињено, да ми и они после нас до краја овога века, часним молитвама оца нашег и ктитора пазимо на оно што се говори, и последујући да чинимо све што је угодно Богу, гледајући на подвиге и живљење овог преблаженог оца нашег, у којима је сладост и весеље,¹¹¹ *помињући Бога, веселећи се.“¹¹²

Наведеним речима, Сава уводи читаоце и слушаоце, тј. монахе Студенице, у заповедно-поучни део који следи,¹¹³ поуке студеничкој братији: „У Богу, зато, ум наш нека буде, у виђењима небеског [...]“¹¹⁴ Ове поуке су карика која повезује *Житије Светог Симеона* са *Типиком Манастира Студенице*. Дакле, *Житије* није намењено само ондашњој сабраћи архимандрита Саве Немањића. Речима „ми и они после нас до краја овога века“¹¹⁵ Сава читање овог дела оставља у аманет свим каснијим житељима овог манастира. На исти начин је и *Хиландарско житије* намењено братији тог манастира у свим временима. У њему се (у слову 3) каже: „нека буде ово делатно и стварно нама и онима који су иза нас до краја овога света“.¹¹⁶

Студенички архимандрит Сава Немањић био је свакако најзначајнија српска црквена личност оног времена, Бог га је уздигао до првојерарха и просветитеља народа. Немањина житија која је писао Сава, без обзира на то што су у време настанка била намењена једино хиландарском и студеничком братству, данас су, као и све што је написао, важна за сву нашу Цркву и верни народ. Ипак, првобитна житија, тј. пролози манастирских типика, нису намењена другима осим овим двама братствима како оновременим тако и из свих каснијих времена „до краја овога века“.¹¹⁷ Због свега реченог, тешко је замислити да су се у 13. веку ова два рукописа наменски преписивала за потребе изван Хиландара и Студенице.

Рекавши „ми и они после нас до краја овога века“¹¹⁸ Сава нам је заувек ставио до знања да су његови ондашњи монаси једна заједница, једно братство, са онима који ће долазити у каснијим вековима.¹¹⁹ Ово важи и за наше дане – све „до краја овога

111 Одавде до краја *Житија*, текст је писан по угледу на *Катихезу* 56 Преподобног Теодора Студита. Упореди: Ракићевић 2016, 194–200; Ракићевић 2015б, 451–460.

112 Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 115б–116а, стр. 392–393; српски текст, стр. 50; Од звездице доведе, упореди: Пс 77: 3 (76: 4)

Српскословенски текст гласи овако: „Ты же б(о)ж(е) и г(оспод)и в(с)а(т)ьскыи. и о прѣпѣтаа м(а)ти г(оспод)а б(о)г(а) и сп(а)са нашего іс(оу)са х(рист)а. да боудут сѧ вѣписана и дѣанна. да мѧ же нже по насъ до конца сего вѣка. ч(л)ст(л)ныи м(о)л(н)тваи о(т)ьца нашего и хтитор. вѣницати о г(лаго)лѣмьх(ь). и послѣд[ь]ствующе намъ творити вса оутѣна б(о)г(о)ви. вѣзирающе на подвигы и житїа сего прѣбл(а)женнаго о(т)ьца нашего вѣ них[ь] же ес(т)ь сладость и в(е)селїе. подинающе б(о)г(а) в(е)селїе с(е).“

На крају последње реченице ставили смо тачку и изоставили речи „на б(о)ж“, које постоје у свим ранијим рашчитавањима. Поређење са предлошком који је Свети Сава користио за писање овог текста показује да оне припадају наредној реченици: На б(о)ж оубо оумь нашъ да боудет. О овом проблему видети наш рад: Ракићевић 2015б, 451–469; Ракићевић 2016, 190, нап. 66.

113 Ракићевић 2016, 191.

114 Ракићевић 2016, 181.

115 Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 115б, стр. 392; српски текст, стр. 50.

116 Свети Сава 1995, 60.

117 Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 115б, стр. 392; српски текст, стр. 50.

118 Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 115б, стр. 392; српски текст, стр. 50.

119 Ракићевић 2015в, 7.

света¹²⁰ и „века“,¹²¹ тј. до доласка Христа Спаситеља и отпочињања вечног Царства Божијег. Ове Савине речи као да проричу дуго трајање ова два манастира. Генерације њихових монаха, као мистичка заједница некадашњих, садашњих и оних који ће доћи, моле се за ово трајање.¹²² У предговору првог издања *Студеничке ризнице* аутор овога рада, упозоравајући „на неке наше старе дугове према Студеници“, ¹²³ износи свој став, и жељу, да целина Манастира Студенице буде „предодређена за вечно трајање“. ¹²⁴ Као што смо видели, ово је и жеља Светог Саве.¹²⁵

После наведеног места у Првом слову *Студеничког типика*, следе поуке Светог Саве есхатолошког садржаја, тј. његове заповести студеничким монасима.¹²⁶

„У Богу, дакле, ум наш нека буде, у небеским виђењима, у красотама рајским, у обитељима вечним, у ангелским хорovima, у онамошњем животу. Где ли, како ли су душе праведних или грешних?

Каква ће појава великог Бога и Спаситеља нашег Исуса Христа бити? О њему просвећеном слово: *Небеса ће с хуком проћи, ваздуи сажежени ће се распасти, земља и оно што је на њој и дела изгореће.¹²⁷

Какво ли ће ту свака душа својеврсно тело добити? Какво ли [ће бити] збориште оно, од Адама до свршетка [века] – мноштво човечанско? Какво [биће] Христово страшно, и од сунца светлије лице? *Какав ли [ћемо] његов глас чути – [упућен] праведнима које прима у Царство небеско или грешницима које отпушта у вечну муку?¹²⁸

Ово нам приличи, љубљена братијо моја, бринути и помишљати, у овом живети, јер смо ван света, *јер живот на небесима имамо¹²⁹, овај живот мирно проводећи, наду имајући [да ћемо] будућа вечна блага стећи у Христу Исусу Господу нашем, заступништвом Пресвете Владичице наше Богородице и Добротворке, и молитвама преподобног и блаженог оца нашега и ктитора господина Симеона.¹³⁰

120 Свети Сава 1995, 60.

121 Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 115б, стр. 392; српски текст, стр. 50.

122 Ракићевић 2015в, 7.

123 Шакота 1988, 9.

124 Шакота, 1988, 10.

125 Ракићевић 2015в, 7.

126 За њихово писање Свети Сава је употребио Малу катихезу бр. 59 Светог Теодора Студита. Види: Ракићевић 2016, 191 и даље; Ракићевић 2015а, 294–310.

127 Од звездице доведе, према: 2Пт 3: 10.

128 Од звездице доведе упореди: Јн 5: 28–29.

129 Од звездице доведе, према: Фил 3: 20.

130 Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 116а–117а, стр. 393–395; српски текст, стр. 50–51. Српскословенски: „На б[о]ж[ь] оубо оумь наш да б[о]дет. на н[е]б[е]с[ь]хъ в[ъ] в[ь]дѣнн. на красотах[ъ] р[а]нских[ъ]. На обитѣлех[ъ] вѣт[ь]ных[ъ]. на агг[е]льских[ъ] ликствованіи. на онамо житіи. гдѣ ли како ли соут[ъ] д[о]уше праведных[ъ]. ниан грѣшных[ъ]. како гавленіе. великаго б[о]га и сп[ас]а нашего іс[о]уса х[ри]ста. б[о]удеть. о нем же просвѣщеноу слово. н[е]б[е]с[ь]а гласеще прѣидоуть. в[ъ]здоуси съжег[о]мни раз[ъ]дрѣшет[ъ] се. земля и гаже сѣт[ъ] | на нем и дѣла с[ъ]жег[о]т[ъ] се.

Тоу же како хоцетъ кажде д[о]уша съвр[ъ]с[ъ]тно тѣло пріетн. каково ли съборище оно, сот[ъ] ааааа до скончаніа. мноуж[ъ]ство ч[л]овѣч[ь]ско. каково х[ри]ст[о]во страшно, и паче сл[ъ]н[ц]а жарное лице. каков[ъ] ли еговь глас[ъ] слышишь. праведнымъ ли пріемоуща в[ъ] ц[ар]ств[о] н[е]б[е]с[ь]ное. Иан грѣшникомъ сот[ъ] силасеиодъ в[ъ] вѣт[ь]ноу[ю] м[о]ук[у].

Ѣа намъ п[о]добаетъ любима братіе моа печаловати и помышлати. в[ъ] снх[ъ] жити яко вѣнѣ мира соущимъ. како житіе на | н[е]б[е]с[ь]х[ъ] идоущимъ сѣ житіе мирно прѣбывающе. надеждоу идоущие в[ъ]здѣшних[ъ] вѣт[ь]ных[ъ] бл[а]г[ъ] пріобрѣсти. о х[ри]стѣ іс[о]усѣ г[ос]поди[и] нашемъ ходатаиствомъ прѣсвѣт[ъ]е бл[а]г[ъ]дѣи[и]це наше б[о]городице и бл[а]г[ъ]г[ъ]дѣтелице. и м[о]литв[ъ]и прѣподобнаго и бл[а]женнаго о[ца] нашего и х[и]титора г[ос]по[ди]на с[имеона].“

У вези са личношћу ктитора Преподобног Симеона, следе ове поуке. Пре њих је речено: „... да ми и они после нас до краја овога века, часним молитвама оца нашег и ктитора пазимо на оно што се говори, и последујући да чинимо све што је угодно Богу, гледајући на подвиге и живљење овог преблаженог оца нашег...”¹³¹

Дакле, због свега раније реченог о Светом Симеону ктитору и његовом духовном настројењу, ум наш треба да је у *богомислију*, обузет посматрањем (сазрцањем) *рајских лепота, красота и вечних боравишта, анђелских хорова*.¹³² „Небеса ће с хуком проћи”¹³³ те ће, за најављено окупљање, свака душа добити „сврѣ[с]тн”¹³⁴ („својеврсно”) тело.¹³⁵ Сабрање свих људи око Христа Месије ће узроковати укидање смрти за читаву творевину, тј. васкрсење мртвих и суд свету.¹³⁶ Васкрснуће људи „имајући сви вечна тела“, по речима Светог Кирила Јерусалимског, „али не и сви иста, него ако је неко праведан, добија небеско тело, да би могао достојно општити са Анђелима; ако је пак неко грешан, добија тело грешно које трпи казну за грехе, да у огњу вечно горећи, никада не сагоре. И праведно Бог даје ово и једним и другим”.¹³⁷ „Васкрснуће, дакле, ово тело, али неће овакво остати, него ће постати вечно. (...) Јер постаће духовно (1Кор. 15, 44)...”¹³⁸

Говори се о будућим догађајима. О томе да ће се десити благодатно преображавање а с њим успостављање континуитета земаљског и небеског (васкрслог) човековог бића.¹³⁹ Због свега тога, Сава учи братство да „у богомислију“ сазрцава ово преображавање, те да схвата да му је битно да одолева трулежним страстима, тј. смрти. Нека ово сазрцање већ сада буде карика између конкретног монаха који ће се разложити у смрт и оног који ће се у васкрсењу васпоставити. Да се очува што бољи континуитет новог и старог, а он је у томе да се монах већ сада, вером и делањем, што више отргне смртности. Да се постигне континуитет добре личности.

Овако радећи Савини монаси, *неће говорити о стварима о којима немају знање, већ ће сведочити о ономе што знају*.¹⁴⁰ По древној монашкој идеологији која за такав начин живота каже: „Јер, светлост већ сија у тами, по ноћи и по дану, унутра, у нашим срцима а споља, у нашим умовима.”¹⁴¹ За такве који сазрцавају *какво ће бити Христово од сунца светлије лице*,¹⁴² који тако радећи постају „деца светлости и синови

131 Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 1156–116а, стр. 392-393; српски текст, стр. 50.

132 Ракићевић 2016, 201.

133 Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 116а, стр. 393; српски текст, стр. 50.

134 Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 116б, стр. 394; српски текст, стр. 51.

135 Предлогак код Теодора Студита, у који је Свети Сава гледао када је ово писао, каже за одговарајуће тело: „εἴτα πῶς μέλλει ἐκάστη ψυχὴ τὸ συζυγὲς σῶμα ἀναλαμβάνειν” („те како ће свака душа поново узети тело с којим је била сједињена”). Ракићевић 2016, 201.

136 Мидић 2001, 43. „А истина је стање у будућем веку”. Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, Πρόλογος καὶ σχόλια εἰς τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, PG 4, 137d. Максим Исповедник смешта истину света у есхатон, тј. у последњи догађај. Он истину поистовећује са сабрањем народа Божијег око Христа. В. Мидић 2001, 43; Ракићевић 2015а, 303; Ракићевић 2016, 202, нап. 118.

137 Кирил Јерусалимски 2009, 298.

138 Кирил Јерусалимски 2009, 298.

139 Мијач 1988, 78.

140 Syméon le Nouveau Théologien 1965, 137, редови 103–104.

141 Syméon le Nouveau Théologien 1965, 137, редови 104–106.

142 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 116б, стр. 394; српски текст, стр. 51. Лице Христово биће „паче с[в]етлости зарне” („од сунца светлије”). Реч је о зори, свитању, о светлости излазећег сунца (зарја). Види: Ракићевић 2015а, 305; Ракићевић 2016, 202.

будућег дана“, за такве „који ходе у светлости“, дан Господњи неће бити изненађење, будући да су већ са Богом и у Богу.¹⁴³

О овоме братија Студенице треба да *брине и помишља*, о томе да се стара и у *томе да живи*, јер је тада *изван света*, те ће се тако и владати.¹⁴⁴ Следи заједнички позив да се „овај“, тј. овдашњи, живот *мирно проводи*.¹⁴⁵ „наду имајући [да ћемо] будућа вечна блага стећи у Христу Исусу Господу нашем“.¹⁴⁶

Архимандрит Сава прославља заштитнике Студенице – *Богородицу Добротворку и преподобног и блаженог оца нашег и ктитора господина Симеона*: „ходатанствоѡ прѣс(вє)тыѣ бл[а]д[ы]т[и]це наше б(о)городице и бл(а)г(о)дѣтељнице. и м(о)л(и)твами прѣподобнаго и бл(а)женнаго ѡ(т)ца нашего и хтитора г[оспо]д[и]на сімєона.“¹⁴⁷

Закључак

Поред очекиваних и, за оно време, устаљених смерница за монашки живот у манастирима Хиландару и Студеници, Свети Сава је у типике ових манастира, између осталог, унео одређене посебности које се налазе у њиховим пролозима.¹⁴⁸ Начин живота који је Свети Сава водио у Хиландару и Студеници уобичајен је за православно монаштво. Основне одредбе за своје манастире Сава је у већем делу преузео из типика који је већ функционисао у Константинопољу.

Ипак, неке ствари су у Савиним пролозима веома наглашене. То је однос према Преподобном Симеону. У *Хиландарском типику*, Симеон монах је „преподобни“,¹⁴⁹ „блажени“¹⁵⁰ и „триблажени наставник“.¹⁵¹ Хиландарцима је наложено да Симеона и Саву помињу у молитвама: „... спомињући у преподобним вашим молитвама богочившега оца нашега и наставника Симеона монаха, не заборављајући ни моје недостојанство“.¹⁵² Ово братство обојицу је лично познавало и са њима живело. У Студеници однос братије према Симеону такође је као према неком свом најближем брату. Сава се обраћао људима који су лично познавали и Немању, те зато за њега каже: „отац наш и ктитор“¹⁵³ који „дође у наш манастир, који и сазда“.¹⁵⁴ Он, „пребиваше међу нама“¹⁵⁵ и „говорећи нама који смо око њега“,¹⁵⁶ тј. братству „које је у месту овом светом“.¹⁵⁷ Као што је *Хиландарски типик* са својим житијем намењен само за хиландарске монахе, тако је *Студеничко житије*, као увод у типик, Сава написао да се чита само у Студеници. Хиландарске монахе Сава назива: „љубимци моји“,¹⁵⁸ „у

143 Syméon le Nouveau Théologien 1967, 269, редови 131–135.

144 Ракићевих 2016, 202.

145 Ракићевих 2016, 202.

146 Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 117а, стр. 395; српски текст, стр. 51.

147 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 117а, стр. 395; српски текст, стр. 51.

148 У *Хиландарском типику* оне се налазе у словима 1–3, у *Студеничком* у слову 1.

149 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6г, стр. 8; српски текст, стр. 59.

150 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6г, стр. 8; српски текст, стр. 59.

151 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6г, стр. 8; српски текст, стр. 59.

152 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 5в, стр. 8; српски текст, стр. 59.

153 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 83б, стр. 328; српски текст, стр. 31.

154 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 94а, стр. 349; српски текст, стр. 38.

155 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 94б, стр. 350; српски текст, стр. 38.

156 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 94б, стр. 350; српски текст, стр. 38.

157 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 98а, стр. 357; српски текст, стр. 40.

158 Свети Сава 1995, српскословенски текст, листови 1г, 2в, стр. 3, 4; српски текст, стр. 55, 56.

Христу љубљена и духовна браћо моја и оци“,¹⁵⁹ „дечице моја“.¹⁶⁰ У Студеници монасима каже: „браћо моја љубљена и оци“¹⁶¹ и „љубљена братијо моја“.¹⁶² У оба братства живео је и подвизавао се Симеон монах и, у време писања ових редова, изванредан део монаха га је лично познавао. Све ово написано је пре јавног објављивања Симеона као светог.¹⁶³

Поред везаности за Симеонову и Савину личност, монасима се наглашава везаност за место – Хиландар и Студеницу. „Овај наш свети манастир“¹⁶⁴ је *место које се не може упоредити ни са једним на земљи*.¹⁶⁵ То је речено братији за Хиландар а слично је и са Студеницом, која је и Симеонова и њихова, те им је изричито речено да они то треба да знају: „наш свети манастир овај, као што знате“.¹⁶⁶

После оних који су познавали Симеона монаха, те Саву монаха, и архимандрита, и игумана, доћи ће други. И они су у дугорочном, тј. вечном, јединству са онима који су у тим манастирима живели и онима који ће доћи и који *после њих остају у овом животу*.¹⁶⁷ „... нека буде ово делатно и стварно нама и онима који су иза нас до краја овога света...“.¹⁶⁸ Претходно речено за Хиландар важи и за Студеницу: „...да ми и они после нас до краја овога века...“.¹⁶⁹ Рекавши све ово Сава нам заувек ставио до знања да су његови ондашњи монаси једна заједница, једно братство „до краја овога света“¹⁷⁰ и „века“,¹⁷¹ тј. до доласка Христа Спаситеља и отпочињања вечног Царства Божијег.

До овог мистичног јединства Свети Сава је држао и када више није био у Студеници. У писму упућеном овом манастиру, тј. његовом игуману, које је послао из Јерусалима,¹⁷² пред крај земног живота, Сава, као умировљени архиепископ, открива да је непосредно после поклоњења Светом гробу најпре уредио да се код тамошњих монаха студеничко братство нађе у поменику.¹⁷³ Треба нагласити да је Сава о овоме мислио док је са сапутницима био болестан и није знао да ли ће сви преживети.¹⁷⁴ Ова веза је посебно наглашена када се из Јерусалима стара за мир студеничке братије те њих благосиља а непријатеље проклиње: „Мир божаствени нека ти буде, мир и дому твоме божаственом, мир и свима онима који су тамо и који рабају дому светог Симеона, мир и свима игуманима удеоничарима твојим, и поклоњење им чиним кроза те, чедо своје. Мир Божји нека се излије у срца ваша, и онога који вас благосиља благосиљам, а

159 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 2v, стр. 4; српски текст, стр. 56.

160 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 4v, стр. 6; српски текст, стр. 58.

161 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 108б, стр. 378; српски текст, стр. 46.

162 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 116б, стр. 394; српски текст, стр. 51.

163 О томе када је било објављивање Симеона као светог види: Миљковић 2008: 129–130.

164 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6г, стр. 8; српски текст, стр. 59.

165 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6г, стр. 8; српски текст, стр. 59.

166 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 79а, стр. 319; српски текст, стр. 29.

167 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 5г, стр. 7; српски текст, стр. 58.

168 Свети Сава 1995, 60.

169 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 115б, стр. 392; српски текст, стр. 50.

170 Свети Сава 1995, 60.

171 Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 115б, стр. 392; српски текст, стр. 50.

172 Српскословенски текст у: Свети Сава 1928, 187–189; српски текст у: Свети Сава 1986, 137–138.

173 Сматрамо да је на списку било и братство Хиландара али податке имамо само о студеничком јер је Сава писао студеничком игуману.

174 Српскословенски текст у: Свети Сава 1928, 187; српски текст у: Свети Сава 1986, 137.

оне који вам зло чине проклињем, да не буде на њима милост Божја, ни на домовима њиховим, ни моја молитва, и да погину као безумни Арије!“¹⁷⁵

У дубокој вези са Симеоновом и Савином личношћу, те са осећајем јединства братства са њима и међусобно „до краја овога века“,¹⁷⁶ стоје и поуке после Симеоновог житија а пре *Студеничког типика*: „У Богу, дакле, ум наш нека буде, у небеским виђењима...“.¹⁷⁷ Они који су лично познавали Симеона и Саву, као и они који ће их касније у духу познавати, у складу са Савиним одредбама о јединству његовог братства у свим временима „до краја овога века“,¹⁷⁸ дужни су да сазрцавају последње догађаје доласка Христовог и Суда. Ово радећи имаће „живот на небесима“¹⁷⁹ и наду да ће „будућа вечна блага стећи у Христу Исусу Господу нашем, заступништвом Пресвете Владичице наше Богородице и Добротворке, и молитвама преподобног и блаженог оца нашега и ктитора господина Симеона“.¹⁸⁰

У монашким заповестима које су изнете као есхатолошка визија, братство које је уједињено и целовито у свим временима „до краја овога света“¹⁸¹ и „века“,¹⁸² заједно са *преподобним*,¹⁸³ *блаженим*¹⁸⁴ и *триблаженим наставником*¹⁸⁵ Симеоном, не заборављајући најпре скромност („недостојанство“)¹⁸⁶ те затим светост свога сабрата и игумана, дубоко је везано за места на којима борави а која *се не могу упоредити ни са једним на земљи*.¹⁸⁷ Овако међусобно увезано и укотвљено оно, у свим вековима „до краја овога света“,¹⁸⁸ у *светлости која већ сија у тами, унутра, у њиховим срцима и умовима*,¹⁸⁹ сазрцава преображај творевине и изглед *Христовог од сунца светлијег лица*.¹⁹⁰

Литература

Објављени извори – Published Primary Sources

Велики молитвослов (Велики требник) (2011). Превео са грчког и словенског Архимандрит др Јустин Сп. Поповић (1958. год.), уредник издања: Епископ Атанасије Јевтић (написао све напомене). Манастир Ћелије.

Gautier, P. (1982). „Le Typicon de la Théotokos Évergétis“, *De la Revue des Études byzantines*, 40. (Предговор, 5–13; Типик, 14–95).

Доментијан (1988). *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

175 Српскословенски текст у: Свети Сава 1928, 188; српски текст у: Свети Сава 1986, 137.

176 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 115б, стр. 392; српски текст, стр. 50.

177 Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 116а, стр. 393; српски текст, стр. 50.

178 Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 115б, стр. 392; српски текст, стр. 50.

179 Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 116б-117а, стр. 394-395; српски текст, стр. 51. Парафраза Флб. 3, 20.

180 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 117а, стр. 395; српски текст, стр. 51.

181 Свети Сава 1995, 60.

182 Свети Сава 2018, српскословенски текст, листови 115б, стр. 392; српски текст, стр. 50.

183 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6г, стр. 8; српски текст, стр. 59.

184 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6г, стр. 8; српски текст, стр. 59.

185 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6г, стр. 8; српски текст, стр. 59.

186 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 5v, стр. 8; српски текст, стр. 59.

187 Свети Сава 1995, српскословенски текст, лист 6г, стр. 8; српски текст, стр. 59.

188 Свети Сава 1995, 60.

189 Syméon le Nouveau Théologien 1965, 137, редови 104–106.

190 Свети Сава 2018, српскословенски текст, лист 116б, стр. 394; српски текст, стр. 51.

Доментијан (1865). *Живот светог Симеуна и светог Саве*. Београд: Ћ. Даничић.

Евхологий, Барберини Гр. 336 (2011). Издание текста, предисловие и примечания Е. Велковской, С. Паренти. Научная редакция перевода на русский язык Е. Велковской, М. Живовой. Перевод с итальянского С. Голованова. Омск: Голованов.

Кирил Јерусалимски (2009). Катихеза осамнаеста, *Катихезе и остала дјела*. Прево са грчког изворника Јером. др Амфилохије (Радовић). Манастир Острог. 288–306.

L'eucologio Barberini Gr. 336 (1995). Edizione a cura di Stefano Parenti ed Elena Velkovska. Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche.

Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, Πρόλογος καὶ σχόλια εἰς τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, PG 4: 15–432; 527–576.

Свети Сава (1995). *Хиландарски типик, Рукопис CHIL AS 156*. Прир. Д. Богдановић. Београд: Народна библиотека Србије, Завод за међународну научну, просветну, културну и техничку сарадњу Србије.

Свети Сава (1986). Писмо Спиридону, у: Сава, Свети. *Сабрани списи*, Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 2, језичка верзија: Л. Мирковић – Д. Богдановић. Београд, 137–138.

Свети Сава (1928). Посланица Спиридону, у: *Списи Св. Саве*. Дела старих српских писаца, књига I, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, прво одељење, Споменици на српском језику, књига XVII, издао их др Владимир Ћоровић. Београд, Сремски Карловци: СКА. 187–189.

Syméon le Nouveau Théologien (1965). *Catéchèse* (introduction, texte critique et notes par Mgr Basile Krivochéine, traduction par Joseph Paramelle s. j.), Tome III, *Sources Chrétiennes*, № 113. Paris: Les Éditions du Cerf. 128–163.

Syméon le Nouveau Théologien (1967). *Traité théologiques et éthiques II* (introduction, texte critique traduction et notes par Jean Darruzès, a. a.), Tome II, *Éth. IV–XV, Sources Chrétiennes*, № 129. Paris: Les Éditions du Cerf. 258–327.

Стефан Првовенчани (1999). *Житије Светог Симеона*, у: Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*; предговор, превод дела и коментари: Љиљана Јухас Георгиевска; издање на српскословенском: Томислав Јовановић. Београд: Српска књижевна задруга. 15–108.

Свети Сава (2018). *Свети Сава, Студенички типик*, Превод и коментари: Проф. др Маја Анђелковић, Издавач: Манастир Студеница. 27–102 (Житије Светог Симеона [27–51], Образник Светог Саве Српског [53–102])

Суботић, Гојко (2015). „Студеница, Богородичина црква (1208/9)“, у: Суботић, Гојко; Миљковић, Бојан; Шпадијер, Ирена; Тот, Ида. *Написи историјске садржине у зидном сликарству*, том први XII–XIII век. Београд: Византолошки институт САНУ. 35–44.

Теодосије Хиландарац (1973). *Живот светог Саве*, изд. Ћ. Даничића, прир. Ћ. Трифуновић. Београд: Ћ. Трифуновић.

Теодосије (1992³) *Житије Светог Саве*. Прево Лазар Мирковић; превод редиговао Димитрије Богдановић. Београд: Српска књижевна задруга.

Thomas, J.; Hero Constantinides, A. (2000) “Typikon of Timothy for the Monastery of the Mother of God Evergetis”. In: *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders Typika and Testaments*, Volume 1. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 454–506.

Трифунвић, Ђорђе; Бјелогрић, Весна; Ирена, Брајовић (1986). „Хиландарска оснивачка повеља светог Симеона и светог Саве“, у: *Осам векова Студенице, Зборник радова*. Београд: Свети архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 49–60.

Литература – Secondary Works

- Анђелковић, Маја (2018), „Студенички типик Светог Саве“, у: *Свети Сава, Студенички типик*, Издавач: Манастир Студеница. 13–25.
- Баришић, Фрањо (1971). „Хронолошки проблеми око године Немањине смрти“, *Хиландарски зборник* 2. 31–58.
- Богдановић, Димитрије (1986). „Свети Сава“, предговор у: Сава, Свети, *Сабрани списи*, Београд: Просвета, СКЗ. 9–28.
- Бојовић, Бошко (1999). *Краљевство и светост, политичка филозофија средњовековне Србије*. Београд: Службени лист СРЈ.
- Живојиновић, Мирјана (2000). „Стефан Немања као монах Симеон“, у: *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви, историја и предање*. Београд: САНУ. 101–112.
- Живојиновић, Мирјана (1994). „Хиландарски и Евергетидски типик. Подударности и разлике“, *ЗРВИ XXXIII*. 85–102.
- Јовановић, Томислав (1998). „Свети Сава“, предговор у: Сава, Свети. *Сабрана дела*. Београд: Српска књижевна задруга. VII–XXXII.
- Јухас-Георгиевска, Љиљана (2005). „Књижевни рад Светог Саве“, у: Сава, Свети. *Сабрана дела*. Београд: Политика, Народна књига / Алфа. 5–92.
- Калић, Јованка (1979). „Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219. године“, у: *Сава Немањић – Свети Сава, Историја и предање*, Београд: САНУ. 27–52.
- Кашанин, Милан (1975). *Српска књижевност у средњем веку*. Београд: Просвета.
- Коматина, Ивана (2016). *Црква и држава у српским земљама од XI до XIII века*, Београд: Историјски институт.
- Максимовић, Љубомир (1986). „О години преноса Немањиних моштију у Србију“, *Зборник радова Византолошког института* 24–25. 437–444.
- Maksimović, Ljubomir (1988). „L'idéologie du souverain dans l'Etat serbe et la construction de Studenica“, у: Кораћ, Војислав. *Студеница и византијска уметност око 1200. године*. Београд: САНУ. 35–50.
- Марјановић-Душанић, Смиља (1997). *Владарска идеологија Немањића, дипломатичка студија*. Београд: Српска књижевна задруга, Свети архијерејски Синод СПЦ, ИП „Клио“.
- Мидић, Игнатије (2001). „Истина света и хришћанско Откривење“, *Саборност*, 1–4, VII. 37–56.
- Мијач, Божидар (1988). *Есхатологија, наука о последњим збивањима историје*. Београд: „Православље“, Издавачка установа Српске патријаршије.
- Миљковић, Бојан (2008). *Житија Св. Саве као извори за историју средњовековне уметности*, Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Obolensky, Dimitri (1988). *Six Byzantine Portraits*. Oxford: Oxford University Press.
- Панајотис, К. Христу (1986): „Манастир Пресвете Богородице Евергетидске у Цариграду“, у: *Осам векова Студенице, Зборник радова*. Београд: Свети архијерејски Синод Српске Православне Цркве. 61–73.
- Ракићевић, Тихон (2015а). „Заповести Светог Саве монасима Студенице (1206/7) у односу на узор“, *Богословље* 1. 294–310.
- Ракићевић, Тихон (2015б). „Питање рашчитавања једног места у Житију светог Симеона од Светог Саве“, *Зборник Матице српске за друштвене науке* 152 (3/2015). 451–469.

Ракићевић, Тихон (2015в). „Уводна реч другом издању студеничке ризнице“, у: Шакота, Мирјана (2015). *Студеничка ризница*. Нови Сад, Манастир Студеница: Платонеум д. о. о., Манастир Студеница. 7.

Ракићевић, Тихон (2015г). „Шта је читао Свети Сава у Студеници 1206/7. године?“, *Православље*, Новине српске Патријаршије, 1149. 14–18.

Ракићевић, Тихон (2016). „Есхатолошка визија Теодора Студита (Хиландар 387) у Ктиторском житију Типика Манастира Студенице“, *Зборник радова Византолошког института LIII*. 179–208.

Ракићевић, Тихон (2017). „Настанак завршног дела Савиног Житија Светог Симеона у светлу Хиландарског рукописа бр. 387“, *Хиландарски зборник* 14. 7–20.

Трифуновић, Ђорђе (1990²). *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Београд: Нолит, БИГЗ.

Трифуновић, Ђорђе (1987). „О настанку списка Светога Саве у светлости неких агиолошких појединости“, у: *Студеница у црквеном животу и историји српског народа*, симпозион Богословског факултета у част осамстогодишњице Манастира Студенице (5–7. октобра 1986). Београд: Богословски факултет. 65–70.

Ћирковић, Сима (1969). „Православна црква у средњовековној српској држави“, у: *Српска православна црква 1219–1969, Споменица о 750-годишњици аутокефалности*. Београд: Свети архијерејски Синод Српске Православне Цркве. 35–51.

Ферјанчић, Божидар (1968). „Севастократори у Византији“, *Зборник радова Византолошког института* 11. 141–192.

Христу, Панајотис К. (1986). „Манастир Пресвете Богородице Евергетидске у Цариграду“, у: *Осам векова Студенице, Зборник радова*, Београд: Свети архијерејски Синод Српске Православне Цркве. 61–73.

Шакота, Мирјана (1988). „Уместо предговора“, у: *Студеничка ризница*. Београд: Просвета, Републички завод за заштиту споменика културе. 9–10.

Tihon Rakićević

IDEOLOGY OF ST. SAVA'S BROTHERHOOD

Besides expected and for that time set guidelines for monastic life in monasteries of Hilandar and Studenica, Saint Sava inscribed and emphasized certain specialties found in prologues of Hilandar and Studenica Typikon. It talks about relationship between brethren and blessed Simeon the benefactor and Sava as well. The brethren of both monasteries personally knew and lived with Simeon and Sava. Brethren had attitude towards Simeon as the closest brother for whom they were praying to God in first years after his death. Writing these regulations, Sava addressed people who personally knew Simeon Nemanja since he lived in both monasteries in ascetic manner. A certain number of monks knew Simeon personally while Sava was writing these lines. All of this was written before the official canonization of Simeon as a saint. Besides brethren's attachment to Simeon and Sava, monks are taught about importance of attachment to place-Hilandar and Studenica.

Just as Hilandar Typikon with its biography was intended for Hilandar monks, in the same way Studenica Biography was written as an introduction to Studenica Typikon and Sava wrote it to be read only in Studenica.

Others will come after those who knew Simeon the monk, Sava the monk, archimandrite and the abbot, and they will live in these brotherhoods. According to the featured regulations the coming ones are in a long-term, ie. eternal unity with those who lived in these monasteries and with those who will come and who remain in this life after them. Sava always points out that his contemporary monks are always one community, one brotherhood with those who shall come "till the end of this world" and "age", that is until Christ Savior's coming and the establishment of God's Kingdom. Sava keeps to this unity of the brotherhood even when he was away from Studenica which is obvious from the letter that Sava sent from Jerusalem to the abbot Spiridon of Studenica. All these specialties contributed to vitality and stability of these brotherhoods through ages.

Мирко Сајловић

Универзитет у Источном Сарајеву

Православни богословски факултет, Фоча – Република Српска, БиХ

e-mail: sajlovicmirko@gmail.com

УТИЦАЈ СВЕТОСАВЉА НА СРЕДЊОВЕКОВНУ ЕТНОГЕНЕЗУ СРБА (XII - XIII ВЕК)

Апстракт: У раду се покушава указати на главне моменте етногенезе Срба почев од њиховог досељавања на Балканско полуострво до треће генерације Немањића. Акцент истраживања је стављен на питање значаја установљења неких од трајних институција српског народа и њихову међусобну симбиозу, а што је све пресудно утицало на начин духовног уједињења српских племена током XII и XIII века. Овде пре свега мислимо на стицање високог степена политичког звања „краљевине“ српске државе унутар које је деловала аутокефална Српска православна црква са јединственим мисионарским програмом Светога Саве. Уз свесрдну помоћ краља Стефана Првовенчаног, „институционална“ мисија Светога Саве, базирана на Законоправицу и ширењу култа Светога Симеона Мироточивог, имала је карактер трајног и интегративног дејства код Срба. Савиним и Стефановим залагањем у националној држави и цркви системски је уређиван политичко-правни и црквени живот, нормиран књижевни језик, завођен хришћански систем вредности и промовисана хришћанска култура, а што је означило и почетак изградње савремене хришћанско-српске (светосавске) традиције и идентитета.

Кључне речи: Срби, Свети Сава, Свети Симеон, држава, црква, етнос, етногенеза, идентитет, Номоканон Светога Саве.

Подручје Балканског полуострва, тачније римске провинције Илирик, која је великим делом покривала подручје некадашње државе Југославије¹, кроз цео средњи век било је област сталног црквено-политичког антагонизма између Истока (Цариграда) и Запада (Рима). Корени политичког, привредног и културног антагонизма источног и западног дела Римског царства сежу, не само пре насељавања српских односно јужнословенских племена на Балкан (VI-VII век), већ и пре појаве хришћанских мисионара и успостављања црквеног поретка на овим просторима. Наиме, почетком I века по Христу, тачније 10. године, Илирик је подељен на две мање провинције - Далмацију и Панонију, тј. на источни и западни Илирик. Реформама цара Диоклецијана (285-305) ове провинције су додатно уситњене, али је главна линија разграничења истока и запада Римског царства остала непромењена. После прогласа Миланског едикта (313.) званична организација црквеног живота на Илирику одвијала се према

¹ Римска провинција Илирик (латински: Illyricum) основана је средином I века пре Христа. Обухватала је територије од реке Саве до Јадранског мора, и од реке Дрим (северна Албанија) до Истре.

затеченом политичком стању. Моћ утицајне сфере црквених центара Рима и Цариграда, као носилаца хришћанског духовног и културног предања Запада односно Истока, била је условљена политичком моћи западних односно источних владара. Назнака дефинитивног политичког разграничења источног и западног дела Римског царства, посматрано из данашње перспективе, видна је већ у начину изведене реорганизације провинција за време цара Диоклецијана. Постојећа тек фиктивна административна подела провинције Илирик на два дела долином реке Дрине - Диоклецијановом реформом римског управног система на источни и западни део Царства - ове области су добиле и своје политичке владаре са знатним овлашћењима унутар јединственог римског управног система. Повучена граница између источног и западног дела Римског царства, са протоком времена, све ће се јаче оцртавати. Када је цар Теодосије 395. године за владара на Истоку поставио свога старијег сина Аркадија, а на Западу млађег Хонорија, са линијом разграничења на реци Дрини, ова подела била је тек почетак каснијег вишевековног нормирања границе Исток - Запад. Од овог времена па кроз све потоње „ромејске“ векове, успостављена граница између источног и западног хришћанског света, углавном је остала непромењена.² Словенска освајања и насељавања територије Балкана, као „међуграничне“ или тампон зоне, додатно су допринела раздвајању латинског Запада и грчког Истока. Као мост између две културне и политичке сфере,³ јужнословенска племена су већ од времена њиховог насељавања па кроз потоње векове, била изложена сталној борби двају центара за политичку и културну доминацију над овим територијама. Како је црквено-политичка моћ утицајне сфере једног или другог центра зависила, углавном, од политичке снаге њихових татора, тако се и погранична линија сусрета двају црквених центара гибала према друштвено-политичким приликама епохе. Ипак, гранична линија њихових утицаја на правцу од данашњег албанског града Скадра, затим долином реке Дрине и Саве до Београда, дакле тачно на областима која су насељавала српска племена, остала је битно неизмењена кроз цео средњи век.⁴

Услед недостатка историјских извора, процес насељавања Словена током VI века на Балканско полуострво, као и први векови словенске историје на новим територијама, остају прекривени велом таме. За време напада Словена на Балканско полуострво у VI веку, још и располажемо са доста података, захваљујући релативном процвату тадашње византијске историографије. Такво стање траје до првих година VII века, тачније до 602. године докле допиру извештаји Теофилакта Симоката, последњег историчара касне антике. Од тог времена настаје велика празнина у византијској историографији, која траје све до почетка IX века. До замирања византијске историографије током VII и VIII века дошло је услед тешких друштвено-политичких прилика у Царству.⁵ Такође, у прилог историјском непрепознавању Словена на Балкану од стране ромејских хроничара, треба додати и чињеницу да до стварања ширег политичког или културног јединства међу словенским племенима по њиховом насељавању балканских територија није дошло брзо, те је стога и препознавање Срба као битног политичког фактора на Балкану каснило.⁶ Наиме, дуго времена

2 Острогорски 1970, 55-56; 73-74.

3 Оболенски 1991, 72-73.

4 Слијепчевић 1962, 49.

5 ВИИНЈ 1959, 2.

6 Лиречек 1952, 63.

јужнословенска племена била су издељена на мање племенске савезе на челу којих су се налазили архонди (ἀρχων).⁷ Међу Србима били су познати нпр. архонди Неретвљана, Захумљана, Травуњана и Конављана. Они су били обични племенски главари или кнезови, који су признавали врховну власт византијског цара и имали сасвим ограничену аутономију своје племенске власти. У византијском систему хијерархије државне власти на чијем челу се налазио византијски цар као једини суверен царске титуле и поглавар хришћанске васељене, титула српских архонда била је на најнижем ступњу и одсликавала је њихову вазалну потчињеност цару.⁸ Титуларно ословљавање српских владара током VIII и IX века јесте и јасан показатељ политичке снаге и улоге Срба на геополитичкој карти Европе тог времена.

Српска етнологија – нуклеус српске етногенезе

Појам етноса, а тиме и етногенезе, кроз историју имао је вишеструко и сложено значење.⁹ На питање шта је етногенеза многе историјске и социолошке школе нудиле су различите одговоре, који су се током времена „коренито“ мењали, а посебно од XIX века па до данас. Ипак, међу свим хипотетичким поставкама дефиниције етногенезе, могу се константовати нека општа места као поуздане претпоставке ближег одређења једне «етније» (етноса). То су пре свих биолошке, културне, језичке и психолошке одлике одређене хомогене заједнице, која има иста веровања и колективну свест о себи, баштини исто предање и смисао живота. Етногенеза као научна дисциплина, дакле, обухвата све аспекте друштвеног живота једног народа, његово целокупно духовно стваралаштво. Она се проучава на основу писаних историјских извора, археолошког¹⁰ и

7 Титула ἀρχων често се употрбљава у византијским изворима у различитим значењима [Ферлуга (1953), 90-92]. Код Порфириогенита, када говори о српским архондима, свакако се мисли о старој словенској племенској организацији у којој старешине родова или племена тј. жупани имају сасвим ограничену власт. Касније ће се овај вид власти код јужнословенских племена пренети (узрасти) у власт архоната – кнезова, који припадају једној одређеној породици. Видети: ВИИЈН 1952, 15 нап. 23.

8 У „*Спису о церемонијама*“ (*De cerimoniis*) Константина Порфириогенита, насталом вероватно после 952. године, међу адресама старих владара којима византијски цареви Константин и Роман шаљу своје дописе, наводе се и архонди јужнословенских племена: „Архонду Хрватске, архонду Срба, архонду Захумљана, архонду Конавља, архонду Травуњана, архонду Дукље, архонду Моравије, са натписом: наредба (κένευσις) од христољубивих госпдара (δεσποτών) и томе архонду те и те области.“ За разлику од јужнословенских кнезова (архонда), византијски цар владарима Руса, Угара и Печенег не обраћа се наредбом већ писмом (γράμματι), а себе не назива господарем (δεσπότης) већ царем Ромеја (βασιλεὺς Ρωμαίων). Ово показује да наведени кнезови имају виши положај од јужнословенских владара Видети: ВИИЈН 1952, 77-78 нап. 291.

9 Више о појму и савременим теоријама о етносу, види: Nedeljković 2007, 12-16, 24-30. О сложености одређења појмова: етничка заједница, генс, племе, етничка група, национална мањина, националност, етнос, народ и нација на југословенским просторима, види: Влаховић 1996, 9-25; Влаховић 1973, 20-23; Графенауер 1966, 5-15.

10 Археолошки подаци о Србима од IX до XII века сувише су сиромашни да би се на основу њих могло одређеније говорити о српском етничком простору и идентитету. Види: Ћ. Јанковић, *Етнички простор Срба на Балкану у средњем веку у светлу археолошких и писаних извора*, <http://www.rastko.rs/arheologija/djankovic/djankovic-prostor.html> прегзето: 1.12.2015

О проблематици етноантрополошких истраживања на нашим просторима, види: М. Milisavljević, Niko Županić i konstrukcija jugoslovenske etnogeneze [*Етноантрополошки проблеми*, н.с. год. 8 св. 3 (2013)], 717-746 <http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Articles/25ba6a301dda4088ac1a90721d65a15e.pdf> прегзето 15.11.2015

генетичког материјала¹¹, језика, фолклора, обичаја и веровања, те по другим предметима материјалне културе. Стога методологија проучавања „проблематике“ етногенезе подразумева истовремено ослањање на резултате из неколико различитих наука и научних дисциплина. Но, ма колико била сложена и широко заснована, евидентно је да се тематика етногенезе превасходно тиче духовне сфере односно стања човековог духовног бића из кога проиходи цела историја његова, како на личном плану тако и на плану етничке (народне) заједнице. Суштински, оно што одређује једну етничку заједницу у односу на друге јесте изграђена народна „вера у једну нарочиту част“¹², вера и поштовање једног система вредности према коме се руководи цео народ, неке специфичне и дубоко укоренење идеје, веровања, вредности, навике, склоности и успомене које је народ створио о себи и другим народима током дугих векова – једном речју, колективно свесно и несвесно једног народа.¹³ Стога, имајући у виду сву сложеност изучавања проблематике српске средњовековне етногенезе¹⁴, чини нам се сасвим умесним да се иста сагледа са аспекта светосавља, тј. утицаја светосавља на креирање националног идентитета Срба. У српском случају питање „вере“ односно питање „црквеног живота“ током средњовековља није само један сегмент који фрагментарно осветљава српски национални идентитет. Светосавље се, по свом изворном концепту, тицало сфере не само црквеног већ и политичког живота Срба. Током средњовековља оно је било оквир и носилац свих српских духовних вредности, креатор српске богословске мисли и владајуће идеологије, главни аксиолошки критеријум српског друштва. Због тога и сматрамо да је светосавље један од најважнијих фактора који је у битном утицао на почетно креирање и вековни развој српске националне мисли и савременог идентитета.

У приказу прве етапе етногенезе Срба («етније Срба»), од малобројних прворазредних историјских извора, ми смо се ограничили на оне најважније и најбогатије који нам говоре о културном уздизању српског народа путем покрштавања и хришћанског просвећења. Срби су, као и други јужнословенски народи, своје описмењавање добили упоредо са прихватањем хришћанске вере и тиме стицали нови, хришћански национални идентитет. Овде је неопходно подвући да процес покрштавања или јеванђелизације одређеног народа представља сложено, слојевито, динамично и дугорочно деловање Цркве. То је постепени али стално активни институционални процес којим се коренито преображава дотадашњи систем вредности и уводе јеванђелски критеријуми, хришћанске мисаоне категорије и начин живота, стварање новог човека и преобликовање варварске структуре друштва у цивилизовано хришћанско друштво, заводи се ново стање ствари, нови начин индивидуалног и колективног живота. Хришћанском мисијом постојећи етнички потенцијали бивају

11 Како за рани период српске историје, према расположивом археолошком материјалу, не постоји ниједан материјални налаз нити скелетни остатак који би се могао довести у везу искључиво са „раним Србима“, савремена наука је методом молекуларно генетичке анализе најстаријих археолошких материјала, покушала да да свој прилог на тему етногенезе Срба. О томе види: *Етногенеза Срба у средњем веку: упоредна анализа историјско-културног наслеђа, генетичког материјала и предмета материјалне културе са аспекта аналитичке хемије* <http://www.imgge.bg.ac.rs/index.php/you/istrazivanje/humana-molekularna-genetika/laboratorija-za-humanu-molekularnu-genetiku> преузето: 20.11. 2015

12 Вебер 1976, 323 и даље.

13 О томе како се формира национална свест једног народа, тј. да ли је националност „природна датост“ или политичка конструкција националних идеолога, види занимљиву студију: Перишић В., *Да ли нација може бити хришћанска, а црква национална?*

14 Благојевић 1993, 20-21.

смисаоно претрешени (одбачени или присвојени), преображени и кроз универзални систем хришћанских вредности уздигнути на виши цивилизацијски ниво где стари народ бива преображен у «нови народ»¹⁵. Међутим, да би утицај верског момента у процесу стицања етничког (народног) идентитета био делотворан неопходно је постојање већ одређених базичних етничких елемената, као што су формиран народни језик и изванредан вид «етничког» друштвеног уређења (државне заједнице). У најранијем периоду етногенезе српског народа, у следу поступних процеса, лако се могу приметити два битна момента:

- први, процес уједињења српских племена под једну политичку заједницу која себе препознаје као српску, и

- други, процес покрштавања Срба и промене српског идентитета, од паганског у хришћански.

Ова два првобитна процеса, политичког и духовног обједињења српских племена (или српског племена), представљају период стварања «српске етнице» (првобитне етничке заједнице која се идентификовала са српским именом на Балкану) у процесу етногенезе Срба. Такође, ван сваке сумње је да су и код нас, као и код многих европских народа, државна творевина (у нашем случају: одређен степен политичке самосталности унутар византијског комонвелта) и црквена аутокефалност претстављале „калупе“ у којима се изливала савремена хришћанска народност. Стога, у трагању за првим обликом српске хришћанске етнице, као полазни параметар треба узети одређење степена српске политичке (државне) и духовне (црквене) постојаности.

У покушају да кроз историјске изворе сагледамо значај утицаја православне вере на почетну појаву «српске етнице», од познатих нам историјских почетака њиховог живота на Балканском полуострву па до средине XIII века, неопходно је на овом плану рашчланити и констатовати неколико битних претпостављених момената, као што су:

- одређење територије насељене српским племенима (или племеном),
- почетке политичког обједињења Срба, те
- почетке стварања језичког, црквеног и културног идентитета Срба.

Српска племена под управом српских архонда

Најстарије информације о територији коју су насељавала српска племена сачуване су код византијског историчара цара Константина Порфирогенита (913-959). Његов спис *De Administrando imperio* – (*Спис о народима*), једини је сачувани писани извор (гл. 29-36)¹⁶ који се односи на најстарији период српске «етнографске» историје. Константин је своје дело написао између 948-952 године, на основу казивања старијих византијских хроничара. Међутим, иако његово парафразирање својих предходника у причи о сеоби Срба „садржи одлике легенде“¹⁷ и не налази директну потврду у другим сачуваним писаним изворима, ипак савремена историјска наука прихвата његове извештаје као поуздане и тачне.¹⁸ Према Порфирогениту, Срби су стигли на Балканско

15 Писци ћирило-методијевског предања често су истицали да су Словени преласком на хришћанство постали „нов народ“. Видети: Оболенски 1991, 401. Такође и први српски хагиографи у време светог Саве и током потоњих векова називају српски народ „нови народ Божији“, „нови Израил“. Видети: Сајловић 2008, 173-210.

16 ВИИЈН 1952, 9-74.

17 Оболенски 1991, 75.

18 Константинови извештаји о најстаријој историји Срба и Хрвата стоје усамљени међу историјским изворима и као такви изазвали су многа опречна мишљења у историјској науци. Видети: ВИИЈН 1952, 4-5.

полуострво у групама, у једном од последњих таласа миграције варварских племена у Европи. Њихово насељавање ових простора десило се почетком VII века, тачније у време владавине цара Ираклија (610-641) када је практично престао да постоји одбрамбени систем на Дунаву. Аварско-словенске масе су тада преплавиле Балканско полуострво. Плеће или племена са заједничким називом „Срби“, после извесних миграционих покрета, за стално се населило у областима између река Цетине и Ибра, Јадранског мора и данашњих северо-источних делова Босне и северо-западних делова Србије (можда и северније од реке Западна Морава).¹⁹ Такође, треба приметити да Порфиогенит, поред ужег и ширег описа територија насељених појединим јужнословенским племенима, од свих данашњих новооформљених народа на овим просторима (македонци, црногорци, бошњаци²⁰, словенци), само Србе и Хрвате препознаје као етнине.²¹ Погранична линија додира Срба и Хрвата током X века била је долина реке Цетине. Област првобитне Босне била је у саставу подручја на коме се раширило српско име.²²

За прва два века живота нових становника Балкана мало је шта познато, те се о њиховом друштвеном животу и развоју више говори хипотетички, него што је то могуће објективно установити. Ипак, оно што је сигурно и чињенично јесте да су до средине VIII века Словени загосподарили средишњим делом Балканског полуострва, са изузетком извесног броја утврђених градова на острвима и јадранској обали. На том простору били су настањени мање или више романизовани Илири, за које се тешко може претпоставити да су у бурним годинама словенске колонизације ишчезли без трага. Због тога се информације цара Константина Порфиогенита, по којима су области у које су се населили Срби остале сасвим пуне, не смеју буквално схватити. На жалост, за разлику од земаља западне Европе, где су управо романски староседеоци били хронографи првих насељавања и додира Словена са староседеоцима, код нас нема те врсте директних извора који би дозволили да ближе упознамо односе досељених Словена и затечених староседелаца. Ипак, неки веома значајни моменти показују да је

19 Савремена истраживања историчара потврдила су тачност Порфиогенитових навода о сеоби Срба и Хрвата и њиховом етничком пореклу. Види: Острогорски 1970, 119-120, нап.4; Оболенски 1991, 74-75.

20 О распрострањености српског племенског имена на територији Босне, сачувана су сведочанства из каснијих векова. У повељама бана Матеја Нинослава, становници Босне се као „Срби“ супростављају Дубровчанима који се називају „Власи“. У повељи бана Стјепана II Котроманића из 1333. каже се да су од четири повеље „две латински а две српски“ [Стојановић 1929, 8, 9-10]. Још и у првој половини XV века становници око доње Неретве називају се Срби, а српско име се употребљава и за део становника земаља Ивана Франкопана око Цетине. Ипак, назив „Бошњани“ за становнике средњовековне босанске државе јавља се далеко чешће од српског имена и потискује га чак и у областима које су из састава српске државе сразмерно касно ушле у склоп средњовековне Босне. Међутим, нема никаквих разлога да се на овим подацима инсистира, нити да се они прећуткују, јер етногенеза савремене „бошњачке нације“ везује се првенствено за турски период. Нестанак средњовековне државе Босне, без још увек јасно профилисаног етничког идентитета, означио је и прекид развоја средњовековног бошњачког етничитета. Стога је питање територијалне распрострањености имена „Бошњана“ током средњег века веома тешко довести у везу са националним питањем „Бошњака“ током XIX и XX века када је овај етнос изграђен на основу „нове“ верске одређености. Такође, на сасвим погрешним основама је и питање да ли је средњовековна Босна припадала српској или хрватској културној и политичкој историји, а са циљем да се овај етничитет кроз доказивање његових историјских корена приближи српском или хрватском народу. Ћирковић 1964, 34-35, нап.1.

21 Етнина – најелементарнији (ембриони) облик историјске етничке заједнице.

22 Ћирковић 1964, 34.

долазило до додира и заједничког живота ова два разнородна етничка елемента. Континуитет географских имена је посредно, али веома поуздано сведочанство о везама и прожимању старог и новог становништва. Одавно је запажено и истицано да се стара романска географска имена нису подједнако добро очувала у разним крајевима Балкана. Појас дуж приморја је у том погледу далеко богатији од земаља у унутрашњости. На тлу Босне је сразмерно добро очувана римска и предримска топономастика. Имена скоро свих већих река: Сава, Дрина, Босна, Неретва, Тара, Уна, Врбас, Буна - представљају само мало измењене облике римских и илирских имена. Читав низ назива планина: Прењ, Вележ, Мајевица, Варда, Мошор, Ботун, Динара, Романија, Тмор - има исто такво порекло. Насупрот томе имена градова не сведоче такав континуитет. Освајање земаља на Балканском полуострву, започето војним походима и поседовањем тла, Словени су завршили асимилацијом мањине староседелаца. Међутим, препрека на путу лаке и потпуне асимилације већине над мањином свакако је била верска разлика између паганских Словена и домородачко хришћанског елемента. Тек са продирањем хришћанства међу Словене оствариће се и претпоставке за тешње повезивање и мешање ова два етничка елемента.²³

Према подацима цара Порфиријеног, одмах по досељавању српских племена на Балканске просторе почео је процес њиховог постепеног покрштавања, као и процес стварања њихових првих држава. Срби су покрштавани у два наврата и што је још важније, из два центра: прво од стране римских свештеника у првој половини VII века за време цара Ираклија (610-641), а затим са знатно више успеха у другој половини IX века за време цара Василија I (867-886), од стране православних византијских мисионара.²⁴ Успеху овом другом („византијском“) покрштавању Срба у знатној мери је допринео и мисионарски рад свете браће Кирила и Методија, као и њихових потоњих ученика. Стварање словенског писма, те преводјење Светога Писма и богослужбених књига на словенски језик, створило је предуслове да хришћанска порука буде лакше разумљива простом народу.²⁵ Такође, треба приметити и Порфиријеново запажање да је већ самим чином покрштавања српских племена, по аутоматизму порастао и политички углед српских архонда. Наиме, како каже хроничар, од тада је цар постављао архонде Србима „*које су они хтели и изабрали, од рода кога су они желели и волели.*“²⁶ Ова његова примедба свакако није случајна нити представља посебну новост на плану византијске хришћанске мисије. Мешање црквених и политичких мотива, те тесна повезаност Цркве и државе на јединственом задатку ширења хришћанске вере и политичко-идеолошке хегемоније Царства, биле су сталне одлике односа Византије према народима источне Европе.²⁷ У ово време, крај IX и почетак X века, Методијеви ученици на словенском југу шире своју мисионарску делатност на словенском језику и са словенским богослужбеним књигама што је несумњиво допринело дубљој христјанизацији Јужних словена.²⁸ Међутим, резултат хришћанског просвећења ширих

23 Ћирковић 1964, 35-36.

24 Калић 1979, 22.

25 Слијепчевић 1962, 34-39.

26 „*За Василија, христољубивог цара, пошаљу посланике тражећи и молећи да некрштене међу њима покрсти и да буду, као од почетка, потчињени царству Ромеја. Овај блажени и светле успомене цар, саслушавши их, посла царског представника са свештеницима и покрсти све оне који се код напред речених племена затекоше некрштени, и после њиховог покрштавања постави им тада архонде, које су они хтели и изабрали, од рода кога су они желели и волели.*“ De Administrando Imperio, гл. 29; Видети: ВИИЈН 1952, 16.

27 Оболенски 1991, 76.

28 Калић 1979, 28; Τарνανίδης 1992, 183.

народних маса био је минималан, пре свега због непостојања државних институција или органа који су могли да подрже верску конверзију народа, као што то показује неколико примера из историје византијске мисије.²⁹ До краја VIII или почетка IX века код Срба нема политичких или просветних институција. Према Порфиригениту: „*Ова племена, како кажу, нису имала владаре (господаре), већ само старце жупане (πλην ζουπάνους ἡγεροντας), на исти начин као и остале Склавиније (Σκλαβηνία)*“.³⁰ Њихов највиши вид политичке организације био је на нивоу жупе, а сходно лимитираном политичком нивоу била је ограничена моћ и свих других племенских институција, нпр. племенског сабора. Постепено ситуација се мењала на овом плану и већ током IX века јавља се одређен вид шире племенске организације („државица“) на нивоу регија. Биле су то по истом Порфиригениту: Паганија³¹, Захумље³², Травунија и Конавли³³ као приморске земље, и дубље континентално Србија чији је саставни део била Босна (Βοσώνα: североисточни део данашње Босне).³⁴ Последња од ових државица - Диоклеја (Дукља) - не наводи се изричито као српска, иако касније, под именом Зета (од XI века), несумњиво припада историји српског народа.³⁵ У време писања «*Списа о народима*» (средином X века) „*земља Србија*“ (η χώρα Σερβίας) обухватала је: „*планинске пределе око Лима, горње Дрине (са сливовима Пиве и Таре), Ибра и Западне Мораве (у каснијим изворима за те крајеве се употребљава и назив Рашка), даље подручје Сол (око Тузле) и Босну под којом се подразумева само област око горњег тока реке Босне*“.³⁶ Како Порфиригенит овде употребљава термин „*земља Србија*“ - η χώρα Σερβίας, и при томе дефинише њену ширу област, евидентно да су се већ у ово време биле ујединиле српске жупе чинећи

29 Оболенски 1991, 243-249.

30 De Administrando Imperio, гл. 29, 124.66-68.

31 „*Исти Пагани воде порекло од некрштених Срба,... Пагани се зову због тога што нису примили крштење у оно време, када су покрштени сви Срби. Пагани на језику Словена значи некрштени. А на језику Ромеја њихова земља се назива Арента (Αρεντα), због чега их Ромеји називају Арентанима.*“ De Administrando Imperio, гл. 36; ВИИЈН 1952, 64.

32 „*Захумљани који сада тамо станују су Срби, потичући из времена оног архонта, који је цару Ираклију био побегао. Захумљани су названи по планини која се зове Хум (Χλόμπος), а иначе на језику Словена Захумљани значи «они из брда»...* De Administrando Imperio, гл. 33; ВИИЈН 1952, 59.

33 „*Земља Травуњана и Конављана је једна. Тамошњи становници воде порекло од некрштених Срба,... Архоти Травуније увек су били под влашћу архонта Србије. Травунија на језику Словена значи „утврђено место“, јер ова земља има много утврђења. Под земљом Травунијом налази се и друга земља, названа Конавље. Конавље на језику словена значи товарна кола, јер будући да је тај крај раван они све своје послове обављају колима.*“ Administrando Imperio, гл.34; ВИИЈН 1952, 61-62.

34 ВИИЈН 1952, 58-59, нап. 202.

35 ИСН 1981, 168-169. Порфиригениново несврставање Дукље међу српска племена, у наше време стварања „црногорског“ (монтенегринског) националног идентитета, добило је многа тумачења. О томе види: Nedeljković 2007, 67-85. Међутим, како Порфиригенит наводи Дуклане после Травуњана а пре Неретвљана, за које децидно каже да су Срби, према мишљењу М. Благојевића, ово је довољан разлог за претпоставку „да и Дукљани воде порекло од Срба.“ (Благојевић 1993, 23). За разлику од Порфиригенита, византијски хроничар Јован Скилица (XI век) у неколико наврата Зету назива Србијом, њене становнике Србима, а зетског владара Стефана Војислава „архондом Срба“.

36 ВИИЈН 1952, 36, нап. 113.

већу покрајину.³⁷ Удруживање српских племена током X века представљало је прве кораке ка формирању српског народа.³⁸ Порфиригенитово територијално одређења граница „земље Србије“ сачињава територијални оквир за даље континуирано праћење историје развоја српског политичког субјективитета.

Уједињење српских племена суштински је олакшало процес покрштавања, који је до краја владавине Василија I (867-886) завршен, чак и у континенталним областима далеко од приморских ромејских градова, и то под покровитељством двају црквених центара – Цариграда и Рима. Ово свакако није значило да су сва српска племена без изузетка постала хришћанска. Међутим, главни или носећи део друштва сваке племенске организације са старешином на челу, ако не и већина становништва, свакако су били прихватили хришћанство. Старија, а делимично и новија, историјска истраживања наглашавају да је овакав историјски развој српских племена допринео не само стварању локалне народне самосвести, већ и у ширем смислу јачању јединствене српске националне самосвести међу свим српским племенима. Ипак, за један обједињени ниво националног живота и из њега проистекле јединствене националне свести, било би још увек рано говорити. Без обзира што је византијска хронографска традиција препознавала опште српско име над свим српским племенима, међу српским државицама није постојала ни једна током овог периода, која је била у стању да под једним управним центром сконцентрише националне и политичке потенцијале Срба. Србија, вероватно најмоћнија међу свим државицама, налазила се током прве половине и крајем X века, под бугарском влашћу, а један одређени период и под бугарском окупацијом.³⁹

У IX веку, дакле у време када је завршено званично покрштавање Срба, српске земље биле су подељене на две црквене области (јурисдикције): Сплитску и Драчку архиепископију. Сплитска је била потчињена Риму, а Драчка Цариграду.⁴⁰ Тако су Срби већ при својој првој црквеној организацији били подељени на различите управне центре, а тиме изложени и утицајима различитих црквених и културних предања.⁴¹ Оваква црквена организација Срба остаће све до почетка XI века. Падом Самуиловог бугарског царства (1118. године) и реокупацијом целог Балканског полуострва од стране Византије, положај српских племена битно се изменио.⁴² Тада су по први пут од досељавања на Балкан, све српске земље (сва српска племена), биле потчињене византијској власти.⁴³ Новом политичком поретку ствари на Балкану требало је дати и одговарајућу црквену организацију. У саставу византијске државе поред Цариградске патријаршије нашла се још и Самуилова самостална Охридска архиепископија, што је по византијским схватањима било неодрживо. На плану сређивања црквеног поретка на новоосвојеним територијама, цар Василије II (976-1025) је са своје три сивије, изданим у периоду 1018-1020. године, пренео све надлежности црквене управе над

37 Жупа је обухватала само једну речну долину или котлину, те су по имену реке и добивале свој назив. Границу између жупа чинио је ненасељени шумски или планински простор. Јиречек 1952, 64-65.

38 Критеријуми за утврђивање величине једне „друштвене“ групе која би била окарактерисана као: род, браство, племе, народ и нација, веома су условни и сложени. (Nedeljković 2007, 16-20). Под термином „народ“ свакако би требало сматрати највиши облик етничког груписања, а што је код Срба остварено током IX века.

39 ИСН 1981, 158-168.

40 Калић 1979, 28.

41 Слијепчевић 1962, 50; Тарнанидис 1983, 155-161.

42 ИСН 1981, 171-175; Ћирковић 1969, 36.

43 Калић 1979, 32; Острогорски 1970², 296.

освојеним територијама на Архиепископију охридску и целе Бугарске, чији је архиепископ био изузет од надлежности цариградског патријарха и постављан директно од цара.⁴⁴ Цар је тада (1020. г.) још издвојио испод власти Архиепископије драчке епископије: требињску, захумску и босанску које ће нешто касније (27. марта 1022. године) папа Виталије I потчинити Архиепископији дубровачкој.⁴⁵ Прави разлози оваквог Василијевог поступка нису познати.⁴⁶ По завршетку реорганизације црквеног поретка током 1018-1022. године, српске земље биле су практично подељене на четири архиепископије и то: Сплитску и Дубровачку (приморска српска племена), које су признавале врховну власт Рима, те Драчку и Охридску, које су припадале Цариградској патријаршији.⁴⁷ На тај начин велика шизма Цркве 1054. године није се ни осетила у црквеном поретку српског народа, јер је код њих духовна подељеност између Истока и Запада била присутна већ од раније (1022. године).⁴⁸ Већински део српског народа прихватио је православље, мањи део у приморским областима католичанство, док су Срби у пределима Босне остали без институционалног деловања цркве, било са Истока било са Запада, што је овде створило услове за појаву парацрквених и јеретичких покрета. Но, судећи према историјским изворима,⁴⁹ постојећа верска подељеност „првобитне Србије“ између Рашке на истоку и Босне на западу, током друге половине X и прве половине XI века, није порицала припадност „Рашана“ и „Бошњака“ јединственом српском националном корпусу. Међутим, са даљим протоком времена, почев од времена Светога Симеона и Светога Саве, православна вера почеће све више одређивати појам „српски“ и „Србин“. Тиме је и разлика вере Србина из Рашке (Србије) и јеретичке вере Србина из Босне, све више постајала препознатљив знак њиховог нејединства и базично разликовање у даљој изградњи њихових националних идентитета.

На политичком плану, међутим, између српских државица још увек није било створено једно језгро које би привукло и сконцентрисало све националне моћи. Током XI века развила су се два центра, Диоклеја (Дукља) и Србија (од XII века називана и Рашка), која су делила улогу политичког првенства међу Србима. На нивоу балканске политичке сцене, Дукља је била значајнији политички фактор него Србија (Рашка) све до краја XI века. Наиме, успешним борбама против Византије од 1034. до 1055. године дукљанске вође Стефан Војислав и касније његов син Михајло успели су да изборе независност Дукље од Византије. Дукља је обухватала српске приморске области, а у другој половини XI века и већи део српских области у унутрашњости.⁵⁰ Црквена организација у првој српској држави била је врло сложена јер су поједине дукљанске епископије припадале и Сплитској и Драчкој и Охридској архиепископији, а ниједно од тих седишта архиепископија није било у саставу Дукљанске државе.⁵¹ Велики преокрет у црквеној историји српског народа почиње са оснивањем Барске архиепископије (1089. године) у оквиру прве самосталне српске државе. Наиме, Михајлов син Бодин (1081-1101), у својој тежњи ка заштити дукљанских тековина, затражио је од римског папе не

44 ИСН 1981, 176-177; Острогорски 1970², 296; Ђирковић 1969, 36.

45 Станојевић 1912, 20.

46 Фердо Шишић наводи чисто латински карактер ових епископија као разлог њиховог издвајања из састава Драчке архиепископије. Види, Шишић 1928, 66-67.

47 Станојевић 1912, 20; Слијепчевић 1962, 50.

48 ИСН 1981, 176-179.

49 Благојевић 1993, 25-26.

50 ИСН 1981, 185-186.

51 Калић 1979, 34.

само краљевску круну већ и архиепископа са седиштем у Дукљи чиме је јасно желео да стави брану на даље стране утицаје из Дубровника и Скадра.⁵² Папа излази у сусрет Бодиновим жељама и под надлежност новог архиепископа барског ставља градове: Дукљу, Бар, Котор, Улцињ, Свач, Скадар, Дриваст, Пилот, као и целе области Србије, Босне и Травуније, са свим манастирима, како латинским, тако и грчким и словенским.⁵³ Дакле, у састав „римокатоличке“ Барске архиепископије ушле су и недукљанске територије – Рашка, Босна и Травунија – које је Бодин својим успешним борбама против Византије освојио пре 1089. године. Црквено-политички курс Барске архиепископије одређивали су, углавном, интереси римских папа и политичка моћ и интерес дукљанских владара. Значај Барске архиепископије био је вишеструк. По први пут у историји Срби су имали у независној држави и независну цркву којој је, барем номинално, била потчињена већина српског народа, док су само извесни делови српских територија припадали Охридској архиепископији.⁵⁴ Истина, чисто латински карактер и Дукљанске државе и Барске архиепископије суштински је био различит од потоње историје Срба. У условима дужег трајања политичке доминације Дукљанске државе над свим српским племенима, Барска архиепископија је могла изменити даљи ток историје српског народа. Она је, у сваком случају, допринела учвршћивању латинског утицаја у српским приморским земљама, а самим тим и подељености Срба на Источну и Западну цркву. Даљу латинизацију српског народа преко Барске архиепископије омели су нови политички догађаји на Балканском полуострву почетком XII века.

Крајем XI и почетком XII века Зета (Дукља) изморена унутрашњим племенским борбама губи своју политичку моћ, а Рашка постаје први чинилац међу свим српским државицама.⁵⁵ Ово премештање политичке моћи српског народа из Зете у Рашку, тј. из сфере латинског утицаја у сферу православља (Охридске архиепископије), даће Србима вековну православну оријентацију. Поред унутрашњих борби које су довеле до пада Зете, на развој православља код Срба утицали су и неки спољни политички фактори. Непријатељство између Византије и Угарске током прве половине XII века утицало је и на појаву нових антивизантијских покрета међу Србима. У циљу сређивања ситуације на Балкану цар Јован II Комнин (1018-1043) покренуо је велику војну експедицију против српских устаника и успео им наметнути своју власт.⁵⁶ Византијска реокупација Балкана за време Комнина током XII века, као што је речено, значиће истовремено и реорганизацију православља код Срба, тј. ширење утицаја Охридске архиепископије. Међутим, један пораз није значао и прекид свих сукоба Србије против византијске вазалске власти. У сталним устанцима против Византије, Србија није била у стању да се избори за своју потпуну самосталност, али је уз подршку

52 ИСН 1981, 195; Калић 1979, 45; Станојевић 1912, 35.

53 „*Diocliensem Ecclessiam cum omnibus suis pertinentiis, Antibarensem Ecclessiam cum omnibus suis pertinentiis, Ejaterensem Ecclessiam cum omnibus suis pertinentiis, Palachiensem Ecclessiam cum omnibus suis pertinentiis, Svatinensem Ecclessiam cum omnibus suis pertinentiis, Scodriensem Ecclessiam cum omnibus suis pertinentiis, Dinnastinensem Ecclessiam cum omnibus suis pertinentiis, Polatinensem Ecclessiam cum omnibus suis pertinentiis, Serbiensem Ecclessiam cum omnibus suis pertinentiis, Boliensem Ecclessiam cum omnibus suis pertinentiis, Tibuniensem Ecclessiam cum omnibus suis pertinentiis, monasteria quoque tam Latinorum, quam Graecorum sive Slavorum cures, ut scias baec omnia unam Ecclesiam esse, teque omnibus praedictis locis Episcopali regimine praeesse*“ [Farlato, Coletto 1817, 18; ИЦГ 1967, 395-396].

54 Српске епископије које су улазиле у састав Охридске архиепископије у другој половини XI века по Ј. Калићу биле су Београд, Браничево, Ниш, Призрен и Липљане. Калић 1979, 47-49.

55 ИСН 1981, 197; Јиречек 1952, 122.

56 Острогорски 1970², 355-360; Ћоровић 1989, 124-125.

Угарске током XII века успела да увећа своју територију, јаче ступи на међународну политичку сцену, присаједини и одређене територије Дукље (која се почиње називати Зетом), те несумњиво постане нуклеус сабрања српских националних снага.⁵⁷ Са јачањем политичке и црквене организације Срба јачала је и њихова културна еманципација. Наиме, управо у ово време, према свему судећи,⁵⁸ српски средњовековни језик, у оба своја вида, црквеном и народном, добио је коначну форму са доминантним ћириличним писмом. Тако се упоредо са ширењем хришћанске вере на народном језику и употребом црквено-словенских богослужбених књига одвијао и процес дубљег описмењавања Срба. Поред државне и црквене самосталности, формирање народног књижевног језика био је свакако најважнији елемент у креирању националног идентитета Срба. Такође, резултати археолошких налаза недвосмислено указују на једну стабилност по питању антрополошких карактеристика становништва ових области, што упућује на закључак да овај период представља и крај етничких мешања.⁵⁹ Тиме су већ средином XII века биле испуњене све базичне претпоставке: политичке, духовне и културне, па и «антрополошка стабилност», за етничку хомогенизацију српских племена и рађање стабилне самосвести једног народа средњовековне епохе.

Уједињење Срба под Великим жупаном Стефаном Немањом

Стварањем независне и уједињене српске државе у време Стефана Немање (1166-1196), за разлику од предходних векова српског хришћанства, црквени живот Срба добија на интензитету, православље стиче нову форму и карактер постајући најзначајнији и најкарактеристичнији фактор у креирању српског националног бића. У процени настанака и развоја црквене политике Стефана Немање битно је приметити два момента: први, православље бива све доминатније заступљено међу Србима захваљујући подршци српског владара, и други, старе везе са приморским римокатоличким центрима постају све слабије. Присуство двоструких утицаја хришћанства – источног и западног – у Србији друге половине XII века и начин како је Немања решавао преплет двеју различитих црквених политика у својој држави, највиднији су на његовом личном примеру. Сам Немања, родом из Зете, као дете био је крштен од римокатоличких свештеника, али када је преузео власт, поново се крстио од православног свештеника. За време своје владавине, искоренио је и прогнао богумилске јеретике из Србије, која скоро у потпуности постаје православна држава,⁶⁰ почиње да гради храмове и фрескопише исте по византијском стилу.⁶¹ Од његовог времена град Рас, са седиштем православног епископа у манастиру Светог Петра и Павла код данашњег Новог Пазара, постаје центар политичког и духовног живота Срба. Овим је, од самога почетка своје владавине, Стефан Немања показао јасну православну оријентацију, а тиме и свој црквено-политички курс. Осим рашког епископа, Охридској архиепископији у Немањиној Србији припадале су и епископије: Београда, Браничева, Ниша, Призрена и Липљана.⁶² Ширењем Рашке на остале српске територије, Зету, Требиње и Захумље, у саставу Немањине државе нашле су се и области које су припадале јурисдикцијама приморских црквених седишта: Бару, Дубровнику и Сплиту,

57 ИСН 1981, 197, 251.

58 Ивић 1986, 109; ИСН 1981, 617.

59 Микић 1988, 120, 127, 129.

60 Богдановић 1986, 269.

61 ИСН 1981, 274.

62 Калић 1979, 50-51; Слијепчевић 1962, 53.

а које су биле под јурисдикцијом Рима. О Немањиној политици према овим римокатоличким центрима мало је поузданих података. Немањин брат, кнез Мирослав, имао је одређених сукоба са сплитским архиепископом, чинећи му сметње при постављању римокатоличких епископа.⁶³ Такође, позната су и Немањина ратовања са Дубровником. Претпоставља се да је прави разлог ових сукобљавања била одбрана права Барске архиепископије над католичким српским елементом од Дубровачког архиепископа. Осим Дубровачке архиепископије и Сплитска архиепископија се борила за права над „католичким“ српским елементом. Међутим, погрешно би било Немањине сукобе са сплитском и дубровачком архиепископијом тумачити као његово отворено непријатељство према римокатоличкој цркви.⁶⁴ Ма како искидане, постоје информације које указују на то да је Стефан Немања одржавао добре односе са Римском црквом, пре свега са Барском архиепископијом. Овакво његово држање, несумњиво, налагале су и саме државне потребе.⁶⁵

Са Немањиним политичко-црквеном или црквено-политичком орјентацијом отпочела је завршна фаза православне „етногенезе“ Срба. Овај процес надахњивао се и одвијао постепено, још док су Срби били под духовном влашћу грчког охридског архиепископа. Главни центри из којих се ширило српско-православно духовно и културно надахнуће била су два велика српска манастира, који су постали симболи српског средњовековља: Студеница („мајка свих српских цркава“) и Хиландар (1198.) на Светој Гори Атонској. Оба манастира, од самог оснивања, представљали су за Србе XIII века не само њихове црквене већ и културно-идеолошке центре. Висок степен српске духовне и културне зрелости видан је већ од момента подизања манастира Студенице (1190.) на чијим фрескама стоје српски натписи уместо грчких, а старословенски језик српске рецензије постаје званични црквени.⁶⁶

После Немањиног повлачења са власти 1196. године и примања монашког чина, старим системом удеоне власти појединих чланова владарске породице, њега је у Рашкој наследио његов средњи син Стефан Првовенчани, док је управу над Зетом добио његов најстарији син Вукан.⁶⁷ Нашавши се у средини где су културну и духовну доминацију диктирали приморски латински градови, Вукан је своју политику креирао сходно приликама на терену. Његов главни политички циљ био је да се у Дукљи потпуно осамостали од свог брата у Рашкој, односно да обнови стару зетску краљевску круну коју би добио од папе. У склопу таквог политичког концепта он се првенствено залагао за интересе римокатоличке Барске архиепископије над целом територијом своје државе, као и за што боље односе са римским папом. У то време папа је био Инокентије III (1161-1216), са којим је Вукан био у родбинским везама преко своје жене.⁶⁸ Након прокламованих политичких амбиција и усаглашавања политичких интереса, папа Инокентије III изашао је у сусрет Вукановим жељама и 1199. године доделио барском архиепископу Јовану «палиј» (архијерејски штап), а Вукану краљевску титулу. Међутим, добивена висока звања нису представљала остварење Вуканових политичких снова. Напротив, овим су његове политичке амбиције биле још више узрасле. Већ почетком XIII века он ће са благословом римског папе и уз војну помоћ Угарске, као главног

63 Калић 1979, 51.

64 Станојевић 1912, 63-72.

65 Калић 1979, 51.

66 ИСН 1981, 617.

67 Јиречек 1952, 159.

68 Станојевић 1912, 78. О папи Инокентију III и његовој црквеној политици, види: Феиџа 1995, 365-372.

спроводника папске политике на Балкану, покренути рат (1202) против свога брата Стефана кога ће протерати из Рашке у Бугарску и краткотрајно успети да завлада свим српским областима. Нови политички поредак у српским земљама налагао је и потребу нове црквене реорганизације. Тада су на делу били двојаки интереси над Србијом: угарски, да након окупације Хрватске и Босне прошири своју политичку моћ на Балкану и окупацијом Србије, те папски, да своју јурисдикциону сферу прошири и на Србију. Угарска, која је већ од раније гајила претензије према српским територијама и тражила од папе благослов за покретање крсташких похода против «шизматика» у Србији, што јој је био само параван за њене политичке циљеве, сада је након заузећа Србије и званично тражила од Рима да пошаље Вукану, као угарском вазалу, нову краљевску круну. Папа се није журио да удовољи овом захтеву угарског краља Енрика, вероватно и због тога што се плашио да би велико јачање Угарске могло изазвати Лудвигову Немачку. Међутим, на другом плану папа Инокентије III био је веома ажуран. Већ у марту 1203. године он је наложио архиепископу калочком да разреши „српске (грчке)“ епископе и српску властелу у Рашкој духовне покорности Цариграду и приведе их католичком Риму. При томе, природно је било за очекивати да се освојене српске територије потчине барском католичком архиепископу, а не калочком (данашње Ђаково), како је то учињено. Евидентно је да су политички интереси великих западних сила, Њемачке и Угарске, били у папским плановима испред Вуканових очекивања. Стога је папа, како би удовољио макар неким захтевима угарског краља Енрика, одлучио да освојене српске територије преда на управу калочком католичком архиепископу са седиштем у Угарској, а не Вукановој Барској архиепископији.⁶⁹ Тиме су за време две до три године Вуканове владавине Србијом (1202 - 1204/5), све српске земље биле потчињене римском папи. Разумљиво је да у тако кратком временском периоду римска црква није успела да инсталира своју црквену организацију у Рашкој, а самим тим нити да остави дубљи траг у њеном црквеном животу. Око 1205. године у Србији је повраћен црквени поредак као што је био у време пре Вуканове побуне. Стефан Првовенчани је уз помоћ Бугарске враћен на велико жупански престо Рашке, а Вукан је као удеони владар са титулом великог кнеза враћен у Зету, признавајући Стефанову врховну власт.⁷⁰ Овој политичкој промени на просторима српског народа одговарала је и промена црквене организације, тј. повратак у пређашње стање - Рашка је преко Охридске архиепископије припадала Цариградској патријаршији, а Зета преко Барске архиепископије римском папи. Тиме су Срби и у XIII век закорачили духовно необједињени.

Као што се може видети из овог кратког историјата организације цркве у српским земљама, српски народ је, налазећи се између Истока и Запада, од свог покрштавања и првих црквених организација па до времена мисионарског рада Светог Саве, био више или мање под духовним старешинством Цариграда или Рима. Промене у црквеној административној управи над Србима углавном су условљавале шире «међународне» политичке прилике. Чак ни велики државник Стефан Немања није могао пресудно да утиче на овакав вишевековни развој догађаја српске историје. Уједињење свих српских територија под Стефаном Немањом, било је углавном политичког карактера. Срби су тиме, преко система удеоних владара појединих чланова владајуће куће, добили само до тада најбоље организовану централизовану власт под управом Великог жупана, док су на духовном пољу и даље били цјеловито необједињени и

69 Станојевић 1912, 50-90; ИСН 1981, 269; ИЦГ 1967, 5-6. Константин Јиречек сматра да до званичног превођења Срба у католицизам није ни дошло. Јиречек 1952, 164.

70 ИСН 1981, 270; Јиречек 1952, 165.

изложени утицајима двојаког предања. Оваква духовна разједињеност Срба омогућила је и разним политичким утицајима да делују у Србији, а тиме и да слабе српску политичку управу и доведу у питање опстанак Немањине државе. Без институција које би у дугом временском трајању духовно и идеолошки обједињавале и јачале српску државну и националну свест, Немањина држава била је без чврстог утемељења и стога имала карактер привремености. То се показало и на делу одмах након смрти Немањине, за време «братског рата» његових синова Стефана и Вукана. Рад на духовном обједињењу Срба отпочеће најмлађи Немањин син, светогорски монах Сава.

Утицај мисионарског рада Светога Саве на етничку хомогенизацију Срба

После двогодишњег грађанског рата (1202-1204/5), да би се установио мир у земљи и браћа измирила, Стефан позива свога брата монаха Саву да дође са светим моштима њиховог оца из Свете Горе у Србију.⁷¹ Свети Симеон је већ неких пет година био „саборно“⁷² канонизован за светитеља од стране светогорског Прота и више националног светогорског сабора. По благослову Прота Свете Горе Атонске, Сави је било предато у надлежност да напише *Житије* и *Службу* своме оцу Светоме Симеону.⁷³ Култ Светог Симеона као бившег српског владара, светогорског подвижника, ктитора манастира Хиландара, великог добротвора светогораца и ктитора других светогорских манастира⁷⁴ врло брзо се проширио и био живо присутан не само у Хиландару и на целој Светој Гори,⁷⁵ већ и у Србији. Наиме, из писма Стефана Првовенчаног упућеног брату Сави, којим га позива да пренесе очеве мошти у Србију, видимо наговештаје присуства култа Светога Симеона у Србији и пре његовог преноса из Свете Горе. Стефан каже: „Зато те непрестано молим, о пречасни оче наш Саво ... учини нам милост, потруди се и сам донеси пријатна мириса мошти Светога, да се просвети отачаство његово доносом моштију његових и доласком твојим, јер се оскрнави земља наша безакоњима нашим и би убијена крвима, и падосмо у плен иноплеменика.“⁷⁶ Из садржине писма видимо и главне мотиве Стефанове молбе Сави за пренос очевих Светих моштију. Присуство светих моштију Симеона Мироточивог у Србији за Стефана су представљале гарант мира у земљи, али и јамац легимитета његове власти.⁷⁷ Након шеснаестогодишњег монашког подвига на Светој Гори, у чину архимандрита, Сава

71 „Зато те непрестано молим, о пречасни оче наш Саво, ... потруди се и сам донеси пријатна мириса мошти Светога, да се просвети отачаство његово доносом моштију његових и доласком твојим“. Стефан Првовенчани 1988, 87.

72 Поповић 2000, 348.

73 Доментијан 1988, 110-111. Сава је почео да пише *Житије* и *Службу* св. Симеона у Хиландару али је највероватније то дело завршио у Србији, у манастиру Студеници, око 1208. године а нешто касније и целокупну службу [Доментијан · 1988, 342 напомене 27. и 28; Поповић · 2000, 347-368]. У овој студији Данице Поповић о култу Св. Симеона Мироточивог акценат је стављен на поступак успостављења његовог култа са аспекта хагиографског узора као и на тумачење саме садржине и функције његове.

74 Живојиновић 1979, 15-18.

75 Тарнанидис 1983, 101-178.

76 Стефан Првовенчани 1988, 87.

77 „Јер он остави заповеди господина и оца својега, и би преступник. Јер изведе иноплеменике на отачаство своје, и одузе ми земље и опустоши их...“ Стефан Првовенчани 1988, 87. Такође види, Бојовић 1999, 71. О значају за онога који је примао Свете мошти види: Исти, напомена 174.

долази у Србију 1207. године са очевим моштима⁷⁸ и полаже их у припремљену мермерну гробницу у Студеници.⁷⁹ Пренос моштију бившег српског владара и поновно истакање из њих светог мира, овај пут у Србији, свакако је оставило јак утисак на средњовековно српско друштво и битно утицало на престанак грађанског рата и измирење браће.⁸⁰ Тиме почиње период Савиног првог мисионарског рада у Србији (1207-1217) којег карактерише организација Студеничке лавре и ширење култа Светога Симеона Мироточивог.

Одмах по доласку у Србију архимандрит Сава постаје игуман манастира Студенице и својим Студеничким типиком уређује манастирски живот.⁸¹ Типиком он одређује да манастир Студеница заједно са других шест манастира чине Лавру Светог Симеона (која се још назива и Лавра Богородице Студеничке, као и архимандрија Светога Саве).⁸² По истом типик у Студеничка лавра је, иако се налазила у оквиру Охридске архиепископије, била самостална у управљању и организацији свог живота. Овакав тип „аутономног“ устава Студеничке лавре, који је представљао нуклеус будуће аутокефалне српске цркве, омогућавала је чињеница политичке самосталности српског владара.⁸³ Ово је био битан моменат на плану јачања самосталног српског црквеног живота, али и јачања династијског наслеђа, државотворности и националне свести Срба.

Култ Светог Симеона Мироточивог у почетку се распростирао у околини Студеничке лавре која од тада постаје центар духовног и црквеног живота Срба. Међутим, за разлику од почетног светогорског стадијума култа Светога Симеона као хиландарског ктитора,⁸⁴ са преносом његових мироточивих моштију у Србију, култ ће добит своју надоградњу. При креирању нове димензије његовог култа у отаџбини, поред навођења владарских добротинастава за Цркву, монашког подвижництва и точења мира из његових светих моштију, сада је нагласак стављен на идеју – Свети Симеон као небески заштитник српског народа и Немањинке владарске куће. У установљењу оваког култа Светог Симеона били су сложни и Црква и држава, тј. оба Симеонова сина, и архимандрит Сава и српски владар Стефан Првовенчани. Сава је у Студеници завршио други део *Житија* док је *Службу* Светог Симеона писао поступно, од 1207. до 1213. године када је и дефинитивно уобличена.⁸⁵ Стефан је написао једно дуже *Житије* свога оца Светог Симеона и пружао сваку врсту подршке Сави у његовом мисионарском раду.⁸⁶ Упоредо са уобличавањем химно-литургијског садржаја

78 Миодраг Петровић за годину преноса моштију светог Симеона са Свете Горе у Србију утврђује 1207. Годину. Петровић 1986, 17; Петровић 1997, 60; О историјској проблематици одређења године преноса моштију светог Симеона, такође види студије: Максимовић 1986, 437-444; Анастасијевић 1926, 67-79. О ликовном приказу преноса моштију на фрескама у црквама у Студеници (1233/34) и Сопоћанима (између 1263. и 1268), према описима светог Саве, види: Ђурић 1964, 81-82.

79 О гробу Светог Симеона у Студеници види: Поповић 1986, 17-147; Поповић 1988, 492-493; Поповић 1992, 24-43.

80 ИСН 1981, 270-272; Ђоровић 1989, 144. О фреско-сликарском приказу преноса моштију у манастиру Сопоћанима (настао између 1263-1268), види: Ђурић 76-82.

81 Петровић 1986, 18-41.

82 Теодосије 1988, 181; Петровић 1986, 18-41.

83 Петровић 1986, 40-41.

84 О постојећој проблематици у списима светог Саве везаној за питање почетног прослављања култа светог Симеона у Хиландару: ктиторског или светитељског, види: Поповић 2000, 351-354.

85 Поповић 2000, 355.

86 Стефан Првовенчани 1988, 63-101; Доментијан 1988, 120.

светитељске прославе Симеона Мироточивог,⁸⁷ ширио се и идеолошки израз његовог култа у народу првенствено у околини манастира Суденице и осталим манастирима Студеничке лавре. Од тог времена Студеница са мироточивим моштима Светога Симеона постаје култно место Срба, њихова највећа светиња - „скинија“⁸⁸, центар духовног и црквеног живота Срба.⁸⁹ Временом, са мисионарско-проповедничким радом архимандрита Саве и кроз организовану мрежу манастира, култ светог владара као небеског заштитника Срба проширио се по свим српским крајевима.⁹⁰ Распрострањеност и прихваћеност овог култа код Срба имао је вишеструки значај на плану унутрашње мисије цркве.⁹¹ Преко култа Светог Симеона, као светог националног владара, Срби су стицали не само своју прву црквену самосвест, већ такође, и своју етноцентрализацију.

Добијањем аутокефалности Српске православне цркве у Никеји 1219. године, мисионарски рад Светог Саве у Србији превазилази оквире Студеничке Лавре. Као архиепископ Сава налази начина како да кроз нови систем организације црквеног живота у Србију свој лични благодатно-подвижнички опит светогорског живота пренесе и своме «отачаству». Потврдивши се као изузетан организатор најпре на Светој Гори подижући манастир Хиландар (1198.) и уређујући живот у њему, затим у Кареји (1199.) и Студеничкој лаври, он ће се доказати и на ширем плану организације аутокефалне православне цркве у Србији. Поступност и систематичност које одлукују целу животну делатност Светог Саве показале се и на делу при организацији аутокефалне православне цркве у Србији. Тако, по повратку из Никеје он не полази одмах за Србију већ најпре свраћа на Свету Гору где у манастиру Хиландару одабира најбоље монахе за будуће епископе, а потом одлази у Солун.

По Доментијановом приповедању у Солуну он „преписа многе књиге законске и о исправљењу вере, које требоваше његова саборна црква“⁹², можда и неке литургијске књиге али до нас је доспело само његово номоканонско дело, тзв. Законоправило или Номоканон Светога Саве⁹³ који је био први Устав српске цркве и државе. Ово најважније Савино дело није обичан препис или превод једног готовог византијског зборника, већ је оно настало компилацијом црквеног и световног права из више византијских зборника где су по извесном систему изложени царски закони (νόμος) и црквена правила (κανών).⁹⁴ Канонски део Номоканона Светога Саве јесте Синописис Стефана Ефеског са Аристиновим тумачењем и нешто Зонориним, док главни део грађанског закона чини Прохирон (из 870-879), који је Сава превео као „Закон градски“.⁹⁵ Оно што је битно напоменути јесте чињеница да у сачуваним да „у сачуваним грчким и другим словенским рукописима уопште нема таквог номоканонског зборника у коме би се поред Аристина нашао и Зонара, а уз ову двојицу још и «Закон

87 О култу и лику светог Симеона и његовом постепеном химнографском прерађивању и допуњавању до коначног утврђеног облика у *Служби светом Симеону* од светог Саве види: Јовановић-Стипчевић 2000, 155-160.

88 Ђурић 1988, 13-19.

89 Слијепчевић 1962, 21.

90 Доментијан 1988, 124-133; Теодосије 1988, 172-186; Богдановић 1980, 160-163. О култовима Срба светитеља види: Ј. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево 1965.

91 Више о култу светог Симеона види: Сајловић 2008, 173-210.

92 Доментијан 1988, 141.

93 О називу овог номоканонског дела види: Петровић 1990¹, 7-41.

94 Соловјев 1932, 42; Петровић 1990², 1

95 Гардашевић 1985, 5; ИСН 1981, 322-323.

градски». ⁹⁶ Такође, нема сумње да Номоканон Светога Саве претавља самосталну кофдификацију византијског права сачињену за потребе нове самосталне Српске цркве. Колики је лични удео Светога Саве при изради Номоканона не може се са много поузданости говорити. Тако, није сигурно да ли је Сава користио при саставу текста Законоправила већ постојеће преводе законо-правних текстова на словенском или је сам преводио. Такође, није сигурно да ли је сам радио на овом послу или је само надгледао док су други радили. Међутим, оно што нас овде интересује, а што је сигурно, јесте да је оригиналност блиске сарадње (симфоније) цркве и државе по Законоправилу Савино дело. ⁹⁷ Теорију симфоније цркве и државе Сава излаже у 45. глави Номоканона. Он ту користи Зборник Јована Схоластика у 87. глава, из VI века, где је обухваћен увод VI Новеле цара Јустинијана тј. базична византијска теорија о симфонији двеју власти – државне и црквене. ⁹⁸ При томе, Сава не прихвата слепо постојећу византијску теорију симфоније већ из ње одбацује све елементе цезаропапизма или папоцезарима и одлучно стаје на становиште диархичке симфоније. Његове корекције византијске теорије црквено-државног правног поретка оправдане су из више разлога, а пре свега због прилагођавања исте приликама у Србији. Наиме, Србија XIII века није имала ни цара ни патријарха као Византија те стога њихово навођење у Законоправилу не би било адекватно. Она је била краљевина којом је управљао Стефан Првовенчани, брат првог српског архиепископа Саве. ⁹⁹ Друго, њихов отац, Свети Симеон Мироточиви, већ више од десет година слављен је као светитељ и патрон Срба. Ширење његовог култа као заштитника Срба и као родоначелника династије која је оличавала и цркву и државу још више је доприносило складу цркве и државе. ¹⁰⁰ И треће, оваква теорија симфоније била је у складу и са Савином личношћу и његовим светогорским образовањем. Он је истовремено био и светогорски монах и син Великог жупана, затим и први архиепископ Срба и брат краља Срба. У њему није била нарушена ни једна страна, ни његово „царско“ порекло нити његова монашка опредељеност, ни држава ни црква. Напротив, у његовој личности постојао је складан осјећај симфоније царства (βασιλείας) и свештенства (ιεροσύνης). Ова блискост државе, цркве и династије установљена од Светога Саве остаће Србима као «свети аманет» ненарушен кроз цео период Немањића, све до пада под Турке.

По своме саставу, дакле, Законоправило као први српски Устав није био тек још један византијски номоканонски зборник компилаторски састављен од стране Саве. Оригиналност Законоправила читава се првенствено у Савином концепту односа цркве и државе код Срба, тј. Савином виђењу јединствене организације црквеног и друштвеног живота Срба, које је у наше време названо «светосавље». Применом Номоканона у животу Срба долази до развоја једнообразне правне свести код Срба и специфично српског црквено-народног живота. ¹⁰¹ Њиме је успостављен јединствен државно-правни систем са хришћанским системом вредности према којем се, у дужем временском трајању (све до прогласа Душановог Законика 1349. године), реализовала етнохомогенизација Срба.

Савино Законоправило послужиће и као главни оквир кретања српске богословске мисли и основа за стварање јединствене црквено-државне идеологије.

⁹⁶ ИСН 1981, 322-323.

⁹⁷ Троицки 1953, 175.

⁹⁸ Петровић 1990¹, 77.

⁹⁹ Троицки 1953, 175.

¹⁰⁰ Петровић 1990¹, 80.

¹⁰¹ Гардашевић 1985, 9.

Свети Сава је Законоправилом озваничио православље као државну веру и завео истовестност вере и језика на целом подручју Србије Стефана Првовенчаног. На тај начин је код Срба по први пут завладао један канонски поредак са јединственим богослужбеним језиком и предањем, те један идеолошки израз и цркве и државе. Институција на којој је Сава инаугурисао православље за државну веру и која је давала законо-извршну моћ Законоправила био је српски средњовековни сабор.¹⁰²

Постављајући новоизабране епископе на њихове катедре, архиепископ Сава I се побринуо да сваки од њих добије по један примерак Законоправила. При завођењу поретка и решавању многих питања из живота цркве и друштва, епископи су се руководили по црквено-правним одредбама Законоправила. Примена Законоправила у животу Срба није значила само пуко привођење српских племена к познању права већ је тиме по први пут уведен један критеријум вредности на свим српским територијама, а свест српске масе обликовала се по новом хришћанском закону Светога Саве. Поред увођења Законоправила као Уставног законика српске цркве и државе XIII века, други битан моменат Савиног мисионарског рада јесте његово прегалаштво на организацији и популаризацији монастицизма у Србији. Као део континуираног простора кирило-методијевског предања, Србија је имала развијену мрежу манастира и пре Светога Саве, у XI - XII веку. Стефан Немања, још у почетку своје владавине, поклањао је велику пажњу манастирима као центрима духовног просвећења народа. Он је обновио старе и подигао нове цркве и манастире: Светога Петра и Павла, Светога Николе и Пресвете Богородице у Топлици, Светога Ђорђа у Расу, Бистрицу, Кончул и на крају Студеницу.¹⁰³ Проширењем своје државе (после 1180. године) на рачун Византије у састав Немањине државе нашли су се и многи византијски манастири што је додатно обогатило манастирски живот Срба.¹⁰⁴ Међутим, до заживљавања монашког живота и велике популаризације монастицизма код Срба долази тек са одласком у монаштво најмлађег сина Стефана Немање Растка, затим самога Немање и његове жене Ане. Одлазак у манастир првог владара уједињене српске државе и Савин рад на уређењу монашког живота код Срба јесу два битна елемента даљег развоја српског монаштва, како немањићког периода тако и касније. По примеру Стефана Немање, многи од потоњих немањићких владара, осим што су били велики ктитори и добротвори цркве, примали су пред крај живота и монашки постриг што је остало као препознатљива карактеристика српског владарског двора у средњовековној историји византијског света.

Уместо закључка

У историји једног народа постоје извесне константе његовог менталитета као појмови дугог трајања који га историјски карактеришу. То су одређени чврсти обрасци мишљења, веровања и понашања (национални, политички, културни) стечени током историје једног народа који га етнички дефинишу. Установљење српских етничких

102 Од времена Стефана Првовенчаног и светога Саве, када је у Србији већ успостављена црквена организација, црква је на засебним црквеним саборима потпуно самостално решавала питања црквеног уређења и живота. Међутим, важније одлуке црквених сабора од државног интереса изношене су и пред државни сабор на шта је владар давао коначну одлуку. Тако нпр. сви српски средњовековни архиепископи дошли су на трон светога Саве тек са потврдом државног сабора и српског владара. Видети: Радојчић 1940, 308; Јиречек 1952, књ. 2., 62-63.

103 ИСН 1981, 326; Ταννανίδης 1992, 85.

104 Острогорски 1970², 18.

константи, као предуслова за одређење српског етничког бића, постаје могуће тек од времена стицања српске државотворне стабилности и културне еманципације за време владавине прве и друге генерације Немањића.

Епоха Светога Саве, његовог оца и његове браће, јесте преломна и од круцијалног значаја на плану етногенезе Срба. У тих сто година, друга половина XII и прва половина XIII века, Срби су успели да сконцентришу све своје снаге, да се политички, црквено и културно осамостале. Такође, у ово време запажен је привредни и економски напредак што је у многome допринело јачању започетих процеса на плану јачања националне свести Срба. Велика државотворна достигнућа Стефана Немање, која су много допринела етноцентрализацији Срба, Свети Сава ће успети да духовно стабилизује, надогради и идеолошки изрази. Од пресудног значаја за Савин духовни рад и усмерење културног развоја Србије XIII века било је оснивање манастира Хиландара на Светој Гори Атонској. Хиландар ће као живи преносник византијских духовних и уметничких достигнућа постати главни „креатор“ степена и начина византизације Србије XIII века. Са Свете Горе Сава ће спровести своју мисију као дефинитивно покрштавање Срба према византијском црквеном, политичком и културном обрасцу. Његов покрет духовног обједињавања Срба, „византизације Србије“, тицао се свих пора друштвеног живота, а пре свега новог црквеног живота Срба, новог односа Цркве и државе Срба, и из њега новонастале друштвене самосвести. Имајући за основу универзалне хришћанске стандарде, Сава ће преко култа Светога Симеона Мироточивог као националног светог владара и идеје „Срби – нови Израил“ извршити духовну хомогенизацију Срба.

Преко светогорског богословља Светога Саве Срби ће добити и своју прву званичну идеологију као идејни израз свог црквено-политичког или етничког идентитета. Књижевни креатори српске идеологије XIII века - Доментијан, Теодосије и Стефан Првовенчани - градили су државотворну идеју младе српске државе на Савиној богословској идеји светог владара и оснивача династије. Сагласно средњовековној византијској епохи светост је била православни идеал човека и друштва. Личност владара оличавала је државу, а његова светост, самим тим, била је гаранција просветљења целог народа. Христослики светитељ и преображај народа у «народ Божији» главни су идеали овога времена и овога предања које свети Сава не назива својим него «православним отачким предањима» којима треба следовати. Дакле, на једном ширем плану хришћанско-политичке философије етноса, где један народ има праве вредности само уколико живи јеванђељским врлинама и оваплоћује у својој историји хришћанске богочовечанске вредности, Свети Сава је преко култа националног владара и идеје о Србима као «народу Божијем» извршио духовну етноцентрализацију Срба и јачање њихове националне свести. При томе, не треба губити из вида да је ова Савина црквено-политичка теорија етноса била оригинално његова, а не византијска копија. Наиме, то што је Србија Савиног времена припадала византијској политичкој и културној орбити, често има за последицу губљење из вида да је она још у његово време кренула сопственим путем.

Савина визија српског црквено-политичког живота, преко Номоканона и црквено-народног предања, остала је у темељима идентитета српског етноса. Реч је о српско-православној философији живота која се данас углавном ограничава само на област црквеног живота. Међутим, узевши је изворно, Савин концепт «светосавља» није правило данашњу разлику између црквеног и грађанског живота. Његова визија «светосавља» није садржала наглашено дуално разликовање црквеног од политичког, већ је напротив она чинила јединствену црквено-политичку платформу за цео српски народ. Начелно, према Законоправиљу, постојала је разлика између црквеног и државног

законодавства. Но, захваљујући јединственом систему вредности и блиској сарадњи двеју власти, начелна подељеност у пракси се скоро није ни осећала. Свети Сава је Законоправилом успоставио јединствено хармоничан концепт двеју власти на коме се политичко-идеолошки, црквено и културно изградио српски етнос. Овај Савин концепт црквено-политичке организације српског народа, који је током прве половине XX века прозван и као «светосавље», био је на снази код Срба све до пада под Турке и губљења српске државотворности. Од тада «светосавље» се очувало само у предању Српске цркве као српски начин црквено-православног живота без његовог реалног државно-политичког аспекта. Но и као такав, појам «светосавља» је одредница која у најбитнијем одређује систем вредности српске философије хришћанског живота, а самим тим и српски етнички идентитет како током средњовековља, тако и данас. Јер «ако је бар делимично тачно уверење предромантичара и романтичара да су дух и карактер европских народа утемељени током средњег века»¹⁰⁵, онда несумњиво да Срби корене своје савремене националне физиономије треба да траже у епохи првих светих Немањића – Светога Симеона, Светога Саве Светога Симона монаха (Стефана Првовенчаног) – и њима заснованим српским институцијама.

Извори

Доментијан (1988). *Живот Светога Саве и живот Светога Симеона*, Београд, Просвета : Српска књижевна задруга.

Теодосије (1988). *Житија*, Београд, Просвета : Српска књижевна задруга.

Стефан Првовенчани (1988). *Сабрани списи*, Београд, Просвета : Српска књижевна задруга.

Византијски извори за историју народа Југославије [ВИИНЈ] (1959), том II (обradio: Б. Ферјанчић), Београд, Научно дело.

Стојановић, Љубомир (1928). *Старе српске повеље и писма* I, Београд-Сремски Карловци, Српска краљевска академија.

Шишић, Фердо (1928). *Летопис попа Дукљанина*, Београд - Загреб 1928, Српска краљевска академија.

Farlatus D., Coletus J., *Illyrici Sacri*, tomus 7 (Ecclesia Diocletana, Antibarensis, Dyrrachiensis), Venetiis 1817, Apud Sebastianum Coleti.

https://books.google.rs/books?id=z1zLr_T1esUC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

Литература

Анастасијевић, Драгутин (1926). Година преноса моштију Св. Симеона из Хиландара у Студеницу (*Богословље*), Београд, Православни богословски факултет.

Атанасијадис, Атанасије (2015). *Исламска димензија етногенезе Бошњака – историјски токови и савремено стање*, Крагујевац, Каленић.

Благојевић, Милош (1993), О националном идентитету Срба у средњем веку (*Срби у европској цивилизацији*), Београд, 20-31.

Богдановић, Димитрије (1986), *Старе српске биографије*, Београд, Просвета.

¹⁰⁵ Самарџић (1993), 10.

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

Влаховић, Петар (1973), Етнички процеси у Македонији (*Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ 36), Београд 1973, 15-31.

Влаховић, Петар (1996), Етничке групе Црне Горе у светлу основних етнолошких одредница (*Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ 60), Београд 1996, 9-25.

Вебер, Макс (1976). *Примерда и друштво*, Београд, Просвета.

Графенауер, Бого, Питање средњовековне етничке структуре простора југословенских народа и њеног развоја (*Југословенски историјски часопис*, 1-2, Београд 1966, 5-15).

Гардашевић, Благота (1958). Значај светосавске Крмчије за наше црквено и државно законодавство, (*Богословље*, год. II (XVII), свеска 1), Београд, Православни богословски факултет.

Ђурић, Војислав (1964). Историјске композиције у српском сликарству средњег века и њихове књижевне паралеле, (*Зборник радова Византолошког института* 8), Београд, Византолошки институт САНУ.

Ђурић, Војислав (1988). Манастир Студеница – скинија српског народа, (у књизи: *Благо манастира Студенице*), Београд, Галерија САНУ.

Живојиновић, Мирјана (1979). Ктиторска делатност светог Саве, (*Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање* (Међународни научни скуп децембра 1976, САНУ), Београд.

Зборник радова Византолошког института САН, (1953) књ. 2., Београд, САНУ.

Ивић, Павле (1986). *Српски народ и његов језик*, Београд, Српска књижевна задруга.

Историја српског народа [ИСН] (1981), том I (С. Ћирковић, Ј. Калић), Београд, Српска књижевна задруга.

Историја Црне Горе (1967). Титоград, Историјски институт Црне Горе.

Јиречек, Константин (1952). *Историја Срба*, књ. 1, 2, Београд, Научна књига.

Јовановић-СТИПЧЕВИЋ, Биљана (2000). „Пралик светог Симеона“ (*Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*, Међународни научни скуп САНУ, септембар 1996), Београд, САНУ.

Калић, Јованка (1979). Црквене прилике у Српским земљама до стварања Архиепископије (1219), (у «*Сава Немањић - Свети Сава*», *Зборник радова са међународног научног симпозијума одржаног у САНУ децембра 1977.*), Београд, САНУ.

Максимовић, Љубомир (1986). О години преноса Немањиних моштију у Србију, (*Зборник радова Византолошког института* 24/25), Београд, Византолошки Институт САНУ.

Mikić, Živko (1988). *Antropolska struktura stanovništva Srbije*, Etnoantropološki problemi, књ. 4. Beograd, Odeljenje za etnologiju Filozofskog fakulteta.

Nedeljković, Saša (2007). Čast, krv i suze, Beograd : Zlatni zmaj : Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

Оболенски, Димитри (1991). *Византијски комонвелт*, Београд, Просвета, Српска књижевна задруга.

Острогорски, Георгије (1970¹). *Сабрана дела*, књ. IV., (Византија и Јужни Словени), Београд, Просвета.

Острогорски, Георгије (1970²). *Историја Византије*, Београд, Просвета.

Павловић, Леонтије (1965). *Кутлови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево, Народни музеј Смедерево.

Петровић, Миодраг (1986). *Студенички типик и самосталност српске Цркве*, Београд, Дечје новине.

Петровић, Миодраг (1997). Архимандритско достојанство Св. Саве (*Свети Кнез Лазар*, Часопис епархије Рашко-призренске, бр. 1), Призрен.

Петровић, Миодраг (1990¹). *О Законоправилу или Номоканону Св. Саве*, Београд, Култура.

Петровић, Миодраг (1990²). *Крмчија Светога Саве*, (О заштити обесправљених и социјално угрожених), Београд, Д. Антонић.

Поповић, Даница (2000). О настанку култа светог Симеона, (*Стефан Немања - Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*, Међународни научни скуп САНУ, септембар 1996), Београд, САНУ.

Поповић, Даница (1986). Гроб светог Симеона у Студеници, (*Осам векова Студенице. Зборник радова*), Београд, Свети архијересјки синод Српске православне цркве.

Поповић, Даница (1988). Средњевековни надгробни споменици у Студеници, (*Студеница и византијска уметност око 1200 године*), Београд, САНУ.

Поповић, Даница (1992). *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд, Институт за историју и уметност Филозофског факултета.

Радојчић, Никола (1940). *Српски државни сабор у средњем веку*, Београд, Српска краљевска академија.

Сајловић, Мирко (2008). Свети Симеон Мироточиви – свети родоначелник новоизабраног народа Божијег, (*Годишњак*, часопис за теолошко-философска и текућа питања Православног богословског факултета „Свети Василије Острошки“ у Фочи), Фоча, Православни богословски факултет.

Самарцић, Радован (1993). Аристократска вертикала у српској историји (*Срби у европској цивилизацији*, зборник радова), Београд 1993.

Слијепчевић, Ђоко (1962). *Историја Српске православне цркве*, књ. 1., Минхен, Искра.

Соловјев, Александар (1932). Светосавски номоканон и његови преписи, (*Братство*, XXVI), Београд, Народна штампарија.

Станојевић, Станоје (1912). *Борба за самосталност католичке цркве у немањинској држава*, Београд, Српска краљевска академија.

Тарнанидис, Јоанис (1983). Култ светог Симеона и светог Саве код Грка, (*Хиландарски зборник 5*), Београд, САНУ : Хиландарски одбор.

Ταρνανίδης, Ιωάννης (1992). *Πτυχές της Σλαβικής Ορθοδοξίας*, Θεσσαλονίκη, Οίκος αδελφών Κυριακίδη.

Троицки, Сергије (1953). Црквено-политичка идеологија Светосавске Крмчије и Властареве Синтагме, [Глас САНУ, ССХП, Одељење друштвених наука књ. II (нова серија 2)], Београд, Српска академија наука.

Ћирковић, Сима (1964). *Историја средњовековне босанске државе*, Београд, Српска књижевна задруга.

Ћирковић, Сима (1969). Православна црква у средњовековној српској држави, (у зборнику радова: *Српска православна црква 1219-1969*), Београд, Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Ђоровић В., *Историја Срба*, књ. 1, Београд 1989, БИГЗ.

Φειδά, Βλάχου (2002). *Εκκλησιαστική ιστορία*, том Β', Αθήναι, «Διήγησι».

Електронски ресурси:

Јанковић Ђ., *Етнички простор Срба на Балкану у средњем веку у светлу археолошких и писаних извора*, <http://www.rastko.rs/arheologija/djankovic/djankovic-prostor.html> презето: 1.12.2015

Milislavljević M., Niko Županić i konstrukcija jugoslovenske etnogeneze [*Етноантрополошки проблеми*, н.с. год. 8 св. 3 (2013)], 717-746 <http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Articles/25ba6a301dda4088ac1a90721d65a15e.pdf> презето 15.11.2015

Етногенеза Срба у средњем веку: упоредна анализа историјско-културног наслеђа, генетичког материјала и предмета материјалне културе са аспекта аналитичке хемије <http://www.imgge.bg.ac.rs/index.php/yu/istrazivanje/humana-molekularna-genetika/laboratorija-za-humanu-molekularnu-genetiku> презето: 20.11. 2015.

Перишић В., *Да ли нација може бити хришћанска, а црква национална?* teologija.net/nacija-crkva/ презето: 15.08.2018.

Mirko Sajlović

THE INFLUENCE OF THE SVETOSAVLJE ON THE MEDIEVAL ETHNOGENESIS OF SERBS (XII-XIII CENTURY)

A nation's search for the beginning of its own existence in time, i.e. in historical time, usually transforms into the effort to establish that very beginning as a borderline between historical and prehistoric, unclear, dark, and even mythical time that came before it. One usually starts from the oldest preserved historical documents that contain testimonies of the origins of national spirituality and culture, which are symbols of unquestionable value. If such historical testimonies do not exist, the darkness of ambiguity may hide various valuable achievements, reducing them to mere presuppositions. According to preserved Serbian historical sources, the borderline between Serbian history and Serbian prehistory is the epoch of the first and second generations of the Nemanjić dynasty. Although Serbs were present in the Balkans since the 7th century, organizing their state in the 9th century, and although we know that Serbian grand princes have engaged in complex external politics since the 7th century, this pre-Nemanjić epoch is lacking in historical documents as Serbian spiritual and cultural symbols. It was not before the second half of the 12th century, when Stefan Nemanja and his son, monk and archbishop Sava accomplished political and spiritual unification of Serbian tribes, that we find the abundance of documents written in Serbian language and in Serbian Cyrillic alphabet, which also enables us to study political, cultural, and spiritual history of Serbian people in that time. Thanks to the first and second generations of Nemanjić dynasty – Stefan Nemanja, Saint Sava, and his brother Stefan the First-Crowned – certain enduring characteristics of Serbian people, as a decisive factors in the history of Serbian ethno-genesis, were finally established. Stefan became the first king of the Serbs, Sava became the first archbishop of the independent Serbian Orthodox Church, and their father Nemanja was canonized as a Saint by a multinational council of Mount Athos as Saint Simeon the Myrrh-streaming – all these factors had major impact on the way of spiritual unification and specificity of Serbian ethno-genesis among all other South-Slavic tribes. It is important to note the establishment of certain persisting Serbian institutions, as well as their symbiosis and development, in the process of formation and development of Serbian medieval ethnos. That is, firstly, the gaining of political independence of Serbian state with its independent Serbian Orthodox Church that had unique missionary program of Saint Sava, based on the spreading of the cult of Saint Simeon the Myrrh-streaming. The work of Saint Sava on evangelization and Christian enlightenment of Serbian people, wholeheartedly helped by King Stefan the First-Crowned, had an enduring integrative character. Due to Sava's and Stefan's contributions to national state and national church, political, juridical, and church life, as well as language and culture, were systematically organized, which was also the beginning of the formation of Serbian tradition and identity.

Павле Ботић

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: antifon@neobee.net

СВЕТИ САВА, СО ЗЕМЉИ СРПСКОЈ

Апстракт: *Ослањајући се на чињенице из Доментијановог и Теодосијевог Житија Светога Саве, и држећи се светоотачких списа о Светом Сави Светога Николаја Жичког и Охридског и Преподобног Јустина Ћелијског, ово истраживање скреће пажњу на догматско богословље и на логосну правоверност Жичке беседе о Правој вери (1221) Светог Саве српског. У раду се наглашава равноапостолска мисија Светога Саве, који је благодарећи Богу послушањем и држањем светих јеванђелских заповести, даривао српском роду Цркву Христову као своју свезадужбину. Тиме је христопросвећени Свети Сава трајно обавезао српски народ на апостолско и светопредањско исповедање вере у једино Истинито, Тројичног Бога.*

Кључне речи: *Тројични Бог, Свети Сава, правоверно богословље, Свети Оци, свештени догмати Цркве, богоусиновљење, Жичка беседа*

„Јер духовна наука није игра, нити речи безумља мисли људских, него је то проповедана света вера Божја на којој су основани свети чинови у Христу Исусу Господу нашем, о коме Пророци Светим Духом Божјим прорекоше и Апостоли научише, и Мученици исповедише, и сви Свети сачуваше...”

(Свети Сава)¹

Равноапостолна задужбина Светога Саве српског, бесмртнога архиепископа Српске Православне Цркве, јесте Савино благовестно даривање српском роду Христа Спаситеља, истинитога Бога Цркве².

Тајна Светог Саве духојављеног из Црквеног празника Богојављења³, тајна је Савиног смиреноумног послушања Вољи Свете Тројице. Опитно испуњујући

1 Свети Сава: *Жичка беседа о Правој вери*, цит. према: Атанасије Јевтић 2004, 87.

2 „Прво дело Светог Саве и најглавније шта је? Он нам је дао Јединог Истинитог Бога, Господа Христа. То је највеће дело које је могао учинити за српски род: дати роду Српскоме Истинитог Бога, када око њега урличу и халачу безбројни лажни богови. То је не само дело, него је сведело. Из њега извиру, из њега потичу и сва славна дела наше историје и нашега народа”. (Преподобни Јустин Ћелијски 1998, 130-136)

3 „Свети Сава, браћо и сестре, јавља се и празнује у Цркви и извире из празника Богојављења, великог празника наше Цркве.” (Јеромонах Рафаило Бољевић 2016, 126)

јеванђелске заповести постом и молитвом, љубављу и вером⁴, оставивши себе палог (Растка), Сава узео Крст свога покајања и трајно насели Богочовека Христа и Пресвету Богомајку у христочежњиву душу своју, у чисто срце своје, у све целомудрено биће своје⁵. Већ у историјском времену Сава је богоусиновљени Отац духовни своје родитељу Немањи и христоносни Отац заветном српском народу⁶.

Духовданим делима Тројичног и Савиног Бога запечаћено, српско народно-црквено биће као највишу вредност нема ни државу, ни нацију, ни књижевни језик, ни прогрес, ни знање, ни мудрост чулног разума људског, нити било који тварни састојак духа времена, већ само Вечно Царство Оца и Сина и Духа Светога⁷. Јер, *Србе као историјску заједницу није стварала и у историји одржала држава, него Црква*⁸ Зато су Срби без Цркве Христове вечно мртви, а без Светога Саве су неисторијски номади и житејски идолослужитељи⁹.

Свети Сава, ревнујући светогорски монах, прима Божанско Откривење преко живог кирилومتодијевог предања, просвећујући се божанском нетварном светлосту Духа Светога¹⁰. Остајући веран Христов сапричасник, Сава на Светој Гори као вишевековном центру правоверног исихазма, баштини и синајске, и јерусалимске, и цариградске и свеправославне традиције светоотачког опита¹¹. Ту, на Светој Гори

4 „Ко има заповијести моје и држи их, то је онај који ме љуби; а који мене љуби, тога ће љубити Отац мој; и ја ћу га љубити и јавићу му се сам...”
(Јован 14, 21)

5 „Та у чему је главна сила и моћ, главна свесила и свемоћ Светога Саве. Једино и само у чудесном и чудотворном Господу Христу, вечно живом и животворном Богочовеку. Без Христа, Растко би заувек остао Растко, и никад не би постао и остао Свети Сава, света и бесмртна савест српског народа.” (Преподобни Јустин Ћелијски 1972, 335)

6 „Тајна српске историје, живота народне заједнице у Цркви, јесте тајна Христа, Светог Саве, Светосавског Завета датог на Жичком сабору, а потврђеног и Заветом Косовским.” (Видовић 2009, 43)

7 „А ми не примисмо духа овога свијета, него Духа који је од Бога, да знамо што нам је даровано од Бога; Што и говоримо, не ријечима наученим од људске мудрости, него наученим од Духа Светога; духовно духовним доказујући.”
(1. Кор. 2, 12-13)

8 в. Видовић 2009, 43.

9 „Идолопоклонство је ма кога или ма шта претпоставити Господу Христу. Па био то отац или мајка, брат или сестра, жена или деца, отаџбина или народ, човечанство или раса, херој или геније, анђео или арханђео, природа или надприрода. Или све то скупа. Јер све то скупа, без Господа Христа, прах је и пепео, смрт и смрад, јад и гад, мука и пакао.” (Преподобни Јустин Ћелијски 1983, 120)

10 „Свети Сава је био и остао типично *светогорски* монах и зато никакав [новатор], а то значи да је био типично православни, предањски, *светоотачки тип* монаха са свом оном ширином православног монашког подвижничко-благодатног опита, од почетног послушника и врлинског *практичара* до усамљеног анахоретског *молчаника*, созерцатеља (= *теоретичара*) духовног живота, којни се назива *исихаста*... Такви су, наровно, били и сви велики монаси на Истоку током векова, на чијем искуству, предањима и типцима Свети Сава и засновао српско монаштво.” (Атанасије Јевтић 2004, 33-34)

11 в. Атанасије Јевтић 1992, 27-28.

атонској, на непресушним Црквеним изворима апостолског и светопредањског хришћанства као драгоцени сасуд благодати Божије Сава постаје равноапостолни Светитељ, Просветитељ и Богослов¹².

Савино подвижничко примање апостолског Предања, Савино исповедање Никејско-цариградског Символа православне вере и Светих васељенских Сабора, Савино удостојено причешћивање Светим тајнама и уподобљавање светим врлинама Цркве Христове, Савино иконопоштовање и крстопоклонство, Савино покајно послушање Богочовеку, Пресветој Богородици, Светим Оцима и светогорским манастирским настојатељима чини га последником догматског богословља¹³.

И Савина *Жичка беседа о Правој вери*¹⁴ изговорена другог дана Спасовданског Сабора у Првпрестолном храму Вазнесења Христовог у Жичи 1221. године (на дан Светог Цара Константина и Свете Царице Јелене), живи је пример Савиног Духовођеног догматског богословља, кадрог да залази у свете и страшне тајне Христове логосне науке. Очистивши своју душу, своју вољу, своје срце и ум свој од неслободе страсти и од смртности греха, и освештавши се благодаћу Духа Светога, *Жичком Беседом о Правој вери* Свети Сава се просветитељски обраћа православнима (српским епископима и свештослужитељима, владарима, великашима и народу српском), јеретицима (латинима и богумилима), призивајући их све на спасоносно примање, на благотворно чување и на покајничко исповедање свештених догмата Цркве, тих богооткривених истина садржаних у Светом Откривењу. Свети Сава остаје оваплоћење вечних истина догматских, јер их у *Жичкој беседи о Правој вери* (= Благодестију, ПравOVERју, Православљу, Побожности) не проповеда из природе своје мудрости или воље, већ подвижнички руковођен непогрешивим сазнањем Цркве и Њеним бестрасним осећањем:

„Премилосрдни и човекољубиви Бог, имајући неизмерну милост према роду људском, приклони небеса и сиђе на земљу (Пс. 101, 20), и Својим божанским домостројем и добровољним подношењем многоврсних страдања божанског тела (Свог), просвети род наш; и посла у сав свет свете Апостоле, рекавши им: ”

12 У *Животу Светога Саве* од Равноапостолнога Николаја Жичког и Охридског Свети Сава је Блага Вест српском народу, која по душама људским у Винограду Господњем ревностно сеје богословност речи Божије: „Ишао је (Свети Сава, прим. П. Б.) као сејач који сеје добро семе по душама људским. Проповедао је Јеванђеље Христово; другим речима, учио је правој вери, правим осећањима, правилном делању. Једном речју, учио је правом путу који води у Царство небеско.” (Свети Николај Жички и Охридски 2001, 597)

13 „Догматске истине су у свему божанске, бесконачне, безграничне и вечне, јер су од бесконачног, безграничног и вечног Бога. Оне по самој природи својој не могу бити од човека и по човеку. Ту човек не ствара, јер људи немају у себи моћи и силе да стварају вечне и бескрајне истине, већ их готове примају од Бога. Њихово се стваралаштво у овом погледу састоји у томе: да вечне догматске истине усвоје вером, и благодатним подвизима еванђелским претворе их у свој живот, у своју мисао, у своје осећање. И Тако постигну светост и савршенство.” (Преподобни Јустин Ћелијски 1980, 12)

14 Видети превод текста Савине *Жичке беседе о правој вери* на стандардни српски језик у спису умировљеног епископа Захумско-херцеговачког Атанасија Јевтића *Богословље Светог Саве* (Епископ Атанасије Јевтић 2004, 76-92; у нашем раду сви текстуални наводи Савине *Жичке беседе о Правој вери* дати су према овоме издању и преводу епископа Атанасија Јевтића, прим. П. Б.). Хиландарски монаси и биографи Светога Саве, Доментијан у целини (в. Доментијаново *Житије Светога Саве* 2001, 227-241), и Теодосије у неколико текстуалних одељака (в. *Житије Светог Саве* од Теодосија, 1984, 140-146) чувају хагиографски спомен на Савину Спасовданску *Жичку Беседу о Правој вери* из 1221. године.

Идите и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа... Стога вас, браћо и чеда, ово прво молим да, положивши сву наду своју на Бога, држимо се пре свега праве вере Његове. Јер као што рече Апостол, темеља другог нико не може поставити осим онога којег постави Дух Свети (1. Кор. 1, 24) преко светих Апостола и богоносних Отаца, а то је – права вера која је на седам Васељенских Сабора потврђена и проповедана. И зато на овом темељу свете вере треба нам зидати злато и сребро и драго камење (1. Кор. 3, 12), то јест добра дела. Јер нити користи исправност живота без праве и просвећене вере у Бога, нити нас право исповедање (вере) без добрих дела може извести пред господа, него треба имати обоје, да Савршен буде човек Божји (2. Тим. 3, 17), а не да због недостатка (једнога) храмље живот наш. Јер, као што рече Апостол: Спасева вера, која кроз љубав дела (Гал. 5, 6). Верујемо, дакле, у Оца и Сина и Светога Духа, певајући Тројицу Божанску, Узрок и Саздатеља свега проузрокованог и сазданог, видљивог и невидљивог. Тројицу која је једне суштине, то јест природе и у три Лица, то јест говоримо Ипостаси и Личности, чиме нећемо да подразумевамо обличјем или разликом три Бога или три природе или суштине, него исповедамо једнога Бога и једну просту и бестелесну природу и суштину, а разликом Лица различитост Ипостаси означавамо, клањајући се (на тај начин) Тројици у Јединици и Јединици у Тројици, Јединици Триипостасној и Тројици Једносуштној и једномоћној и сабеспочетној...¹⁵

Наведена прва четири параграфа *Жичке Беседе о Правој вери* откривају нам Савино исповедање два централна догмата Праве вере, посведочене и потврђене на Васељенским саборима. То је догмат о Светој Тројици и догмат о оваплоћењу у времену Сина Божијег и Господа Исуса Христа, од Вечног Оца у вечности рођеног пре свих векова.

Свети Сава апостолски ревнује: права вера и сви догмати Цркве која је богочовечанско тело Христово¹⁶, извиру из вере у догмат о Једносуштној и Живоначалној, Недељивој и Неизменљивој, Вечној и Свудаприсутној Светој Тројици. Без Троличног Божанства немогуће је бити хришћанин, јер према учењу Отаца Цркве хришћанство и није религија, већ *Откривење Свете Тројице о Светој Тројици*. Све у Савиној *Жичкој беседи о Правој вери* и у новозаветној Цркви бива и јесте од Беспочетног Оца, кроз Јединородног Сина у Животворном Духу Светоме: Бог Отац шаље Сина и дејствује кроз Њега; Бог Син открива Оца, казује и низводи Духа; Бог Дух Свети објашњава Сина и наставља дело Његово¹⁷.

Утемељено Светом Тројицом и Светим Оцима Цркве, Савино правоверје држи Божије заповести о прихватању и стражењу над догматима, следећући догматској богооткривености, црквености, општеобавезности и неизменљивости. Бранећи догмат о *Јединици Триипостасној и Тројици Једносуштној и Сабеспочетној*, Свети Сава

¹⁵ Цит. према Атанасије Јевтић 2004, 76-79.

¹⁶ „И све покори под ноге Његове (Христове, прим. П. Б.), и Њега постави изнад свега за главу

Цркви,

Која је тијело Његово, пуноћа

Онога који све испуњава у свему.”

(Ефес. 1, 22-23)

¹⁷ в. Преподобни Јустин Ћелијски, 1980, 136.

саучествује у богословској одбрани хришћанске вере спасења од демонâ идолопоклонства и од демонâ измишљених јеретичких злих *догмата*. Због тога Сава у прва четири параграфа *Жичке Беседе* позивајући се на Апостола Павла опомиње да темељ Праве вере не поставља човек, већ Цар Небески и Утешитељ, од Оца исхођени Дух Свети, преко Апостола и богоносних Отаца. Јер, *нико не може Исуса Господом назвати, осим Духом Светим!* (1. Кор. 12, 3)

Параграфи пети, шести, седми и једанаести Савине правоверне *Жичке Беседе* која је благословено погружена у све чланове Никео-цариградског Символа вере и у апостолско Црквено учење, и која сва производи из реалности Благе Вести Речи Божије, посвећени су још обухватнијем, христолошком, сотириолошком, иконолошком, еклисиолошком и крстопоклоном богословљу. Ту је православље у недељивом светоотачкоме духу исповеђено: „Ово је, дакле права вера: крстити се у име Оца, и Сина, и Светога Духа”¹⁸. Сава славослови јединог у телу јављеног Бога Христа. Христа Истинитог, Неизменљивог, Безгрешног, Страдалог, Васкрелог и Вазнесеног Бога, који би бесемено зачет благодаћу Духа Светога у пречистој Утроби присно Дјеве Марије и који ће у славном Свом Другом доласку на земљу са архангелима, ангелима и Светима судити живим и умрлим племенима и људима:

„И једнога од Тројице, не Оца ни Светога Духа, но од Бога Оца рођенога Сина и Бога, Логоса, надвремено и од Њега Родитеља нераздељиво рођенога, а не створенога, једносушног Родитељу и увекпостојећег са Њим; који је у последње дане ради нашега спасења сишао с небеса и уселио се у утробу Дјеве Марије Богородице. Он, од Бога Оца једносушни Њему Бог Логос, због премногог човекољубља Свог изволео је, вољом Оца и Духа Светога, да спасе своје створење; сишавши из Очевог наручја, одакле се није одвојио, и ушавши у утробу Пречисте Дјеве и узевши на себе не раније зачето тело одушевљено душом разумном и умном, произиђе из Дјеве Бог оваплоћен, родивши се неизрециво и сачувавши неповређеним девство Оне која је родила; не претрпевши ни сливање нити промену, него остаде оно што беше, а постаде оно што не беше; узевши на Себе обличје слуге, истински а не привиђењем уподоби се нама у свему осим греха. Њега знамо као савршенога Бога и савршенога човека, не другога и другога, него једнога и истога пре оваплоћења и по оваплоћењу, једну сложену Ипостас; Њега једног истог у двома савршеним природама и својствима, и у двома природним вољама и дејствима, обома сједињеним по Ипостаси неизменљиво... И Он, Безгрешни, би распет и смрт окуси, и трећи дан васкрсе телом не видећи трулежност (ДАп. 2, 27), и људску суштину неповређену и неосмрћену васкрсе, и узевши је на небеса седе с десне стране Оца; и опет ће доћи да суди живима и мртвима; као што се узнесе телом својим, тако ће доћи (ДАп. 1, 11) и дати свакоме по делу његовом (1. Петр. 1, 17; Рим. 2, 6; Мт. 17, 24)... Уз то, ми се клањамо и поштујемо и целивамо свечесну икону човечанског оваплоћења Бога Логоса помазаног Божанством и оставшег непромењено, тако да онај који је помазан вером (2. Кор. 1, 21-22) сматра да види самога Бога Који се јавио у телу и с људима поживео (1. Тим. 3, 16; Варух 3, 38). Клањамо се и дрвету Часнога Крста и светим часним сасудима и божанским црквама и светим местима. Клањамо се и част одајемо икони Пресвете Богородице и иконама свечесних Божијих

¹⁸ Цит. према Атанасије Јевтић 2004, 86.

Угодника, уздижући очи душе наше ка првообразном лику и ум узносећи на оно што је несхватљиво.”¹⁹

Богопримљена христлошка истина Савине *Жичке беседе о Правој вери* подудара се са богообјављеном истином светог Откривења о догмату Божанства Логоса Очевог, Превечног, Нествореног, Јединородног Сина Божијег и Бога, Исуса Христа. Проповедајући основни сотириолошки хришћански догмат о оваплоћењу Богочовека, Свети Сава истинито богослови о обожењу, обесмрћењу и спасењу човека као смислу и разлогу Божијег човекољубивог стварања човека по подобију и образу Својему. Бог постаје човек, како би човек сједињен са Богом постао Бог по благодати. Стога, како читамо у параграфу седмом Савине *Жичке беседе о Правој вери*, и поштујемо иконе Христа, Пресвете Богородице и свих светих, будући да оне примарно исповедају догмат оваплоћења Господњег.

Понајвише кроз шести параграф *Жичке Беседе о Правој вери* Свети Сава благовести да је једноипостасни Богочовек Христос и савршени Бог и савршени Човек, једна и јединствена у времену рођена Личност у две бестрасне природе, божанској и људској, и да су у Христовој Божанској Личности непоновљиво сједињене *без међусобног умањења и губљења* божанско-човечанска безгрешна воља и дејство. Само таква богочовечанска сила Христова, како читамо у Савиној *Жичкој Беседи о Правој вери*, у стању је да победи смрт, грех и ђавола Крстом²⁰ свога саможртвеног Страдања и пасхалном фактографијом свога Васкрсења! И да запечати домострој човековог спасења Вазнесењем својим у телу на небеса до десне стране Бога Оца Сведржитеља. Тиме људска природа испуњава своје есхатолошко назначење и смисао. Зато први архиепископ аутокефалне Српске Православне Цркве посвећује чудотворном празнику Христовог Вазнесења (Спасовдану) првопрестолни храм у Жичи и зато баш на Спасовдан у Жичи изговара своју догматску *Беседу о Правој вери*!

Жичком Беседом о Правој вери Свети Сава скупа са Светим Апостолом Павлом, Светим Јованом Богословом, Светим Николајем Мирликијским, Светим Атанасијем Великим, Светим Василијем Великим, Светим Григоријем Богословом, Светим Кирилом Александријским, Светим Григоријем Ниским, Светим Јованом Златоустим, Светим Јованом Дамаскином, Светима Кирилом и Методијем ... указује да све оно што од Господа примимо, неизмењено и незамењено у наслеђе и предамо²¹!

Према Светоме Предању и *Светоме Писму* Господњем, према Светим догматима Цркве, поред Истинитог Триипостасног Бога, поред бића створених (човека и жене), трећа реалност на земљи припада побуњеном Оцу лажи, квасцу зла, човекоубици ђаволу²², и њему потчињеним поднебесним војинствима, духовима злобе.

19 Цит. према Атанасије Јевтић 2004, 80-83.

20 Седми параграф Савине *Жичке беседе о Правој вери* односи се и на поштовање божанских храмова, светих места, црквених сасуда, и на поклоњење дрвету Часнога Крста, који према светоотачком тумачењу јесте темељ Цркве, символ нашег спасења и знамење испуштељског подвига Спасовог. Не причестивши се богоотпадничким адским дрветом грехопознања, Свети Сава свагда у благодарности Богу љубљаше тајну дрвета Часнога Крста Господњег, чија сила истините крстопоклонике преображава и спасава.

21 „Јер ја примих од Господа што вам и предадох...”

(1. Кор. 11, 23)

22 „Вама (Јудејима, прим. П. Б.) је отац ђаво, и жеље оца својега хоћете да чините; он бјеше човјекоубица од почетка, и не стоји

Антибог Ђаво не воли ни Бога, ни Пресвету Богомајку, ни Светитеље Божије, ни створења Божија, ни божанствене догмате Цркве Божије. Вечно сједињен са грехом и смрћу, самозванац Ђаво даноноћни је ментор јеретичких (лажних) и смртоносних учења демонске цркве²³. Осми, девети и десети параграф своје *Жичке беседе о Правој вери* Свети Сава – благодарно примајући и богословски тачно исповедајући светих Седам васељенских Сабора – превасходно намењује светоотачкој одбрани свештених догмата Саборне Цркве од *зловѣрја* римокатоличке, богумилске, аполинаријевске, несторијанске, монофизитске и свих других јереси:

„Ово је богољубиви моји, догмат православних Отачких предања. Следујући њима, и ми тако верујемо и тако исповедамо, а све јеретике и сваку јерес њихову проклињемо. Примамо светих седам Васељенских Сабора; први, који је био у Никеји 318 светих Отаца; други, у Константиновом граду 150 светих Отаца; трећи, ранији у Ефесу 200 светих Отаца; четврти, у Халкидону 630 светих Отаца; пети, опет у Константиновом граду 164 светих Отаца; шести, опет у Константиновом граду 170 светих Отаца. И још онај, мало касније бивши у Никејској митрополији, седми Сабор 350 светих Отаца, против оних који се одричу часних икона и не изображавају их и не поклањају им се, безбожно клеветајући хришћане. А примамо и све свете Саборе који су се Божјом благодаћу у разна времена и места сабирали ради утврђивања православног јеванђелског учења, које прима Саборна Црква. А оних којих се одрекоше ови свети Оци, одричемо се и ми; и које проклеше они, проклињемо и ми. Јер многу јерес у разна времена и раздобља Ђаво намисли, и многи кукољ зловѣрја кроз слуге његове јересеначалнике посеја у васељени ради кварења и смућивања праве вере, које ми проклињемо, и с њима оне који измислише зле догмате, и гнушамо се сваке нечестиве јереси.”²⁴

Амбивалентна и међусобно супротстављена јересеначална учења, столећима покушавају измерити палим и чулним људским разумом неизмерну надземаљску тајну богодане Истине. На бесомучне јеретичке саблазни о Свету Тројицу, на ђавоимане јеретичке нападе на свештене Црквене догмате, Свети Сава одговара благотворним једномислијем *Жичке беседе о Правој вери*, пуноћом и хармонијом њене апостолске логосности. Догмате Праве вере о Трисветом Богу, о Богочовеку, о Пресветој присно Дјеви, о Цркви, о Спасењу, о Часном Крсту, о иконама, о храмовима Свети Сава излаже Духом Светим непогрешиво, свагда имајући на уму и у срцу Спаситељеве животворне речи богооткривеног послушања Оцу Небеском: *Моја наука није моја, него Онога који*

у истини, јер нема истине у њему;
кад говори лаж, своје говори, јер је
он лажа и отац лажи.”

(Јован 8, 44)

23 „... Овај свет има свога кнеза, јединственог по лукавству, злости и саблазнитељној превејаности. Кроз плот и телесност, са којима се душа смешала по паду, он има слободан приступ к њој, и приближавајући се, на разне начине распаљује у њој радозналост, користољубље и сластољубиво самоутешавање... Сатана има само једну бригу – да оно чиме се човек сав бави, у чему му пребивају свест пажња и срце, не буде Бог – него било шта друго изван Њега, једино и искључиво то друго, да би га човек, прилепивши се за то свим умом, вољом и срцем, притежавао (поседовао) уместо Господа и само се о томе бринуо, то испитивао, тиме владао, у томе уживао.” (Свети Теофан Затворник, 2013, 86-87)

24 Цит. према Атанасије Јевтић 2004, 84-85.

ме је послао! (Јован 7, 16) О правоверном држању Речи Божије Жички беседник посебно богонадахнуто сведочи у дванаестом, тринаестом, четрнаестом и у завршним реченицама петнаестог параграфа, своје проповеди о *Правој вери*. У поменутих параграфима Свети Сава трезвеноумно и ревностно расуђује: трудољубивим држањем Речи Божије постом и молитвом, смиреношћу и целомудреношћу, покајањем и вером која кроз љубав дела (Гал. 5, 6), остављамо грехе, како не бисмо окусили смрти довека (Јован 8, 51):

„И тако, ми који смо хришћани обећали смо: молити се Богу своме свагда, [држећи заповести Његове и увек творећи вољу Његову]. Но, браћо и чеда моја љубљена, као што и напред рекох, обадвоје треба да са стахом и трепетом држимо (и чувамо). Држите (стога) Реч Божју и свету Веру Христову, и призивајте чистим срцем пресвето Име Његово, и не ленећи се у светим молитвама припадајте к Њему исповедајући грехе своје, плачући са сузама пред Њим и Њему певајући и припевајући срцима вашим свагда дан и ноћ непрестано (Еф. 5, 19). Јер Бог, када га људи исповедају и моле Му се, сам уверава људе и духовно улази вером (Еф. 3, 16-17) у срца оних који добро слушају науку Његову... И ми сатворивши вољу Његову, добићемо од Њега спасење у овом веку и у будућем, ако верно сачувамо заповести Његове које нам је Господ заповедио да држимо и обећао нам за то небеску награду, рекавши: [Заиста вам кажем, који реч Моју одржи, неће окусити смрти довека] (Јн. 8, 51)... Шта је боље од овога: не окусити смрти довека? Јер само то неokuшање смрти већ је далеко од греха, јер је окушањем греха укус смрти (Јевр. 2, 9; Мм. 16, 28) ушао у сав род људски до Христа (Рим. 5, 12). Ради тога окуси смрт Он, Који је безгрешан и бесмртан по (Свом) првом рођењу од Оца, но окуси је ради нас, и пострада, да и ми вером у Њега окусимо бесмртност, као што рече Пророк: [Окусите и видите како је добар Господ] (Пс. 33, 9). Веома је дакле добар (Господ) и праведан и веран у свима речима Својим, и сва су дела Његова у вери (Пс. 144, 13; Пс. 32, 4) Зато, чеда моја богољубљена, ми који Га љубимо треба да чинимо дела вере у Христу Исусу Господу нашем, ми који смо примили од Њега бесмртну веру, толики дар – да не умремо никада! Зато, ако ово сачувате, бићете блажени [од Бога у векове, и блажена биће срца ваша, и блажене биће душе ваше, и бићете блажени], ви који сте примили веру Божју и сачували је у чистоти. Гледајући на бесмртни дар Христов, творите свагда бесмртна дела у Христу: веру чисту и молитву честу, имајући према Њему љубав и наду, и савест чисту пред Богом и људима (Дан. 24, 16), пост и бдење, на земљи лежање, истину у свему, чистоту телесну и душевно уздржање, чувајући разум (2. Кор. 4, 6) светог крштења – просвећења Божјег, којим се одрекосмо Сатане и свих дела Његових. И свагда љубите покајање и исповедање грехова својих и плакање над њима; умиљење, смирење, праведност (Рим. 5, 1-21), поучење, исправљање живота свога, мржњу на грех; не опијање, не блудничење, него напротив, чист живот какав је Божјем очима угодно гледати.”²⁵

Савина Жичка беседа о *Правој вери* позива на грехопрезрено покајање (помоћу Светих тајни и Светих врлина Цркве) епископе, свештенство, ђаконе, завађене и

²⁵ Цит. према Атанасије Јевтић 2004, 86-90.

незавађене великаше, верни народ, правоверне и кривоверне²⁶, браћу и сестре. Сава није примио своју боголику душу као производ свога тела или овога света. И зато одбацује творевину, православно исповедајући Творца. И одбацује демонску мудрост мудрих и телесни разум разумних (1. Кор. 1, 19).

Свети Сава се очишћавао и преображавао, просвећивао и причешћивао вечношћу и силом Речи Божије, која штити од греха и спасава од смрти. Због тога му се и даде благодатно дејство *разликовања духова* (1. Кор. 12, 10)²⁷, да вечно буде најсловестније богоусиновљено *зрно соли земљи српској*²⁸.

Свети Сава, *со земљи српској*²⁹, апостолски исповедајући веру у једино истинитог, Триипостасног Бога, Духом Светим просвећује: нема ни српског народа, ни праве вере, ни српске државе, ни српске писмености, ни српског наслеђа, ни српске књижевности, ни српског језика, ни српског црквеног и грађанског права, без Христових чинова Цркве!

Жичка Беседа о Правој вери завршава Савиним мојсијевски пророчанским речима о паду човекове природе у незнабоштво идолопоклонства³⁰. Централни део последњег, петнаестог параграфа *Жичке беседе*, обележава Духоносно тајновиђење Светога Саве о идолопоклонству, најзаступљенијем греху српске природе масовно оболеле од злих догмата и самовоље верских компромиса:

„И уопште, нека се никако не спомиње међу вама други бог, осим Онога Који је створио небо и земљу; ничему [од онога што је на небу горе и што је на земљи доле и што је у води под земљом, да се не поклоните или му послужите] (2. Мојс. 20-45), осим Господу Богу вашем, у кога се крстите и поверовасте, и одрекосте се тајнога срама (2. Кор. 4, 2), и постадосте заједначари добре воље Његове и саучесници бесмртности Његове. Њега Јединога неодступно се

26 „По завршетку великог повечерја, Сава затражи да у Цркви остану само они богумили и они римокатолици који желе да се врате натраг у православну цркву. Ахиепископ им тада даде јасна упутства шта треба да чине. Прво је тражио од богумила да осуде своју јерес и потом да почну са катихуменском припремом за крштење. Од римокатолика је тражио, пошто су већ били крштени, осуду најпре њихове јереси, а онда да гласно изговоре стари Символ вере, Првог и другог сабора без Филиокве, после чега би требало да буду миропомазани.” (Свети Николај Жички и Охридски 2001, 5, 619)

27 „А јака храна је за савршене, чија су чула навиком извјежбана за разликовање и добра и зла.” (Јевр. 5, 14)

28 У Беседи на гори Спаситељ Христос назива своје ученике и све хришћане сољу земље, указујући на њихово *осољено* (нетрулежно; негреховно, бестрастно, покајано) примање благодати вечносне Истине Господње:

„Ви сте сте со земљи; ако со обљутави, чиме ће се осолити? Она већ неће бити ни за шта, осим да се проспе напоље и да је људи погазе.”

(Мат. 5, 13)

29 в. Бојовић 2012, 786-788.

30 Свети Николај Жички и Охридски духовно настројење *Жичке беседе о Правој вери Светога Саве* пореди са домостројем покајања Крститеља Господњег, Светог Јована Претече: „Беше то јединствен приказ, који се може упоредити једино са догађајима на реци Јордану, када свети Јован Крститељ викаше народу: [Покајте се!]” (Свети Николај Жички и Охридски 2001, 618)

држите, јер је [пред очима Његовим све откривено] као што рече Апостол (Јевр. 4, 13), и [јер је Бог наш огањ који спаљује] (Јевр. 12, 29)...”³¹

Живот Равноапостолног Светог Саве српског непрестано је богослужење. Христорокијност личности Светог Саве и тројичност богословља Светог Саве непогрешиво изричу свој страшни и вечно праведни суд над Србима: Срби одвојени од служења у љубави Тројичноме Богу и лишени саможртвене љубави према ближњима у Христу, свагда ће се предавати лажној вери и гресима, смрти и преисподњи.

И неће нам се небо отварати, ако Светога Саву не послушамо³².

Литература

Атанасије, Јевтић епископ (1992): *Свети Сава и Косовски завет*, Мала библиотека СКЗ.

Бојовић, Драгиша (2012): „Медословесни језик Светог Саве”, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, год. 188, књ. 490, св. 4-5, стр. 786-788.

Видовић, Жарко (2009): „Православна идеја нације и верност Светосавском завету”, *Историја и вера*, МСТ Гајић, Београд, 43-48.

Доментијан (2001): *Житије Светог Саве*, прев. Љиљана Јухас-Георгијевска, издање на старословенском Томислав Јовановић.

Јустин, Преподобни Ћелијски (1972): „Житије Преподобног и Богоносног Оца нашег Саве”, *Житија Светих за месец јануар*, Манастир Ћелије, Ваљево, 333-438.

Јустин, Преподобни Ћелијски (1980): *Догматика Православне Цркве*, књига прва, Манастир Ћелије, Ваљево.

Јустин, Преподобни Ћелијски (1983): *Тумачење посланица Прве и Друге Коринћанима Светога апостола Павла*, Манастир Ћелије, Ваљево.

Јустин, Преподобни Ћелијски (1998): „1. Беседа на Светога Саву 1965.”, *Празничне беседе*, Наследници Оца Јустина, Београд, Манастир Ћелије, Ваљево, 130-136.

Николај, Свети Жички и Охридски (2001): *Симболи и сигнали, Сабрана дела*, V, СПЦО Линц, Аустрија, Слово, Шабац, 145-188.

Николај, Свети Жички и Охридски (2001): *Живот Светог Саве, Сабрана дела*, V, СПЦО Линц, Аустрија, Слово, Шабац, 567-647.

Рафаило, Бољевић јеромонах (2016): „Свети Сава вјечити сведок Богојављења”, *Посреди нас*, Зборник радова, прир. Павле Ботић, Писменик, Нови Сад, 125-145.

Сава, Свети: *Жичка Беседа о Правој вери*, цит. према епископ Атанасије Јевтић (2004): *Богословље Светог Саве*, Врњци-Требиње, 76-92.

Свето Писмо, Нови Завет Господа нашег Исуса Христа (1998): превод Светог архијерејског Синода СПЦ, Београд.

Теодосије Хиландарац (1984): *Житије Светог Саве*, прев. Лазар Мирковић, редакција превода Димитрије Богдановић, СКЗ, Београд.

Теофан, Свети Затворник (2013): *Пут ка спасењу*, прев. Весна Никчевић, Ксенија Кончаревић, Верско добротворно старатељство Архиепископије Београдско-карловачке, Београд.

31 Цит. према Атанасије Јевтић 2004, 91.

32 в. Јеромонах Рафаило Бољевић, 2016, 129.

Pavle Botić

SAINT SAVA, THE SALT OF THE SERBIAN LAND

Considering the facts from Domentian's and Teodosie's *Hagiography of Saint Sava* and writings on Saint Sava from Saint Nikolaj of Zica and Ohrid and Saint Justin of Celije this work points to dogmatic theology of Saint Sava's *Žička beseda o pravoj veri* (1221). The research especially refers to the equal-to-apostles mission of Saint Sava who has bestowed the Church of Christ to the Serbian people.

Предраг Петровић

Православни богословски факултет Универзитета у Београду

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: djpredragpetrovic@gmail.com

БОГОСЛУЖБЕНИ АСПЕКТИ СВЕТОСАВСКОГ ПРЕДАЊА

Апстракт: Дело Светог Саве углавном се своди на његове беседничке способности. Беседништво у хришћанском смислу речи подразумева много дубље истине постојања које се могу препознати само у еклисиолошком приступу целокупној стварности. Библијски литерарни симболизам језиком Духа Светог открива стварност око нас као богослужбено-символичну реалност. Доментијан указује управо на такав, дубоко црквени етос којим је Свети Сава говорио. Библијски начин његових казивања говори о стравичној озбиљности човековог постојања кога човек најчешће није свестан. Због тога је инсистирање на црквеном етосу као на крајеугаоном камену постојања најважнији моменат нашег живота.

Кључне речи: Свети Сава, Доментијан, светосавље, беседа, Црква, исповедање вере, Тајна Христова, богослужење, симболизам.

Име Светог Саве у најширој јавности помиње се најпре у контексту утемељења српске школе и државе, иако школа и држава у време Светог Саве нису имале секуларан смисао какав имају данас. Истинска Црквена природа делатности Светог Саве постављена је данас у неки други план, да би се несметано стицао лажни утисак о томе да он није био толико хришћанин, колико је био државник и просветитељ, и то просветитељ у оном смислу у којем је то био, на пример, Доситеј Обрадовић и њему слични. Из тог разлога потребно је да као Православни хришћани нагласимо богослужбену природу Цркве и њеног симболизма као наслеђа које је Свети Сава у служби првојерарха Христове Цркве на нашим просторима изнео на себи и предао Тајну Христову каснијим поколењима Срба, али и не само Срба. Светосавље није никаква „варијанта хришћанства“ коју је измислио Свети Сава, већ је наставак древне светоотачке мисли која своје корене има још у Старом Завету. Свети оци Цркве попут Игнатија Богоносца, Дионисија Ареопагита, Григорија Ниског, Григорија Богослова, Максима Исповедника, Симеона Новог Богослова, Григорија Паламе и других, пренели су до нас најстарије памћење тајанствености и чудесности света, сједињеног с личношћу Сина Божијег. Такву христолошку визију свеопштег постојања, изражава богослужбена истина Старог завета скривена иза тајановодствених речи: „на скутовима његове одежде беше читав свет“ (Прем. Сол. 18, 24), али и иза тајноводствених значења порекла света исказаних новозаветним речима јеванђелисте Јована: „све је кроз Њега постало, и без Њега не постаде ништа што је постало“ (Јн. 1, 3). У светлости христолошких хоризоната којима Православна Црква нуди свему што постоји спасење од смрти, потпуно ропски делује обличје сваког од глобалних поредака овога света, од оних слепопотопских који су најпре научно препознати као месопотамски, па све до овог у коме сада свет постоји, а који као и друге наказе пре њега, гордо израња из мора, попут звери о којој је писао

Јован у Откривењу (13, 1). У том смислу, важно је нагласити да дело Светог Саве у контексту његове „државничке“ улоге нема никакве везе са силама овога света већ проистиче из светоотачких сагледавања божански предзамислишеног света као Цркве

Будући да речи Светог Саве, како их преноси Доментијан, имају за основ начин исповедања и проповедања вере по угледу на јеванђелски и апостолски начин излагања, чини се да код неких аутора порађа утисак о првенству светописамског наратива над богослужбено-символичном природом Цркве. Инсистирање на литерарном начину излагања помера тежиште беседништва на неки од чисто реторичких облика. Тако, на пример, неки аутори инсистирају на новозаветним посланицама и проповедима као на ремек-делима беседништва те врсте, док за апостола Павла, један уважени аутор вели: „Он често примењује приступ који би посаветовала и модерна реторика; уживљава се у положај слушаца, узима у обзир све евентуалне приговоре противника, а потом их побија“¹. Међутим, да ли бисмо могли оправдати еклисиолошки темељ богословља, или беседништва апостола Павла или Светог Саве полазећи од форме беседа?

Полазимо најпре од чињенице да се светоотачка предања, те самим тим и предање Светог Саве, не ослања само на еклисиолошку природу библијског литерарног символизма, већ и на другачији вид преношења учења, о чему још од најстаријих почетака Цркве Христове говори 91. правило Василија Великог у коме се наводи: „Догмате и проповеди, које су у Цркви сачуване, једне имамо из написане науке, а друге смо примили тајно из поверенога нам апостолског предања; нити ће ово ико хтети порицати, који је и најмање вешт црквеним установама. Јер ако станемо одрицати ненаписане обичаје, као да немају велике силе, то ће повредити јеванђеље у главним предметима, или просто свешћемо га на голу реч, што је тамо проповедано... Речи призивања у време претварања евхаристијског хлеба и путира благословења остале су нам од светих написане; али се ми не задовољавамо само тим речима које нам апостол или јеванђеље спомиње, него и друге речи изговарамо и пре и после, јер имају велику силу и тајну, а примили смо их из ненаписаног учења...Пошто дакле толико има што није написано, а међутим толико снаге то има у тајни благочестија, је ли могуће, да нам неће уступити један израз, који смо ми од отаца примили, који смо нашли сачуваним кроз поуздани обичај у неповређеним црквама, а који међутим велики свој разлог има, и велику корист сили тајне доноси?“².

Свети Сава по сведочењу његовог савременика Доментијана сагледава значај јеванђелског начина беседништва, кога му је Бог даровао због његове љубави према Цркви, што је подразумевало и монашку чистоту и непрестани подвиг. У том смислу бисмо и данас требали посматрати хришћанску омилитику на такав начин да беседник не узвеличава сам себе, већ да користећи омилије, па чак и реторику као њену природну грану, тумачи тајноводствене речи и богослужбену поезију. Оно што беседништву даје снагу свакако јесте његова нераскидива веза са литургијом, односно, са историјом и теоријом богослужбено-символичног начина постојања Цркве, али и са познавањем дубљих истина вере, с обзиром на чињеницу да се проповед сврстава у дидактички део литургијских сабрања из којих се напаја темама повезаним најпре са тумачењем јеванђеља за одређени дан. У том смислу црквено беседништво представља катихетски део црквених сабрања у смислу излагања истина хришћанске вере на начин који сведочи богослужбене истине Цркве. Господ Исус Христос је архетип сваког Црквеног проповедништва. Његов архетип следеју сви будући проповедници Цркве, који у

1 Аврамовић 2009, 151.

2 Милаш 1896, 435-436. Ово правило Василија Великог на грчком језику може се наћи код, Βασίλειος Μέγας, PG 32, 188.

Његово име шире народу богослужбено-символичну истину Јеванђеља³. Беседе Светог Саве су христолошке беседе, а оне су у своме хришћанском значењу превасходно проповед која има апостолско-предањски карактер. Због тога беседа има за циљ тумачење народу тајноводствених поука Светог Писма као и њихово повезивање са реалним временом. Многи је сматрају идеалним и најправилнијим обликом проповеди, будући да је веома уско повезана са речју Божијом, те представља јеванђелски начин поучавања⁴. Иако у себи има велики број цитата, беседе Светог Саве имају у себи богослужбену дубину чиме својим обликом дају јеванђелску суштину стварима.

Интересантно је запажање Атанасија Јевтића који у својој књизи *Богословље Светог Саве* текст беседе поистовећује са Исповедањем Вере током богослужбене тајне руположења епископа. Он, наиме, наводи: „Ако се пак пажљиво упореди наша Жичка беседа о правој вери са епископским Исповедањем вере, макар и онаквим какво је данас у употреби у Православним Црквама, онда се лако може констатовати у главним њиховим деловима велика сличност међу њима“⁵.

Када беседе Светога Саве упоредимо са модерним проповедима наилазимо на суштински дисконтинуитет који није лако решити. Проповеди настају данас „професионално“ или „по поруцини“, без обавезног печата личног примера вере и љубави према ближњем, тако да суштински и нису сведочанство о Христу у светоотачком смислу беседништва. Оне су најчешће празне будући да су недоказиве личним примером беседника. Сваки беседник има стил који одговара његовој личности. Подражавањем стила других, чак и добрих беседника, а што није неуобичајено, унижава беседника у очима слушаца. Ако им је он познат из свакодневног живота, онда им је приметна и неподударност стила и истина беседе са његовим свакодневним понашањем и карактером⁶. С друге стране, иако силан у речи, побожан и ревносан, учен и надарен, човек без предходне припреме крштења Духом и полагањем руку бива лишен за кључну тачку ослонца, а таква проповед јесте недостатна⁷. Имамо и јасне каноне који то

3 Фундулис 2010, 14-16.

4 Исти 141.

5 Јевтић 2004, 56.

6 Фундулис 2010, 182.

7 Види код Фундулис 2010, 68. Један од могућих предлога за решење проблематике данашњег стања у проповеди Речи Божије, можда треба тражити у оснивању посебне интегрисане црквене службе нижег клира, Црква верификовала и успоставила врло важан јеванђелски сегмент у литургијском начину живљења, јер, „ако труба да неразговоран глас, ко ће се приправити на бој?“ (1. Кор.14: 8). Разлог прихватања оваквог предлога налазимо у сагледавању парохијске црквене праксе. Наиме, време трајања црквене проповеди у литургији је петнаестак минута, тако да стечено догматско и морално знање у форми и стилу треба пренети пријемчиво, јасно, разумљиво, концизно и тачно, свима који слушају реч проповеди. Синергија дубоке богословске садржине, форме и стила чини проповедника делатним, зато што његове речи тада покрећу вернике који слушањем таквих проповеди, и разумевајући истине вере, активније и сврсисходније учествују у свим сегментима црквеног богослужбеног живота. Следећа важна чињеница односи се на чисто практичне разлоге. Наиме, заузетост свештеника великим обавезама у парохији, поготово у градским условима, чини да да свештеници често бивају онемогућени дубљим бављењем и усавршавањем не само дара говорништва, већ превасходно богословским усавршавањем. Најзад, није сваки човек, као ни свештенослужитељ дарован истим даром говорништва, већ су неки више обдарени даром појања, исцељивања, чудотворства, управљања, помагања, или, ништа мање важним даром Духа (1. Кор.12: 28-31). Говорништво није познавање језика како нам вели Апостол, него и пророштво, односно, тумачење речи Божије из Светог писма, јер, „који говори језике себе поправља, а који пророкује цркву поправља“ (1. Кор. 14: 4). Интересантна је и тема проповеди лаика и мирјана у цркви. Верујемо да бих Св. Сава имао шта да каже на ову тему, када би о њој

потврђују, као, на пример, 58. канон Светих Апостола, 19. Пето-шестог Сабора, 2. Седмог Васељенског. Из истог разлога и 64. канон Пето-шестог Сабора забрањује проповед мирјанима⁸.

Светоотачко хришћанско предање из кога беседништво исходи, лежи данас у богоустановљеном богослужбено-символичном бићу Цркве, а што видимо и у речима *О престављењу Преосвећенога*: „Богоумним расуђивањем *расписа све свете потребе црквене*, сабране у светим крајевима јерусалимским...“⁹. Једино из богослужбено-јерархијског устројства Православне Цркве, вера може бити сагледавана као богослужбени исказ најдубљих људских стремљења, а не просто као убеђење појединца о Божјем постојању. Убеђење у то да Бог постоји, само по себи веру не помиче даље од спекулативног људског израза. То ће и Свети Сава изразити речима: „духовно учење није игра нити безумље мисли човечијих“¹⁰, поистовећујући притом нашу веру са нашим духовним учењем и стављајући их у контекст оснивања, како рече, „светих чинова“¹¹ у Христу Исусу Господу нашем...као на непресеченом крајеугаоном камену црквеном, Христу... који жели нас, заблуделе овце, да сакупи у небеску ограду“¹². Овакав став Светог Саве потврђује се и у његовом Поученију истинитој вери, јер почетак истините вере Свети Сава везује за Христове речи: „идите и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа“¹³.

Нечије убеђење у то да Бог постоји не подразумева обавезно и постојање вере. Сведочанства апостола Павла експлицитно показују да православно остварење вере јесте управо остварење, од отаца преданих богослужбених стварности. По томе се наш Православни доживљај и поимање вере разликује од свих других. Вера укључује и телесна дела, најпре богослужбена, а потом и сва друга богоугодна дела, тако да и Јаковљеве речи: „тако и вера, ако нема дела, мртва је по себи“ (Јк. 2, 17), треба сагледавати управо у том смислу. Исти смисао сагледавамо и у речима Господа Исуса Христа: „Неће сваки онај који ми говори Господе Господе ући у царство небеса“ (Мт. 7, 21), или пак речи апостола Јакова: „И демони *верују* и дрхте“ (Јк. 2, 19).

Под утицајем историјских искушења која носи рационалистички приступ појму вере, данас је и код нас Православних хришћана присутно туђе, римокатоличко и протестантско схватање вере. Однос вере и делања или је моралистички, у крајњем случају сводљив на некакву социјалну раван, или су пак дела ирелевантна за постојање вере. Вера се у оба случаја одваја од богослужбеног бића Цркве. Немогућност налажења сопственог места унутар богоустановљеног Црквеног символизма, чини, да се богослужбени живот Цркве неретко своди на рутински брзо понављање молитвених израза, без схватања, или без интересовања за њихова значења, чиме се несмотрено запоставља најосновнији богослужбени карактер иконе Божије у људима, јер обиље молитвених израза открива управо богослужбену природу библијске визије човека као „иконе и подобја“ Божијег. Због тога свети Василије Велики, како наведосмо, тврди да речи које користимо у богослужбеном животу Цркве, а које смо наследили из писане и

требало богословски дискутовати. Дакле, Свето писмо нам сведочи да, сваки хришћанин може проповедима и пророковањем преносити Јеванђеље Божије. Међутим, контрапример имамо у случају Аполоса из Ефеса који је проповедао Јевађеље и крштавао вернике Јовановим крштењем, што налазимо у Делима Апостолским. (Дап. 18: 24-28; 19:1-и даље).

8 Исти 70.

9 Доментијан 1988, 221.

10 Исти 151.

11 У питању су црквене службе.

12 Доментијан 1988, 151-152.

13 Исти 147.

ненаписане науке, имају у себи огромну силу! Из тог разлога овај отац Цркве нагласиће *најстрожу озбиљност* као центар богослужбене воље сваког хришћанина, озбиљност изражену и кроз каноне које је сам Василије оставио Цркви, и кроз свој литургијски образац који завршава речима: „Испуни се *колико је то у нашој моћи* тајна твог домостроја спасења...“. Код Светог Саве наћи ћемо одговарајућу поуку у његовим речима упућеним новопостављеним српским епископима: „Добро сачувајте стада Богом предана Вам, и Духом Светим будно управљајте све људе у сједињење Светога Духа“¹⁴. Ова светосавска заповест не важи само за Епископе, већ и за свештенике и, најзад, за свакога ко је Православни Хришћанин будући да нико у Цркви није сам, већ и ако нема у кући никога, ипак има ближњег до себе у Цркви.

Богослужбени симболизам Православне Цркве носилац је најдубљих онтолошких и гносеолошких димензија човека и света. Богослужбени симболизам Православне Цркве обликује по преимућству хришћанско поимање света и одише унутрашњим јединством различитих димензија божанског откривења. Богослужбени симболизам Православне Цркве предокус је јединствене божанске, односно, есхатолошке перспективе према свеопштим проблемима које носе историјски токови. Тако, на пример, сведочећи о отелотворењу Другог Лица Св. тројице, Бога Сина, у личности Исуса Христа, јеванђелист Јован открива богослужбени карактер тог догађаја, јер за отелотворење користи грчки речи *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*, које дословно преведене имају значење: „и ушатори се међу нама“ (Јн. 1, 14). Израз *ушаторење* на овом месту упућује на богослужбено-мистагошки смисао Тајне Христове, као што старозаветном боговицу и законодавцу Мојсију Бог своје тајне приказује кроз небеску скинију, шатор, по чијој парадигми заповеда Мојсију да на оустановљени начин, дакле преко скиније, шатора, објави изабраном народу долазак Бога у телу, те да скинија до доласка Месије буде парадигма каснијег сусрета човека са Богом. Јованов глагол, *ушаторити* указује и на вољу Божију, која је типолошки откривена још у време Мојсијево. Не желећи да виде ту чињеницу Јевреји као тадашњи сведоци старозаветног откривења, сваљују незнање свог богослужбеног наслеђа на архиђакона Стефана, лажно сведочећи: „овај не престаје да хули на ово свето место и на Закон. Јер смо га чули где говори: овај Исус Назарећанин разориће ово место, и измениће обичаје које нам предаде Мојсије“ (Дап. 6, 13-14).

Међутим, установљењем Литургије свога Тела и Крви, Господ Исус Христос не доноси ништа ново што није постојало у Старом Завету, већ из старозаветног симболизма нарочито препознаје Мелхиседеков богослужбени образац, као један од Својих догађаја унутар историје, односно, присуства у историји, и то управо онако како Он Сам, као Творац света и Промислитељ жели. Подсетимо се да је Мелхиседеков богослужбени чин управо део богослужбене праксе коју помиње и Мојсије Законодавац, али и Давид у Псалмима. Ова библијска истина данас је веома важна, јер у смутном свету у коме живимо многи интелектуалци сматрају да је Христос оснивач нове вере, као што је Свети Сава за њих први оснивач српске државе, школе и светосавља као „варијанте хришћанства“.

Старозаветна и новозаветна писма указују на елементе отеловљења Царства Небеског кроз божанско, Христово оснивање и порекло Цркве. Григорије Ниски видеће Царство Небеско утврђено управо у Цркви. Из истог разлога и Григорије Богослов ће записати: „закони природе се разрешују; треба да се напуни горњи свет, то Христос заповеда, немојте да смо противни“¹⁵. Златоусти, пак, позива да се „успнемо у горњи

14 Доментијан 1988, 188-189.

15 Γρηγόριος Θεολόγος PG 36, 313B.

град (εἰς τὴν ἄνω μητρόπολιν) Јерусалим, мајци свих нас¹⁶.

Али не заборавимо, оснивање новозаветне Цркве оснивање је Литургије Тела и Крви Христове, које после Господњег Вазнесења Дух Свети одржава кроз читаву историју, конституишући конкретне богослужбене заједнице. Дух Свети чини да материјална природа символизма сваке богослужбене заједнице буде проткана божанским Промислом, односно божанском вољом, која у личности Бога Сина чува од вечне пропасти своје чланове, односно, чланове тако богоустановљеног поретка. То значи да Дух Свети само кроз Цркву дели сваком бићу силе постојања. Делатност Духа Светога не постоји мимо Цркве, као што не постоји ниједан делић творевине, коме Дух Свети преко Цркве не даје силе и енергије.

Упркос овосветским духовима зла за које се стиче утисак да односе превагу над добрим, те да се добро повлачи пред претњом толиких зала, ипак је Дух Свети осаборниатељ Цркве и моћнији од свих људских гордости, превара, лукавстава и ината, тако да у сваком времену подиже нове генерације верних, постављајући их на њихова божанска места у Телу Христовом, Цркви. Чекајући богослужбеним песмама и призивима Господа, да други пут дође и пода свакоме плату за службу, слободно изабрану, имајмо на уму речи Светога Саве у његовом *Поучењу о заповедању освешеним епископима*: „О браћо, и ово разумите, колико брзо беже времена овога живота и осмотрите колико страшан суд долази, разумите, и ово положите пред очи срдаца ваших, и ово кажите кроз душе своје вашим ближњима: не брините се дакле за ово што је земаљско. Остављајући оно што је привремено, купујемо небеско¹⁷, „јер овај век изгара бедним пламеном, и све што се у њему види као красно, брзо постаје као да није било¹⁸, „зато се и ми пожуримо ка добрим делима... да као из огња шта уграбимо и приложимо себе у живот вечни¹⁹.

Литература на грчком језику

Βασίλειος Μέγας, Περί τοῦ Ἀγίου Πνεύματος, PG 32, 188. Migne, Jacques Paul, Ἑλληνικὴ Πατρολογία-Patrologia Graeca-PG, Paris, 1857. Reprint, Κέντρον πατερικῶν ἐκδόσεων, Γενικὴ ἐπιμέλεια τῆς ἑλληνικῆς ἐκδόσεως ὑπὸ Τερέως Ἰωάννου Κ. Διώτι, Αθήναι, 1987.

Γρηγόριος Θεολόγος, Λόγος ΑΗ', (εἰς τὰ Θεοφάνια), PG 36, 313B.

Ἰωάννης Χρυσόστομος, Εἰς τὸν Ἡσαΐαν Ὀμιλία, PG 56, 135A.

Литература на српском језику

Аврамовић, Сима 2009, *Rhetorike Technē*, Службени гласник, Београд.

Доментијан 1988, *Живот Светога Саве и живот Светога Симеона*, Просвета, Српска књижевна задруга, Београд.

Јевтић, Атанасије 2004, *Богословље Светога Саве*, Манастир Тврдош, братство Св. Симеона Мироточивог, Требиње.

16 Ἰωάννης Χρυσόστομος PG 56, 135A.

17 Доментијан 1988, 189.

18 Исто.

19 Исто.

Милаш, Никодим 1896, Правила Православне Цркве са тумачењима, Наклада књижаре А. Пајевића, Нови Сад, репринт, Истина: Издавачка установа Епархије Далматинске, Београд-Шибеник, 2004.

Фундулис, Јован 2010, Омилитика-црквено проповедништво, Епархија Жичка, Краљево.

http://pouke.org/upload/fajlovi/knjige/nove/Sabrani_spisi_Sv_Save.pdf

Predrag Petrović

WORSHIPPING ASPECTS OF SAINT SAVA'S TRADITION

The work of Saint Sava is mainly reduced to his rhetorical capacities. Rhetoric in the Christian sense of the word implies much deeper truths of existence that can be recognised only in the ecclesiastical approach to the overall reality. Biblical literary symbolism reveals the reality around us as a liturgical-symbolic reality using the language of the Holy Spirit. Domentian points precisely to such, deeply ecclesiastical ethos that Saint Sava spoke in. The Biblical manner of his speeches tells us of the horrific seriousness of man's existence that he is more often than not unaware of. For this reason, insisting on the ecclesiastical ethos as the corner stone of existence is the most important moment of our lives. According to the testimony of his contemporary Domentian, Saint Sava sees the significance of the gospel method of rhetoric, which God has given him because of his love of the Church, which also meant monastic purity and constant endeavour. The words of Saint Sava are christological words, and in their Christian meaning, they are primarily a sermon of an apostolic legendary character. The Orthodox Church's official symbolism is the bearer of the deepest ontological and gnoseological dimensions of man and the world. By its priority, the liturgical symbolism of the Orthodox Church shapes the Christian understanding of the world and exudes the inner unity of various dimensions of divine revelation. It is clear from Domentius' testimony that Saint Sava inherited this kind of seeing the world where one lives for the Age to Come, starting the future life from this life.

Драган Ашковић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд – Србија
 e-mail: daskovic@bfspc.bg.ac.rs

СВЕТОСАВЉЕ ИЗМЕЂУ ИДЕНТИТЕТСКОГ И ПОЕТСКОГ

Апстракт: Рад је заснован на разматрању значења термина идентитет и последица његове примене и употребе у светосавском и савременом националном предању. Феномени православље, национално осећање и светосавље су нераздвојиви и као такви припадају духовном искуству, јер су засновани на осећању као духовном доживљају. Уколико би наведени појмови били подвргнути идентитетском истраживању, потребно би било да исти буду и опредељени. Али у том случају поменути феномени би престали да припадају духовном искуству, а лишени осећања као духовности, постали би само предмет сећања, јер би неминовно били усмерени ка прошлости коју је могуће тумачити, модификовати и давати јој ново и другачије значење. У раду се указује на то да се једино песничким стваралаштвом, односно на поетски начин може исповедати и сведочити светосавље.

Кључне речи: светосавље, нација, идентитет, историја, поетика

Увод - историјско политичка основа светосавља

Појавом Немање и уједињењем Рашке са Зетом проширене су границе, конституисане нове, али и ојачане већ постојеће државне и црквене институције. Тиме је српска држава стекла услове за свеобухватан напредак и развој. Историја наше средњовековне државности и хришћанске просвећености, почиње од Светога Саве (1174-1235), који је за нас толико значајан да се стиче утисак како пре њега ништа наше, односно српско није ни постојало.¹ Као најмлађи син Немање, великог српског жупана, Растислав (Растко) је још у својој раној младости постао светогорски монах, а касније наш први архиепископ, законодавац, учитељ, државник, просветитељ, дипломата и светитељ.² Потиче из Рашке области у којој се древни, племенски начин живота дуго задржао, јер у тим непроходним крајевима Балкана, попут планинских забити реке Ибра, Таре, Пливе и Дрине, Византинци и њихова култура, као и западна, римска „просвећеност“ нису имали значајнијег уплива. Такво стање је трајало све до 12. века што је условило да се аутентична словенска културна епоха успешно сачува и одржи.

Још пре Немањића, богомудри Ћирило и Методије су допринели развоју словенске писмености и тиме званично увели народни језик у црквено богослужење, те тако спречили империјалне претензије западне католичке цркве. То је био период одупирања утицајима католицизму због чега је византијски патријарх дозволио да се у цркви и богослужењу употребљава и словенски језик.³ Тако се конституисала балканска

¹ Стјански 1934, 5.

² Шијаковић 2013, 207.

³ Стјански 1934, 12.

просвећеност која је народу била блиска, а не она са запада чији су свештеници узвикивали да „ниједан прави син римске цркве не може да се радује кад при олтару, чује словенски, варварски језик“.⁴ Управо на тако постављеним темељима, а захваљујући личности и делу Светог Саве и каснијих Немањића, успешно је надограђивана наша нова, национална, словенска просвећеност.

У намери да се ослободи сваке па и византијске превласти, како би створио слободну и самосталну Србију, велики рашки жупан успротивио се Византији. Међутим, остављен од непоузданих западних савезника Немања је увидео своју балканску судбину исто онако како су је видели и хрватски глагољаша по повратку из Рима. Било је потребно сачекати време славе и моћи Србије. У тренутку када је византијско средњовековно просветитељство достигло завидан ниво, Немањићи су га усвојили, уградили у своје наслеђе и успешно посрбили, тако што су најпре прихватили многа поетска (уметничка) остварења Византинаца. Она су им послужила најпре само као узор за почетак новог и другачијег стваралаштва али у древном балканском и српском духу.⁵ Зато је Немања као зачетник своје династије, иако крштен од католичких калуђера, отишао да умре као монах у манастиру православља и то код свог сина.⁶

Истицање значаја дела и личности Светог Саве не представља само наш субјективни доживљај, већ о њему на тај начин сведоче и писани документи других народа. Због тога је за нас од посебне важности када о њему говоре и они који су кроз историју претендовали да Србију обликују према њиховом, а нама страном западном црквеном и државном моделу. У том смислу вредно је обратити пажњу на сведочанство И. Пилара, познатијег под псеудонимом L. V. Südland. Будући да је Црква на Западу карактеристична по својој широко захваћеној универзалности наш Свети Сава је виђен првенствено као „народни светац“.⁷ Са својим оцем Немањом, саградио је манастир Хиландар, први словенски и српски *народни* манастир на Атосу, те положио темеље за даљи развој и успон српске државе. Његове главне заслуге су стварање династије и организовање самосталне националне, односно православне Цркве.

У светогорском начину хришћанског живота, којим је задојен Свети Сава, похрањена је суштина читавог животног знања брушеног хиљадугодишњим малоазијским културним и животним предањем. То животно наслеђе чувано је на Атосу, извору из којег је Свети Сава црпео не само знање већ сву животну мудрост и смисао постојања.⁸ Његова мисија је била да успостави тесну везу између народа, Цркве и државе. Снага ове идеје се протеже кроз векове, траје кроз време и опстаје до данашњег дана. Зато је Црква коју је он обликовао увек била у служби и интересу српског народа и његовог националног, црквеног и државног бића, те основ успостављања континуитета српске државности, али и подстицај у развоју дипломатије и ширења просветитељства.

Свети Сава није био само народни светац како је то наглашено код западних хришћана. Помен о његовој светости налазимо и у Теодосијевом сведочанству, а што указује на то да је осим народног култа српска црква Светог Саву званично канонизовала и тиме унела у диптих светих.

4 Исто, 13.

5 Ђурић, Бабић-Ђорђевић 1997, 50.

6 Crnjanski 1934, 15.

7 Види више о томе у: Ранковић 2009, 124.

8 Südland 1943, 54.

Идентитет и национално осећање

Из савремене перспективе, сећање на Немањинки период би представљало *златно доба* из којег исходи и темељ нашег савременог националног осећања, које данас поистовећујемо са идентитетом.⁹ Ако прихватимо тако распрострањено схватање појма идентитета, фундаменталне ствари нашег националног и државног бића биле би засноване искључиво на сећању, а не и на свемоћној животворности осећања смисла постојања, који је усмерен ка будућности што нама омогућава само светосавље.

Термин идентификовање данас се најчешће односи на поистовећивање субјекта с другим стварним или идеалним субјектом, што значи да су сваки предмет или индивидуа идентични са самим собом.¹⁰ Такво идентификовање је засновано на *principium identitatis*, и односи се на тражење и изналагање постојећих и на основу искуства проверених и познатих карактеристика на основу којих се према опште прихваћеном значењу, а такође и захваљујући поистовећивању, може препознати човек као личност или одредити нека нова појава. У том оквиру осим препознавања сличности, веома важно место заузима утврђивање разлике и супротности.¹¹ Према Хајдегеру свако биће са својим мишљењем припада идентитету, јер су биће и мишљење идентични једно другом.¹² Будући да је биће неодвојиво од свог мишљења, то даље значи да и једно и друго чине идентитет, јер је свако бивствујуће идентично са самим собом. Са оваквим ставом се подудара чињеница по којој мишљење и настаје искључиво као последица искуства, што неминовно указује на то да су идентитет као и мишљење, продукт прошлости.

Човек већ својим рођењем добија идентитет, а колико је идентитет повезан са прошлошћу закључујемо и на основу Платоновог односа према митовима. Они су конститутиван елемент како нашег личног, тако и саборног идентитета. Митови, као приче и предања из прошлости имају велику улогу у процесу нашег одрастања, и значај у обликовању наших етичких представа и погледа.¹³ Мит, али и идентитет могу постојати а да их нисмо ни свесни. Идентитет представља посебан доживљај свог или туђег интегритета, а заснован је на (само)препознавању некадашњег у садашњем као суштински истог.¹⁴ Зато је идентитет усредсређеност према прошлости и традицији, јер се ми препознајемо само на основу сећања и памћења проживљених догађаја у датим временским оквирима а везано за идентичне или различите ствари.¹⁵

Управо они који светосавље упорно детерминишу као наш идентитет, усмеравају нас и остављају у прошлости. Међутим, чињеница је да сви каснији владари из династије Немањића, по угледу на Немањиног најмлађег сина нису само трошили његов залог и тиме се препуштали пасивном битисању, већ су с љубављу, спремношћу на трагедијску жртву, задивљујућом снагом и осећањем узвишене радости допринели завидно успешном развоју Србије. Захваљујући прогресу заснованом на континуираном вишегенерацијском држању завета, Срби су успешно премостили све историјске трагедије као и вишевековни државни дисконтинуитет. Дакле, наш циљ није био само идентификовање са прецима већ и допринос опстанку црквеног, националног и

9 Smith 2008, 43–45.

10 Šuvaković 2011, 319.

11 Благојевић 2005, 65.

12 Hajdeger 1982, 45

13 Деретић 2014, 265.

14 Пипер 2017, 282.

15 Шијаковић 2002, 238.

државног бића до неких бољих и срећнијих времена, што значи да су за нас светосавље и Лазарев завет (били) усмерени ка будућности а не према прошлости на коју нужно упућује савремено тумачење и употреба израза *идентификовање*. Када је после Лазара и држава пропала, Савина Црква је сачувала наше памћење и омогућила поновно стварање српске државе, без обзира на то што су Срби извесно време живели у више различитих држава.

Данас када је доминантно бављење проблемом питања идентитета и личност Светога Саве бива подвргнута том савременом популарном огледу. Због тога појам идентитет може бити предмет мишљења само онда када се транспонује у прихватљиво одређену форму, што не представља ништа друго до сећање на одређено искуство. Заснован на дефинисању како се неко или нешто појављује или представља, идентитет несумњиво постаје предметом прошлости чиме се из личности на коју се односи негира њена усмереност ка будућности, што је суштински и обезличује. Зато је код хришћана доминантно покајање, којим се бришу последице прошлости и сећања на њих зарад усмерености ка будућности. Тако одређена усмереност познатија је као *смисао*. Његова снага је у томе што непредвидиво исходи из будућности која је све извеснија и ближа, иако о будућности немамо никакву представу, нити сећање. Зато је смисао као феномен својствен само човеку, док је посебно изражен код хришћана.

Историја и светосавље

О Светом Сави најмање знамо на основу историографије и архивске грађе, а много више на основу живог предања, житија светих и певања (народног или црквеног). Култ Светога Саве код Срба појавио се спонтано у самом народу (није егзистирао захваљујући писаној или штампаној традицији), а најстарији помени о њему везани су првенствено за народно усмено предање, у којем певање заузима примарно место. То је и био период настанка бројних песничких остварења у част и спомен овог српског светитеља. У то време није било места за интерпретацију будући да она превасходно изискује обиље песничких остварења како би њихово тумачење могло да се развија, а оно што је најпотпуније указивало на светосавски освештани култ, било је усрдно поетско стваралаштво. Без њега свака мистерија би остала у границама пуког сујеверја, док би свако поетско стваралаштво без мистерије остало у границама свог безуспешног покушаја, односно прозе.¹⁶ Песничко или књижевно остварење је узвишеније уколико се пре бави оним што је непролазно и не може бити превазиђено. У томе свакако примат има певање. Сходно наведеном, историја се заснива на ономе што није прошло нити може прећи у прошлост, те зато бављење историјом прошлости подразумева истовремено надограђивање, али и огољавање исте. Интерпретација као тумачење историје укључује координате, како реализоване и актуелне, тако и потенцијалне али и неостварене прошлости.

Када је у питању поетско - музичко стваралаштво, оно је повезано са прошлошћу само по основу технике изражавања као тековине искуства. Међутим, сама техника као вештина, а без надахнућа, није довољна ни када је пука интерпретација у питању, а поготово је недовољна у поетском стваралаштву које је апсолутно условљено надахнућем. На то упућује и Сократ у *Ијону* када каже да „песници нису ништа друго него тумачи богова [οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ’ ἢ ἐρμηνεῖς εἰσὶν τῶν θεῶν]“, ¹⁷ јер се сматрало да преко песника говоре сами богови, због чега су песници поистовећивани са

¹⁶ Толстой 1936, 96.

¹⁷ Plato, *Ion* 534.e.4.

пророцима, а стваралаштво и једних и других је сматрано даром, односно благодаћу која је последица само божанског надахнућа а не остварења постигнутог уметничком вештином као занатом.

Како се светосавски култ временом све више транспоновао у интерпретацију, односно тумачење без животворног народног песничког стваралаштва, култ Светога Саве је добио све већу институционалну подршку поготово од времена кнеза Милоша Обреновића када постаје обавезан у школству и држави уопште.¹⁸ Од тада су песничка остварења посвећена Светом Сави све мање стварана, а више извођена. Место аутора као надахнутог поете, заузели су извођачи, рапсоди, односно гуслари. Уопште вековима је поезија са историјском свешћу чинила успешну одбрану од зуба времена и пролазности. Она је била њено уточиште и трајање.

Дакле, онако као што приповедач ствара и преноси свој лични историјски доживљај, тако и историјска наука обликује и објашњава сећање на историјску стварност. Отуда нема објективне историје јер је тако нешто у суштини немогуће, будући да се увек ради о нашем личном схватању историје и историјских чињеница.¹⁹ Сврха историје није да казује "како је стварно било", нити је уопште могуће да консултовањем извора историјска наука досегне до (непотребне) објективности. Историјско разматрање које је засновано на приповедању није ништа друго до форма самоприказивања личног доживљаја историјске стварности. Историја као збивање заснована је на историографији, док о историји као личном осећању смисла сведоче само роман, драмско или поетско дело уопште. Осећај смисла (верског или историјског) не збива се „у Богу“, него у човеку вернику, личности, поети. Осећање смисла је неодвојиво од вере у Бога јер је смисао историје предмет (сила) поетског дела а не мишљења или философије. Отуда историја и није наука у дословном смислу те речи, него одговор на хронологију као изазов, што је лична поетска прича о доживљеном.

Имајући у виду наведено Свети Сава није био историчар у савременом смислу. Он је Србију поставио на сасвим друге темеље. За њега је осећање смисла и вере било изнад сваке идеологије као култа мишљења, духовност изнад трансценденције, а поетско стваралаштво изнад уметности као технике и вештине, те подвиг, понос и достојанство човека изнад навике, нагона и осећања страха, а Црква и нација као духовна заједница изнад интересно-политичке, те Хришћанство изнад сваке религије, магије и духа овога света. За Светога Саву сама историја је смисао, и то смисао пролазности времена које нам омогућава да успоставимо како духовну везу са претходним генерацијама, тако и са својим савременицима, јер само тако је могуће превазилажење бесмисла, апсурда и трајања. Тек кад се човек отме савременом приступу историји као стихији времена, добија могућност да као присутан и битан у историји постане личност и да се испољи у свим својим аспектима.

Поменуте вредности су толико уткане у наше предање да је на основу њих изграђен, а и дан данас живи светосавски морал. Захваљујући њему и светосавском предању ми доносимо одлуке онако како је то чинио и Свети Сава. Немамо ништа мању моћ одлуке и одговорност избора од њега, само је питање колико смо свесни свега тога и колико је неко данас зарад тога спреман на трагедијску жртву.

Многе ствари и појаве могу бити подвргнуте идентитетском истраживању, осим поетике, јер би то било апсурдно. Наиме, поетика је једини феномен који се првенствено тиче афирмације људске личности која се не може заснивати на поистовећивању (идентификовању). Сваки поета је личност која је афирмисана и

18 Crnjanski 1934, 151.

19 Шијаковић 2002, 231.

потврђена у заједници, дакле од других. Из тог разлога светосавље није наш идентитет, јер је идентитет усмереност ка прошлости. Светосавље је у ствари наш смисао јер је смисао увек усмерен ка будућности, о којој нико нема никаквог претходног искуства, па самим тим ни мишљења. Зато светосавље не можемо дефинисати јер би у том случају било потребно предвидети одређене услове чијим би испуњавањем у светосавском догађају био загарантован и доживљај.

Када данас говоримо о Светоме Сави, поносни на своје светосавље, морамо имати на уму чињеницу да сваки говор о њему, као светосавски догађај, не може сасвим извесно у нама побудити и светосавски доживљај. Међутим, ни у доживљају као ни у сензацији нема предмета. Кад год се јаве (доживљај и сензација) они су увек нови, а нису остварење представе о доживљају или сећања на претходни доживљај. Зато је њихова суштинска карактеристика само оригиналност и непоновљивост.²⁰ На томе се заснива наше празнично прослављање којег нема без усхићења и славословља. Иако је догађај без сензације најприроднија ствар, ипак само на основу надахнућа догађај може постати и непоновљив доживљај. С обзиром на чињеницу да данас поседујемо веома богат богослужбени песнички фонд, несумњиво је да наш народ према Светоме Сави никада није био равнодушан. Само је непредвидиво божанско песничко осећање и надахнуће могло да буде узрок настанку многих светосавских песничких остварења. При том, сво доступно химографисано стваралаштво јесте само део из непрегледног усменог народног предања.

Национално осећање и поетика

Најстарију службу, као богослужбено песничко дело, посвећену Светом Симеону саставио је Свети Сава, будући надахнут али тек након благослова удивљених Светогораца.²¹ Сава је одрастао и стасао под утицајем црквеног и литургијског центра Охридске архиепископије која је била расадник веома богатог богослужбеног предања изграђеног на древном студитском литургијском поретку.²² Његова служба Св. Симеону настала је по узору на познате византијске моделе црквене (богослужбене) поезије. У овом песничком остварењу доследно и строго је примењивао византијски образац. Осим тога у Савиној служби су препознатљиви завичајни елементи који овом богослужењу дају драгоцену националну посебност што је у православној традицији не само неизоставно већ и неопходно. Зато на самом почетку, приликом молитвеног обраћања Светом Симеону, наглашава се да је он као *Преподобни отац наш Симеон Нови Српски* родоначалник нашег народа и његовог националног бића, што упућује на присуство националног осећања и свести. Највећа заслуга Светога Симеона је у томе што је он своје отачаству показао прави и истинити пут: *въ ѿт[ъ]чѣствѣ си поутѣ показа ц(а)р(ъ)ствоꙋщиѣ*.²³ Такође, на важност међугенерациског континуитета указује стих у којем се творитељи његовог спомена препоручују на молитвено заступништво: *ѿ творещиѣ твою памѣть*.²⁴

²⁰ Vidović 1967, 237.

²¹ Доментијан 139.

²² Вукашиновић 2012, 11.

²³ Свети Сава 1998, 194

²⁴ Исто 197.

Однос према прецима и традицији је оно што утемељује наше биолошко етничко, али исто тако и етичко опредељење, данас познатије као идентитет.²⁵ Овладавање вештином и знањем човек себи обезбеђује само опстанак, док непролазност може да му приушти само поетско надахнуће, вера и осећање смисла. Стиховима на „Славу“ шестога гласа упућен је позив на празнично прослављање али не интерпретацијом постојећег и туђег песничког стваралаштва већ новим и аутентичним песничким остварењима чиме се појачава доживљај личности у празничном слављу: *добраго пастира свѣтло въспокѣмъ пѣс(ьнь)мы.*²⁶ Ауторитет родоначалника је потврђен и у стиху у којем је Свети Симеон именован као отачаствољубац - *от[ъ]чстволюбѣц*, док је у последњем молитвеном обраћању исказано поистовећивање историјског памћења са националним осећањем, поносом и дивљењем речима: „оче Симеоне, не престај молити се Христу Богу за творитеље твога спомена“!²⁷ Наведеним богослужбено-песничким остварењем, Свети Сава је само потврдио да је песник најчистија грудa своје земље, јер њега може да надахне само завичајност и матерњи језик као једино могуће средство песничког изражавања.²⁸ Савина служба Светом Симеону јесте потврда да је у историји све велико међу људима исказано искључиво певањем, јер само онда када песник жуди за непролазношћу, обузет трагедијским осећањем може храбро стати наспрот смрти.

Због тога је тајна српске историје тајна живота народне црквене заједнице, у Христу, у Светосавском Завету датом на Жичком сабору 1221. године када и почиње наша светосавска епоха, историјско памћење и осећање националне свести. На том сабору је потврђено да се заједница ствара само вером а не идеологијом, што је у складу са новозаветним сведочанством по којем је Господ Христос дошао у свет да спасе човека тако што му је најпре спасавао веру, јер по јеванђелском сведочанству: *без вере није могуће угодити Богу* (Јев 11,6). За историјску свест није битно пуко памћење историјских чињеница и детаљно познавање свега што се зби(ва)ло, већ осећање континуитета епоха. Зато је светосавски завет заједница крштених Срба са Васкрслим Христом, што омогућава само Црква.²⁹

Сагледавањем прошлости не може се предвидети понашање у будућности. Завет указује на то. Тако на основу завета не може се предвидети ни реакција, поступак или одлука у будућности, с обзиром на то да је завет само усредсређеност ка будућности, а што није ништа друго до *смисао*. И уопште, каква би то будућност била када би била извесна? Не би ли таква будућност (често) била обесмишљена јер би представљала само продужену садашњост. Због тога осећање смисла и реакција по том основу измиче могућности било каквог идентификовања, јер такво поимање смисла представља искључиво доживљај заснован на осећању као надахнућу.

Певање се не може испољавати само у интерпретацији, јер оно не може бити дефинисано законима, правилима или кројењем по владајућим гласовима. Да поетика није вештина (уметност), већ само дар Духа Светога видимо из Дучићевих промишљања где каже за поетику да „ниједна дефиниција није добра ни довољно тачна“.³⁰ Зато све велике истине које су исказали песници нико није демантовао. Међутим, изворно схватање певања угрожено је савременом праксом у којој се певање поистовећује са

25 Деретић 2014, 196.

26 Свети Сава 1998, 198

27 Исто 221.

28 Дучић 2004, 249.

29 Видовић 2009, 364.

30 Дучић 2004, 254.

кројењем као специфичним обликом интерпретације заступљеним у богослужбеној пракси. На жалост данас је то вештина која је постала навика, а самим тим и начин постојања често лишен свести. Отуда данас приликом певања на богослужењу никоме не смета акцентовање које није у духу нашег језика и које не доприноси разумевању поруке коју доносе стихови песме. Зато је данас појање лишено осећања, јер певање вољом увежбавамо, као вештину интерпретације или кројења. Ако се певање не може ничим детерминисати, предвидети, прописати, онда како се интерпретација (кројење) може назвати *појањем*?

Када се певање испољава као интерпретација, најчешће се то чини по аутоматизму због чега тада изостаје осећање. Одсуство осећања као надахнућа је најчешће последица доминантног утицаја разума, а будући да се надахнуће као осећање испољава на непредвидиве начине, отуда певање (као стваралаштво) не може бити несвесно већ је увек прожето пажњом. Сви имамо иста или слична животна искуства, што значи да сви можемо имати исто или слично мишљење и због тога се разумемо. Али када су осећања у питању, ту смо сви различити. Зато је најузвишенији онај поета (уметник) који је у стању да колико било исказе, определи своја осећања. Када се појави ново поетско дело, наше интересовање за њега се највише испољава у питањима која се односе на аутора. Али, када се сусретнемо са поетским делом које је признато и потврђено, онда се нико више не бави питањима која се односе на време и место рођења његовог аутора. То апсолутно постаје неважно. Нашу преокупацију одвлачи садржај дела, његово значење и поготово непоновљиво осећање које у нама дело изазива. То осећање је исто оно којим је био обузет и његов аутор. Међутим, ту није крај, јер стваралачко ауторско осећање бива конструктивно обогаћено и нашим доживљајем и новим осећањима која настају у нама. Тако ступамо у дијалог са поетом и учествујемо не само у реконструкцији прошлости, већ пре конструкцији будућности заснованој на дијалогу с другим, чиме опостојавамо како аутора, тако и његово дело.

Само оно поетско остварење које је слободно од било какве институционалне подршке има поетске вредности, јер је поетско дело приликом свог настајања најневиније и најчистије. Оног тренутка кад се нађе у служби институције, постаје ангажовано и тада престаје да буде поетско док статус уметничког, али само у смислу вештине, може задржати.

Историјска свест и национално осећање

Историјско памћење опредмећено у роману, драми а посебно у певању, као најпогоднији израз историјске свести је истовремено и значајан подстицај за њено одржање. У односу на роман и драму певање је најузвишенији вид комуникације и уопште обраћања другоме, те најнепосреднији израз онога што смо некада видели, осетили или пак доживели. Сама историјска свест је поетика, односно поетско осећање у културној епохи савременог човека.

Према схватању М. Елиаде човек се остварује у потпуности само онда када се темељно демистификује јер профани човек увек исходи из *homo religiosus*.³¹ С обзиром на то да није примерено занемарити сопствену историју односно памћење, самим тим то није ни потребно. Јер, нација (национално осећање) је основни облик организовања људске заједнице која је утемељена на својим обичајима, моралу а самим тим и свом специфичном смислу. Сви они који се држе својих изворних обичаја, који због тога не припадају „изабраним“ или цивилизованим заједницама, у грчком језику су именовани

31 Елиаде 2003, 213.

као *ἔθνος-ēthnos*, *ἔθνη-ēthne*. У основи термина се налази *ἔθος-ēthos*, што значи навика или обичај а потиче од старије варијанте *σφέθος-svēthos*.³² Термин је недвосмислено близак са српскословенским изразом *светиња* што указује на изузетну важност обичаја у народу. Латински еквивалент за термин народ јесте *nātiō*, што етимолошки указује на нечије рођење постављено у просторно временско битије. Отуда је за пагански, незнабожачки сматран онај народ који је противник „изабраног народа Божијег“.³³

Дакле, разлике између народа и нације у општем смислу људских организованих заједница не настају по својој природи већ само на основу конструисаних норми. Те норме су познатије као *обичај*, *обичајност*, *навика* *ἔθος-ēthos*, *ἔθων-ēthon*, а заједнице карактеристичне по томе јесу *ἔθνος*, *ἔθνων*, што дословно значи „обичајници“, дакле *народ*, *patio*, и *языкъ-jazik*.³⁴

Зато држава као заједница није пуки политички субјект већ морална творевина која има своју аутентичност, основ постојања и смисао.³⁵ Данас, у време афирмације идеје глобализма, људска заједница се организује и промовише тако што се прокламују слобода, демократија, људска права. Из тог разлога је најновијем људском организовању највећа препрека његов претходни *етос* на основу којег настаје национално осећање које није утемељено на знању и мишљењу, него на осећању смисла. Отуда нација настаје у отпору империји као заједница слободних људи са Богом, а против бога који негира слободу и обоготворује владара. Зато се данас демократија нуди као замена за национално осећање, јер се све што је национално поистовећује са варваризмом или паганизмом. Живот и опстанак једне заједнице у човековом личном осећању и доживљају историје одржава се и потврђује најпре као заједница међу покољењима. Таква заједница је прожета осећањем присуства оних који су подлегли времену, али које враћа и присутнима чини само наша историјска свест.³⁶

Национално осећање и православље

Основна карактеристика идентитета код Срба јесте то што је њихова заједница не само православна већ и национална, спонтана и непосредна. Идентитет код Хрвата исходи из њихове везаности за римокатоличку цркву која је карактеристична по универзалности, конфесионалности и јаким институционалним телима усредсређеним према јединственом центру. Спонтаност и непредвидивост су им страни. Све што се појави мора бити засновано или усаглашено са прописаним стандардима о чему бригу воде бројне комисије. Зато је њихово музичко стваралаштво прожето завидним нивоом уметничког изражавања али без значајније оригиналности, засноване на надахнућу и трагедијском осећању. Уколико би се код православних поетско стваралаштво транспоновало искључиво у интерпретацију, а римокатоличка интерпретација у непредвидиву и слободну поетику, између таквих конфесија не би ни било разлике.

32 Magnien, Lacroix 1969, 491.

33 Érnout, Meillet 1959, 430.

34 Будући да је основна карактеристика (других и различитих) народа њихов посебан језик, отуда се у старословенском језику термин *языкъ-jazik*, односи на остале нехришћанске многобожачке народе. Због тога није случајно то што се у црквенословенском језику народ поистовећује са језиком. То недвосмислено упућује на разлику међу народима која је најочљивија већ у акценту и језичким (под)варијантама; (Дьяченко 1899: 857).

35 Јањић Комар 2017, 19.

36 Видовић 2009, 31.

Народност или националност која је неодвојива од православља, сама по себи не може бити извор конфликта, јер исти настаје само онда уколико национално осећање постане покретач у спрези са страхом од неизвесности и када их као нагоне наоружамо разумом и мишљењем, те тиме почнемо да упражњавамо и остварујемо култ извесности. Уколико своју народност као осећање устројимо системом, онда то постаје извор проблема. Али, са друге стране, ништа толико не смета култу извесности као могућност реакције која настаје као последица непредвидивог националног осећања.

Ако је човек биће слободе (а јесте), онда узрок његових поступака и одлука треба тражити у његовом осећању смисла, поготово у тешким моментима, у тренуцима опасностима и дилема. А смисао (као узрок човекових одлука) можемо само осећати, тј. схватати уживљавањем. Отуда су тек поетска остварења права сведочанства историје и схватања смисла. Тајна историје није тајна света и времена, него тајна осећања и личности. Насупрот томе, историчари се данас ослањају на документе и архивску грађу, а они представљају само белешке као траг личности којих више нема, тако да историчар мора да се уживи да би заменио присуство лица које је аутор записа. То значи да је за историју битан сам човек као сведок, јер само у њему постоји историјска свест. Зато су у средњовековној Србији прости калуђери и попови најзаслужнији за чување и преношење православног хришћанства. Српску нацију су обликовали и интегрисали у јединствену целину наши манастири уједињени српском Пећком патријаршијом, и то у време када је наш народ био разасут у три велика различита царства, два римокатоличка а треће отоманско. Тако јединственим народом и нацијом учинила нас је управо само светосавска Црква.³⁷

Конфесионалност и светосавље

Уколико би православље транспоновали у конфесију, исповедање, онда би могли успешно говорити и о његовом идентитету. Јер идентитет који настаје из интерпретације јесте првенствено у служби конфесије зато што је конфесија заснована на исповедању доктрине као последице усаглашеног мишљења и продукта договора. Док идентитет који исходи из песничког стваралаштва превазилази конфесионалне оквире, и не заснива се на поистовећивању и уподобљавању. То у ствари и није идентитет већ феномен слободног стваралаштва који је прожет осећањем смисла, а што је претпоставка националног осећања. Осећање смисла конституише нацију зато што је истинско поетско стваралаштво могуће једино у матичним оквирима а не у онима који су стечени учењем. На примеру конституисања савременог културног идентитета Срба, Хрвата, Муслимана и Црногораца видимо колику снагу има језик. Сви су они у основи говорили једним језиком који су стварали народни (епски) песници. Међутим, довољне су биле незнатне језичке разлике за крупна разграничења по питању њиховог културног идентитета. Дакле, када се језик нађе као средство изражавања у поетском стваралаштву као национална карактеристика, он не покреће конфликтни потенцијал, док то може учинити језик као предмет проучавања, будући да се процес проучавања језичког развоја усмерава ка прошлости.

С обзиром на то да је значење појма идентификовање усмерено искључиво према прошлости, стога постоји ризик од покретања огромног конфликтног потенцијала. Пример за то је *Mut o Eoumy* и обелодањивање истине о његовом рођењу.³⁸ Едип је упоран у тражењу истине о себи те зато каже: „То неће бити да ја, кад

37 Исто 365.

38 Smit 2010, 15

сам наиш'о на траге такве, рода свога не нађем! [Οὐκ ἄν γένοιτο τοῦθ', ὅπως ἐγὼ λαβὼν σημεῖα τοιαῦτ' οὐ φανῶ τοῦμὸν γένος]“.³⁹ Међутим његова мајка Јокаста, знајући прошлост добронамерно му саветује: „О несрећниче, ко си, никад не знао! [μὴ πότε γνοίης ὃς εἶ]“. Тако, ако идентитет остане заробљен у прошлости, лишен било какве окренутости ка будућности, онда остаје само у домену сећања, а то значи апсолутно неделатан. Овакву улогу може имати и интерпретација која је у суштини заснована на личном или новом тумачењу, дакле интерпретирању (постојећег и туђег) стваралаштва. Учестала интерпретација као сећање на некадашње стваралаштво, нема стваралачког потенцијала већ само привид изазван сећањем.

Када Антони Смит говори о верском идентитету који потиче из специфичних сфера људске потребе и делања, види се да је његов став близак искуству везаном за поетско-музичко стваралаштво, а оно што их повезује односи се на комуникацију и социјализацију. Такви идентитети су засновани на култури и њеним битним елементима, односно вредностима, симболима, митовима, традицији, а често испољеним кроз обреде и обичаје.⁴⁰ Управо оне верске заједнице које своју посебност испољавају поетиком, односно песничким стваралаштвом јесу неодвојиве од националног идентитета, јер је певање као поетско стваралаштво могуће само на матерњем језику који је у својој суштини национални феномен. Култура, вера, обичаји, традиција јесу ствар избора, али матерњи језик то свакако није. Зато једино језик има објективну снагу припадности културном идентитету.⁴¹ Певање у смислу интерпретације туђег песничког стваралаштва могуће је на сваком другом, односно наученом језику. Међутим, таква врста певања јесте само интерпретација, односно тумачење. Зато, сматра Смит, многе етничке заједнице чији се идентитет заснива на верским мерилима може лако да „проклизава“ из једног типа идентитета у други.⁴² Отуда су најмоћнија средства за остваривање како верске тако и религијске пропаганде управо култура, поетика, односно музика.

Закључак

Познато је да је хришћанска Црква, заснована на јединству три медитеранске културе: јеврејског, римског и грчког народа, односно на култури Јерусалима, Рима и Атине. Иако такав склад у каснијој историји Европе није нигде више постигнут, у време Светог Саве на Балкану је настала нова јединствена тројна хармонија: *нације, државе и Цркве*. Захваљујући томе Срби постају једина нација у Европи коју је искључиво градила Црква, а не држава. Зато Свети Сава своју *Крмчију*, односно *Законоправило* почиње кратким излагањем историје Седам светих васељенских сабора. Он ту указује на разлоге њиховог сазивања, ток заседања и донете одлуке. На сваком од њих је осуђивана доктрина која је исходила искључиво из култа људског мишљења, док је за православље проглашавано само оно религијско, односно духовно искуство засновано на благодати Духа Светог, а такво надахнуће једино је могуће исказати поетиком, односно песничким начином прослављања, што одговара и значењу термина православље.

Термин *православље* / ὀρθοδοξία јесте кованица од ὀρθός (orthos), што значи *усправно*,⁴³ и δόξα (doxa) које потиче од термина δοκέω (dokeo) и у основи значи

39 OT 1058-1059;

40 Smit 2010, 19.

41 Аврамовић 2016, 30.

42 Smit 2010, 20

43 Chantraine 1968–1977, 818.

схватати.⁴⁴ Дакле православље значи усправно славити (прослављати), односно певати, како у смислу интерпретације, тако и стваралаштва.⁴⁵ Када се православљу приписује верно чување традиције, јасно је да му то не обезбеђује „мишљење“ с обзиром на то да је подложно промени јер настаје као последица искуства, већ само песништво, односно певање које је једино постојано и трајно. Отуда све велике истине које су исказали богонадахнути и свети песници нису демантоване.

Зато је православно исповедање засновано на поетици, на музици у античком значењу или уметности по западном схватању али уз дистанцирање од интерпретације као јединог облика испољавања певања што је само вештина. Приликом таквог православно-поетског исповедања или сведочења не постоји никаква опасност од заблуде зато што песник не може да лаже, измишља или кривотвори, већ је напротив, увек спреман и да страда због својих стихова. Поезија је зато најчедније и најбожанственије стваралаштво у којем феномен личности апсолутно долази до изражаја. С друге стране, у исповедању вере поетиком немогуће је певати језиком доктрине, клишеа, по шаблонима, већ је потребна оригиналност, аутентичност што је искључиво могуће као феномен, догађај и доживљај поете и то као слободне личности обузете надахнућем, осећањем, заносом, али никако разумом нити мишљењем као тековином овоземаљског искуства. На тако утемељеном предању је изграђено светосавље због чега је вековима успешно одолевало кроз нашу бурну и трагедијску историју.

Извори

Доментијан, *Житије Светог Саве* (2001): Београд: издање на српскословенском Томислав Јовановић, Српска књижевна задруга
Eshil-Sofokle-Euripid, *Grčke tragedije* (Okovani Prometej, Car Edip, Antigona, Medeja), (1979): Preveo Miloš N. Đurić, Sarajevo: IRO „Veselin Masleša“ OO Izdavačka djelatnost

Oedipus tyrannus, Sophocle (1958): vol. 2, Paris: Les Belles Lettres

Законоправило Светога Саве на српскословенском и српском језику (2004): приредио и превео Миодраг М. Петровић, Краљево: Епархија Жичка, Манастир Жича

Платон, *Ијон, Гозба, Федар* (1955): Превео и напомене и објашњења изradio Д-р Милош Н. Ђурић, Београд: Култура

Ion, Platonis opera (1903): vol. 3, Oxford: Clarendon Press

Свети Сава, *Сабрана дела* (1998): приредио и превео Томислав Јовановић, Београд: Српска књижевна задруга

Литература

Аврамовић, З. (2016): *Књижевна раскришћа, (идентитет, Андрић, Црњански)*. Београд: Лагуна

Благојевић, Г. (2005): *Срби у Калифорнији*, Београд: Етнографски институт САНУ

Видовић, Ж. (2009): *Историја и вера*, Београд: Завод за унапређивање образовања и васпитања

⁴⁴ Исто 290.

⁴⁵ *Законоправило Светога Саве*, 1-18.

- Вукашиновић, В. (2012): *Свети Сава и Доситеј Обрадовић*, Београд: Издавачки фонд Српске православне цркве Архиепископије београдско-карловачке
- Деретић, И. (2014): *Платонова филозофска митологија (Студија о Платоновим митовима)*, Београд: Завод за уџбенике
- Дьяченко, Г. (1899): *Полный церковно-славянский словарь*, Москва
- Дучић, Ј. (2004): *Благо цара Радована и књига о судбини*, Ваљево: Глас Цркве
- Ђурић, Ј. В., Бабић-Ђорђевић, Г. (1997): *Српска уметност у средњем веку I*, Београд: Српска књижевна задруга
- Комар Јањић, М. (2017): *Свест и идентитет*, Београд: Универзитет у Београду - Правни факултет
- Пипер, П. (2017): „У темељу идентитета“, у: *Спорови о будућности Србије и САНУ, Шта и како даље?*, Први део, приредио Часлав Оцић, СКП, Београд-Нови Сад: ИСТЕР 21, (281-283);
- Ранковић, З. (2009): „Узрасти светог Саве“, *Стил*, бр. 8, Београд, (119-126);
- Толстой Николаевич, Л. (1936): *Воскресение*, Полное собрание сочинений, Том 32, Москва: Государственное издательство «Художественная литература»
- Шијаковић, Б. (2002): *Историја, моћ, идентитет*, у: *Пред лицем другог*, Београд: Службени лист СРЈ; Никшић: Јасен, (227-241);
- Шијаковић, Б. (2013): *Присуство трансценденције: хеленство, хришћанство, философија историје*, Београд: Службени гласник: Православни богословски факултет Универзитета
- Crnjanski, Miloš (1934): *Sveti Sava*, Beograd: Luča, Biblioteka zadruga profesorskog društva
- Érnout A., Meillet, A. (1959): *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine, Histoire des mots*, Paris: Quatrième édition, Librairie C. Klincksieck
- Hajdeger, M. (1982): *Mišljenje i pevanje*, Beograd: Nolit
- Magnien, V., Lacroix M. (1969): *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Librairie classique Eugène Belin, 8, rue Férou Paris, 6
- Smith, D. A. (2008): *The Cultural Foundations of Nationalism: Hierarchy, Oxford: Covenant and Republic*, (43–45;
- Smit, D. A. 2010: *Nacionalni identitet*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Südland L. V. (1943): *Južnoslavensko pitanje*, Zagreb: Izdanje matice Hrvatske
- Šuvaković, M. (2011): *Pojmovnik teorije umetnosti*, Beograd: Orion Art
- Vidović, Ž. (1967): „Феноменологија и онтологија“, *Pregled*, br. 9, Sarajevo, (230-259);

Dragan Ašković

SVETOSAVLJE BETWEEN IDENTITY AND POETIC

Our Orthodox svetosavic tradition cannot be fundamentally viewed if it is subjected to identity research, because identity implies compulsory orientation towards the past. As a specific form of Orthodox Christianity, Svetosavlje is expressed in the worship service, which is primarily based on poetic creativity, and that means it is oriented towards the future. Considering that such creativity is possible only in the mother tongue as a basic national phenomenon, the svetosavic Orthodoxy is therefore necessary and national. Based on that, Saint Sava has built his Church, enabling the creation of a national feeling, a historical memory, and a national state. That is why the meaning of our existence today is most appropriately manifested in an orthodox way, which is poetic creativity.

Зоран Кинђић

Универзитет у Београду, Факултет политичких наука
 Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
 e-mail: zoran.kindjic@fpn.bg.ac.rs

ПРОСВЕТИТЕЉСТВО СВЕТОГ САВЕ

Апстракт: Противстављајући Св. Саву и Доситеја Обрадовића као два парадигматска лика српске културе, аутор настоји не само да појасни разлику између средњовековног и модерног просветитељства него и да реafirмише Св. Саву као највећег српског просветитеља. У том настојању он се ослања на радове Св. Јустина Ћелијског и Владимира Вујића, у којима су понуђени уверљиви аргументи за примат светосавског просветитељства над доситејским. Да би српски народ успео да сачува свој верски и национални идентитет, неопходно је да одустане од слеђења западноевропског просветитељства и врати се изворнијем светосавском просветитељству. Иначе ће уместо да следи Христа окренути леђа Христу, са свим погубним последицама такве одлуке.

Кључне речи: просветитељство, светост, светлост, духовност, разум,

У нашем народу, а не само у Цркви, уврежено је мишљење да је Св. Сава највећи српски просветитељ. Такво мишљење нашло је израз како у тропару Св. Сави, у коме се каже да је био учитељ који је просветио своју отаџбину, тако и у молитви, у којој му се обраћамо као просветитељу српске земље. Међутим, оваквом гледишту углавном нису склони они који су васпитани у духу модерног западноевропског погледа на свет.¹ Они наиме сматрају да просветитељство подразумева не само супротстављеност сујевреју, фанатизму, митологији, него и раскид са религијом, будући да је она наводно неспојива са модерним научним духом, који одликује критичко преиспитивање, тј. непрестајање на слепо подвргавање било каквим догмама. А пошто је Св. Сава био човек Цркве, пошто је живео у мрачном средњем веку, упркос томе што му се признају извесне просветне, здравствене и законодавне заслуге, он не може бити синоним за српско просветитељство. Ако у некој личности треба видети парадигму за просветитељство, онда је то, бар по њима, несумњиво Доситеј Обрадовић. Наиме, овај пречански интелектуалац, који је раскрстио са својим младалачким монашким идеалом, донео је у наше крајеве западноевропске просветитељске идеје, те од његовог

1 Додуше, има наших интелектуалаца који су, упркос лаицистичком образовању, остали верни гледишту о Св. Сави као највећем српском просветитељу. Тако Милош Црњански, говорећи о животу и делу Св. Саве, наглашава: „За време Немањића, средњовековна Србија, и по просвећености својој, може да се пореди са другим, срећнијим државама европским. А први просветитељ међу њима је Свети Сава“ (Црњански 2011, 17). По Перу Слијепчевићу, идеална грађевина коју је замислио Св. Сава могла би се одредити као „верско-просветни самоуправни манастир“. Говорећи о доприносу нашег највећег просветитеља, он истиче: „Св. Сава није само замислио пирамиду српске просвећености као неимар, него је и радио на њој као зидар, и предао је у аманет нараштајима да је дозиђују“ (Слијепчевић 2013, 45).

просветног деловања заправо започиње лагани и мукотрпни процес просвећивања, односно модернизације Србије.

Ако бисмо процењивали овакво гледиште, лако бисмо могли запазити да је појам просветитељства сужен на западноевропско просветитељство, пре свега на оно француско XVIII века. Оно се, као што је познато, у име природног светла људског разума супротставило наводно илузорној натприродној, нетварној светлости, која је везивана за превазиђени средњовековни поглед на свет. И мада су захваљујући замаху разумског мишљења остварени значајни успеси на материјалном плану, не треба губити из вида чињеницу да је просветитељство, које се у име слободе супротставило миту, постало нови мит.² Иако смо решили многе научне проблеме, иако смо у поседу значајног позитивног знања, све даље смо од помисли да је много значајније од тога расветлити духовну тајну постојања и доспети до смисла живота. Наш физички свет је додуше у великој мери осветљен вештачком светлошћу, али по мишљењу савремених светих отаца, чини се да ипак све више тонемо у духовни мрак.

У настојању да се појам просветитељства ослободи својења на наведено сужено значење, могли бисмо да подсетимо да се чак и у оквиру митског мишљења говори о просветитељима, тј. о узорним божанским или херојским ликовима који су човечанству донели вештине неопходне за културни живот. Будући да је, по свему судећи, херој просветитељ заправо архетипски лик, не изненађује што широм света постоји мноштво митова који говоре о првобитном, изворном, светом времену у којем су (полу)божанске личности утемелиле културу одређеног народа. Као што је то документовано показао Мирча Елијаде, митске представе о херојима просветитељима који људе уче лову, земљорадњи, занатима, верским обредима и организацији друштвеног живота, упркос извесним варијацијама, карактеристичне су за готово све народе.³

2 Тезу да је просветитељство постало нови мит заступају Хоркхајмер и Адорно. По њима, просветитељство, „схваћено у најобухватнијем смислу као напредујуће мишљење, одувијек је слиједило циљ ослобађања људи од страха и постављање људи за господаре“. Упркос очекивању да ће природно светло људског разума одагнати таму мита и омогућити човеку живот у слободи и благостању, франкфуртски филозофи са жаљењем констатују да „до краја просвијетљени свијет сија у знамењу тријумфалног зла“ (Horkheimer – Adorno 1989, 17). Свет је додуше захваљујући доминацији идентификујућег мишљења рашчаран, свеколико бивствујуће је увучено у иманенцију начелно познатог и овладаивог, те више нема разлога за страх пред непознатим, али сам човек и даље је неслободан. Уместо митском фатуму сада је подвргнут владавини безличног система. У настојању да свеколико бивствујуће учини самерљивим, да све подвргне контроли, „просвјетитељство је толико тоталитарно колико само може бити било који сустав“ (Исто, 37). У светлу убрзаног процеса глобализације, који се све интензивније одвија пред нашим очима, гледиште франкфуртских мислилаца да смо подвргнути меком тоталитаризму сваком даном све више добија на убедљивости. Но, за разлику од франкфуртских филозофа, који су веровали да је саморефлексијом могуће спасити просветитељски пројект, нама се чини да је излаз у враћању просветитељства светости, тј. у скрушеном повиновању природног светла људског разума божанској натприродној светлости.

3 Приметивши да мит „прича свету причу, то јест, примордијални догађај који се одиграо на почетку Времена, *ab initio*“ (Елијаде 2004, 69), Мирча Елијаде истиче да је главна улога мита „да 'фиксира' узорне моделе свих обреда и свих значајних људских активности: узимање хране, сексуалности, рада, васпитања, итд. Понашајући се као одговорно људско биће у пуном смислу те речи, човек подражава узорне чинове богова, понавља њихова дела, било да је реч о једноставној физиолошкој активности, као што је узимање хране, или о некој друштвеној, економској, културној, војној или каквој другој делатности“ (Исто, 71-72). За разлику од профаног човека, који не води рачуна о томе да своју делатност усклади са изворним моделом, који је убеђен да

Самим тим није случајно што је је такав архетипски лик присутан и у свести српског народа. Занимљиво је да је то најчешће управо лик Св. Саве. Проучаваоци наше традиционалне културе забележили су читав низ прича о Св. Сави не само као о ономе који у још увек недовољно оцрквљени народ шири моралну и верску поуку, који Србе учи посту и молитви, него и као доносиоцу различитих вештина и утемељитељу културе. У тим причама се каже да је Св. Сава научио Србе не само да упражњавају различите занате него и да ору, киселе млеко, сире сир и сл.⁴

Нама ове приче данас свакако звуче крајње неуверљиво. Нико од нас не би прихватио као историјску чињеницу да су Срби тек захваљујући труду Св. Саве научили да ору, ткају, шију, кују гвожђе, граде воденице, сире сир, праве прозоре и сл. Међутим, уколико обратимо пажњу на симболику тих прича, открићемо да неке од њих у себи крију дубоку истину. На пример, иако свакако није тачно да Срби до Св. Саве нису знали за прозоре, из чега би следило да су, бар неки од њих, наводно у својим кућама живели у дубоком мраку, можда је у духовном смислу ипак тачно да су многи Срби живели лишени истинске светлости. У причи „Свети Сава гради прозоре“ каже се да је Светитељ, пошавши да „учи народ побожности и вјери“, наишао „на људе гдје са четири вола уносе свјетлост у кућу“. Кад их зачуђен запита: „Шта радите то браћо?“, они му одговорише да су пре три дана саградили кућу, али се у собама ништа не види, те они од тада безуспешно покушавају да унесу светлост у кућу. „До пред врата се види, а кад у кућу мрак“. Пошто, по свему судећи, дотични људи нису живели изоловани од осталог света, могло би се претпоставити да није било никог у њиховој околини ко би их pouчио како да реше проблем. Штавише, за та три дана ниједан пролазник се није нашао који би знао како да им помогне. Дакле, следило би да је (српски) народ тада био још увек крајње непросвећен, тј. да је живео у духовном и културном мраку. Суочен са неуким, непросвећеним сународницима (или можда чак и са иновјерном хришћанском браћом или напосто са Адамовим потомцима) највећи српски просветитељ најпре се помоли Богу, те их не само pouчи да треба да начине прозоре него их им сам и начини.⁵ У анализи ове наизглед наивне народне приче ваља обратити пажњу на неколико момената. Пре свега, основна делатност Св. Саве састојала се у ширењу православља, тј. у настојању да људе који су још увек недовољно верски просвећени, који се још увек нису сасвим ослободили паганског мрака, обасја светлошћу праве вере. Но успут он своје сународнике pouчава и различитим вештинама, доноси им културу – у овом случају учи неуке људе грађењу прозора. Значајно је уочити да његовој pouци претходи молитва Богу. Тиме као да хоће да се каже како све просветно и културно прегалаштво Св. Саве, додајмо и државничко, дипломатско, социјално, правно, заправо почива на молитви, како је жив лични однос према Богу у основи његове свеколике делатности. Наиме, иако се о томе у овој краткој причи не говори, може се претпоставити да је сам Свети Дух pouчио Св. Саву како да реши дотични проблем.

просвећеност подразумева незаинтересованост за изворно и свето, религиозан човек себе самог „сматра *правим човеком* само уколико подражава богове, Хероје просветитеље или митске Претке“ (Исто, 73).

4 Најпотпунију збирку народних прича о Св. Сави сабрао је и издао Владимир Ћоровић. Види: Ћоровић 1990.

5 У причи се не каже тачно који је народ хтео Св. Сава да учи побожности и вери, већ напосто само: „Идући по свијету...“ Његовој помоћи претходила је молитва: „Свети Сава се помоли Богу те им рече: 'Е људи божји, треба начинити прозоре – ево овако.' Па им онда начини прозоре, а они му се много захвале“ (Исто, 224).

Ако се пак присетимо да кућа може да симболизује човеко тело у коме пребива његова душа⁶, онда схватамо да прича, макар имплицитно сугерише да је духовна светлост обасјала људску душу управо захваљујући просветитељској делатости Св. Саве, првог архиепископа самосталне српске Цркве, који је својом верском поуком отворио „прозоре“ душа својих сународника за улазак нетварне божанске светлости. Осим тога, кућа може да означава и заједнички живот, и то не само породични него и државни, те прича такође указује да је истинска државна заједница код Срба постала могућа управо захваљујући просветитељском, духовно-црквеном деловању Св. Саве.

Покушају да се интерпретацијом народних прича покаже специфично Савино просветитељство могло би се замерити да је једностран, јер се такође могу навести и бројне приче у којима Св. Сава пре подсећа на гневно и каприциозно паганско божанство него на хришћанског светитеља. Наиме, у неким од народних прича Св. Сава није приказан као добронамерни просветитељ, што је иначе преовлађујући мотив, већ као онај који проклиње оне који су му се због нечег замерили, који је спреман да се свети, често чак и за нехотична и безазлена огрешења, уместо да великодушно хришћански прашта.⁷ Што се тиче наведеног могућег приговора, сагласни смо да је у народним причама често помешан хришћански и пагански дух. Тачније речено, чак и летимичан поглед на њих показује да у неким преовлађује пагански а у другима хришћански дух. Будући да митска свест, као израз човековог несвесног, алогичног дела психе, у себи спаја супротстављене моменте, чиме се суштински разликује од разумске свести која негује двовалентну логику, разумљиво је што у њој божанства и хероји готово по правилу имају и светлу и мрачну страну, те отуда не чуди што су у народној традицији и Св. Сави каткад приписиване извесне нехришћанске особине. Међутим, у целини гледано, Св. Сава је у народној митологији доминантно херој-просветитељ, праучитељ српског народа.⁸ Време његовог деловања у народним причама, упркос сведочанствима историографа која указују на чињеницу завидног нивоа српске културе па и црквености, макар у вишим друштвеним слојевима⁹, подсећа на првобитно митско

6 Та симболика присутна је и у хришћанству. Тако Св. ап. Павле за тело каже „наша земаљска кућа, тјелесни шатор“ (2. Кор. 5, 1).

7 Указавши да се у поменутој Ђоровићевој збирци народних прича о Св. Сави Свечев гнев и кажњавање оних који су му се на неки начин замерили налази „као мотив, често као *главни* мотив, у не мање од четрдесет и две приповетке“, Чајкановић примећује: „У оном делу светосавске традиције који је био ван црквеног утицаја и контроле, за свеца су“, а тиме и Св. Саву, „везивана чисто паганска морална схватања“ (Чајкановић 1973, 310, 314).

8 Важно је приметити да се у народним причама његово просвећивање готово по правилу разликује од оног модерног. Подсетивши да се Св. Сава у њима „сасвим изузетно јавља у улози простог *учитеља и саветодавца*“, Чајкановић истиче да „у највећем броју случајева он, и по својој спољашњости, по атрибутима и начину свог појављивања, по својој надљудској моћи“, делује „*као какво божанство* из старе вере, и врши реформе, ствара бољитак и напредак *не својим поукама*, него просто својим присуством, супранормалном снагом своје речи, и магичном моћи свога штапа“ (Исто, 323-324).

9 На српском двору, као и међу властелом, упражњавана је културна делатност. Тако је на пример, по Теодосијевом сведочењу, Стефан Првовенчани „на гозбама забављао своје госте бубњевима и гуслама и био веома вешт приповедача“ (Маринковић 1998, 9). Да је осим црквене и витешке књижевности постојала и љубавна поезија, имплицитно показује, бар по мишљењу Радмиле Маринковић, Теодосијева тврдња да је млади Растко избегавао да слуша „штетне песме младићких покуда, што слабе душу“ (Теодосије 1984, 7). „Шта је то друго него љубавна поезија?“ (Маринковић 1998, 10). Што се тиче црквености, у српским земљама не само што је постојала црквена организација, додуше под управом Грка и Охридске архиепископије, не само што је властела издашно помагала манастире, него је већ било и светитеља међу Србима.

правреме, које су обележили хероји-просветитељи својом светом, узорном делатношћу, а чије понашање представља образац за све нас.¹⁰

Но ако позивање на митологију није довољно уверљиво да би се оправдала теза о Св. Сави као највећем српском просветитељу, обратимо пажњу на нашу духовну традицију, у којој се првом српском архиепископу приписује статус првог и највећег српског просветитеља.¹¹ Такво мишљење парадигматично је изразио Св. Јустин Ћелијски те је најпримереније да се најпре усредсредимо на његово извођење. Као аргумент за гледиште да је Св. Сава највећи српски просветитељ, односно као одговор на потенцијално питање на основу чега се тако нешто тврди, ава Јустин с правом истиче: „*Свети Сава је највећи српски просветитељ, јер је највећи српски светитељ.*“ За разлику од оних који просвету и просвећивање тумаче на секуларан начин, за које се просвета своди на пуко интелектуално знање и овладавање вештинама, којима је страна помисао не само на духовну него чак и на моралну димензију образовања, Св. Јустин Ћелијски, у складу са целокупном светоотачком традицијом, са патосом указује на изворно прожимање просветитељства, просветљења и просвете: „*Просвета је пројекција светости, зрачење светлости; светитељ светли, и тиме просветљује, просвећује.*“ Просвета је свим својим бићем условљена светошћу; прави просветитељ је у ствари само светитељ. Без светитеља нема просветитеља; без светости нема просвете; *без просветљења нема просвећења.* Светост је светост божанском светлошћу. *Истинска просвећеност није друго до зрачење светости; само су светитељи истински просвећени.*“ Наиме, особа која се, захваљујући свом врлинском животу и подвижничком труду, удостојила да буде прожета нетварним божанским енергијама, да буде испуњена благодаћу Светог Духа, најпре изнутра бива просветљена Таворском светлошћу, да би временом то блажено стање постајало све учесталије, те она на крају бива и обожена, тј. постаје света. Доводећи у неракидиву везу просвету и светост, ава Јустин подсећа на етимологију српске речи *просвета*. Она наиме „долази од црквенословенске речи: *просвјеиченије*; а *свјет* значи *светлост*, те *просвета* значи *просветљење*“. Будући да „просвета у ствари значи просветљење, и то просветљење кроз освећење Духом Светим, Духом Христовим, као творцем, носиоцем и раздаваоцем светости и светлости“¹², Св. Јустин Ћелијски с правом истиче да управо зато „што су освећени и просвећени Духом Светим, светитељи су просветитељи“. Опонирајући владајућем просветитељском гледишту о просвети без светости, које је у српске земље иначе некритички увезено са Запада, ава Јустин подсећа на оно што су знали наши преци а што ми данас најчешће заборављамо: „Научен Светим Савом, наш је народ заувек изједначио појам светитеља са појмом просветитеља. И све то оличио у Светом Сави као свом првом и највећем светитељу и просветитељу, увек првом и увек највећем.“¹³

10 Митови и легенде о Св. Сави и данас живе, штавише има и нових, незабележених код Ћоровића. Тако на пример постоји прича да мошти Св. Саве заправо и нису спаљене, као што иначе мислимо. Наводно су сналажљиви српски монаси успели да подметну Турцима неке друге мошти уместо Савиних. Оне се већ вековима налазе закопане у једном српском манастиру, а када за то дође погодно време, биће обелодањено њихово постојање. По том веровању, тада ће доћи и до успостављања српске краљевине. На престолу ће бити владар немањићког порекла.

11 О поштовању Св. Саве као великог светитеља и просветитеља током средњег века, које није било ограничено само на српски народ, види: Станојевић 1996, 102-106.

12 Јустин 2001, 258, подвукао З.К.

13 Исто, 259. Занимљиво је да и сам Св. Сава сугерише повезаност освећења и просвећења. У житијама свог оца, Св. Симеона Мироточивог, он каже да је окупљени народ, чувши за Немањину одлуку да абдицира и замонаши се, заридео, обративши му се следећим речима: „Не остављај нас

Уверен да је неопходно вратити се изворном светосавском народном сазнању да су „Црква и школа нераздвојни близанци“, он разобличава модерно западноевропско схватање просвећености: „Просвету без светости, просвету без освећења Духом Светим, просвету без усавршења и довршења Богочовеком, просвету без Бога – измислила је Европа у своме хуманистичком идолопоклонству.“ Иако Европа све што је у њој велико захваљује управо Христу, она је у својој гордости окренула леђа Христу и лакомислено се одважила „на стварање новог човека“, као и уређење друштва без Христа. План хуманистичке просвете за стварање новог, просвећеног, секуларизованог човека, по Св. Јустину, предвиђа да „у новом човеку не сме бити Христа нити ичег Христовог“. Ренесансни пројект, настао, макар у извесној мери, и као протест против ватиканског изопачивања хришћанства, почивао је на уверењу да је могуће „обновити европског човека хуманистичким духом старе Јеладе“.¹⁴ Међутим, будући да је током историје западне Европе Богочовек све више потискиван хуманистичким идеалом, на крају се дошло до тога да се човек одважи на претензију да буде натчовек, односно човекобог. Но обезбожење и обездушење, као што с правом упозорава Св. Јустин Ћелијски, неизбежно води роботизацији и нихилизму, тј. духовном самоубиству европског човека. Као што је „главни циљ просвете: усавршити и довршити човека“¹⁵ занемарен управо зато што је Европа изневерила Христа, јединог који би суштински могао помоћи човеку да се духовно преобрази, тако се циљ просвете – „просветити човека, осветлити све његове поноре и јаме, протерати из њега све таме“ показао неостварив без садејства натприродне божанске светлости. Св. Јустин тврди да је човек „без Бога, без Христа, без те једине неугасиве светлости“, упркос титрајима бледе и непостојане светлости којима његов разум покушава да осветли космичку и душевну таму, ипак тек немоћни „свитац у бесконачном мраку ове васионе“. Иако се неком површно посматрачу може учинити да Европа блиста у вештачкој светлости, онај ко има духовне очи види да је Европом „полегао густ и тежак мрак и попала је непрозирна тама“.¹⁶

Веран светосавском идеалу просвећивања, Св. Јустин са жаљењем констатује: „Кроз доситејевштину та тама је захватила и нас Србе.“¹⁷ Будући да је доситејевштина заправо лакомислена вера у западноевропски хуманизам, у свемоћ хуманистичке просвете, културе и цивилизације, она српском народу, упркос материјалистичком завањавању у бесконачан прогрес, не доноси суштински ништа добро. „Под утицајем

сироте, господине, јер ти нас *освети* и ти нас научи и ти нас *просвети*, пастиру добри“ (Свети Сава 2005, 169, подвукао З. К.). Колики значај је Св. Сава придавао просвећивању, и колико је просветитељство везивао пре свега за духовну сферу, сведоче избор епитета које је он навео суочивши се са дилемом какао да назове Св. Симеона: „Да ли господином добрим? Да ли учитељем праве вере? Оцем благим? Пастиром, који вером напаса поверено му стадо? *Просветитељем* цркава и учитељем добрих обичаја и који вазда пребива у молитвама?“ (Исто, 172, подвукао З.К.).

14 Јустин 2001, 259.

15 Исто, 254.

16 Исто, 263. Св. Николај Српски, на своје реторичко питање: „Где је највећи мрак?“, одговара: Тамо где букти највећа светлост па се угаси. Тамо је највећи мрак“ (Св. Николај 2004, 96). Указавши да је Сатана „држао у кврзи европско човечанство док се Христос није јавио“, српски Златоуста све нас подсећа: „Христос је разагнао у Европи мрак незнабоштва и глупост идолопоклонства“ (Исто, 93-94). Иако је европским народима, који су крштењем обасјани натприродном светлошћу, Христос доделио „власт над целом куглом земаљском“, и доделио задатак да прошире ту светлост међу другим народима света, они не само што су заборавили на ту своју мисију него су, у безумној гордости и бескрајној незахвалности, свом добротинитељу и препорудитељу окренули леђа и због тога тону у све дубљи мрак.

17 Јустин 2001, 263.

доситејевштине и наш се човек почео механизовати, роботизовати“, с тугом је указивао Св. Јустин, а ми бисмо могли додати да је управо захваљујући преовлађујућем слепом подражавању погрешног западноевропског пута српски народ у опасности да изгуби свој духовни и национални идентитет. По ави Јустину, за српски народ постоји само један излаз из претеће катастрофе – прихватити светосавску просвету. „Светосавска просвета зрачи, светли и просвећује једином неугасивом светлошћу, и једином истинитом светлошћу у свим световима: Богочовеком Христом“.¹⁸

Сличан став о просветитељству Св. Саве заступао је и Владимир Вујић. Да би својим савременицима, који су најчешће некритички прихватили идеал западног просветитељства, разјаснио у чему се састоји просветитељство Св. Саве, Вујић пореди Св. Саву и Доситеја Обрадовића. За њега они представљају два парадигматска лика српске културе. Ослањајући се на новозаветну метафору о уском духовном путу и широком хедонистичком путу, који у пропаст води (Мт. 7, 13-14), као и ону о Христовом разлучивању људи на десну и леву страну (Мт. 25, 32-33), Вујић тврди да је десни пут изабрао Св. Сава а леви Доситеј. По Вујићу, бекство Св. Саве „за манастир и бекство Доситејево из манастира два су велика симбола наше духовне културе: пут десни и пут леви.“¹⁹ Док је Савино бекство зачело „онај духовни правац којим се засновала *христологијом као узор живљења*“, Доситејево бекство „зачело је онај духовни правац којим се засновао *рационализам*. Онај је *пошао за светлошћу одозго*; овај је слеп прошао мимо њу и *пошао за жишом људског гордог ума*“.²⁰ Определивши се у младости за духовни пут, Растко је постао и остао Сава, док се монах Доситеј, саблажњен и разочаран духовним стањем своје манастирске сабраће, не желећи да тавори и ленствује у манастиру, враћа Димитрију.²¹ Вујић сматра да је духовно просветитељство Св. Саве супериорно у односу на Доситејево рационалистичко: „Просветитељима зову Саву и Доситеја: но први је просветитељ *кроз светост живљења*, други *кроз стицање рационалних знања*, – први је оснивач хришћанске наше православне културе, други је почетни лик ’ослободилачког’ просвећења; први је ударио темеље народној култури, други је симбол прелома са њом и зачетник лажне цивилизоване навлаке духовне која се почела утемељењем ’гражданства’ нашег, а која се завршава данас његовим распадањем. *Светост практичног живљења* као основа за

18 Исто, 264.

19 Вујић 2013, 193. По Теодосијевим речима, још у раној младости „деснога се пута дохвати“ Растко (Теодосије 1984, 7).

20 Вујић 2013, 193, подвукао З.К.

21 Занимљиво је да је у својим младим данима Димитрије, надахнут чудесним житијама светих, жудео за монашким животом, желећи да и сам постане светац. Поставши монах, испољно је испрва велику ревност, тако да се прочуо по свом богоугодном животу. О времену пре него што се у њему угасио подвижнички жар Доситеј каже: „Свуде се било огласило да сам светац; по сели се разгласило да и чудеса чиним. Болесници, који би у манастир долазили, мени би искали да им молитве читати. (...) Многи би сведочили да су и[х] моје молитве исцелиле“ (Доситеј 2007 а, 68). Међутим, пошто је био лишен неопходне духовне подршке, Доситејев почетни занос убрзо је спласнуо. Пребивање у скученој средини, међу монасима који нису показивали жудњу ни за духовношћу ни за образовањем, условило је да се Доситеј разочара у монашки живот и закључи да је, бар у његовом времену, светован начин живота супериоран у односу на монашки. Не само што је напустио манастир него је и аскетски начин живот заменио хедонистичким. Он је додуше и даље веровао у Бога, али више на протестантски него на православан начин. Будући да Бог вреднује људске поступке сходно условима живљења, Доситеју се као олакшавајућа околност може узети то што је живео у неупоредиво мање духовном времену од оног у коме је живео Растко, што се његова монашка средина значајно разликовала од оне коју је Св. Сава искусио на Светој Гори, те није имао ни право духовно вођство ни жив пример за угледање.

просвећење; *одбацивање духовне дисциплине, јарма Христовог*, као основа за просвећење: тако изгледају два правца: светосавственост и доситејевштина.²²

Вујић с жаљењем констатује да је доситејско просветитељство однело превагу међу ученим Србима. То се кристално јасно види у неспретним настојањима неких наших историчара да објасне разлоге Растковог одласка на Свету Гору и Савиног враћања у своју земаљску отаџбину. Уздајући се искључиво у слабе пламичке свог разума, лишени властитог каквог-таквог духовног искуства, сматрајући да је светост напосто некаква „психопатолошка појава“, они у покушају да „осветле“ Савин лик пројектују мисли свог секуларизованог времена на Св. Саву, тврдећи да је Растко отишао међу монахе или вољом свог оца или зато што није могао да се нада да ће се као трећи син уздићи до владарског тона, па је ето желео да стекне моћ и славу црквеном влашћу. По неким од њих, Сава се убрзо „отрезнио од подвижништва и вратио политичком световном животу“.²³ Тај Савин повратак Доситејеви следбеници позитивно вреднују као освешћујући повратак из занесењачког мистицизма у реалност.²⁴ Али зашто се он, упркос својим политичким и дипломатским успесима,

22 Вујић 2013, 193, подвукао З.К. Док Скерлић велича Доситеја управо због његовог просветитељства, Његош о Доситејевом просветитељству има веома негативно мишљење. Скерлић пише: „Ми данас у њему видимо човека који је *прекинуо са средњовековним и византијским традицијама и источњаштвом и увео нас у модерну културу и спасоносно западњаштво*“ (Скерлић 1964, 101, подвукао З.К.). За разлику од таквог благонаклоног става према Доситеју, Његош се у писму Милошу Обреновићу од 3. 8. 1837. чуди што су у кнежевини Србији, и то у државној типографији, штампана „сочиненија покојнога Обрадовића“, будући да она у духовном смислу представљају „сјеме зла“, те препоручује Милошу да их забрани „свакоме читати и имати, као што се и друга правитељства зла и развратна сочиненија запрећују“. Да не би било неспоразума, Његош истиче да није против истинске просвећености, већ оне изопачене, каква је Доситејева: „Ја просвјешченије љубим, но оно просвјешченије које је полезно нашем народу, које је сообразно данашњијем опстојатељствама нашијема и којег је темељ благочестије; а просвјешченије развратно, којему су зли основи учињени на подруганије светиње славенске нити ја љубим нити ће ниједан управомислашчи Славјанин. Ја бих Доситеја почитавао да је умио свој дар душевни обратити у корист нашега народа, али га обратити није умио, и зато га презирем и као човека који није видео у шта се садржи срећа народа, што ли му може причинити несрећу, и како човека који је био неке подло орудије подсмјјенија над благочестијем“ (Његош 2016, 1035).

23 Вујић 2013, 194. Св. Николај Српски указује да наши модерни историчари, попут архиепископа охридског Димитрија Хоматијана, неоправдано говоре о некаквом наводном великом преокрету у животу монаха Саве. Као што је познато, Хоматијан је, гневан што је успостављањем аутокефалне српске цркве изгубио јурисдикцију над српским територијама, оптуживао Саву да се вратио са Свете Горе у светску вреву због личне амбиције и славољубља. Но док Хоматијан сматра тај наводни преокрет код Саве „обратом на горе“, дотле га наши модерни историчари „сматрају обратом на боље“ (Николај 2013 а, 199).

24 У настојању да демитологизује црквено-народно предање о Св. Сави и нашу историографију ослободи наводног баласта легенди које су о њему исплели Доментијан и Теодосије, Станојевић сматра да је повратком у Србију, услед суочавања са реалним економским, политичким и социјалним проблемима свог народа, Сави „од једном нешто пукло пред очима“, те је „од верског фанатика постао пропагатор социјалног морала, од младог занешењака организатор, државник и књижевник“ (Станојевић 1935, 34-35). Иако љубав према аскетском животу Саву није „никада сасвим напустила“ (Исто, 112), временом је ипак „реализам и практичан дух код њега све јаче преовлађивао“, те је „у све већој мери све ствари посматрао са практичне стране и ценио их са практичног гледишта“ (Исто, 121). У складу са модерним залагањем за приматом практичног над духовним, Станојевић верује да Саву нису много занимала догматска питања, те као похвалу истиче да је „једна од најважнијих и најмаркантнијих особина Св. Саве његов необичан практични

изнова враћа на Свету Гору или одлази на ходочашћа у Свету земљу, они себи зачудо не постављају.²⁵ Да су то озбиљно учинили, можда су могли да наслуте у чему се састоји просветитељска улога Св. Саве у српском народу.²⁶

Пре свега, ваља истаћи да није било никаквог Савиног наводног отрежњења и напуштања подвижничког живота. И када се посвећивао организацији црквеног живота у свом отечаству, и када је предузимао дипломатске мисије, проповедао у народу, градио цркве и манастирске болнице, Св. Сава није престајао да буде истински подвижник. Молитва је била и остала темељ његове свеколике делатности. Напустивши карејску испосницу, он није суштински променио свој начин живота, јер је и у Србији наставио са тиховањем, повлачећи се повремено у студеничку испосницу. Следећи Христов пример повременог усамљивања ради молитве, Св. Сава се молитвом духовно оснаживао за своју просветитељску мисију. Могло би се рећи да је молитва обележила читав Савин живот, од самог почетка до краја. Наиме, њега су родитељи у поодмаклим годинама својим жарким молитвама измолити од Бога²⁷, од малих ногу поучаван је молитви, усавршавао се читавог живота у молитви, да би и умро са молитвама на уснама. Он се у толикој мери посветио молитви да је она срасла са њим, постала нешто тако природно и спонтано попут дисања.²⁸ Усавршивши се у умносрдочној молитви, остварио је идеал непрестане молитве, те постао сасуд Духа Светог, из којег се изливају

смиао и ванредан организаторски таленат“ (Исто, 116). Насупрот нашим модерним историчарима који виде „у животу монаха Саве један велики 'преокрет' једно 'разочарење', напуштање живота 'аскетског и контемплативног' и посвећење себе животу активном“, који тврде да се „светогорски 'аскет', чак и 'верски фанатик' Сава одједном (...) преобразио у 'практичног организатора цркве и државе', од ђутљивца постао проповедник, од испосника путник и државник још уз то 'дипломат'“ (Николај 2013 а, 199), Св. Николај Српски истиче да није било никаквог великог преокрета. Подсећајући да није реткост да светогорски монах постане епископ, као што показује пример Св. Григорија Паламе, Св. Николај истиче да је Св. Сава и на Светој Гори и у Србији, зависно од околности, водио и исихастички и делатни начин живота. Као светогорски монах Сава није био само исихаста већ је такође „био практичар и организатор: уређивао је Хиландар и многе метохе Хиландарске, радио је све домаће послове, васпитавао монахе, састављао уставе манастирске; преводио са грчког Крмчију и друге практичне књиге, зидао, оправљао, путовао по Светој Гори, и да учи и да се учи, разносио хлеб пустињацима и чинио безброј других дела милосрђа“ (Исто, 200). Такође у Србији није био посвећен само практичном животу већ се често повлачио у Студеничку испосницу.

25 Неки додуше, наравно кратковидо, тумаче Савине „покрете и путеве као 'мисије' чисто световног карактера, други пут, на пример, у свете земље као мисију да створи бугарску патријаршију“ (Вујић 2013, 194).

26 Подсетивши да речи просвећивање, просвећеност и просветитељ у средњем веку и у модерни имају суштински различито значење, Димитрије Богдановић истиче да у средњем веку просвећивање није пука интелектуална делатност, већ подразумева прожимање „надумном, натприродном енергијом, која преображава и обожује човеково биће и сву његову личност саображава идеалној, апсолутној персоналности – оваплоћеном Логосу Исусу Христу. Светлост је синоним за 'благодат', за харизму којом се једино и спознаје Истина, то јест – Бог, а кроз то сазнање постиже пуно ослобођење, и кроз обожење – пуно очовечење“ (Богдановић 1980, 196-197).

27 Како извештава Доментијан, благочестиви Немања и Ана су се у молитви обратили Богу да им подари богољубиво чедо, обећавају да ће након његовог зачећа живети у целибату. Не само што су они свој завет испунили, него је њихов живот временом постајао све духовнији, што је свакако повољно утицало на Растково васпитање и будуће опредељење. Види: Доментијан 1988, 55-56.

28 Довољно је погледати Карејски типик да се схвати колико је времена Св. Сава морао посвећивати молитви. Наиме, готово читав дан потребан је Карејском испоснику да одслужи све прописане службе, узнесе молитве и прочита цео псалтир. Види: Св. Сава 2005, 95-98, 211-214.

благодатни дарови на околину. Нема никакве сумње да без подршке Духа Светог не би успео у свом подухвату да просвети српске земље и српски народ духовно припреми за будуће историјске изазове.

Св. Сава је у два наврата напуштао Свету Гору да би помогао својој земаљској отаџбини, али никада није заборављао своју духовну отаџбину. Не треба заборавити да је његова духовна отаџбина била и остала Света Гора, да јој се он враћао кад год су то прилике допуштале.²⁹ Упркос томе што се чинило да је политички целисходније приклонити се Западу (за чим као пропуштеном шансом већ два века жале следбеници западне просвећености, и за чим и данас лакомислено стреме), будући да су Латини завладали Константинопољом и самом Светом Гором, а васељенски патријарх се повукао у Никеју, Св. Сава се као светогорски монах непоколебљиво држао православља, провидећи духовним очима да истинска светлост долази са Истока. Додуше, био је свестан неопходности да се у политичком погледу балансира између Истока и Запада, да се усвајају западне цивилизацијске тековине, али будући да је духовност темељ једног народа а не економија, култура или војна моћ, инсистирао је на верности православљу.³⁰

Док се Доситеј, заинтересован, попут својих западноевропских узора, превасходно за царство земаљско, вратио са својих путешествија по Западу међу своје сународнике да би им донео спољашњу светлост западне цивилизације³¹, Св. Сава, усредсређен на царство небеско, Србима доноси нетварну светлост „из праве домовине

29 „Свету Гору он је сматрао својом духовном отаџбином, камо га је дух његов вазда и вукао. И када је телесно био удаљен од Свете Горе, дух његов пребивао је у Светој Гори и Света Гора у његовом духу“ (Николај 2013 а, 201-202).

30 Еп. Атанасије Јевтић с правом оспорава Радојчићеву тезу да је Св. Сава творац некаквог посебног типа српског делатног монаштва, које се наводно разликује од источног контемплативног монаштва. Таква теза, макар имплицитно, сугерише да је српска духовност негде између Истока и Запада, а не дубоко укореењена у православљу. Истакавши да је на Истоку одувек разликовано практично и созерцатељно подвижништво, али никад строго одвајано, будући да је врлинско усавршавање неопходна степеница ка благодатном боговиђењу, еп. Атанасије каже: „Свети Сава је био и остао типично *светогорски* монах и зато никакав ’новатор’, а то значи да је био типично православни, предањски, *светоотачки тип* монаха са свом ширином православног подвижничко-благодатног опита, од почетног послушника и врлинског *практичара* до усамљеног анахоретског *молчаника*, созарцетеља (= „*теоретичара*“) духовног живота, који се назива *исихаста*“ (Еп. Атанасије 2004, 33).

31 Притом није на одмет подсетити да Доситеј доноси у Србију неке од западних идеја са приличним закашњењем, када су оне тамо већ у великој мери застареле. Доситеј је „површно и споредно знао француску књижевност“. Он вероватно „није знао за најглавније писце свог времена“, јер „нигде не помиње ни Волтера, ни Монтескјеа, ниједног енциклопедиста, па ни самога Русоа“. До њега су идеје француских филозофа просвећености дошле преко „ситнијих немачких просветитеља и популаризатора XVIII века“ (Скерлић 1964, 126). Као етичар Доситеј се ослања пре свега на мисли просветитеља баснописца, док потпуно превиђа значај Кантове етике, што не чуди јер ни његов „славнеји“ проф. Еберхард, чија предавања је током зимског семестра 1782-1783. слушао у Халеу, није схватао значај Кантове филозофије. Но иако просветитељске идеје које Доситеј доноси у српске земље више немају пређашњи интелектуални сјај, штавише чак су лишене и критичке оштрице према социјалним неправдама, оне ипак, макар делимично, одговарају духу времена. Слично Хегелу који тврди: „Наши универзитети и школе су наше цркве“ (Löwith 1988, 30), Доситеј се залаже за лаицистичку просвету: „Зато, ево моје мњеније и совјет: боље је много једнупаметну и полезну књигу, с коликим му драго трошком, дати да се на наш језик преведе и наштампа, него дванаест звонара сазидати и у све њи[х] велика звона поизвешати; зрно памети неће се нашој деци придодати ако ћеду им довека звона лупати. (...) Књиге, браћо моја, књиге! а не звона и прапорце!“ (Доситеј 2007 б, 18).

своје, из вечне, чудесне, земље светости и завета новог склопљеног са Богом³². Он са жаљењем напушта пустињу, у којој је као исихаста био у најприснијем могућем односу са Богом³³, подстакнут како љубављу према роду тако и послушношћу према Богу, да би својим сународницима указао на прави пут спасења, да би их сачувао од погубног дејства богумилске и латинске јереси. Светлост коју највећи српски просветитељ доноси у своју отаџбину је заправо благодатна светлост Духа Светог, светлост којом он изнутра зрачи.³⁴ Проходећи српске земље уздуж и попреко, проповедајући и поучавајући, а кад је потребно и чудотворећи, Св. Сава осветљава и освећује све око себе. Та светлост којом Св. Сава просвећује заправо је истински темељ српске културе, ма колико ми то понекад, заведени лажним сјајем материјалистичког Запада, заборављали. Да није било Св. Саве, његовог духовног вођства и примера, не бисмо данас могли да се дичимо светородном лозом Немањића, јединственом у светским размерама. Наиме, захваљујући управо духовном подстицају Св. Саве, његови родитељи Немања и Ана су се замонашили, поставши Симеон и Анастасија, баш као и брат Стефан на самрти, синовац Предислав – будући патријарх српски Сава II, и толики други.³⁵ Не само што је Св. Сава постао духовни отац свом биолошком оцу Немањи³⁶ него је он као први архиепископ аутокефалне Српске цркве постао духовни отац свим православним Србима. Савино просветитељство подразумева опредељење за Царство небеско, а оно је захваљујући крвљу посведоченој видовданској етици нераскидиво уткано у српско биће. Нема сумње да је Св. кнез Лазар настављач управо Савиног духовног пута, да је српски народ, упркос турског и латинског притиска, захваљујући светосавском темељу, успео у тешким годинама ропства да сачува свој духовни и национални идентитет.³⁷

32 Вујић 2013, 193.

33 „Изразећи из Свете Горе као из неког раја божанственог или као да је много богатство изгубио“, Св. Сава, упутивши се за Србију као архиепископ „плачући говораше: 'О коликих се добара лиших, ја јадник! О, колико богатство – да се без бриге светске Богу молим – замених за ништавило славе људске!'“ (Теодосије 1984, 130).

34 По Доментијану, Христос, сходно Свом надумном домостроју спасења, Саву „изабра још из утробе матерње, и уведе га у своју Свету Гору, и у њој би докле га уздиже на просвећење отечаства свога“. Још као монах почетник Сава је наслућивао своју будућу мисију. Он се не брине само за властито спасење него и за спасење свог рода. У својим молитвама он се обраћа Богу са молбом да га удостоји да посети свети град Јерусалим, да се поклони животворном Христовом гробу, да би, утврдивши се у вери, светлост са истока пренео на запад, тј. у Србију: „... да се са смелошћу према теби вратим на запад, и силом светог Духа твога просветим народ твој који је заблудео незнањем тебе, истинитога Бога, и да недостатке свога божанственог учења у моме отечаству испуниш кроз мене, слугу твога“ (Доментијан 1988, 59, 64).

35 Осам генерација Немањића дало је тринаест светитеља, од Св. Симеона Мироточивог до цара Уроша и Јоасафа Метеорског. Осим тога свете су и Јелена Дечанска, кћи Милутинова, и кнегиња Милица, кћи Вукановог праука Вратка, као и четире супруге српских владара: Ана (преподобна Анастасија), Јелена Анжујска (преподобна Јелисавета) и царица Јелена (супруга цара Душана). И Св. деспот Стефан Лазаревић, син кнегиње Милице, има у себи немањићке крви.

36 Као што је то још Доментијан пронишљиво уочио, „син рођени пак, постаде оцу духовни отац“ (Доментијан 1988, 132).

37 Пошто постоји потенцијална опасност да се, поготово код оних који су прекомерно задојени националним романтизмом, јунаштво одвоји од духовног темеља, никада не треба заборавити да српско саможртвено опредељивање за слободу и правду почива на светосавском темељу – на хришћанском давању примата небеском царству у односу на земаљско. Увидевши ту опасност, Вујић не само што је светосавско просветитељство дистанцирао од доситејевског, него је истакао да се оно не сме бркати ни са Његошевом религиозношћу, која је с једне стране прожета естетским пантеистичким мотивима а с друге племенским хероизмом. Плаховити хероизам који уздиже нацију није исто што и православни универзализам. „Прави основи народне православне културе

Упркос велике, саможртвене љубави према свом народу, за Св. Саву би се ипак пре могло рећи да је свеправославни светитељ него националиста.³⁸ Он се додуше у свет вратио пре свега због своје земаљске отаџбине, да би свој небески мир пренео на ближње, како на своју браћу тако и на своје племе. Као што је познато, непосредан повод за његово напуштање светогорског „раја“ била је мисија измирења завађене браће.³⁹ Након што је ту мисију успешно обавио, Сава је намеравао да се врати на Свету Гору и настави са својим уобичајеним исихастичким начином животом. Међутим, дирнут мољењима брата Стефана и српске властеле да им помогне у опоравку и оснаживању државе, Сава је одустао од првобитне намере. Наиме, тадашње економске, социјалне, па и политичке прилике у српским земљама биле су прилично тешке, последице грађанског рата исувише видљиве, да би Сава, осетљив за страдања ближњих, могао тек тако да се „себично“ врати у своју карејску испосницу. Србијом је и даље харала глад изазвана ратним пустошењем, потенцијални непријатељи су вребали, отечаство је вапило за свеколиком помоћи, особито духовном.⁴⁰ Суочивши се с једне стране са остацима паганског духа, са недовољном оцрквљеношћу српског народа, с друге са претећим хришћанским јересима, он се одважује на равноапостолску мисију просвећивање и оправослављивање Срба. Захваљујући његовој неуморној делатности,

леже у мисли Саве светитеља. Ова друга два православља, његошевско, динарско, и доситејевско, панонско (...) значе скретање са основне линије: њима се не напушта само права Савина црква него, у основи и суштини, и право хришћанско православно предање“ (Вујић 2013, 200). Ако бисмо следили Вујића, могли бисмо и у нашем времену, пре свега на културном и друштвено-политичком плану, уочити занимљиву паралелу: док су другосрбијанци идејни следбеници Доситеја, а националисти превасходно Његоша, те им је српство изнад вере, следбеницима Св. Саве православна вера је изнад ускогрудих националних интереса.

38 Теодор Титов истиче такође да „Савина свечовечанска идеологија није била никако пансловенски филетизам“. По њему, „Свети Сава је био одушевљени панправославац“. Као аргумент Титов наводи: „Више година свог просветитељског рада у Србији провео је у путовањима за Грчку, Свету Земљу, Египат и Бугарску. Главни циљ ових путовања било је чување, снажење и одржавање најближих односа и по могућности чак јединство између различитих помесних православних цркава“ (Титов 2001, 25). Иначе, подсетимо да се у православу родољубље и љубав према свеколикој творевини никако не искључују. Иако су светитељи молитвеници за цео свет, они ипак имају нарочиту одговорност за властити народ. Самим рођењем у одређеном народу додељена им је та одговорност. Св. Гаврило Грузијски, уверен да му је од Бога дато да се моли за Грузију и пола Русије, опомиње: „Тешко монаху или монахињи, које не дира бол сопственог народа“ (Гаврило 2015, 373). То исто, мада у мањој мери, важи и за сваког човека. „Где се човек роди тамо прима благодат Божију“ (Исто, 276), па је дужан да се особито стара за своју земаљску отаџбину.

39 Теодосије пише да је због ратовања међу браћом српска земља била „у великој невољи, као у некој тескоби, опустевши од много плењења и проливања крви, пропадајући до краја од глади због неорања, тако да су се многи разишли по туђој земљи“ (Теодосије 1984, 81). По Доментијану, Стефан је, молећи Саву да дође са моштима оца у Србију, у још црњим тоновима описао последице ратовања у коме су на Вукановој страни учествовали иноплеменици. Од страха погибије од иноплеменичког оружја, одвођења у ропство и плењења имовине за народ је гора била ужасна глад која је наступила. По Стефану, „за грехе наше сва земља беше пуна мртваца, и двори пуни и куће пуне, и путеви пуни и распућа пуна, и због грехова наших не могаху их ни гробари погребити, само их једва смештаху у житне рупе“ (Доментијан 311).

40 Стефан је, преклињући Саву да остане и помогне му као игуман Студенице, између осталог рекао: „Јер зато те је и послао Бог, као што ја мислим, да ти испуниш оно што није довршио преподобни наш отац. А ја слуга твој у сваком добру од Господа, шта хоћеш и шта кажеш, бићу благопослушан господину мојему. Јер ако би могао у Господу помоћи нам да нас приведеш ка Христу, и због лености побегнеш од нас, одговараћеш за нас!“ (Теодосије 1980, 94).

широм српских земаља подижу се цркве, а где за то још увек није било услова уздижу се велики дрвени крстови. Савина духовна и морална поука не ограничава се само на више друштвене слојеве него се шири и међу обичан народ. Он је попут апостола проповедао хришћанско учење не тек пуким речима људске мудрости, већ пре свега просвећујућим зрачењем властитог бића, личним примером, те је његова мисија вршена „у показивању Духа и силе“ (1. Кор. 2, 4).⁴¹ Када је то било неопходно, ради избављења отачаства од претеће ратне опасности, одважно је одлазио у дипломатске мисије, које је захваљујући својој светости успешно обављао. С правом се може рећи да је његова унутрашња светлост разгонила мрак. Пред снагом његове молитве зло би се или трансформисало или повлачило, а некад би, као у случају Стреза, услед своје тврдокорности Божијом вољом напросто било уништено.⁴² Да би обезбедио што повољније услове за продужетак просветитељског процеса, који је сам започео а затим пренео на своје следбенике, Св. Сава је, када су се за то стекле повољне историјске околности, успео у свом настојању да створи независну српску помесну цркву, која ће бити снажан духовни ослонац српске државности. Он је знао да ће се православље јаче укоренити у народу уколико свештенство буде потицало из истог тог народа, као и да је симфонија изеђу државне и црквене власти могућа само уколико носиоци обе ове власти припадају истом народу.⁴³ Но иако је превасходно био усредсређен на помоћ свом отачаству, кад год је био у прилици, Св. Сава је чинио добро и другим народима, као што то уосталом показује пример његовог труда око поновног успостављања бугарске патријаршије.⁴⁴ Познато је да су велико поштовање према Св. Сави, поред православних народа, гајили и иноверни, о чему сведочи податак да су не само римокатолици из Далмације него и

41 Посебан утисак на ниште остављало је његово изворно хришћанско залагање за њихова права. „А онима који су били у власти забрањено беше да вређају народ, одасвуд се простираше вера благочашћа, сви ништи су били храњени, а љубав између браће утврђиваше се поукама његовим“ (Теодосије 1980, 96).

42 О напрасној смрти Стреза, који се није дао уразумити ни Савиним духовним поукама ни изнетим аргументима, види: Доментијан 1988, 125-128; Теодосије 1980, 107-109. Док Теодосије тврди да је Господ послао анђела који је погубио Стреза, пробовши му мачем срце, историчари сматрају да је то учинио неко од Стрезових људи, уверен у исправност аргумената које је стрпљиво износио Св. Сава покушавајући да га уразуми.

43 Св. Николај Српски истиче да је српски народ од времена Немањића, за разлику од осталих народа, имао српске владаре, као и независну народну цркву, те заправо и није било неслоге између државе и цркве. Од коликог је значаја за српски народ Св. Сава довољно говоре следеће речи: „Најсветији и најумнији човек, кога је родила српска мајка, учинио је за српски народ нешто него све. Због тога се свети Сава с правом назива духовним и моралним Родитељем српскога народа. У оно време кад је Рим свевласно владао над душама и телима европских народа, Сава је успео, тихо и нечујно (нечујно за Европу) да створи *народну цркву у народној држави*, т.ј. да црквом као унутарњим свећњаком осветли и осмисли народну државу, и да државом као неким плотом заштити цркву“ (Николај 2013 а, 211).

44 О множини оних којима помаже Св. Сава сведоче Доментијанове речи да српски боговидац и богоносац „научи доброј вери не само своје отачаство, но оптече истоке и западе као сунце, и богомисаоним својим учењем од преваре избавивши безбројно множество народа, са собом приведе Господу“ (Доментијан 1988, 210). Подсетимо да Св. Сава и данас не престаје да помаже православним верницима, и то не само српским. Нарочито је отац Макарије, игуман манастира Белка, кога је иначе замонашио блаженопочивши патријарх српски Павле, у блиској духовној вези са Св. Савом Српским. Захваљујући његовој духовној подршци, отац Макарије је од голе ледине, недалеко од Кијева, сазидао манастир посвећен Покрову Пресвете Богородице. Не само што је у манастиру Белка игуман Макарије саградио испосницу посвећену Св. Сави Српском, него се, по сведочењу оних који имају духовни вид, наш светитељ повремено и шета манастирским простором.

Јевреји и муслимани, током српског робовања под Турцима, у великом броју походили Милешеву, молећи свеца за помоћ и обилно даривајући манастир. Они то свакако не би чинили да се нису и сами уверили у снагу његовог молитвеног заступања пред Богом.⁴⁵

Све оно што је речено вероватно је, чак и нама који смо васпитани у духу модерног просветитељства, довољно да створимо макар приближну представу о светитељском, а самим тим и о просветитељском лику Св. Саве. Но да бисмо ту представу оснажили, да бисмо схватили у којој мери је он наш потенцијални духовни светионик и оријентир, колико му дугујемо и каква је наша одговорност према њему, није на одмет обратити пажњу на мудре речи Св. Николаја Српског. На питање ко је заправо био Св. Сава, српски Златоуста одговара: „Најлепши узор живота српском народу, ватрени бранилац српског народа пред другим народима, али и тужилац српског народа пред Богом.“ Самим тим што је толико труда уложио у просвећивање српског народа, што „нас је духовно препородио, с правом се може тужити на нас“.⁴⁶ Због чега? Због тога што је временом ослабила духовност и моралност међу Србима, што су се неки Срби у невољи одрекли своје вере и временом чак постали душмани сопственог народа, а други у миру одрекли сваке вере и „лако поклонили идолима европским“.⁴⁷

Својим животом Св. Сава је свима нама осветлио пут којим треба да идемо.⁴⁸ Уместо да расипамо снаге на сувишне и неважне бриге, које нас заправо одводе од нашег истинског назначења и заводе на странпутице, ваљало би, попут Св. Саве, бринути следеће четири бриге, и то овим редом: за спасење своје душе, за спасење своје породице, за спасење свог народа, за спасење свих православних народа и читавог човечанства. Као што с правом истиче Св. Николај Српски, редослед наведених брига је природан и логичан. Уколико обратимо пажњу на живот нашег највећег светитеља и просветитеља, уочићемо да се све ове бриге током човековог живота постепено „развијају у концентричним круговима. А у центру је Христос Спаситељ. Јер без Христа Спаситеља нико не може ни говорити о спасењу, било свом било чијем. Нити пак неко може без штете прескочити један круг бриге па прећи на други“. За разлику од већине

45 Чак и након одношења моштију Св. Сава из Милешеве, његово гробно место је и даље привлачило људе разних вероисповести. Осећали су да је дух великог српског светитеља и даље ту присутан. Историјски извори показују да су у Милешеву „слали своје поклоне чак и румунски владари, да би примили благослов од Светог Саве“. На пример, молдавски војвода Василије је 1643. одредио да се Милешеву „сваке године даје из његовог личног буџета тринаест хиљада злата и аспри“, а војвода Јан Радул 1655. године „оставља завештање да ће годишње давати десет хиљада аспри“ (Николај 2013 а, 174).

46 Николај 2004, 55.

47 По, српском Златоусту, Св. Сава би нас могао тужити: „Прво, због школе без вере; друго, због политике без поштења; треће, због војске без јединства духа; четврто, због брака без верности“, па „због нечиста ума; због прљавог језика; због богохулства; због увреде родитеља; због исмевања учитеља; и због такмичења у надмудривању место у братском помагању“ и тако даље, и тако даље (Исто, 56-57). Постоји прича, коју наравно треба узети са резервом, да је приликом пожара у Хиландару неки монах имао виђење Пресвете Богородице и Св. Саве. Наводно је Св. Сава рекао Пресветој Богородици: „Нека све изгори кад су такви.“ На то му је она, несравњива у милосрђу, узвратила: „Да им дамо још једну шансу.“ Након тога је ветар почео да дува на другу страну и ширење пожара је заустављено.

48 Додуше, многи то не виде, поготово они који једнострано следе природну светлост људског разума. Њих српски Златоуста опомиње и поручује им: „Прво просвећење себе па онда просвећење других, прво садржај па онда израз, прво карактер па онда спољашња култура. Ево велике и корисне опомене нашем поколењу, у коме многи иду наopakим путем: играју по периферији а не познају центра, муче се да изразе но немају шта да изразе, *трче да просвећују а сами непросвећени*“ (Николај 2013 а, 216, подвукао ЗК).

људи који се брину тек за понеку од ових брига, Св. Сава је у старости на својим плећима „носио једновременно све четири бриге“⁴⁹, и тиме нам пружио образац истинског живљења. Стога уместо да лутамо беспућем западног просветитељства, на нама је да следимо духовну светлост нашег највећег просветитеља.

Да ипак не би било неспоразума, да нас не би неправедно оптуживали за мрачњаштво и регресију, ваља истаћи да натприродна, духовна светлост није непријатељски усмерена према научном духу, односно према природном светлу људског разума. Напротив, као што сведочи пракса средњовековог просветитељства, наука и техника су итекако неговани у манастирима. Штавише, тада су управо манастири били жаришта просвете. У тим духовним центрима се развијало проналазаштво, у њима су се успешно обављале чак и веома сложене медицинске операције.⁵⁰ Да светосавско просветитељство није против науке показује и Пупинов пример. Овај наш велики научник, сећајући се свог детињства, тврди да су му, захваљујући подршци Св. Саве, омогућени предуслови за будућу научну каријеру.⁵¹

Опредељивање за просветитељство Св. Саве, дакле, не значи одбацивање науке и залагање за ирационалистички приступ стварности, већ само поштовање хијерархијског поретка. Будући да је људски разум деформисан првородним грехом, његова природна светлост није у стању да расветли тајну постојања и пружи нам одговор на фундаментална животна питања. Самим тим што је надумна сфера изнад умне сфере⁵², а натприродна светлост супериорна у односу на природну, темељ просвете мора бити духовност а не пуко научно знање. Ипак, то не значи ниподаштавање, а поготово не одбацивање разума, већ само оспоравање његове претензије да просуђује оно за шта није способан. Наиме, уколико желимо сигуран и поуздан темељ за морално, научно и културно здање једног народа, темељ мора бити, као што је то добро знао Св. Сава, духован а не интелектуалан. Уколико бисмо пошли од погрешне антропоцентристичке поставке да је природно светло људског разума довољно за наш живот, уколико бисмо постали слепи за натприродну благодатну светлост, лишили бисмо се не само духовне већ и у великој мери и моралне димензије нашег постојања.

Као што је на то увек изнова подсећао Св. Јустин Ћелијски, пред свима нама је избор да ли ћемо се одредити за светосавско или модерно просветитељство, за

49 Николај 2013 6, 694.

50 У средњем веку наглашавање духовности „не потиरे стварност, ни потребу за знањима другим, макар и 'нижим'. Библиотеке су садржавале и профана дела, а у Хиландару су се још у XVI веку преписивали позноантички медицински списи у преводу на српски језик“ (Богдановић 1980, 196). Подсетимо да је управо Св. Сава основао прве болнице у Хиландару 1191. и у Студеници 1208, да је не само са својих путовања доносио различите лекове и медикаменте него и да се противио надрилекарству. Археолошка истраживања вршена на простору манастира Мажићи код Прибоја сведоче да су у оквиру манастирског комплекса вршене сложене медицинске операције. На тој локацији не само што су пронађени за то време најсавременији медицински инструменти, него и скелети доказују да су успешно обављене операције на људским лобањама.

51 Пупинова мајка је веровала да над њеним сином Михајлом „бди дух св. Саве“. О мајчином сну који је у великој мери одредио његову даљу судбину, наш велики научник пише: „Једног дана је учитељу рекла, у мом присуству, да је у сну видела какао је св. Сава положио руку на моју главу, и окренувши се к њој, рекао: 'Кћери Пијада, школа у Идвору ускоро ће бити тесна за твог сина. Нека онда пође у свет, где ће наћи више духовне хране за своју душу жељну знања.'“ (Пупин 2014, 14).

52 Мада се то каткад превидља, надумно се суштински разликује од ирационалног. Оно није против ума, али га надилази.

Богочовека или човека, за теохуманизам или хуманизам, за Христа или против њега.⁵³ Свети Сава нам је као истински просветитељ показао и осветлио спасоносни, христовосни пут. Упркос тами који се све више шири, упркос прелешћујуће светлости модерног просветитељства, бројним замкама која нас маме на странпутице, постојана нетварна божанска светлост довољно је јака и поздана за све оне у чијој души још увек није згасла макар искра унутрашње светлости. Будући да духовни оријентир постоје, од нас зависи хоћемо ли следити пут који нам је утро Св. Сава, хоћемо ли, следећи светосавско просветитељство, изнутра постајати светлији, или ћемо се препустити инерцији модерне просвећености и неприметно утопити у тами.

Литература

- Атанасије, епископ Јевтић (2004): *Богословље Светог Саве*. Требиње: Манастир Тврдош – Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог
- Богдановић, Д. (1981): „Суштина просвећености у култури средњовековне Србије“, у: *10. Научни састанак слависта у Вукове дане*, св. 1. Београд: Међународни славистички центар
- Вујић, В. (2013): *Од Шпенглера до Светог Саве*. Београд: Жагор
- Гаврило Грузијски, свети (2015): *Јуродиви човек Божији : живот и подвизи Светог Гаврила Грузијског*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског
- Доментијан (1988): *Живот Светог Саве и Живот Светог Симеона*. Београд: Просвета – СКЗ
- Доситеј (Обрадовић) (2007 а): *Писмо Харалампију; Живот и прикљученије*. Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић
- Доситеј (Обрадовић) (2007 б): *Совјети здраваго разума; Етика*. Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић
- Елијаде, М. (2004): *Свето и профано*. Београд: Алнари – Лаћарак: Табарнакл
- Јустин, преподобни отац (Поповић) (2001): *Светосавска филозофија живота*, у: *Сабрана дела светог Јустина Новог*, књига 4. Београд: Наследници Оца Јустина – Ваљево: Манастир Ћелије
- Löwith, K. (1988): *Od Hegela do Nietzschea*. Sarajevo: Veselin Masleša
- Маринковић, Р. (1998): *Светородна господа српска*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност
- Николај (Велимировић) (2013): *Свети Сава*. Београд: Штампар Макарије – Подгорица: Октоих
- Николај, Свети Жички и Охридски (2004): *Кроз тамнички прозор*. Зрењанин: Петровград
- Николај, епископ (2013): *Сабрана дела, књига 10*. Шабач: Глас цркве
- Његош, П. II П. (2016): *Дела*. Београд: Мали принц
- Пупин, Михајло (2014): *Са паишњака до научењака*. Панчево: Мали Немо
- Свети Сава (2005): *Сабрана дела*. Београд: Народна књига – Алфа
- Свето писмо Старога и Новог зајета* (2012). Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве

53 Следећи светосавску традицију, нема сумње да актуелну политичку дилему: Европска унија или Русија, ваља решавати ослањајући се на за човека најтемељнији могући избор: бити за Христа или бити, свесно или несвесно, за Антихриста.

- Скерлић, Ј. (1964): *Писци и књиге, књига 1*. Београд: Просвета
- Слијепчевић, П. (2013): *Педагошко-андрагошки радови*. Бања Лука: Академија наука и умјетности Републике Српске – Београд: Свет књиге
- Станојевић, С. (1991): *Свети Сава*. Ниш: Градина
- Теодосије (1984): *Житије Светог Саве*. Београд: СКЗ
- Титов, Т. (2001). „Светосавље“, у: *Двери српске*, бр. 10
- Ћоровић, В. (1990): *Свети Сава у народном предању*, Београд: Народно дело – Задруга православног свештенства СФРЈ
- Horkheimer, M. – Adorno, T. (1989): *Dijalektika prosvjetiteljstva*. Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost
- Црњански, М. (2011): *Свети Сава*. Београд: Политика – Клуб „Привредник“ – Задужбина Милоша Црњанског
- Чајкановић, В. (1973): *Мит и религија у Срба*. Београд: СКЗ

Zoran Kindić

ENLIGHTENMENT OF SAINT SAVA

By contrasting Saint Sava and Dositej Obradovic as two paradigmatic characters in Serbian culture, the author aims not only to explain the difference between medieval and modern Enlightenment, but also to reaffirm Saint Sava as the greatest Serbian luminary. In that endeavour, he relies on works of Saint Justin of Ćelije and Vladimir Vujić, who offer cogent arguments for primacy of Saint Sava's Enlightenment over Dositej's. In order for the Serbian people to keep their religious and national identity, it is necessary to forbear the following of West European Enlightenment and return to the more genuine Saint Sava's Enlightenment. Should they fail to do that, instead of following Christ, they will turn their back on Christ, facing all destructive consequences of such decision.

Владимир Димитријевић

Чачак – Србија

e-mail: vladimirdimitrijevic.com@gmail.com

СВЕТИ САВА И КРСНА СЛАВА/ ИЗ ИСТОРИЈЕ СРПСКОГ РЕЛИГИОЗНОГ АКТА

Апстракт: Рад се бави улогом Светог Саве у обликовању црквеног – породичног обреда крсне славе, карактеристичног само за српски православни народ, којим се прослављају Бог и светац заштитник. Првобитни обред, тзв. „праслава“, подразумевао је и ритуално клање животиња, које су вршили свеишеници, као и обредне гозбе у портама храмова. Свети Сава је ово забранио, а уместо крвне жртве одредио да се Богу приноси славски колач – својеврсна велика просфора – и кољиво, кувана пшеница. Овакав далекосежни поступак првог српског архиепископа навео је Димитрија Богдановића да с правом каже како је крсна слава „светосавски култ“, својеврсни, како би Иван Иљин рекао, израз српског религиозног акта.

Кључне речи: крсна слава, Свети Сава, религиозни акт

О религиозном акту православних

Руски философ Иван Иљин је истицао да сваки народ има свој религиозни акт. У огледу „О православљу и католицизму“, он је устврдио да се под актом подразумева човеково унутрашње устројство, начин поимања, доживљавања, хтења и деловања. Религије се једна од друге разликују не само по свом „догматском“ садржају, него и по начину на који се вера остварује, које силе душе делују у њеном пројављивању. Неке религије се, вели Иљин, рађају из страха (првобитне религије Африке, опседнуте плашњом од природних појава и демона), неке из еротских страсти (дионисијске мистерије, шиваизам леве руке, руско хлистовство), неке из песничке имажинације (браманизам), неке из аскезе која пориче живот као извор патње (будизам), неке из искрено одстраданог морализма (конфуцијанство), неке из потребе да се смрт превлада оностранним животом сличним овом (египатска), а неке из осећања да је неопходно религиозно самопотврђивање нације (јудаизам). Стари Грци су имали религију породичног огњишта, а Римљани су се везивали за ритуал који делује по аутоматизму.

Хришћанска вера је, сматра руски философ, утемељена на живој љубави (Мт 23, 37; Мк 12, 30-33; Лк 10, 27; 1 Јов. 4, 7-8, 16). По Иљину, православно хришћанство је, за разлику од римокатолицизма, заснованог на рационализму, гвозденој вољи и принуди, сачувало љубав и слободу као основне вредности које је Господ завештао човеку. Религиозни акт православних је унутарња побуда заснова на сазирућој љубави која Христа види у благи и лепоти, доживљавајући Његово савршенство као красоту пред којом човек признаје своју грешност и стаје на пут покајања. Слободна ганугост, доброта и топла радост цветају вером и племенитим делима која за циљ имају буђење

хришћанске воље и савести. Нема инквизиторског духа који човека приморава да верује.¹

Српска православна обичајност и крсна слава

Ако усвојимо Иљинову тезу, постаје нам јасно зашто су Срби „добровољци вере Христове“ (израз Владике Николаја), који су слободно прихватили веру Еванђеља украшавајући је многобројним обичајима и узвраћајући Ономе Који их је призвао у Цркву као заједницу Свог Тела и Крви нарочитим стваралаштвом које се ваплотило у светосавље као, опет по Николају Велимировићу, православље српског стила и искуства.

Један од израза тог стваралаштва је и хришћанска обичајност. Обичаји су сасуд у коме се, вековима, чувала народна вера као слободан одзив на позив Божји. Свети епископ охридски и жички о томе каже: „Ниједан народ није тако смишљено и нежно украсио хришћанске празнике као српски народ./.../Све је окићено нарочитим дирљивим и красним обичајима као лепо изаткани ћилим. Па још како су Срби научили да воле и поштују свеце Божије, нарочито своје крсне славе. Заиста као нико у свету.“²

Крсна слава, као начин прослављања Бога и свеца - заштитника породице, једна је од темељних идентитетских одредница српске духовне културе. Иако о томе постоје спорови, сматра се да је први помен крсне славе у Срба дат у делу византијског историчара Јована Скилице, које је у свој рад касније унео Јован Кедрин.³ Наиме, 15. августа 1018. године (пре хиљаду година), на Успене Пресвете Богородице, у својој тврђави у области Девола (данас у Албанији), славу је славио војвода пораженог бугарског цара Самуила, Ивац, који је и даље пружао отпор Византији. Његову славу је искористио охридски архонт који је, иако припадник непријатељског табора, дошао као гост на овај породични празник, знајући да Словени тада примају сваког раширених руку. Ивчево гостољубље он је искористио да га ослепи и зароби.

Утицај првог Архиепископа српског на обликовање славског обреда

Првобитна слава, тзв. „пра-слава“, подразумевала је ритуално приношење стоке ради клања у црквеној порти и прављење обредних гозби у том посвећеном простору. Грчки епископи међу Словенима су овај обичај толерисали, мада је он подсећао на паганизам и превазиђену старозаветност. То је било пре мисије коју је Свети Сава спровео међу Србима.

Историчар Цркве, свештеник Радослав Грујић, каже да, на основу „једнога одговора солунског архиепископа Никите, на један век раније (у почетку 12. века), сазнајемо да су парохијски свештеници у његовим областима, и у његово доба, примали крупну и ситну стоку, као и голубове и друге птице, не само у цркви него чак и пред жртвеником код олтара, па их и сами клали, сасвим дакле као стари многобожачки и мојсијевски жреци; а зато су добијали, како сам архиепископ каже, кожу и груди од заклане животиње“⁴.

Жива делатност Светога Саве на одуховљењу вере свог народа могла се уочити и у обликовању обреда крсне славе. Свети Сава је, наиме, у 13. веку укинуо дотадашње

1 Иљин 2012, 104-117

2 Велимировић 2001, 248

3 О Ивчевој слави видети: Филиповић 1985, 153-163

4 Грујић 1985, 415

ритуале жртвовања животиња који су постојали међу Србима. Он је славско узношење благодарности Господу учинио литургијски новозаветним, а свештеницима је било забрањено да читају молитве намењене жртвовању животиња, као и да имају било шта заједничко с крвним жртвама, док је вернима, под претњом одлучења од Светог Причешћа, ускраћена могућност да доносе животиње у храмовну порту зарад ритуалног клања. Крсни колач постаје замена за крвну жртву, јер је праслика Христове бескрвне жртве у Светој Евхаристији. И данас је колач својеврсна украшена велика просфора са пет једнаких печата на којима пише ИС ХС НИ КА – *Исус Христос побеђује*. Крсни колач се у неким нашим крајевима називао литургија, или литурђија, а тај се назив понегде и до данас одржао. Као што Месец одражава сјај Сунца, славски колач одражава сјај Тела и Крви Господње. Он извире из литургијског Агнеца.

И сама славска гозба почиње једењем колача и пијењем славског вина, под свећом и уз мирис тамјана, у присуству свеца на икони. Тиме се спајају Саборна Црква и мала, породична, домаћа црква.

Премудрост биљке

Жарко Видовић указује на мудрост Светог Саве у његовом опредељивању за „биљни“ карактер славске жртве. Говорећи о значењу биља као творевине Божје, Видовић је, у књизи „...и вера је уметност!“ уочио да је биљка чудесно биће, које се размножава и плодноси ником не доносећи смрт. За њу не важи да је „туђа смрт - мој живот“. Она се храни минералима раствореним у води - храна јој је земља; храна јој је камен. Она Сунчеву енергију претвара у нашу крв и тело; захваљујући биљкама, дишемо и „једемо“ Сунце, прерађено фотосинтезом у плодове. Биљка се жртвује и умирује утробу и животињи и човеку. Најчеднији адамски првотник поштује биљку пре сваког другог створа. Људски род тотемизује животиње тек кад постане агресивни освајач и разоритељ природе. Биљно битије је битије пре пада; оно је чедно, као дете, чија душа мирише јер је чиста, неискварена грехом. Ако се не повратимо и не будемо као деца, нећемо ући у Царство Божије, каже Христос, који је и сам Син Човечији, сушта Чедност. По Жарку Видовићу, Орфеј је био претеча Христа зато што је биљаричком песмом кротио и животиње; одбивши да се укључи у поамни култ Диониса, он је растргнут – растргле су га озверене менаде, Дионисове пратиље.

Жарко Видовић каже да нас биљка учи смирењу и смерности јер се не креће, ни за чим не посеже, ништа не тражи и ничему се не одупире. Земља је, вели он, стога и названа Мајком јер не пружа отпор, као ни биљка. А рађа, дарује, храни.

Христос Своје Тело и Крв даје као Хлеб и Вино – поистовећује се са биљним битијем – и то је, по Видовићу, сама срж Светог Предања. Богочовек је, иначе, у првим данима хришћанства приказиван као Јагње за клање (кољиво), али је касније ово изображење укинато, јер Христос Се пре свега јавља кроз Своје Тело и Крв у Евхаристији, дакле као Свезасићујући Клас и Грозд. И славско жито је кољиво – нема више крвне жртве, све се улило у биљку видарицу. Наш се Немања, каже Видовић, у биљку претворио кад је замироточио – охристовљен, благоуханијем се јавио Србима и свету.⁵

⁵ Видовић 2008, 239-267

Епитимијна пракса и развој обреда крсне славе

У једном значајном зборнику епитимијних пракси, везаних за исповест, из 13-14. века, који се звао „Номоканунац“, види се колико је слава била значајна оновременим Србима. За оне који, иако здрави, не иду у цркву, предвиђа се као казна да поп од таквога не прима просфоре ни кутију (тј. кољиво). Другим речима, каже Миленко Филиповић, свештеник му не сме вршити обреде који се обављају над просфорама и кољивом, а један од таквих је и слава или памет светоме, што се види одмах из прописа који долазе брзо после тога: „Јегда творите памет или светому или за покој, не подобајет в црков приносити ништо разве свеште и просфори и масло и темијан. Аште ли кто от људи донесет в црков или доведет что или в винаа место (тј. на место вина) оловину и приимет поп то и сед с људми и јаст и пијет пред црквију, да јест лих поповства, а људије ти да се удржет од комкања. Н' аште кто творит памет светому или за покој, да жеје имат да уготовит и предложит на трапезе в дому и ту да се благословит./.../Аште ли се обрете поп молитву творе говеду ли, овци ли, голубу, да јест лих поповству. Н' првоје заколите в дому својем и, омивше месо от крве, испек и предложи на трапезе, и благословит поп и будет благословено, и дом т'и. Аште ли кто крв јемле или јаст с меси или сжизаје огњем, да јест лих благословенија до живота, и јегда умрет да се не погребет. И јегда творите памет, не все гостем дајте, и болшу чест убогим дадите.“⁶

Дакле, ако неко у цркву донесе нешто друго уместо свећа, просфора и чистог вина, а свештеник с таквима седне да једе и пије пред храмом, да се лиши свештенства, а ко је то донео, да се одлучи од Светог Причешћа. Помен светоме (слава) или даћа за покој душе умрлога да се обављају у домовима, али са благословом свештених лица. Месо заклане стоке се спрема и једе код куће, а ко једе крв животиња, кажњава се одлучењем од Светог Причешћа до смрти. И кад се слави слава, не треба све дати гостима, него већи део сиротињи. Филиповић истиче да оваквих правила није било ни код Руса, ни код Бугара, него само код Срба.

Ако се све ово зна, онда је јасно због чега Димитрије Богдановић каже: “Слава је светосавски култ. Отуда и факт да само Срби, као етничка целина, која је од XIII века била непрекидно под одлучујућим духовним утицајем Светосавске цркве, данас имају крсну славу. Слава је, дакле, један вид мисионарске делатности Светосавске цркве, један облик њене борбе против паганизма, за потпуну евангелизацију средњевековне Србије. Она нипошто није християнизовани пагански култ — како се то најчешће, сасвим неоправдано, тврди. Пре се може рећи да је то хришћански и православни супститут (замена) претходног християнизованог паганског култа (праславе), култа коме се траг губи у врло нејасном периоду словенске колонизације Балканског полуострва“.⁷

Као израз српског религиозног акта, слава је и данас незаобилазни елемент нашег идентитета, један од начина корачања Путем Који је Истина и Живот.

6 Филиповић 1985, 165

7 Богдановић 1985, 510-511

Литература

Богдановић, Димитрије (1985): *Крсна слава као светосавски култ. О крсном имену* (радове изабрао и поговор написао др Иван Ковачевић), Београд, Просвета

Велимировић, Николај (2001): *Српски народ као Теодул, Цетиње, Српски завет на размеђи светова*, Цетиње, Светигора

Видовић, Жарко (2008): „...и вера је уметност!“ (приредио Матеј Арсенијевић), Београд, Завод за унапређење образовања и васпитања

Грујић, Радослав (1985): *Црквени елементи крсне славе. О крсном имену* (радове изабрао и поговор написао др Иван Ковачевић), Београд, Просвета

Иљин, Иван (2012): *О православљу и католичанству*, Београд, Бела идеја, Логос

Филиповић, Миленко (1985): *Слава, служба или крсно име у писаним изворима до краја 18. века, О крсном имену* (радове изабрао и поговор написао др Иван Ковачевић), Београд, Просвета

Vladimir Dimitrijević

**SAINT SAVA AND RITE OF „KRSNA SLAVA“/
FROM THE HISTORY OF RELIGIOUS ACT OF ORTHODOX SERBS**

This paper deals with role of Saint Sava in shaping of Serbian orthodox ritual of „krsna slava“. „Praslava“ was a ritual of sacrificing animals in churchyards, and orthodox priests sacrificed them. Saint Sava made „krsna slava“ a bloodless ritual, with holy bread as offering to God and patron saint of christian family.

Владимир Цветковић

Универзитет у Београду, Институт за филозофију и друштвену теорију

Центар за црквене студије, Ниш – Србија

e-mail: vladimir.cvetkovic@instifdt.bg.ac.rs

ЈОШ ЈЕДАН ОСВРТ НА ПРЕДАВАЊЕ “НАЦИОНАЛИЗАМ СВЕТОГ САВЕ” СВЕТОГ НИКОЛАЈА ЖИЧКОГ*

Апстракт: Рад има за циљ да још једном протумачи предавање Епископа Николаја Велимировића "Национализам Светог Саве" у светлу оптужби савремених научника да аутор у овом тексту користи лик и дело Светог Саве да подупре српски национализам, фашизам и анти-екуменизам. Узевши у обзир шири контекст Николајевог дела, у раду се тврди да указивањем на пример Светог Саве, Николај жели да одговори на одређене противречности југословенског друштва, настале током тридесетих године двадесетог века. Прво, рад ће се показати да идеја светосавског национализма нема за циљ величање нити српске, нити југословенске нације, већ опитехришћанског идеала светости. Затим се у раду тврди да Николај не велича Хитлера ни фашизам, већ да на примеру Светог Саве жели да покаже да се кроз постојање народне цркве осигурава стабилност друштва и државе, како српске средњовековне тако и југословенске. На крају, рад износи тезу да Николајева критика Римске цркве није израз анти-екуменизма, већ позив Католичкој цркви у Југославији да следи пример Светог Саве у успостављању своје независности од Рима, и уједини се са православнима у једну народну југословенску цркву.

Кључне речи: Николај Велимировић, национализам, Свети Сава, фашизам, светост, народна црква, Југославија

Име Владике Николаја Велимировића се често у савременој науци и публицистици доводи у везу са национализмом, фашизмом и анти-екуменизмом. Када се упућује на Николајево заступање ове три идеологије, често се реферише на његов текст "Национализам Светог Саве", изнет у форми предавања на Коларчевом народном универзитету у Недељу Православља, 17. марта 1935. године.¹ Оптужбе за Николајев национализам, чак и шовинизам, заснивају се на његовом величању српске цркве, српске државе, српског језика, српског свештенства и српске династије у овом тексту, а касније се критика проширује и употпуњује и интерпретацијом Николајевог дела

* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 179049 ("Политике друштвеног памћења и националног идентитета: регионални и европски контекст") који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1 Предавање је под истоименим насловом штампано у изводу у Књижници Православље, издању Удружења српског православног свештенства Архиепископије београдско-карловачке (Београд, 1935, 29), а затим и у целини у крагујевачком часопису *Мисионар* 1 (1938), 2–10. Цитирано на основу Епископ Николај, 2014г, 305–318.

Српски народ као теодул. Николајево помињања Хитлера у наводно позитивном контексту у поменутом предавању често служи као полазна тачка да му се припише подржавање фашизма, што се додатно поткрепљује Николајевим наводно блиским односом са Димитријем Љотићем, прваком покрета *Збор* и међуратним министром правде у Влади Краљевине Југославије. На крају, оптужбе за анти-екуменизам заснивају се на Николајевој оштрој критици Римске цркве у поменутом предавању, а као додатни аргумент се често наводи и његово јавно иступање против потписивања конкордата између Југославије и Ватикана пар година касније.

Циљ овог рада је да Николајева становишта изнета у овом предавању протумачи у ширем контексту његовог промишљања о месту Светог Саве, како у српској историји тако и у грађењу модерне југословенске државе, националног и црквеног идентитета. Тиме се пружа потпунија слика његовог односа према национализму, фашизму, и екуменизму. У наредним редовима ће прво бити разматран Николајев однос према национализму, како српском и југословенском, тако и светосавском. Затим ће бити разматран контекст у коме Николај помиње Хитлера, као и његове могуће везе са фашизмом које су му често приписиване. На крају, биће анализирано Николајево становиште наспрам Римске цркве, изнето како у самом предавању, тако и испољено током Конкордатске кризе. Све ће то бити посматрано кроз парадигму Светосавља и Светосавске традиције, на којој Николај помно инсистира када се дотиче наведених питања.

Светосавски национализам против српског и југословенског национализма

Српска национална идеја уобличена током 19. века садржала је, између осталог, две битне компоненте, једна која се тичала националног ослобођења од туђинске власти, било отоманске или аустроугарске, и друга која се тичала уједињења ослобођеног народа у једну државу. Српска црква је дала свој орггroman допринос остварењу идеје народног ослобођења, било кроз своју образовну делатност, било кроз подизање устанка против завојевача. Сходно својој саборној природи и основном задатку Цркве да сабира своју духовну децу у међусобну заједницу са Богом, Српска црква је свесрдно подржавала идеју уједињења у једну државу и једну црквену јурисдикцију. Политичка идеја југословенства као ослобођење Јужних Словена од завојевачке власти и уједињења у једну државу поклапала се са идејом Српске цркве да обједини све своје расуте јурисдикције и вернике под једну институционалну капу. Међутим, вековна делатност Српске цркве на остварењу идеје народног ослобођења и уједињања довело је до тога да национална идеја или сам национализам постане њен главни идентитетски основ, истискујући веру и њено исповедање у други план. Међутим, национализам као идентитетски основ цркве није нешто што је красило само Српску цркву, или балканске цркве уопште, већ је, по Николају Велимировићу, национализам главна карактеристика и европских цркава. Тако је, у низу предавања одржаних у Цркви Свете Маргарите у Лондонском Вестминстеру, обједињених и штампаних 1917. године с насловом *Агонија Цркве*, тада јеромонах Николај указао на опасност европских национализма по хришћански идентитет Цркве Христове. Упоредјујући рану Цркву са различитим Црквама у Европи захваћеној Великим ратом, Николај истиче да, док је рана Црква изборила победу над својим најстрашнијим непријатељима, јеврејским национализмом и римским империјализмом, хришћанство у Европи послушно служило европским национализмима и империјализмима.² То служење Цркве у Европи националним или

2 Nicholai, 1917, 77.

империјалним циљевима, према Николају и проузрокује њену раздјељеност, јер национално као природно не може да буде друго до партикуларно, док је хришћанство општечовечанско.³ Оваквом констатацијом јеромонах Николај заправо указује да је раздјељеност Цркве по националним линијама последица покушаја Цркве да свој идентитет утврди на национализму.

То не значи, међутим, да је национализам лош јер за Николаја појам национализам има позитивну конотацију зато што се изводи из појма нације или народа, схваћеног као лаос, односно народ Божији.⁴ Истовремено, Николај перципира национализам као патриотизам и брану империјализму.⁵ Сматрајући патриотизам и империјализам као две стране новчића, он супротставља национализам и патриотизам Југословена - Срба, Хрвата и Словенаца - који су за њега "један и исти народ" турском, мађарском, немачком и италијанском империјализму.⁶ Идеју Светосавља или Светосавског национализма, Николај користи за стварање заједничког југословенског идентитета, како црквеног тако и народног. У том погледу, Николај врши ревизију постојеће историје и на основу новопроклаваних идентитетских основа југословенског народа гради алтернативну историју засновану на повесном памћењу. Николај је у контексту југословенског пројекта посебно истицао историјску улогу Светог Саве у повезивању средњовековне српске државе и народа са Црквом. Још пре успостављања нове државе Јужних Словена, Николај је упозоравао да она, да би опстала, мора да има јаче идентитетске ослоње од заједничког језика, указујући ту, првенствено, на заједничку веру и заједничко повесно памћење. Тиме он већ доводи у питање просветитељску традицију на којој су се формирале нове нације, и борбу за језик продужава борбом за веру и сећање. Према Николају, заједничку националну борбу, као и заједничку патњу југословенског народа, покреће један исти хришћански дух, који испуњава и католичку и православну веру.⁷ Највиши израз тог хришћанског духа је светост, и узрок пада Европе у Велики рат Николај је видео у паду Цркве због изневеривања тог свог основног принципа и идеала.⁸ Николај је стога упућивао на позитивне примере светитељства у заједничкој историји југословенског народа, посебно указујући на дело Светог Саве и његовог оца Немање или Симеона Мироточивог. Према Николају, Свети Симеон, то јест Немања био је утемељивач српске државе као тела, док је Свети Сава био утемељивач Српске цркве као душе српског народа, која је наставила да живи и након што је српска држава нестала за време турске окупације.⁹ Зато Николај тврди да се народни идеал ослобођења и уједињења најбоље исказао кроз идеју југословенства, док црквени идеал треба да се остварује кроз светитељство. Свети Сава, као претеча југословенства и оснивач народне Цркве, стоји на самом почетку заједничке српско-хрватско-словеначке историје, која се наставља са патријархом Арсенијем Чарнојевићем, Карађорђем Петровићем, Људевитом Гајем, Валентином Водником, Баном Јелачићем, и иде све до Његоша и Штротсмајера.¹⁰ Свети Сава је, према Николају, помирио у себи два идеала, југословенства и светитељства, којима нова Краљевина, као и Црква у њој, треба да теже. Преко оваквог ревизионистичког приступа

3 Nicholai, 1917, 48.

4 Самарцић, 2004.

5 Nicholai, 1917, 77; Velimirovic, 1915a, 5.

6 Nicholai, 1915a, 4-6.

7 Nicholai, 1915a, 14.

8 Nicholai, 1917, 99-102.

9 Nicholai, 1915a, 4.

10 Nicholai, 1915a, 5-8.

историји и конструкције нове историје засноване на повесном памћењу, Николај заправо промовише идеал светитељства, оствареног у конструисаној заједничкој југословенској историји, насупрот секуларним тежњама нове државе.

Николај посвећује предавање „Национализам Светог Саве” месту које би Свети Сава требало да заузима у Краљевини Југославији. Николај конструише Светосавље или боље рећи Светосавски национализам као јеванђелску платформу, која треба да служи као модел за утемељење националне цркве. Овај национализам је за разлику од национализма који извире из просветитељске и секуларне традиције заснован на вери као основном начелу. Национализам Светог Саве је по Николају а) јеванђелски, јер штити интегритет људске личности и помаже њено усавршавање и б) органски, јер штити индивидуалност самог народа да се не изметне у империјализам и распине у интернационализам.¹¹ Постављајући светост као највиши лични и црквени идеал, тако утврђен јеванђелски национализам, према Николају, постаје брана шовинизму и искључивости према другим народима. Према оваквом национализму сви људи на земљи, без обзира на крв, језик и веру, један су народ Божији и браћа међу собом. Николај не конструише само српску, односно југословенску историју око личности Светог Саве, већ и његово дело упоређује са за то конструисаном европском историјом. Према Николају, европска историја је заправо историја борбе европских народа за народну цркву, коју су, између осталих, водили Хус и Жишка у Чешкој, Лутер и Лајбниц у Немачкој и Паскал у Француској. Неуспех народних првака у Европи да прво створе народне цркве, а онда у оквиру њих да окупе све сународнике, има за последицу разлаз између државе и цркве, односно нације и вере. Према Николају, то даље води од одвајања политичких елита од народа и поткопава народно јединство. За разлику од релативно неуспешне борбе коју су водили европски народи, Свети Сава је превладао тешкоће на путу да створи српску народну цркву чиме је веру уградио у основу оваквог национализма, а националну цркву представио као највиши израз овог национализма. Николај завршава свој говор речима да је Свети Сава свој национализам утемељио пре седам векова као подухват заснован на јеванђелским и органским основама.

Овим говором о Светом Сави и Светосавском национализму као заједничкој идентитетској платформи, Николај је покушао да донекле спасе југословенски пројекат.

Југословенство, које после Првог светског рата постало државна политика краља Александра Карађорђевића, је истовремено била подржавана од Српске православне цркве и Римокатоличке цркве у Југославији.¹² Када је краљ Александар распустио парламент због националистичких и комунистичких тенденција у друштву и увео диктатуру 6. јануара 1929. године имао је подршку СПЦ. Патријарх Варнава Росић је 1930. године изнео подршку СПЦ краљевској државотворној политици и раду на потпуном уједињењу ”браће исте крви”.¹³ У периоду од 1929. до 1934. године многе религијске организације су забрањене као племенске, јер су по духу биле супротне пројекту југословенства.¹⁴ Убиством краља Александра Карађорђевића у Марселу 9. октобра 1934. године излазе на површину све негативне последице његове политике интегралног југословенства, односно југословенског национализма.¹⁵

¹¹ Епископ Николај, 2014г, 309–310.

¹² Radić, 2003, 197.

¹³ Žutić, 1996, 364–9.

¹⁴ Nielsen, 2009, 36.

¹⁵ Nielsen, 2014, 5.

Предавање Владике Николаја о Светосавком национализму неки сматрају кључним моментом у његовом одустајању од југословенске идеје.¹⁶ Нема сумње да је Николај био ватрени поборник идеје југословенства током Првог светског рата,¹⁷ међутим, пошто је сама идеја југословенства запала у неприлике после 1934. године, Стефан Родевалд претпоставља да и сам Николај напушта овај пројекат, те да у овом предавању југословенски национализам заправо замењује српским.¹⁸ Међутим, континуитет истих слика и метафора, којим се служио двадесет година раније када је Светог Саву ставио у основу идеје југословенства и оних које се налазе у овом предавању иду у прилог тези да Николај још увек не напушта југословенску идеју. Тек шест година касније у јеку Другог светског рата, када је Југославија нестала са карте Европе, ламентира над њеном судбином. Тако, у свом делу *Српски народ као теодул*, насталом у зиму 1941/1942. године, Николај описује Југославију као највећу забуну српског народа, и његово најсрамније понижење које је он икад доживео и преживео у својој прошлости,¹⁹ и уместо ње предлаже Савез православних народа Балкана.

У сваком случају, Николајев говор о национализму Светог Саве је имао сврху да поново пробуди ону исти енергију коју су имали југословенски народи, или југословенски народ на почетку заједничке државе, и да ту енергију искористи за стварање заједничког националног и хришћанског идентитета, и не представља његов обрачун са Југославијом као што му се приписује. Међутим, не треба одмах извести закључак да је национализам Светог Саве исти што и југословенски национализам, као политика краљевских власти. Јеванађелска платформа на којој Николај жели да гради југословенско јединство је директно супротна политици присиле којом је краљевска власт спроводила југословенску идеју у дело током диктатуре, јер ставља светост, а не национално јединство у сам центар државотворног пројекта. У контексту грађења, националног и хришћанског идентитета, не на идеалу светости, већ на присилном уједињењу, треба тумачити и Николајеву референцу на Хитлера у предавању у национализму Светог Саве.

Свети Сава, Николај и фашизам

Пре но што поставимо само питање односа Николаја према Хитлеру и фашизму, који је једно од места у самом предавању, треба узети у обзир шири контекст у коме настају оптужбе против Николаја за наводно испољене фашистичке ставове. Постоји неколико извора који износе и поткрепљује став да је Николај био фашиста. Први извор је црквена штампа у послератној Југославији блиска Удружењу православног свештенства ФНРЈ, док је други извор је комунистичка штампа и државне одлуке тадашњих власти. Радован Биговић запажа да је Владика Николај имао пуно критичара и пре Другог светског рата, како међу југословенском и српском интелигенцијом, тако и међу клирицима,²⁰ међутим, после рата напади на њега бивају оркестрирани и најчешће се односе на његов наводни фашизам, верски фанатизам, и везе са покретом ”Збор”. Овим изворима треба придодати и Љотићевску штампу у емиграцији, која за разлику од прва два извора помиње Николаја, не у негативном контексту, већ у позитивном контексту, али у оној мери у којој се тај позитивни

16 Rohdewald, 2014, 528–533.

17 Биговић, 1988, 178–179.

18 Rohdewald, 2014, 528–533.

19 Епископ Николај, 2014в, 677-8.

20 Биговић, 1998, 47.

контекст односи и на самог Димитрија Љотића и покрет Збор, што опет отвара простор за нападе на Николаја са супротних идеолошких позиција.

Једна од најранијих оптужби Николаја за фашизам долази из пера рашчињеног свештеника Николе Дреновца, који 1945. године у српско-америчким новинама "Слободна реч" пише:

„Јуначка ослободилачка војска под вођством маршала Тита донела је народима Југославије ослобођење. Југославија је ратом опустошена, крвљу натоњена и сузама заливена. Пустош, крв и сузе проузроковао је у Југославији Адолф Хитлер, кога је Епископ Николај упоредио са светитељем, генијем и херојем. И данас тај исти Епископ Николај иде по америчким катедралама и под маском „апостолске фигуре” проповеда најотровнији фашизам, клевеће своју рођену земљу и спречава акцију за помоћ болнима, гладнима и голима”.²¹

Свештеничко удружење издаје 1949. године резолуцију коју објављује у свом часопису *Весник*, бр. 2.1 у којој нападају епископе Николаја Велимировића и Иринеја Ђорђевића да су "се задржали у табору империјалистичких земаља и са империјалистима прижељкују и кују поновно ропство за наше народе и сеју лажни морал и незнање".

Ови текстови који су долазили из крила Српске цркве, тј. од клирика окупљених у Удружењу свештеника, писани су под утицајем Комунистичке партије Југославије, чији је инструмент Удружење свештеника после рата постало. Основано још у 19. веку као одговор на епископе фанариоте, ово удружење је у међуратном периоду ушло у сукоб са епископатом због новопредложеног Устава СПЦ. Пошто ниједна од њихових, како Радован Биговић закључује, оправданих примедби у том међуратном периоду није усвојена, они су покушали да своја права остварују уз помоћ нових комунистичких власти.²² Лако се у језику ових текстова може видети благонаклоност према Јосипу Брозџу Титу и новим властима. Оптужбе за империјализам и фашизам су одмах сврставале Николаја у народног непријатеља Југославије, која је управо грађена на анти-империјализму током Првог, и анти-фашизму током Другог светског рата. Николајево предратно југословенско није представљало никакву олакшавајућу околност за његове критичаре.

Други извор су биле одлуке и пропаганда самих комунистичких власти у Југославији. Тако је Министарство унутрашњих послова ФНРЈ покренуло поступак одузимања држављанства Владика Николају, да би он 1951. године изгубио сва грађанска права са образложењем да је био „припадник противнародне политичке организације „Збор” и као сарадник окупатора побегао из земље пред ослобођењем”²³

Комунистичка оптужба Николаја за наводни фашизам је ишла у правцу његовог довођења у везу са Димитријем Љотићем и његовим несумњивим колаборационизмом са окупационим снагама, као и његово одушевљење, не толико Хитлеровим, колико Мусолинијевим фашизмом.²⁴ Тако је предратно познанство између Николаја и Љотића искоришћено да би се потврдило Николајево наводно чланство и учешће у покрету Збор, и подржавање њихових идеја. Радован Биговић наводи да је Владика Николај био нека врста жртвеног јарца у односу југословенских власти према клерофашизму током Другог светског рата.²⁵ Комунистичке власти су изједначиле по

21 Цитирано на основу Димитријевић, 2013, 5.

22 Биговић, 1998, 23.

23 Перић, 1995.

24 Митрополит Јосиф, 2008, 215-216.

25 Биговић, 1998, 48.

одговорности два колаборационистичка режима у ратној Југославији, усташку Владу Анте Павелића у новооснованој квислиншкој Независној држави Хрватској, и марионетску Владу народног спаса Милана Недића у Србији као и четнички покрет, односно Југословенску војску у отаџбини предвођену армијским генералом Драгољубом Дражом Михаиловићем. Због познанства и наводног пријатељства са Љотићем, који имао велики утицај на политику тадашње Недићеве Владе, у којој је Збор имао неколико министара, Владика Николај је био идеалан кандидат комунистичким властима да буде пандан Алојзу Степинцу. Изједначавањем Николаја са Степинцем у подршци квислиншким и фашистичким режимима, направљена је једна врста ураниловке и равнотеже одговорности између Римокатоличке и Православне Цркве у Југославији за неосуђивање, или директно подржавање злочина.²⁶ На тај начин, Степинац и Николај су изједначени као ратни злочинци, иако Николај никада није био осуђен ни по ком основу, за разлику од Степинца, који је осуђен 1946. године на 16 година затвора због ратних злочина и сарадње са усташким режимом током рата.²⁷ Николајево име се одмах нашло на тзв. "црним листама" књижевника забрањених у Југославији.²⁸ На Николајевој невиности нису само инсистирали чланови СПЦ као јеромонах Атанасије Јевтић,²⁹ већ и покоји режимски истраживач. Тако, Предраг Илић у часопису СУП-а Србије „Безбедност“, (бр. 5, из 1982, стр. 417, прим. 19) упозорава да може да буде политички штетно Николаја етикетирати као ратног злочинца, пошто он није осуђен за ратни злочин, већ је довољно на њега упућивати као на симпатизера четничког и љотићевског покрета, политичког емигранта и клеронационалисту. Међутим и поред мало уравнотеженијег става режимских истраживача, Николај је остао на мети, како комунистичких политичара и идеолога, попут Милоша Минића,³⁰ тако и комунистички оријентисаних новинара током шездесетих, седамдесетих и осамдесетих година прошлог века.³¹ У овим нападима комунистичких првака и новинара на Владика Николаја, Велибор Џомић види покушај оправдања за убијање свештеника и верника Српске Цркве под оптужбом да су народни издајници и сарадници окупатора.³²

Став о Николају као фашисти и Љотићевом сараднику на основу ова два извора, и у неким случајевима поткрепљен и оним трећим љотићевским изворима, је поновљен од низа научника и есјиста, од којих треба свакако поменути Небојшу Попова,³³ Мирка Ђорђевића,³⁴ Ивана Чоловића,³⁵ Милорада Томанића,³⁶ Јована Бајфорда,³⁷ Оливеру Милосављевић³⁸ те иностране ауторе Клауса Букенауа³⁹ и Мариу Фалину,⁴⁰ и постао је опште место у дискурсу о Владици Николају.

26 Јевтић, 1981.

27 Tomasevich, 2002, 562.

28 Палавестра, 1988, 8.

29 Јевтић, 1981.

30 Минић, 1982. Аутор оцењује Владика Николаја као „писца црквених беседа у служби верског фанатизма“.

31 Низ чланака против Николаја ће изаћи у листу Политика и то у бројевима од 25. јуна, 7. јула и 4. августа 1968 и 15., 16., 17. јануара 1969. године. Познати су и текстови: Милетић, 1972, 31-35; Јакшић, 1981, 3.

32 Џомић, 2003.

33 Popov, 1993.

34 Ђорђевић, 1996, 1-10.

35 Čolović, 2002, 51.

36 Томанић, 2001.

37 Byford, 2008.

38 Milosavljević, 2010, 552-553.

Како, међутим, протумачити однос који је Николај имао према фашизму у време изношења своје беседе о Светосавском национализму, као и у годинама које су касније уследиле. У свом предавању, у задужбини Илије Коларца, Владика Николај помиње Хитлера у контексту борбе европских народа за народну цркву, наводећи имена европских великана попут Хуса и Жишке у Чешкој, Лутера и Лајбница у Немачкој, Паскала у Француској. Тако је, по Владици Николају, настављајући Лутерово дело, Хитлер, "са тешком муком, и још несвршеном борбом, за последње две године донекле успео да само од протестантског дела немачког народа организује нешто налик на националну цркву."⁴¹ Николајево упућивање на покушај Хитлеровог стварања националне цркве и делимични успех само у протестантском делу немачког народа је заправо референца на покрет немачког хришћанства (Die Deutsche Christen), који је током 1933. и 1934. године постао доминантан у 28 протестантских цркава Немачке.⁴² Међутим, Хитлеров неуспех могао би према Николају бити у томе што је Римокатоличка црква у Немачкој била још увек под влашћу Папе и тиме узурпирала народно јединство. Николај наводи да неуспех народних првака, да у Европи у оквиру народних цркава окупе све сународнике, има за последицу разлаз између државе и цркве, односно нације и вере. То, према Николају, даље води одвајању политичких елита од народа и поткопава народно јединство. Владика Николај даље помиње Хитлера у позитивном контексту као простог занатлију и човека из народа, који је увидео да национализам без вере је само једна аномалија, те дошавши на идеју Светог Саве је као лаик подузео "у свом народу онај најважнији посао, који приличи једино светитељу, генију, и хероју".⁴³ Како протумачити ове Николајеве речи? Да ли оне сматрају Хитлера светитељем, генијем и херојом, и у чему га упоређују са Светим Савом? Кључ за разумевање ових реченица лежи у последњим речима "светитељ, геније и херој" које се појављују, као што се може видети, још у раним Николајевим радовима писаним у контексту југословенског пројекта. На првом степену су народни хероји, попут хрватско-словеначког устаника Матије Гупца и српског вође Првог српског устанка, војда Карађорђа Петровића, који су се борили против туђинске државне власти.⁴⁴ Следећи степен је генијалност и огледа се у везивању вере за нацију, како држава не би склизнула у политички или религијски шовинизам или империјализам. Овај процес везивања народне државе уз народну цркву започели су народни генији, попут владице црногорског Петра II Петровића Његоша и хрватског бискупа Јосипа Јураја Штросмајера.⁴⁵ На трећем степену је само светитељство, које се, према Николају, у заједничкој југословенској историји најбоље изразило кроз лик и дело Светог Саве. Уколико се ова Николајева градација примени на Хитлера, онде се може закључити, да иако је он у једном тренутку за немачке грађане изгледао као народни херој, немогућност да до краја заврши свој наум, а то је везивање вере за нацију и стварање националне цркве, га је заправо одвело у политички шовинизам, изражен кроз мржњу према другим народима, и империјализам који се огледа у започињању Другог светског рата.

39 Buchenau, 2004, 75.

40 Falina, 2007, 253-255.

41 Епископ Николај, 2014г, 577.

42 Hockenos, 2004, 4-5.

43 Епископ Николај, 2014г, 577.

44 Nicholas, 2016, 42.

45 Nicholas, 2015б, 12-17; Nikolai, 2015а, 8-11.

Наводни фашизам Владике Николаја је такође тешко оправдати у светлу историјских чињеница које следе. На вест о приступању Југославије Тројном пакту 25. марта 1941. године, организоване су демонстрације назадовољног народа широм Србије, а на протестима у Краљеву 25. марта, Владика Николај се обратио народу и подржао демонстрације против пакта.⁴⁶ Пуч који је избио 27. марта 1941. године против потписивања пакта Владе Краљевине Југославије са Трећим рајхом су истог дана подржали Патријарх и чланови Сабора на ванредној седници Архијерског Сабора СПЦ. Телеграме подршке америчког председника, Франклина Рузвелта и британског краља Џорџа VI устанку против пакта са Силама осовине, између осталих, примио је и Владика Николај. Немачки окупатори су Владику Николаја сматрали идејним творцем пуча и могућом везом између генерала Душана Симовића, са којим је Никојал био школски друг и Британаца, међу којима је имао добро везе.⁴⁷ Подршка СА Сабора одбацивању пакта Југославије са силама Осовине и Краљевској влади генерала Душана Симовића је имала за последицу хапшење Патријарха Гаврила од стране Немаца после слома Југославије у јуна 1941. године. Владику Николаја су Немци прво држали под присмотром у манастиру Жича, да би га на Петровдан 13. јула 1941. године ухапсили и спровели га у манастир Љубостињу где је Владика Николај био под стражом и није смео да га напушта.⁴⁸ Средином октобра 1941. године, Немци су стрељали око 3000 невиних цивила из Краљева као одмазду за смрт 30 немачких војника, који су погинули нешто раније у борбама са четницима на путу Крагујевац – Горњи Милановац. Владика Николај у делу *Земља Недођија* описује овај догађај као прекретницу, која, је његовог јунака, официра Спасу Спасића, иначе симбола српског војника, нагнао на оружани устанак против немачке окупације.⁴⁹ Владика Николај је средином децембра 1942. године из Жиче премештен у манастир Војловица, где је стављен у конфинацију заједно са Патријархом Гаврилом, да би септембра 1944. године био пребачен у немачки концентарциони логор Дахау. У књизи *Земља недођија*, Николај описује како Гестапо ислеђује официра Спасу Спасића и како он у својим одговорима критикује партијско деловање, националсоцијализам, оправдање свега борбом против комунизма и мржњу према Јеврејима.⁵⁰ Николајева критика је уперена против националсоцијализма, али се индиректно односила и на љотићевски покрет. У писму о. Алекси Тодоровићу од 11. јула 1951. године Николај пише да је планирао да напише три књиге, против хитлеризма, атеизма и трећу као исповест народних грехова и позив на молитву и покајање.⁵¹ Према Владици Николају, хитлеризам, затим атеизам, или како он назива ”национално безбожништво” да би га разликовао од комунистичког безбожништва, и неспремност на покајање за своја дела су биле карактеристике љотићевског покрета.

Према свему наведеном, тешко је оправдати тезу да је Николај на било који начин величао и оправдавао Хитлера и фашизам, како у свом предавању тако и шире. Николајева референца на Хитлера упућује пре на немогућност немачког вође да у Немачкој помири веру и народ, него да то постигне. Сама чињеница Хитлеровог прогона Римокатоличке цркве у Баварској иде у прилог овој Николајевој тези.⁵² У

46 Цитирано на основу Џомић, 2003.

47 Џомић, 2003.

48 Велимировић, Ј. (2014), 661.

49 Епископ Николај, 2014д, 14.

50 Епископ Николај, 2014д, 12-19.

51 Епископ Николај, 2014ђ, 662.

52 Shirer, 1960, 201.

даљим редовима бавићемо се Николајевим упућивањем на Римокатоличку цркву у његовом предавању.

Екуменизам и империјалистичка црквена политика

Једна од реакција на од 1929. године присилно спровођену државну политику југословенства била је забрана католичкој школској омладини, изречена од неких жупника,⁵³ а затим и 1933. године потврђена ауторитетом католичких бискупа,⁵⁴ да учествује у прославама Светог Саве као државне школске свечаности у Краљевини Југославији. Поводом тога, Николај је започео преко штампе полемику са надбискупом загребачким Антуном Бауером, подвлачећи значај и улогу Светог Саве у заједничком југословенском пројекту.⁵⁵ Та расправа је доживела врхунац 1935. године, када се прослављала јубиларна седамстогодишњица упокојења Светог Саве и када је цела година посвећења његовом прослављању. Према томе, Николајево предавање "Национализам Светог Саве" треба донекле и посматрати у светлу ове расправе између Николаја и Бауера.

У свом предавању Николај наглашава рад Светог Саве на успостављању аутономије Српске цркве у односу на Цариградску патријаршију, која је предуслов за даљи развој народног бића. Зато према Николају национализам Светог Саве „обухвата народну цркву, народну династију, народну државу, народну просвету, народну културу и народну одбрану“, при чему је основа и центар овог национализма народна црква.⁵⁶ Насупрот народној цркви Николај ставља интернационалну цркву, која има своју централу изван народа, свештенство сабрано одасвуда, туђ језик и уједначен и униформисан израз своје вере.⁵⁷ Упућујући на Христову поруку апостолима да „крштавају народе“ и дар Светога Духа апостолима на Педесетници да говоре и друге језике, а не само јеврејски, грчки и латински, Владика Николај сматра да је постојање народне цркве и народног црквеног језика утврђено на основу Јеванђеља и апостолске службе. Иако Николај нигде не наводи која је народна, а која интернационална црква, да се претпоставити да је народна црква Српска православна црква, док је интернационална црква Римокатоличка црква.⁵⁸ Док, према Николају, народна црква у Југославији има своју аутокефалност, свештенство из народа, службу на народном језику, интернационална црква у Југославији има централу ван земље, свештенство које често није југословенско и богослужбени језик који није народни.

Само неколико месеци после овог предавања потписан је Конкордат између Ватикана и Југославије у Риму 25. јула 1935. године. При својим критикама на рачун потписивање Конкордата, Николај је и касније често реферисао на Римокатоличку цркву као интернационалну цркву, чак и "црну интернационалу". Сама ратификација Конкордата Скупштини Краљевине Југославије током лета 1937. године је изазвала кризу у односима државе и Српске цркве, која се томе оштро супротстављала. На дан саме ратификације конкордата у Скупштини 19. јула 1937. године, СПЦ је позвала народ на литију, коју су власти забраниле. Тог дана дошло је до крвавог сукоба између грађана, који су учествовали у литији и полиције. У свом писму председнику

53 Buturac, 1933, 129.

54 Бауер 1933. Цитирано на основу: Troch, 2013, 254-255.

55 Николај, (1935), 25–28.

56 Епископ Николај, 2014г, 306.

57 Епископ Николај, 2014г, 307.

58 Grill, 1988, 190-191.

југословенске Владе, Милану Стојадиновићу од 21. јула 1937. године, Николај оштро протестује због покушаја да се раније потписани Конкордат усвоји гласањем у Скупштини Краљевини Југославије, и наводи да се над документом, који папи даје власт да уређује односе у Југославији, не ужавају само Срби већ и просвећени католици. Ратификација конкордата није изгласана тог дана, већ 23. јула 1937. године, истог дана када је мистериозном смрћу умро српски патријарх Варнава Росић. Архијерејски Сабор СПЦ је 1. августа 1937. године донео одлуку да се из цркве екскомуникаирају сви народни посланици и министри православне вере, који су подржали конкордат из Цркве, што је после имало за последицу Владино одбацивања конкордата у новембру исте године. Противљењем политици потписивања конкордата са Римом, Николај је стекао антипатије међу многим Хрватима, те су многи почели да га сматрају, не више поборником југословенске идеје, већ српским националистом и распиривачем међунационалне мржње.

У савременим научним истраживањима се Николајев однос према Римокатоличкој цркви често тумачи као негативан. Тако Јован Бајфорд сугерише да упркос Николајевој ранијој подршци српској Влади да потпише Конкордат са Ватиканом, као израз искрености и отворености према римокатолицима у Србији, изнете у својим предавањима у Британији 1915. године,⁵⁹ постоји континуитет Николајевих негативних ставова према Римокатоличкој цркви.⁶⁰ Као потврду за то, Бајфорд наводи да се Николај и поред јавног заговарања добрих односа са Римокатоличком црквом у Србији, а касније и у Југославији, у приватним разговорима залагао за прекидање свих веза са Ватиканом и оснивање народне (југословенске) католичке цркве.⁶¹ Слично Бајфорду и Клаус Буkenaу сматра да код Николаја постоји неко двоумљење, које се, огледа, са једне стране у јавном прихватању Римокатоличке цркве, а са друге стране у скривеном неповерењу. Док је Бајфорд изричит да Николај заступа "српску православну искључивост", Буkenaу сматра да је Николајев мотив за зближавања између две цркве остао нејасан, јер је понекад зближавање представљено као политички инструмент, а понекад као предуслов за уједињење цркава у заједничку југословенску цркву.⁶² Буkenaу се ипак приближава Бајфордовом закључку, сматрајући да зближавање цркава за Велимировића заправо представља прелаз римокатолика у православље. Тако испада, према овим ауторима, да је Николајев однос према Римокатоличкој цркви у раним радовима или неискрен, јер жели да инструментализује Римокатоличку цркву у Југославији за српске националне и црквене циљеве, или пак и њему самом недовољно јасан. У том случају, сама полемика са Бауреом око улоге Светог Саве у југословенском друштву, и предавање "Национализам Светог Саве" из 1935. године, само потврђују његов негативан однос према Римокатоличкој цркви, који је у раним радовима или био вешто скриван или још увек неизграђен.

Међутим, поред ове две могућности постоји и трећа, којом је могуће повезати у једну кохерентну целину Николајеве ране радове из предратног периода са оним из међуратног, а да се не посегне за горенаведеним аргументима. Бајфордов став да је Николај пре и током Првог рата заговарао добре односе са Римокатоличком црквом у Србији, а касније и у Југославији, а истовремено се залагао за прекидање свих веза са Ватиканом и оснивање народне (југословенске) католичке цркве је тачан, али њега не

59 Nicholas, 2015b, 22. Исто предавање је касније прештампано у Nicholas, 2016, и посвећено римокатоличком бискупу Јурају Штросмајеру.

60 Byford, 2008, 30.

61 Byford, 2008, 30.

62 Buchenau, 2011, 161.

треба сматрати производом Никојалеве неискрености. Још 1909. године, у свом чланку "Велика криза у Римокатолицизму", где разматра рецепцију Енциклике Папе Пија X *Pascendi dominici gregis* из јула 1907. године у којој се осуђују антимодернистички ставови у Римокатоличкој цркви, Николај упућује на став француског римокатоличког теолога, Алфреда Лоазија, да папа треба "да се опет прихвати свог васпитачког позива, а да напусти све владавинске светске претензије".⁶³ На крају текста Николај закључује да је папа овом енцикликом разорио све хумане напоре да се човечанство осети као једна целина, и да папални систем, који све ограђује и ограничава, и под којим католичка црква уздише, мора да ушчезне. Николај завршава питањем хоће ли са папством ишчезнути и католицизам, на које одговара да је католицизам постојао и пре папства, и постојаће и после њега, јер је вођен истином и окренут према спасењу.⁶⁴ Према овоме, Николајево залагање за прекидање свих веза са Ватиканом и папством није усмерено прама католицизму, већ је инспирисано довођењем "обновљеног и препорођеног" католицизма у тешњу везу "са осталим деловима Хришћанства".

У контексту југословеског уједињења, Николај наводи усвојени документ Римокатоличког свештенства Загребачке бискупије из 1848. године у коме се као циљеви прокламују: уједињење Срба и Хрвата, толерисање разлике у Символима вере и коришћење Старословенског језика у богослужењима Југословенске католичке цркве.⁶⁵ Букунау добро примећује да када Николај говори о полититичко-националним, а то се може рећи и за теолошке заслуге католичког свештенства, он пре свега наводи дисиденте и критичаре папске власти.⁶⁶ То је случај, како са Алфредом Лоазијем, и његовом критиком папског отпора модернизму, али је такође и случај са католичким свештенством које је захтевало 1848. године увођење народног језика у богослужење, чему се опирао тадашњи загребачки бискуп Јурај Хаулик.⁶⁷ Међутим, Букунау греша у тврдњи да у свом предлогу да карактеристике нове словенске религије буду светост, саборност и апостолство, Николај набраја карактеристике источне цркве, без помињања православља.⁶⁸ У предавању "Агонија Цркве" одржаном у Цркви Свете Маргарите у Лондонском Вестминстеру 1917. године, Николај указује да служење цркве у Европи националним или империјалним циљевима проузрокује њену раздвојеност, која је супротна њеној природи.⁶⁹ Николај на основу Никејско-цариградског Символа вере, који је заједнички и Римокатоличкој и Православној цркви, Цркву дефинише као једну, свету, саборну и апостолску. Николај овде посебно наглашава прве две карактеристике Цркве, њену једност, односно јединственост, и њену светост, закључујући да раздвојене цркве треба да осете своје јединство у светости.⁷⁰ Када говори о појединачним црквама, он набраја њихове врлине и мане, укључујући ту и врлину папе што је сачувао идеју теократије као почетну тачку социјалног учења о Цркви, али и ману што је није истовремено учинио христократијом и светитељократијом.⁷¹ На крају, Николај тврди да је обнова хришћанства у Европи једино могућа путем јединствене Цркве Христове, а јединство је могуће градити на основама које је поставила рана Црква, бивајући истовремено блага и снисходљива у погледу учења, богослужења и организације, али

63 Епископ Николај, 2014а, 786.

64 Епископ Николај, 2014а, 791.

65 Nicholas, 1915b, 10-11.

66 Buchenau, 2011, 162.

67 Švoger, 2005, 133

68 Buchenau, 2011, 162.

69 Nicholai, 1917, 109.

70 Nicholai, 1917, 113.

71 Nicholai, 1917, 111.

строга и искључива у чувању свог духа.⁷² Слично томе, у делу „Сан о словенској религији”, пратећи *Символ вере*, Николај говори о три елемента која треба да има нова религија Словена, а то су светост, саборност и апостолство.⁷³

На основу овога може се закључити да идеја уједињења католичке и православне у једну југословенску католичку цркву, при чему се мисли католичанску, односно саборну, као у *Символу вере*, за Николаја не изгледа као немогућа мисија. Он чак и набраја да би на почетку југословенска црква имала око педесет епархија, пола католичких, пола православних,⁷⁴ и да би те цркве имале слободу учења, богослужења и организације, све док се оградe које су их одвајале вековима једном не превазиђу, што ће бити по Николају веома лако.

Како онда разумети Николајеву критику Римокатоличке цркве у Југославији? Оштрица Николајеве критике, како у самом предавању о национализму Светог Саве, тако и у ранијим и каснијим списима, није уперена против саме Католичке цркве у Југославији, већ против њене зависности од Рима. Николајева критика институције папства има континуитет од његових раних радова из 1909. године до познатог говора против конкордата одржаног у Ваљевској гимназији 1937. године.⁷⁵ Док је у раним радовима Николај више пажње посвећивао реформским покретима у самој Римској цркви, у радовима и јавним обраћањима током тридесетих година двадесетог века критика папства је са позиција југословенских државних и црквених интереса. Политику Ватикана, а посебно иницијативу за потписивања конкордата између Ватикана и Југославије, Николај је сматрао изразом империјалне политике Рима, а на штету југословенског заједништва. Према Николају, католици у Југославији се признањем папске власти одричу, не само своје самосвојности, већ и јеванђелске и апостолске утемељености народне цркве. Међутим, погрешно би било закључити да Николај критикује Римску цркву са православних позиција, као што Бухенау сугерише.⁷⁶ Николај помиње дело Светог Саве и у контексту независности коју је Српска црква стекла уједињењем у патријаршију, наводећи као пример Савино премештање центра своје цркве из Цариграда у Жичу, и замењивање грчких свештенике и грчког богослужбеног језика српским свештенством и језиком.⁷⁷ Николај тиме упућује и позив католичком клиру и народу да утврде независност у односу на Рим, водећи се примером Светог Саве, који је учинио Српску цркву независном од Цариграда у институционалном погледу. Крајем тридесетих и почетком четрдесетих Николај ће додатно инсистирати на идеју црквене независности и односу на Рим и Цариград, а опет у контексту дела Светог Саве. У Видовданском говору одржаном 28. јуна 1939. године поводом обележавању 500. годишњице од битке на Косову у манастиру Раваница, Владика Николај описује Светог Саву као изумитеља треће црквене власти, између византијске и римске и то власт слободне националне цркве, која није ни туђинска, ни интернационална. У делу *Српски народ као теодул*, Николај пише да, пратећи дело свог оца Немање на политичком плану, Свети Сава је на црквеном плану трасирао пут народу и цркви између цариградског панјеленизма и римске пантеократије.⁷⁸ Тако се изборио против панјелинског шовинизма из Цариграда, док је

72 Nicholai, 1917, 118.

73 Епископ Николај, 2014б, 318.

74 Nicholas, 2015б, 21.

75 Grill, 1988, 191.

76 Buchenau, 2011, 162.

77 Епископ Николај, 2014г, 307.

78 Епископ Николај, 2014в, 657.

интернационалну папску теократију у Риму победио стварањем теодулије – службе Богу – усредсређене у личности владара. Наравно да ово дело писано у јеку Другог светског рата нема нити југословенску, нити екуменску димензију, али има сличну аргументацију против интернационалне цркве, била она римска или цариградска, као и предавању о Светосавском национализму.

Закључак

На основу досадашњег излагања, може се извући неколико закључака. Прво, излажући основе национализма Светог Саве, Николај се не залаже ни за српски, ни за југословенски национализам, јер оба национализма у центар свог идентитета стављају нацију, или народ, био он српски или југословенски. Пропагурајући Светосавски национализам, Николај заправо промовише светост, односно светитељство као друштвени идеал. Зато за њега Југославија и није довршена држава, јер није у центар свог народног стремљења ставила светитељство. Супротно од просветитељске традиције која државно и национално јединство гради на основу језика, Николај покушава да национално јединство југословенског народа изгради, не само на основу заједничке борбе за слободу и жеље за уједињењем, већ и на основу заједничког идеала светости као највише вредности и југословенским православцима и југословенским католицима. Свети Сава је по Николају у практичном животу остварио идеал светости и показао да се кроз стремљење светости као друштвеном идеалу обезбеђује државни и народни просперитет, као што је случај са средњовековном српским државом. Зато Николај и ставља Светог Саву на почетак конструисане југословенске историје, желећи да југословенска држава и народ своје јединство остварују, не само на основу преданости борби за слободу, већ тежећи и светости као највишем идеалу.

Друго, поредећи у одређеној мери Хитлера са Светим Савом, Николај никако није величао фашизам, већ је у Хитлеровој жељи да уједини протестанску и римокатоличку цркву и једну народну цркву донекле препознао пут којим је вековима пре кренуо Свети Сава. Остварући независност Српске цркве од Цариградске патријаршије у тренутку када је Цариград био под римском влашћу, Свети Сава је успео да профилише Српску цркву у односу на два доминантна црквена центра, Цариград и Рим, и да тиме обезбеди стабилност средњовековне српске државе. Зато паралела која вуче у свом предавању на Коларчевом народном универзитету између Светог Саве и Хитлера није усмерена толико на немачке, колико на југословенске прилике. Југославији, која је средином тридестих година двадесетог века растразана унутрашњим противуречностима, Николај као терапију препишује црквено јединство између католика и православца и стварање заједничке народне цркве. Према Николају, једино народна црква може осигурати стабилност и држави и народу, што он поткрепљује историјским примером Светог Саве, који је стварањем народне цркве обезбедио стабилност српској средњовековној држави.

Треће и последње, оштри критички ставови на рачун Римокатоличке цркве изнети у предавању нису усмерени против самих католика у Југославији, већ против папске власти. И овај пут Николај Светог Саву узима за пример, и то као црквеног вођу који извојевањем независности своје цркве од Цариградске патријаршије није погазио ниједан Божији закон, нити једно црквено начело, већ се држао принципа утврђених у Јеванђељу и апостолској служби. Према томе, пример Светог Саве, заједно са новијим историјским примером Српске цркве, која је 1920. године ујединила у једну патријаршију све своје епархије које су биле под туђинским јурисдикцијама, служи

Николају да позове југословенске католике да се одрекну империјалне власти Рима, и да заједно са православцима раде на стварању једне народне цркве.

У сва три случаја, Светог Саву и његово дело Николај користи као примере за светост, народно и државно јединство и просперитет, и независност од империјалних центара политичке и црквене моћи. Тиме Николај жели да југословенско друштво усмери ка светости, да југословенску народну и државну стабилност обезбеди стварањем заједничке народне цркве, и да политичку независност југословенског друштва утврди, не само у односу на политичке центре моћи као што су Истанбул, Беч или Венеција, већ и у односу на црквене центре моћи попут Цариградске патријаршије и Римске столице.

Библиографија

Примарна литература:

Бауер, Антон (1933), Писмо Министарству просвете од 10. децембар 1933. године, Архив Југославије, Фонд 66 Министарства просвете, фасцикла 59, архивска јединица бр. 500.

Николај Велимировић, (2014а), "Велика криза у Римокатолицизму", у: Епископ Николај, *Сабрана дела у XIII књига*, књига II, Шабац: Манастир Светог Николаја.

Николај Велимировић, (2014б) „Сан о словенској религији”, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига IV, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014.

Николај Велимировић, (2014в) "Српски народ као теодул", у: Епископ Николај, *Сабрана дела у XIII књига*, књига V, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014.

Николај Велимировић, (2014г) „Национализам Светог Саве”, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига IX, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 305–318.

Николај Велимировић, (2014д) "Земља недођија", у: Епископ Николај, *Сабрана дела у XIII књига*, књига XII, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014.

Николај Велимировић, (2014ђ) Писмо Алекси Тодоровићу од 11. јула 1951. године, у: Епископ Николај, *Сабрана дела у XIII књига*, књига XIII, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014.

Николај Велимировић (1935) „Примедба на Окружницу Пресветлог Господина др Бајера, надбискупа загребачког”, *Гласник СПЦ* 2/9 (1935), 25–28. Текст је прештампан и објављен као Николај Велимировић, „Светосавска година. Свети Сава и савремена Југославија”, *Вардар* 12/2 (1935), 1–2.

Nikolai, Velimirovic, (1915a), *Two Churches and One Nation*, New York: Živa Crkva.

Nicholai Velimirovic, (1917), *The Agony of the Church*, London: Student Christian Movement, 1917.

Nicholas Velimirovic, (1915b), *Religion and Nationality in Serbia*, London: Nisbet 1915. Исто предавање је објављено у: Nicholas Velimirovic, *Soul of Serbia*, London: The Faith Press 1916, 55-74.

Секундарна литература:

- Биговић, Радован, (1988) *Од свечовека до богочовека*, Београд: Друштво Рашка школа.
- Buchenau, Klaus, (2004), *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991: ein serbisch-kroatischer Vergleich*, Otto Harrassowitz Verlag, 2004.
- Buchenau, Klaus, (2011) *Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850-1945*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011.
- Buturac, Josip A. (1933), "Katolička djeca i svetosavska zabava", *Katolički list* 11 (1933), 129-130.
- Byford, Jovan, (2008) *Denial and Repression of Antisemitism: Post-communist Remembrance of the Serbian Bishop Nikolaj Velimirovic*, Budapest: CEU Press 2008.
- Велимировић, Јован, (2014), "Сећање Еп. Јована Велимировића на Епископа Николаја", у: Епископ Николај, *Сабрана дела у XIII књига*, књига I, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014.
- Димитријевић, Владимир, (2013), *Напад на Светог Владику Николаја (необјављена књига)*, 5. Књига је доступна на електронској адреси <http://borbazaveru.info/ZIP%201/vd%20tu%C4%8Da%20u%20mraku%20omrnut%20zbog%20hrista%20neobjavljen%20knjiga%20o%20nikolaju%201.doc> (приступљено 4.6.2018. год.).
- Ђорђевић, Mirko, (1996) "Povratak Propovednika", *Republika* 8. jul 1996, 1-10.
- Falina, Maria, (2007) 'Between 'Clerical Fascism' and Political Orthodoxy: Orthodox Christianity and Nationalism in Interwar Serbia', *Totalitarian Movements and Political Religions* 8/2 (2007), 247–258.
- Grill, Chrysostomus, (1988), *Serbischer Messianismus und Europa bei Bischof Velimirović*, St Ottilien: EOS Verlag.
- Hockenos, Matthew D. (2004), *A Church Divided: German Protestants Confront the Nazi Past*. Bloomington: Indiana University Press.
- Јевтић, Атанасије, (1981), "Коме служи уравниловка", *Православље* 345-346, 1. август 1981.
- Јакшић, Љубиша, (1981), "Клеронационалисти – против властитог народа", *Ослобођење* од 7. јула 1981., 3
- Јосиф, митрополит скопски, (2008) *Мемоари*, Цетиње: Светигора.
- Милетић, Влада, (1972), "Политички тамјан", *НИН*, бр. 1135 од 8. октобра 1972, 31-35.
- Milosavljević, Olivera, (2010), *Savremenici fašizma: Percepcija fašizma u beogradskoj javnosti 1933-1941.*, Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava.
- Минић, Милош, (1982), *Четници и њихова улога у време НОР-а 1941–1945*, Београд: Комунист, 1982.
- Nielsen, Christian Axboe, (2009), "Policing Yugoslavism: Surveillance, Denunciations, and Ideology during King Aleksandar's Dictatorship", 1929-1934, *East European Politics and Societies* 23-1 (2009), 34-62.
- Nielsen, Christian Axbou, (2014), *Making Yugoslavs Identity in King Aleksandar's Yugoslavia*, Toronto: Toronto University Press.
- Палавестра, Предраг, (1988), "Књижевници на црним листама", *Књижевне новине* 749-750 (1988), 44.
- Перић, Димшо, (1995), „Одузимање држављанства Епископу Николају”, *Хришћанска мисао* 1–3 (1995).

Popov, Nebojša, (1993), *Srpski populizam: Od marginalne do dominantne pojave*, dodatak nedeljniku *Vreme* br. 135 od 24. maja 1993. Текст је доступан на електронској адреси: <https://www.vreme.com/cms/view.php?id=1112603> (приступљено 1.6.2018. године)

Radić, Radmila, (2003), "Religion in Multinational State: Case of Yugoslavia", in: Dejan Djokić, *Yugoslavism: Histories of a Failed Idea, 1918–1992*, London: Hurst, 196–207.

Rohdewald, Stefan, (2014), *Götter der Nationen Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944*, Köln: Böhlau Verlag Köln.

Самарцић, Предраг, (2004), *Епископ Николај и Нови Завет о Јеврејима*, Београд: Хришћанска мисао.

Shirer, William L., (1960), *The Rise and Fall of the Third Reich*, London: Secker & Warburg 1960.

Томанић, Милорад, (2001), *Српска црква у рату и ратови у њој*, Београд: Медијска књижара Круг.

Tomasevich, Jozo, (2002), *War and Revolution in Yugoslavia, 1941–1945: Occupation and Collaboration*, Stanford: Stanford University Press.

Troch, Pieter, (2013), "The Intertwining of Religion and Nationhood in Interwar Yugoslavia: The School Celebrations of St Sava's Day" *The Slavonic and East European Review*, 91/2 (2013), 235–261.

Žutić, Nikola, (1996), "Narodnosna (nacionalna) politika crkava u Kraljevini Jugoslaviji", u: Bogdan Đurović (ed.), *Religija-Crkva-Nacija-Vreme posle rata*, Niš, 364–9.

Čolović, Ivan, (2002), *The Politics of Symbol in Serbia: Essays in Political Anthropology*, London: C. Hurst & Company.

Џомић, Велибор, (2003), "Еп. Николај није волео љотићевце", *Погледи*, јун 2003. Текст је доступан на следећој адреси: <http://www.pogledi.rs/ep-nikolaj-nije-voleo-ljoticevce/>

Švoger, Vlasta, (2005), "Vjerska problematika u zagrebačkom liberalnom tisku 1848.–1852", *Croatica Christiana Periodica* 56 (2005), 121–145.

Vladimir Cvetković

**ST NIKOLAJ OF ZHICHA'S LECTURE
"NATIONALISM OF ST SAVA" RECONSIDERED**

The paper aims to interpret the lecture of Bishop Nikolaj Velimirović "Nationalism of St. Sava" in the light of the claims proposed by contemporary scholarship according to which the author utilizes the personality of Saint Sava in order to promote Serbian nationalism, fascism and anti-ecumenism. Taking into account the wider context of Nikolaj's work, the paper claims that by relying on St Sava's historical example, Nikolaj intends to offer a solution to certain contradictions of the Yugoslav interwar society. First, the paper argues that Nikolaj's idea of Saint-Savian nationalism praises not the Serbian or the Yugoslav nation, but the universal Christian ideal of holiness. Then, the paper refutes charges of fascism against Nikolaj by arguing that the parallel he draw between Hitler and St Sava aimed to promote a national church. Nikolaj maintains that only a national church is able to secure the stability and prosperity of society and the state, Yugoslav as well as German, as it demonstrates the case of Saint Sava who ensured the prosperity of the Serbian medieval state through the independence of the Serbian church. Finally, the paper argues that Nikolaj's critique of the Roman Catholic Church is not an expression of anti-ecumenism, but an appeal to Yugoslav Catholics to seek independence from Rome, by following the historical example of St Sava and to unite them with the Orthodox into a national Yugoslav church.

Dorđe N. Petrović

International Center for Orthodox Studies, Niš – Serbia

e-mail: georgen.petrovich@gmail.com

SAVA'S LEGACY: SERBIAN THEOLOGY AND JUSTIN POPOVIĆ

Abstract: *The subject of Sava's legacy represents a challenging question in academic theology: who is Sava in the context of Serbian Theology and who might stand as a legate of Sava's legacy. Sava's life work deserves more academic attention especially in theology which is beyond scope in this paper. Besides panegyric conclusions on Sava's life work, this study is a critical assessment of what might stand as Sava's legacy. The challenge is to contextualize the idiom Serbian Theology and Justin Popović life work as Sava's legacy. The goal is to revalue few aspects of Sava's contribution on a larger scale especially through the life work of Justin Popović.*

Key words: *Sava, Legacy, Tradition, Serbia, Theology, Justin Popović, Godman and Eucharist.*

In order to fully appreciate what the title entails, the leading argument is divided in three different subthemes: a) Legacy: Sava's Freedom for Christ, b) Sava and Serbian Theology and c) Sava's Legacy and Justin Popović. The challenge is to rediscover few aspects of Sava's legacy within the context of Serbian Theology as vigorously witnessed by Justin Popović. The references in the main body of the text are heavily drawn from Justin Popović's theological opus. This study is by no means an assessment of Popović's lifework as a whole, influence or significance for theology today. Rather it is an invite to acknowledge what Popović acknowledged not as mere metaphysical concept but as a historic reality and challenge for theology in future. Also, the challenge is to bring some parallel personal, socio-historical and universal context of the Church as experienced both by Sava and Justin Popović. Therefore, some indicative references to the History of Church, Liturgy and Dogmatics are complementary in this study.

Legacy: Sava's Freedom for Christ

This chapter discloses the meaning of the term legacy as well as a person associated with the same term. The claim is the term legacy carries the meaning of relational mode since the term is associated with a person and not only with an expression of belief through commemorative rituals. The multiply connotations of the term legacy are not questionable at this point as the essence which the term might express.

The basic meaning of the term legacy denotes something left rather handed down by a predecessor, e.g. Medieval Latin *legatia*, *legate*. Its meaning is something rather extraordinary which becomes a part of tradition and eventually tradition itself. Even though the terms legacy and tradition are not interchangeable in this case they are complementary for the following reason: the meaning of legacy or tradition cannot be passed as a fact, custom or belief only.

The term legacy (tradition) carries rather includes person (al) in nature as extended by the same person who handed down (παράδοσις) something for the benefits of others. Legacy or tradition is a person extended through time and space in a specific manner or expression. Semantics goes beyond the previous statement because legacy in theological context is manifested in the person of Lord Jesus Christ whom Apostles preached and the (Church) Fathers preserved. Legacy is encapsulated in the person of Christ and passed unto others in His Church for the benefits of the same Church.¹

If the person of Christ is the eternal Truth that enters into the world (John 1, 17), that is the one who dwells in time and space then Christ cannot be taken as a philosophical notion reasoned through the scholastic enterprise of the conceptual necessity. The legacy is a personified reality constituted primarily as relational mode of existence. Christ constantly referred to the Heavenly Father. In this regard, Christ is *the* patrologist (Очелов) rather than *a* patrologist. Christ witnessed the Father throughout His entire life not just in terms of the constant reference as (my) Father.² Christ revealed His Father, but (the) God ο Θεός as our Abba, by way of his Incarnation.³ Therefore, legacy is not a message either. It is the transcendent living message in the person of Christ. Without Christ, humanity can never escape its solipsistic sphere nor can it rediscover the meaning of what personality and legacy might truly entail. More importantly the invisible God the Father through Christ became visible, known and as such was passed (Предање) to humanity.

Legacy in the Church

Christ is the transcendent living message who happens in the particular context. That which stands in the core of the transcendent living message occurs in the Church. The particular event which essentially defines the Church is the Eucharist. Within that event the transcendent God occurs as the Incarnate Logos, the Second person of the Trinity in the form of bread and wine so that humanity may partake of God's transcendence through Christ's body. Legacy in terms of Christ cannot be excluded or exchanged without the Eucharist. Legacy is institutionalized in the Church but as a person. The particular *locus* where Legacy occurs is the Church which extends Christ through the ages.⁴ This *locus* rather establishment is the irrevocable anthropological reality evident in the Eucharist: Emmanuel—God is with us in flesh and shared with others. The term legacy goes beyond commemorative rituals and has no meaning as a mere idea or a theory secured by a rational demonstrative argument. Legacy is a personal, e.g. relational not expressional category.

1 "What is Tradition? It is the Lord Jesus Christ, the Godman himself, with all the riches of his divine hypostasis and, through him and for his sake, those of the holy Trinity. That is most fully given and articulated in the Eucharist (communion), wherein, for our sake and for our salvation, the Savior's entire theanthropic (богочовечански) economy of salvation is performed and repeated. Therein wholly resides the Godman (Богочовек) with all his wondrous and miraculous gifts; he is there, and in the Church's life of prayer and liturgy. Through all this, the Savior's philanthropic proclamation ceaselessly resounds: *And, lo, I am with you always, even unto the end of the world* (Mt. 28 20)"; Popovich 1981, 32.

2 Written in one of the notebooks from the Oxford period, dating from 1916. These writing are not yet published.

3 Confessor 1982.

4 "Everything which was created by the Logos under heaven and on earth enters into the Church as its body whose head is Lord Christ", Popović 2004, 10.

The Legacy and (de)legate

Considering the claim Christ is the Legacy incarnate extended through the Eucharist in His Church, no scientific method then could exhaust an experience the legacy without a personal relationship with Christ. This personal relationship with God is experienced through *сазрцавање*—contemplation as (re) commanded by Sava: "Let our mind be of God, contemplating heavenly, Eden beauties, eternal residences, angelic festivity, (and) after life, (contemplating) where and/or how the souls of are righteous or sinners."⁵ Sava's freedom for Christ meant rather freedom from earthly for the sake of heavenly beauty: in the Eucharist.⁶ The Eucharist is a/the method of embracing knowledge of the Legacy and ultimately knowledge of a (de)legate himself, e.g. Sava.⁷

The very condition for Sava to experience rather contemplate the Legacy was accomplished primarily through a prayerful theology (*молитвено богословље*) rather than theology of prayer.⁸ This experience cannot be regarded as "some dogmatic tractate, but one hymnal, psalm chanting glorification, theological-liturgical doxology to God the Father, the Incarnated Son and the Spirit Comforter."⁹ Even though the Eucharist stands for its worship of God in the Trinitarian manner, its primary purpose is celebration of the encounter with the Legacy and the "eternal communion with Christ unto all ages."¹⁰ This encounter is the very best of the Legacy which happens in the Church. The Eucharist is an event beyond simple rite or an expression of belief only. It is an event of God human communion where Christ is fully offered to all partakers and the visible oneness with Christ is articulated through a prayerful glorification. There is no more suitable theanthropic (*богочовечански*) encounter as the Divine-human *μετάληψις*, and celebration of such an event but through the *λογική λατρεία* which precedes and confirms theology of the Eastern Christianity.¹¹

Legacy through Doxology

The encounter with the Legacy crowned in the Eucharist goes beyond a simple reflection or imitation of Christ through a certain virtuous lifestyle. Sava's life in prayer affirms

5 *Biography of St. Simeon* (1992), лист 116 г, страна 267.

6 Who is Sava and why his name always goes with the name of his father Simeon is an extensive argument which deserves its proper introduction. The claim is that Sava's name always presupposes the name of Simeon, his father. There is no mention of Sava's name without Simeon and vice versa. Both names rather lives of these saints, father and son are one, undivided milestone of theology in Serbia. Sava always looked upon the life of Simeon as a rule of life for monks in Studenica monastery. See also in: Rakićević 2015, 307.

7 One of the synonyms that Popović used for the communion is the law. In the following statement he referred to a local Serbian tradition: "What is the law for God? Holiness, love, righteousness, goodness, wisdom and the rest of the perfections. Such is the law for men because they are beings in the image of God. There is one law for God and for man: the Gospel. That is why our people call the Gospel the law, and the foremost mighty act of the incarnate God—Holy Communion—that call the law. 'I have received the law' is what our people say when they commune"; Popovich 2009, 40.

8 "One can receive love from God through prayer, but cannot, in any way acquire it without the struggle of prayer"; Čelijski 1999, 164.

9 Popović 2004, 847.

10 "That is why" Popović stated, "we pray in the Eucharist after Holy Communion: Make us partake of You more intimately into the unweaving day of Your Kingdom"; Popović 2004, 813.

11 All other prayers, sacraments and feats as part of the ecclesial lifestyle are preparation for the Eucharist because "the entire life of the Church is unceasingly serving God, constant worship and therefore every day in Church is a feast day"; Popović 2004, 638.

the most distinctive mark and the key of doing theology in the Orthodox Church.¹² So, if the Orthodox theology in the Eucharist truly encounters the receptive, cognitive and effective side of human faculty in its totality, then an outcome of the God-human encounter cannot but express a gladsome event of the communion of the *Theologian* and *theologians*. The synergism of a sacramental and ascetical lifestyle of humanity on the one side, and the benefits from the communion of the Theologian—Christ on the other, establishes theology as an interpersonal event celebrated in doxological manner. Considering Legacy and legate in this context, the term theology establishes new meaning primarily in its festal fashion of which the Fathers spoke, e.g. Cyril in *Mystagogical Catechesis* and Gregory Theologian in *Word and Hymns*. In fact, the term theology (богосл^овие) and theo-doxology (богосл^авие) even etymologically are not distant from each other. Theology (богосл^овие) and theo-doxology (богосл^авие) do not stand as simple parallel living realities, but they actually coincide as a confession, thanksgiving and celebration of a living encounter with Christ, the Legacy and the Theologian.¹³ Sava's freedom for Christ is actualized as a constant praise of the Legacy as observed by Popović:

Gentlemen, Sava's philosophy of the world is run by two basic and powerful principles. The first principle: the world is Theophany, and the second: humanity is doxology (богослужење). The entire life of Saint Sava in this world was built on these two principles: his life was unceasing service to God, unceasing doxology (богослужење) because he considered this world to be a magnificent temple of God where the unceasing Theophany is taken place.¹⁴

This doxological character is retrieved primarily from the essence of the very Divine revelation in Christ and the obvious cosmic fact: humanity is truly a proof of God's glory and all people are called to become a priest that is to live with God and glorify God's name. Also, this doxological character of (doing) theology is pivotal in the period after Sava where the socio-political setting seriously injured Serbian state and at the same time determined theological consciousness of the Orthodox Church in Serbia.

Sava and Serbian Theology

Part of the introductory notes in this chapter is indebted to the recognition of history of the particular church and nation of which Sava had a great part. The same recognition is especially significant regarding the origin and history of theology in Serbia.¹⁵ The notion of history of the local church within the state of Serbia will help one to understand a larger setting of theology. The Medieval history is the official story of reception and development of the biblical-patristic and liturgical heritage of the (Orthodox) Church in Serbia. Some demographical and political events such as life under the Ottoman Empire for over four

12 "Every (holy) dogma of our Theanthropic faith has its own feast day: the Incarnation—Christmas, the Resurrection—Easter, faith—celebrating holy martyrs. All services are nothing else but experiencing and surviving of the holy and eternal truths of dogmas: the dogma of Theandricity of the Lord Jesus which is strongly experienced in the holy feast days of the Lord: Christmas, Theophany, Easter and others. The Orthodox worship that is the Holy Gospel and the Holy Tradition translated into the prayers, sung into the marvelous and life giving chants, troparions, kondakions, canons, verses, songs, sighs, cries and tears"; Popović 2004, 641.

13 Theology is an experience of an alternating apophatic and kataphatic doxological celebration whether in the visible or invisible Church; Areopagus, 1032.

14 Popović 2001, 191.

15 Garadasević 1977.

centuries, migrations to the North, import of the Russian liturgical books and influence of the scholastic theology cannot be disregarded as irrelevant for understanding theology in Serbia.

The history of the Serbians reveals a bold premise for the modern nation and Church in Serbia. Serbian history could not be adequately analyzed nor understood without serious consideration of its cultural rituals which carry a two-fold identity both ethnic and religious.¹⁶ Obviously there is no theology on a neutral ground. In fact, is there any point of doing theology without social and political context?

History of the Serbians and Serbian theology one might argue, officially begins when the culture of the particular entity ‘got impregnated’ with a new monotheistic religion—Christianity. On the larger scale of events, history of the Serbians was on the cross roads which is marked by Christ’ (de)legate Sava and his freedom for Christ, the Legacy. Sava’s choice left long lasting consequences for the state and Church in Serbia. Therefore, history of the Serbians is arbitrarily divided in two periods: 1) the first period narrates the coming of the Slavs to the Balkans before the birth of Simeon and Sava and the rise of Nemanjić dynasty, and 2) the second period is after Simeon and Sava until the present day. Furthermore, all previously mentioned factors prove theological imperative of the great commission in its cosmic dimension: to glorify God the Father in Christ and to “become mature, attaining to the whole measure of the fullness of Christ” (Eph 4, 13).

Sava: a (De)legate of the Legacy

Theology requires an experience of a socio-political and temporal setting according to the Theologian who entered the space and time and ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Jn 1, 14). Way of doing Theology in Serbia during the time of Sava and generations after him was rooted in the literature foundation along with the Church lifestyle according to the same foundation. The official story of theology in Serbia continues with Simeon and Sava and works produced by their successors, close disciples, bishops, metropolitans and patriarchs and their spiritual children until present time. But, what are the characteristic of Sava’s theological reception? Translated biographies, and the long list of read bibliographies hardly reflect an experience and Christian life in Serbia. Certainly Christianity already reached the lands of the Southern Slavs before Sava. Relying on the discourses of Gregory the Theologian and Gregory Palamas, Atanasije (Jevtić) boldly confirms adopted theology in time of Sava as to συγγενέσθαι Θεῷ, which is experiential theology—to be (come) and live with God, to be in communion with God.¹⁷ A great part of understanding life in/with God was embraced through hesychast

16 One of the peculiar characteristics of this ethnic and religious identity is due to Krsna Slava: “...The custom served as a preserver of the Serbian-Christian identity under the Muslim rule, the Communistic regime, and the Post-Communistic chaos. Following the Byzantine pattern, Christianity had been introduced to and institutionalized among the Serbs from the top to the bottom, that is, from the political/ecclesiastical leadership “down” to the masses. Consequently—especially because the Justinian concept of the “symphony” between the Church and state had been so effectively applied by St. Sava—the national and the religious identity of the Serbs was intimately intertwined in the very foundation of the Serbian culture during and after the time of St. Sava. Slava has gradually become the symbol of such national-religious identity of the Serbs that carries both great advantages and dangers. The great advantages were in preserving Christian identity under Muslim rule and Communistic atheism and in transmitting the Christian faith, giving both the advantages of preservation and one aspect of mission. The danger was that right from the beginning there was an inherited tendency towards diluting the meaning of the authentic Christian distinctiveness of the followers Christ, bringing in the dangers of nominalism”; See in: Popadić1996, 4.

17 Jevtić 2001, 249.

teaching in *Exposition of the Orthodox Faith* even in time before Palamas.¹⁸ Although key of doing theology requires theoretical investigation, e.g. particular literature foundation in the Bible and Liturgical texts, it is experienced in the communion with God, e.g. the Eucharist as repeatedly mentioned earlier. Acknowledging the feat in Sava's life toward God as both theoretical where the term theoretical denotes merely academic knowledge and practical which is ascetic-sacramental discipline, Domentian stated: "(Saint Sava) prayed to God unceasingly during all night vigils by silent (ησυχία) theology; by way of often one-heart and one-soul prayers, he was approaching God."¹⁹ Similar comment is found in Sava's other biographer, Theodosius: "(Sava) unceasingly studied day and night, determining all in fear of God; self-indicating a model of virtue and choosing the best God-knowing— theology (боропазумије)— and directing all toward god-lovingness (богољубље)."²⁰ Therefore, it would be very difficult to argue on the one hand, whether there is Serbian theology as such, without a story of a biblical and patristic heritage which reached the lands of the southern Europe and Balkans as intertwined with the religion of the Slavs officially by the end of the first millennium. On the other hand, it would be a misinterpretation also if one were to confound Sava's theological view with any particular school, region or local church as well. In fact, how does one define the term Serbian theology under the claim if there is such a term at all?²¹

In order to narrow down the further history of theology in Serbia one might question also theology of any school of thought and entity such as French, Greek or Italian. The same question might include the typical polarization such as Eastern and Western Theology. Instead of answering this question directly, which is a challenge itself, the goal is rather to provide historic epochs in which theology got adopted and propelled.

Theology in Serbia: Origin and History

History of the Serbians as a branch of the southern Slavs, a new Christian and independent nation, officially begins with two names: Rastko Nemanjić and Stefan Nemanja. The central role of Rastko also known after his monastic name Sava occurs along the rise of the Nemanjić dynasty founded by a Serbian landlord, Sava's father, Stefan Nemanja (1114-1120), and later monk Simeon, also known as Symeon the Myrrh-streaming. The history of the Nemanjić dynasty which ruled Serbia up to 1374 carries unique significance. The life and work of the medieval Serbian rulers, viz. the Nemanjić dynasty, made precedence as a role model in the history of any dynasty of theocratic polity in Serbia and beyond. The new Nemanjić dynasty made a historic turning point for the Church in Serbia by working in two directions: 1) one direction was religious and cultural (education) executed mainly through the ecclesial agenda, and 2) the other was social and economical through the political agenda.

The Fall of Serbian Kingdom

Many political and economic events in the period after the ultimate fall of the Serbian Kingdom (1459) became a great factor for quality of doing (living) theology in Serbia. The

18 Bogdanović 1981.

19 Domentian 1865, 129.

20 Theodosius 1973, 204.

21 Justin Popović having an opportunity to study abroad in many different states or using many languages in his early period of life left nevertheless a strong impact on his intellectual and theological diapason. At the same time none of them cannot be clearly discerned and disengaged from any of the examples mentioned above in particular, viz. Greek, Anglican or universal theology, but rather all combine.

argument is that very same factor had not undermined theological quality in Serbia, but rather invigorated and propelled it. In order to support this provocative claim, chronological intersection between theological writings and their adequate reception ought to be analyzed in parallel manner. For the same reason, it is possible to appreciate history of the inseparable bond between the cultural life of one nation and (Christian) religion as a two-fold reality of the same identity.

If taken into account that theology in Serbia had its long and productive history, the proponing issue is not just when or by whom does it start as much as the question of how theology was nurtured in the lands of the southern Europe and Balkans? How did theology intertwine officially with the already religious Slavic mindset by the end of the first millennium? More importantly, how does one perceive the notion of reception-effect of theology in medieval Serbia?

The way of doing theology in Serbia along with its main emphasis was through the contemplative method, e.g. ascetical-sacramental which reached its culmination in the Church, the place *par excellence* for theology. To understand theology in Serbia adopted mainly from the Eastern Christian wing means to situate its endeavor into the concrete ecclesial setting rather its prominent place, the Eucharist.

The most prominent places where theology is being transmitted and nurtured were the Serbian monasteries. Monasteries, whether in Serbia (Dečani, Pečka Patrijaršija, Sveta Trojica Pljevaljska, Žiča, Gračanica, Studenica, Mileševa, Ravanica, Kalenić, Ljubostinja, Manasija) or on the mount Athos (Hilandar), were and remained to be the locus of a Christian conservatism and traditionalism, but not as a mere ideological position or state polity as in the early age of the Serbian kingdom. It became a lifestyle, a strong Christian consciousness and attitude of Serbians. And it remained to be a way of preserving (Orthodox) Serbian identity, rather preserving it rightly.

Defending the (Christian) faith of the fathers was a matter of historic instinct formed especially when imposed by severe circumstance such as the occupation under the regime of Muslim faith. Despite political and economic pressure, the new setting under the Ottomans (from 1389 until mid-1800) became a gateway of the orthopraxy to the generations to come.

The (Christian) faith of the fathers which was passed on the lands of Balkans orally and eventually through the patristic, ascetical and liturgical writings is barely a beginning of the history of theology in Serbia. All the writings and literature of any sort were only academics at that time and were mainly preserved in the monasteries.²² Even though printing facilities²³ were a revolutionary preserver of the cultural and religious heritage, soon after Serbian monks were compelled to return to hand-writing in their monasteries.²⁴ Theology in this context means primarily tradition received from the Church Fathers and their theological writings, monastic mystics and other holy interpreters of the dogmatic and biblical sources beginning with Cappadocians, Alexandrian and Byzantine theologians whose works were translated in Serbian almost in totality. The theological literature²⁵ read in medieval Serbia, especially in the ecclesial-ascetical context, represents a constitutive element of theology in Serbia.

22 Deretić1987.

23 One of the first European and Slavic printing facilities was established in Cetinje (1494-1496). Founded by Đurađ Crnojević, the ruler of Zeta (1490-1496), the printing press was operated by supervision of monk Makarius.

24 See the history of the Serbian typography in: Pesikan, Mano-Zisi, Kovacević1994.

25 Podskalsky2000, 865–1459; Lazić2008.

Modern Period: Theology and Serbian Migrations

In the series of events in the following periods such as the Austro-Turkish wars, and two Great Serbian migrations (First one led by Patriarch Arsenije III Čarnojević,²⁶ from 1689 to 1690, the Second Migration led by Patriarch Arsenije IV Jovanović Sakabenda, 1737-1739),²⁷ Serbia had a nostalgic existence while living under two influences on their social and spiritual life. As a matter of fact, Serbia actually suffered from two changes in the new Habsburg territory—demographical and cultural change.²⁸ Its life was divided by the state border, Danube River between the Ottoman and Habsburg Empires. In the former empire which included Bosnia, Montenegro, and Serbia, the Church continued its existence in very hard circumstances of constant pressure. The Church task was to preserve the cultural environment of Serbians in terms of religious and national identity in front of the Ottoman state. In the latter, Serbians integrated themselves in to the life of civil society of the Habsburg Empire, and though they were exposed to the ecclesial influence of predominantly Catholic State, their life was still incomparably convenient in respect to other Serbians who lived in the Ottoman Empire.

When Serbians came in the military border of the southern Hungary, they brought with them old manuscripts written in a Serbian variant of Church Slavonic language along with the relics of saints. Soon after they imported (liturgical) books predominantly from Russia which later on effected rather created the language reduction of the Serbian Slavonic to the Russian Slavonic, viz. the official liturgical language of the Orthodox Church in Russia. This shift did not mean only linguistic change since the Russian wave of professors, literature, art²⁹ and philosophy brought a specific scholastic model of Orthodox theology in seminaries and catechetical institutions.³⁰ The catechetical text books (obligated either by the Serbian metropolitans or Maria Teresa), along with some introductions to Orthodox theology by Peter Mogila, Alexander Mitrophan Crytopoulos and Cyril Lucaris (who was highly influenced by Calvinistic theology), bear strong influence of the Latin and Protestant theology of that period. The sensibility of the influence was not perceived by way of (officially or unofficially) accepting dogmas, but in exposition and methodology of experience of the same dogmas. Theology from Russia influenced by movements and categories of the western theological systems of Reformation and Contra-reformation brought a challenge to theology in this region. This has been criticized by modern theologians as ‘Babylonian (Western) Captivity’ of

26 Another refractive point in the Serbian history is described as a prayer by the leader of the same migration, patriarch Arsenije himself. The touching text of suffering and prayer is found as a poem in: Pavlović1960.

27 The age of Enlightenment in the XVIII century touched upon theology in Serbia generally speaking. But, more effective and long lasting consequences were experienced in other fields of popular and cultural life such as education, art, architecture and moral code. The same turbulence was effective until the end of the XIX century when there is a rise of many individual rather independent researchers especially in theology.

28 It is out of the scope in this study to elaborate the history of catechetical organization in Serbia especially in this period. What has been true for the medieval history of Serbia regarding mutual relationship between theology and education, has been applied until the first Emigration in 1769. Before this official date, Serbian schools were in collaboration with the Church. Rather, the Church’s task was catechesis and religious education as the constitutional identity. Afterwards this task passed on the ministry of public instruction and education.

29 Medaković1980.

30 See in the history of the oldest theological center in Serbia: Gavrilović 1984.

Orthodox theology.³¹ To what extent this captivity affected modern Orthodox theology is yet to be evaluated, especially in ecumenical movements and dialogs where the language of categories, methods and terminology on the official ecumenical level is slowly being compromised.

The Russian and Slavophil wave were not the challenge in the life of Serbians on the left side of Danube as much as the new European age of Enlightenment and rationalism. It was the epoch of debate or generally articulated as philosophy of humanism and renaissance. The new age for Serbians was particularly experienced under the supreme Austrian–Hungarian culture at least in two directions: a) primarily, it challenged the Serbian culture and theology of centuries before by disclosing a wider specter of philosophical and theological milieu in Europe, and b) secondly, it gave rise to another parallel approach to theology, especially in the academic circles as recently criticized as theology of baroque.³²

With rise of the new independent state of Serbia marked by efforts in two great uprisings in 1804 and 1815, the ruling dynasties of Obrenović and Karađorđević attempt to collaborate with organization of theological education in Serbia. The official monument of that attempt has been recognized by establishing the first clerical theological institution in Belgrade. Ever since the seminary was opened in 1836, it did not cease to educate and form future priests and theologians.³³ The modern ultimatum was that the new Serbian state had to grow at least civically according to the European patterns. In the same period, another great source of theological education was in Kiev along with the German-speaking Orthodox Theological Seminary of Czernowitz³⁴ and Russian Theological Academies.

Another historic momentum in history of the Serbians, especially in the new kingdom of Serbians, Croats and Slovenians in 1918, expanded Church unity and jurisdiction from various jurisdictions. This radical expansion took over not just a complex of Serbian pre-history, but also various prehistory of other constitutional nations (Croats and Slovenes) as well as identity issues of still unformed and constitutionally not recognized, viz. Muslim population, Albanians, (Slavic Macedonians) and others. But, more importantly for theology in that setting, was the influence rather reception of the Russian emigration after the October Revolution in 1917 and Civil War in 1919. Bringing diversity to the Slavic and Orthodox commonwealth, theology in Serbia (whether in its academic or ecclesial form) gave birth to era of new illuminators and at the same time highly educated theologians. The most prominent Serbian names after Sava are recently canonized saints: Nikolaj Velimirović (1879-1956) and his student Justin Popović.³⁵

Sava and Serbian Theology: Conclusion

Theology in Serbia and the concluding remarks on its history are a matter of methodology and understanding of the term theology to begin with. Very often and in many instances the term theology is understood primarily or exclusively as a part of academics or one of the scientific disciplines. The main concern in the following paragraphs is to clarify any possible attempt which criticizes by way of historic method and makes tribute to Sava and the so-called Serbian theology or its development:

31 Florovsky 1979; Yannaras 1972.

32 Vukašinović 2010.

33 Marković 2011

34 Rakić 2009.

35 A small collection of Popović's writings regarding various books by Velimirović see in: Popović 2003.

a) The term θεολογία stems from the first and ἔσχατος (ultimate) Theologian. The mystery and truth of what the term truly signifies—rather, who is a theologian—is proclaimed in the Gospel: *No one has ever seen God, but the one and only Son, who is himself God and is in closest relationship with the Father, has made him known—ἐξηγήσατο* (Jn. 1, 18). The claim in the former part of the statement is that no one can do theology. But, in the latter the truth about theology has been disclosed in Christ. This implicates the only historic fact needed to understand the source of theology—Christ is the one who can reveal God and speak of God.³⁶ Theology begins with the Theologian and it has been inaugurated in and with the person of Christ. Theology is the living person of Christ, the Theologian who revealed Θεός to humanity by way of his Incarnation and ultimately in the Eucharist.³⁷

b) The facts about glorious and unfortunate history of the political setting of Serbia affirm theology in its particular setting. Despite the various meanings and interpretations that could be easily confounded with a particular school of thought or entity, the term theology arguably denotes a two-fold meaning: a) the term theology as a scientific discipline with all its academic fruits, viz. writings and recollections of all sorts which also include folklore, relics and artistic heritage and b) the term theology as a (Christian) lifestyle experienced in the Church, e.g. the Eucharist.

c) Theology in Serbia begins with Simeon and Sava's freedom for Christ. In particular, Sava's belief is cultivated through the inherited writings which Sava translated and produced on his own.³⁸ More likely theology was understood as life according to the same writings. Sava's understanding of theology was not separated from the praxis of the Church. Rather, it was identified with it.³⁹ Also, Sava was a contemporary theologian because he has always been connected to the eternal reality, the image according he shaped the public sphere in Serbia of that time. Only in this relationship: co temporal –eternal or Divine-human, Sava remained to be the historic figure of the supreme faith authority, but the figure of future (post-modern) life in Serbia also.⁴⁰ An example of the Exemplar, Sava truly became the *legend* in the Serbian hagiographical writings, popular stories and folk songs. The neologism

36 The claim that no one can know God and do theology except God's Son is supported by many Apostolic and Church fathers who agree and come to the same conclusion clearly stated by Gregory Palamas where Christ is self-truth, the pre-eternal God who for us became the Theologian; the preacher of truth which was the reason of coming into this world to witness the truth.

37 Confessor 1982.

38 Sava wrote the following: (1) Tipik Karejski (orig. Устав, meaning constitution, or, rules) for his monk's cell in Kareja; (2) Služba Svetom Simeonu (the liturgy dedicated to St. Simeon) that he wrote one year after the death of his father; (3) Tipik Hilendarski, the rules written for the monk's brotherhood of the monastery Hilandar on Month Athos; (4) letter to his brothers Stefan and Vukan that were in dispute; (5) Tipik Studenički, the rules for the monastery of Studenica; (6) Žitije Svetog Simeona, "The Life of St. Simeon," the oldest Serbian bibliography; and (7) the letter to the chief monk of the monastery Studenica, Spiridon (1234). St. Sava's translation works (either these are his own translations or he supervised those translations, and thus approved them) includes: (1) Zakonopravilo Svetoga Save (usually considered to be Photius' Nomocanon); (2), Veliki Služebnik, or, Чиновник, a basic handbook for the liturgy and the ordination; and (3) Psaltir, a guide for the readings of the Psalms; Burković 1925. For Sava's collected works see in: Bogdanović 1986.

39 "The Kingdom of God as the theandric reality reveals into the world as the Eucharist which structure actually enacts the future reality"; Devrnja 2012, 644.

40 Negrišorac 2018, 240.

Svetosavlje (Светосавље) named after the combination of words Orthodoxy (Православље or Правомислије and ultimately Правосведочење) and Sava's name witness even more about authentic reception and adoption of theology in Serbia.

Sava's Legacy and Justin Popović

Sava's legacy and his life work achievements were not just examples according to his lifestyle preferences. The same aspiration especially for theology shared the generations of Serbian rulers and clergy who consequently followed the ascetical way of Christian life. One of the most prominent protagonists of Sava's legacy is arguably Justin Popović. In attempt to compare or learn from two saints, one can always find a leading thread of thoughts or a certain lifestyle distinguishing rather bringing two saints on the same ground. The following section indicates few moments regarding their adoption of the Legacy and in what way it determined their lifework.

A strong oral Serbian tradition regarding Sava's example brings a new reception and adoption of theology. Even though, the historical turning point for theology in Serbia starts with the evangelization of the Slavs, it actually grows along the evangelization with (in) a young prince Rastko.⁴¹ In one of his late writings, *The Life of Stefan Nemanja*, Rastko summarizes the hagiography of his father which becomes evident in his own experience of conversion as well: "First he revealed piety in himself, and then he taught others."⁴² Rastko already at age of eighteen had entered the cloister of Mount Athos (1192). The conversion of a young novice led to an experience of monk Sava and ultimately gave birth to a saint hence *educator*, diplomat, councilor etc.⁴³

This inward conversion of Rastko carries a parallel mission who undertakes every (de)legate of Christ: 1) to know yourself in the communion with God and 2) to bring others to the same acknowledgement. An ultimate result of the God-human communion brings out reality known to us as saints. The recently canonized Abba Justin Popović was revered for his uncompromising faith.⁴⁴ Those who have heard of him at all arguably know him only as a theologian and perhaps as a philosopher.⁴⁵ However, his life and work permeated his philosophical thinking, as in a short note Meyendorff highlighted:

41 Domentian wrote "The Life of St. Sava" and "The Life of St. Simeon" as the Serbian king, Uros I, asked him to do so. The authentic Domentian's work *The Life of St. Sava* has been preserved, and it is from 1243 or 1254. (See Bogdanović 1992). Even though Pavle Josif Shafarik's (Јосиф Шафарик) edition (1833) was the first publication (but incomplete and unclear because of the damaged manuscript) of Domentijan's works, Djuro Dančić's (Ђуро Даничић) edition (1865) was the first complete edition of the Domentijan's works and it was done upon the different, readable manuscript which Dančić (Даничић) has founded in Vienna soon after 1860. Lazar Mirković (Јазар Мирковић) has translated Domentijan's work from the Dančić's (Даничић) edition and the Serbian Literary Association (Српска књижевна задруга) published it in 1938 in Belgrade. A younger biographer Theodosius, was a monk in Hilandar—the monastery in the Mount Athos established by Sava. The earliest known manuscript of the Theodosije's "The Life of St. Sava" ("Житије Светог Саве") is the manuscript of Teodul from 1336.

42 Kantor 1983, 259.

43 For the detailed analysis on the relationship of education and illumination see in: Popović1999, 254.

44 The full text on the glorification of Abba Justin Popović can be found in the official document of the Serbian Patriarchate: ПРОСИЈАЛИ НОВИ СВЕТИ ЦРКВЕ ПРАВОСЛАВНЕ (Dano u Patrijarsiji Srpskoj u Beogradu, dana 16/29 aprila 2010. Godine – AS Broj 14/zap.93 I AS Broj 15/zap. 94).

45 Justin Popović is one of the founders of the Serbian Philosophical Society, founded at the initiative of Branislav Petronijević on October 22, 1938.

Not only his love for the Father, not only the severe, but enlightened monastic tradition of which he was the spokesman, but also his concern for Orthodoxy as a whole, his openness to and appreciation of both Greek and Russian theological thought and, above all, his ability to see theology as a living philosophy of Truth.⁴⁶

Both Sava and Justin share the same legacy in academic and private life which became one inseparable life. Instead of the introductory notes regarding Popović's bio-bibliography, the following remarks are distinguishing features of Popović's reception and adoption of theology as a living philosophy of Truth:

- Popović's withdrawal to Ćelije, a small St. Archangel Michael monastery near Valjevo in 1948 meant life practically under house arrest while working on translations and compositions of his own. He daily celebrated the Eucharist, during which he shed copious tears. The gift of tears was not just Popović's urge to improve, but a yearning for restoration in Christ as being amplified by sweet tears of joy.⁴⁷ With the same juxtaposition, as an act by disclosing the gateway of the sorrow-joy attitude, Popović approached the Eucharistic by developing a prayerful theology as a normative methodology for theology.

- The event of the Godman holds the pride of place in Popović's thought and spiritual engagement. *The Man and the Godman* sums up Popović life's work with all the explosion of the novelty of the Godman.⁴⁸ The extraordinary character of the Truth ought to be embraced through the event of Incarnation and His Church.

- In "*The Highest Value and Last Criterion of Orthodoxy*" (1935), Popović introduced the ecclesial concept as the playground where Christological and anthropological disciplines meet and create the theanthropic experience. The ecclesial theme that especially permeates the third volume of Popović's *Dogmatics* is in fact the ultimate theme of the theanthropic reality.⁴⁹

Popović's lifework: Academics and Private Life Combine

In the following chapters, there is an overview of two most extensive Popović's life work: (1) *Dogmatics* and (2) *The Lives of the Saints*. Both of these works deserve more critical assessment as elaborated elsewhere.⁵⁰ The main argument for Popović' lifework is the twofold reality of Godman expressed in *Dogmatics* and *The Lives of the Saints*. His *Dogmatics* attracted more attention, despite the fact that *Dogmatics* cannot serve as a source without

46 Meyendorff 1979, 118–119.

47 For lack of better translation of the gift of tears and the state in which Popović was during the Eucharist celebration, the Greek word πένθος suggests the meaning of mourning, or grief for sin along with the joy bearing an element of that spiritual sorrow. In this process of joyful mourning, Popović's testimony confirms the distinctive anthropology of the body as being seen as an important agent of spiritual growth through the physical expression and the restored state before the Godman.

48 Popovich 2009.

49 There is no catholicity outside the Church. Only the true and genuine life of the Church creates in man the feeling of the wholeness of faith, truth, and life, that is, to live 'with all the Saints' with all the members of the Church throughout the centuries; Popovich 1994, 84.

50 Petrović 2015.

constant references to *The Lives of the Saints* by which reciprocal relationship they both complete their purpose as essential factors of Christian anthropology.⁵¹

Dogmatics (Dogmatics of the Orthodox Church)

The setting of *Dogmatics* and the proper interpretation of its context is the life of the Church.⁵² The entire experience of dogmas springs out of the experience of the Church through its services, rites and the relics of the saints. Yet, when Popović speaks about the ecclesial experience of the dogmas in over two thousand pages of *Dogmatics*, he raises eyebrows by leaving less than ten pages for the Eucharist. However, one should not ignore the prayerful (sacramental) theology which Popović defined as the feature par excellence of the Godman event.⁵³ On the contrary, it is the prayerful (sacramental) theology that permeates all aspects of the ecclesial experience of dogmas.

The *Orthodox Philosophy of Truth* or *Dogmatics* is an enriching collection of a Christian praxis analyzed through and in the Eucharistic experience. *Dogmatics* did not place the Eucharist simply as a permeating theme or the central act in a Christian life. The Eucharist holds the primary content and method of studying dogmas also. The rich ecclesial content of *Dogmatics* emphasizes the integrity of the way of life which follows and confirms the truth of the Godman. Along with sacramental theology, it is an ascetical experience of the Church where genuine anthropology is constructed. Therefore, the main theme in *Dogmatics* is ascetical in nature where the Church life style is apt to generate ultimate meaning and purpose in the Eucharist.

The Lives of the Saints

The only goal of the dogmas involving humanity, as the only task with which man should be concerned is to accept the eternal truths through faith, and through the graceful evangelical feat (подвиг); to convert them into his life (work) and thought.⁵⁴ This axiom sustains Popović's anthropology toward living the truth, but at the same time excludes any notion of the Christian life as a utopian enterprise. The Christian life is always an experiential

51 *Dogmatics* elicited some studies on Popović outside of the Orthodox world as well. Before 1992, Popović's writings were hardly noticed, let alone studied, in the wider circles outside of the Orthodox world. In that year the first translation of his *Dogmatics* appeared in French and excerpts became available in English as well. These translations made reaction in: Bremer 1992, and further provoked interpretation in the context of Serbian nationalism and its anti-westernism in Buchenau 2004.

52 The methodology and style of *Dogmatics* does not follow the scholastic approach. In the deliberately undervalued structure for *Dogmatics*, Popović considered all dogmas to be integral in the dogma of the Godman. The style of his *Dogmatics* is neo-patristic and its methodology that of the history of dogma. The numerous chapters and themes of his *Dogmatics* overlay reflection on the truth of the Godman through the use of doxological language with references to the Eucharist and other Church services. The density of pages on Christology and Soteriology rooted in biblical and patristic theology is augmented by Church hymnography, especially that of the Paschal and Festal services: Τὰ τῆς ἐκκλησίας δόγματα, τὰ ἐκκλησιαστικά δόγματα in Gregory of Nyssa, *Contra Eunomius* 12; John Chrysostom *Galat. Hom. 9.1*; De vita s. p. Ephrem Syrian; Popović 2004, 9.

53 The Godman event and, most of all, the Christocentric approach which permeates the third volume of *Dogmatics* is actually dedicated to the Church. The Godman is the cause of the primary importance and the true identity of the Church. Human effort and participation is triggered by the first cause and comes second. One of the first commentators outside of the orthodox world failed to fully appreciate this structure in Popović's greater ecclesial mosaic is: Bremer 1992.

54 "Orthodoxy is not a library that one can study, but a life to be lived"; Jevtić 1980, 8.

science and the parameter of understanding is indicated through the Lives of the Saints, Orthodox encyclopedia. The Saints are a dynamic execution of dogmas; a perfect equilibrium between Dogmas and the life which ought to be led. The saints are “an experimental Dogmatics,”⁵⁵ experience by the holy life of the holy people of God who live by holy and eternal divine truths.⁵⁶ Christ is addressed in all ages and in all places through his saints who fill the space left vacant by the ‘departure’ of their Master.⁵⁷

Popović identified saints as a living continuation of Christ’s ministry. That which is Christ’s becomes theirs.⁵⁸ Equipped with virtues and sacraments in the Church, the saints became a joyful outcome, which confirms that the Incarnation did not happen in vain.⁵⁹ Saints make Christ present by their own life in their epoch and region, establishing a natural extension and living representation of Christ in the world.⁶⁰

The saints have surely made an impression in the Greco-Roman world.⁶¹ From the antique period of exemplars through the association of Hellenistic culture inherited on the

55 Jevtić 1980, 164.

56 “For in them (saints) all the holy eternal dogmatic truths are experienced in all their life-creating and creative energies. In the lives of the saints, it is most evidently shown that dogmas are not only ontological truths in themselves and for themselves, but that each one of them is a well spring of eternal life and a source of holy spirituality”; Jevtić 1980, 47.

57 The new humanity is able to begin that endless journey towards Divine thank to salvific act of Incarnation and Resurrection. He made us ‘worthy’ in order to become gods—not according to His nature, but to His grace. Indeed, Edith is right when she said that ‘human nature, however, cannot conform itself to divine perfection. Thus *imitation Christi* is an unrealizable imperative because the life of Christ cannot be replicated.’ It cannot be replicated, but is there a need for? If the task of saint is to bring closer Divine into the reality of the communion, then uniqueness of that way of bringing it and saint’s personality remains unrepeatable and original. See more in: Wyschogrod 1990, 13.

58 “What is the “Acts of the Apostles”? They are the acts of Christ which the Apostles do by the power of Christ, or better still: they do them by Christ Who is in them and acts through them. And what are the lives of the Apostles? They are the living of Christ’s life which in the Church is transmitted to all faithful followers of Christ and is continued through them with the help of the holy mysteries and the holy virtues. And what are the “Lives of the Saints”? They are nothing else but a certain kind of continuation of the “Acts of the Apostles.” In them is found the same Gospel, the same life, the same truth, the same righteousness, the same love, the same faith, the same eternity, the same “power from on high,” the same God and Lord”; Popović 2007, 160.

59 “The Lives of the Saints show forth those persons filled with Christ God, those Christ-bearing persons, those holy persons in whom is preserved and through whom is transmitted the holy tradition of that holy grace-filled life. It is preserved and transmitted by means of holy evangelical living, for the lives of the saints are holy evangelical truths which are translated into our human life by grace and feats. There is no evangelical truth which cannot be transformed into human life. They were all brought by Christ God for one purpose: to become our life, our reality, our possession, our joy. And the saints, all, without exception, live these Divine truths as the center of their lives and the essence of their being. For this reason, the Lives of the Saints are a proof and a testimony that our origin is in heaven; that we are not from this world but from that one; that a man is a true man only in God; that on earth one lives by heaven; that *our conversation is in heaven* (Phill. 3: 20); that our task is to make ourselves heavenly, feeding ourselves with the *heavenly bread* which came down to earth (Jn. 6, 33,35,51)”; Popović 2007, 161.

60 The monk, like the martyr, is in the front line of the battle against the powers of evil and sin. In the same manner Athanasius of Alexandria understood the monastic life, as we can see from his *Life of Antony*. Also, very closely this ascetic approach parallels his understanding of the Incarnation; for, in the Incarnation, God the Word takes the body so as to be able to meet the powers of evil on their own ground and defeat them. For more on Monastic Contribution see: Louth 2007.

61 The expression “The civilization of the *Paideia*” used by Peter Brown serves to describe the Mediterranean society and its elite within the Greco Roman world. He holds the civilization of the *paideia* is similar to our own today of advanced technology. Let us mention here some original remarks on the

philosophical ground with the advent of Christ, the Church makes a precedent with a genuine message where the old constellation of examples could never look the same. Thus, the anthropological postulate in Dogmatics and the Lives of the Saints sums up the twofold reality of Christ: a) the Incarnation whereby God's becoming man endows him with the capacity to see the invisible in the visible, and b) [the] Church—the final outcome of the Incarnation. In the former, Divine Truth enters into the world (John 1, 17) as a personified reality, not as a philosophical notion reasoned through the scholastic enterprise of the conceptual necessity. In the latter Church is not a theory secured by a rational demonstrative argument either, but the completion of the Incarnation, the establishment of the Divine and the human communion, e.g. the community of saints.⁶²

Conclusion

Knowing that history of persons is immensely more complicated and intricate than history of events, one may argue how hard is it to find explanations of what lies behind one's history that is one's life. More importantly, what is a creating force as Popović argued that reshape and transform human personality, e.g. Rastko into Sava?⁶³ History often undermines or omits these "little" details in one's life as almost insignificant. But, if one carefully examines these (little) details, one might detect not only transformation of one's personality, but consequently influence on others too.

Sava's legacy is an experience of Christ through his daily struggle to live in Christ. By rediscovering Sava's personality one actually realizes Rastko's desire for Christ as feat in Church and for Church in the medieval Serbian state. Arguably, the task of scholars and all those interested in Sava's life includes scientific method along with a personal struggle to recognize Christ as the goal in Sava's life. Sava or Justin Popović's personality would have never been completed without Christ. Indeed, who is Sava or Justin without their struggle for and life in Christ? The concluding words regarding Sava's legacy as lived through Sava's prominent followers thus extends the field of theology to science and culture. The Legacy is one's life lived in doxological manner primarily through a sacramental-ascetical lifestyle. The Legacy is a theological-cultural paradigm which overcomes academic scholasticism and pietism also. The main features of those paradigm areas are following:

a) Renewal of the patristic way of thought and doing theology within the socio-political context,

term *paideia* and the way it was understood in this period of history. The child from the natural and ethico-religious standpoint shows the original positive estimation. In the pre-Greek Mediterranean world and the early Greek world, in part even into the classical period, children, especially sons, were desired to enhance the labor force, the defensive power of glory of a house. Children were even desired by god. Rediscovery of the child in Hellenism brings us to the realm of the second century where classical disciplines—poetry and art—begin to acquire a closer relation to the child. An echo of ancient mythical motives of the divine child is revealed with a new tone. The Incarnation is the example of prophesy of Christ seen in Church. The art of antiquity depicts the child as a small adult. Having a significant attention in classics child is presented as a goose slayer in Boetho's or as the boy with a thorn. They are depicted on frescoes as imitators of the adults. Even though, Antiquity primarily sees in the child the element of the immaturity or childishness, we are using term *paideia* as a diminutive or pre-incarnation of sanctity or saints; Brown 1981.

62 "The Godman is the substantial identity of the Church: The Church in the Eucharist, the Eucharist in the Church. Where there is no Godman—there is no Church; and where there is no Church—there is no Eucharist"; Popović 2004, 567.

63 Popović 2005, 341.

b) Freedom from the (“Babylonian”) captivity of academic scholasticism and pietism, and

c) New approach to religion/faith and ontological questions by way of (prayerful) theology and academics combine.

Publicity of Sava’s and Popović’s work through panegyric critiques generally shared in the Orthodox world does not challenge the fact of the theological consciousness and the reference to the same consciousness in Serbia. Sava’s and Popović’s representation of that theological consciousness should be elaborated through other scientific categories such as pedagogy, pastoral care, linguistics and education. Theology through Doxology, e.g. the Eucharist, points its universal character of doing theology regardless of predisposition or willingness to pursue theology whether through its apologetic character, viz. against heresy, dogma development and others, or in its academic endeavor. Nevertheless, doxological character cannot be substituted by any given examples in the previous statement.⁶⁴ Any criticism of Sava’s and Popović’ life work thus ought to be criticized rather acknowledged within the doxological character of theology, e.g. the communion with Christ in the Eucharist.⁶⁵

Instead of the conclusion, the closing words are rather a call to elaborate more on Sava’s Legacy explored through the term Serbian Theology and Justin Popović. Also, it is particularly noteworthy to indicate names of archimandrite Tihon (Rakićević) and two young philosophers, Bogdan Lubardić and Vladimir Cvetković. These two philosophers within the last two decades rediscovered Popović’s work in a critical and systematic manner. Archimandrite Tihon’s refreshingly new studies on Sava, viz. *Eshatološka vizija Teodora Studita (Hilandar 387) u ktitorskom Žitiju Tipika manastira Studenice* (IX H 8 [Š 10]) shed light upon theological significance of Sava’s life work.⁶⁶ However, all three names introduced Sava and Justin Popović to the larger theological circles inside and outside of academia in Serbia.

Primary Bibliography

Biography of St. Simeon (1992) = Студенички типик, Цароставник Манастира Студенице, Фототипско издање, прир. *Н. Р. Сундик*, Београд. 193–269.

Bogdanović, Dimitrije (1981): *Preteče isihazma u srpskim zbornicima XIV veka*. Cyrillomethodianum V.

Bogdanović, Dimitrije (1986): *Sabrani spisi*. Beograd: Prosveta, Srpska književna zadruga.

Burković, Tomo (1925): *Hilandar u doba Nemanjića: istorijsko-kulturna rasprava*. Beograd: Društvo prijatelja Hilandara.

Domentijan (1865): *Žitije Svetog Save*. Beograd: Đ. Daničić.

Jevtić, Atanasije (2001): *Duhovnost Pravoslavlja*. Beograd: Hrast.

64 The ultimate goal to embrace theology in doxological and academic manner is achieved or at least recognized by Church as such only in few cases of so called Theologians.

65 “(Saint) Sava without the Christ the Lord, this is the most offensive nonsense of the Serbian historiography. Where do the fundamental power and might, the main all-power and main all-might of Sava lie? (They lie) only and exclusively in wondrous and wonder-working Lord Christ, eternally alive and life-giving Godman. Without Christ, Rastko would forever remain to be Rastko, and would never become and remain to be Sava, (the) holy and eternal consciousness of the Serbian people”; Popović 1972.

66 Rakićević 2016.

- Jevtić, Jeromonah Atanasije (1980): *Отац Јустин Поповић: На Богочовечанском путу*. Београд: Манастир Ћелије.
- Petrović, Đorđe N. (2015): *Eucharistic Joy in Justin Popović's Dogmatics* (Phd. Dissertation). Roma: Pontificio Istituto Orientale.
- Popović, Justin (1972): *Жумије Свемога Саве*. Belgrade: Manastir Ćelije.
- Popović, Justin (1999): *Svetosavska Filozofija Prosvete, Filozofske Urvine*. Beograd: Naslednici oca Justina i manastir Ćelije.
- Popović, Justin (2001): *Svetosavlje kao filozofija života*. Beograd: Naslednici oca Justina i manastir Ćelije.
- Popović, Justin (2004): *Dogmatika Pravoslavne Crkve*, vol. III, Valjevo: Zadužbina "Sveti Jovan Zlatoust" Ave Justina Ćelijskog i manastir Ćelije.
- Popović, Justin (2005): *Žitija Svetih za Januar*. Valjevo: Izdanje manastira Sv. Ćelije kod Valjeva.
- Popović, Justin (2007): *Bogonosni Hristoslov*. Hilandar: Hilendarski Putokazi, br. 50.
- Popović, Prepodobni Justin Ćelijski (1999): *Put Bogopoznanja*. Beograd: Naslednici Oca Justina I Manastir Ćelije.
- Popovich, Archimandrite Justin (2009): *Man and the God-man*. Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church: Sebastian Press.
- Popovich, Archimandrite Justin (1981): *Orthodox Life*. New York: Jordanville.
- Popovich, Father Justin (1994): *Orthodox Faith and Life in Christ*. Belmont, MA: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies.
- Popovich, Justin (2009): *Commentary of the Epistles of St. John the Theologian*. Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church: Sebastian Press.
- Rakicević, Tihon (2015a): *Zapovesti Svetog Save monasima Studenice (1206/1207) u odnosu na uzor, Bogoslovlje I*, 307.
- Ракићевић, Тихон (2015b). „Питање рашчитавања једног места у Жумију светог Симеона од Светог Саве”, *Зборник Матице српске за друштвене науке* 152 (3/2015). 451–469.
- Ракићевић, Тихон (2015c). „Шта је читао Свети Сава у Студеници 1206/7. године?”, *Православље*, Новине српске Патријаршије, 1149. 14–18.
- Rakićević, Arhimandrit Tihon (2016): *Eshatološka vizija Teodora Studita (Hilandar 387) u ktitorskom žitiju Tipika Manastira Studenice (IX H 8 [Š 10])*. *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 53.
- Ракићевић, Тихон (2017). „Настанак завршног дела Савиног Жумија Светог Симеона у светлу Хиландарског рукописа бр. 387”, *Хиландарски зборник* 14. 7–20.
- Теодосије Хиландарац (1973). *Живот светог Саве*, изд. Ћ. Даничића, прир. Ћ. Трифуновић. Београд: Ћ. Трифуновић.

Secondary Bibliography

- Areopagus, Dionisius, *Mystical Theology* PG 3, 1032,
- Bremer, Thomas (1992): *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*. Würzburg: Augustinus-Verlag.
- Brown, Peter (1981): *The Cult of Saints: Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Buchenau, Klaus (2004): *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945-1991: ein serbisch-kroatischer Vergleich*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Confessor, Maximus the (1982): *On the Lord's Prayer*, The Philokalia: Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth. London: Faber & Faber.

- Deretić, Jovan (1987): *Kratka istorija srpske književnosti*. Beograd: BIGZ.
- Devrnja, Zoran (2012): *Pokušaj savremenog iščitavanja bogoslovske misli Svetog Save. Srpska teologija danas 2011*. Beograd: Pravoslavni Bogoslovski Fakultet.
- Florovsky, Georges (1979): *Ways of Russian Theology*. Collected Works of Georges Florovsky. vol. 5. Belmont, MA: Nordland Pub. Intl.
- Garadasević, Blagota (1977): *Kanoničnost sticanja autokefalnosti Srpske crkve 1219. godine; Sveti Sava, spomenica povodom osamstogodišnjice rođenja 1175–1975*. Beograd: Srpski Arhijerejski Sinod Srpske pravoslavne crkve.
- Gavrilović, Nikola (1984): *Karlovačka bogoslovija*. Sremski Karlovci: Srpska Pravoslavna Bogoslovija Svetog Arsenija.
- Podskalsky, Gerhard (2000): *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien*. Ed. C.H. Beck. München: Editions Beck.
- Kantor, Marvin (1983): *Medieval Slavic Lives of Saints and Princes*. Michigan: Michigan Slavic Publications,
- Louth, Andrew (2007): *The Origins of Christian Mystical Tradition*. New York: Oxford University Press.
- Marković, Ignjatije (2011): *Sto sedamdeset pet godina bogoslovije Sveti Sava u Beogradu (1836-2011)*. Beograd: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti- Matica srpska- Narodna biblioteka Srbije.
- Medaković, Dejan (1980): *Srpska umetnost u XVIII veku*. Beograd: SKZ.
- Meyendorff, John (1979): In memoriam: Archimandrite Justin Popovich. *St Vladimir's Theological Quarterly* 23. Crestwood, NY: St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. 118–119.
- Lazić, Milorad (2008): *Srpska estetika asketizma*. Hilandar Monastery.
- Pavlović, Miodrag (1960): *Antologija srpskog pesništva*. Beograd: Prosveta.
- Negrišorac, Ivan (2018): *Sveti Sava, Svetosavljei duh postmodernog doba, Letopis Matice srpske* 501, 3.
- Popadić, Radomir (1996): *Krsna Slava among the Serbs: A Case for Contextualized Reinterpretation*, (Ph.D. dissertation). Pasadena, CA: Fuller Theological Seminary.
- Rakić, Radomir (2009): *Pravoslavni bogoslovski fakultet u Cernovicama*. Beograd: Orthodox theological institute in Chernivitsy.
- Vukašinović, Vladimir (2010): *Srpska barokna teologija—biblijsko I svetotajinsko bogoslovje u karlovačkoj mitropoliji XVIII veka*. Vrnjci : Bratstvo Sv. Simeona Mirotočivog ; Trebinje : Manastir Tvrdoš.
- Wyschogrod, Edith (1990): *Saints and Postmodernism*. Chicago—London: University of Chicago Press.

Ђорђе Н. Петровић

САВИНО НАСЛЕЂЕ: СРПСКА ТЕОЛОГИЈА И ЈУСТИН ПОПОВИЋ

Тема Савиног наслеђа представља изазовно питање у академском богословљу: ко је Сава у контексту српске теологије и ко стоји као легат Савиног наслеђа? Савино животно дело заслужује више академске пажње нарочито у теологији. Поред хвалоспевних закључака о Савином животном делу из других радова, ова студија покушава да допринесе једном критичком осврту на важност теме Савиног наслеђа. Изазов је да синтагму српска теологија и животно дело Јустина Поповића разоткријемо као Савино наслеђе. Поједине уопштене напомене из црквене историје су допуњујуће, а из области литургије и догматике неизбежне у овом раду. Задатак је да опишемо једно од Савиних достигнућа у ширем оквиру нарочито кроз његов допринос теологији и кроз животно дело Јустина Поповића.

Јана М. Алексић

Институт за књижевност и уметност, Београд – Србија

e-mail: tiamataleksic@gmail.com

СВЕТИ САВА И СРПСКИ КУЛТУРНИ ОБРАЗАЦ*

Апстракт: У раду ћемо покушати да расветлимо духовна и културна исходишта Савиног подухвата институционализације културне самосвести народа и установљавања српског културног обрасца. Тај донекле херменеутички, а однекле културолошки покушај могуће је извести на темељу појмовне и феноменолошке дистинкције између обрасца културе и културног обрасца, односно историософског и социолошког разлучења домена цивилизације и културе, духовно-историјске анализе дефиниције просветитељства, а потом и сагледавања транскултуралности Савине личности као подлоге за конституисање српског културног обрасца. Наш епистемолошки напор биће усмерен и на сазнавање чинилаца посредством којих се тај његов грандиозни подухват преносио и преиспитивао кроз историју, до нашег времена. Од одлучујућег утицаја за разумевање светосавског лика српске културе свакако је културолошки појам култура памћења којим се жели проникнути и у методологију формирања предмета, заједнице и принципа сећања што осмишљава и српски културни образац данас.

Кључне речи: Свети Сава, образац културе, културни образац, цивилизација, култура, наративни идентитет, култура памћења, транскултура, просветитељство.

Свети Сава vs. светосавље

За промишљање српског културног обрасца данас незаобилазно је сагледавање утицаја личности и дела Светог Саве на његов садржај и смисао. Отуда би на самом почетку ваљало разјаснити зашто смо се, тематски, определили за личност Светог Саве а не за *светосавље*, као српску варијанту источног хришћанства или православног богословља, упркос чињеници да је посредни кључни принцип развоја историјске самосвести српске заједнице и фундамент српске културе у целини. Та одлука проистиче из методолошке обазривости, односно аксиолошког наума да се културолошки и семиотички предупреди хегемонијално (пост)модерно снисхођење култа (свете) личности, односно под утицајем просветителско-материјалистичке културне парадигме вулгаризована, тиме и ниподиштена религиозна конотација једног институционализованог историјског сведочења откривене религије, какво је хришћанство, положено у основе наше културе.

У секуларној друштвеној заједници, каква је (пост)модерна српска, светосавље, као теолошко-културолошка платформа, уједно и поглед на свет, изложено је оштром преиспитивању. Неколико фактора томе доприноси: релативно миран суживот од

* Рад је настао у оквиру пројекта *Културолошке књижевне теорије и српска књижевна критика* (178013), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

четири и по деценије у мултикултурној држави под јединственим југословенским културним и националним обрасцем, трауматично искуство грађанског рата, које је, с једне стране уследило, а са друге исходovalo пад велелепне политичко-правне куле од слоноваче и фуриозно разобличење утопије о духовном и културном блаженству мултикултуралности, политички контролисан, селективан и цензурисан однос према културној баштини под притиском социјалистичке догме, измењено стање политичке и културне (само)свести српског народа, васкрсавање и злоупотреба одређених историјских наратива и националних симбола током деведесетих година у политичке сврхе, идеологизација готово свих културних и симболичких вредности, политичка (ауто)маргинализација Српске православне цркве, хегемонија теоријских концепата и културних модела које највидљивији део српске интелектуалне елите некритички преузима, заговора и инфилтрира у раду српских образовних и културних институција, далекосежно утичући на мењање свести појединаца и целог колектива, што резултира однарођавањем.

У раду зато желимо да укажемо на историјску пуноћу личности Светог Саве, управо на онај њен аспект који је посредством традиционалних видова културе памћења пренет до данас, чиме је остварен, какав-такав, али неупитан континуитет српске културе. Вољни смо да прибегнемо деконструкцији методологије културе памћења, њених темељних философских и идеолошких постулата како би се кристалисао изворни историјски лик Светог Саве и разабрали наноси његовог културног означавања, па и кодирања у времену. Тиме би се заобишле, верујемо и оспорице негативне квалификације светосавља као конзервативног, унитарног, хегемонијалног, самим тим и фашистички рестриктивног културног модела, наметнутог од стране Центра моћи.

Истовремено, идентитетска одредница *српски* у синтагми српски културни образац – коју овде постулирамо као антрополошки, социолошки и културолошки релевантан појам, лишен идеолошких учитавања – у свом значењу нужно подразумева сваком појединцу, уједно и припаднику одређене заједнице или групе, иманентни процес идентификације. Личност Светог Саве представља пројекцију поступака и исхода, с једне стране јунговски архетипског, а са друге, кантовски трансценденталног поистовећивања или угледања, која се вертикално одвија унутар српске историјске заједнице. Народ је носилац конкретног идентитета, чиме сведочи о личности, о њеном историјском и историософском бићу, као и о еманацији, па и реализацији њених симболичких аспеката – пута, истине и живота, како у домену историје дугог трајања те заједнице, тако и у могућности њеног есхатолошког самовиђења. Свети Сава тек у народу – овде схваћеном као посебан облик историјски потврђене етнопсихолошке заједнице и духовног савеза – отеловљује своју личност. Култ личности израста посредством механизма памћења – фондирања, селекције и предаје, чиме се конституише и обделава баштина. Личност тако бива динамизована и уведена у традицијски највиталнији ток, који временом, својим огромним симболичким зрачењем оживљује и стваралачки активира остале моменте материјалног и духовног наслеђа. У основу култа уграђене су културне, духовне, па и политичке тековине и вредности као плод деловања личности у конкретном историјском тренутку и њене, како плански, тако и спонтано настале симболичке ауре у каснијим историјским фазама. Реализована личност временом прераста у један од одлучујућих модела за идентификацију у целоживотном процесу самоспознаје и формулисања наративног идентитета.

1 Овде активирамо одређење наративног идентитета које је формулисао Пол Рикер (Paul Ricœur). Према овом феноменологу и херменеутичару, човек обитава у многим историјским наративима, причама. „И заиста, у великој мјери идентитет неке особе, неке заједнице је саздан од тих

У случају Светог Саве, огледање и препознавање одвијају се у домену политичко-правног, црквеног, па и културног уређења, али и у дуготрајном процесу афирмације хуманистичких вредности као својствених слободном људском духу. Без обзира на чињеницу да је свест о хуманистичким принципима почела да се развија касније, у XIV и XV веку, као основ модерног грађанског друштва, Свети Сава је те вредности отеловио у свом културном програму, философски и теолошки их антиципирајући. Отвореност за препознавање тих вредности мимо вертикалних и хоризонталних ограничења показује степен зрелости заједнице која се културно еманципује и историјски преиспитује. Институционализовано угледање резултира заснивањем културног обрасца.

Да би се ваљано расветлио тај процес неопходно је имати на уму појмовну и феноменолошку дистинкцију између *обрасца културе* и *културног обрасца*, успостављену у досадашњим етнолошким и антрополошким проучавањима, као и томе претходеће разлучење појмова и домена *цивилизације* и *културе*.

Култура vs. цивилизација

Позадина или оквир историјског бивствовања у култури, увек је *цивилизација*. У њој је смештено извориште постулирања културног обрасца зарад остварења хуманитета у дијахроној и синхроној димензији постојања цивилизације, схваћеној као сингуларне у философско-прогресивистичком, и као плуралне у културно-историјском смислу.

Фернан Бродел (Fernand Braudel) сматра да епитет *културни* својим садржајем истовремено кореспондира и са појмом *цивилизација* и са појмом *култура*, јер и цивилизација и култура у себи садрже скуп културних добара, према чему географски простор цивилизације представља културни круг, а историју цивилизације одсликава повест културе. Утицаји, преноси и везе међу цивилизацијама тако су културни преноси или трансфери, и могу бити материјални и духовни.² Готово у потпуности сагласан са Броделовим становиштем је и политиколог Семјуел Хантингтон (Samuel Huntington). Он сматра да и цивилизација и култура упућују на укупан начин живота људи, док је цивилизација наглашена култура.³

За Николаја Берђајева (Николай Александрович Бердяев) – који темељно размишља о дистинкцији између културе и цивилизације – цивилизација је старија од културе и означава друштвена кретања колектива, док је култура индивидуални процес. Цивилизација је усмерена у ширину, а култура у дубину: „Цивилизација означава виши

идентификација – са вриједностима, нормама, идеалима, моделима, јунацима, у којима се особа и заједница препознају. То себе-препознати-у доприноси оном препознати-са. Идентификовање са јуначким ликовима јасно манифестује тај преузети алтеритет, али тај алтеритет је већ скривен у идентификовању са вриједностима које чине да се једна 'ствар' поставља изнад властитог живота; један елемент лојалности, лојализма се на тај начин утјеловљује у карактер и обрће га у вјерност, дакле у одржање сопства. Овде се полови идентитета састављају. То доказује да се не може до краја мислити *idem* личности без *ipse*, чак кад једно прекрива друго“ (Рикер 2004: 128–129). Зато „прича конструише идентитет лика, који се може називати његовим наративним идентитетом, тако што конструише идентитет испричане историје. Идентитет историје је оно што твори идентитет лика“ (Рикер 2004: 155). Стога, како сугерише, једино би у повратку сопству идентитет лика био уцеловљен јер оно „држи заједно два краја ланца: сталност карактера у времену и постојаност само-сталности сопства“ (Рикер 2004, 173).

² Braudel 1990, 40.

³ Хантингтон 2000, 44.

степен објективације и социјализације; култура је, пак, повезана с личношћу и духом. Култура означава обраду материјала актом духа, победу форме над материјом.⁴ Тако, цивилизација представља егзистенцијални оквир за масе и развој технике, разорне за културу, премда култура постоји у цивилизацији и обрнуто. Цивилизација претпоставља објективацију, нужност и материјалну егзистенцију, култура афирмацију духовних вредности и стваралаштва. Ипак, Берђајев увиђа да је у модерној епохи дошло до егзистенцијалистичког преокрета који је условио и промену онтолошког статуса човека и односу према стваралаштву: „Цивилизација се јавља као средство, али се преобратила у циљ који деспотски управља човеком. Култура је са свим својим вредностима средство духовног живота, духовног човековог успињања, али је она постала сама себи циљ, циљ који гуши човекову стваралачку слободу.“⁵ Иако човек ствара и цивилизацију и културу, оне га незауостављивим процесом објективације поробљавају вишим, а не нижим, због чега отежавају или онемогућавају трансцендирање као исходиште стваралаштва (Берђајев: 109).

Милан Радуловић продубљује разлику између појмова цивилизације и културе на егзистенцијалној основи, што је посебно инструктивно за наше разумевање српске средовековне културе. Цивилизација је, према Радуловићу, „спољашњи оквир људског живота, а култура унутарњи духовни садржај човечне егзистенције, како егзистенције појединца тако и живота заједнице. Цивилизација је експанзивна, тежи да обујми што већи простор, и зато се шири по хоризонтали. Култура је интензивна, продире у дубину, у корен бића и постојања, и стреми у висину, ка духу и смислу, и зато се уздиже као духовна вертикала реалног, природног живота.“⁶ За овог филозофа књижевности и културе, цивилизација се везује за људски живот у времену и историји, „пошто се она и конституише као збир разноврсних активности којима човек обликује свој живот као специфично људски, различан од живота биља и животиња, и којима тежи да задовољи своје биолошке потребе, у првом реду нагон за самоодржањем и продужењем врсте.“⁷ Са друге стране, култура „настоји да одговори на човекове духовне потребе које су вечне, надисторијске и натприродне. Те потребе су прирођене људском бићу; оне су константе у људској духовној и повесној егзистенцији.“⁸ Радуловић ту разлику акцентује и на плану афирмације вечних питања, али и духовних и етнопсихолошких посебности, за које је задужена култура, и пролазних феномена и нивелације различитости, што је принцип исхођења цивилизација, без обзира на њихово извориште у апсолутном и трансцендентном.

Цивилизацијске духовне максиме пониру у културу и уређују њене унутрашње односе, преосмишљавају симболички садржај и прерасподељују актере, то јест носиоце културних дата. Тек у цивилизацијском контексту, који је нужно историјски, огледа се значај и функција традиције – светске баштине сваке културе. Истовремено, митски и религијски наративи део су баштине, као основе културе. Отуда је култура „*свест једне заједнице о сопственом животу у историји и цивилизацији*“, она је „*духовно самоспознање одређене људске заједнице* [курзив Ј. А.].“⁹ Цивилизације су, дакле,

4 Берђајев 2001, 103–104.

5 Берђајев 2001, 110.

6 Радуловић 2015, 31.

7 Исто, 33.

8 Исто.

9 Исто, 34.

наднационалне, док су културе национално омеђене.¹⁰ Будући велики организам, цивилизација је састављена од више националних култура.

За појмовно и историософско разлучење цивилизације и културе значајно је и запажање Ивана Иљина (Ивѧн Алексѧндрович Иљѧн), проминентног политичког и религиозног мислиоца. Он наведене ентитете посматра из духовно-религијског угла, са недвосмисленом тежњом да укаже на то да је цивилизацијски своје отеловљење култура добила тек у хришћанству:

Култура је појава унутрашња и органска: она захвата саму дубину човекове душе и обликује се на путевима живе, тајанствене сврсисходности. По томе се она разликује од цивилизације, која може да се усваја само споља и површно и не захтева потпуно душевно учешће. Због тога народ може да има стару и танану духовну културу, али да по питањима спољашње цивилизације (одећа, становање, саобраћајнице, индустријска техника итд) одаје слику заосталости и примитивности. И обрнуто [...] Култура се ствара изнутра; она је изградња душе и духа: хришћанску културу може да ствара само душа која је хришћански утврђена.¹¹

Питање културног обрасца у колоплету односа цивилизације и културе може се објаснити философском и психоаналитичком хипотезом о непобитној интеракцији између духа епохе, освешћеног континуитета, традиције и цивилизације, коју на хердеровски, с једне, а на јунговски начин, с друге стране, постулира Бродел. Сваки дух времена носи одређену цивилизацијску претпоставку, која као владајући колективни менталитет прожима не само једно, већ више друштава и диктира ставове, усмерава изборе и укоренењује предрасуде. Та колективна чињеница је увек плод наслеђа, веровања, страхова, давних немира, заправо, „плод бескрајне контаминације чије су се клице изгубиле у прошлости и преносиле из генерације у генерацију.“¹² Зато је реакција појединаца, институција и целих друштава на узусе властитог времена превасходно резултат „заповиједи која је неизражена и која се често не може изразити, а избија из колективне подсвјести,“¹³ а не социјалне логике или сужене историјске перспективе.

Образак културе vs. културни образац

Прецизно разграничење појмова/ентитета *образац културе* и *културни образац* на легитимној основи ретроспективног и интроспективног сагледавања целокупног историјског живота једног народа, поред америчке антрополошкиње Рут Бенедикт (Ruth Benedict), која је повезала елементе културе једне заједнице са њеним антрополошким карактеристикама, понудио је и наш антрополог Бојан Јовановић.

10 То би, на пример, значило да на простору Балкана постоје различите народне културе (српска, хрватска, словеначка, бугарска, румунска, руска, русинска, словачка, цинцарска, мађарска, немачка, итд), али и античка (старогрчка и староримска), византијска, хришћанска, исламска и јудејска цивилизација, као заједничко својство свим европским и неевропским културама које вековима коегзистирају на Балканском полуострву. Могло би се у истом смислу говорити и о цивилизацијама различитих епоха, на пример, о неолитској, античкој, средњовековној, традиционалној цивилизацији, или о модерној цивилизацији која у Европи подразумева период од XV века до данас, унеколико већ одређен као „индустријска“ и „научно-техничка цивилизација“.

11 Иљин 2014, 33, 35.

12 Braudel 1990, 53.

13 Isto.

Образац културе би, према Бенедиктовој и Јовановићу, нужно требало да буде етнопсихолошки израз једног колектива, те „начин на који одређена заједница организује свој привредни, социјални и духовни живот и тиме потврђује своје људско постојање.“¹⁴ Развојем културних институција, исхода модерно конципираног културног круга, узетог у обзир као простор заједништва једне, матичне културе у целокупности њеног историјског континуитета, и других култура, формира се *културни образац* као израз модерне свести: „Културне институције су чувари културе, њеног идентитета и степена развоја. Оне оличавају саму културу и дају обрису њеном обрасцу који се у савременом смислу потврђује као културни образац.“¹⁵ Из дијахроне перспективе, *образац културе* се испоставља као адекватан супстрат нужности егзистенције једне или више заједница, а *културни образац* као израз историјски освојене и самоосвешћене егзистенцијалне слободе појединаца и колектива.

Култура сећања умногоме одређује однос према формирању културног обрасца, јер се на њеном темељу одвија процес конфигурације историјске (само)свести као обликотворног принципа културног обрасца, без обзира на његову тенденцију ка унутрашњем преображају и плурализацији.¹⁶ Ово питање је нужно повезано са *културним идентитетом* једног народа, али и са културном политиком коју формулишу и спроводе његови истакнути појединци, тачније интелигенција.

Идентитет је мера човековог свесног и несвесног, појединачног и колективног самопотврђивања, које се – несвесно – одвија посредством обрасца културе, а свесно под дејством културног обрасца. Лични, локални, па чак и национални идентитет су, према Јовановићу, подложни промени, али је културни идентитет оно својство, „реалитет“ и „интегритет“ по којем припадници одређених историјских заједница опстају у својим посебностима. Такав облик различитости се прописује културним обрасцем.¹⁷

С друге стране, обликовање у култури (*Cultural modeling*), како тврди Дивна Вуксановић, „може се одредити као конструисање оквира за различите интерпретације у култури, изведене на темељу заједничког, општег 'рама' за сваку појединачну културу, као њен владајући културни образац или више њих. [...] иза сваког овог обрасца може [се] ишчитати одређена идеологија или идеолошка критика. То, практично, значи да су културни модели или обрасци, пре свега, вредносно утврђене парадигме, посредством којих се врши друштвено валоризовање актуелног света културе, културног наслеђа, као и њихових деривата.“¹⁸

За разумевање процеса који су се у време Саве Немањића одвијали у српској култури, важно је имати на уму еманципаторски карактер саме културе. Дивна Вуксановић инсистира, како на културнополитичком (у којем лежи просветитељски импулс), тако и на телеолошком аспекту културне еманципације. Притом, напомиње да

14 Јовановић 2008, 60.

15 *Исто*.

16 За немачког египтолога Јана Асмана (Jan Assmann), који најпрецизније и најпотпуније дефинише овај појам, култура сећања је вештина и друштвена обавеза појединаца, „повезана са 'памћењем које ствара заједницу'. За разлику од умећа памћења, што је антички изум – иако не и ексклузивна појава – култура сећања је универзални феномен“ (Assman 2011, 28). Асман поручује да „сећањем на своју историју и предочавањем фундирајућих фигура сећања, група се потврђује у свом идентитету“ (Isto, 52). С тим у вези, важно је нагласити да колективно памћење никако није једносмерно. Оно иде у оба смера: „Памћење не реконструира само прошлост, оно промишља и искуство садашњости и будућности“ (Isto, 41).

17 Видети: Јовановић 2008, 74–75.

18 Vuksanović 2014, 12.

„као што без извесног степена слободе нема културног стваралаштва, развоја, па ни рецепције ни критике културе, тако нема ни еманципације којој култура није дала свој властити печат и допринос“ (Vuksanović 2014: 11). Управо ради остварења тог циља, Сава Немањић је, посредством аутокефалности српске православне цркве, покушао да избори и самосвојност целокупне српске средњовековне културе.¹⁹

Транскултуралност Светог Саве – услов конституисања српског културног обрасца у оквиру византијске цивилизације

Уврежено је мишљење се културни образац у српској култури први пут конституисао у време стварања модерне Србије од Првог српског устанка (1804–1813) и првих деценија XIX века²⁰ или да се његово формирање уопште није ни одиграло²¹ (Слободан Јовановић). Истина је, верујемо, да се први, можда и најважнији покушај његовог постулирања, коначно и успешне реализације, одиграо у време владавине династије Немањића, током XII, XIII и XIV века. Тај културни образац био је довољно стабилан да и неколико векова касније одоли свим цивилизацијским и историјским искушењима.²² Кључну улогу у његовом конфигурисању поред великог жупана Стефана Немање (1113–1199) има и његов син Растко (у монаштву Сава) Немањић. Они су отпочели дуг и сложен процес превођења српског народа из обрасца културе у културни образац, све време свесно инсистирајући на његовој националној димензији.²³ Сматрамо да је један од пресудних индикатора за извођење тог деликатног и сложеног пројекта конфигурације српског културног обрасца одређени ниво културне

19 Станоје Станојевић истиче да један од разлога што је Савина црквена организација успешно изведена и имала добар пријем у народу, лежи у томе што ју је поставио на националну основу и што је сам Сава имао развијену љубав према свом народу: „Св. Сава је створио хришћанску православну српску народну цркву. [...] Замишљена и заснована на чисто националној основи, Савина црква се убрзо изједначила са српским народом, стопила се с њим у једну целину и црпала је из његових расних особина стално своју енергију“ (Станојевић 1935, 118–119).

20 Јовановић 2008: 66–70.

21 Јовановић 1991: 570.

22 О томе видети: Црњански 2008, 108–134.

23 О токовима изградње тог и таквог обрасца, као и видовима просвећености у немањићкој Србији инструктивно пише Милош Црњански: „Византија је тад већ била створила на Балкану, блистави слој средњовековне просвете. Немањићи су је пресадили на своје тле и посрбили. Док су, по романској и грчкој, цариградској просвети ширена знања, релативно ништа мања него данас, граматике, реторике, дијалектике, аритметике, геометрије, астрономије и музике – бар у вишим слојевима – ширена је та грчка просвета, посрбљена, и код нас, после Светог Саве, и у нашем војинству, свештенству, племству и владарским породицама. То ће бити тим значајније што Немањићи уздижу у исти мах средњовековну Србију и на висок степен материјалне културе, док други наши слојеви у то доба, истиснути скоро из земаља приморских, које тону све више у лажни сјај Млетака, постају само непросвећена и ратничка крајина Угарске, робље мађарских, туђинских бискупија. [...] Сава је са манастиром Хиландаром положио основе и средњовековне наше културе. Далеко од тога да буде само једноставни пренос византизма, та култура има, баш од његова времена, своје словенске и спрске црте пуне значаја. Његов типик почетак је српске средњовековне књижевности која је и кроз остале векове у нашој просвећености оставила дубока трага. Сава је оснивалац монашкога реда и манастирских закона у српским крајевима, као законодавац црквени он је и данас у средишту проучавања. У сваком случају, око њега и његовог живота почиње једна велика наша културна епоха која се назива немањићска, али која би се могла звати и светосавска. [...] Културни степен рашког двора, већ у то доба, крајем XII века, висок је и утицао је на цео развитак наше просвећености Средњег века“ (Црњански 2008, 37, 117).

(само)свести њених идеолога и актера, што се у савременој културологији назива *транскултуром* или *транскултуралношћу*.

Када сагледавамо српску средњовековну културу у целини, хоризонтално и вертикално, најпре можемо запазати да она није монокултурална иако функционише према прецизно установљеној културној матрици. Духовни, културни, политички, правни и привредни облици које је средњовековна српска држава током векова баштинила имају различито порекло, путање ширења, преображаја и умрежавања. Интегришући те разнородне видове егзистенције у властити културни круг и прилагођавајући их сопственом лику, као несвесно формираном културном идентитету, српска култура је током XII, XIII, XIV и XV века показала, не способност интеркултуралности, тада преовлађујућој у Другом римском царству, као државно-политичком отеловљењу византијске цивилизације, већ да је своју аутентичност у контексту других средњовековних заједница, како источних, тако и западних, пре свега хришћанских, засновала на *par excellence* транскултурној парадигми. Тај *contradictio in adjecto*, као тадашње епохално правило, посебно је видљив у средњовековним сакралним и цивилним споменицима културе. Дијалектику српске националне (моно) и транскултуре готово у њеном заметку разрешује сама личност Светог Саве. Управо у индивидуалности једног од најврлијих, најобразованијих и најпрозорљивијих људи у своме народу, међу светогорским монасима, па и у својој епохи, готово холограмски, преломиле су се транскултурне силнице, пропустили и спојили многобројни културни таласи. Дакако, ти моменти субкосежно су утицали на прецес његове индивидуације, духовног узрастања, али и културног самоосвешћивања.

Али, о каквом виду културних рефлексива је овде реч? Транскултуралност у случају Светог Саве и његове позиције унутар српске културе у фази конструкције представљала је не само поље свести, већ и могућ, неретко и једини прихватљив „начин бивствовања на раскрсници култура“, како транскултуралност сагледава један од оснивача тог концепта Микхаил Епштајн.²⁴ Егзистирајући на тој културној средокраћи и цивилизацијској петљи, Свети Сава је, готово по сили нужности, морао своју приватну, а потом и јавну личност изградити као транскултуралну, хибридную – личност која у себи сабира различите видове културе, облике духовности, посвојивши знања из многобројних културно-политичких пракси.²⁵ Посреди је регулативно својство мишљења и понашања индивидуе која, творећи културне феномене и моделе, стално обитава у међукултурном и међудисциплинарном простору. На образовање и духовно стасавање Растка Немањића, а потом и светогорског монаха Саве, извесно је, утицали су грчка, хебрејска, руска култура, као и исихастички покрет. Пре свега, подлогу за културну слојевитост Савине личности лако је наћи у хришћанству, као симбиози разнородних и неретко међусобно опречних облика духовности, учења, културе.²⁶

24 Berry; Epstein 1999, 25.

25 О теоријским аспектима транскултуралности личности, која се може јасно препознати код Светог Саве, пише Волфганг Велш: „Када је појединац изложен разним културним утицајима, међусобно повезивање тих транскултурних компонената постаје посебан задатак у формирању идентитета. Рад на културном идентитету све више постаје рад на интегрисању компоненти из разних културних извора. А само ће нам способност преласка на транскултуралност на дуге стазе, јемчити и идентитет и компетентност“ (Velš 2001, 79).

26 То нам потврђују савремена проучавања историје хришћанства са аспекта социологије културе: „Хришћанство је, дакле, кроз свој историјски пут, кроз инкултурацију интагрисало у себе многе културе. [...] Основно хришћанско учење формулисано у Библији, дакле и прије сусрета Цркве са другим културама, није монокултурно по свом постанку. Не само хришћанство као Црква, него и сама Библија је производ сусрета разних култура са подручја древног Оријента. Хришћанство,

Други чинилац те поунутрашњене транскултуралности била је интензивна размена култура, која је управо изузетна Савина личност могла у себе да интегрише, а потом и превазиђе ради остварења програмског циља – конституисања јединствене српске културе. Истовремено, Савина транскултура, будући изнутра дијалектична и двосмерна, испоставља се као начин да се трансцендира наша властита „задата“ култура и да се транскултурне трансформативне силе примене на културу саму. Транскултура је, како Епштејн сведочи, стадијум самокултивације („self-cultivation“) и самопревазилажења („self-transcendence“): „Ако је културологија самосвест културе, онда је транскултура самотрансформација из културе, преображај у култури, целокупност, тоталитет теорија и пракси које ослобађају културу од њених властитих ограничавајућих механизма.“²⁷ На том дијалектичком односу он отпочиње други ниво културације српске културе, превладавање обрасца или образаца културе и заснивање српског културног обрасца.

За нас који се о Савиним делима и животу информишемо посредством текстуалних, књижевних и историографских извора, наречена транскултуралност чита је и у његовом литерарном стваралаштву. А оно је било неодвојиво од државне и културне политике владајуће династије. Тек сагледани у адекватном културноисторијском контексту, с нужним освртом на стилске, поетичке и духовне доминанте времена у којем и за које је настало, Савини списи: *Хиландарски*, *Карејски* и *Студенички типик*, као и чувени *Живот господина Симеона* могу бити обухваћени у својој пуној величини и значају за целокупну српску културу. Приступивши Савином делу на тај начин, медијевалиста Милан Кашанин истиче да „појаву, карактер и вредност Савиног књижевног дела детерминисали су колико његова личност толико породица из које је изашао, васпитање које је у њој добио, традиција о којој је слушао у кући и у друштву, књиге које је читао и о којима су му говорили, животна искуство кроз које је пролазио и, не мање, циљеви које је имао кад је писао.“²⁸ Према Кашанину, тако, књижевно стваралаштво за Светог Саву није био први ни једини позив у животу, већ саставни део његовог „организаторског и законодавног рада, и имало одређен црквени и државни циљ.“²⁹ Имајући у виду тек све околности, можемо, како Кашанин истиче, увидети да је познавање књижевног језика и књижевних родова, показано у Савиним списима, последица обитавања у „средини опште и књижевне културе.“³⁰ Свети Сава је био човек који је у своје време стекао апсолутно образовање, државничко, политичко, црквено, монашко и културно искуство: „Равно познавању црквених учења и закона било је у Саве познавање страних места и држава, историјских споменика и уметничких дела.“³¹

Управо о томе да је Савина и култура породице Немањић била на завидном нивоу и опште позната сведоче и животописи у ктиторским манастирима: „Није то случајно што су изузетне вредности фреске које је он дао изградити у Богородичиној цркви у Студеници и у Спасовој цркви у Жичи – велики сликари не раде него за

дакле, није само *постало* хибридна култура у свом развоју, већ је као такво *рођено*. Модерни концепти мултикултуралности, интеркултуралности и транскултуралности би, дакле, требало да су хришћанству блиски, иманентни“ (Топаловић 2014, 372).

27 Berry; Epstein 1999, 24.

28 Кашанин 2002, 101.

29 *Исто*.

30 *Исто*, 103.

31 *Исто*, 105.

поручиоце велике културе.³² Зато је Сава био најбољи наследник Немањиног владалачког и градитељског замаху.

Његова визија, неодољива од његове духовности, са апартне и алтернативне културноисторијске позиције просвећеног појединаца, његових претходника и следбеника, као *modus vivendi*, проширила се на цео колектив. Сава је своју транскултурну свест и искуство применио у пракси, дакле, оваплотио као начин бивања, хабитус или стил живота, духовног и политичког.³³ У том, за њега подразумеваном, па и условљавајућем процесу транскултурације, у којој се огледа културација властите културе и самопревазилажења, не и пренебегавања, задатих или наслеђених физичких и културних ограничења, израста његова индивидуалност, а са њом и његова модерност, две поприлично атипичне карактеристике за средњовековно поимање човека. Свети Сава је у епохалном и идејном обзору свога времена изразити и релативно слободни индивидуалац, антиципатор, па и проносилац временски тек услеђујућих хуманистичких вредности. Ипак, у његовој транскултуралности није се расточио његов профилисан културни, па ни етнопсихолошки идентитет, не само због његовог племићког порекла и чињенице да је члан једне владарске породице, већ и због стремљења духа времена да се историјске заједнице национално освесте, загледају у дубину и, следствено томе, подуму културацију властите културе, чиме би се поспешила управо историјска реализација те (само)свести.

Истина је да је, бар судећи према Доментијановом и Теодосијевом литерарном сведочанству, Свети Сава био свестан своје транскултуралности, стечене на подлози хришћанске духовности и образовног процеса који је прошао, најпре на двору свога оца, потом, као искушеник и монах и у манастирима на Светој Гори и, коначно, на својим духовним ходочашћима и дипломатским мисијама, али је имао на уму симболичке вредности и аутентичност властите (српске) културе. Сам процес самокултивације, који подразумева слободно духовно усавршавање, као и архетипски импулс човека путника (*homo viator*), али и дужност истакнутог појединца, Саву Немањића враћа култури из које је поникао.

Само захваљујући његовом транскултурном напору и обитавању у матичном простору, како сведочи и његов наративни, као изборени и самосвесни, а не као задати идентитет, и сама српска култура доживљава самокултивацију – продор у себе. На тај начин, а према Савином моделу, српска заједница развила би елементарну самосвест за почетак конфигурације наративног идентитета. Иако не изолован и дијагностикован, концепт транскултуре тада, као ни сада, није стајао у револуционарној опозицији према моноцентричној култури, већ је био генератор преображаја образаца културе традиционалног друштва и усмерења ка културном обрасцу, којим се у институције културе преображавају вишкови, а превазилазе постојеће празнине и ограничења и

³² Исто, 105–106.

³³ Инструктивно је сведочење самог Доментијана у *Животу Светог Саве*, узетом и као литерарни и као историографски извор: „Управи ноге моје на твој мирни пут, и удостоји ме да текавши на исток у свети твој град, Јерусалим, поклоним се твоме животворећем гробу и да душевним и срданим мојим очима сагледам где је лежало твоје пречисто тело, и где су стојале твоје пречисте ноге, и животворећи твој крст, на ком се ради нас проли пречиста крв твоја; и видевши сва твоја страдања, да их напишем на таблицама срца мога, и да се са смелашћу према теби вратим на запад, и силом светог Духа твога просветим народ твој који је заблудео незнањем тебе, истинитога Бога, и да недостатке свога божанственога учења у моме отачаству испуниш кроз мене, слугу твога“ (Доментијан 1938, 37).

усходи ка вишем степену културне самосвести.³⁴ Истовремено, Свети Сава је знао да је српска култура већ била на завидном степену развоја, и подједнако, и транскултурално и национално усмерена. У тој цивилизацијски условљеној дијалектици културних силница и наноса он је, најпре у сарадњи са својим оцем, а потом и са братом Стефаном Првовенчаним изнашао простор за духовне реформе:

Али мада је делатност Светог Саве од највеће важности у нашој повести, треба имати на уму да је његово семе падало на плодно тле и да је Србија већ имала услове за духовни развој којем ће импулс и правац дати Свети Сава и владари његова рода. Није случајна појава два брата принца који су и велики књижевници. И пре Студенице и Хиландара многи споменици сведочанство су културе, вишег духовног живота и традиција. Смештене између две највише цивилизоване земље, Византије и Италије, Рашка и Зета одавно су већ имале културну елиту и неговале извесно наслеђе. Мирослављево јеванђеље у којем се сусрећу и стапају утицаји истока и запада; књижевна дела која још нису довољно објашњена или су нестала, али зрелост садржине, форме и језика у делима Светог Саве и Првовенчаног казују да она нису прва; архитектура, сликарство, вајарство са изразом и стилем блиским уметничким творевинама у Византији и Италији – све то указује да је њива чекала великог сејача (Ковачевић 1975: 325).

Сава је зато своју надкултурну самосвест умео да искористи на најбољи начин за потребе утемељивања српске цркве и културе, бивајући исто тако свестан да је њу у том тренутку, управо сходно епохалним оквирима, могуће развијати искључиво у контексту хришћанске цивилизације, а према византијском моделу, али и еманципације од задатог културног оквира.³⁵ У извесном смислу, еманципација је подразумевала

34 Принципе и поступке спровођења културне еманципације и институционализације одређених облика културе и духовности, као еклатантног просветитељског предузетништва Саве Немањича којим се друштво из једног облика свести и културног нивоа преводи у други, виши, Ненад Љубинковић разматра на следећи начин: „Свестан да су поуздани темељи предуслов сваке солидне грађевине, настојао је да у народну свест утисне као несумњиву истину, као особену аксиому – спознање како српска самостална средњовековна држава и српска самостална црква происходе из световног деловања оца му Немање и духовног настојања њега самог. Немања и Сава, отац и најмлађи син, слично библијском Јакову и сину његовом, прекрасном Јосифу, јесу исходиште државности, самосталности српског народа. Здружени, они јесу камен-темељац српске државе и српског националног бића. [...] Сава Немањич је био дубоко свестан да Срби поседују изграђен и стабилан религиозни систем мишљења. Суштину древног српског религиозног мишљења чинила је вера у постојање вечног кружења. [...] Бит хришћанства – вера у васкрс била је непоколебиво уграђена у религиозну свест Савиних савременика. Сава је због тога одлучио да само оплемени, додатно обожи религиозну свест сународника“ (Љубинковић 2003, 61, 63).

35 Назначивши да је Свети Сава, сагласно друштвено-историјским приликама, уносио нов квалитет у српском поимању Византије, историчар Љубомир Максимовић истиче да је до дубоко у XII век „развитак Србије више [...] погодовао учвршћивању сопственог него византијског вредносног система“ (Максимовић 807–808). Немањин заокрет одвија се у брзом, готово наглом примицању ортодоксном хришћанству, које је започето „Немањиним личним помагањем по православном обреду, праћено многим гестовима културне и опште политике, а окончано замонашењем великог жупана“. Од изградње манастира Хиландара на Светој Гори, као прворазредни гест српског православља и симболички први корак у стварању српског културног обрасца, како Максимовић тврди, „духовне и уметничке везе са разним византијским центрима, а

национализацију и надградњу културног модела, а тиме и надрастање постојећих цивилизацијских дихотомија које су одређене заједнице задржавале на нивоу традиционалних. У таквој констелацији, ондашњи народи и културе, под окриљем византијске цивилизације и хришћанске религијске духовности, биле су тесно повезане и на више различитих нивоа испреплетане. Политика је служила као регулација тих сложених односа, што су дакако осећали и Стефан Немања, и Стефан Првовенчани, а, надамсе, Свети Сава. Након Четвртог крсташког похода (1204), стварања Латинског, Никејског царства, Епирске деспотовине, јачања мањих краљевина и жупанија, тадашња цивилизација више није била моноцентрична, са средиштем у Цариграду. Њен полицентрични потенцијал осетили су први Немањићи, испред свих Свети Сава, и уложили све политичке снаге како би се у таквом поретку изборили за свој центар.³⁶

Да није било такве Савине транскултуралности, као облика културне прозорљивости и просвећености, засигурно не би дошло ни до осамостаљења и утемељења српске православне цркве, што је узбунило одређене духове³⁷ и изазвало пометњу у иначе нестабилној ондашњој диспозицији сфера утицаја и односа Центара политичке и црквене моћи на Балкану, а тиме ни до савеза Државе и Цркве, што је резултирало јачањем независности српске краљевине и ње достојне националне културе. Отуда је Савина транскултура и политичка. Она представља одређено политичко држање, пресудно за његове дипломатске активности. Зато је транскултуралност, као црквени и културно-политички пројекат, Свети Сава уградио у темеље националне културе.³⁸

Српски културни образац, као обликотворно начело српске средњовековне културе, био је поливалентан и полифоничан, да би му монокултуралност, која се дугорочно наслањала на интеграцију различитих културних утицаја и модела, обезбедио његов национални аспект.³⁹ На примеру српске средњовековне културе транскултура се

посебно са Светом Гором, постају пресудне за културни развитак Србије“ (Максимовић 2013, 808).

36 О друштвено-политичким приликама које су погодиле политичком и културном оснаживању династије Немањића видети: Максимовић 2013, 809–811. и Љубинковић 2003, 60–61.

37 Индикативно је реаговање проминентног великодостојника Димитрија Хоматијана, ондашњег поглавара Охридске архиепископије под чијим је ингеренцијама била црква у Србији. Посланицу Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу, који је прворазредни историографски извор, приређује Георгије Острогорски (Острогорски 1939, 3, 8–11). Знаменито писмо Сави са коментарима видети у Станојевић, 1935: 52–58. Писмо у целисти наводи и Милош Црњански у својој монографији о Светом Сави (Црњански 2008, 84–87), а његово тумачење под окриљем одбране хришћанског озрачја Доситејевог просветитељства и преиспитивања сведочења хришћанских постулата и искреног монашког бивствовања самог Саве Немањића у новије време одлучно нуди Ненад Ристовић (Ристовић 2017: 136).

38 И Милош Црњански увиђа да је харизматична и предузимљива фигура Светог Саве генератор кључних културних процеса, већ довољно културно и политички видљиве Србије: „За време Немањића, средњовековна Србија и по просвећености својој може да се пореди са другим срећнијим, државама европским. Иако у тој просвети, има једна унутарња, морална, непролазна легенда какву други немају и која вреди више од свих спољашњих и накалемљених знакова туђинских култура то је еманација Савина“ (Црњански 2008, 144).

39 Између осталих, и Милан Кашанин инсистира на томе да су Савина политичка и културна настојања недвосмислено била патриотски и национално фундирана: „Као и држава, као и црква, у Србији су књижевност и уметност имале у средњем веку јасно национално обележје, које им раније и јасније нико није тако дао као св. Сава“ (Кашанин 2002, 111). Управо с тих разлога његово понашање је парадигматично.

испоставља као полигон за стварање националне културе и за њену изваннационалну препознатљивост. Национализацијом православне цркве, као генератором српске културе, одиграва се кохезија, прожимање и стваралачко стапање разнородних елемената, што је транскултурација. На том виду културације Сава Немањић је инсистирао.

Идеологија и методологија културе памћења – Свети Сава као српски просветитељ

Стварање култа личности, институционализација и операционализација учења (богословља), томе следствено и културних домета Светог Саве као *modusa vivendi* – који подразумева селекцију, стратификацију, а потом и апстраховање одређених, за конкретан историјски тренутак у којем се сећање формира, споредних или непожељних момената – просветитељска философска оптика представљала је посебан културолошки филтер, не само за рехабилитацију историјске личности Саве Немањића, већ и за установљивање модерног културног обрасца, односно преласка са обрасца културе на културни образац у нововековном западном цивилизацијском хоризонту.

Сећање на личност и дело Светог Саве, идолатризација личности, сакрализација династије Немањића под утицајем цркве, митологизација српске средњовековне прошлости и њених кључних актера, томе следствено, неупитна и развијена национална самосвест,⁴⁰ одиграли су се не само након пада средњовековне српске деспотовине, када је српски народ остао без своје државе, већ у фази повратка, а потом и вишевековног обитавања у стадијуму традиционалне заједнице где је поново на снази био образац културе као примарни чувар културног, односно наративног идентитета.⁴¹ Сећање се преноси и у XIX век, бивајући један од главних подстрека за

40 Управо тај национални импулс, на чијем је поспешивању радио Сава Немањић, према Милошу Црњанском, кључни је погон за очување српског народа, чак и онда када је била укинута институција Цркве која је ту улогу прилежно, вековима, обављала: „Да је Српство, и кад није имало своју државу, и кад му се под Турцима рушила црква, ипак сачувало, духовно, све атрибуте једне нације, то је једна од најдубљих и најзначајнијих у нашој прошлости појава. Сличних нема“ (Црњански 2008, 146).

41 У синтетичком сагледавању значаја Светог Саве за српску културу на крају знамените монографске студије *Свети Сава* Станоје Станојевић истиче животодадни импулс српске православне цркве за опстанак српског народа, али и одржање његове националне сабраности у кризним временима, пролонгираним на векове: „Проникнута истинском, правом и дубоком вером, српска црква је држала живот и давала је увек снагу српском народу, одржавала је његову свест у данима робовања, хранила га је у доба потиштености надом у васкрс, јачала је стално његову отпорну снагу и утврђивала је и ширила идеју о заједници целог народа. Савина црква је била главна морална снага, која је кроз векове одржала и спасла наш народ“ (Станојевић 1935, 118–119).

О томе врло лепо сведочи и Милош Црњански: „Предања тог времена утичу после, вековима, у Српству, не само сликама искушеништва и одрицања од света, монашког занесењаштва, као на Пчињи, у Рилу, итд. већ строгим формама и у државном, јавном и приватном животу, практичним предањем оног што је био створио доцније баш тај најмлађи, али и најчувенији међу првим Немањићима, син Немањин Растко, назван у калуђерству Сава. [...] Као монах он достојно наставља ред црквених светитеља који су се прославили на Балкану у околини Охрида, на Пчињи, у планини Рилу, уопште у словенским земљама од јадранских обала до Кијева“ (Црњански 2008, 36, 117). Такође, о Светом Сави у предању видети: Чајкановић 1973, 149–152, Ћоровић 1990, 7–36, Бандић 1991, 217–218, Матицки 2003, 17, Раденковић 2001, 477, Љубинковић 2003, 65–67.

ослобађање српских територија у Првом српском устанку. Модернизацијским процесима на платформи философије просветителства и романтичарских учења о народу, долази до буђења, а потом и еволуције српске културне самосвести, што резултира конституисањем културних институција. Отуда је култура памћења у конкретном случају подједнако особеност и обрасца културе и културног обрасца.

Указивање на Светог Саву као на просветитеља последица је поновне изградње културног обрасца у тој историјској фази, сходно природи и механизмима посредством којих се рефигурација некада изграђеног културног обрасца одвија, сада у другачијим епохалним и цивилизацијским околностима. Културна елита у повоју – предвођена институцијама попут Матице српске или Лицеума Књажевства српског и истакнутим појединцима као што су Доситеј Обрадовић, Вук Стефановић Караџић или Петар II Петровић Његош – послушује дух властитог времена, духовне и интелектуалне доминанте које обезбеђују буђење националне свести, недвосмислени ентузијазам и вољу да се, сада у благодатима крваво освојене слободе, културни образац изнова постулира. Просветитељски лик Светог Саве тако улази у темеље модерне српске културе.⁴²

Међутим, просветитељски аспект његове личности има битно другачије значење од оног приписаног му под окриљем нововековног цивилизацијског оквира и философске платформе, од стране Савиних модерних историографа и биографа. Његово просветитељство, према средњовековном хришћанском поимању његових првих биографа и летописаца, има превасходно духовни, а потом, њему следствени културни карактер. Просветитељем су Светог Саву, како резимира владика Атанасије (Јевтић), „називали не само у Стихири свим српским светитељима, спеваној доста касније у Војводини, него, од самог почетка, и први његови песници и животописци Доментијан и Теодосије, и у Житијима и његовој Служби. Особито пак у њему посвећеном тропару „Пути ваводештаго ва жизан“, који је спевао даровити Теодосије, где се Свети Сава назива просветитељем и учитељем, јер је дошавши просветио отаџбину своју и народ свој. Исто то каже се и у другом тропару Светога Саве „Православија наставниче“, где се Светитељ назива светилником и просветитељем зато што је људе своје просветио“.⁴³

На трагу смо два међусобно опречна, па и искључива схватања „просвећености“. У модерном контексту, а сходно духу епохе, како Атанасије Јевтић то проблематизује, „Свети Сава [је] означен као просветитељ у смислу енглеско-француско-немачке просвећености“, у нашој култури удомљене и оплођене са просветитељским идејама Доситеја Обрадовића.⁴⁴ Модерно значење овог означитеља уз првог српског архиепископа донекле је генерисано за потребе филтрације културног памћења и конституисања пожељног културног обрасца, без обзира на видан црквени утицај у преношењу идеје о Светом Сави као просветитељу. Зато су се доминантне идеје тога времена у Европи рефлектовале на институционално поимање историјског лика и

42 Инструктиван је синтетички приказ Миодрага Матицког о токовима конституисања просветитељске фигуре Светог Саве у XIX веку: „Када је 1841. године земунски сликар Живко Петровић насликао платно *Свети Сава благосиља Српцад*, први пут је визуелно уобличено схватање Светог Саве као учитеља и просветитеља. За Петровићевим виђењем следили су и други сликари, све до Уроша Предића, чија је слика са истим мотивом стекла статус иконе школске славе. Тако је Свети Сава ушао дубоко у свест нашег народа као просветитељ, и у том смислу одиграо је веома значајну улогу, пре свега када је реч о снажењу родољубља и националне свести. Али, била је то тек једна страна светосавља. Оно највредније и најбитније за нашу духовност, које се тиче унутарњег просвећења и живе речи о правој вери, остајало је ван домаћаја теолошких и филозофских промишљања судбине нашег народа“ (Матицки 2003, 19–20).

43 Јевтић 1992, 20.

44 Исто, 21.

дела српског просветитеља, преусмеравајући ток културе памћења, и донекле сузбиле његову митотворачку снагу, иманентну усменој предаји у дотадашњој српској заједници, е да би оставиле простор за афирмацију хуманистичких вредности и нововековних духовних тековина. Тај програмски захтев предупредио је фашизацију и инструментализацију личности, без обзира на њену неупитност као националне парадигме. Ипак, у освит модерне српске државе, како су далекосежно предвидели њени културни посленици, претече потоње културне елите, Свети Сава као просветитељ, реформатор и дипломата може бити парадигмом. Тек са Светим Савом просветитељем могућ је Свети Сава духовник и црквени великодостојник.⁴⁵

У домену разумевања партиципације изузетних појединаца у дуготрајном и неизвесном процесу еманципације културе, фигура Доситеја Обрадовића, опет, сагласно механизмима памћења, испоставља се као Савин модерни аналогон, а не антипод (!) јер се у својој епохи налази на позицији *spiritus movensa*, зачетника изградње културног обрасца у обновљеној српској држави. Ова аналогија природно израста из свести о континуитету српске културе, без обзира на два философски дивергентна, ипак у бити не толико противстављена концепта просветитељства, који су наш средњовековни црквени великодостојник, с једне, и претеча модерног интелектуалца, с друге стране, обојица монаси, следили и својим животом сведочили, наравно, сходно духовним менама властитих епоха.⁴⁶

Први попечитељ просвете у Правитељствујушчем совјету сербском, основаном 1805. године, временом постаје симболичка фигура у процесу духовне и културне надоградње и залог да ће културни образац потиснути образац културе, односно да ће традиционална култура еволуирати у модерну. Управо Доситејева личност сведочи о недоктринираном, али очигледном присуству духовно-религиозне димензије личности која би могла да послужи као узор у прелазном стадијуму између митолошко-обичајног и религиозног синкретизма, својственог премодерног доживљају света, и религијски еманциповане, па донекле и секуларизоване, на разуму утемељене свести ка којој инклинира или на чијим основама почива готово целокупна ондашња па и овдашња западна цивилизација.⁴⁷

45 Аналогно томе, средњовековни српски манастири, које су многобројни чланови породице Немањић оснивали, међу њима и сам Свети Сава, у тренутку оснаживања културне свести и установљавања културних и просветних установа, били су и остали превасходно прворазредни културни топоними и идентитетска упоришта, а потом и духовна средишта. Чак и у време доминације социјалистичке, доминантно атеистичке културне парадигме у другој половини XX века, присутна је свест о манастирима као споменицима културе и културном благу. Негу о њима подузима свака модерна култура, која на тај начин доказује колико је самосвесна, зрела и еманципована, јер у тим средиштима леже основе културног развоја свеколике Европе и европских историјских народа. Прошлост се на тај начин херметизује и комерцијализује, али културна самосвест не јењава. Тај модел се, бар на нивоу свести културних посленика и елите, преноси и на постсоцијалистички, односно постатеистички период, с мањим или већим успехом стварне реализације те инситуционализоване културне бриге о духовној и материјалној баштини.

46 У том питању, наше становиште се унеколико разилази са становиштем митрополита Амфилохија Радовића, премда у много чему усвајамо његову аргументацију, духовноисторијски широко, а теолошки и херменутички прецизно захваћен проблем наречене дихотомије смисла и домета просветитељства двојице истакнутих Срба (Видети: Радовић 2009: 153–222).

47 У одбрану хришћанске димензије и неупитне духовно-религијске (па и теолошки образложиве) подлоге Доситејевог просветитељства одлучно стаје Ненад Ристовић. Аргументе за своје хипотезе проналази, колико у Доситејевој потреби за знањем и развијањем умних способности, толико и за изворном хришћанском духовношћу, која је, парадоксално, наносима традиционалне културе, интелектуалном и духовном деградацијом монаштва и свештенства била потиснута управо у

У процесу настајања новог, с једне стране просветитељски антицрквеног, односно преиспитивачког, а са друге, романтичарски херметизованог прехришћанског и паганизованог српског друштва, чије су апологете били Доситеј Обрадовић и Вук Караџић, који је након неколико деценија претрпео и философске интервенције дијалектичког материјализма, такође импортоване са запада, под утицајем реалистичког учења Светозара Марковића, критичке историјске школе, на челу са Стојаном Новаковићем, и социјалистичких идеја Јована Скерлића, које са резервом или презрењем гледају на домете српске средњовековне културе и духовности, духовно-религиозна димензија Савине личности морала је бити умањена. Фокус је морао бити пренет на Савин државнички и образовни профил, односно на његову улогу у подизању главних средњовековних институција и просвећивање народа. На тај начин се остварују конективне структуре,⁴⁸ као механизми културе сећања, функционализује се само сећање, а светосавске тековине, па и само предање могуће је уградити у срж културног обрасца. Личност Светог Саве посредством Доситеја и Вука Караџића бива откривена као живо оправдање начина на који се српска култура развијала све до окончања Другог светског рата.

Истовремено, процес културне симболизације и уграђивања у културу памћења личности Светог Саве кроз оптику просветителства и рационалистичких идеја, иначе рестриктивних према тековинама прошлости и ванрационалним видовима сазнања, подразумева да се апстрахује образац културе (схваћен као народни живот или свест), самим тим и маргинализује народно и црквено предање које има митотворачку енергију.

српској православној цркви у другој половини XVIII века. Управо ради реформисања црквених институција и повратка, па и реактуализације основних постулата хришћанског учења, било је потребно световно образовање, које су, како је млади Доситеј схватио, имали највећи хришћански оци: „[...] Доситејеву интелектуалну позицију суштински обележавају две компоненте — хришћанско предање и античко наслеђе, тачније њихов спој у ономе што називамо хришћанским класицизмом или (за нововековне прилике примереније) хришћанским класичним хуманизмом. Занимљиво је да је Доситеј управо традицију хришћанског класицизма маркирао као одсудну ствар за свој животни пут — у опису најпознатије и најконтроверзније епизоде из свог живота, одласка из манастира. Он у *Животу и прикљученијима* говори како му је подстицај да напусти манастир дошао из жеље за учењем, а околност која је у њему изазвала ту жељу има класицистичку боју: читајући највећег мајстора античке реторске уметности међу хришћанским писцима, Јована Златоустог, схватио је да је неопходно да се школује у некој световној школи“ (Ристовић 2017, 140–141). Посреди је индивидуално прегнуће и својеврсни подвиг да се изнађе адекватан методолошки пут који би оснажио, најпре духовно одговорне појединце, а потом и народ. Доситеј је био свестан да је на том путу морао поћи од себе, те је завидан труд уложио у властито образовање, које је потом било вишеструко корисно за цео колектив, а сасвим извесно и за припадника српског клера. Истовремено, у Ристовићевој аргументацији, превасходно усмереној ка истицању класично-хуманистичких вредности које је Доситеј у свом формативном, па и стваралачком периоду наследио и живео, коначно на којима је утемељио своју целоживотну интелектуалну и духовну мисију, почива његова, у то време, културна ширина и јединствена транскултуралност, по својим карактеристикама врло блиска савременој дефиницији тог појма (Ристовић 141–144).

48 Тај аспект, према Асману, „везује јуче за данас тако што обликује искуство и сећање и одржава их у садашњости, тако што текући хоризонт садашњости допуњава сликама и причама неког другог времена и тиме ствара наду и сећање. Овај аспект културе је основа митских и историјских прича. Оба аспекта: нормативни и наративни, аспект подуче и аспект приповедања, фондирају припадност и идентитет, омогућавају приповедачу да каже „ми“. Оно што појединце индивидуе повезује са овим „ми“ јесте *конективна структура* заједничког знања и слике о себи, а то се ослања, с једне стране на заједничка правила и вредности, а с друге стране на сећање на заједнички проживљену прошлост“ (Asman 2011, 13).

Потискивање се одвија у корист модерног културног обрасца као мере еманципације културе иако су поједини његови облици и садржаји, превасходно залагањем Вука Караџића за које је добио подршку и одређених државних институција, али опет поступком културно-политичке селекције, ушли у темеље тог и таквог, никада до краја произнесеног културног обрасца. У том историјском подухвату умањена је посредничка улога стваралачког народног предања у вишевековном неговању културног идентитета и одржавању култа Светог Саве, чиме је обезбеђен један од суштинских континуитета. Управо такву селективну просветитељску перспективу у српску културу доноси Доситеј Обрадовић, не постулирајући је само као философску платформу и методолошки оквир развоја, односно еманципације српске културе, већ као духовну парадигму. На сличан начин, али вођени другачијим идејама, са Светим Савом поступили су и представници социјалистичке револуције 1944/45, чија је (југословенска) парадигма трајала више од четири и по деценије, коренито изменивши свест народа и његов наративни идентитет. То је резултирало тиме да је личност Светог Саве у потпуности изопштена из културних и образовних процеса, а тиме и спознаја значаја изграђеног културног, као националног обрасца. Он више није био ни могући образац секуларног, социјалистички отреситог просветитеља, већ нуспојава функционисања институција у идеолошки проблематичној прошлости.

Међутим, уколико усвојимо хипотезу да је деловањем првих Немањића, а посебно Светог Саве, у српској средњовековној држави отпочет одлучан и доследан процес изградње српског културног обрасца, онда можемо претпоставити да је и у том пројекту на изванредан начин била примењена слична методологија укидања тековина и санкционисања памћења на претходни историјски период, па и на неке од његових кључних носилаца. У том погледу, поред реформе, обављена је и мека револуција. Стефан Немања и Свети Сава прибегли су радикалним мерама како би еманциповали српско друштво у хришћанским оквирима. Зато су насилно потиснули садржаје, па и преносиве моделе и варијетете културе, дубокосежно утичући на културу памћења.⁴⁹ Ипак, важно је признати да је, без обзира на те чиниоце, још пре два века схваћено да се неговањем културе сећања на личност и дело Светог Саве активирају и афирмишу наше властите, евидентно скрајнуте транскултурне вредности, настале сменом цивилизација на овом простору. Посреди су релевантна аксиолошка полазишта за изградњу културног обрасца, којих је у своје време Свети Сава итекако био свестан.

Зато, када прибегавамо теоријском уопштавању принципа по којима се одвија култура памћења, превасходно она усмерена на конституисање и одржавање афирмативне културе,⁵⁰ а потом и примени тих постулата у процесу конституисања, како националне, тако и културноисторијске самосвести, ваљало би савесно, пажљиво и компетентно формулисати основе самог акта сећања, код појединаца, колектива и њихових институција. У конкретном случају, посреди је чин сећања заснован на истраживању и сазнању у чему лежи просветитељски подвиг Светог Саве, на којим

49 Овде се превасходно мисли на протеривање богумила, на јачање, то јест хегемонију православних учења, као и на интервенције на плану културе сећања: „Подређујући све новонасталој ситуацији, прилагођавајући се у потпуности новим околностима, Сава Немањић је препустио забораву све што се збивало са српским земљама до средине дванаестог века“, између осталог некадашње жупане и народне вође, па и директне и индиректне претке породице Немањића (Љубинковић 2003, 61).

50 Појам „афирмативне културе“ постулирао је мислилац и социолог Херберт Маркузе (Herbert Marcuse). Фундамент афирмативне културе, различите од појма цивилизације, чини историјски захтев за ослобођењем индивидуе под идејом чисте човечности. Темље човечности, према Маркузеу, управо је хуманост, док је култура неговање хуманости у човеку (Markuze 1977, 51–52).

темељима почива српска средњовековна култура и како се на српски народ такво културно залеђе, цело или у фрагментима и одјецима, рефлектовало кроз време.

Од пресудног значаја за такво разумевање најпре је појмовно и епистемолошко разлучење домена цивилизације и културе, које импликује спознају да језгро српског културног обрасца чини Светосавље, томе консеквентно и Косовски завет, док, како то културолошки и историософски сумира Милан Радуловић, „спољашњи омотач тог језгра су бројни варијетети страних културних образаца, као и алтернативни културни модели и токови који су у свим историјским епохама живели упоредо или на маргинама владајућег културног обрасца“. Отуда „језгро српског културног обрасца је увек исто и непромењиво, а цивилизацијске околности у којима тај образац живи различне су и променеиве.“⁵¹

Истовремено, за валидно сагледавање наречених токова од изузетног значаја је и способност историчара, културолога и богослова, у улози нових идејних твораца или реализатора комплексног процеса културе памћења, самим тим и конфигурације културног обрасца, да се изместе из хоризонта властитог времена и цивилизацијских узуса, е да би превазишли историзам, као „општу тачку посматрања културе“⁵² и могли да се, хердеровски, уосете у дух времена, његове доминанте и вредности које анализирају и преиспитују. Одговарајућу методологију не само за потребе неретко сувопарне епистемологије, већ и за спознање континуитета, унутрашњег тока једне или више култура, који твори живи културни лик, нуди историчар културе Борис Милосављевић и примењује је у покушају разумевања дијалектике хришћанске духовности и српске културе:

Основна културна парадигма српског народа не може се разумети без разумевања хришћанства. Осим познавања византијске теолошке мисли треба познавати и дух православне цркве. Истраживачи могу знати много чињеница о средњем веку, али бити без интуитивног осећаја тог времена. Поред факата треба имати осећај духовне атмосфере и схватања друштвене средине у којој су се догађаји збивали (колико је то могуће). Дух средине у којој је црква заузимала средишње место, боље ће разумети верник и познавалац литургије, од нпр. марксистичког стручњака за средњи век, који протестантизам сматра напреднијим стадијумом хришћанства од православља. Да би се избегло идеолошко тумачење прошлости треба тумачити прошлост из ње саме. Ако су људи у XIV веку били побожнији и црквенији него њихови потомци шездесетих година XX века, њихову слику света и поступке треба тумачити у контексту њиховог времена и веровања.⁵³

Управо се на таквој поставци заснива могућност нашег спознања природе и лика Савиног просветитељства, као и исходишта и смисла српског културног обрасца. Светосавље се тако испоставља као ознака за један значајан ток или вид просветитељства у нас, који има ширу духовну и дубљу историјску основу. Тај облик духовности и културалности не представља опозицију просветитељству чији је кључни

51 Радуловић 2015, 53–54

52 Раздојивши тако дефинисане концепте „историзма“ и „историјског“, Николај Берђајев износи хипотезу да је први суво објективно проматрање историјских појава, које не нуди сазнање, док је други философски принцип, поступак залажења у саму тајну историјског постојања и продирања у унутрашњи смисао епохе, па и целе историје (Берђајев 2002, 9–11).

53 Милосављевић 2014, 790.

српски апологета био Доситеј Обрадовић, већ његов духовно-религијски контрапункт, па и исходиште. Стога је неопходно ове дијахроне појаве поставити у синхронијску раван и модеран културни образац сагледавати на њиховој непрестаној плодотворној дијалектици.

Култом Светог Саве усајамо методологију установљавања институција културе и уређења историјске егзистенције, истовремено, учимо се вештини ослушкивања актуалних цивилизацијских и политичких токова како бисмо их надишли и трансцендирали, као појединци и као део колектива, у културу. Отуда је најмлађи син Стефана Немање сведок дистинкције између цивилизацијског и културног обрасца. Он својим активностима, промишљеним потезима ове домene егзистенцијално раслојава. Зато упосебљује културни образац српског народа, односно српски културни образац као полигон опстанка у ширину и дубину хришћанске културе и као залог историје дугог трајања. Истовремено, са Светим Савом, као транскултурном личношћу, могуће је разрешити спор око добробити страних, западних и источних утицаја на српски културни образац. Сава је у својој делатности спојио исток и запад, цивилизацијски хоризонт и културну фокусираност. Преузевши поступке, механизме и процесе са запада, он је реализовао идеје заједнице и културну парадигму са истока, прилагодивши их домаћој средини и постојећој духовној атмосфери.

Угледајући се на Савине побуде да дипломатски мудро а политички одсечно спроводи свој и династички духовни и културни програм у оквирима епохе и друштвено-политичких могућности, па и ингеренција, откривамо да потреба за бољим (материјалним) условима живота не треба да представља мотив за промену културне парадигме. Материјално блаженство свакако нису водили Светог Саву да спроведе, данашњим речником речено, сржне културне и црквене реформе у своје време. Приоритет је био изборити духовну и политичку независност и отпочети институционализацију културне самосвести, чему би уследили одговарајући облици друштвених пракси, хабитуса, коначно и привредни развој. Светосавско просветитељство, као светосавље, отуда надилази сва поменута историјска искушења којима је српски народ подлегао или кроз која још увек пролази, битно дестабилизујућа по већ недовољно изграђен културни образац. Управо зато што је стремио еманципацији културе личност и дело Светог Саве ваљало би да буду положени у темељ сваког даљег промишљања или живљења (српског) културног обрасца.

Литература

- Бандић, Душан (1991): *Народна религија у сто појмова*. Београд: Нолит.
- Берђајев, Николај (2001): *Смисао историје: оглед филозофије човечје судбине*. Предео Мил. Р. Мајсторовић. Београд: Депета.
- Berry, Ellen E. and Epstein, Mikhail N. (1999): *Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication*. New York: St. Martin's Press.
- Velš, Vofgang (2001): „Transkulturalnost: forma današnjih kultura koja se menja“. Prevela Vera Vukelić. *Kultura: časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku*, br. 102, 70–89.
- Доментан (1938), *Животи Светога Саве и Светога Симеона*. Предео Лазар Мирковић. Београд: Српска књижевна задруга.
- Јевтић, Атанасије (1992): *Свети Сава и Косовски завет*. Београд: Српска књижевна задруга.

Јовановић, Бојан (2008): *Пркос и инат – етнопсихолошке студије*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Јовановић, Слободан (1991): „Један прилог за проучавање српског националног карактера“. *Сабрана дела*. 12. том. *Из историје и књижевности* II. Београд: БИГЗ – Југославијапублик – Српска књижевна задруга.

Кашанин, Милан (2002): *Српска књижевност у средњем веку*. Изабрана дела. Књ. 1. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Ковачевић, Божидар (1975): „Свети Сава између истока и запада“. У: *Свети Сава*: споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175–1975. Београд: Издање Светог архиепископског Синода Српске православне цркве“. 313–329.

Љубинковић, Ненад (2003): „Свети Сава – културни херој и идејни творац српског православља“. *Светосавска читанка*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства. 60–67.

Максимовић, Љубомир (2013): „Византијски узор српске државности и Свети Сава“. *Летопис Матице српске*. Нови Сад. Књ. 491, св. 6, јун 2013. 807–814.

Markuze, Herbert (1977): *Kultura i društvo*. Prevod Olga Kostrešević. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Матицки, Миодраг (2003): „Беседа о светосављу“. *Светосавска читанка*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства. 17–21.

Милосављевић, Борис (2014): „Културни и политички образац: памћење и заборав“. *Летопис Матице српске*. Нови Сад. Књ. 493, св. 6, јун 2014. 783–808.

Острогорски, Георгије (1939): „Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу“. У: *Светосавски зборник*. Књ. 2: Извори, СКА, Посебна издања. Књ. СХХV: *Друштвени и историски списи*. Књ. 50. Издање Задужбине Драгослава Гођевца. Београд: Српска краљевска академија.

Словенска митологија: енциклопедијски речник (2001): Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић (редактори). Превод Радмила Мечанин, Љубинко Раденковић, Александар Лома. Београд: Zepter Book World.

Радовић, Митрополит Амфилохије (2009): *Свети Сава и светосавски завјет*: студије, есеји, бесједе. Цетиње: Светигора.

Радловић, Милан (2015): *Српски културни образац и српска књижевност*. Фоча – Београд: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког – Институт за књижевност и уметност.

Станојевић, Станоје (1935): *Свети Сава*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.

Ђоровић, Владимир (1995): *Педесет легенди о Светом Сави*. Горњи Милановац – ЛИО, електронско издање: https://www.rastko.rs/knjizevnost/usmena/legende_o_savi_c.html

Ђоровић, Владимир (2003): „Свети Сава у народном предању“. *Светосавска читанка*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства. 111–123.

Хантингтон, Семјуел П. (2000): *Сукоб цивилизација и преобликовање светског поретка*. Прево Бранимир Глигорић. Подгорица – Бања Лука: ЦИД – Романов.

Црњански, Милош (2008): *Свети Сава; Дневник о Чарнојевићу; Приповедна проза*. Приредио Мило Ломпар. Београд – Подгорица: Штампар Макарије – Окторих.

Чајкановић, Веселин (1973): *Мит и религија у Срба: изабране студије*. Приредио Војислав Ђурић. Београд: Српска књижевна задруга.

Jana M. Aleksić

SAINT SAVA AND SERBIAN CULTURAL PATTERN

In this paper we tried to illuminate the spiritual and cultural outcomes of Sava's endeavor to institutionalize the cultural self-awareness of the nation and establishing a Serbian cultural pattern. That hermeneutical and cultural attempt was possible to carry out on the basis of conceptual and phenomenological distinction between the *pattern of culture* and the *cultural pattern*, ie, the historical and sociological resolve the domain of *Civilization* and *Culture*, theological and historical analysis of the definition of *Enlightenment*, and then realization the *transculturality* of Sava's personality as a basis for the constitution of the Serbian cultural model. Our epistemological effort was focused on finding factors through which his great enterprise was transmitted and re-examined through history, to this day. Of decisive influence to understand St. Sava character of Serbian culture was a cultural concept of *the memory of the culture*, in order to understand the methodology of forming memory objects, community and principles, which is also creating a Serbian cultural pattern today.

ПЛѢТЬ ВЪ СЪРДЦѢ ИМѢ. УНІТАТА
ЮТЪ СЕОУЩЕН ПАСѢЖАЮЩЕ БРАГА :
И НЫ ГЛА. Н. СЛМГЛА НА :

Попещеся брань плоть сыи.
 потнмьсеахъ оне. разрарѣ
 шимьсеахъ оузь безаконни.
 разврьѣмьстрѣльтьнаи.
 поутьныхъ прѣниъсеахъ оне
 ниъ безаконна разстрѣлиъ.
 ааа нмь аауоушнмьхъ аѣ.
 нищеннагнмьсеахъ оне ааа.
 аапримельсѣхъ ааа нмь ааа.
 ааа ннмь. бѣ. гад. н

УНТЯМДѢСЛОВОУДѢРН. БѢВЫШЬ
НАГОЛѢТѢМЛНІПІТНІСНАМЬ.
ПРѢ. ВѢРЬ. ГЛА. 7. НѢШВРАЩИЛ
ЦАТВОИГОШѢТРОКАТВОИГО
ПІСНИИТВОИЕШПРИНІТЪЛѢ
ПОПРѢЛНІѢ. СТРА. ВѢТѢУНА. ГЛА. 1.
САМЛОГЛАНО. РЪЦНЮПОДЪЩН.

Тридѣти ѿчисти мѧ се раи
мѧ стѣни мѧ и предѣла мѧ
поици мѧ. и стрѣгоу щени
бѣла мѧ ѡбще нашего вѣгодѣи



III

Ilias Giarenis

Ionian University, Corfu – Greece

e-mail: yarenis@ionio.gr

SAVA NEMANJIĆ AND NICAEA

Abstract: *In this article we focus on the travels that Sava Nemanjić made to the empire of Nicaea, in 1219 and 1229 respectively. His meetings with the emperors and the patriarchs are discussed, in an attempt to point out their important political, ecclesiastical, ideological and symbolical dimensions. The events of 1219, which emerge as crucial in the relevant issues, are put in their political and ecclesiastical background, while their consequences are also examined. The relations constructed between Sava and the holders of power in Nicaea are seen as a part of the fragmented world after 1204.*

Key words: *Saint Sava, Nicaea, Serbian Church, Stefan the First Crowned, Ohrid.*

Prelude: After 1204, Before 1219

The first steps of the establishment of the autocephalous archbishopric of Serbia are closely connected with the important figure of Sava Nemanjić (saint Sava), and the city of Nicaea. That city had become iconic from an ecclesiastical point of view since the first half of the fourth century, when (A.D. 325) the First Ecumenical Council of the Christian Church had been held there; in 787 the Seventh Ecumenical Council (the last one, according to the Orthodox Church) was also held there. As a result, Nicaea had for centuries been a prestigious ecclesiastical centre. At the second decade of the 13th century, when Sava visited the city, Nicaea was the capital of the so-called “empire of Nicaea”, a state which had been gradually established and consolidated in exile¹ after the collapse of 1204 and the chaos which prevailed in the former lands of the Byzantine Empire after the Latin conquest; it was also the temporary residence in exile of the Orthodox Patriarchate of Constantinople.²

Which was the political and ecclesiastical background of the important events of 1219? What brought Sava at Nicaea, and which plans or aspirations led the emperor of Nicaea and the Patriarch of Constantinople who acted there to make such steps? Under which circumstances Sava returned to the empire of Nicaea ten years later? In the present study we will try to examine some important aspects of these matters, which could shed some light both to the interrelation between Church and Politics in the thirteenth century and to the relations between Serbia and Nicaea in the framework of a fragmented Byzantine World.

The political circumstances were highly convenient for Serbia at the second decade of the 13th century. Thanks to the effective policy of its ruler Stefan Nemanjić (1196-1228),

1 On these procedures see Giarenis 2008a, *passim*. On the ideological pattern of exile appropriated see Angold 1989, *passim*.

2 On the events of 1203-1204 and the aftermath of the Latin conquest see Dujčev 1975; Queller – Madden 1997; Angold 2003; Phillips 2004; Laiou (ed.) 2005; Giarenis 2008b; Moschonas (ed.) 2008; Piatti (ed.) 2008; Van Tricht 2011; Radić 2016; Stavridou-Zafra 2016b; Giarenis 2017.

Serbia had become a powerful, united and expanding state.³ In 1217 Stefan became “the first-crowned” ruler of his state [*Prvovenčani*], as he was granted a highly important official recognition of his rulership by the Pope of Rome Honorius III (1216-1227). Stefan received a crown of the *kral* (corona regni) from the legate of the Pope; that diplomatic action further enhanced the status of Serbia in the political framework of the era.⁴ Serbia was undoubtedly an enviable partner for both the West and the East.

In the ecclesiastical sphere, the parts which contested for assuring their influence into Serbia were mostly the Papacy, the Patriarchate of Constantinople, and the archbishopric of Ochrid.⁵ As far as politics was concerned, the competing powers included western states, Bulgaria, as well as the “successor-states” of the Byzantine legacy, most importantly the empire of Nicaea and the state of Epiros. The latter newly-founded states with byzantine origins fiercely competed for the inheritance of the ecumenical Byzantine legacy.⁶ The political and ecclesiastical controversy between Nicaea and Epiros gave Serbia an opportunity to take advantage of the unprecedented fragmentation of the Byzantine world and thus further enhance its position and status in both Church and Politics.

Let us now examine the political and ecclesiastical condition of the era more closely. 1216 saw the death of two important figures, who had been immediately connected with the Fourth Crusade, the Latin conquest, and its political and ecclesiastical aftermath: Pope Innocent III (1198-1216) and the ruler of the Latin Empire of Constantinople Henry of Flanders/Hainaut (1206-1216).⁷ The Athonite monks felt at the following period free to show their respect towards the Orthodox rulers in Nicaea and Epiros, and mostly towards the reestablished –since 1208– Patriarchate of Constantinople (in the exile of Nicaea). Quite naturally, they also seemed to be eager to acknowledge their suzerainty to the emperor of Nicaea, who significantly operated as a protector of the Patriarchate and guardian of the Orthodoxy. That very choice made the new Patriarch Honorius III write, in 1223, full of rage that the monks on Holy Mountain were disobedient and rebellious towards the Papacy: “monachos Monti Sancti inobedientes Sedi Apostolicae ac rebelles”.⁸ Those evolutions concerning Athonite Monasticism and its attitude towards the states of the era must have also played an important role in shaping Sava’s orientation towards Nicaea and his cautiousness towards the Papacy. That choice definitely contributed in the elaboration of the plan for the establishment and orientation of the Serbian Church, since Sava was a leading monastic figure who acted on Mount Athos and formulated important elements of his thought there.

Serbia at the time stood somehow ambiguously and undecidedly between eastern and western Christianity. As already mentioned, its ruler had received the *corona regni* from the Papacy. In order to understand the balance, it is also important to note that whereas its littoral areas fell under the Latin archbishopric of Antiochia, its mainland was subject to the archbishopric of Ochrid.⁹ The latter was an important ecclesiastical see,¹⁰ led at the time by the

3 See Durham 1989, 7-12; Ćirković 1992, 53-63; Nystazopoulou-Pelekidou 1992, 201-204; Papadrianos 1998, 104-108.

4 See Durham 1989, 12; Ćirković 1992, 56; Gonis 2001, 186; Shepard 2006, 16; Giarenis 2008a, 262; Kralić 2017, 7-18.

5 On the papal policy towards the East, see Claverie 2013, *passim*.

6 See Stavridou-Zafra 1990; Giarenis 2001; Giarenis 2008b; Stavridou-Zafra 2016a.

7 On Innocent III and his actions see Sayers 1994; Bolton 1995; Moore 2003; Hanne 2012. On Henry of Flanders see Van Tricht 2000; Giarenis 2008a, 90-109.

8 See Hofmann 1926, 8; Pertusi 1963, 230; Obolensky 1988, 134-135; Plested 2011, 106. On the background see also Claverie (2013), esp. 193-233.

9 See Kloszowski 1993, 658.

10 On the archbishopric of Ochrid see Delikari 2014, *passim*.

important figure of Demetrios Chomatenos (1216-1236) and highly connected at the time with the state of Epiros, which had been founded some years ago by Michael Angelos Komnenos. Theodoros Angelos Doukas Komnenos, Michael's successor, competed Theodoros I Laskaris's power and found in Demetrios Chomatenos one of the most important and influential churchmen of his state and supporters of his power and rulership against the emperor of Nicaea and his aspirations.¹¹ The ecclesiastical competition between Nicaea and Epiros took the shape of an open and rigorous controversy between the patriarchate of Constantinople and the archbishopric of Ochrid. Such a situation also operated as a background both for Sava's request and for the response he received from the emperor and the patriarch at Nicaea; the Empire of Nicaea and the Patriarchate of Constantinople could not ignore neither Serbia's increasing political power nor an appeal for the creation of an ecclesiastical seat which was to decrease the range and influence of the archbishopric of Ochrid.

St. Sava was the person who undertook the ambitious but realistic project of the ecclesiastical emancipation of the Serbs. Sava (Rastko Nemanjić) combined important capacities and qualities for such a purpose. He was a leading and influential monastic personality, and held high reputation on Mount Athos and beyond.¹² He was also the brother of the Serbian ruler Stefan, whose power and legitimacy had been recently increased. Sava's visits to the empire of Nicaea certainly need to be seen in that wide context, in order to be sufficiently interpreted.¹³

Naturally that travel of 1219 was not the product of a sudden impulse; Sava must have carefully prepared his visit. We know that during his stay on Mount Athos he had kept in contact with his brother Stefan on various matters.¹⁴ Stefan was naturally eager to see that the Serbian monastic and ecclesiastical legacy which his father and brother established in Serbia and on Mount Athos was officially recognized and institutionalized. Sava's visit at Nicaea, the actual shelter in exile of the Patriarchate of Constantinople, should be seen within its ecclesiastical and diplomatic framework. As is well known, those domains were not separated in the medieval world; under the Nemanjids that general remark seems to be even more valid. Stefan and Sava did not necessarily possess an identical view of the exact relation of Serbia to the East and the West, and the Orthodoxy and Papacy; but they seem to have shared a plan of balance of Serbian presence between the two ecclesiastical spheres and the political entities of the era. They most certainly coordinated on the matter and must have reached an agreement; as a result, Sava's initiative had certainly obtained Stefan's approval and support. This certainly does not reduce Sava's personal role in the events, which was of crucial importance.

Was there any kinship between the ruler of Serbia and the emperor at Nicaea, which could facilitate things? Stefan had ca. 1190, when still a prince, married Eudokia Angelina, daughter of Alexios III Angelos.¹⁵ Through that marriage the ruling families in Byzantium and Serbia had certainly become related. But had Theodoros Komnenos Laskaris, who was to be

11 On Chomatenos's personality, works, and influence see especially Prinzing (ed.) 2002. See also Katerelos 1992; Demou 1995; Prinzing 2004; Delikari 2014, 179-210; Prinzing 2016. On his involvement in the ecclesiastical controversy between Epiros and Nicaea, see Karpozelos 1973, esp. 40-45, 61-79; Katerelos 1995, *passim*; Giarenis 2001, 110-121; Stanković 2012.

12 On his monastic steps on Mount Athos, initially at Karyai (ca. 1995) and then at Chilandar Monastery (ca. 1198), see Obolensky 1988, 124-134; Beck – Patlagean 1993, 338-339; Gonis 2001, 183-186; Tarnanides 2004, 80, 396; Loes 2017, 363-365; Curta 2017, *passim*.

13 Kadlec 1933, 101-104; Kloczowski 1993, 658-659.

14 Ćirković 1992, 58; Gonis 2001, 186.

15 On Eudokia see especially Laskaris 1926, 7-37. On that diplomatic marriage between Byzantium and Serbia see also Panagopoulou 2006, 390-392 [num. 44]; Radić 2016, 33; Loes 2017, 364.

the emperor of Nicaea when Sava visited the city in 1219, in that way become a relative-in-law with Stefan and Sava? The answer is an affirmative one, but that kinship was not to last for long. Theodoros married Anna Angelina, Eudokia's daughter, most probably in February 1199,¹⁶ and he thus became a brother-in-law of the Serbian ruler (and consequently also related to his brother Sava). But Eudokia was roughly banished by Stefan shortly afterwards, in 1200 or 1201.¹⁷ Since the story of Eudokia's Serbian marriage had that sad outcome, the kinship between the two leaders, Stefan and Theodoros (and between Sava and Theodoros) was not valid anymore at the period of the events of 1219. As a result, that kinship from the past could not have played any role in the choices under examination. Quite interestingly, though, an allusion to that kinship seems to have been ideologically useful; as a result, it was emphatically pointed out in the narratives regarding St. Sava's visit at Nicaea.¹⁸ Furthermore, Teodosije makes a confusion between Theodoros Laskaris and Theodoros Angelos, and he further "enhances" the alleged kinship, when he erroneously reports that "the daughter of Theodoros Laskaris was married to Radoslav, the son of Stefan, who was St. Sava's nephew".¹⁹

What about the date of that visit? Older research had opted for 1220;²⁰ but a revision of the date to August or early autumn of 1219 has been widely accepted.²¹ A recent suggestion for a revised date in 1218 seems quite appealing,²² but its documentation does not really suffice.

Nicaea, 1219

The most important evidence on the visit which led to the election of Sava as archbishop of Serbia comes from the two *Lives* of the saint, which were composed by Domentijan and Theodosije respectively.²³ The first *Life* was written in the middle of the 13th century (ca. 1240), i.e. only some years after the saint's death, whereas the second one was penned during the late 13th century. The evidence provided by those ideologically determined writings regarding the critical travel and stay of the described saint is quite interesting; the image is not uniform, but many confluences occur. The *Lives* of Saint Sava constitute valuable sources on the event and more widely on Church and Politics in the thirteenth century.

In both *Lives*, Sava's visit to the city where the election of Sava took place finds its justification as a means for the settlement of a matter concerning the Chilandar Monastery. Sava was accompanied by other monks from that athonite monastery, which was closely connected with him and the Serbian ruling family. That monastery actually constituted a fundamental stone of all the steps towards the independent status of the Serbian Church, and its

16 On that marriage, see Giarenis 2008a, esp. 49-52.

17 Van Dieten (ed.) 1975, 531-532. See also Brand 1968, 120; Gonis 2001, 186; Stephenson 2002, 308-309; Panagopoulou 2006, 392; Shepard 2006, 16.

18 That "Byzantine connection" which had made Stefan Nemanja a 'svat' of the Byzantine Emperor was also pointed out by Sava as an author in his hagiobiography of Stefan Nemanja, and its ideological meaning was steadily propagated, in both literary and artistic ways. See Obolensky 1988, 139; Maksimović 1988, 44-46; Ferjančić – Maksimović 2014, 48-49; Maksimović 2017, 127.

19 Daničić (ed.) 1860, 126. See also Tarnanides 2007, 39; Maksimović 2017, 126.

20 See e.g. Dölger 1932, 7; Laurent 1971, 31-32; Beck 1980, 187.

21 See e.g. Dölger – Wirth 1977, 13 [num. 1703a]; Tarnanides 1991, 239; Nystazopoulou-Pelekidou 1992, 202-203; Podskalsky 2000, 87; Gonis 2001, 186; Giarenis 2008a, 264-265.

22 Ćirković 2008, passim.

23 On the authors and the texts see Tarnanides 1991, 235-236; Bojović 1995, 164-180, 417-459; Tarnanides 2006, 103-104. See also Podskalsky 2000, 365-386.

bestowal to the Serbs in 1198 had been a clear manifestation of good relations between the Byzantine emperor Alexios III Angelos and the Serbian ruler.²⁴

It is really interesting that none of the *Lives* of the saint actually mentions Nicaea as the place of Sava's travel and stay. Domentijan interestingly provides the evidence that Sava travelled "to the East, to his friend the emperor of Constantinople[Carigrad] kyr Theodoros called Laskaris".²⁵ On that issue, Teodosije notes that Sava travelled to "the imperial city of Constantine, in which emperor Theodoros Laskaris ruled at the time".²⁶ The question is: how could Constantinople have been confused with Nicaea? Could it have been just a matter of poor information, or ideological purposes need to be traced in that "inaccuracy"?

When Domentijan composed the first *Vita*, Nicaea still stood as the capital of the Byzantine Empire in exile (which continued until the Byzantine reconquest of Constantinople, in 1261). Interestingly, during Theodoros Laskaris's reign we possess some interesting references to his empire and his imperial power as that "of the East".²⁷ Domentijan's reference is accompanied by an important explanation, which fully complies with the ideological purposes of the text: Sava travels to the East, where he is to meet the "emperor of the Reigning City". The Life's author here seems to repeat a fundamental line of the Nicaean ideology of the time. And he does so, because that very conceptual line serves his purpose of propagating the highest ideological value of Sava's election process. According to that line, the Byzantine emperor (*car*, *basileus*) had temporarily moved to Nicaea, which had now become a capital (*Carigrad*, *Basileuoussa*) in exile. Domentijan seems to hide a certain aspect of the peculiar circumstances of the era, which were a product of the catastrophe of 1204. Thus, he notes that Sava travelled to the east, to visit the "emperor of Constantinople" (i.e. the Byzantine emperor), no matter where he temporarily resided. His evidence is rhetorically and ideologically determined.

Teodosije's reference to the place of the events names "Carigrad" as the place of Sava's visit. The reference was made after 1261, at a time when Constantinople had been reestablished as the natural and undisputed centre of the Byzantine State and of the Orthodox Church. This is perhaps why the hagiographer "erases" any reference to the "East" and focuses on "Carigrad" as the natural and steady source of lay and church power. That choice seemed to further enhance the legitimization of the important events of 1219.

Another issue is who was Sava's main host during that visit. In other words: who was the leading figure that determined the choices regarding Sava and Serbia in 1219? Domentijan notes that Sava's travel was "to his friend [...] kyr Theodoros called Laskaris". Personal acquaintance, a friendly relation, as well as the alleged kinship, to which we have already referred, between Sava and Theodoros I are clearly alluded here. Such a relation between the two persons could imply a preparation of the visit, a ground for coordination, and a shared plan about the Serbian Church between Sava, Stefan, and Theodoros.

According to Domentijan's *Vita*, Sava had during his visit at Nicaea been well received by the patriarch Germanus II (1223-1240).²⁸ Nevertheless, we do know that Sava's first visit was during the patriarchate of Manuel I Sarantenos-Charitopoulos (1217-1222);

24 See the edition of the chrysobull issued by Alexios III Angelos in 1198: Živojinović et al. (ed.) 1998, [num. 4] 104-107 (text: 107-110). On its background and results see Beck 1959, 130; Obolensky 1988, 129-130; See also Nichorites 2004, 29; Stanković 2013, 89.

25 Daničić (ed.) 1865, 217. See also Spinka 1968, 85; Stanković 2016, 94; Maksimović 2017, 125.

26 Daničić (ed.) 1860, 126. See also Maksimović 2017, 126.

27 See e.g. Kolovou (ed.) 2001, [num. 179] 284.1 ("Τῷ βασιλεῖ τῷ Λάσκαρι τῆς Ἀνατολῆς"). Ibid. [num. 94] 122, and [num. 136] 222. See also Marković 2009, 79, and n. 365.

28 Daničić (ed.) 1865, 217. See also Spinka 1968, 85; Giarenis 2008a, 266. On that patriarch see Lagopatis 1913, *passim*.

Manuel should thus be considered as the patriarch who actually received Sava.²⁹ The inaccuracy which occurs here could be seen in the framework of the political and ideological prospects of the Serbian State and Church and their attempts to keep some balance between the Patriarchate of Constantinople (at Nicaea) and the archbishopric of Ochrid, but also between the respective states of Nicaea and Epiros³⁰, but it could also be seen as an author's confusion, who noted down the name of the Patriarch of Nicaea at the time of the composition of the *Vita* as the name of the Patriarch who acted in 1219.

According to allusions made in the accounts of the saint's biographers, Sava at Nicaea had meetings and talks, initially on matters regarding Chilandar Monastery, and afterwards on the necessity of a Serbian archbishopric. The inclusion of matters regarding Chilandar during those meetings confirmed the importance of the monastery and the previous coordination between Byzantium and Serbia on the matter, and acted as an appropriate prelude to the main agenda of the visit. According to the *Lives* of the saint, the emperor Theodoros I clearly indicated his positive attitude towards Sava; he reportedly expressed his full consent to Sava's request for the establishment of an archbishopric, and he subsequently asked the patriarch [Manuel Sarantenos] to fulfill it. That leading role of the emperor indicated in those accounts³¹ could be seen as a fitting consequence of their generic character; the saint's virtue is praised by the Byzantine emperor, whereas all the other persons' involvement in the event is highly decreased. However, the endangered situation of the Patriarchate of the time and its close connection to the imperial power and will can also give an important supplementary explanation.

From the Nicaean part, the choices which were made at the time regarding the Serbian Church seem to have been mostly the product of imperial decisions. The Byzantine emperor appears in the *Lives* as the person who first received Sava's request, without any precedented diplomatic communication. Nevertheless, their close relation stated in the accounts could certainly have allowed a kind of communication and preparation on the important issues which were to be discussed in Nicaea. According to the version of the story depicted in Domentijan's *Vita*, the saint during his stay at Nicaea suddenly realised that a solution on the status and the future of the Serbian Church had to be found. Therefore, he expressed his concern and interest to the emperor of Nicaea so that the Serbs were given the right to have their own Church, and consequently their own archbishop, who would be able to teach the Christian Word and ordain in his diocese. Sava also made the request to the emperor so that he mediated to the Patriarch for the ordination of the first archbishop of the Serbian Church. Sava's suggestion was that it could be one of the Chilandarite monks of his entourage.³²

The emperor looked at those monks one by one, and subsequently expressed his decision; according to that, the only person deserving that high ecclesiastical office was Sava himself. The text of the *Vita* mentions that Theodoros turned to Sava and told him: "Do not deny the apostolical choice, because we do have information in us about you from the Holy Spirit".³³ That latter wordage could be seen as an expression of the important capacity of the

29 On the person and his policy see Karpozelos 1973, 52-54, 68-71; Giarenis 2008a, 260-261. On his literary activity see Wirth 1968, 248-250; Criscuolo 1975/76, 213-221.

30 On that issue see especially Ćirković 2008, *passim*. See also Miljković 2008, 141-143; Maksimović 2017, 125.

31 See Gonis 2001, 187; Giarenis 2008a, 266.

32 See Tarnanides 1991, 239; Gonis 2001, 188-189; Tarnanides 2007, 32-34.

33 See the reference in Daničić (ed.) 1860, 124. See also Gonis 2001, 187; Giarenis 2008a, 266-267; Loes 2017, 367.

Byzantine emperor as *epistemonarches*,³⁴ but it could also be seen as a blurred allusion to a coordination between Stefan Nemanjić and Theodoros I Laskaris on the issue.

Following a hagiographical *locus communis* which had flourished since Late Antiquity³⁵, Sava is presented to initially reject the imperial request and pressure to receive the high office; nevertheless, he finally had to give in, and reluctantly accept.³⁶ Sava was ordained in Nicaea by the patriarch Manuel I Sarantenos as archbishop of Serbia. Unfortunately we do not possess any information of the very place of the ceremony. The first choice would most probably be the prestigious church of Hagia Sophia.³⁷ But if the ceremony was chosen to coincide with the glorious feast of the Dormition of the Mother of God (15th of August), as has been suggested,³⁸ it must have been held in the Church of the Dormition of the Mother of God (Hyakinthos Monastery),³⁹ where the patriarchal synods were also usually convened.

The ceremony which was held in the capital of the empire of Nicaea was majestic and imposing. The emperor, imperial dignitaries and officers, bishops, members of the patriarchal clergy, monks and priests were all present.⁴⁰ As Domentijan informs us, the patriarch accepted the imperial advice, and on the fixed day, “he put on the costume of the Great Ecumenical Church, and in the presence of many bishops, priests and deacons, the blessed Sava was guided there for the ordainment; he was ordained archbishop by the hand of His All-Holiness the Ecumenical Patriarch and by the command of the emperor of Constantinople kyr Theodoros Laskaris”.⁴¹ Domentijan reports that the patriarch, whom he erroneously names as Germanus, also issued an official document, which he gave to Sava. The biographer inserted the text of the document –or, to put it more accurately, his version on it– to the respective narrative.⁴²

After the ordination, Sava also asked for the concession of an autocephalous status to the Serbian archbishopric. His arguments included concerns on the serious dangers which the representatives of the Serbian archbishopric would in the future have to face in order to reach the seat of the Patriarchate, when there would be a need for the election of a new archbishop; most importantly, there could also be dangers for the archbishopric itself, that would have to stay headless for a considerable time.⁴³ As Teodosije reports, Sava shared those thoughts with emperor Theodoros. The latter is presented to have initially been hesitant on that matter; but he finally conceded to Sava’s request, and made a suggestion to the Patriarch to give his blessing, so that “the future archbishop will not have to come from the Serbian lands to Constantinople, but a local synod will elect and ordain him instead”.⁴⁴

At the formation and expression of that request, Sava must have taken into account the peculiar political and ecclesiastical situation of a fragmented world in the aftermath of 1204. The political controversy between Nicaea and Epiros had already produced an important

34 On that capacity and its political and ecclesiastical consequences see Dagron 1991; Dagron 1996, 257-263.

35 On that common place in Late Antiquity and beyond see Sterk 2004, *passim*; see also Pratsch 2005, 117-134.

36 Giarenis 2008a, 267; Loes 2017, 367.

37 On the church see Möllers 1994; Foss 1996, 101-104; Altripp 1999. On the Byzantine churches at Nicaea see Preschlow 2017, esp. 209-215.

38 Živojinović 1980, 450-451.

39 On the church see Schmit 1927; Preschlow 1972; Foss 1996, 97-101.

40 See Pospischil 1966, 23-25; Kidd 1973, 336; Giarenis 2008a, 267.

41 Daničić (ed.) 1865, 114-115. See also Ferjančić – Maksimović 2014, 42.

42 See Daničić (ed.) 1865, 217-218. For a modern Greek translation of the excerpt see Gonis 2001, 188. See also Ćirković 1992, 59; Spinka 1968, 86; Giarenis 2008a, 267-268.

43 See Tarnanides 2007, 32.

44 Daničić (ed.) 1860, 131. See also Tarnanides 2007, 32.

ecclesiastical aspect, which gave Serbia an opportunity to claim and obtain an independent Church. Until 1219, the Serbian bishopric has been a suffragan of the archbishopric of Ohrid; the latter's head, Demetrios Chomatenos, acted as a leading ecclesiastical figure in the state of Epiros and expressed the main arguments of its clergy, challenging the ecumenical character and the status of the patriarchate of Constantinople, that had to reside in Nicaea.⁴⁵

By his request Sava fully recognized the patriarch in Nicaea as the ecumenical patriarch; he thus walked on the main ideological line of the Patriarchate of Constantinople in the exile of Nicaea, which constituted a valuable ideological weapon of the empire of Nicaea in its multifaceted controversy against Epirus. In exchange, the Patriarchate had to grant an autocephalous status to the Serbian archbishopric. The Patriarch at Nicaea could not hesitate to do so; such a process resulted in the reduction of the size of the Chomatenos's territory by almost half;⁴⁶ the Patriarchate's opponent was expected to lose much of his power and prestige. It was also an opportunity for the holders of power in Nicaea to expand their influence in the Balkans at a critical period, that they could not miss. Following the imperial will, the Patriarch convened a Synod at Nicaea, which granted the autocephalous status to the new archbishopric.⁴⁷

That step practically meant an independent status of the Serbian Church henceforth.⁴⁸ Apart from the political and ecclesiastical preconditions mentioned before, the pious and venerable spiritual personality of Sava undoubtedly played an important role in the respective choices, decisions and actions of the emperor and the patriarch at Nicaea. The importance of the events of 1219 is self-evident, but can also be confirmed by its aftermath.

After 1219

Only some months after the events of 1219 at Nicaea, the Serbian ruler seems to have looked for a political counterbalance towards Epiros. As the conclusion of a diplomatic approach between the two parts, at the end of 1219 or at the beginning of 1220 Stefan's son Stefan Radoslav was married to Anna Komnene Doukaina, daughter of the ruler of Epiros Theodoros Komnenos Angelos Doukas.⁴⁹

A reaction from Chomatenos to the events which had taken place in Nicaea was to come soon afterwards. In May 1220 he sent an extensive letter to Sava⁵⁰, delivered by Ioannes, bishop of Skopje. In his letter Chomatenos expressed his deep discontent for the establishment of the Serbian Church and for the excessive losses it meant to his archbishopric's territory. He insisted on attributing to Sava only the identities of a monk and of a member of the imperial

45 See above, and note 11.

46 See Fine 1994, 116; Stavridou-Zafraka 2016a, 256.

47 See Prinzing 1972, 169-171; Karpozelos 1973, 67; Obolensky 1988, 149-152; Ferjančić 1989, 146-147; Van Tricht 2011, 404-405.

48 Tarnanides 2007, 32.

49 On the marriage see Kisas 1978; Stavridou-Zafraka 1990, 65; Bredenkamp 1996, 81; Tarnanides 2007, 39; Lappas 2007, 110-111; Osswald 2011, 58; Loes 2017, 78. On the role that probably Sava himself played see Ferjančić – Maksimović 2014, 41-42. On Anna see Laskaris 1926, 38-52. On the engagement, the ring and its inscription see Krumbacher 1906; see also Paul 2007, 255.

50 See the text of the letter, Prinzing (ed.) 2002, [num. 86] 296-302. See also Tachiaos 1997, 75-80. On the letter and its importance see Ostrogorsky 1938; Prinzing (ed.) 2002, 179*-182*. On some of its aspects see also Zafraka 1990, 203-204; Tarnanides 1991; Prinzing 2004, 173-174; Tarnanides 2006, 104, 199-207; Tarnanides 2007, 42-44; Giarenis 2008a, 270-272; Loes 2017, 369-371.

family of Serbia.⁵¹ Chomatenos denied to recognize Sava's election and ordainment, which he portrayed as against the canon law.

As a documentation for his arguments, Chomatenos cited canons from local and ecumenical ecclesiastical councils,⁵² to argue that no bishop apart from the archbishop of Ochrid, the Patriarch of Constantinople included, had the right to ordain regarding the territory of the autocephalous archbishopric of Ochrid.⁵³ He also asserted that canons 12 and 17 from the Fourth Ecumenical Synod and canon 38 from the Quinisext, which gave the right to the Byzantine emperor to promote a bishopric to metropolitan church or archbishopric did not provide any validation in that very case, mainly for two reasons. Firstly, because Sava was not a bishop before his ordainment in Nicaea⁵⁴, and secondly, because at that politically fragmented condition of the Byzantine World, there was not a political leader who could be seen as the indisputable heir of the traditional Byzantine emperor, as far as the range and significance of his authority and prestige were concerned.

Through those arguments the archbishop of Ochrid, who claimed at the time in many ways his right to operate as "quasi-patriarch", unfolded a political theory, according to which the emperor at Nicaea could not be seen as the sole legitimate emperor of the Byzantine world.⁵⁵ In his own words: Ποῦ δὲ καὶ βασιλεία νῦν, ἥς τά τε ἄλλα καὶ τὸ τοιοῦτον προνοούμενον σέμνωμα, πολλῶν ἄρτι κατὰ τόπους ἐξουσιαζόντων καὶ μηδενὸς ἀποσώζοντος ἀκέραιον τὸ τῆς βασιλείας ἀξίωμα; Καὶ εἰ οὐκ ἔστιν ἀληθινὴ βασιλεία, οἴχεται σοι πάντα καὶ πάντως τὸ εὐλογον.⁵⁶

Chomatenos thus makes an argumentation through a quite idiosyncratic elaboration of canon law to indicate that he would have been the only clergyman that could have made such an ordainment, if he had received such a request and had found that appropriate. He argued that such an action by the Patriarch of Constantinople clearly contradicted the canon law.⁵⁷ But in fact he also openly challenged the traditional right of the ecumenical Patriarch to concede the status of autocephality. He used some of the main elements of his political theory, which not surprisingly coincided with the Epirot leader's arguments and aspirations to relativise the importance and range of the empire of Nicaea, and its invaluable pillar, i.e. the Patriarchate of Constantinople. That argumentation appeared as an integral part of the controversy between Nicaea and Epirus, at a time when Epirus was in a process of expansion and won important victories.

What Chomatenos had chosen not to mention is that as far as foundations and ideology were concerned, the Empire of Nicaea possessed a legitimate emperor, who had been officially crowned and unctioned by the Patriarch of Constantinople. The Patriarchate of Constantinople constituted an invaluable asset for the Empire of Nicaea, and it immensely helped the state in its recognition and esteem among the Orthodox Christians. As a result,

51 «τῷ τιμωτάτῳ ἐν μοναχοῖς καὶ νίῳ τοῦ μεγάλου ζουπάνου Σερβίας κυρῷ Σάββα»: Prinzing (ed.) 2002, 296, vv. 3-4. See also Stanković 2012.

52 Prinzing (ed.) 2002, 299-301, vv. 108-185.

53 Prinzing (ed.) 2002, 299, vv. 101-107.

54 Prinzing (ed.) 2002, 298, vv. 60-63: ἀλλ' ἐχρῆν ἐπίσκοπον τυγχάνειν σεπρότερον, εἴτα ἐκτοῦ ὑπὸ δέους προελθεῖν εἰς τὸ τιμώτερόν τε καὶ ὑψηλότερον. Σὺ δὲ οὔτε ἐπίσκοπος ὑπῆρξας καὶ τὴν βασιλικὴν δικαιοδοσίαν οὐδ' ὅλως ἔχεις, τὴν σὴν συγκροτοῦσαν προχειρίσιν.

55 See Demou 1995, 81-84; Loes 2017, 370-371.

56 Prinzing (ed.) 2002, 298, vv. 63-67. A small correction of mine appears here in comparison to the edited text of v. 64. On Chomatenos' argument see Tarnanides 1991, 242-243; Katerelos 1995, 264.

57 Prinzing (ed.) 2002, 299, vv. 105-107: τὸ δὲ λαβεῖν σε παρ' ἐτέρου χειροτονίαν εἰς τόπον αὐτοκεφάλου ἀρχιερέως, ὅσον τὸ ἄποπον, οἶδασιν οἱ τὰς τῶν νόμων καὶ κανόνων δέλτους ἀκριβοσάμενοι.

according to the imperial ideology elaborated at the court of Nicaea, the only legitimate *basileus Rhomaion* resided in Nicaea; the first emperor at the exile of Nicaea was crowned there by the recently elected Patriarch Michael IV Autoreianos at Easter 1208 was Theodoros I Komnenos Laskaris.⁵⁸ The Patriarch of Constantinople at Nicaea also saw that the Serbian Church obtained the status of an autocephalous archbishopric, led by Sava. Only in 1227 an Epirot leader, Theodoros I Komnenos Doukas (1215-1230), was crowned as *basileus Rhomaion*; the coronation and unction ceremony was held in Thessalonica by Demetrios Chomatenos.⁵⁹

In the following year (1228), the new Serbian ruler Radoslav initiated a policy which mostly tended to the rapprochement with the expanding power of Epiros. As we have already seen, Radoslav had in 1219/20 been married to Anna Komnene Doukaina, daughter of the ruler of Epiros. The policy which the new Serbian ruler followed certainly took into account the expansion of the Epirot power and the establishment of the Empire of Thessaloniki.

We do not know whether Sava shared that orientation or not. But we do know that at the same year he departed for a pilgrimage to the Holy Land, at the end of which he chose to visit the empire of Nicaea again. After that he stayed for some time on Mount Athos, and then returned to Serbia through Thessaloniki, where he met Theodoros Angelos Doukas Komnenos and tried to keep diplomatic balance.⁶⁰

Ten years afterwards: Smyrna and Nymphaion, 1229

Sava visited the territory of the empire of Nicaea again during the summer of 1229, at his return from a pilgrimage to the Holy Land.⁶¹ During his visit, which should most probably be dated in July or August⁶², he met the pious emperor Ioannes III Doukas Vatatzes (1222-1254)⁶³, whom Domentijan calls “Kalojan”, his wife Eirene Doukaina Komnene⁶⁴, and their son Theodoros [II Doukas Laskaris]. Sava had already been familiar with the empress Eirene, “the daughter of Theodoros Laskaris” as Domentijan calls her; he had already met her during his first visit in the empire and its capital, ten years earlier, when he had been ordained archbishop and had obtained the autocephalous status.

Where did the meeting between Vatatzes and Sava take place? It must have been near Smyrna, which constituted an important economic and military pillar of the empire, and the main port of the empire of Nicaea, which connected it with the Aegean sea islands and beyond.⁶⁵ Domentijan reports that the emperor received Sava “in a quiet place”⁶⁶, which makes it probable that the meeting took place at the imperial palace which Ioannes had built at Nymphaeum, not far from Smyrna.⁶⁷ That palace constituted the main residence of the emperor

58 See Giarenis 2008a, 296-330.

59 See Karpozelos 1973, 72-76; Katerelos 1995, 194-216; Giarenis 2001, 108-113; Stavridou-Zafraka 2014, 170-172.

60 On that visit see Simić 2016, 229-231, with further sources and bibliography.

61 On that second visit at the empire of Nicaea, see the accounts by Domentijan and Teodosie: Daničić (ed.) 1865, 276-277, and Daničić (ed.) 1860, 171. See especially Marković 2009, 78-84. See also Ferjancić 1989, 137-139; Tamanides 2007, 45; Ferjancić – Maksimović 2014, 50.

62 On the exact date see Marković 2009, 82, 91.

63 On his reign and policy see especially Langdon 1978; Langdon 1992; Mitsiou 2006. On his accession to the throne see Langdon 1993, and Giarenis 2003, esp. 222-224.

64 On the person and her activity see Mitsiou 2011.

65 On Smyrna's importance at that time see Ahrweiler (1965), *passim*.

66 See Daničić (ed.) 1865, 276-277. See also Marković 2009, 80.

67 On that palace see Buchwald 1979, 263-268; on the village see Kararas 1968.

during summer. It seems that Sava mainly intended to meet the emperor of Nicaea, and show his loyalty to his rulership as *basileia Rhomaion*.

His decision to visit the empire of Nicaea again certainly needs to be seen as a result of the political and ecclesiastical facts of the period. Theodoros Doukas Komnenos's imperial coronation in Thessalonica, which had taken place most probably in 1227 by Demetrios Chomatenos, was an important event which held major political, ecclesiastical and ideological value.⁶⁸ Through his visit Sava clearly reaffirmed his recognition to the emperor of Nicaea as *imperator Romanorum* and showed the compliance of the Serbian Church with the Patriarchate of Constantinople, in opposition to the actions of Chomatenos.

When the visit had to end, Ioannes Vatatzes provided Sava with a ship to return to his land, and a sliver of the True Cross as a gift.⁶⁹ Vatatzes' generous gifts to the pious archbishop of Nicaea constitute a good example of the philanthropy that the emperor showed throughout his reign. But they also indicated the pleasure of the pious emperor to the pious clergyman, and the imperial will to put Sava's further travel afloat under imperial auspices. The choice for the donation of a ship naturally responded to practical needs of the travel that Sava was to make; but perhaps it was also meant to indicate a recent achievement of that emperor. Interestingly, Ioannes Vatatzes had made systematic and strenuous efforts to create a navy in his empire; it was not an easy task, but it brought considerable result and it contributed to the expansion of the empire's territory, control and influence.⁷⁰ Vatatzes' donation of a ship to Sava was a clear indication of his accomplishment, which had started bringing fruits after 1224 in the Aegean Sea.⁷¹ Apart from its practical value and use, the gift also carried an important symbolical and ideological capital, which was to be transported to Athos by the pious archbishop, while it was simultaneously the means for his transport.

Vatatzes' decision for his second gift to Sava reflects the enhanced importance of the True Cross in the period after 1204 and constitutes a part of a much wider practice, which had interesting ideological purposes and connotations. It naturally seemed a quite appropriate gift to the clergyman's piety and to his widely known eagerness to make a collection of holy objects and relics; but it was also used to underline the legitimacy of the emperor of Nicaea and his capacity as the heir of a pious *basileia*. Vatatzes seems to have used his holdings of fragments of the True Cross to portray himself as the natural successor of the emperors of Constantinople before 1204.⁷²

As a *New Constantine* he chose to be ideologically connected to the Cross; when he hosted Sava at his return from the Holy Land, he chose to donate him a valuable object which portrayed his capital city as a *New Jerusalem*, and his territory as a Holy Land par excellence, where the *New Israel* lived. It is also important to note that the emperor who offered that highly valuable gift to saint Sava, was soon also to be canonized as "saint Ioannes emperor the Merciful (ὁ Ἐλεήμων)".⁷³

68 On aspects of the controversy between Nicaea and Epirus regarding that issue see Giarenis 2001, esp. 108-120, with references to relevant sources and studies.

69 On that gift from the emperor to the saint, see especially Miljković 1999-2000, passim. See also Popović 2014, 59; Fundić – Kappas 2013, 144-145.

70 See Ahrweiler (1966), 313-323.

71 See Schopen (ed.) 1829, 28.20-29.5. See also Ahrweiler (1966), 316-321.

72 On the enhanced importance of the True Cross after 1204 see especially Eastmond 2003. See also Erdeljan 2017, 118-132.

73 On Ioannes as a saint, see the edition of his *Vita*: Heisenberg (ed.) 1905; on the identification of its author as Georgios of Pelagonia, see Moravčik 1927. See also Constantelos 1972; Macrides 2001, 69-71; Papayianni 2004-2005; Spanos – Zarras 2010, 73-74; Demetrakopoulos 2016, passim.

Conclusion

Sava Nemanjić's visits at the empire of Nicaea were an integral part of Serbian pragmatic diplomacy of the era. His actions were carefully prepared, and his requests were appropriately addressed to the holders of power in Nicaea, who took the opportunity to expand their influence in the fragmented world after 1204, and to indicate their leading role *urbi et orbi*. It was mostly a decision with political preconditions and criteria, to which the Patriarchate of Constantinople in exile abided by the reason of the state. The latter was clearly expressed by the founder of the empire of Nicaea Theodoros I Laskaris, who had cared for the survival of the Orthodox Patriarchate after the cataclysm of 1204.

The events of 1219 in Nicaea were of historical importance for Serbia –the Serbian Church was granted the status of autocephalous archbishopric, and Sava was ordained as its first archbishop. The enhanced status and power of Serbia allowed its leaders pursue pragmatic relations towards Nicaea and Epiros, trying to promote its interests. Sava can certainly be seen as a leading figure in that process; he wisely used the rivalry between Nicaea and Epiros, in the benefit of Serbian Church and State. He seems to have had quite harmonious relationship with his relatives who occupied the Serbian throne –his brother Stefan Nemanjić and his nephew Stefan Radoslav. He acted as an influential adviser and as an instrumental partner in the construction of a realistic strategy towards Nicaea. Interestingly, both his visits at the empire of Nicaea (1219 and 1229) were succeeded by a visit at Thessaloniki, as a counterbalance. Theodoros I Laskaris (through the Patriarch Manuel Sarantenos) granted Sava Nemanjić the status of autocephalous archbishop, while Ioannes III Vatatzes provided him with important and iconic gifts.

Sava must have been content to the hospitality of the Nicaean emperors, the honour and the status he received, and the gifts of ecclesiastical, political and ideological value he brought back to Athos and Serbia. On the other hand, Nicaea was also happy to be recognized as the continuation of the Byzantine imperial power of Constantinople, and as a source of power and prestigious gifts throughout the Balkans after 1204.

Literature

Ahrweiler, Hélène (1965). L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1317), particulièrement au XIII^e siècle. *Taravaux et Mémoires* 1, 1-204.

Ahrweiler, Hélène (1966). *Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VII^e – XV^e siècles*. Paris: Presses Universitaires de France.

Altrip, Michael (1999). Überlegungen zum Synthronos der Hagia Sophia in Iznik-Nikaia. *Byzantinische Zeitschrift* 92, 448-454.

Angold, Michael (1989). Greeks and Latins after 1204: the perspective of exile. In: *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, edited by Arbel, Benjamin *et al.*. London: Frank Cass, 63-86.

Angold, Michael (1995). *Church and Society under the Comneni, 1081-1261*. Cambridge: Cambridge University Press.

Angold, Michael (2003). *The Fourth Crusade: Event and Context*. [The Medieval World] Harlow: Pearson.

Beck, Hans-Georg (1959). *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Munich: C. H. Beck.

- Beck, Hans-Georg (1980). *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bolton, Brenda (1995). *Innocent III: Studies on Papal Authority and Pastoral Care*. Aldershot: Variorum.
- Bojović, Boško I. (1995). *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Âge Serbe*. Rome: Pontificio Istituto Orientale.
- Bredenkamp, François (1996). *The Byzantine Empire of Thessaloniki (1224-1242)*. Thessaloniki: Municipality of Thessaloniki.
- Buchwald, Hans (1979). Laskarid Architecture. *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 28, 261-296.
- Ćirković, Sima (1992). *I Serbi nel Medioevo*. Milan: Jaca Book.
- Ćirković, Sima (2008). Domentijanova prosopografija. *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 45, 141-155.
- Clavierie, Pierre-Vincent (2013). *Honorius III et l'Orient (1216-1227). Étude et publication de sources inédites des Archives vaticanes (ASV)*. [The Medieval Medierranean – 97]. Leiden – Boston: Brill.
- Constantelos, Demetrios (1972). Emperor John Vatatzes' Social Concern: Basis for Canonization. *Kleronomia* 4, 92-103.
- Criscuolo, Ugo (1975/76). Un opuscolo inedito di Manuele Karanteno o Saranteno. *Epeteris Etairias Byzantinon Spoudon* 42, 213-221.
- Curta, Florin (2017). Angel on Earth and Heavenly Man: St. Sava of Serbia. In: *Portraits of Medieval Eastern Europe*, edited by Ostrowski, Donald –Raffensperger, Christian. London – New York: Routledge, 91-99.
- Dagron, Gilbert (1991). Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XII siècle. In: *Byzantium in the 12th Century: Canon Law, State and Society*, edited by Oikonomides, Nikolaos. Athens: National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research.
- Dagron, Gilbert (1996). *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*. Paris: Gallimard.
- Daničić, Djuro (ed.) 1860). *Život Svetoga Save napisao Domentijan*. Belgrade: Društvo srpske slovesnosti.
- Daničić, Djuro (ed.) (1865). *Život sv. Simeuna i sv. Save*. Belgrade: Društvo srpske slovesnosti.
- Delikari, Angeliki (2014). *Η αρχιεπισκοπή Αχριδών κατά τον Μεσαίωνα. Ο ρόλος της ως ενωτικού παράγοντα στην πολιτική και εκκλησιαστική ιστορία των Σλάβων των Βαλκανίων και του Βυζαντίου*. [Ελληνισμός και κόσμος των Σλάβων – 12] Thessaloniki: University Studio Press.
- Demetrakopoulos, Photios (2016). *Ο αναμενόμενος βασιλεύς Ιωάννης ο Ελεήμων. Με εκδεδομένα και ανέκδοτα υμνογραφικά κείμενα*. Athens: Armos.
- Demou, Vasileios (1995). *Η πολιτική θεωρία του Δημητρίου Χωματινού*. doctoral thesis, University of Ioannina.
- Dölger, Franz (1932). *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*. 3: *Regesten von 1204-1282*. Munich – Berlin: Oldenbourg.
- Dölger, Franz – Wirth, Peter (1977). *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*. 3: *Regesten von 1204-1282*. Munich: C. H. Beck.
- Durham, Thomas (1989). *Serbia. The Rise and Fall of a Medieval Empire*. York: Sessions.

Eastmond, Antony (2003). Byzantine Identity and Relics of the True Cross in the Thirteenth Century. In: *Vostochnokhristianskie Relikvii / Eastern Christian Relics*, edited by Lidov, Alexei. Moscow: Progress – Tradition, 205-216.

Erdeljan, Jelena (2017). *Constructing New Jerusalems in Slavia Orthodoxa*. [East Central and Eastern Europe in the Middle Ages – 45] Leiden: Brill.

Ferjančić, Božidar (1989). Srbija i vizantijskij svet u prvoj polovini XIII veka (1204-1261). *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 27-28, 104-148.

Ferjančić, Božidar – Maksimović, Ljubomir (2014). Sava Nemanjić and Serbia between Epiros and Nicaea. *Balkanica* 45, 37-54.

Fine, John van Antwerp (1994). *The Late Medieval Balkans: A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*. Michigan: Michigan University Press.

Foss, Clive (1996). *Nicaea: A Byzantine Capital and Its Praises*, with the collaboration of Jacob Tulchin. [Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources – 21] Brookline Mass.: Hellenic College Press.

Frolow, Anatole (1961). *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*. [Archives de l'Orient chrétien – 7] Paris: Institut Français d'Études Byzantines.

Fundić, Leonela – Kappas, Michael (2013). *Stauroproskynēsis: An Iconographic Theme and Its Context. Deltion Christianikes Archaïologikes Etaireias* 34, 141-156.

Giarenis, Ilias (2001). Πτυχές της ιδεολογικής αντιπαράθεσης Νίκαιας και Ηπείρου. Ο ρόλος του χρίσματος. In: *Medieval Epiros. Proceedings of a Symposium*, edited by Constantinides, Costas. Ioannina: University of Ioannina, 99-121.

Giarenis, Ilias (2003). Η 'δυναστεία των Λασκάρεων': Απόπειρες και ακυρώσεις. Ζητήματα εξουσίας και διαδοχής στην λεγόμενη αυτοκρατορία της Νίκαιας (1204-1261). *Byzantiaka* 23, 211-228.

Giarenis, Ilias (2008a). *Η συγκρότηση και η εδραίωση της αυτοκρατορίας της Νίκαιας. Ο αυτοκράτορας Θεόδωρος Α΄ Κομνηνός Λάσκαρις*. [Monographs – 12] Athens: National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research.

Giarenis, Ilias (2008b). Τα κράτη της Νίκαιας, της Ηπείρου και της Τραπεζούντας έως το 1230. Δράση, αντιπαράθεσεις, ανταρσίες και συμβιβασμοί. In: *The Fourth Crusade and the Greek World*, edited by Moschonas, Nikolaos. [Byzantium Today – 5]. Athens: National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, 251-267.

Giarenis, Ilias (2017). The Crisis of the Fourth Crusade in Byzantium (1203-1204) and the Emergence of Networks for Anti-Latin Reaction and Political Action. *Mediterranean World* 23, 73-80.

Gonis, Dimitrios (2001). *Ιστορία των Ορθόδοξων Εκκλησιών Βουλγαρίας και Σερβίας*. Athens: Armos.

Guran, Petre (2012). Slavonic Historical Writing in Southeastern Europe (Hagiography as Historical Thought: the Case of Serbia). In: *The Oxford History of Historical Writing (400-1400)*, edited by Foot, Sarah – Robinson, Chase. Oxford: Oxford University Press, 330-341.

Hanne, Olivier (2012). *Innocent III. La stupeur du monde*. Paris: Belin.

Hofmann, Georg (1926). Rom und Athosklöster. *Orientalia Christiana* 8, 3-40.

Heisenberg, August (ed.) (1905). Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige: eine Mittelgriechische Legende. *Byzantinische Zeitschrift* 14, 160-233.

Kadlec, Karel (1933). *Introduction à l'étude comparative de l'histoire du droit public des peuples slaves*. Paris: Champion.

Kararas, Nikolaos (1968). *Το Νυμφαίο (Νυφιό). Ένα χωριό με βυζαντινή αίγλη στην περιοχή της Σμύρνης*. Athens: Union of Smyrniots.

Karpozelos, Apostolos (1973). *The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217-1233)*. Thessaloniki: Center for Byzantine Studies.

Katerelos, Evangelos (1992). *Die Auflösung der Ehe bei Demetrios Chomatianos und Johannes Apokaukos. Ein Beitrag zu byzantinischen Rechtsgeschichte des 13. Jahrhunderts*. Frankfurt: Peter Lang.

Katerelos, Kyrillos (1995). *Η κανονική δικαιοδοσία του Οικουμενικού Πατριαρχείου επί των επαρχιών του δεσποτάτου της Ηπείρου κατά την περίοδο 1204-1235*. [Βιβλιοθήκη Βυζαντινού και Μεταβυζαντινού Δικαίου – 2] Thessaloniki: Sakkoulas.

Kidd, Beresford James (1973). *The Churches of Eastern Christendom, from A.D. 451 to the Present Time*. New York: Burt Franklin.

Kisas, Soterios (1978). O vremenu sklapanja braka Stefana Radoslava i Ane Komnine. *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 18, 131-139.

Kloczowski, Jerzy (1993). La consolidation de la “Nouvelle Chrétienté” au XIII^e siècle. In: *Histoire du Christianisme, 5: Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, edited by Mayeur, Jean-Marie et al.. Paris: Desclée – Fayard, 639-664.

Kolovou, Foteini (ed.) (2001). *Michaelis Choniatae Epistulae*. [Corpus Fontium Historiae Byzantinae – 41] Berlin – New York: de Gruyter.

Kralić, Jovanka (2017). The First Coronation Churches of Medieval Serbia. *Balkanica* 48, 7-18.

Krumbacher, Karl (1906). Ein serbisch-byzantinischer Verlobungsring. *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse 1906*, Munich: Bayerische Akademie, 451-452.

Lagopatis, Spyridon N. (1913). *Γερμανός ο Β' πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως – Νικαίας (1222-1240): Βίος, συγγράμματα και διδασκαλία αυτού, ανέκδοτοι ομιλίες και επιστολαί*. Tripolis: Ephemeris “Moreas”.

Laiou, Angeliki (ed.) (2005). *Urbs Capta. The Fourth Crusade and Its Consequences*. [Réalités Byzantines – 10] Paris: P. Lethielleux.

Langdon, John S. (1978). *John III Ducas Vatatzes' Byzantine Imperium in Anatolian Exile, 1222-1254: The Legacy of his Diplomatic, Military and Internal Program for the Restitutio Orbis*. doctoral thesis, UCLA.

Langdon, John S. (1992). *Byzantium's Last Imperial Offensive in Asia Minor. The Documentary Evidence for and Hagiographical Lore about John III Ducas Vatatzes' Crusade against the Turks, 1222 or 1225 to 1231*. [Hellenism: Ancient, Medieval, Modern – 7] New Rochelle: A. D. Caratzas.

Langdon, John S. (1993). Backgrounds to the Rise of the Vatatzai to Prominence in the Byzantine Oikoumene. In: *To Hellenikon: Studies in Honor of Sp. Vryonis Jr.*, edited by Langdon John S. et al.. New Rochelle: A. D. Caratzas, vol. 1, 179-211.

Lappas, Nikolaos (2007). *Πολιτική ιστορία του κράτους της Ηπείρου κατά τον 13ο αιώνα*. doctoral thesis, Aristotle University of Thessaloniki.

Laskaris, Michael (1926). *Vizantiske princeze u srednjevekovnoj Srbiji*. Belgrade: Knjizarnica F. Baha.

Laurent, Vitalien (1971). *Les Regestes des actes du patriarchat de Constantinople, IV: Les Regestes de 1208 à 1309*. Paris: Institut d'Études Byzantines.

Loes, Georgios Nektarios A. (2017). *Ιστορία της Σερβίας Πολιτική και Εκκλησιαστική*. Athens: Ennoia.

Macrides, Ruth (2001). Saints and Sainthood in the Early Palaiologan World. In: *The Byzantine Saint*, edited by Hackel, Sergei. New York: St Vladimirs Seminary Press, 67-87.

- Maksimović, Ljubomir (2016). Serbia's View of the Byzantine World (1204-1261). In: *Identities and Allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204*, edited by Herrin, Judith –Saint-Guillain, Guillaume. Abingdon – New York: Routledge, 121-131.
- Marković, Miodrag (2009). *Prvo putovanje Svetog Save u Palestinu i njegov značaj za srpsku srednjovekovnu umetnost*. Belgrade: Vizantološki Institut SANU.
- Miljković, Bojan (1999-2000). Hilendarski Časni krst i stara manastirska stavroteka. *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 38, 287-297.
- Mitsiou, Ekaterini (2006). *Untersuchungen zu Wirtschaft und Ideologie im "Nizänischen" Reich*. doctoral thesis, University of Vienna.
- Mitsiou, Ekaterini (2011). Η αυτοκράτειρα της Νίκαιας Ειρήνη Δούκαινα Κομνηνή, η ἀρρενωπότερον τὸ ἦθος ἔχουσα. In: *Φιλοτιμία. Τιμητικός τόμος για την ομότιμη Καθηγήτρια Αλκμήνη Σταυρίδου-Ζαφράκα*, edited by Korres, Theodoros et al., Thessaloniki: Vanias, 447-462.
- Möllers, Sabine (1994). *Die Hagia Sophia in Iznik/Nikaia*. Düsseldorf: Alfter.
- Moore, John C. (2003). *Pope Innocent III (1160/61-1216). To Root Up and to Plant*. [The Medieval Mediterranean – 47] Leiden – Boston: Brill.
- Moravcsik, Gyula (1927). Der Verfasser der mittelgriechischen Legende von Johannes dem Barmherzigen. *Byzantinische Zeitschrift* 27, 36-39.
- Moschonas, Nikolaos G. (ed.) (2008). *Η Τέταρτη Σταυροφορία και ο Ελληνικός Κόσμος*. [Byzantium Today – 5] Athens: National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research.
- Nichorites, Konstantinos G. (2004). *Η επίδραση του Αγίου Όρους στον πνευματικό βίο των Σλάβων*. Thessaloniki: A. Stamoulis.
- Nystazopoulou-Pelekidou, Maria (1992). *Οι Βαλκανικοί Λαοί κατά τους Μέσους Χρόνους*. Thessaloniki: Vanias.
- Obolensky, Dimitri (1988). *Six Byzantine Portraits*. Oxford: Clarendon Press.
- Osswald, Brendan (2011). *L'Épire du treizième au quinzième siècle: autonomie et hétérogénéité d'une region balkanique*. doctoral thesis, University of Toulouse.
- Ostrogorsky, Georg (1938). La lettre de Démétrius Chomatianus à saint Savvas. *Svetosavski Sbornik* 2, 91-113.
- Panagopoulou, Angeliki (2006). *Οι διπλωματικοί γάμοι στο Βυζάντιο (6ος-12ος αιώνας)*. Athens: Livanis.
- Papadrianos, Ioannis (1998). *Διαβαλκανικά Ιστορικά Δοκίμια, τόμος Α΄: Οι βαλκανικοί λαοί από την κάθοδο των Σλάβων ως την εμφάνιση των Οθωμανών (7ος-μέσα 14ου αι.)*. Thessaloniki: Kyriakides.
- Papayianni, Aphrodite (2004-2005). Emperor John III Doukas Vatatzes: An Orthodox Saint, *Byzantinos Domos* 14, 27-31.
- Paul, Anneliese (2007). Dichtung auf Objekten. Inschriftlich erhaltene griechische Epigramme vom 9. bis zum 16. Jahrhundert: Suche nach bekannten Autorennamen. In: *Byzantinische Sprachkunst. Studien zum byzantinischen Literatur gewidmet Wolfram Hörandner zum 65. Geburtstag*, edited by Hinterberger, Martin –Schiffer, Elisabeth. [Byzantisches Archiv – 20] Berlin – New York: de Gruyter, 234-265.
- Pertusi, Agostino (1963). Monasteri e monaci italiani all'Athos nell'alto Medioevo. In: *Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963*, 1, Chevetogne: Éditions de Chevetogne, 217-251.
- Phillips, Jonathan (2004). *The Fourth Crusade and the Sack of Constantinople*. London: Jonathan Cape.
- Piatti, Pierantonio (ed.) (2008). *The Fourth Crusade Revisited. Atti della Conferenza Internazionale nell'ottavo centenario della IV Crociata, 1204-2004 (Andros, Grecia, 27-30 maggio 2004)*. [Atti e Documenti – 25] Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.

Plested, Marcus (2011). Latin Monasticism on Mount Athos. In: *Mount Athos. Microcosm of the Christian East*, edited by Speake, Graham –Ware, Kallistos. Frankfurt: Peter Lang, 97-112.

Podskalsky, Gerhard (2000). *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1459*. Munich: C. H. Beck.

Popović, Danica (2014). *Eulogiae Terrae Sanctae* of St Sava of Serbia. *Balkanica* 45, 55-69.

Pospischil, Viktor (1966). *Der Patriarch in der Serbisch-Orthodoxen Kirche*. Vienna: Herder.

Pratsch, Thomas (2005). *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*. [Millenium-Studien – 6] Berlin – New York: de Gruyter.

Preschlow, Urs (1972). Neue Beobachtungen zur Architektur und Ausstattung der Koimesiskirche in Iznik. *Istanbuler Mitteilungen* 22, 145-187.

Preschlow, Urs (2017). Nicaea. In: *The Archaeology of Byzantine Anatolia: From the end of Late Antiquity until the coming of the Turks*, edited by Niewöhner, Philipp. Oxford: Oxford University Press, 203-216.

Prinzing, Günter (1972). *Die Bedeutung Bulgariens und Serbiens in den Jahren 1204-1219 im Zusammenhang mit der byzantinischen Teilstaaten nach der Einnahme Konstantinopels infolge des 4. Kreuzzuges*. [Miscellanea Byzantina Monacensia] Munich: Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie.

Prinzing, Günter (ed.) (2002). *Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora*. [Corpus Fontium Historiae Byzantinae – 38] Berlin – New York: de Gruyter.

Prinzing, Günter (2004). A quasi Patriarch in the State of Epiros: The autocephalous archbishop of “Boulgaria” (Ohrid) Demetrios Chomatenos. *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 41, 165-182.

Prinzing, Günter (2016). The Authority of the Church in Uneasy Times: The Example of Demetrios Chomatenos, Archbishop of Ochrid, in the State of Epiros 1216-1236. In: *Authority in Byzantium*, edited by Armstrong, Pamela. Abingdon – New York: Routledge, 137-150.

Queller, Donald E. – Madden, Thomas F. (1997). *The Fourth Crusade: The Conquest of Constantinople*, second edition. [The Middle Ages] Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Radić, Radivoj (2016). The Divided Empire: Byzantium on the Eve of 1204. In: *The Balkans and the Byzantine World before and after the Captures of Constantinople*, edited by Stanković, Vlada. Lanham: Lexington Books, 31-40.

Sayers, Jane (1994). *Innocent III: Leader of Europe 1198-1216*. [The Medieval World] London – New York: Longman.

Schmit, Theodor (1927). *Die Koimesis-Kirche von Nikaia. Das Bauwerk und die Mosaiken*. Berlin - Leipzig: de Gruyter.

Schopen, Ludwig (ed.) (1829). *Nicephori Gregorae Byzantina Historia*, vol. I, [Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae] Bonn: Weber.

Shepard, Jonathan (2006). The Byzantine Commonwealth 1000-1550. In: *The Cambridge History of Christianity*, vol. 5: *Eastern Christianity*, edited by Angold, Michael. Cambridge: Cambridge University Press, 3-52.

Simić, Dušan (2016). Η Θεσσαλονίκη στα σερβικά μεσαιωνικά αγιολογικά κείμενα. *Byzantiaka* 33, 213-248.

Spanos, Apostolos – Zarras, Nektarios (2010). Representations of emperors as saints in Byzantine textual and visual sources. In: *Hybrid Cultures in Medieval Europe*, edited by Borgolte, Michael –Schneidmüller, Bernd. Berlin: Akademie Verlag, 63-78.

Spinka, Matthew (1968). *A History of Christianity in the Balkans: A Study in the Spread of Byzantine Culture among the Slavs*. Hamden: Archon Books.

Stanković, Vlada (2012). Stefan Nemanjić i njegov brat Sava y spisima Dimitrija Chomatina. In: *Vizantijskij svet na Balkanu. Papers from the Fifth National Byzantine Studies Conference*, II, edited by Krsmanović, Bojana et al., Belgrade: Vizantološki Institut SANU, 111-118.

Stanković, Vlada (2013). The Character and Nature of Byzantine Influence in Serbia (from the End of the Eleventh to the End of the Thirteenth Century): Reality – Policy – Ideology. In: *Serbia and Byzantium. Proceedings of the International Conference held on December 2008 at the University of Cologne*, edited by Angar, Mabi – Sode, Claudia. [Studien und Texte zur Byzantinistik – 8] Frankfurt am Main: P. Lang, 75-93.

Stanković, Vlada (2016). Rethinking the Position of Serbia within Byzantine *Oikoumene* in the Thirteenth Century. In: *The Balkans and the Byzantine World before and after the Captures of Constantinople*, edited by Stanković, Vlada. Lanham: Lexington Books, 91-102.

Stavridou-Zafra, Alkmene (1990). *Νίκαια και Ήπειρος τον 13ο αιώνα. Ιδεολογική αντιπαράθεση στην προσπάθειά τους να ανακτήσουν την αυτοκρατορία*. Thessaloniki: Vantias.

Stavridou-Zafra, Alkmene (2014). Πολιτική ιδεολογία του κράτους της Ηπείρου. *Byzantiaka* 31, 155-178.

Stavridou-Zafra, Alkmene (2016a). The New “Ark” of Basileia. *Byzantiaka* 33, 249-263.

Stavridou-Zafra, Alkmene (2016b). *Βυζάντιο 13ος αιώνας: Από την κατάρρευση στην ανασυγκρότηση. Κράτος της Ηπείρου – Αυτοκρατορία της Θεσσαλονίκης*. Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki, Centre for Byzantine Research.

Stephenson, Paul (2002). *Byzantium's Balkan Frontier: A Political Study of the Northern Balkans, 900-1204*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sterk, Andrea (2004). *Renouncing the World yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity*. Cambridge, Ma. – London: Harvard University Press.

Tachiaos, Antonios-Aimilios (1997). *Πηγές Εκκλησιαστικής Ιστορίας των Ορθοδόξων Σλάβων*. Thessaloniki: Kyriakides.

Tarnanides, Ioannes (1991). *Πτυχές της Σλαβικής Ορθοδοξίας*. Thessaloniki: Kyriakides.

Tarnanides, Ioannes (2004). *Σελίδες από την Εκκλησιαστική Γραμματεία των Σλάβων*. Thessaloniki: Kyriakides.

Tarnanides, Ioannes (2006). *Θεωρία και πράξη στην ιστορική εξέλιξη του αυτοκεφάλου των Σλαβικών Εκκλησιών*. Thessaloniki: Kyriakides.

Tarnanides, Ioannes (2007). *Ιστορία της Σερβικής Εκκλησίας. Πανεπιστημιακές Παραδόσεις*. Thessaloniki: Kyriakides.

Van Dieten, Jan-Louis (ed.) (1975). *Nicetae Choniatae Historia*. [Corpus Fontium Historiae Byzantinae – 11] Berlin – New York: de Gruyter.

Van Tricht, Filip (2000). “La gloire de l’empire”. L’idée impériale de Henri de Flandre-Hainaut, deuxième empereur latin de Constantinople. *Byzantion* 70, 211-241.

Van Tricht, Filip (2011). *The Latin Renovatio of Byzantium. The Empire of Constantinople (1204-1228)*, translated by Peter Longbottom. [The Medieval Mediterranean – 90] Leiden: Brill.

Wirth, Peter (1968). Manuel Karantenos, Plagiator Basileios’ des Grossen. *Byzantinische Forschungen* 3, 248-250.

Živojinović, Mirjana (1980). Επισκέψεις και παραμονές του Αγίου Σάββα στη Θεσσαλονίκη. In: *Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines*, IV: *Histoire, Communications*, Athens: Association Internationale des Études Byzantines, 442-453.

Živojinović, Mirjana *et al.* (ed.) (1998), *Actes de Chilandar*, I: *Des origines à 1319* [Archives de l'Athos – 20] Paris: P. Lethielleux.

Илијас Јаренис

САВА НЕМАЊИЋ И НИКЕЈА

У овом чланку се бавимо путовањима Саве Немањића у Никејско Царство, 1219. и 1229. године. Обрађују се његови сусрети са царем и патријархом да би се нагласила њихова значајна политичка, црквена, идеолошка и симболичка димензија. Догађаји из 1219. године, кључни за нашу тему, се истражују у њиховом политичком и црквеном контексту, док се истовремено истражују и њихове последице. Сложени односи између светог Саве и властодржаца у Никеји се испитују у контексту света подељеног догађајима из 1204. године.

Αγγελική Δεληκάρη

Επικ. Καθηγήτρια του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του ΑΠΘ

Το διεθνές κέντρο για ορθόδοξες μελέτες, Νις – Σερβία

e-mail: adelikar@hist.auth.gr

Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΣΑΒΒΑ ΣΤΟΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟ ΠΡΟΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΟ ΤΗΣ ΣΕΡΒΙΑΣ ΚΑΙ Η ΑΝΤΙΔΡΑΣΗ ΤΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΧΡΙΔΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΧΩΜΑΤΗΝΟΥ ΣΤΗ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΗΣ ΣΕΡΒΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

Περίληψη: Η απόφαση του Βυζαντινού αυτοκράτορα και του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως (που έδρευαν στη Νίκαια εξαιτίας της λατινικής κατάκτησης της Κωνσταντινούπολης) να προχωρήσουν το 1219 στην ίδρυση της Σερβικής αρχιεπισκοπής στάθηκε αποφασιστική για τον προσανατολισμό της Σερβίας στην Ανατολική Εκκλησία. Αν και επρόκειτο για μία πράξη με πολιτικές αλλά και εκκλησιαστικές διαστάσεις, ωστόσο έθιγε σοβαρά τα συμφέροντα της αρχιεπισκοπής Αχρίδος, στη δικαιοδοσία της οποίας υπάγονταν οι ορθόδοξες σερβικές περιοχές. Ο τότε αρχιεπίσκοπος Αχρίδος, Δημήτριος Χωματηνός, αντέδρασε έντονα, όπως φαίνεται από την αλληλογραφία του, και υπερασπίστηκε τα δίκαια της εκκλησιαστικής περιφέρειάς του. Ο (άγιος) Σάββας έπαιξε σημαντικό ρόλο στην οργάνωση της νεοσύστατης Σερβικής Εκκλησίας και απομάκρυνε οριστικά το ενδεχόμενο της υπαγωγής της Σερβίας στον Ρωμαιοκαθολικισμό.

Λέξεις-κλειδιά: Άγιος Σάββας Σερβίας, Σερβική αρχιεπισκοπή, Στέφανος Πρωτόστεπτος, αρχιεπισκοπή Αχρίδος, Δημήτριος Χωματηνός.

Η περίοδος της εξουσίας του Στέφανου Νεμάνια (περί το 1167-1196) στάθηκε αποφασιστική για τη διαμόρφωση του μεσαιωνικού σερβικού κράτους. Απαλλαγμένος από την κηδεμονία του Βυζαντίου μετά τον θάνατο του αυτοκράτορα Μανουήλ Α΄ Κομνηνού (1143-1180), ο Σέρβος ηγεμόνας (μεγάλος ζουπάνος) κατάφερε να επεκταθεί εδαφικά και να ενώσει τις περιοχές της Ρασκίας και της Ζέτας. Αφού δημιούργησε ένα ισχυρό πολιτικά κρατικό μόρφωμα, το 1196 παραιτήθηκε από τον θρόνο και αποσύρθηκε ως μοναχός στη Μονή Studenica, την οποία είχε ιδρύσει ο ίδιος. Η διαμονή του εκεί ήταν σχετικά σύντομη, αφού γρήγορα κατευθύνθηκε προς τον Άθωνα, όπου μόναζε ο γιος του Σάββας. Μαζί ανήγειραν τη Μονή Χιλανδαρίου στα ερείπια μιας παλαιότερης μονής, δημιουργώντας ένα από τα σημαντικότερα σερβικά κέντρα Ορθοδοξίας έξω από τα σύνορα της χώρας τους. Παρά το γεγονός ότι η Σερβία είχε δεχθεί τον Χριστιανισμό από τη Δυτική Εκκλησία¹ και η Ζέτα υπαγόταν στη σφαίρα επιρροής της Ρώμης, τόσο ο Στέφανος Νεμάνια όσο και ο διάδοχός του Στέφανος Πρωτόστεπτος (1196-1228) φαίνεται ότι βρίσκονταν κοντά στην Ανατολική Εκκλησία, αναγνωρίζοντας τον αρχιεπίσκοπο Αχρίδος ως εκκλησιαστικό ηγέτη τους

1 Σχετικά με τον εκχριστιανισμό των Σέρβων βλ. Jireček 1911, 172-181· G. Sp. Radojičić 1952, 253-256· Vlasto 1970, 207-227· Slijepčević 1978, 33-41· Ταρνανίδης, 17-20· Maksimović 1992, 167-184· Maksimović 1996, 155-174· Podskalsky 2000, 62-64· Komatina 2014, 261-285. Για την εκκλησιαστική οργάνωση της Σερβίας βλ. Podskalsky 2000, 85-86.

(τουλάχιστον μέχρι τη δημιουργία της Σερβικής αρχιεπισκοπής)², χωρίς να θίγουν τις λατινικές επισκοπές των σερβικών εδαφών. Η πολιτική πορεία όμως του Στέφανου (Πρωτόστεπτου), οι επαφές του με τον πάπα και η συνακόλουθη στέψη του από λεγάτο του Ονώριου Γ' (1216-1227) το 1217³ μάλλον προκάλεσαν ανησυχία στον Σάββα, ο οποίος ως πιστός ορθόδοξος μοναχός επιθυμούσε την παραμονή της χώρας του στους κόλπους της Ανατολικής Εκκλησίας. Σίγουρα ο ίδιος ήταν ενήμερος για τις συναλλαγές του Βουλγαρου ηγεμόνα Καλογιάν (1197-1207) με τον πάπα Ιννοκέντιο Γ' (1198-1216) μερικά χρόνια πριν και την προσωρινή προσχώρηση της Βουλγαρίας στην Εκκλησία της Ρώμης⁴. Κατά το διάστημα 1197 έως 1204 ο Καλογιάν είχε αποσπάσει από την αρχιεπισκοπή Αχρίδος τις επαρχίες Βιδυνίου, Σόφιας, Βελεβουσδίου, Νύσσης, Βρανιτζέβου⁵, Βελιγραδίου, Πριζρένης και Σκοπίων, οι επίσκοποι των οποίων εμφανίζονταν πλέον ως υποκείμενοι στον αρχιεπίσκοπο Τυρνόβου. Μάλιστα το 1204 ο μητροπολίτης Βελεβουσδίου και οι επίσκοποι Σκοπίων, Πριζρένης, Νύσσης και Βιδυνίου απηύθυναν επιστολή προς τον Ιννοκέντιο Γ' με την παράκληση να τους αποστείλει *pallium*⁶. Ο πάπας ήδη από τον Σεπτέμβριο του 1203 είχε χρίσει τον επίσκοπο Ζαγοράς πριμάτο Βουλγαρίας, ενώ έστεψε με παπικό λεγάτο τον Καλογιάν *imperator totius Bulgariae et Vlachie*. Οι εξελίξεις αυτές προκαλούσαν ανησυχία στους εκκλησιαστικούς κύκλους του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως. Βέβαια η Βουλγαρία επέστρεψε σχετικά γρήγορα στην Ανατολική Εκκλησία (κατά την περίοδο της βασιλείας του τσάρου Βορίλου 1207-1218), και μάλιστα ο Ιωάννης Ασέν Β' (1218-1241) εκμεταλλευόμενος τους πολιτικούς συσχετισμούς στα Βαλκάνια πέτυχε την ανύψωση της Βουλγαρικής Εκκλησίας σε πατριαρχείο (1235). Όλοι οι ηγεμόνες, όπως ήταν φυσικό, διεκδικούσαν για το κράτος τους εκκλησιαστική αυτονομία-ανεξαρτησία, ιδίως σε περιόδους αύξησης της πολιτικής δύναμής τους. Η Ρώμη από την άλλη προσπαθούσε να ασκήσει επίδραση στις περιοχές του Ιλλυρικού, να προσεταιριστεί τους εκάστοτε ηγεμόνες των περιοχών αυτών και να τους αποκόψει από το ορθόδοξο δόγμα⁷. Γι' αυτό και οι Βυζαντινοί αντιδρούσαν, ενίοτε δυναμικά, δημιουργώντας κατά περίπτωση τις

2 Απευθύνονταν σ' αυτόν, ζητώντας του συμβουλές για νομοκανονικά θέματα (π.χ. σύναψη γάμου). Σχετικά βλ. Prinzing 2002, 55-56 και 61-63· Πιτσάκης 1992, 360-363. Βλ. και υποσημ. 25.

3 Βλ. Rački 1875, 53-56· Maritch 1933, 39-43· Burian 1933, 141-151.

4 Για την αλληλογραφία του πάπα Ιννοκέντιου Γ' σχετικά με το ζήτημα αυτό βλ. Dujčev, 1941/42, 19-77· Haluščynskij 1944, 207-332. Βλ. ακόμη Gjuzeleve 1977, 34-58.

5 Με την κατάσταση της επισκοπής, και αργότερα μητρόπολης, Βρανιτζέβου ασχολείται ιδιαίτερα ο Petrović 1989, 113-119 (εξετάζει σε ποια εκκλησιαστική αρχή [αρχιεπισκοπή Αχρίδος, Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, Βουλγαρική Εκκλησία, Σερβική Εκκλησία] υπαγόταν αυτή από τα τέλη του 12ου έως και τον 15ο αιώνα).

6 Σχετικά βλ. *Littera Anastasii archiepiscopi Belesbundiensis, archiepiscopi Proslave, et suffraganeorum episcoporum, Patrologia Latina* 215, 289C-290A: *In primis peccator et humilis metropolitani sanctissimae ecclesiae Belesbudii (Belebusdii Latinski izvori) Anastasius; post eum peccator et humilis metropolitani Saccas (Savas Latinski izvori) magnae ecclesiae Proslave; et episcopus, licet indignus sanctissimae ecclesiae Dei Genitricis de Scopia Marinus; humilis episcopus sanctissimi episcopatus Prisdiani Abraham. Peccator et humilis episcopus sanctissimae ecclesiae beati et gloriosissimi magni martyris Procopii de Niso Kiricus; et indignus episcopus atque peccator sanctissimae ecclesiae Dei Genitricis Hydmens (Bydinensis Latinski izvori) Clemens (= Latinski izvori za bālgarskata istorija, τ. 3, σ. 337)*. Βλ. ακόμη Snegarov 1912, 275-277· Janković 1985, 27· Iliev 2004, 10· Tāpkova-Zaimova 2008, 36-37, και Bakalov 1999, 167.

7 Βέβαια ο Βυζαντινός αυτοκράτορας Λέων Γ' (717-741) είχε αφαιρέσει το Ιλλυρικό από τη δικαιοδοσία της Δυτικής Εκκλησίας. Βλ. Anastos 1957, 14-31· Καραγιαννόπουλος 1992, 205-216, και Χατζηαντωνίου 2007, 17-40.

κατάλληλες συνθήκες, προκειμένου να διατηρούν υπό τη δική τους επιρροή τους όμορους λαούς⁸.

Μάλιστα, σύμφωνα με τον Sr. Pirivatrić, ήδη από τα μέσα του 12ου αιώνα (έκτη ή έβδομη δεκαετία) χρονολογείται η δυνατότητα των Σέρβων ηγεμόνων να γίνονται κτήτορες μονών και εκκλησιών, οι οποίες ανήκαν πλέον πολιτικά στη Σερβία, αν και εκκλησιαστικά υπάγονταν στην αρχιεπισκοπή Αχρίδος (όπως στις περιοχές των επισκοπών Πριζρένης, Λιταίνιου, Νύσσης και Ράσης). Η παραχώρηση αυτή από πλευράς της αρχιεπισκοπής προέκυψε κατά τη βασιλεία του αυτοκράτορα Μανουήλ Κομνηνού και επί αρχιερατείας στην Αχρίδα του Ιωάννη Κομνηνού· αφορούσε κυρίως τις δυτικές επισκοπές της αρχιεπισκοπής⁹. Ακόμη οι δυναστικές οικογένειες των Νεμάνια και της Ηπείρου συνδέθηκαν με επιγαμίες, κυρίως τα πρώτα χρόνια της εξουσίας του ηγεμόνα της Ηπείρου Θεόδωρου Δούκα¹⁰, συσφίγγοντας ακόμη περισσότερο τις μεταξύ σχέσεις τους.

Ωστόσο η δυναμική πορεία του Θεόδωρου Δούκα στο στρατιωτικό πεδίο εναντίον των Βουλγάρων και των Λατίνων, τουλάχιστον μέχρι τη μάχη της Klokoznica (1230), αλλά και η πλήρης στήριξη του από την Εκκλησία της Ηπείρου και την αρχιεπισκοπή Αχρίδος προβλημάτιζε τον αυτοκράτορα της Νίκαιας και τον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως (που έδρευε στη Νίκαια). Θα έπρεπε, λοιπόν, με κάποιον τρόπο να τεθεί τέλος στα σχέδια του Δούκα για την απελευθέρωση της Κωνσταντινούπολης και τη συνακόλουθη άνοδό του ηγεμόνα της Ηπείρου στον αυτοκρατορικό θρόνο. Την ίδια εποχή στην αρχιεπισκοπή Αχρίδος προΐστατο μία από τις σημαντικότερες εκκλησιαστικές μορφές ο Δημήτριος Χωματηνός, που ενδεχομένως είχε βλέψεις στην ανάληψη της πατριαρχίας, αν εκληρόνωνταν οι προσδοκίες του Θεόδωρου Δούκα. Το κλίμα αυτό σε συνδυασμό με τη στροφή του Σέρβου ηγεμόνα Στέφανου Πρωτόστεπτο προς τη Ρώμη¹¹ οδήγησαν, μάλλον μετά και από το σχετικό αίτημα του Σάββα, τον αυτοκράτορα της Νίκαιας και τον πατριάρχη να προχωρήσουν στη δημιουργία της Σερβικής Εκκλησίας¹². Επρόκειτο για μία ιστορική απόφαση που έκρινε τελικά το εκκλησιαστικό μέλλον της Σερβίας.

Κατά τη γνώμη μου βέβαια ο Σάββας δεν έλαβε μόνος του πρωτοβουλία για ένα τόσο σημαντικό ζήτημα. Προφανώς είχαν προηγηθεί συζητήσεις με τον Στέφανο Πρωτόστεπτο και σίγουρα θα είχε τη θετική γνώμη του, σε περίπτωση που η Νίκαια αντιμετώπιζε ευνοϊκά την πρόταση για μια ανεξάρτητη Σερβική Εκκλησία. Ίσως για τον Στέφανο Πρωτόστεπτο ήταν ως έναν βαθμό αδιάφορο, αν η Σερβία θα εντασσόταν στη σφαίρα επιρροής της Δυτικής ή της Ανατολικής Εκκλησίας. Αυτό που κυρίως τον ενδιέφερε θα ήταν η αυτοκεφαλία της Εκκλησίας και η πολιτική σταθερότητα στο κράτος του. Άλλωστε ένας από τους σημαντικότερους λόγους, για τους οποίους ο Στέφανος είχε στραφεί προς τον

8 Ειδικότερα για τις σχέσεις της Σερβίας με τα βυζαντινά κρατίδια μετά τη λατινική κατάκτηση της Κωνσταντινούπολης (1204): βλ. Ferjančić 1989, 103-148· Maksimović 2005, 269-282· Ferjančić – Maksimović 2014, 37-54, κ.ά.

9 Βλ. Pirivatrić 2012, 257-258.

10 Βλ. ακόμη Ferjančić 1989, 105-108 και 114-119.

11 Σύμφωνα με ορισμένους μελετητές ο Σάββας κατά πάσα πιθανότητα αναστατώθηκε με το ενδεχόμενο εκκλησιαστικής προσέγγισης της Σερβίας με τη Ρώμη. Δεν είναι γνωστό, αν έλαβε μέρος στην τελετή στέφνης του αδελφού του το 1217, ή αν είχε ήδη φύγει (κατά το ίδιο έτος) για το Άγιον Όρος. Η στάση του θα μπορούσε να ερμηνευθεί είτε ως ένδειξη διαμαρτυρίας είτε ακόμη και ως προσπάθεια άμεσης επίλυσης του εκκλησιαστικού θέματος της Σερβίας· σχετικά βλ. Srejonić κ.ά. 21994, 317, και Kašić 1969, 25. Ο Sljipčević 1978, 73-78, με βάση τις πηγές και τις απόψεις διαφόρων ερευνητών σχετικά με το ζήτημα της επίσκεψης του Σάββα στο Άγιον Όρος το 1217 φτάνει στο συμπέρασμα ότι αυτή δεν συνδεόταν με τη λατινοφοβία, αλλά μάλλον με την πνευματική ανάγκη του Σάββα για μόνωση και ησυχία. Πρβ. Dučić 1893, 17-18 (ο οποίος αντιμετωπίζει τη στέψη του Στέφανου εντελώς διαφορετικά).

12 Βλ. Tarnanidis 1979, 55-63.

πάπα ήταν ο φόβος από εξωτερικούς εχθρούς (Ουγγαρία κτλ.)¹³. Ο Σάββας όμως αντιμετώπιζε την κατάσταση διαφορετικά, αφού ως ορθόδοξος μοναχός ήταν ενταγμένος πλήρως στην ορθόδοξη εκκλησιαστική παράδοση. Αρκετές από τις περιοχές που ενσωματώθηκαν στο σερβικό κράτος υπάγονταν εκκλησιαστικά στη Ρώμη, και σίγουρα ήταν ορατός ο κίνδυνος εκκλησιαστικής προσέγγισης με τη Δυτική Εκκλησία¹⁴. Άλλωστε και ο Στέφανος Πρωτόστεπτος και ο Σάββας, όπως και οι υπόλοιποι ηγεμόνες των μεσαιωνικών κρατών, θεωρούσαν πολύ σημαντική την ύπαρξη μιας αυτόνομης Εκκλησίας¹⁵.

Η χειροτονία του Σάββα ως αρχιεπισκόπου στάθηκε αποφασιστική για τον εκκλησιαστικό προσανατολισμό του σερβικού λαού. Παράλληλα πραγματοποιούνταν η επιθυμία των Σέρβων για έναν ανεξάρτητο εκκλησιαστικό οργανισμό¹⁶, ενώ ελαχιστοποιούνταν η επιρροή του αρχιεπισκόπου Αχρίδος¹⁷. Ο πατριάρχης με την πράξη αυτήν εμφανιζόταν ως ο κατεξοχήν αρμόδιος για την εκκλησιαστική τύχη των περιοχών που ανήκαν στη δικαιοδοσία του. Βέβαια είναι χαρακτηριστικό του πολιτικού κυρίως κλίματος της εποχής και των αντιπαράθεσεων μεταξύ του πατριάρχη και του Δημήτριου Χωματηνού, ότι όχι μόνο δεν διασφαλιζόνταν τα συμφέροντα της αρχιεπισκοπής Αχρίδος, αλλά επιδεικνυόταν και αδιαφορία για τις επαρχίες της αρχιεπισκοπής που αποτελέσαν συστατικό τμήμα της νέας Σερβικής Εκκλησίας¹⁸.

Ο Βυζαντινός αυτοκράτορας και ο πατριάρχης θεώρησαν τον Σάββα ως την καταλληλότερη επιλογή για τη θέση του πρώτου αρχιεπισκόπου Σερβίας. Επρόκειτο για μία αναγνωρίσιμη προσωπικότητα με μεγάλη δράση στον εκκλησιαστικό χώρο, με διεθνείς διασυνδέσεις και γνώση του πολιτικού περιβάλλοντος της εποχής του. Η χορήγηση του αυτοκέφαλου στη Σερβική Εκκλησία από τη Νίκαια συνεπαγόταν άμεσα και στροφή της Σερβίας πλέον προς το κράτος της Νίκαιας (και όχι της Ηπείρου, όπως συνέβαινε μέχρι τότε)¹⁹.

Από την άλλη βέβαια η εξέλιξη αυτή αποτελούσε πλήγμα στις καλές, όπως προκύπτει και από την έως τότε αλληλογραφία, σχέσεις του Χωματηνού με τη δυναστική οικογένεια της Σερβίας²⁰. Παρά το γεγονός ότι ο αρχιερέας της Αχρίδος ίσως κατανοούσε τους φόβους για τυχόν λατινική επίδραση στη Σερβία, ο ίδιος θεωρούσε σημαντικότερο το πολιτικό παρασκήνιο της ίδρυσης της Σερβικής Εκκλησίας (και λίγο αργότερα του πατριαρχείου Τυρνόβου)²¹. Η αντίδρασή του ήταν άμεση και ιδιαίτερα έντονη. Μέχρι τότε η «Σερβία»²²

13 Σχετικά με τους φόβους του Σέρβου ηγεμόνα βλ. Fine 2000, 105-106.

14 Βλ. ακόμη Jireček 1911, 298· Stanojević 1934, 214, και 222-223· H(adži-) V(asiljević) 1934, 77-78, και N. Radojčić 1938, 192-195. Για τη θέση του Σάββα ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση βλ. Ćirković 1998, 27-37.

15 Βλ. Pospischil 1966, 24-30· Kašić 1969, 24, και Gardašević 1977, 55-56.

16 Ο Stanojević 1934, 238-240, βέβαια που εξετάζει την επιστολή του Χωματηνού προς τον Σάββα (βλ. παρακάτω), καθώς και τους *Βίους* του Σάββα (από τον Domentijan και τον Teodosije) θεωρεί πιθανότερο ότι ο Σάββας χειροτονήθηκε απλώς αρχιεπίσκοπος το 1219, χωρίς όμως να χορηγηθεί αμέσως το αυτοκέφαλο στη Σερβική Εκκλησία. Ωστόσο στις επιστολές του Χωματηνού προς τον Σάββα αλλά και αργότερα προς τον πατριάρχη Γερμανό Β', αν και δεν αναφέρεται αυτοκεφαλία της Σερβικής Εκκλησίας, διαφαίνεται όμως ότι δεν πρόκειται για μια αρχιεπισκοπή εξαρτημένη άμεσα από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως. Αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, δεν θα ετίθετο ζήτημα αντικατάστασης των Βυζαντινών αρχιερέων στις μέχρι τότε επισκοπές της αρχιεπισκοπής Αχρίδος που προσαρτήθηκαν στη νέα Σερβική αρχιεπισκοπή. Επίσης η αρχιεπισκοπή Σερβίας αποσιάζει από τα εκκλησιαστικά Τακτικά.

17 Βλ. και Ćirković 1969, 39. Βλ. ακόμη H(adži-) V(asiljević) 1934, 77· Ταρνανίδης, 39-40, και Podskalsky 2000, 87-88.

18 Βλ. υποσημ. 39.

19 Βλ. Ferjančić 1989, 121-122.

20 Βλ. Stanković 2012, 111-118.

21 Σχετικά βλ. Δεληγκάρη 2017, 198-218.

συμπεριλαμβανόταν στην εκκλησιαστική περιφέρειά του. Κύριους υπεύθυνους για τις εξελίξεις αυτές θεωρούσε τον Σάββα, καθώς και τον Βυζαντινό αυτοκράτορα Θεόδωρο Α΄ Λάσκαρη (1204-1222) και τον πατριάρχη²³. Είναι σίγουρο ότι ο αυτοκράτορας και ο πατριάρχης επιθυμούσαν να περιορίσουν τη δικαιοδοσία του Χωματηνού, υποστηρικτή του ηγεμόνα της Ηπείρου²⁴. Ίσως μάλιστα πίστευαν ότι η αναστάτωση αυτή θα οδηγούσε στη διατάραξη των σχέσεων του Θεόδωρου Δούκα με το σερβικό κράτος. Η αντιπαράθεση βέβαια διατηρήθηκε, απ' ό,τι φαίνεται, μόνο σε εκκλησιαστικό επίπεδο. Άλλωστε οι επισκοπές, που αποσπάστηκαν από την Αχρίδα, εδαφικά και πολιτικά ανήκαν στη Σερβία²⁵. Το συνοδικό γράμμα που απέστειλε ο Χωματηνός στον Σάββα με κοιμιστή του τον επίσκοπο Σκοπίων Ιωάννη (τον Μάιο του 1220²⁶) αποκαλύπτει τον θυμό και την αγανάκτηση του αρχιεπισκόπου Αχρίδος²⁷. Ως άριστος κανονολόγος παρουσίαζε τεκμηριωμένα επιχειρήματα που αποδεικνυαν την αντικανονικότητα της αρχιερωσύνης του Σάββα, θίγοντας ταυτόχρονα και την καταπάτηση της επαρχίας του επισκόπου Ράσης (-ου), ο οποίος είχε εκλεγεί σύμφωνα με τους

22 Με τον όρο «Σερβία» στη συγκεκριμένη περίπτωση εννοούνται οι περιοχές των επισκοπών Ράσης (-ου), Πριζρένης και Λιπαινίου της αρχιεπισκοπής Αχρίδος.

23 Στα περισσότερα χειρόγραφα των *Βίων του αγίου Σάββα* εμφανίζεται ο πατριάρχης Γερμανός Β΄ να χειροτονεί τον Σάββα αρχιεπίσκοπο Σερβίας. Κάτι τέτοιο δεν θα μπορούσε να συμβεί, αφού ο ίδιος πατριάρχευσε μεταξύ των ετών 1222/1223 και 1240. Άρα το 1219 (έτος ίδρυσης της Σερβικής αρχιεπισκοπής) στον πατριαρχικό θρόνο βρισκόταν ο προκάτοχός του, Μανουήλ Α΄ Σαραντηνός (1217-1222). Σύμφωνα με κάποιους μελετητές ο Μανουήλ Α΄ τέλεσε τη χειροτονία, ενώ ο διάδοχός του Γερμανός Β΄ εξέδωσε την πράξη χειροτονίας του Σάββα και της ανακηρύξεως του αυτοκεφάλου της Σερβικής Εκκλησίας. Σχετικά βλ. Stanojević 1934, 248-249 (στην υποσημ. 51 ο Stanojević κάνει μνεία των πηγών, *Βίος Σάββα*, χρονικά και γενεαλογίες, που μνημονεύουν το όνομα του πατριάρχη)· Ostrogorski 1970, 172-174· Slijeperčević 1978, 89-90), και Podskalsky 2000, 87. Επίσης και σε κάποια σερβικά χρονικά και γενεαλογίες (π.χ. *Verkovićev Letopis*, *Ostojićev Letopis*, *Pajsijev Rodoslov*) γίνεται μνεία του Μανουήλ ως πατριάρχη που τέλεσε τη χειροτονία του Σάββα σε αρχιεπίσκοπο· βλ. Stojanović 1927, 191 και 25. Ίσως λοιπόν ο Χωματηνός γνώριζε σχετικά με τον ρόλο που έπαιξε ο Γερμανός Β΄ στο θέμα της Σερβικής Εκκλησίας, και γι' αυτό του επιρρίπτει την ευθύνη για το εν λόγω θέμα.

24 Ο Χωματηνός σε όλη τη διάρκεια της αρχιερατείας του παρέμεινε πιστός στον Θεόδωρο Δούκα, συντάχθηκε με τις επιλογές του και υπερασπίστηκε τα πολιτικά συμφέρόντά του. Ο ίδιος μάλιστα έστειψε τον Θεόδωρο Δούκα (μάλλον το 1227) αυτοκράτορα στη Θεσσαλονίκη, μετά την επίμονη άρνηση του Κωνσταντίνου Μεσοποταμίτη (μητροπολίτη Θεσσαλονίκης) να προχωρήσει στην πράξη αυτήν. Σχετικά βλ. Δεληκάρη 2014, 201-203.

25 Βλ. επίσης Karpozilos 1973, 67-68, και Ferjančić 1989, 122-123. Από μια επιστολή του γιου και διαδόχου του Στέφανου Πρωτόστεππου, Στέφανου Radoslav (1228-1234), σχετικά με εκκλησιαστικά ζητήματα προκύπτει ότι οι σχέσεις του Χωματηνού με τους Σέρβους ηγεμόνες συνέχιζαν να είναι αγαστές. Ο Radoslav βέβαια εκτός από τη βυζαντινή καταγωγή από την πλευρά της μητέρας του Ευδοκίας (κόρης του αυτοκράτορα Αλεξίου Γ΄ Αγγέλου), ήταν γαμπρός του Θεόδωρου Δούκα, αφού είχε νυμφευθεί την κόρη του Άννα. Η πολιτική που ακολουθούσε ο Radoslav συχνά χαρακτηρίστηκε μάλιστα ως φιλοβυζαντινή. Το γεγονός ότι απευθύνεται στον προκαθήμενο της Αχρίδος δεν συνεπάγεται ότι παραγκωνίζει τις εκκλησιαστικές αρχές της χώρας του, ούτε φυσικά ότι επιδιώκει την «επιστροφή» της Εκκλησίας της Σερβίας στην αρχιεπισκοπή Αχρίδος, όπως υποστηρίχθηκε από κάποιους μελετητές. Απλά ακολουθεί μάλλον την πρακτική των προκατόχων του, οι οποίοι θεωρούσαν τον Χωματηνό άριστο γνώστη των κανονικών θεμάτων και προσέφευγαν σ' αυτόν, ζητώντας του συμβουλές. Σχετικά βλ. Granić 1938, 149-189 (με έκδοση της επιστολής και σερβική μετάφραση). Βλ. ακόμη Jireček 1911, 303· Snegarov 1995, 141, υποσημ. 3· Stanojević 1934, 242-246· Slijeperčević 1978, 105-109· Ταρνανίδης, 45· Ferjančić 1989, 131-137, και Κίσσας 2004, 25-28 (όπου εκφράζεται η υπόθεση ότι ίσως ο ίδιος ο Χωματηνός τέλεσε τον γάμο του Radoslav με την Άννα λίγο πριν ξεσπάσει η κρίση ανάμεσα στην αρχιεπισκοπή Αχρίδος και την αρχιεπισκοπή Σερβίας). Πρβ. και Srejanović 21994, 308-309.

26 Βλ. Prinzing 1972, 169.

27 Βλ. Prinzing 2002, 296-302 (επιστολή 86). Βλ. και Ostrogorski 1970, 170-187 (στις σσ. 174-187 το κείμενο με σερβική μετάφραση).

κανόνες της Εκκλησίας και ήταν υπεύθυνος για τη Σερβία²⁸: *Εἰ δὲ ὡς ἂν εἰς τὸ ἀνεπισκόπητον τὴν Σερβίαν ἐκαινουργήθης ἀρχιερέως, ἀλλ' εὐρίσκεις οὐδ' ὅλως ἀγνοῶν καθὰ δὴ καὶ τῶν ἀπάντων οὐδεὶς, ὡς ἡ Σερβία ὑπὸ τὴν ἐπαρχίαν τοῦ θρόνου τῆς Βουλγαρίας τελεῖ, ἥτις δὴ Σερβία ἐπίσκοπον ἔλαχε τὸν Ῥάσου ἀρχιερέα παρὰ τοῦ ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας χειροτονούμενον.* Στην επιστολή του τόνιζε ακόμη ότι, αν ο Σάββας επιθυμούσε αρχιερατικό αξίωμα, το σωστότερο θα ήταν να απευθυνθεί στον αρχιεπίσκοπο Βουλγαρίας, ο οποίος ήταν αυτοκέφαλος, και στους ιεράρχες που υπόκεινταν σ' αυτόν²⁹: *Εἰ δὲ καὶ χώραν δοῦναι τῇ σῇ ἐπιθυμίᾳ ἴσως ἐχρῆν, ἔδει σε, ὃ βέλτιστε, οὐχ ἑτέρῳ τινί, ἀλλὰ τῷ τῆς Βουλγαρικῆς ἐπαρχίας προκαθημένῳ ὡς αὐτοκεφάλῳ καὶ τοῖς κατ' αὐτὸν ἐπαρχεῷταις ἱεράρχαις προσδραμεῖν καὶ αἰτήσασθαι τὸ ἀξίωμα, καὶ πάντως ἂν ἔτυχες τούτου μετὰ οἰκονομίας πρεπούσης δοκιμασίᾳ κανονικῇ.* Επισημαίνει ο Χωματηνός την αντικανονικότητα της χειροτονίας του Σάββα λέγοντας ότι τὸ δὲ λαβεῖν σε παρ' ἑτέρου χειροτονίαν εἰς τόπον αὐτοκεφάλου ἀρχιερέως, ὅσον τὸ ἄτοπον, οἶδασιν οἱ τὰς τῶν νόμων καὶ κανόνων δέλτους ἀκριβωσάμενοι³⁰. Ακόμη κατηγορεῖ τον Σάββα για την αναγκαστική απομάκρυνση και παραίτηση του επισκόπου Πρισδριάνων (Πριζρένης) ἀπὸ τὴν ἐδρα του, ὥστε να τοποθετηθεῖ στη θέση του ἐπίσκοπος του κλίματος της Σερβικῆς ἀρχιεπισκοπῆς³¹: *Καὶ μάλιστα εἰ κάκεῖνο ἐστὶν ἀληθές, ὅτι εὐρὼν καθεστῶτα ἐπίσκοπον κανονικῶς, δηλονότι τὸν Πρισδριάνων, αὐτὸν μὲν τυραννικῶς τοῦ ἐπισκοπεῖου ἐξεβάλες, παραιτήσασθαι καταναγκάσας τὸν δέιλαιον, ἵνα δῆθεν καὶ ἀνεύθυνον τὸ κακὸν λογιζῆται τῷ τῆς παραιτήσεως σχήματι, ἀνθ' ἑτέρου δὲ τὸν σοὶ δοκοῦντα ἐκέῖσε κατέστησας, καὶ οὕτως ἐπλεόνασας ἐφ' ἑαυτὸν τὴν τῶν κανόνων ἀγανάκτησιν, μᾶλλον δὲ τὴν τοῦ Θεοῦ διὰ τὴν τῶν κανόνων παράβασιν.* Το γράμμα του Χωματηνοῦ ἐκλείνει με τὴν ἀπειλή-προειδοποίηση διακοπῆς τῆς κοινωνίας με τον Σάββα καθώς και με ὅσους (κληρικούς ἢ λαϊκούς) εἶχαν κοινωνία με αὐτόν³²: *εἰ δὲ τολμήματι στέρξεις ἀμεταθέτως καὶ τῆς ἰδίας μονοτονίας ἀνθέξῃ, τῆς ἡμετέρας ταύτης καταφρονήσας γραφῆς, ὑπόδικον αὐτὸς σεαυτὸν ποιήσεις ἐπεξελεύσει κανονικῇ, ἣν δεῖ καὶ ἐνδίκως ἐπανατείνεσθαι σοὶ· μετὰ τῆς τοῦ δικαίου δυνάμεως ἀφορισμῶ ἀπὸ τῆς ἀγίας καὶ ζωαρχικῆς Τριάδος καθυποβάλλομέν σε καὶ τῆς τῶν πιστῶν κοινωνίας ἐκκόπτομεν ὡς παραβάτην τῆς τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων διαταγῆς καὶ ὡς τὴν ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν, ἣν ἀρχῆθεν οἱ ἅγιοι πατέρες ὥρίσαντο, συνταράζαντα καὶ συγχέοντα. Ἐντεῦθεν δὲ καὶ οἱ κοινωνοῦντες σοὶ ταῖς αὐταῖς εὐθύναις ὑπόδικοι ἔσονται, εἴτε τοῦ βήματος εἰσίν, εἴτε τῆς λαϊκῆς τάξεώς τε καὶ καταστάσεως.* Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι πουθενά δεν γίνεται λόγος για τὸ ζήτημα τῆς παρουσίας τῶν ἐπισκοπῶν που ἀποσπάστηκαν καθώς και τα ἐσοδα τῆς ἀρχιεπισκοπῆς ἀπὸ αὐτές. Προφανῶς θεωρήθηκε δεδομένο ὅτι περνοῦσαν αὐτόματα στη νέα Σερβικὴ Εκκλησία, χωρὶς τὴν οποιαδήποτε πρόνοια για ἀποζημίωση στον νόμιμο δικαιούχο (δηλαδή τὴν ἀρχιεπισκοπὴ Αχρίδος). Δεν εἶναι γνωστὸ πάντως, ἀν ὑπῆρξε ἀπάντηση τοῦ Σάββα πρὸς τον Χωματηνόν. Μερικοὶ μελετητές υποστηρίζουν ὅτι ὁ προκαθήμενος τῆς Σερβικῆς Εκκλησίας ἐξέλαβε τις κατηγορίες τοῦ Χωματηνοῦ ὡς ἀνυπόστατες, καὶ γι' αὐτὸ δεν ἀπέδωσε ἀνάλογη

28 Βλ. Prinzing 2002, 298.68-77 (επιστολή 86).

29 Βλ. Prinzing 2002, 299.101-105 (επιστολή 86). Σύμφωνα με τον Gardašević 1977, 50 καὶ 54, ἡ ἀρχιεπισκοπὴ Αχρίδος δεν εἶχε πλήρη αὐτοκεφαλία, ἀφοῦ οἱ ἀρχιεπίσκοποι τῆς χειροτονούνταν, τουλάχιστον μέχρι τὸ δεῦτερο μισό τοῦ 12ου αἰώνα, ἀπὸ τοὺς πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως. Ακόμη υποστηρίζει ὅτι τὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως δεν ἐνέκρινε ποτέ τὴν αὐτοκεφαλία τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Αχρίδος. Ἀντίθετα μάλιστα ἦταν ἐναντίον τῆς ἀρχιεπισκοπῆς καὶ ἀμφισβητοῦσε τα δίκαια καὶ τὰ πρωτεία τῆς.

30 Βλ. Prinzing 2002, 299.105-107 (επιστολή 86). Ο Kašić 1969, 26, πιστεύει, κατὰ τὴ γνώμη μου λανθασμένα, ὅτι ὁ Χωματηνός δεν διαμαρτυρήθηκε ἐναντίον τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς Σερβικῆς Εκκλησίας ἀλλὰ ἐπιτέθηκε προσωπικά στον Σάββα, ἐπειδὴ ὡς μοναχός θα ἐπρεπε πρώτα να γίνει ἐπίσκοπος καὶ μετὰ να προαχθεῖ στο ἀξίωμα τοῦ ἀρχιεπισκόπου.

31 Βλ. Prinzing 2002, 299.94-100 (επιστολή 86).

32 Βλ. Prinzing 2002, 302.193-203 (επιστολή 86).

σημασία στο ζήτημα ή ακόμη ότι δεν έφτασε ποτέ στα χέρια του η συγκεκριμένη επιστολή³³. Ωστόσο χαρακτηριστικό είναι ότι, κατά πάσα πιθανότητα, ούτε ο Χωματηνός συνέχισε την αντιπαράθεσή του με τον Σάββα. Η χειροτονία του αποτελούσε πλέον γεγονός και η Σερβία εντάχθηκε επίσημα στο κλίμα της Ανατολικής Εκκλησίας. Αυτό ομολογουμένως ήταν μια σημαντική επιτυχία για το Πατριαρχείο, αφού ελλόχευε πάντα ο κίνδυνος για την εξάπλωση του ρωμαιοκαθολικού δόγματος τόσο στην αρχιεπισκοπή Αχρίδος όσο και γενικότερα στις δυτικές επαρχίες του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως³⁴.

Ο Σάββας αμέσως μετά την επάνοδό του από τη Νίκαια στη Σερβία (τέλη 1219 ή αρχές 1220), διέμεινε αρχικά στη Μονή Studenica, λίγο αργότερα μετακινήθηκε στο κέντρο της αρχιεπισκοπής του τη Ζίτσα³⁵ (η έδρα του πατριαρχείου μεταφέρθηκε στο Ρεέ (Ιπέκιο) το 1253 ύστερα από επίθεση των Βουλγάρων και των Κουμάνων³⁶). Τότε (την άνοιξη του 1220, πριν ή μετά το Πάσχα που εκείνη τη χρονιά εορταζόταν στις 29 Μαρτίου) προχώρησε σε εκλογή νέων ιεραρχών, ώστε να επανδρωθεί η Σερβική Εκκλησία με ικανό αριθμό επισκόπων³⁷. Στην προσπάθειά του να συγκροτήσει μια Εκκλησία με επισκόπους σερβικής καταγωγής (με βάση ένα συγκεντρωτικό πρότυπο³⁸), που θα συμπεριλάμβανε όλες τις περιοχές που ανήκαν πολιτικά στο σερβικό κράτος, αρχικά αφαίρεσε από την αρχιεπισκοπή Αχρίδος τρεις επισκοπές (Ράσης, Πριζρένης και Λιπαίνιου)³⁹, και στη συνέχεια ενσωμάτωσε εκκλησιαστικά τις παραθαλάσσιες περιοχές (Primorje) του σερβικού κράτους, στις οποίες ασκούσαν επίδραση οι λατινικές αρχιεπισκοπές του Ντουμπρόβνικ και της Αντιβάρεως⁴⁰.

33 Βλ. H(adži-) V(asiljević) 1934, 83, και Gardašević 1977, 69.

34 Σχετικά βλ. Vasiljevskij 1896 [= 1963], 261.30-262.6. Βλ. ακόμη Σταυρίδου-Ζαφράκα 1991, 188-190, αλλά και Eubel, 21913, 172· Eubel 21914, 120· Fedalto 1976, 70-71, όπου καταγράφονται Λατίνοι επίσκοποι Καστοριάς από το 1208 έως το 1432. Βλ. και παραπάνω υποσημ. 6.

35 Βλ. Miklosich 1858, 13, αρ. 18· Prinzing 1972, 171· Slijepčević 1978, 95· Πόποβιτς 21995, 109, και Ταρνανίδης, 44-45.

36 Βλ. Slijepčević 1978, 99.

37 Σύμφωνα με τον Slijepčević 1978, 104, ο Σάββας μάλλον είχε ολοκληρώσει με την οργάνωση των εκκλησιαστικών επαρχιών και τη χειροτονία επισκόπων μέχρι τον Μάιο του 1220 (οπότε χρονολογείται η επιστολή του Χωματηνού προς τον Σάββα). Γενικά όμως οι πληροφορίες στις πηγές (σερβικές και άλλες) για τις επισκοπές και τις έδρες τους είναι εξαιρετικά ελλιπείς. Για τις πηγές καθώς και για τις απόψεις των διαφόρων μελετητών σχετικά με την αρχική οργάνωση της Σερβικής αρχιεπισκοπής βλ. Janković 1979, 78-83.

38 Βλ. Fine 2000, 117.

39 Για τις επισκοπές Ράσης και Πριζρένης γίνεται ρητή μνεία στο γράμμα του Χωματηνού, ενώ για την επισκοπή Λιπαίνιου, πιθανολογείται ότι ανήκε στις επισκοπές της αρχιεπισκοπής Αχρίδος που βρισκόταν εντός σερβικού εδάφους και προσαρτήθηκε στη νέα αρχιεπισκοπή Σερβίας. Η εικασία αυτή βασίζεται στο γεγονός ότι το Λιπαίνιο και η περιοχή του παρέμειναν μάλλον μετά το 1190 στο σερβικό κράτος, όπως φαίνεται από το χρυσόβουλλο του Συμεών Νεμάνια για τη Μονή Χίλανδαρίου το έτος 1198. Επίσης η επισκοπή Λιπαίνιου αναφέρεται ως παλαιά στο χρυσόβουλλο που απέλυσε ο Μιλούτιν μεταξύ 1314 και 1316 για την ανακαίνιση του ναού στη Gračanica, ενώ απουσιάζει ως επισκοπική έδρα της αρχιεπισκοπής Αχρίδος στις πηγές των αρχών του 13ου αιώνα. Αναλυτικά βλ. Janković 1979, 80-82. Ο Gelzer 1902, 11, στις τρεις αυτές επαρχίες συνυπολογίζει και τις επαρχίες Νύσσης, Βρανιτζίβου, Βελιγραδίου και Σιρμίου. Ο Snegarov 1995, 136, αν και συμφωνεί για την προσθήκη της επαρχίας Σιρμίου, θεωρεί ότι το Νις, το Βρανιτζίβο και το Βελιγράδι υπάγονταν ήδη στη δικαιοδοσία της Εκκλησίας του Τυρνόβου. Ο Solonjev 1936, 29, σημειώνει ότι η Αχρίδα έχασε τις επισκοπές Ράσης, Πριζρένης, Λιπαίνιου, Νύσσης κ.ά. Ο Ταρνανίδης, 44, συμφωνεί με τις συγκεκριμένες επαρχίες και θεωρεί ότι η Νύσσης συρρικνώθηκε εδαφικά εξαιτίας της ίδρυσης της επισκοπής Toplica. Η Toplica άλλωστε αναφέρεται στο πρώτο σγιγίλιο του Βασιλείου ως ενορία της επισκοπής Νύσσης. Βλ. ακόμη Novaković 1908, 35, και Srejanović κ.ά. 21994, 320.

40 Ωστόσο συνέχισαν να υφίστανται κανονικά οι λατινικές επισκοπές που βρέθηκαν σε σερβικό έδαφος. Μάλιστα τα μέλη της καθολικής εκκλησιαστικής ιεραρχίας εξυπηρετούσαν τους Σέρβους ηγεμόνες σε

Έτσι οι επισκοπές που αποτελούσαν τη νέα Σερβική Εκκλησία ήταν οι ακόλουθες: Ζέτας, Hvosno, Hum, Toplica, Budimlje, Dabar, Moravica, Ράσης, Λιπαινίου (Lipljan) και Πριζρένης. Αρκετοί μελετητές στις δέκα αυτές επισκοπές προσθέτουν και τη Ζίτσα ως ιδιαίτερη εκκλησιαστική επαρχία, ανεβάζοντας τον αριθμό των επισκοπών της Σερβικής Εκκλησίας σε έντεκα⁴¹. Επίσης είχε γίνει εξαρχής δεκτό το αίτημα του Σάββα να χειροτονούνται στο μέλλον οι αρχιεπίσκοποι στη Σερβία, εξαιτίας της μεγάλης απόστασης από τη Νίκαια και του φόβου πιθανής ολιγωρίας εκ μέρους των αυτοκρατόρων και των πατριαρχών σε περίπτωση χηρείας του αρχιεπισκοπικού θρόνου⁴². Ο Σάββας ίσως συγκατένευσε αρχικά να μνημονεύεται στην Εκκλησία της Σερβίας πρώτος ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως⁴³. Ουσιαστικά με βάση όσα συμφωνήθηκαν η Σερβία κατόρθωσε να κερδίσει την «ανεξαρτητοποίηση» της Εκκλησίας της, αφού ο πατριάρχης δεν είχε καμιά δικαιοδοσία έστω και για την παραμικρή παρέμβαση στα εσωτερικά της⁴⁴. Θα μπορούσε κάποιος να υποθέσει ότι ο Σάββας, γνωρίζοντας το καθεστώς αυτοκεφαλίας της Αχρίδος, επεδίωξε κάτι παρόμοιο για την Εκκλησία της Σερβίας. Εικάζεται μάλιστα ότι ο Σάββας πραγματοποίησε ταξίδι στους Αγίους Τόπους κατά τα έτη 1229-1230⁴⁵, όχι μόνο για προσκυνηματικούς λόγους, αλλά κυρίως επειδή ήθελε μέσω διαπροσωπικών σχέσεων με το πατριαρχείο Ιεροσολύμων να επιβεβαιώσει και να διασφαλίσει την «ανεξαρτησία» της Σερβικής Εκκλησίας⁴⁶. Επίσης κατά το επόμενο ταξίδι του προς τους Αγίους Τόπους (ξεκίνησε το 1234), εκτός από την επίσκεψή του στον πατριάρχη Ιεροσολύμων, Αθανάσιο Β' (περί το 1224-1244), συναντήθηκε και με τους

διπλωματικές αποστολές στην Ιταλία και τη Δύση. Βλ. Ćirković 1969, 42, και Srejonić κ.ά.² 1994, 320. Ο V. Korać (1998), 85-91, πραγματεύεται το ζήτημα της έδρας δύο δυτικών επισκοπών του Σάββα, των Ston και Pevlaka. Πρβ. Achim 2004, 157-158.

41 Βλ. Ćirković 1969, 39· Janković 1979, 82· Janković 1985, 27-30, και Srejonić κ.ά. 21994, 317-320 και 392. Μερικοί μελετητές παραλείπουν την επισκοπή Λιπαινίου·βλ. Dučić 1893, 12· H(adži) V(asiljević) 1934, 78· Kašić 1969, 26· Slijepčević 1978, 98-99, και Purković 1997, 175. Για τις διάφορες απόψεις σχετικά με τον αριθμό των επισκοπών της πρώτης Σερβικής Εκκλησίας βλ. Janković 1985, 24-26· Pospischil 1966, 31 (οκτώ επαρχίες)· Podskalsky 2000, 89, κ.ά.

42 Βλ. Mirković 1938, 116-117· Daničić 1973, 129-131, και Πόποβιτς 21995, 104-105. Πρβ. N. Radojčić 1938, 204-212. Βλ. και λίγο παρακάτω.

43 Ο Stanojević 1934, 233-235, χρονολογεί περί το 1274 (πάντως μάλλον μετά το 1272) την αποδέσμευση της Σερβικής Εκκλησίας από οποιαδήποτε εξάρτηση από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως. Αφορμή γι' αυτό στάθηκε η επιδίωξη του Βυζαντινού αυτοκράτορα Μιχαήλ Η' Παλαιολόγου, στα πλαίσια της Συνόδου της Λυών, να καταργηθούν οι ανεξάρτητες Εκκλησίες της Σερβίας και της Βουλγαρίας και να επιστρέψουν και πάλι στην αρχιεπισκοπή Αχρίδος. Η παύση λοιπόν μνείας του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως ήταν κατά πάσα πιθανότητα η απάντηση της Σερβικής Εκκλησίας στα σχέδια του Μιχαήλ Η' Παλαιολόγου.

44 Σχετικά με τη συζήτηση για την ίδρυση της ανεξάρτητης Σερβικής Εκκλησίας βλ. Stanojević 1934, 199-206 (όπου αναφέρονται οι απόψεις παλαιότερων μελετητών). Βλ. ακόμη Ταρνανίδης, 32.

45 Βλ. Marković 2002-2003, 50-79.

46 Βλ. Srejonić κ.ά. 21994, 321. Ο Stanojević 1934, 245-249, θεωρεί πιθανότερο το αυτοκέφαλο να δόθηκε τότε, δηλαδή περίπου δέκα έτη αργότερα, όταν κατά την επιστροφή του από την Παλαιστίνη επισκέφτηκε και τη Νίκαια, και μάλιστα —κατά τον Stanojević— υπό τον φόβο μιας πιθανής επανασύνδεσης της αρχιεπισκοπής Σερβίας (από τον κράλη Στέφανο Radoslav) με την αρχιεπισκοπή Αχρίδος. Γι' αυτό ίσως επιθυμούσε να ενημερώσει τον Βυζαντινό αυτοκράτορα και τον πατριάρχη, ζητώντας ταυτόχρονα τη συμβουλή τους, ώστε να αποφευχθεί κάτι τέτοιο. Με τον Stanojević συμφωνεί σε γενικές γραμμές και ο Ostrogorski 1970, 172. Πρβ. Ταρνανίδης, 32-34. Αναλυτικά για τις απόψεις διαφόρων μελετητών σχετικά με το ζήτημα αυτό βλ. Petrović 1980, 174-178. Πάντως κατά το ταξίδι επιστροφής του στη Σερβία ο Σάββας σταμάτησε στη Θεσσαλονίκη, όπου τον υποδέχθηκε και ο Θεόδωρος Δούκας. Σχετικά βλ. Daničić 1973, 173. Αυτό σημαίνει ότι οι σχέσεις του Σάββα με τον Θεόδωρο Δούκα δεν είχαν διασαλευτεί παρά τη δημιουργία της Σερβικής αρχιεπισκοπής σε βάρος της Εκκλησίας της Αχρίδος.

πατριάρχες Αλεξανδρείας και Αντιοχείας⁴⁷. Ο Σάββας, αν και γνωστή προσωπικότητα στους τότε κύκλους της Ανατολικής Εκκλησίας εξαιτίας της προσήλωσής του στην Ορθοδοξία, αλλά και για το ευαγές έργο του, ίσως αισθανόταν ανασφάλεια για τον τρόπο που δημιουργήθηκε η Σερβική Εκκλησία. Σίγουρα γνώριζε ότι έθιγε τα δίκαια της βυζαντινής αρχιεπισκοπής Αχρίδος, στην πραγματικότητα της έως τότε εκκλησιαστικής αρχής της Σερβίας, και αυτό φυσικά προκάλεσε την έντονη αντίδραση του Δημητρίου Χωματινού. Ακόμη επιθυμούσε προφανώς να επιβεβαιώσει την αναγνώριση της Εκκλησίας του από τα υπόλοιπα πρεσβυγενή πατριαρχεία⁴⁸. Πάντως είναι γεγονός ότι για κάποιο χρονικό διάστημα συνυπήρχαν ταυτόχρονα σε τμήμα της αρχιεπισκοπής Αχρίδος, όπως τουλάχιστον οριζόταν εδαφικά από τον αρχιεπίσκοπό της με βάση τη δικαιοδοσία της, δύο στην ουσία ανεξάρτητες εκκλησιαστικές αρχές, από τις οποίες η Σερβική είχε μεγαλύτερη εξουσία, αφού αυτή αποτελούσε την επίσημη Εκκλησία του σερβικού κράτους⁴⁹. Όσον αφορά τον Χωματινό, ούτε αναγνώριζε το νέο καθεστώς, ούτε παραιτούνταν από τις αξιώσεις του στις επισκοπές που, κατά τη γνώμη του, αποσπάστηκαν βίαια από την επαρχία του⁵⁰. Αυτό προκάλεσε την αντιπαράθεσή του με τον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως, Μανουήλ Α΄ Σαραντηνό⁵¹, ο οποίος κατά τη γνώμη του Χωματινού, παρενέβαινε αντικανονικά στη δικαιοδοσία της αρχιεπισκοπής του.

Η δημιουργία της Σερβικής Εκκλησίας⁵² περιόρισε αισθητά την εδαφική έκταση της αρχιεπισκοπής Αχρίδος⁵³. Ορισμένοι θεωρούν ότι τα επιχειρήματα του Χωματινού ήταν αβάσιμα, εφόσον τα όρια της αρχιεπισκοπής Αχρίδος δεν είχαν καθορισθεί ποτέ από τη

47 Το συγκεκριμένο ταξίδι πραγματοποιήθηκε μετά την παραίτησή του και την άνοδο στον αρχιεπισκοπικό θρόνο του ιερομόναχου Αρσένιου (1234-1266). Αυτό που επιζητούσε ήταν σίγουρα η αναγνώριση και η πρόοδος της νεοσύστατης Σερβικής Εκκλησίας. Βλ. Srejonić κ.ά. 21994, 321, και Πόποβιτς 21995, 128-134. Βλ. ακόμη Marković 2009, 267-271.

48 Δεν είναι γνωστό, αν ο Χωματινός ζήτησε υποστήριξη από άλλες εκκλησιαστικές αρχές (π.χ. τα λοιπά πατριαρχεία), αλλά ούτε αν υπήρξε κάποια αντίδραση, θετική ή αρνητική, από εκκλησιαστικούς κύκλους της Ανατολικής Εκκλησίας σχετικά με τη δημιουργία της Σερβικής και αργότερα της Βουλγαρικής Εκκλησίας στο πλαίσιο της αντιπαράθεσης με την αρχιεπισκοπή Αχρίδος.

49 Παρόμοια είναι η άποψη του Snegarov 1995, 317, για το μεταγενέστερο διάστημα της διακυβέρνησης του Στέφανου Δουσάν, κατά την οποία στο σερβικό κράτος συνυπήρχαν δύο αυτοκέφαλες Εκκλησίες, δηλαδή του Ρεά και της Αχρίδος.

50 Χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η Σερβική Εκκλησία αναπτύχθηκε αποκλειστικά σε εδάφη της Εκκλησίας της Αχρίδος· ωστόσο ένα τμήμα τους ανήκε έως τότε σ' αυτήν. Το ζήτημα της κανονικότητας της Σερβικής Εκκλησίας απασχόλησε αρκετούς μελετητές, αφού η νέα αρχιεπισκοπή στην πραγματικότητα εισπηδούσε σε ένα τμήμα της αρχιεπισκοπής Αχρίδος. Για τις διάφορες απόψεις σχετικά με το θέμα αυτό βλ. Ferjančić 1979, 67-68.

51 Ο πατριάρχης αποδοκίμαζε τη συμπεριφορά του Χωματινού. Γι' αυτό και αντέδρασε, εκ των υστέρων βέβαια, στην εκλογή και τη χειροτονία του παραπάνω ιεράρχη και χρησιμοποίησε δριμείς χαρακτηρισμούς για το πρόσωπό του. Σχετικά βλ. Vasiljevskij 1896 [= 1963], 269.9-16 (αριθμός 17: *Επιστολή του παναγιωτάτου πατριάρχου κυρ Μανουήλ προς τον μητροπολίτη Ναυπάκτου και τον αρχιεπίσκοπον Γαρδικίου*). Βλ. ακόμη Laurent 1971, 34-36, αρ. 1230· Nicol 1952, 213-215· Σταυρίδου-Ζαφράκα 1991, 146-150· Σταυρίδου-Ζαφράκα 2004, 413· Κατερέλος 1995, 158-161, και Prinzing 2004, 172. Η επιλογή του Χωματινού έγινε πιθανόν κατόπιν πρότασης του Ιωάννη Απόκαυκου και με τη σύμφωνη γνώμη του Θεόδωρου Δούκα, όπως δηλώνεται στην απάντηση του Ιωάννη Απόκαυκου προς τον πατριάρχη· βλ. Vasiljevskij 1896 [= 1963], 272.35-273.1 (αριθμός 17: *Προς ταύτα αντιγραφή*): *Ἐπιλέγεται μὲν οὖν ὑπὸ τῆς τοῦτον ἐξουσίας (sc. Θεόδωρου Δούκα) ὁ Βουλγαρίας, χειροτονῆται δὲ παρὰ τῆς ὑπ' αὐτὸν συνόδου κατὰ τὴν ἀρχαίαν συνήθειαν, τοῖς ἰδίοις προνομίοις ἀρκεῖται, τὰ οἰκεία οὐχ ὑπερβαίνει, ἀλλοτρίαις διοικήσεσιν οὐκ ἐπιστατεῖ*. Βλ. ακόμη Karpozilos 1973, 58-59· Gardašević 1977, 65, και Prinzing 1992, 147-148.

52 Σχετικά με την εκκλησιαστική οργάνωση της Σερβίας έως το 1219 βλ. Kalić 1979, 27-52.

53 Βλ. λίγο παραπάνω.

Σύνοδο ή από τον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως. Άρα οι επαρχίες, για τις οποίες διαμαρτυρόταν ο Χωματηνός, θα μπορούσαν να ανήκουν στο Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, αφού ο Οικουμενικός πατριάρχης «διατηρούσε πάντα μια φιλή εποπτεία στο Ιλλυρικό». Το αυτοκέφαλο παραχωρούνταν από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως ή σε συνδυασμό και με άλλα πατριαρχεία, ποτέ όμως από μικρές αυτοκέφαλες Εκκλησίες, όπως ήταν η Αχρίδα⁵⁴. Ωστόσο, δεν πρέπει να μας διαφεύγει, ότι οι συγκεκριμένες επαρχίες υπάγονταν στην Εκκλησία της Αχρίδος με βάση τα σιγίλλια του Βασιλείου Β'⁵⁵, και ο αυτοκράτορας είχε εξουσία να ιδρύει Εκκλησίες και να ορίζει τη δικαιοδοσία τους. Ακόμη, όπως επιβεβαιώνεται και από την αλληλογραφία του Χωματηνού, οι Σέρβοι ηγεμόνες αναγνώριζαν την αρχιεπισκοπή Αχρίδος ως εκκλησιαστική αρχή τους. Οπότε η απόσπαση περιοχών της αρχιεπισκοπής, ενέργεια που πραγματοποιήθηκε μάλιστα χωρίς να προηγηθεί καμία συζήτηση ή ενημέρωση του Χωματηνού σχετικά μ' αυτήν, ήταν αντίθετη με τους κανόνες της Εκκλησίας⁵⁶. Στην παρατήρηση του Ι. Ταρνανίδη⁵⁷, ότι ο αρχιεπίσκοπος Αχρίδος δεν μπορούσε να παραχωρεί το αυτοκέφαλο σε μια Εκκλησία, πρέπει να διευκρινίσουμε ότι φυσικά ο Χωματηνός δεν είχε τέτοιο δικαίωμα⁵⁸, αλλά ούτε ο ίδιος κάνει λόγο για κάτι παρόμοιο. Αναφέρεται σίγουρα σε απλό επισκοπικό αξίωμα που θα μπορούσε να ζητήσει από αυτόν ο Σάββας. Αν κρίνει κάποιος από τα λεγόμενά του Χωματηνού, είναι σαφές ότι δεν θα συμφωνούσε ποτέ στη δημιουργία μιας αυτοκέφαλης Εκκλησίας μέσα στα όρια της δικαιοδοσίας του.

Αλλά και οι Dj. Slijepčević και Bl. Gardašević θεωρούν αβάσιμες τις κατηγορίες του Χωματηνού εναντίον της χειροτονίας του Σάββα από τον πατριάρχη, αφού αντιμετωπίζουν τον Σάββα ως κληρικό του Αγίου Όρους, το οποίο υπαγόταν απευθείας στον αυτοκράτορα και ουσιαστικά στη δικαιοδοσία του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως⁵⁹.

Η σύνδεση του Σάββα με τη Νίκαια και κατ' επέκταση με την Ανατολική Εκκλησία σήμαινε μία *de facto* άρνηση στα σχέδια της Ρώμης για Ένωση με την Εκκλησία της Σερβίας και οριστική απομάκρυνση της χώρας από τον Ρωμαιοκαθολικισμό⁶⁰. Παρά τα διάφορα

54 Βλ. Ταρνανίδης, 43.

55 Στα σιγίλλια του καταγράφονται με τη σειρά οι εξής επισκοπές: Καστορίας, Γλαβενίτζης, Μογλαινών, Στρουμιτζής, Βουτέλεως, Μωροβίτσου, Βελεβουσίου, Τριαδίτζης, Νίσου (Νύσσης), Βρανίτζης (Βρανίτζεβου), Βελεγράδων, Θράμου (Σιρμίου), Σκοπίων, Πρισδριάνων (Πριζρένης), Λιταίνου, Σερβίων, Δρίστρας, Βοδίνης [= Βιδύνης], Ράσου, Ωραίας, Τζερνίκου, Χιμαίρας, ακολουθεί η μητρόπολη Δυρραχίου, η επισκοπή Αδριανουπόλεως [= Δρυϊνουπόλεως], στη συνέχεια υπάρχει το δυσανάγνωστο όνομα μιας επισκοπής, και τέλος οι επισκοπές Βοθρωτού, Ιωαννίνων, Κοζύλης, Πέτρου, Ριγών, Σταγών, Βερροίας. Σχετικά βλ. Δελγκάρη 2014, 159-163.

56 Βλ. παραπάνω.

57 Βλ. παραπάνω και υποσημ. 54.

58 Dučić 1893, σ. 6, και Gardašević 1977, 48. Πρβ. και N. Radojčić 1938, 218-220.

59 Βλ. Slijepčević 1978. 88-89, και Gardašević 1977, 61 και 66-67. Μάλιστα ο Gardašević υποστηρίζει ότι η Σερβία υπαγόταν σύμφωνα με τους κανόνες της Εκκλησίας στο Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, αφού το δυτικό τμήμα του ορθόδοξου πληθυσμού στο κράτος του Στέφανου Πρωτόσεπτου ανήκε στη δικαιοδοσία της μητρόπολης Δυρραχίου. Το ίδιο ίσχυε και για την επισκοπή Ράσης (-ου), η οποία το 1019 αποσπάστηκε βίαια από το Δυρράχιο, δηλαδή ουσιαστικά από την εξουσία της Κωνσταντινουπόλεως. Με την πράξη αυτή δεν συμφώνησε ποτέ το Πατριαρχείο, αλλά ούτε η μητρόπολη Δυρραχίου, η οποία δεν παραιτήθηκε από τα δικά της στις περιοχές αυτές. Ο Petrović 1989, 197-206, αν και δεν συμφωνεί απόλυτα με τη θέση αυτή, ωστόσο προσπαθεί με βάση διάφορα στοιχεία αλλά και τους συσχετισμούς δυνάμεων της εποχής να αποδείξει ως σύμφωνη με τους κανόνες της Εκκλησίας τη χειροτονία του Σάββα σε αρχιεπίσκοπο Σερβίας.

60 Βλ. Podskalsky 2000, 88- 89

ζητήματα που προέκυψαν από τη δημιουργία της Σερβικής αρχιεπισκοπής το 1219, είναι γεγονός ότι το Βυζάντιο πέτυχε να διατηρήσει στους κόλπους της Ορθοδοξίας τον σερβικό λαό που θα γιορτάσει το 2019 τα 800 χρόνια από το αυτοκέφαλο της Εκκλησίας του.*

Βιβλιογραφία

- Achim, Viorel (2004): “Ecclesiastical structures and denominational policies in the Balcan-Carpathian Space in the Thirteenth century”, *Quaderni della Casa Romena* 3, 151-176.
- Anastos, Milton Vasil (1957): “The Transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732-33”, *Studi bizantini e Neoellenici*, 9 [= Silloge Bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati], 14-31.
- Bakalov, Georgi (1999): “Ochridskata archiepiskopija v političeskite vzaimootnošenija na balkanskite dāržavi prez XIII vek”, στο: *Obštoto i specifičното v balkanskite kulturi do kraja na XIX vek (Sbornik v čest na 70-godišninata na prof. Vasilka Tāpkova-Zaimova)*. Sofija: Gutenberg, 165-171.
- Burian, Maria Luise (1933): “Die Krönung des Stephan Prvovenčani und die Beziehungen Serbiens zum römischen Stuhl”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 23, 141-151.
- Ćirković, Sima (1969): “Pravoslavna crkva u srednjovekovnoj srpskoj državi”, στο: *Srpska pravoslavna crkva 1219-1969. Spomenica o 750-godišnjici autokefalnosti*. Beograd: Izdanje Svetog arhijerejskog sinoda Srpske pravoslavne crkve, 35-51
- Ćirković, Sima (1998): “Sveti Sava izmedju istoka i zapada”. στο: *Medjunarodni naučni skup Sveti Sava u srpskoj istoriji i tradiciji* [SANU, Naučni Skupovi 89, predsedništvo 8] (επιμέλεια Sima Ćirković). Beograd: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, 27-37.
- Daničić, Djura (1973): *Teodosije Hilandarac, Život svetoga Save*, izdanje Djure Daničića priredio i predgovor napisao Djordje Trifunović. Beograd: Štampariji Crvenog krsta Jugoslavije.
- Δεληκάρη, Αγγελική (2014): *Η αρχιεπισκοπή Αχριδών κατά τον Μεσαίωνα. Ο ρόλος της ως ενωτικού παράγοντα στην πολιτική και εκκλησιαστική ιστορία των Σλάβων των Βαλκανίων και του Βυζαντίου* [Ελληνισμός και κόσμος των Σλάβων 12]. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Δεληκάρη, Αγγελική (2017): “Οι πολιτικοί και εκκλησιαστικοί λόγοι της ίδρυσης της Σερβικής αρχιεπισκοπής (1219)”, στο: Αγγελική Δεληκάρη, *Βυζαντινο-Σλαβικά Μελετήματα*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Κυριακίδη, 198-218.
- Dučić, Ničifor (1893): “Sveti Sava, srpska crkva i srpska kraljevina u XIII vijeku”, *Glas Srpske Kraljevske Akademije*, 39, 3-21.
- Dujčev, Ivan (1941/42): “Prepiskata na papa Innokentija III s bālgarite”, *Godišnik na Sofijskija Universitet, Istoriko-Filologičeski Fakultet*, 38/3, 1-116.
- Eubel, Conradus (²1913): *Hierarchia catholica medii aevi*, τ. 1. Monasterii: Libraria Regensbergiana.
- Eubel, Conradus (²1914): *Hierarchia catholica medii aevi*, τ. 2. Monasterii: Libraria Regensbergiana.
- Fedalto, Giorgio (1976): *La chiesa latina in Oriente* [Studi religiosi 3]. Verona: Casa Editrice Mazziana.

* (Ευχαριστώ πολύ τον dr Srdjan Pirivatrić, Κύριο Ερευνητή του Ινστιτούτου Βυζαντινών Σπουδών της Σερβικής Ακαδημίας Επιστημών και Τεχνών, για τη σερβική μετάφραση της περίληψης)

Ferjančić, Božidar (1979): “Avtokefalnost Srpske crkve i Ohridska arhiepiskopija”, στο: *Medjunarodni naučni skup Sava Nemanjić - Sveti Sava. Istorija i predanje. Decembar 1976* [SANU, Naučni skupovi, kn. 7, predsedništvo kn. 1] (επιμέλεια Vojislav Djurić). Beograd: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, 65-72.

Ferjančić, Božidar (1989): “Srbija i vizantijski svet u prvoj polovini XIII veka (1204-1261)”, *ZRII*, 27-28, 103-148.

Ferjančić, Božidar – Ljubomir Maksimović (2014): “Sava Nemanjić and Serbia between Epiros and Nicaea”, *Balkanica*, 45, 37-54.

Fine, John V. A. (2000): *The Late Medieval Balkans. A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Gardašević, Blagota (1977): “Kanoničnost sticanja autokefalnosti Srpske crkve 1219. godine”, στο: *Sveti Sava. Spomenica povodom osamstogodišnjice rođenja 1175-1975*. Beograd: Izd. Svetog arhijerejskog sinoda Srpske pravoslavne crkve, 33-77.

Gelzer, Heinrich (1902): *Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden* [Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philologisch-historischen Klasse, 20/5]. Leipzig: B. G. Teubner.

Gjuzelev, Vasil (1977): “Das Papsttum und Bulgarien im Mittelalter (9-14. Jh.)”, *Bulgarian Historical Review*, 5/1, 34-58.

Granić, Filaret (1939): “Odgovori ohridskog arhiepiskopa Dimitrija Homatijana napitanja srpskog kralja Stefana Radoslava”, στο: *Svetosavski Zbornik*, τ. 2: *Izvori* [Srpska Kraljevska Akademija, Posebna izdanja knj. 125, Društveni i istoriski spisi knj. 50]. Beograd: Izdanje Zadužbine Dragoslava Godjevca, 149-189.

H(adži-) V(asiljević), Jovan (1934): “Dimitrije Homatijan arhiepiskop Ohridski o svetom Savi i nezavisnosti srpske crkve”, *Brastvo*, 28/45, 76-84.

Haluščynskij, Theodosius (1944): *Acta Innocentii papae III (1198-1216)* [Commissio ad redigendum codicem juris canonici orientalis, Fontes 2]. Città del Vaticano.

Χατζηαντωνίου, Ελισάβετ (2007): *Η μητρόπολη Θεσσαλονίκης από τα μέσα του 8^{ου} αι. έως το 1430. Ιεραρχική τάξη – Εκκλησιαστική περιφέρεια – διοικητική οργάνωση* [Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται 42]. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών.

Iliev, Ilija (2004): “Dimităr, po Božija milost arhiepiskop na Pärva Justiniana i na cjala Bălgarija”, *Istoričeski Pregled*, 60/1-2, 3-39.

Janković, Marija (1979): “Episkopije Srpske crkve 1220. godine”, στο: *Medjunarodni naučni skup Sava Nemanjić - Sveti Sava. Istorija i predanje. Decembar 1976* [SANU, Naučni skupovi, kn. 7, predsedništvo kn. 1] (επιμέλεια Vojislav Djurić). Beograd: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, 73-84.

Janković, Marija (1985): *Episkopije i mitropolije srpske crkve u srednjem veku*. Beograd: Istorijski Institut u Beogradu. Narodna Knjiga.

Jireček, Constantin (1911): *Geschichte der Serben*, τ. 1: *(Bis 1371)*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes A.-G.

Kalić, Jovanka (1979): “Crkvene prilike u srpskim zemljama do stvaranja arhiepiskopije 1219. godine”, στο: *Medjunarodni naučni skup Sava Nemanjić - Sveti Sava. Istorija i predanje. Decembar 1976* [SANU, Naučni skupovi, kn. 7, predsedništvo kn. 1] (επιμέλεια Vojislav Djurić). Beograd: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, 27-53.

Καραγιαννόπουλος, Ιωάννης (1992): “Το χρονολογικό ζήτημα της απόσπασης του Ιλλυρικού από τη Ρώμη”, στο: *Αφιέρωμα εις τον Κωνσταντίνον Βαβούσκον*, τ. 5, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 205-216.

Karpozilos, Apostolos D. (1973): *The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217-1233)* [Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται 7]. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών.

Kašić, Dušan (1969): “Sveti Sava”, στο: *Srpska pravoslavna crkva 1219-1969. Spomenica o 750-godišnjici autokefalnosti*. Beograd: Izdanje Svetog arhijerejskog sinoda Srpske pravoslavne crkve, 17-32.

Κατερέλος, Κύριλλος (1995): *Η κανονική δικαιοδοσία του Οικουμενικού Πατριαρχείου επί των επαρχιών του δεσποτάτου της Ηπείρου κατά την περίοδο 1204-1235* [Βιβλιοθήκη Βυζαντινού και Μεταβυζαντινού Δικαίου 2]. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα.

Κίσσας, Σωτήριος Κ. (2004): *Το ιστορικό υπόβαθρο των καλλιτεχνικών σχέσεων Θεσσαλονίκης και Σερβίας. Από το τέλος του ΙΒ΄ αιώνα μέχρι τον θάνατο του κράλη Μιλούτιν* (μετάφραση Ευάγγελος Ν. Κυριακούδης). Θεσσαλονίκη: University Studio Press.

Komatina, Predrag (2014): *Crkvena politika Vizantije od kraja ikonoborstva do smrti cara Vasilija I* [Vizantološki Institut Srpske Akademije Nauka i Umetnosti, posebna izdanja knj. 43]. Beograd: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, 261-285.

Korać, Vojislav (1998): “Sedišta dveju zapadnih savinih episkopija: Ston i Prevlaka”, στο: *Medjunarodni naučni skup Sveti Sava u srpskoj istoriji i tradiciji* [SANU, Naučni Skupovi 89, predsedništvo 8] (επιμέλεια Sima Ćirković). Beograd: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, 85-91.

Latinski izvori za bālgarskata istorija (1965): τ. 3, Sofija: Bālgarskata Akademija na Naukite.

Laurent, Vitalien (1971): *Les Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, τ. 1: *Les Actes des Patriarches*, μ. 4: *Les Régestes de 1208 à 1309* [Le Patriarcat Byzantin 1]. Paris: Socii Assumptionistae Chalcedonenses.

Maksimović, Ljubomir (1992): “The Christianization of the Serbs and the Croats”, στο: *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millenium of the Conversion of Rus' to Christianity, Thessaloniki 26-28 November 1988* (επιμέλεια Anthony-Emil N. Tachiaos). Thessaloniki: Hellenic Association for Slavic Studies.

Maksimović, Ljubomir (1996): “Pokršćavanje Srba i Hrvata”, *ZRVI*, 35, 155-174.

Maksimović, Ljubomir (2005): “La Serbie et les contrées voisines avant et après la IVe croisade”, στο: *Urbs Capta. The Fourth Crusade and its Consequences* [Réalités Byzantines 10] (επιμέλεια Angeliki Laiou). Paris: Lethielleux, 269-282.

Maritch, Dragomir (1933): *Papstbriefe an serbische Fürsten im Mittelalter. Kritische Studien*. Sremski Karlovci: Serbische Kloster Buchdruckerei.

Marković, Miodrag (2002-2003): “Prvo putovanje svetog Save u Palestinu”, *Zograf*, 29, 47-92.

Marković, Miodrag (2009): “Saint Sava of Serbia and Athanasios II, the Patriarch of Jerusalem”, στο: *Niš i Vizantija. Sedmi naučni skup, Niš, 3-5. Jun 2008. Zbornik Radova*, τ. VII (επιμέλεια Miša Rakocija). Niš: Nišni Kulturni Centar, 267-271.

Miklosich, Franz (1858): *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae Bosnae Ragusii*. Viennae: Apud Guilelmum Braumüller.

Mirković, Lazar (1938): *Životi svetoga Save i svetoga Simeona*, preveo Dr. Lazar Mirković sa predgovorom Dr. Vladimira Ćorovića [Srpska Književna Zadruga 41/282, Stare srpske biografije 4, Domentijan], Beograd.

Nicol, Donald M. (1952): “Ecclesiastical relations between the Despotate of Epirus and the Kingdom of Nicaea in the years 1215 to 1230”, *Byzantion*, 22, 207-228.

Novaković, Stojan (1908): “Ohridska arhiepiskopija u početku XI veka. Hrisovulje cara Vasilija II od 1019 i 1020 god. Geografijska istraživanja”, *Glas Srpske Kraljevske Akademije*, 76 (46), 1-62.

Ostrogorski, Georgije (1970): “Pismo Dimitrija Homatijana sv. Savi i odlomak Homatijanovog pisma patrijarhu Germanu o Savinom posvećenju”, στο: Georgije Ostrogorski, *Vizantija i Sloveni* [Sabrana dela Georgija Ostrogorskog]. Beograd: Prosveta, 170-189.

Petrović, Miodrag (1980): “Istorijsko-pravna strana Homatijanovog pisma «Najprečasnijem među monasima i sinu velikog župana Srbije Kir Savi»”, *ZRVI*, 19, 173-208.

Petrović, Miodrag M. (1989): “Titulatura patrijarha Spiridona i pretkosovske crkvenopolitičke promene u Srbiji”, στο: *Sveti Knez Lazar. Spomenica o šestoj stogodišnjici kosovskog boja 1389-1989*. Beograd: Izd. Svetog arhijerejskog sinoda Srpske pravoslavne crkve, 97-119.

Pirivatrić, Srdjan (2012): “Η κυριλλομεθοδιανή παράδοση και οι σερβικές περιοχές πριν από τη δημιουργία της αυτοκέφαλής Εκκλησίας της Σερβίας το 1219. Επισημάνσεις γύρω από την κοινή κληρονομιά”, στο: *Κύριλλος και Μεθόδιος. Παρακαταθήκες πολιτισμού. Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου: «Η πολιτισμική κληρονομιά του έργου των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου ως παράγοντας ενότητας με τους λαούς της Ν.Α. Ευρώπης» (Αμύνταιο 21-22 Μαΐου 2010)*, (επιμέλεια Κωνσταντίνος Γ. Νιχωρίτης). Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, 249-261.

Πιτσάκης, Κωνσταντίνος (1992): “Ζητήματα κωλυμάτων γάμου από την νομολογία και την πρακτική του «δεσποτάτου» της Ηπείρου”, στα: *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου για το Δεσποτάτο της Ηπείρου (Άρτα, 27-31 Μαΐου 1990)*, (επιμέλεια Ευ. Χρυσός). Άρτα: Μουσικοφιλόλογικός Σύλλογος Σκουφά (Κουλτούρα), 355-374.

Podskalsky, Gerhard (2000): *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1459*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Πόποβιτς, Ιουστίνος (²1995): *Βίος και πολιτεία των αγίων Σάββα και Συμεών των φωτιστών των Σέρβων* (μετάφραση Αμφιλόχιος Ράντοβιτς). Αθήνα: Το Περιβόλι της Παναγίας.

Pospischil, Viktor (1966): *Der Patriarch in der Serbisch-orthodoxen Kirche* [Veröffentlichungen der Stiftung pro Oriente in Wien]. Wien: Verlag Herder.

Prinzing, Günter (1972): *Die Bedeutung Bulgariens und Serbiens in den Jahren 1204-1219 im Zusammenhang mit der Entstehung und Entwicklung der byzantinischen Teilstaaten nach der Einnahme Konstantinopels infolge des 4. Kreuzzuges* [Miscellanea Byzantina Monacensia 12]. München: Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität München.

Prinzing, Günter (1992): “Das byzantinische Kaisertum im Umbruch. Zwischen regionaler Aufspaltung und erneuter Zentrierung in den Jahren 1204-1282”, στο: *Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom Ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator* [Schriften der Mainzer Philosophischen Fakultätsgesellschaft 13] (επιμέλεια Rolf Gundlach - Hermann Weber). Stuttgart: Steiner, 129-183.

Prinzing, Günter (2002): *Demetrii Chomateni Ponemata diaphora* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae 38]. Berlin – New York: Walter de Gruyter.

Prinzing, Günter (2004): “A quasi Patriarch in the State of Epiros: The Autocephalous Archbishop of «Boulgaria» (Ohrid) Demetrios Chomatenos”, *ZRVI*, 41, 165-182.

Purković, Miodrag A. (1997): *Istorija Srba. Politička i kulturna istorija Srednjega veka (do pada Zete 1499)*, Beograd: Evro.

Rački, Frano (1875): “Pismo prvovienčanoga kralja serbskoga Stjepana I papi Honoriju III god. 1220”, *Starine* 7, 53-56.

Radojičić, Georges Sp. (1952): “La date de la conversion des Serbes”, *Byzantion*, 22, 253-256.

Radojičić, Nikola (1938): “Sveti Sava i avtokefalnost srpske i bugarske crkve”, *Glas Srpske Kraljevske Akademije*, 179, drugi razred, filos.-filol. društ. i istor. Nauke, 91, 179-258.

Slijepčević, Djoko (1978): *Istorija Srpske pravoslavne crkve*, τ. 1: *Od pokrštanja Srba do kraja XVIII veka*. Diseldorf: Ostrog.

Snegarov, Ivan (1912): “Položenieto na Ochridskata Archiepiskopija ot vāzstanovjavaneto na vtoroto bālgarsko carstvo do 1334 g.”, *Minalo*, 2/7-8, 273-324· 3/9 (1914) 38-57.

Snegarov, Ivan (1995): *Istorija na Ochridskata archiepiskopija-patriaršija*, τ. 1: *Ot osnovavaneto i do zavladjavaneto na Balkanskija poluostron ot turcite*. Sofija: Akademichno izdatelstvo Prof. Marin Drinov (2^η φωτοτυπ. ανατύπ. από την έκδ. του 1924).

Solovjev, Aleksandar V. (1936): “Srbi i vizantijsko pravo u Skoplju početkom XIII v.”, *Glasnik Skopskog Naučnog Društva*, 15-16, 29-43.

Srejović, Dragoslav κ.ά. (1994): *Istorija srpskog naroda*, τ. 1: *Od najstarijih vremena do Maričke bitke (1371)*. Beograd: Srpska Književna Zadruga.

Stanković, Vlada (2012): “Stefan Nemanjić i njegov brat Sava u spisima Dimitrija Homatina”, στο: *Vizantijski svet na Balkanu*, τ. 1 [Vizantološki Institut SANU, posebna izdanja 42/1] (επιμέλεια Bojana Krsmanović – Ljubomir Maksimović – Radivoj Radić). Beograd: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, 111-118.

Stanojević, Stanoje (1934): “Sveti Sava i nezavisnost srpske crkve”, *Glas Srpske Kraljevske Akademije*, 161 (83), 199-251.

Σταυρίδου-Ζαφράκα, Αλκμήνη (1991): *Νίκαια και Ήπειρος τον 13^ο αιώνα. Ιδεολογική αντιπαράθεση στην προσπάθειά τους να ανακτήσουν την αυτοκρατορία* [Εταιρεία Βυζαντινών Ερευνών 7]. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

Σταυρίδου-Ζαφράκα, Αλκμήνη (2004): “Η αρχιεπισκοπή Αχρίδος και η αυτοκρατορία της Θεσσαλονίκης”, στο: *Χριστιανική Μακεδονία. Πελαγονία – Μια άλλη Ελλάδα. Θεσσαλονίκη – Αχρίδα* (επιμέλεια Αθανάσιος Αγγελόπουλος). Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 407-421.

Stojanović, Ljubomir (1927): *Stari srpski rodoslovi i letopisi* [Zbornik za istoriju, jezik i književnost srpskog naroda 1od. knj. 16]. Beograd – Sr. Karlovci: Srpska manastirska Štamparija.

Tăpkova-Zaimova, Vasilka (2008): “Entre Ochrid et Tirnovo: Problèmes d'Église après 971”, στο: *Βυζάντιο και Βούλγαροι (1018-1185)* [Διεθνή Συμπόσια 18] (επιμέλεια Κατερίνα Νικολάου – Κώστας Τσιγκάκης). Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Σπουδών, 25-37.

Ταρνανίδης, Ιωάννης (2^η χ.χ.): *Ιστορία της Σερβικής Εκκλησίας*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Αφων Κυριακίδη.

Tarnanidis, Joannis (1979): “Koliko je sv. Sava kao ličnost mogao da utiče na ostvarenje avtokefalije Srpske crkve”, στο: *Medjunarodni naučni skup Sava Nemanjić - Sveti Sava. Istorija i predanje. Decembar 1976* [SANU, Naučni skupovi, kn. 7, predsedništvo kn. 1] (επιμέλεια Vojislav Djurić). Beograd: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, 55-63.

Vasiljevskij, V. (1896) [= 1963]: “Epirotica saeculi XIII”, *Vizantijskij Vremennik* 3, 233-299.

Vlasto, A. P. (1970): *The Entry of Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ангелики Деликари

**ДОПРИНОС СВЕТОГА САВЕ ЦРКВЕНОЈ ОРИЈЕНТАЦИЈИ СРБИЈЕ
И РЕАКЦИЈА ОХРИДСКОГ АРХИЕПИСКОПА ДИМИТРИЈА ХОМАТИЈАНА
НА СТВАРАЊЕ СРПСКЕ ЦРКВЕ**

Одлука византијског цара и константинопољског патријарха (чије је седиште због латинског освајања Константинопоља било у Никеји) да предузму оснивање српске архиепископије 1219. показало се од одлучујућег значаја за опредељење Србије за Источну цркву. Радило се о чину политичких и црквених димензија који је, међутим, озбиљно угрозио интересе Охридске архиепископије, у чијој су се јурисдикцији налазиле православне српске области. Тадашњи охридски архиепископ Димитрије Хоматијан је снажно реаговао, као што се из његове преписке може видети, да заштити права своје архиепископије. Свети Сава је имао значајну улогу у организацији новоосноване Српске цркве и дефинитивно је отклонио могућност да Србија приђе римокатоличанству.

Срђан Б. Младеновић

Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија

e-mail: srdjan.b.mladenovic@gmail.com

ТРАГОВИ ДЕЛАТНОСТИ СВЕТОГА САВЕ НА ТЕРИТОРИЈИ ДАНАШЊЕ МЕТОХИЈЕ И КОСОВА

Апстракт: Свети Сава је више пута боравио у областима које данас називамо Косовом и Метохијом. Две конкретне активности Светог Саве бележе његови биографи Доментијан и Теодосије. Најпре када је из Хиландара донео мошти Светог Симеона Мироточивог у Србију. Мошти су завађени Немањини синови, Вукан и Стефан, дочекали "на граници отачаства", тј. у Хвосну, вероватно почетком 1206. године. Претпостављамо да су мошти Светог Симеона дочекане у Малој Студеници која је управо из тог разлога стекла назив Мала Студеница. Касније, као први српски архиепископ, устројавајући аутокефалну Српску Цркву 1220. године, одредио је да два места у Метохији и једно на Косову буду епископска седишта. То су била седишта Призренске, Хвостанске и Липљанске епископије.

Кључне речи: Свети Сава, Епископије Призренска, Хвостанска и Липљанска, Метохија, Косово.

О првом српском архиепископу, *вожду отачаства*, Сави Немањићу написано је обиље радова у којима су приказане, не само његове црквене, већ и дипломатске активности.¹ Међутим, мало је сачуваних историјских извора, који нам говоре о његовој делатности на просторима данашње АП Косово и Метохија, а којих је несумњиво било. Наиме, познате су две конкретне делатности Светог Саве везане за овај простор. Најпре, доношење моштију Светог Симеона Мироточивог са Свете Горе, а потом и оснивање мреже епископија. Савини биографи, Доментијан и Теодосије, пружају нам податке о тим активностима.² Будући да је Свети Сава био, не само велики духовник, већ и далековиди државник, сваки траг његовог боравка и делатности на територији данашње јужне српске покрајине има далекосежне последице све до наших дана. Због тога ћемо највише пажње посветити најпре његовој делатности на устројству Српске Цркве на овим просторима, али и сваком податку о његовом боравку, дужем или краћем, па чак и да је у питању само пролазак преко ових области.

1 Само навођење радова о Светом Сави био би Сизифов посао. О *вожду отачаства*, како Светог Саву назива његов биограф Доментијан, написано је уназад сто година на хиљаде радова различитих провинијенција. Сама библиографија о Светом Сави била би веома опширна. Тога ради, ми ћемо у овом нашем прескромном раду навести само она дела која се дотичу наше теме, почевши од житија Доментијановог и Теодосијевог. О Светом Сави као вожду српског отачаства: Благојевић 1998, 63-74.

2 Њихова су дела објављивана у више наврата и од стране неколиких аутора, које ћемо хронолошки навести у списку литературе на крају нашег рада.

Претпостављамо да је прво *сретеније* принца Растка са плодним метохијским побрђем било још кад је са оцем Немањом и браћом Вуканом и Стефаном присуствовао сађењу два винограда у околини Хоче (између 1180-1190).³

Први јасан податак о боравку Светог Саве у Метохији односи се на почетак 1206. године, када је светитељ на молбу браће, али и из страха од напада каталанских пљачкаша на светогорске манастире, који су угрожавали и Хиландар, одлучио да пренесе очеве мошти у отаџбину. Мошти су завађени Немањини синови, Вукан и Стефан, дочекали *на граници отачаства*, тј. у Хвосну, вероватно почетком 1206. године.⁴ Сматрамо да је архимандрит Сава браћу измирио над очевим моштима већ тада у манастиру у Малој Студеници, познатијој као Богородица Хвостанска, како би процес канонизације бившег великог жупана Стефана Немање за свеца текао без икаквих проблема када буду стигли у Студеницу.⁵ Претпостављамо да су мошти Светог Симеона дочекане у Малој Студеници, која је управо из тог разлога стекла назив Мала Студеница. Након предаха у Малој Студеници, свечана поворка је наставила пут ка Великој Студеници, месту вечног почивалишта моштију Светог Симеона.⁶

Оба Савина биографа наводе да је након рукоположења за архиепископа и стицања самосталности Српске Цркве Свети Сава отишао на Свету Гору, потом у Солун где се снабдео потребним црквеним списима. Из Солуна, архиепископ Сава се копненим путем вратио у српску земљу.⁷ Тај пут ишао је узводно реком Вардар до Скопља, па узводно реком Лепенац кроз Качанички теснац према Косову, односно Неродимљу и Паунима, где у потоњим временима извори бележе да су се налазили двори српских владара, затим ка Липљану, Приштини, Вучитрну и Звечану. Даље, долином Ибра до Студенице.⁸ Врло вероватно се тим путем враћао и архиепископ Сава са својим пратиоцима. Иzasланици његовог брата, међу којима су се по Теодосију налазили и краљеви синови (вероватно престолонаследник Радослав и млађи Владислав), свечано су га дочекали на граници српске земље, која се од 1208. године налазила недалеко од Скопља, отприлике где је и данас гранични прелаз Генерал Јанковић, између Србије и новоназване РС Македоније. Сам краљ Стефан, због болести која га је напала у то време, није био у могућности да дочека свог брата Саву, па је послао делегацију с тим задатком.⁹ Ради се, дакле, о дочеку на највећем државном нивоу, што и не чуди, будући на значај делатности Светог Саве остварене у Никеји и Солуну. Овај дочек збио се крајем 1219. или почетком 1220. године.¹⁰

На путу, на коме претпостављамо да се кретала највиша делегација српског двора заједно са архиепископом Савом и његовим пратиоцима, постојало је неколико

3 О Оснивачкој повељи манастира Хиландара: Трифуновић, Бјелогрић, Брајовић 1986. О виноградима у Хотачкој метохији: Зарковић 2002, 59-60.

4 Од извора о дочеку моштију у Хвосну : Доментијан 1988, 115. и фуснота 18 на страни 344. Теодосије 1988, 162; О Хвосну као жупи и земљи од литературе: Мишић 1998, 97-99. (са старијом литературом).

5 О подацима за историју Богородице Хвостанске: Јањић 2009, 183-194. (са старијом литературом).

6 О архимандритском достојанству Светог Саве детаљно код Петровић 1998, 39-50. Такође од истог аутора о делатности Светог Саве на оснивању и осамостаљењу Српске Цркве: Петровић 1986, 75-98.

7 Доментијан 1988, 142. Теодосије 1988, 201-202. О значају Солуна за Србе: Тахиаос 2014, 70-80.

8 О мрежи путева у српским земљама средњег века: Шкриванић 1974, 72-75 и 82-102. Мишић 2014, 114 и карта на страни 166.

9 Доментијан 1988, 142. Теодосије 1988, 201-202.

10 Јанковић 1985, 18. (са старијом литературом).

могућих станица за предах и окрепљење. После Скопља где је завршена прва етапа пута из Солуна, могуће је да се свечана експедиција накратко задржала у манастиру Свете Богородице у Липљану, затим у Звечану, и на крају у манастиру Кончул у Горњем Ибру.¹¹ Треба узети у обзир да је Свети Сава журио у Студеницу, не само ради организовања новоустоличене Српске архиепископије, већ и због одржавања редовног годишњег помена Светом Симеону Мироточивом, будући да је васкршњи пост 1220. године почињао 10. фебруара и да се помен морао обавити пре почетка поста. Како је кретање зими отежано, претпостављамо да су се архиепископ Сава и чланови делегације, који су га свечано сачекали и пратили ка Студеници, одмарали барем на два поменута места на Косову, у Липљану и Звечану. На тим местима могли су да се угреју и окрепе за наставак пута.

Након дужег боравка у Студеници, архиепископ Сава одлази у Жичу, где врши освећење храма и потом приступа хиротонији епископа.¹² Све ово збило се након 29. марта 1220. године, после Васкрса, јер се у литургичким прописима забрањује освећење храмова у време поста и на храмовни празник.¹³

Три стара црквена средишта на Косову и Метохији, још из доба ромејске власти, архиепископ Сава одређује за епископске столице: Грачаницу за седиште Липљанске епископије, Богородицу Љевишку на реци Љевоши у Призрену за седиште Призренске епископије и већ помињану Малу Студеницу у Хвосну за седиште Хвостанске епископије. Седиште Липљанске епископије била је црква у Грачаници, недалеко од Приштине, посвећена Богородици, која је на почетку 14. столећа била у рушевинама па ју је обновио краљ Милутин од 1315. до 1321. године. Испрва је посвећена Благовестима, а касније се као њен празник спомиње Успење Пресвете Богородице. Краљ Милутин је такође обновио и Богородицу Љевишку почетком 14. столећа, десетлеће пре обнављања Грачанице (1306-1307). Остаци катедралног храма из 13. столећа били су седиште Призренске епископије. Од Милутинове обнове, храмовни празник је Успење Пресвете Богородице. Трећа катедра налазила се у Хвосну, на оброцима Мокре Горе, недалеко од села Студенице и Врело код Истока. Око 20 км северно од Пећи. На старим темељима изграђена је црква, посвећена Успењу Пресвете Богородице на почетку 13. столећа. Црква је запустела након Прве сеобе Срба, 1690 године, да би у наредним столећима била потпуно девастирана, тако да су данас видљиви само темељи богомоље.

Било би очекивано да су косовско-метохијски епископи, као и остали, након хиротоније и опремања неопходним богослужбеним књигама послати у своје катедре. За ову претпоставку, међутим, нема потврде у изворима. Врло је могуће да је нови епископ постављен у Хвосну, да се липљански епископ, раније постављен од Охридске архиепископије, повиновао новом архиепископу Сави Српском и укључио у организацију Српске Цркве или утекао Димитрију Хоматијану, а да је призренски епископ Нићифор остао привржен архиепископу Димитрију Хоматијану и побегао из Љевишке.¹⁴

Да ли је архиепископ Сава приликом именовања нових епископа и њиховог устоличења у Метохији (Хвосно и Призрен) и на Косову (Грачаница) имао потребе да својим личним присуством ојача њихов црквени ауторитет, поготово у Грачаници и

11 Извори не говоре детаљно о путу од грчке границе до Студенице, али нас тадашња географија упућује на такав след околности. Видети карту Мишић 2014, 156.

12 Јанковић 1985, 18.

13 Мирковић 1967, 226. Јанковић 1985, 23.

14 Јанковић 1985, 24-30. Петровић 1986, 91. Упореди Мишић 2014, 74.

Призрену, остаје као питање. Није искључено да је био присутан и у Грачаници и у Призрену приликом устоличења нових епископа, а да је посетио и хвостанског епископа при повратку у Студеницу. Нажалост, о свим тим активностима архиепископа Саве извори ћуте. Наша је претпоставка да је архиепископ Сава барем једном, ако не и више пута, посетио поменуте епископске катедре за време њихових храмовних празника, народски речено црквених Слава. Највише из разлога што су поменуте епископије биле на граници отачаства и што се питање јурisdикције дотицало управо њих. Сигурно је да његови боравци у Метохији и Косову нису били дужег трајања, јер би се то сигурно одразило и на топонимији ових области.¹⁵

Закључак

Информације о активностима Светог Саве на Косову и Метохији веома су скромне и оскудне, па ипак може се на изврстан начин реконструисати свако његово могуће и изворима доказано присуство на територији данашње јужне српске покрајине. Извори потврђују његове активности у овим областима 1206. године, приликом доношења моштију Светог Симеона и 1220. године, при повратку из Солуна и раду на ширењу мрежа епископија Српске Цркве. У сваком случају, Свети Сава је својим делатностима оставио дубок траг и на овим просторима.

Први јасан податак о боравку Светог Саве у Метохији односи се на почетак 1206. године, када је светитељ на молбу браће, али и из страха од напада каталанских пљачкаша на светогорске манастире који су угрожавали и Хиландар, одлучио да пренесе очеве мошти у отаџбину. Мошти су завађени Немањини синови, Вукан и Стефан, дочекали "на граници отачаства", тј. у Хвосну, вероватно почетком 1206. године. Могуће је да је архимандрит Сава браћу измирио над очевим моштима већ тада у манастиру у Малој Студеници, познатијој као Богородица Хвостанска. Претпостављамо да су мошти Светог Симеона дочекане у Малој Студеници, која је управо из тог разлога стекла тај назив.

Други податак односи се на пролазак Светог Саве преко Косова до манастира Студенице почетком 1220. године. Будући да је путовање било усред зиме у тешким временским условима, сматрамо да је светитељ накратко застао да се одмори и окрепи у Липљану и Звечану. У оба случаја Свети Сава је на *граници отачаства* тј. на Косову и Метохији дочекан са највећим државним почастима.

Извори и литература

Благојевић, Милош (1989): *Србија у доба Немањића; од кнежевине до царства: 1168-1371*. Београд: Заједничко издање ТРЗ "Вајат" - ИРО "Београд.

Благојевић Милош (1998): *Архиепископ Сава - вожд отачаства*. Београд: Зборник Сава Немањић – Свети Сава, историја и традиција. САНУ.

Благојевић, Милош (2011): *Српска државност у средњем веку*. Београд: Српска књижевна задруга.

Доментијан (1988): *Живот Светог Саве и живот Светог Симеона*. Београд: Заједничко издање Просвете и Српске књижевне задруге.

¹⁵ За разлику од многих других српских области, како у централној Србији, Црној Гори, Херцеговини, југоисточној Србији, у Метохији и на Косову готово нема забележених топонима везаних за име Светог Саве. Младеновић 2015, 387-399.

Зарковић, Божидар (2002): *Хотачка метохија. Први хиландарски посед у Србији*. Приштина (Лепосавић - Косовска Митровица): Институт за српску културу.

Јанковић, Марија (1985): *Епископије и митрополије Српске цркве у средњем веку*. Београд: Заједничко издање Народне књиге и Историјског института.

Јањић, Драгана(2009): *Подаци за историју Хвостанске епархије*, Приштина (Лепосавић) Баштина св. 26, Институт за српску културу.

Мирковић, Лазар (1967): *Православна литургија, Свете тајне и молитословља*. Београд.

Мишић, Синиша (1998): *Историјска географија Србије у житијима Светог Симеона и Светог Саве*. Београд: Зборник Сава Немањић – Свети Сава, историја и традиција. САНУ.

Мишић, Синиша (2014): *Историјска географија српских земаља од 6. до половине 16. века*. Београд: Магелан Прес.

Младеновић, Б. Срђан (2015): *Сво Косово црквaм' покривено - сакрално и ономастичко благо српског народа у средњем веку на Косову и Метохији*. Бања Лука: Матица српска (Друштво чланова Матице српске у Републици Српској), Годишњак бр. 4-5.

Петровић, М. Миодраг, (1986): *Црквенодржавна идеологија Светог Саве у Студеничком типуку*. Београд: Зборник радова "Осам векова Студенице". Издање Светог архијерејског синода СПЦ.

Петровић, М. Миодраг, (1998): *Архимандритско достојанство Светог Саве*. Београд: Зборник Сава Немањић – Свети Сава, историја и традиција. САНУ.

Трифунковић, Бјелогрић; Брајовић, (1986): *Хиландарска оснивачка повеља Светог Симеона и Светог Саве*. Београд: Зборник радова "Осам векова Студенице". Издање Светог архијерејског синода СПЦ.

Теодосије (1988): *Житија*. Београд: Заједничко издање Просвете и Српске књижевне задруге.

Шкриванић, Гавро (1974): *Путеви у средњовековној Србији*. Београд: НИП "Туристичка штампа".

Srdan B. Mladenović

**TRACE OF THE ACTIVITIES OF THE SAINT SAVA IN TERRITORY
OF PRESENT DAY AP KOSOVO AND METOHİJA IN MIDDLE AGES**

Information about the activities of the St. Sava in Kosovo and Metohia is very modest and scarce, however, it is possible to reconstruct every possible possibility and sources of presence in the territory of today's southern Serbian province. The sources confirm his activities in these areas in 1206 when he brought the relics of Saint Simeon and in 1220 when he returned from Thessalonica and worked on the expansion of the networks of the Bishops of the Serbian Church. In any case, the St. Sava left a deep trace in this area as well.

The first clear information about the stay of St. Sava in Metohija refers to the beginning of 1206, when the saint is at the request of the brothers, but also from the fear of the attack by the Catalans robbers of the monasteries that threatened Hilandar, he decided to transfer his father's relics to the fatherland. The might of the deceased were Nemanja's sons, Vukan and Stefan, welcomed "at the border of the land of honor", that is, in Hvosno, probably at the beginning of 1206. It is possible that Archimandrite Sava had reconciled the brethren over his father's musts to a monastery in Mala Studenica, known as the Bogorodica Hvosnanska. We assume that the relics of St. Simeon were welcomed in Mala Studenica, which is why it was called Mala Studenica.

The other information relates to the passage of St. Sava through Kosovo to Studenica Monastery in the beginning of 1220. Since the trip was in the midst of winter in difficult weather conditions, we thought that the saint stopped briefly to rest and strengthen in Lipljan and Zvečan. In both cases, the St. Sava is at the boundary of deforestation, in Kosovo and Metohija received the highest state honors.

Ђура Харди

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, Нови Сад – Србија

e-mail: djurahardi@ff.uns.ac.rs

О ДИПЛОМАТСКОЈ МИСИЈИ СВЕТОГ САВЕ КОД УГАРСКОГ КРАЉА АНДРИЈЕ II¹

Апстракт: *О дипломатској мисији Светог Саве код угарског краља Андрије II сведоче Савини животописци, Доментијан и Теодосије. Основни изазов код истраживања ове теме представља хагиографски оквир извора, односно, неопходност да се раздвоји историјска подлога реалних догађаја од унутрашњих законитости литературног жанра. У хагиографској равни Савине мисије стоји светитељево чудо изазвано невременом и градом у околностима летње жеге. Историчност сусрета је међутим недвојбена и она је за историографију додатно потврђивала Савину дипломатску и државничку харизму. Аутор рада нагласак у свом истраживању ставља на повод стварања чуда – када је Сава, по речима својих животописаца затражио од домаћина „леда јер је у својој земљи научен да свагда пије студено вино.“ Он сматра да је овде по среди био драгоцен историјски извор који непосредно говори о култури свакодневног живота на српском владарском двору Немањића.*

Кључне речи: *Свети Сава, Андрија II, српско-угарски односи у XIII веку, Доментијан, Теодосије, култура свакодневног живота на српском владарском двору, вино у средњовековној Србији.*

Податак да је Свети Сава, у име свог брата српског краља Стефана Првовенчаног, предузео једну дипломатску мисију код угарског краља Андрије II која се завршила успехом, данас је опште прихваћено место у историографији.² Извор за ову драгоцену вест представљају *Животи светог Саве* написани књижевним пером двојице његових хагиографа, Доментијана и Теодосија.³ Први Савин животописац, угледни светогорски монах Доментијан је саставио своје дело 1242/42. или 1253/54. године. Сматра се да је био његов савременик, уједно ученик и пратилац током Савиног другог путовања у Свету земљу и сведок његове смрти у престолном бугарском Трнову 1236. године.⁴ На другој страни, такође хиландарски монах Теодосије је своје дело по свему судећи писао у последњој четвртини XIII века (по резултатима нових истраживања

1 Овај рад је настао као резултат научног пројекта *Интеракција култура, економски токови и социјалне структуре на тлу Војводине као историјски процеси дугог трајања* који финансира Покрајински секретаријат за високо образовање и научно-истраживачку делатност Владе АП Војводине.

2 Издајамо: Станојевић 1934, 109-3-24 (са исцрпним прегледом старије литературе); Јиречек 1978², 169; Ћоровић 1993, 149; Оболенски 1991, 160; Ферјанчић 2000³, 301-302; Ћирковић 2004, 42.

3 Доментијан 1865, 248-257; Доментијан 1988, 159-166; Теодосије 1860, 152-160; Теодосије 213-219; за књижевни опус Савиних животописаца: Богдановић 1980, 156-159, 168-175.

4 Са прегледом старије литературе: Јухас-Георгиевска 2007, 346-347.

доњу временску границу представља владавина Стефана Драгутина 1276-1282).⁵ Ипак, недвојбено је јасно да је Теодосије своје дело посвећено Светом Сави, истина у многоме садржајније и живописније, писао на основу рада свог предходника Доментијана као свог првобитног источника.⁶ У том погледу, за тему нашег излагања примаран ће бити Доментијанов извештај о овим догађајима, с тим да нећемо запоставити ни Теодосија. Јер речени извор, како је то једном приликом запазио Сима Ћирковић, беше родоначелник оних „писаца који су у Савино доба преносили представе и идеје свог времена“, све у уверењу да се Теодосијево доба, за оне ствари које желимо да истражимо у нашем прилогу, ипак није много разликовало од епохе у којој су живели Сава и Доментијан.⁷ Дакле, шта нам *О хођењу Преосвећенога ка угарском краљу*, у главним цртама, казује Доментијан?

По слову овог писца, приложи се „жалост“ (*печаль*) на Стефанову и Савину земљу од стране угарског краља. На то Савин брат, српски краљ, умоли Преосвећенога тј. Саву и посла га ка краљу угарском, без сумње, са циљем да покуша да измири две стране и отклони непријатељство северног суседа. Даље сазнајемо да је Сава стигао у земљу угарску и да „са великом чашћу би примљен од краља по своме достојанству“. Међутим „ту остаде дуго са краљем ради исправљења посла, и краљ је чинио много насиље земљи отечества његова, а овога није слушао у његову мољењу.“ Другим речима, преговори по свему судећи нису ишли лако. У то доба, а до сусрета је очигледно дошло у лето, у земљи угарског краља беше велика врућина и Сава, прозревши „Духом светим будуће“, посла слугу ка самоме краљу тражећи „да ми [краљ] пошаље леда, јер сам у својој земљи научен да свагда пијем студено вино, а сада не, те трпим због велике жеге сунца“.⁸

На то угарски краљ заповеди своме слуги да се да леда угледном госту. Али будући да су се због сунчане жеге све леденице у овој земљи истопиле и да је лед већ био потрошен у краљевом двору, слуга је поразно одговорио своме господару да леда нема не само за госта, већ ни за самога краља. Када је Савин посланик дошао и испричао све што је чуо од краља, Сава се молитвом обратио Богу „с прозбом“ да свог слугу „овде послуша са градом“, како би сви разумели да је „Он са њим“. И доиста, Бог послуша слугу свог. Од никуд за трен ока с неба се створи невреме праћено ветром, грмљавином, муњама и великим сумраком. Отвори се небо и из њега се испоручи до тад невиђен град у великим крушцима који покрију само место на ком је био стан брата српског краља. Завлада велики страх и, опет посредством молитве, Сава оконча невреме. По престанку града, обавештава нас тријумфално Доментијан, Сава „напунивши царску паларију превеликих крушаца (паларию царськоу прѣвеликихъ кроушьць), и посла ка великом краљу рекавши – када ти мени не посла леда, то ја теби шаљем, што ми је је послао мој чувар са својих вишњих висина.“ У духу хагиографског текста, епилог се могао назрети. Под утиском чуда, угарски краљ је дошао у Савин стан и пао је пред његове ноге, назвавши га својим духовним оцем. Сава затим утврди свог домаћина у светој вери ... и поучи га сваком страху Божијем. Заузврат, угарски краљ је испунио све претходне Савине молбе и одликовао га је душевним и телесним даровима. Сави је преостало да

5 Погледати, уз анализу старије литературе истраживање: Шпадијер 2010, 3-16.

6 Динић 1959, 5-12; Ћирковић 1979, 11-12.

7 Ћирковић 1979, 12.

8 „Повели да ми посылетъ леда, љако наоучень љсѣмъ въ земли моѣи въсгда стоудено вино пити; сыгы же не трпыло за великоѣ жежениѣ слъннца.“ Доментијан 1865, 249.

се врати у Србију и исприча своме брату све што је било са краљем угарским, пошто се мисија у потпуности добро обавила.⁹

Како је већ речено, Теодосије је у свом делу првобитну Доментијанову повест о Савином чуду код угарског краља разрадио и живописно проширио са низом нових детаља. Започиње је децидним објашњењем узрока Андријиног непријатељства према Стефану и Сави, доводећи га у непосредну везу са Стефановим крунисањем краљевском круном. Завршавајући је, по свом расположењу и вољи (насталим вероватно под негативним утиском унионистичких збивања тог времена)¹⁰, са фантастичним исходом Савине мисије која је окончана у корист православља. По њему се наводно угарски краљ, под Савиним утицајем одрекао јереси те је примио православну веру у којој је остао до краја живота.¹¹

Познато је међутим, да ниједан савремени угарски владар коме је Сава могао да иде у посету није прешао на православље. На другој страни, да бисмо себи олакшали даље излагање, морамо истаћи околност, на коју је посебно указао Станоје Станојевић, да ни Доментијан ни Теодосије не помињу име угарског краља.¹² Ипак, историографија је без изузетка, на основу низа чињеница, констатовала да је Сава речене преговоре могао водити једино са угарским краљем Андријом II (1205-1235). А опет, није непознато да је још Андријин отац, Бела III био као мали послат у Цариград где је примио православље и постао византијски престолонаследник Алексије. Као и да је Андријина рођена сестра, Маргарета – Марија, супруга византијског цара Исака II Анђела и потоња регенткиња Солуна и господарица оба Срема, значајан период свог живота такође провела верна православној цркви.¹³ Обоје су били Савини савременици. У сваком случају, Андрији Угарском вера и обичаји источне цркве нису могли бити посве страни и непознати.

Што се тиче Доментијана као нашег главног извора за Савину дипломатску мисију код Андрије II, истраживачи сматрају да у основи његове хагиографске идеалне схеме Савиног житија, по правилу, стоје реални историјски догађаји. Односно, да се његовом литературном раду тешко може оспорити веродостојност у значењу релевантног историографског извора. Под условом, дакако, да се на једној страни Доментијанов историјски слој нарације ослободи од устаљених образаца проистеклих из хагиографске традиције и законитости поетике овог средњовековног литературног жанра, а на другој, исти упореди са другим расположивим изворима и стави у шири контекст историјске епохе.¹⁴ Нећемо погрешити ако закључимо да је, с обзиром на значај теме, таква историографска студиозна анализа већ урађена. Наиме, рад помињаног Станоја Станојевића, *О нападу угарског краља Андрије II на Србију због прогласа краљевства*, представљен научној јавности давне 1934. године, захваљујући акрибичности и ерудицији свог аутора, садржи резултате који су и данас незаобилазна тачка у свакој расправи о српско-угарским односима након крунисања Стефана Првовенчаног краљевском круном 1217. године. Могуће да Станојевић није дао одговор на сва питања, али их је зато методолошки ваљано поставио и одредио њихову

9 Доментијан 1865, 248-257; Доментијан 1988, 159-166.

10 Шпадијер 2010, 10.

11 Теодосије 1860, 152-160; Теодосије 213-219.

12 Станојевић 1934, 122.

13 Moravcsik 1953, 87-93; Tautu 1956, 51-79; Ферјанчић 1994, 49-58; Makk 1982, 33-61.

14 У погледу изнете оцене слажу се и историографи и историчари књижевности. Упоредити: Ћирковић 1979, 10; Радојчић 1979, 216; Јухас-Георгиевска 1998, 142-143; Бојовић 1998, 161.

проблемску суштину, претходно начинивши анализу кључних извора за ову тему, почевши од Доментијана и Теодосија.¹⁵

За почетак, Станојевић је у контексту Савине угарске мисије довео у сумњу раширено мишљење историографије о томе да је угарски краљ Андрија II предузео поход на Србију због проглашења краљевства. Наиме, о томе по овом аутору непосредно говори само „пун фантазије” Теодосије који је свој рад заснивао на Доментијановом житију Светог Саве. Доментијан, с друге стране доиста опис Савине мисије код Андрије II излаже непосредно иза приче о Стефановом крунисању, али та два догађаја не доводи у узрочну везу, нити помиње да је крунисање изазвало незадовољство Арпадовића. Док је Теодосије ова два догађаја логично повезао, али друго је питање да ли је његов закључак историјски био тачан – сматрао је Станојевић. Јер, Андрија је колико је познато, по Станојевићу, предузео три похода на Србију посведочена у изворима. Хронолошки се може одредити само онај у *Житију светог Симеона* написаном од стране Стефана Првовенчаног. Он се збио после Ускрса 1215. или (по Станојевићу) 1216. године. Тада је угарски краљ у савезу са латинским царем Хенриком Фландријским, истовремено са војском кренуо на Србију с намером да се савезници сретну у Нишу где је био позван и Стефан који је требало да постане жртва овог похода. Међутим, Стефан је вештом дипломатском иницијативом предупредио овај опасан план. У свом пограничном граду Равном сусрео се претходно са Андријом. Током дванаестодневне гозбе обављени су успешни преговори након којих је угарски краљ, вероватно и по савету својих великаша, од непријатеља постао српски савезник. На овај начин са Стефанове стране добро припремљен нишки сусрет три владара се уз угарско прећутно одобравање завршио потпуним неуспехом латинског цара.¹⁶ Станојевић констатује да Стефан Првовенчани изричито не помиње да га је Сава пратио током сусрета у Равном и потом у Нишу, мада је такав предлог постојао, изречен од самог Саве. Владарски скуп се збио у пролеће, дакле не у лето и не на угарској земљи, те из ових разлога је тешко поистоветити Савину угарску мисију са скупом у Равном. За разлику од похода из 1216. године, по овом аутору Савина посета угарском краљу о којој сведоче Доментијан и потом Теодосије не може се тачно датирати изузев да се збила у лето. Одиграла се, како је већ истакнуто негде на угарском земљишту где је била окупљена угарска војска. Окончана је Савиним успехом, по легенди помоћу једног чуда (града). Станојевићу није промакла значајна околност да ни током похода 1216. године, као ни током оног с којим је непосредне везе имала Савина дипломатска мисија заправо није дошло до оружаног сукоба, већ да су обе за Србију и Немањиће опасне ситуације решене захваљујући преговорима. Коначно, о трећем походу на Србију (*in expedicione Rascie*), током којег је дошло до укрштања оружја, сведочи једна Андријина повеља из 1229. године.¹⁷ Без назнаке у нарацији повеље да је поход био предузет због Стефановог крунисања, он се на жалост не може прецизно датирати сем са одредницом *datum ante quem* 1229. године.¹⁸

Морамо ипак констатовати да је и поред своје утемељене историографске критичности, Станојевић сматрао да „прича” о одласку Светог Саве код угарског краља, „када је том приликом падао град”, вероватно није сасвим измишљена, односно да се у

15 Станојевић 1934, 109-130.

16 Стефан Првовенчани 2017, 100-107; За хронологију и шири контекст догађаја, од новијих истраживања упоредити: Коматина 2014, 127-129.

17 Smičiklas 1904b, 318.

18 Станојевић 1934, 125-130; У вези са могућим околностима угарског похода поменутог у повељи Андрије II из 1229. године, погледати и: Харди – Божанић 2017, 93-95.

њој налази сведочанство реалног историјског догађаја. Као и то да, мада је довео у сумњу Теодосијево узрочно повезивање Стефановог крунисања краљевском круном са планираним нападом Андрије II на Србију, он такву могућност није сасвим одбацио, већ је настојао да укаже на чињеницу да не постоје савремени извори који би такав контекст догађаја посведочили.¹⁹ Историографији је преостајало да прихвати или потисне ове тезе. На пример, Џон Фајн и у новије време Атила Барањ, имајући пред собом Станојевићев рад, закључили су да би заправо приказ Савине мисије код његова два животописца требало уклопити у контекст владарског сусрета између Стефана Немањића и Андрије II у Равном 1215/1216. године.²⁰ Насупрот оваквом приступу, историографија ипак данас већином сматра да је Угарска била против крунисања Стефана Немањића краљевском круном (1217), као и да је Савина мисија код Андрије II отупела у датом тренутку непријатељство Арпадовића.²¹ Наш рад неће међутим имати за циљ да пружи неки нови прилог питању политичке позадине или прилог хронологији Савине угарске мисије. У односу на постојећу историографску расправу и њене закључке, био би то с наше стране ако не узалудан онда врло скроман подухват.²² У најширим хронолошким оквирима, умољен од свог брата, тада већ краља Стефана, Сава је могао походити угарски владарски двор тек након Андријиног повратка у Угарску из крсташког похода из Свете земље крајем 1218. године²³, односно, заправо тек након повратка Саве у Србију, као архиепископа из Никеје преко Солуна, најкасније крајем 1219. – почетком 1220. године.²⁴ С обзиром на летње време одигравања сусрета, до њега је могло доћи тек средином 1220. године као датумом *post quem*. У којој мери је тема сложена, илустроваћемо је са још једном могућношћу. Наиме, добро је познато да се вероватно током 1222. године у Угарску из Солунске краљевине вратила Андријина сестра, већ помињана бивша византијска царица Маргарета – Марија, те да је, на име свог некадашњег мираза, од брата преузела власт над пограничним земљама јужно од Саве и Дунава, рачунајући ту и онострану и онострану Срем или будућу Мачву.²⁵ Ако прихватимо Станојевићев правац размишљања, хипотетички гледано угарско-српски сукоб је могао избити и око питања ширења утицаја власти Маргарете и њене породице према српским областима.

Овом приликом направићемо и један осврт на могућу хронологију настанка Теодосијевог рада. Михаило Динић је давно запазио код Теодосијевог описа Савиног угарског посланства да је податак по ком је Андрија II за напад на Србију сакупио мноштво „Угра и Кумана” анахрон. Односно да је хронолошки гледано, помен Кумана на конкретном месту немогућ, јер је познато да се овај ратнички номадски народ доселио у Угарску тек 1239. године.²⁶ Гледано међутим очима Теодосијевог времена, војска угарског краља је без сумње у свом саставу имала Угре и Кумане. Када се оваква представа о војсци Арпадовића могла реално усталиити у српској (дворској) средини? Познато је да су снаге краља Уроша I, током педесетих година XIII века (1260), по свему судећи учествовале на страни Угарске у рату за аустријско наслеђе вођеном против

19 Станојевић 1934, 120, 125, 130.

20 Fine 1987, 108-109; Bárány 2012, 142-143.

21 Упоредити напомену бр. 1.

22 Исто.

23 О крсташком походу Андрије II: Pósan 2012, 81-101.

24 Живојиновић 1977, 63-71.

25 Детаљније с прегледом старије литературе: Харди 2017а, 117-142.

26 Теодосије 1860, 156; Теодосије 1988, 214; Динић 1959, 8; Данас је извесно да се један део Кумана трајно насељава у Угарску тек након монголске најезде, после лета 1245, а пре битке на Лајти 15. јуна 1246. године. Видети: Senga 1987, 584-612.

чешког краља Пшемисла II Отокара. Тада су наине Срби имали прилику да се као савезници Андријиног наследника, Беле IV и његовог сина млађег краља Стефана V, сретну и упознају са куманским одредима у њиховом шареноликом војном табору.²⁷ Или још пре, односно хронолошки касније, када је 1276. године Уроша I са престола збацио његов син Стефан Драгутин. Збило се то захваљујући војној помоћи састављеној „од велике силе народа угарског и куманског“ коју је Драгутин, по сведочењу каснијег српског извора архиепископа Данила, добио од свог таста, угарског краља.²⁸ Уједно, за Савино доба анахрона слика Угра и Кумана у војсци угарског владара која је била окупљена зарад напада на Србију, у овом контексту би ишла у прилог претпоставке Ирене Шпадијер о хронолошком оквиру Теодосијевог књижевног рада који се, по овој ауторки поклапао са владавином краља Драгутина.²⁹

Истраживачи Савине биографије с правом су закључили да је успешан исход његове мисије код угарског краља Андрије II био само један у низу извора који су потврђивали дипломатски и државнички дар овог Немањића. По значају, због могуће опасности за српску државу угарско посланство се логично могло упоредити или ставити уз раме са оним које је Сава предузео код одметнутог обласног господара, бугарског великаша Стреза (1214).³⁰ Оно што повезује две мисије је свакако околност да су оба противника српског владара Стефана Немањића примила његовог брата Саву на свом двору без речи противљења и очигледно с одговарајућим почастима. Ова околност нам речито сведочи пре свега о Савином угледу и поштовању које је изазивао код својих савременика, макар они били и супарници Србије.³¹

Код Доментијановог описа Савине посете угарском краљу, како је то констатовао Светозар Радојчић, истиче се карактеристичан „средњовековни опис чуда“ – када је из наглог летњег невремена пао град.³² Овај легендарни заокрет, по Радмили Маринковић, настао је свакако под утицајем хагиографске литературе – где се приказује преобраћање неверника (у овом случају Андрије II) управо посредством оваквих чуда са ледом, кишом, огњем...³³ „Чувено Савино чудо са ледом и угарским краљем“ како га је знаковито именovala Јелка Ређеп³⁴, могло је доиста имати реалну историјску подлогу у неком летњем невремену до кога је дошло током Савиног боравка у Угарској. У погледу изношења овакве могућности нећемо бити нимало оригинални, јер је реч о месту разматрања већ старије историографије.³⁵ Међутим, нас од почетне мисли да напишемо овај прилог руководи једно друго, наизглед мање важно проблемско место у Доментијановом опису догађаја које би смо назвали „повод“ или својеврсни „увод“ за Савино чудо. Наине, када је брат српског краља, у неподношљивим околностима летње жеге, током напетих преговора о чијем садржају суштински мало знамо, од свог

27 Hardi 2017b, 191-207

28 Архиепископ Данило 1866, 16-18; Данило Други 1988, 54-55; Упоредити: Ћирковић 2000³, 354-356; Vásáry 2005, 99-100; Gál 2013, 493.

29 Шпадијер 2010, 3-16.

30 Гавриловић 1900, 150-151; Станојевић 1935, 35-36; Радонић 1935, 47; Оболенски 1991, 160; упоредити и закључак код: Живојиновић 1977, 71; О Савиној мисији код Стреза: Радић 1998, 51-61. 8 (и за Радивоја Радића, Сава је „важио за изванредног дипломату“).

31 На пример, за нашу тему није без значаја детаљ истакнут код Савиних хагиографа, да је Стрез током преговора Сави уприличио свечану вечеру. Доментијан 1988, 126; Теодосије 1988, 182; Радић 1998, 55-57.

32 Радојчић 1979, 218.

33 Доментијан 1988, 355.

34 Ређеп 2008, 27.

35 Упоредити преглед проблема код незаобилазног Станојевића 1934, 109-115.

домаћина угарског краља, преко слуге затражио „да ми пошаље леда, јер сам у својој земљи научен да свагда пијем студено вино.“³⁶

Уз оправдану бојазан да наш рад у крајњем домету не буде сведен на пуко (и незахвално) тумачење ставова Станоја Станојевића, морамо се ипак задржати на његовом коментару Доментијанових речи – да је Савин наводни захтев за ледом, био изречен „са поруком пуном хумора и ироније“.³⁷ Остаје нам или да прихватимо овај Станојевићев суд о фикцији и аисторичности Доментијановог податка, или на другој страни да се, на пример, приклонимо неспутаној интерпретацији истих догађаја од стране Пантелије Срећковића.³⁸ Настојаћемо да у даљем излагању предност дамо ако не Срећковићу, онда историчности Доментијановог текста. Пред нама су заправо две могућности логичног објашњења Доментијановог „повода“ за Савино чудо. Или да сматрамо да је Доментијан у свом делу сачувао успомену на истинити историјски контекст догађаја који су пратили сусрет Саве са краљем Угарске, или да је излагање о Савином захтеву за ледом била његова лична књижевна и стваралачка инспирација која је згодно покренула механизам чуда. У оба случаја, исход не угрожава нашу основну тезу рада. По нашем уверењу наиме, ако је Доментијан измислио сцену увода за Савино чудо, није то био тек издвојен плод његове фантазије, односно, није конкретну ситуацију могао приказати изван духа времена и средине којој је и сам припадао. Као прво, средњовековна Србија, поготово њене поморске области, била је земља винограда и вина с тим да је вино, посебно оно квалитетно, као и другде у Европи тог доба, било пиће друштвене елите – властеле и владарског двора.³⁹ Међутим, обичај, за прилике средњег века несвакидашње отмен и посебан, по коме се вино током летњих месеци хладило ледом, Доментијан који је и сам био племенитог рода и пратио Саву на његовим последњим путовањима је морао негде да види, а где другде него, по нашем мишљењу, на српском владарском двору. На другој страни, за Доментијана, касније и за Теодосија, Савино тражење леда зарад пића студеног вина је било посве уобичајен поступак, који је наравно приличио брату српског краља и члану владарске породице, али се уједно није косио с оновременим схватањем идеалне схеме светачког житија. У том смислу, по Доментијановим речима, Сава чак изјављује да је „у својој земљи научен да свагда пије студено вино.“ По среди је изгледа, ако ћемо веровати Доментијану, био уврежен обичај културе пијења леденог вина, а не неки изузетак.

Да закључимо, догађај у ком Сава током посланства код угарског краља тражи леда да би захладио вино није само хагиографска фикција и средство на путу стварања божанског чуда, већ је, по нашем мишљењу драгоцен историјски извор који сведочи о префињеној култури свакодневног живота на српском владарском двору из времена Стефана Првовенчаног или евентуално Доментијана и његовог књижевног покровитеља краља Уроша I, где се вино у летњим данима расхлађивало ледом. И мада се по Доментијановим и Теодосијевим речима може закључити да је заправо и угарски краљ обичавао да вино током лета хлади на исти начин, уз сав наш напор, и истина ограничен увид у литературу и изворе, нисмо успели да нађемо упоредни пример да се на још неком владарском двору те епохе вино хладило ледом (*vino et glacies* ?!), мада наравно таква могућност није искључена. Што нам све указује, не само на значај Доментијановог дела као извора за културу обичаја владарског двора Немањића, већ и на његову

36 Доментијан 1865, 249; Такође, превод код: Доментијан 1988, 159.

37 Станојевић 1934, 116.

38 Срећковић 1888, 104-106; На Срећковићеву интерпретацију угарског посланства Светог Саве упоредити и: Руварац 1901, 19-20.

39 Благојевић 1973, 131-141.

вредност у истраживању прошлости енолошке културе у европској цивилизацији средњег века. Истине ради, током реченог периода Угарска је такође била земља богата вином. Њени предели су обиловали бројним насадима винове лозе чему је требало да се захвали монашким редовима и валонској колонизацији, те нема сумње да је Андрија II свог угледног српског госта могао да понуди неким квалитетним вином.⁴⁰

Да опис Савине посете угарском краљу представља вредан извор за изглед трпезе немањинског владарског двора у XIII веку, могуће да указују и наредни детаљи. По Доментијану, како смо већ раније приказали, Сава у окружењу својих слугу након што се чудо збило, пуни са грумењем леда извесни суд назван *палариоу царськоу* и шаље га угарском краљу.⁴¹ Шта би у овом значењу била *паларија царска* није лако одредити. Сам епитет – царска – указује на то да се радило о суду чији је изглед био луксузан, а употреба посебна и префињена, речито царска, односно, владарска. Присетићемо се да је својевремено, по речима Стефана Првовенчаног, током сусрета у Равном њега Андрија II даривао богатим поклонима међу којима беху – сем предивних икона, премногих одела, царских хаљина од порфира, црвених владарских огртача све украшених бисером и камењем као што је приличило царевима – и, „чаше царске украшене разноликим камењем“.⁴² Помен речи *паларија* у Доментијановом тексту изгледа да је типичан *hapakslegomenon*.⁴³ Постоји међутим могућност да је по среди грчки термин. Наиме, да је у српској средини, грчка реч *ταλάριον* (множина: *ταλάρια*) која означава корпицу, деминутив од *κορπε*, заменом блиских сугласника (*τ-π*) постала *παλάριον*, односно речена паларија.⁴⁴ У том случају би Сава свом домаћину послао леда у „царској корпици“. У односу на Доментијана, Теодосије нам, истина у духу свог времена, олакшавне недоумице у вези са значењем речи (*царска*) *паларија*. По његовом опису истог догађаја, након свршетка чуда са ледом, Сава „напунивши велику сребрну зделу часнога грумења од града“ (*великоу сребрноу блюдоу*) шаље је угарскоме краљу. За њега је, дакле, царска паларија била нешто попут великог сребрног суда (*блюдо*).⁴⁵ Сребрно посуђе и прибор били су опште мерило луксуза и богатства средњовековног човека, својствени првенствено трпези владара и великаша. Сведочанство Савиних животописаца употпуњује представу о употреби таквих драгоцених предмета посебне намене на српском владарском двору.⁴⁶

Ако се коначно запитамо на који начин се хладило вино у тој владарској средини, да ли се посебни вински суд, бокал на пример, стављао у речену зделу пуну леда, или се лед непосредно мешао са вином? И овом приликом ће наше дилеме у многоме разрешити Теодосије. У односу на Доментијана, по Теодосију је Савин захтев за ледом био већ нешто смернији, јер по његовим речима „хтео је свети да жеђ од поста угаси са мало вина и студеном водом.“⁴⁷ Објашњење о начину хлађења вина следи затим у даљем његовом тексту. Наиме, када је Сава послао зделу са ледом краљу Андрији, овај прво целива грумење града имајући пред собом свету манифестацију божијег дела, да би одмах „затим метнувши га у вино, сам и сви који су с њиме благодарећи Бога

40 О винском богатству средњовековне Угарске документовано излаже: Komoróczy 1941.

41 Доментијан 1865, 251; Видети такође: Доментијан 1988, 161.

42 Стефан Првовенчани 2017, 104-105; Радојчић 1953, 26-33.

43 Ову реч у значењу посуде нисмо нашли у другим текстовима, односно старосрпским, грчким и латинским речницима. Упоредити: Даничић 1862-1864; Miklocsich 1862-1865.

44 Senc 1988², 911. У вези с разматрањем значења речи паларија користимо прилику да се на овом месту захвалимо на помоћи уваженим професорицама Милени Јовановић и Ифигенији Драганић.

45 Теодосије 1860, 155- 156; Теодосије 1988, 216.

46 Breje 1976, 58-61; Le Goff 1977, 415; Радојковић 1999, 562-564.

47 Теодосије 1860, 154; Теодосије 1988, 214.

испише га добро растворено и студено.⁴⁸ На основу приказаног, можемо донети још један закључак нашег истраживања. У Теодосијево доба свакако, они одабрани који су имали такву могућност, вино су лети пили „благорастворено“ и студено, стављајући лед непосредно у њега.

Остаће загонетка на ком су језику разговарали Сава и његов домаћин угарски краљ, или су можда једноставно њихови преговори били вођени само уз помоћ преводиоца и посредника. Познато је да је Сава добро знао грчки језик и књижевност и да је к томе имао искуства у преговорима са латинским господарима на тлу некадашњег Византијског царства и Свете земље.⁴⁹ Српске приморске земље су уједно биле земље у којим се говорио романски језик и користило латинско писмо. На другој страни, Андрија је по свему судећи морао разумети и донекле се служити са словенским језиком. Своје прве владарске кораке Андрија је направио на тлу једне словенске земље. Његова баба, угарска краљица Еуфросина Мстиславич била је из рода волинских Мономаховича, а по вољи свог амбициозног оца Беле III још као дечак Андрија је био доведен у Галич, на престо руске кнежевине Галиције. Тамо се задржао релативно кратко, најраније од почетка пролећа 1188. до краја лета 1189. године.⁵⁰ Касније је, током владавине свог брата краља Емерика, постао херцег Далмације и Хрватске (од 1197) где је владао као самостални господар. Из тог периода потиче његова позната повеља издата у Задру 6. маја 1198. године у којој се хвалио да је предузео успешан поход на Хум и Рашку (*tam Chulme quam Rasse laudabilem victoriam*).⁵¹ Присетићемо се да је млади Растко Немањић, у будућности монах Сава, пре него што је напустио Србију и отишао на Свету гору, такође по вољи свог оца Стефана Немање, кратко управљао управо Хумском земљом (1190-1191).⁵² Што се говорног подручја тиче, она је лежала у непосредном суседству романских области и латинских црквених средишта у приморским градовима Далмације. Судбина је хтела да се Сава и Андрија први пут сретну тек много касније, а не на неком непознатом хумском бојишту.

Још неколико запажања везаних за Савину угарску мисију ваљало би навести, пре него што рад приведемо крају. Без икакве сумње, Сава је ишао код Андрије II као члан српске владарске династије и рођени брат краља Стефана Првовенчаног. Како је држао већ Доментијан, он је у гостима био примљен „са великом чашћу... по своме достојанству“. Оквири те посете били су државнички и стога је она извесно подразумевала низ детаља, сачуваних делом (могуће само као одјек традиције) у опису Савиних животописаца, попут присуства (дворских) слугу, извесног драгоценог мобилијара (царска паларија), посебних практичних и церемонијалних захтева који су уобичајено пратили изасланике тако високог ранга. У том погледу, чини нам се да је посета угарском краљу могла да садржи и такве појединости које је Сави, наравно руковођен личним интересима, с прекором пребацивао охридски архиепископ Димитрије Хоматијан у чувеном писму из маја 1220. године. По Хоматијановим вестима је, да поновимо, Саву „љубав према отаџбини заробила“... и поред осталог „...произвела га за посланика околним владарима... потпуно се упустио у светске бриге, почео је да учествује у гозбама, да јаше коње најплеменитије пасмине, лепе, окићене заставама, да

48 „въ вино вложьше... благорастворено и стоудено испише“. Теодосије 1860, 156; Теодосије 1988, 216.

49 Упоредити: Богдановић 1980, 146; Оболенски 1991, 121-173; Живојиновић 1977, 63-71.

50 Font 1997, 45-50.

51 Smičiklas 1904a, 296; Мишић 1996, 51.

52 Оболенски 1991, 127; Мишић 1996, 50-51.

води са собом многу послугу, да се размеће у свечаним поворкама раскошном и разноврсном пратњом⁵³. На другој страни, околност да је Сава био црквено лице, као и несвакидашњи карактер његове личности, могли су у датом случају само додатно код Андрије II да изазову поштовање и допринесу успешном исходу преговора. Коначно, у разматрању спољашњих манифестација Савиног сусрета са Андријом II морамо као парадигму узети у обзир и свечаности које су пратиле дванаестодневни сусрет његовог брата Стефана са поменутим угарским краљем Андријом у Равном 1215. или 1216. године.

На крају, као полазна тачка за сва будућа истраживања бројних и сложених питања везаних за српско-угарске односе Савине епохе којих се у овом раду на жалост нисмо ни дотакли, остаће чињеница да су се у релативно кратком периоду два Немањића, Стефан и његов брат Сава, састали с угарским краљем Андријом II. Поједини детаљи тих сусрета указују да су они имали владарски и на моменте врло свечани дворски карактер. И поред супарништва и непријатељства две државе, у том периоду је између Немањића и Арпадовића, на основу изнетог, ипак постојао континуитет у непосредној владарској комуникацији.

Извори

Архиепископ Данило и други (1866): *Животи краљева и архиепископа српских*. изд. Ђуро Даничић, Загреб: у Светозара Галца и ком.

Данило Други (1988): *Животи краљева и архиепископа српских, Службе*. приредили Гордон Мак Данијел, Дамњан Петровић, данашња језичка верзија Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић, Дамњан Петровић, Београд: Просвета, СКЗ.

Доментијан (1865): *Живот Светог Симеуна и Светог Саве*. изд. Ђ. Даничић, Београд: Државна штампарија.

Доментијан (1988): *Живот Светог Саве и Живот Светог Симеона*. приредила Радмила Маринковић, превод Лазар Мирковић Београд: Просвета, СКЗ.

Smičiklas, Tadija ed. (1904a): *Codex Diplomaticus Regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae, Diplomatički zbornik kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije*. II, Zagreb: JAZU.

Smičiklas, Tadija ed. (1904b): *Codex Diplomaticus Regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae, Diplomatički zbornik kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije*. III, Zagreb: JAZU.

Стефан Првовенчани (2017): „Житије светог Симеона“. у: *Сабрана дела Стефана Првовенчаног*. предговор, превод и коментари Љиљана Јухас Георгијевска, издање на српскословенском Томислав Јовановић, Београд – Краљево: СКЗ.

[Теодосије] (1860): *Живот Светог Саве, написао Доментијан*. изд. Ђуро Даничић, Београд: Државна штампарија.

Теодосије (1988): *Житије Светог Саве Житија*. приредили Димитрије Богдановић, данашња језичка верзија Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга .

⁵³ Издање и превод писма: Острогорски 1939, 90-111.

Литература

Bárány, Attila (2012): „II. András balkáni külpolitikája“. у: *András II. András és Székesfehérvár*. уред. Terézia Kerny, András Smohay, Székesfehérvár: Székesfehérvári Egyházmegyei Múzeum, 129-173.

Благојевић, Милош (1973): *Земљорадња у средњовековној Србији*. Београд: Историјски институт.

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

Бојовић, Драгиша (1998): „Савино измирење завађене браће у српској житијној књижевности“. у: *Свети Сава у српској историји и традицији*. уред. Сима Ћирковић, Београд: САНУ, 159-166.

Breje, Luj (1976): *Vizantijska civilizacija*. Beograd: Nolit.

Vásáry, István (2005) *Cumans and Tatars, Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185-1365*. Cambridge: Cambridge University Press.

Гавриловић, Андро (1900): *Свети Сава. Преглед живота и рада*. Београд: Издање Књижевне задужбине Д. Н. Беље.

Gál, Judit (2013): „IV. Béla és I. Uroš szerb uralkodó kapcsolata“. у: *Századok*, 2, 147, 472-499.

Даничић, Ђуро (1862-1864): *Рјечник из књижевних старина српских*. 1-3, Биоград: Државна штампарија.

Динић, Михаило (1959): „Доментијан и Теодосије“. у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, XXV/ 1-2, 5-12.

Живојиновић, Мирјана (1977): „О боравцима светог Саве у Солуну“. у: *Историјски часопис* XXIV, 63—71.

Јирчек, Константин (1978²): *Историја Срба, прва књига, до 1537. године*. (друго, исправљено и допуњено издање, превео Јван Радонић), Београд: Слово љубве.

Јухас-Георгиевска, Љиљана (1998): „Документарно и фикцијско у Доментијановом делу Живот Светог Саве“. у: *Свети Сава у српској историји и традицији*. уред. Сима Ћирковић, Београд: САНУ, 159-166.

Јухас-Георгиевска, Љиљана (2007): „Доментијан“. у: *Српски биографски речник* 3. д-з. уред. Чедомир Попов, Нови Сад: Матица српска, 346-347.

Коматина, Ивана (2014): „Историјска подлога чуда Св. Симеона у Житију Симеоновом од Стефана Првовенчаног“. у: *Зборник радова Византолошког института*, LI, 111-129.

Komoróczy György (1941): *Borkivitelünk Eszak fele*. Kassa: Kazinczy Ferenc Társaság.

Le Goff, Jacques (1977): *Srednjovekovna civilizacija zapadne Evrope*. Beograd : Jugolsavija.

Makk, Ferenc (1982): „III. Béla és Bizánc.“ у: *Századok* , 116, 33-61.

Miklósich, Franz (1862–1865): *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Vindobonae: Guilelmus Braumüller.

Мишић, Синиша (1996): *Хумска земља у средњем веку*. Београд: DBR International Publishing.

Moravcsik, Gyla (1953): *Bizánc és a Magyarság*. Budapest: МТА.

Оболенски, Димитрије (1991): *Шест византијских портрета*. Београд: СКЗ, Просвета.

Острогорски, Георгије (1939): „Писмо Димитрија Хоматијана св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином постављењу“. у: *Светосавски зборник* 2, Београд: Српска краљевска академија, 89-113.

Pósán, László (2012): „A keresztes eszme II. András korában“. у: *András II. András és Székesfehérvár*. уред. Terézia Kerny, András Smohay, Székesfehérvár: Székesfehérvári Egyházmegyei Múzeum, 81-101.

Радојковић, Бојана (1999): „Посуде“. у: *Лексикон српског средњег века*. Приред. Сима Ћирковић, Раде Михалчић. Београд: Knowledge, 562-564.

Радојчић, Никола (1953): „Поклони угарског краља Андрије II Стефану Првовенчаноме“. у: *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 1, 26-33.

Радојчић, Светозар (1979): „Лик Светог Саве у Доментијановом „Животу и подвизима архиепископа све српске и поморске земље преподобног оца и богоносног оца Саве“. у: *Сава Немањић-Свети Сав.*, уред. Војислав Ђурић, Београд: САНУ, 215-221.

Радонић, Јован (1935): *Свети Сава и његово доба*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија. (прештампано из „Гласника“ Српске православне Патријаршије за 1935 год.).

Ређеп, Јелка (2008): *Старе српске биографије. (поетика жанра)*. Нови Сад: Прометеј.

Руварац, Иларион (1901): „О главним моментима у животу Св. Саве“. *Летонис Матице српске*, 208, 1-44.

Senga, Toru (1987): „IV Béla külpolitikája és IV Ince pápához intézett ‘tatár – levele’“. у: *Századok* 1-2, 584-612

Senc, Stjepan ed. (1988²), *Grčko-hrvatski rječnik za škole*. Zagreb: Naprijed (reprint 1910).

Срећковић, Пантелија Славков (1888): *Историја српског народа*. II, Београд: Штамп Краљевско-српске државне штампарије.

Станојевић, Станоје (1934): „О нападу угарског краља Андрије II на Србију због прогласа краљевства“, у: *Глас Српске краљевске академије*, 161, 109-130.

Станојевић, Станоје (1935): *Свети Сава*. Београд: Штамп Државне штампарије Краљевине Југославије.

Tautu, Luigi (1956): „Margherita di Ungheria imperatrice di Bisanzio.“ у: *Antemurale*, 3, 51-79.

Ћирковић, Сима М (1979): „Проблеми биографије светог Саве“. у: *Сава Немањић-Свети Сава*. уред. Војислав Ђурић, Београд: САНУ, 215-221.

Ћирковић, Сима М (2000³): „Српске и поморске земље краља Уроша I“. у: *Историја српског народа, књига прва*. уред. Сима Ћирић, Београд: Српска књижевна задруга, 297-314.

Ћирковић, Сима М (2004): *Срби међу европским народима*. Београд: Equilibrium.

Ферјанчић, Божидар (1994): „Проблем византијског наслеђа у северозападној Србији“. у: *Ваљево. Постанак и успон градског средишта*. уред. Синиша Бранковић, Ваљево: Народни музеј Ваљево, Одељење за историју Филозофског факултета у Београду, 49-58.

Ферјанчић, Божидар (2000³): „Одбрана Немањиног наслеђа – Србија постаје Краљевина“. у: *Историја српског народа, књига прва*, уред. Сима Ћирић, Београд: СКЗ, 297-314.

Fine, John V. A. (1987): *The Late Medieval Balkans: A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*. Michigan: The University of Michigan Press.

Font, Márta (1987): „II. András orosz politikája és hadjartai“. *Századok*, 1–2, 45–50.

Харди, Ђура (2017a): „Један прилог питању византијског наслеђа на тлу овогстраног Срема (Sirmie Citerior)“. *Зборник радова Византолошког института*, LIV, 117–142.

Hardi, Ђjura (2017b): „Balkanske snage“ u češkim pohodima ugarskog kralja Bele IV“. у: *Studia Balkanika Bohemoslovaca VII*, изд. Vaclav Štěpanek – Jiří Mitaček, Příspěvky přednesene na VII. mezinárodním balkanistickém sympoziu v Brně ve dnech 28.–29. listopadu 2016, Brno: Moravske zemske muzeum, Ustav slavistiky Filozoficke fakulty Masarykovy univerzity, 2017, 191–207.

Харди, Ђура – Божанић, Снежана (2017): „Краљевство Србије“ и „Краљевство Галиције и Волиније“ у спољној политици угарског краља Андрије II“. у: *Српска краљевства у средњем веку*. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног од 15. до 17. септембра 2017. године у Краљеву у част обележавања 800 година од крунисања Стефана Немањића (Првовенчаног), уред. Синиша Мишић, Краљево: Универзитет у Београду - Филозофски факултет, Одељење за историју, Центар за историјску географију и историјску демографију; Универзитет у Новом Саду – Филозофски факултет, Одсек за историју; Универзитет у Нишу – Центар за византијско-словенске студије, Град Краљево, 85–100.

Шпадијер, Ирена (2010): „Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца“. у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 86, 3–16.

Dura Hardi

ON ST. SAVA'S DIPLOMATIC MISSION TO HUNGARIAN KING ANDREW II

There are two historiographic sources based on which conclusions can be drawn about St. Sava's diplomatic mission to Hungarian King Andrew II. Both are written by Sava's biographers – Domentijan and Teodosije. A fundamental challenge in researching this topic lies in the hagiographic framework of these sources, i.e. in the necessity to separate the historical basis of real events from the integral characteristics of a literary genre. The hagiographic arch of Sava's mission professes the saint's miracle of bringing a hail storm during summer heat. In historical terms, however, this event is indisputable. Domentijan's work, being older and closer to Sava's lifetime and his meeting with the Hungarian king, has an advantage. Apart from numerous uncertainties, historians believe that this was a successful mission which reaffirmed Sava's distinct charisma of a diplomat and a statesperson. Sava's visit to Andrew II may have been connected to an earlier royal coronation of his brother Stefan the First-Crowned and Hungary's subsequent negative view of the event. In that case, hypothetically speaking, this meeting could only take place after Andrew's return from the crusade and after Sava's return as archbishop to Serbia from Nike and Salonika, (datum post quem – by Domentijan the beginning of Summer - 1219). The author of this paper places a special significance on the reason for the presentation of the miracle – when Sava, according to his biographers, asked from his host some ice because “in my country I am accustomed to always drinking ice-cold wine”. The author believes that is not mere fiction, but rather a valuable historical source (and quite possibly a source unique in whole of Europe), which directly attests to the refined culture of everyday life in 13th Serbian century royal court, where wine, specifically, was served during hot summer days with ice. We must, however, point out that Andrew II met with the representative of the royal house of Nemanjić on two separate occasions. The circumstances and the reasons behind the royal meetings in the town of Ravni in 1215 or 1216 between Andrew and Stefan Nemanjić, who was at the time a Grand Prince, are, in historiographic terms, relatively more known. In both cases, it was the “diplomacy of agreement” with accompanying festivities that took sway over brute force. The royal families of Nemanjićs and Árpáds cultivated a certain continuity in their immediate communication.

Александар Ђорђевић

Универзитет у Нишу, Правни факултет

Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу – Србија

e-mail: djole@prafak.ni.ac.rs

ГРАДСКИ ЗАКОН КАО САСТАВНИ ДЕО САВИНОГ ЗАКОНОПРАВИЛА

Апстракт: Савино Законоправило представља први српски писани законик и један од најважнијих темеља српског средњовековног права. Његов састављач, свети Сава, донео га је 1219. године. Донето је за потребе аутокефалности српске православне цркве. Законоправило (Номоканон) представља мешовиту збирку црквеног и световног права. Улога светог Саве у доношењу овог зборника је огромна, будући да је одредио структуру дела превodeћи одређене византијске црквене и грађанске прописе по сопственом избору. Од укупно 70 глава, 55. глава носи назив Градски закон. Реч је о одличном преводу византијског Прохирона из 9. века, веома важног правног зборника који претежно садржи нормe приватног права. Српскословенски превод овог кодекса утицаће на потоње средњовековно право Србије, али и Бугарске, Русије и других земаља византијског културног круга. Душаново законодавство из 14. века у многим одредбама ослања се на Градски закон, а Српски грађански законик у појединим нормама такође помиње део Законоправила који се бави рецепираним приватним правом.

Кључне речи: историја грађанског права, црквено право, номоканон, Законоправило, Градски закон, Прохирон, рецепција византијско-римског права

Два највећа српска правна реформатора су свети Сава и цар Душан, а њихова два најзначајнија подухвата у рецепцији византијског и кодификацији српског средњовековног права су Савино Законоправило из XIII века и трипартитно Душаново законодавство (Душанов законик, Синтагма Матије Властара и Јустинијанов закон) из XIV века. Душаново законодавство у огромној мери ослања се на Савин законодавни рад и суштински представља наставак рецепције римско-византијског права у средњовековној Србији.

Улога хришћанства и цркве у ширењу римско-византијског права на просторима српске средњовековне државе била је свакодневна у животу ондашњих људи. Преко црквеног судства, и пре доношења Законоправила, црква је примењивала и световно грађанско право, пре свега из византијских правних зборника Прохирона и Василика. Познато је да су номоканони имали велики углед у РOMEЈСКОМ царству и свим православним државама. Ове мешовите збирке црквеног и световног права биле су општеприхваћене у свим државама византијског комонвелта.

Због значаја и угледа номоканона у Византији, као и због улоге цркве у средњовековној држави уопште, потпуно је очекивано и логично што је први писани српски законик потекао из пера првог српског архиепископа. По угледу на византијске

номоканоне, свети Сава је вероватно годинама радио на изради српског номоканона заснованог на византијским правним и црквеним списима. По речима својих биографа, Доментијана и Теодосија, враћајући се из Никеје преко Солуна, Сава је преписао *"много књиге законске"* које *"узе са собом"*, па када је дошао у Србију и на сабору у Жичи рукоположио нове епископе, свакоме од њих дао је и по један примерак *"књига законских"*.

Пре више од једног столећа (1906.), Стојан Новаковић је тачно приметио: *"Римски су закони, у црквено-законском оквиру, који им је у Цариграду дат, дошли у Србију у неку руку кријумчарским путем: не као римски закони него као саставни део црквено-законских цариградских зборника и као неки део вере"*¹. Заиста, почеци рецепције световног римско-византијског права у српски средњовековни правни систем везани су за Савин законодавни рад.

Први писани српски правни зборник, темељ српског средњовековног права, који ће у потоњим деценијама и вековима постати расадник римско-византијског права и на тле других православних словенских земаља², јесте Савин Номоканон или Законоправило. Свети Сава га је обнародовао 1219. године за потребе српске аутокефалне цркве. Не може се ни говорити ни писати о Савином Законоправилу, а да се не помене наш познати научник Миодраг Петровић. Он је изучавању Законоправила посветио читав свој професионални век. Општеприхваћен назив у литератури дело је овог научника, као и први превод већег дела (47 од укупно 70 глава) Законоправила на савремени српски језик.³ У току је превођење са српскословенског на савремени српски језик Градског закона који се налази у другом делу Законоправила. До данас су објављени само делови његовог превода Градског закона на савремени српски језик.⁴

По речима овог научника, грађанско и црквено уређење српске средњовековне државе не може се у потпуности схватити без Законоправила и Градског закона. Чак и сам Душанов законик у многим члановима упућује на одговарајуће одредбе овог зборника, наводећи формулације *"по закону светих отаца"*, *"по божанственом закону"*, *"по црквеном закону"* и сличне језичке синтагме у члановима 6, 8, 11, 101, 109 и 196.⁵

Законоправило је испрва у литератури било познато под именом Крмчија. По речима Стојана Новаковића, чак и полуписмени попови који су учествовали у Првом српском устанку знали су за Крмчију.⁶ Постоји и мишљење да је Савино најзначајније дело дуго погрешно називано Крмчија или Кормчаја књига. По речима једног од најбољих познаваоца најзначајнијег српског црквено-правног зборника, Миодрага Петровића, овај назив је позајмљен. Право име потиче од самог састављача Законоправила, светог Саве. Сам почетак рукописа, представљајући своје дело, Сава почиње речима: *"Са Богом се почињу ове књиге, грчким језиком номоканон, а нашим језиком се кажу Законоправило"*.⁷

Законоправило садржи 6 уводних и 64 основних глава. Од укупног броја глава, 44 главе припадају црквеном, а 20 глава световном праву. Од ових 20 глава, централно

1 Новаковић, 1986, 252.

2 Савино Законоправило је било веома цењено и преузимано у Бугарској, Русији и другим православним земаљама.

3 Петровић, 2004.

4 Петровић, 2013, 253-265. У овом раду први пут су објављене гране 8. и 9. Градског закона (о миру, тј. вену) које су преведене на савремени српски језик.

5 Исто, 254.

6 Новаковић, 1986, 249.

7 Петровић, 1991, XXV

место, уз новеле византијских царева и Мојсијево законодавство заузима глава 55. која у Савином преводу носи наслов Градски закон.

Градски закон је заправо назив за византијски Приручни закон (Прохирон, *Πρόχειρος νόμος*). Донео га је византијски цар Василије Македонац, оснивач Македонске династије, негде између 870. и 879. године. Прохирон је био веома важан и цењен византијски правни зборник. Византијски законодавац тежио је да буде једноставан и приступачан, те је из обимне Јустинијанове кодификације у Прохирону систематизовао 40 титула. Овај зборник садржи одредбе грађанског и јавног права, а своју грађу црпи пре свега из Јустинијанових Институција. Имао је исту намену као и Еклога Лава Иконоборца из VIII века. Иако је цар Василије осудио Еклогу као дело иконоборачког цара, грађа Прохирона у великој мери се ослања на њу. Прохирон је до краја постојања византијске државе уживао велики углед у њеном законодавству. Веома је рано преведен на словенски језик и утицао је на развој средњовековног словенског права. Заједно са појединим одредбама Еклоге и Земљорадничког закона чини основу српске средњовековне правне компилације познате под називом "Закон цара Јустинијана".⁸ Прохирон (Градски закон) садржи углавном грађанско право, осим последње две главе које су посвећене кривичном праву и подели ратног плена. Писан је јасним и прецизним стилем, и био је узор многим правним компилацијама суседних народа. Посебно треба истаћи и чињеницу да грађа Прохирона потиче из каснијих грчких превода и коментара Јустинијанових кодификација.⁹

У историји српског средњовековног права Законоправило чини златну карику. Будући да је реч је о мешовитој збирци црквеног и грађанског права, њену садржину чини више од стотину таквих списа. Од црквеног права, главни део чине одлуке васељенских и помесних сабора, правила црквених отаца, одлуке и мишљења црквених великодостојника. Грађанско право Законоправила чине делови из Јустинијановог законодавства, Прохирон (Градски закон) и поједине хрисовуље (повеље византијских царева снабдевене златним печатом).

Историја српског грађанског права, посебно средњовековна историја приватног права, веома је мало истраживана област и дисциплина. Потпуно незаслужено је, годинама уназад, у истраживањима српског и словенског средњовековног права изостављено Законоправило светог Саве. Важно је истаћи чињеницу да је Србија још од 1219. године имала преведен Прохирон (Градски закон) на српкословенски језик. Прота Матеја Ненадовић је, после обнављања српске државе у XIX веку и стварања Устаничке Србије, на основу Законоправила донео Крмчију. Српски грађански законик из 1844. године дуго је у стручној литератури третиран као први кодекс грађанског (приватног) права у Србији. Захваљујући делу светог Саве, Србија је пре безмало 800 година имала у оквиру свог законодавства Градски закон који је заправо одличан превод византијског Прохирона.

Законоправило је, као што је речено, настало делатношћу првог српског архиепископа светог Саве, по угледу на византијске номоканоне – мешовите збирке црквеног и световног права. Законоправило, међутим, представља оригинално Савино дело. На грчком језику нема таквог црквено-правног зборника, те се не може никако тврдити да је настало пуким преводом једног тачно одређеног византијског извора. Први српски законодавац, свети Сава, имао је креативну улогу у доношењу овога обимног документа. У ово дело он је уградио све важне прописе канонског права – правила свих седам васељенских сабора, правила помесних сабора, као и правила светих

⁸ Острогорски, 1998, 235-236.

⁹ Марковић, 2007, 36.

отаца. Световни део део Законоправила чине византијски Прохирон (Градски закон), новеле цара Алексија о браку и веридби, новеле других византијских царева, као и Мојсијево законодавство.

Савино законоправило није доспело до нас у оригиналу. Познато је његових 11 преписа од којих је најстарији и најверодостојнији Иловички препис из 1262. године.¹⁰ Градски закон представља одличан превод Прохирона на српскословенски језик, налази се у 55. глави Законоправила и садржи 40 грана. Редослед грана (делова) Градског закона је следећи: 1. О склапању веридбе; 2. О веридбеном залогу; 3. О веридбеним даровима; 4. О условима за склапање брака; 5. О ваљаности брака; 6. О веридбеном дару; 7. О забрањеним браковима; 8. О регулисању мираза (вена); 9. О потраживању мираза (вена) и његових терета; 10. О даровима између мужа и жене; 11. О разводу брака и његовим узроцима; 12. О поклонима; 13. О поништају поклона; 14. О продаји и куповини; 15. О "насажденији" (емфитевза); 16. О дугу и залогу; 17. О изнајмљивању; 18. О остави; 19. О склапању ортаклука; 20. О раскидању ортаклука и најма; 21. О завештању пунолетних; 22. О завештању оних који су под влашћу својих родитеља; 23. О завештању ослобођених; 24. О завештању епископа и монаха; 25. О обарању завештања; 26. О ослобађању потчињених; 27. О сведоцима; 28. О рукоположењу епископа и презвитера; 29. О кодицилу; 30. О наследницима; 31. О накнади; 32. О деоби; 33. О лишенима наследства; 34. О слободама; 35. О поклонима који се дају завештајем (легати); 36. О старатељима; 37. О томе, када треба зајмодавци да туже наследнике умрлих; 38. О изградњи нових кућа, о обнови старих и о другим стварима; 39. О казнама; 40. О подели ратног плена.¹¹

По називима грана Градског закона јасно је да он претежно представља зборник грађанског (приватног) права. Преко рецепције римско-византијског права, у српско право продиру установе веридбе, брака, мираза (вена), уговора облигационог права, тестаментa (завештања), легата (испоруке), дугорочног закупа земље и многих других. Сава као први српски законописац преводи многе називе правних института на српскословенски језик, што Законоправилу и Градском закону придаје још већи значај. Свети Сава није само преводилац прохирона на српскословенски језик, већ важним установама приватног права даје и словенски и српски печат, одређујући називе појединих института права од којих су неки у употреби и данас.¹² Назив "вено" употребљен је за установу мираза, "поклад" за установу оставе или депозита, "преимание" за заложно право на непокретности или хипотеку, "прибитак" за корист или добитак, "приплодије" за установу плодоуживања, "испитник" за истражног судију, "раздеобина" за установу наследног права којим се означава нужни део и многе друге. Сава је, на тај начин, Србима тога доба верно пренео смисао византијских и римских сложених правних института и израза.¹³

Значај превођења Градског закона на српскословенски језик изузетан је за историју грађанског права, али се, међутим, поставља питање примене римског права у средњовековној Србији. Српски превод Прохирона, као и Душанов превод Синтагме

10 Манастир Светог арханђела Михаила налази се у месту Иловица на Превлаци код Тивта. Његови почеци везују се за VI век, а прва темељна обнова за IX век. После велике пљачке Арабљана, остао је потпуно пуст до обнове крајем XII века, у време живота светогa Саве. Јанковић, 2007, 67.

11 *Иловички препис*, л. 2676-3276.

12 Свети Сава старогрчки назив за тестамент преводи термином "завет", "завештање" који је поново у употреби од доношења Закона о наслеђивању Републике Србије 1995. године.

13 Петровић, 2013, 263-264.

Матије Властара¹⁴ садрже читав низ римских текстова из дела класичних римских правника. Те одредбе дају дефиниције правних установа које српски правни споменици једва познају или чак уопште и не помињу. Нажалост, нема доказа да су се ти институти икада примењивали, будући да нема сачуваних судских пресуда које би у том случају биле драгоцено сведочанство о примени рецепираног римско-византијског права.¹⁵

Литература

Властар, Матија (2013): Синтагма (са српскословенског превела Т. Суботин-Голубовић), Београд: САНУ.

Јанковић, Ђорђе (2007): Српско поморје од 7. до 10. столећа, Београд: Српско археолошко друштво.

Марковић, Биљана (2007): Јустинијанов закон, Београд: САНУ.

Новаковић, Стојан (1986): Средњовековна Србија и римско право, у Васкрс државе српске и друге студије, Београд: Класици југословенског права.

Петровић, Миодраг (2013): Неколике особености Градског закона у Законоправилу Светога Саве, у Црквенограђански значај Законоправила светога Саве, Београд: Петровић Миодраг

Петровић, Миодраг (1991): Законоправило или номоканон светога Саве, (фототипија), Горњи Милановац: Дечје новине.

Петровић, Миодраг (2004): Законоправило светога Саве на српскословенском и српском језику, Том 1, Жича: Манастир Жича.

Острогорски, Георгије (1998): Историја Византије, Београд: Народна књига.

Шаркић, Срђан (2009): Рецепција грчко-римског (византијског) права у Србији, у Средњовековно право Срба у огледалу историјских извора, Београд: САНУ.

14 Синтагма Матије Властара преведена је недавно са српскословенског преведена на савремени српски језик. Властар, 2013.

15 Шаркић, 2009, 5.

Aleksandar Đorđević

CIVIC CODE AS A CONSTITUTIVE PART OF THE SAVA'S LEGAL RULE-BOOK

Sava's Legal Rule-Book represents the first Serbian written code and one of the most important grounds of Serbian medieval law. Its creator, holy Sava, had it published in 1219. It was created to accommodate the needs of the independence of the Serbian Orthodox Church. Legal Rule-Book is a mixture of the ecclesiastic and profane law. The Holy Sava's role in creating this code is great, since he had determined its structure, by translating some Byzantine church and civil regulations on his own choice. Of the total of 70 chapters, 55 are under the title Civic Code. It is an excellent translation of the Byzantine Prohyron from the 9th century, a very important legal source, which mainly contain private law provisions. Serbian-Slavic translation of this code will further influence later Serbian medieval law, as well as that of Bulgaria, Russia and other countries of the Byzantine cultural circle. Dušan's legislation of the 14th century relies on the Civic Code in many provisions, and Serbian Civil Code in some norms also mentions the part of the Legal Rule-Book, which deals with the receipted private law.

Васиљ Јововић

Богословија „Свети Петар Цетињски“, Цетиње - Црна Гора

e-mail: vasiljjovovic@yahoo.com

КУЛТ СВЕТОГ САВЕ У ЦРНОЈ ГОРИ У ПЕРИОДУ ПЕТРОВИЋА ЊЕГОША

Апстракт: На подручју Црне Горе у којој се током владавине династије Петровић – Његош стварала држава и која је у сукобу са Османским Царством проширивала своје границе, његован је и развијан култ првог српског архиепископа и просветитеља Светог Саве. Црна Гора је баштинила традиције српске средњовековне државе и на Немањинима и култу Светог Саве изграђивала своју државност. Култ Светог Саве био је дубоко укоријењен у српском народу, а нарочито на просторима старе Црне Горе и Цетињске митрополије, као и Боке Которске. Култ светитеља огледао се како у црквеном тако и у народном прослављању, кроз велики број црквава посвећених овом српском светитељу, крсним славама њему посвећеним, бројним топонимима, пјесмама, причама и предањима о Светом Сави.

Кључне ријечи: култ, династија, православна црква, просвјета, Свети Сава, Црна Гора, Петровићи - Његоши

„Свети Сава је богооката и најокатија личност у српском народу и тешко нама, ако наше очи не гледају његовим очима и себе и друге, све што постоји, сву васељену!“¹ (митрополит Амфилофије)

Појам култа сеже још у античко доба. У римском паганизму култ је јавно обожавање владара и предака. У ранохришћанском периоду под култом се најчешће подразумева поштовање успомене заслужних људи и то најчешће мученика за које је био резервисан термин „свети“. Култ се чинио остацима (моштима) људског тијела и предметима који су припадали лицима са култом, које су сматране заштитницима манастира, града, мјеста и др. Култ је био везан за личност, одређени дан и мјесто.²

Српска православна црква вршила је установљење култа и канонизацију Срба од почетка XIII вијека. У Српској православној цркви је хијерархијска лествица светих састављена према врсти њиховог подвига и врлинама њиховог живота. У свете се убрајају: светитељи, свети, свештеномученици, великомученици, преподобномученици, мученици, исповједници и преподобни.³ Светитељи су побожни српски епископи, митрополити, архиепископи и патријарси који су на земљи живјели по светим и божанским истинама по ријечима апостола Павла: „Живим не више ја, него живи у мени Христос; а што сад живим у тијелу, живим вјером Сина Божијега, који ме заволи и

1 Радовић 2009, 11.

2 Павловић 1965, 7.

3 Милеуснић 1989, 7-8.

предаде себе за мене“.⁴ Развојем култа јачали су сроднички односи, друштвене обавезе и обичаји. Преко владара из династије Немањића и црквених поглавара идеолошки су уједињавани сви припадници заједнице у чврсту вјерску и државну цјелину. У вјеровању народа је увјерење да их култ предака штити и да се они заједно боре са народом против непријатеља. Култови код Срба су пролазећи кроз разна друштвена уређења (феудално, турску епоху, капитализам) адаптирани и срасли су са схватањима која су одговарала друштвеним приликама њиховог доба.⁵ Такав је био случај и са култом Светог Саве.

Свети Сава је рођен 1175. године као Растко Немањић, био је трећи и најмлађи син српског великог жупана Стефана Немање (1113-1199). Замонашио се 1191. године у манастиру Хиландар и примио име Сава. Упокојио се 14. јануара 1236. године у Трнову у Бугарској. Био је светогорски монах, јеромонах и игуман манастира Студенице, први архиепископ аутокефалне Српске архиепископије, дипломата, законодавац књижевник и ходочасник. Свети Сава је једна од најзначајнијих личности српске историје. Српска православна црква га слави као светитеља, а његов култ се вјековима његује у српском народу.⁶

Црна Гора је под владавином династије Петровића (1696-1918) изграђивала државу и ширила своје границе. Од подловћенске Црне Горе проширила се на Брда, подручја старе Херцеговине са градовима Никшићем и Пљевљима, данашњи сјеверни дио Црне Горе са градовима Беране и Бијело Поље, на дјелове зетске равнице са градом Подгорицом, дјелове Приморја, са градовима Баром и Улцињем, на подручје Метохије. Крајеви Боке Которске и данашњег црногорског приморја припадали су, у периоду владавине Петровића Црном Гором, Млетачкој Републици и Аустријском царству, односно Аустро-Угарској. Такође дјелови старе Херцеговине, Старе Србије, Скадарска област и дјелови данашњег црногорског приморја припадали су Османском царству.

Култ Светог Саве, првог српског архиепископа и просветитеља, није био свуда једнако раширен. Почетком XX вијека географско простирање предања о Светом Сави било је највише у области његових манастира: Студенице и Милешева, у Херцеговини до Неретве, у Црној Гори и Боки Которској, у цијелој Босни сем травничког округа, у Срему, сјеверној Србији, у јужној Србији до Штипа и Кратова на истоку и Призрена на југу. Предања о Светом Сави има и у православним насељима сјеверне Далмације, Лике и Баније.⁷ Исходиште и жариште предања о Светом Сави било је на подручју Херцеговине и Црне Горе и оно се током вјекова ширило напореда са сеобама.⁸

Култ Светог Саве у Црној Гори има дубоку старину и историјски континуитет. У једном Молитвенику/Зборнику за путнике (налази се у Музеју града Подгорице под инвентарним бројем 224) из 1716. године, који је рађен по поруџбини попа Николе из села Грађана под 14. јануаром убиљен је, међу осам српских светитеља, црвеним словима Свети Сава први архиепископ српски.⁹ У писму Црмничана Паштровићима написаном између 1739. и 1742. године, између осталог, се каже: „...но се Богу молимо који ни је сазда и прво светитељу Сави србскому који ни је ут(в)рдио вјеру и закон ...“¹⁰ Владари светородне династије Петровића, који су себе сматрали настављачима

4 Нови завјет 2014, 412.

5 Павловић 1965, 7.

6 Милеуснић 1989, 40-53.

7 Ћоровић 1927а, 10.

8 Божић 1979, 389.

9 Јокић 2017, 133-134.

10 Миловић 1956, 126.

династије Немањића, његовали су култ Светога Саве. Владика Данило (1696-1735) записује да је купио књигу „Житије Светога Саве“ и називајући Светог Саву првим архиепископом и учитељем српским.¹¹ Митрополит Василије Петровић (1750-1766) написао је пјесму посвећену Светом Симеону Мироточивом, тј. Стефану Немањи, оцу Светога Саве. У тој пјесми се митрополит Василије обраћа светим српским краљевима да моле Христа Бога за помоћ у ослобођењу српског народа од Турака и обнављању српског царства.¹² У првом часопису у Црној Гори календару *Грлица*, који је покренут на иницијативу Петра II Петровића Његоша (1830-1851) године 1835. у првом дијелу је штампан црквени календар у коме се, између осталих, налази и име Светога Саве који се као архиепископ српски празнично прославља.¹³ Такође, и Петар II Петровић Његош, тежећи ка истим циљевима – слободи српског народа, велича славу Немањића и њихових задужбина, и у спјеву „Шћепан Мали“ кроз лик сердара Вукала, између осталог, каже:

„Весели се, праху Немањића,
Немањића и Гребљановића,
Јер ће ваше круне засијати,
Како јарко сунце на истоку,
Знамена се ваша развијати
Над велике ваше развалине ...
Сад пропојте Високи Дечани
И лијепа лавро Студенице,
Свети спомен из вјечне читуље
За слободу нашим јунацима.“¹⁴

Краљ Никола I Петровић (1860-1918), цијенећи личност и дјело Светога Сава и увиђајући његов значај у српском народу, написао је уочи Празника Светога Саве 1912. године „Пјесму Светом Сави“ (поему од двјеста стихова).¹⁵ Краљ Никола пјева:

„Српска црква би плакала
Да се Растко не појави;
Српској књизи и просвјети
Као темељац он постави,
И завјешта у аманет
Да се Срби слогом вежу,
Да туђину рад неслоге
И трвења не подлежу.“¹⁶

У пјесми се посебно велича Савина просветитељска мисија, али осим просветитељске, ова пјесма изражава и политичке идеје краља Николе. У пјесми краљ Никола приказује Стефана Немању као свог предходника, а Црну Гору као државу коју је Стефан Немања засновао. Краљ Никола је приказао Стефана Немању и Светог Саву

11 Алексић 2010, 368.

12 Петровић 1962, 15-16.

13 Јокић 2017, 151.

14 Петровић 1974, 15-16.

15 Петровић 2009б, 227-234.

16 Петровић 2009б, 232.

као утемељиваче Црне Горе на чијем државничком и духовном подвигу и подухвату почива Црна Гора - „Српска Спарта“.¹⁷ За краља Николу суштина светосавске мисли састојала се у истрајном раду на духовном препороду и изградњи националног јединства српског народа. Краљ Никола је иначе сматрао да је држава Црна Гора своје постојање и трајање утемељила на средњовјековној немањинској традицији.¹⁸ Свети Сава је краљу Николи инспирација и у историјско-политичком спјеву „Пјесник и вила“ гдје на више мјеста говори о њему:

„Међу њима Свети Сава,
Ка свијећа Божја сјаје:
Примјер добри породици
И народу своме даје“.¹⁹

Приликом примања ордена Светог Саве, од стране србијанског владара краља Александра Обреновића 1896. године, књаз Никола је бесједио: „Светитељу Саво, који си измирио завађену браћу, одакле је потекла сва срећа и ондашња величина српског народа, ти бди над слогом између мене и мога брата краља Александра.“²⁰

Такође, и на простору Боке Которскекулт Светог Саве почео се јаче развијати у XVIII и XIX вијеку и манифестовао се на тај начин што су православни становници Боке посвећивали цркве које су зидали Светом Сави, празновали 14. јануар служећи службе у црквама и налажући бадњаке уочи Светог Саве.²¹

Велики број цркава на простору Црне Горе и крајевима који су били у њеном окружењу посвећен је Светом Сави.

На територији данашње Црне Горе 14 цркава је посвећено Светом Сави, а двије од њих се налазе на територији Катунске нахије, на Његушима и у Њеклићима.²² Црква Светог Саве у Ераковићима на Његушима подигнута је 1886. године. На гробљу око цркве сахрањено је више значајних личности из породице Петровић Његош.²³ Црква Светог Саве у селу Крајњи До (Подбуковица) у Њеклићима подигнута је на темељима неког старог храма, а обновљен је 1892. године трудом и доброчинством војводе Ђура Матановића, црногорског сенатора и дипломате.²⁴

Средином XIX вијека у селу Фрутак (Даниловград) подигнута је црква првом српском архиепископу и просветитељу Светом Сави у близини некадашње цркве Светог Теодора.²⁵

17 Алексић 2010, 371.

18 Вукић 2010, 314-315.

19 Петровић 1989, 333.

20 Петровић 2009а, 26.

21 Липовац 1936, 163, 1-2; 164, 1-2; 165, 1.

22 Перовић 2012, 101.

23 Сахрањени су, између осталих, Божо Петровић Његош, дугогодишњи председник владе Књажевине Црне Горе, синови му Владимир, секретар краља Александра Карађорђевића и Андрија, познати адвокат. Храм је обновљен 2009. године трудом Митрополије Црногорско-приморске, прилозима становника села Ераковића као и других доброчинитеља, в. Маркуш 2010, 473.

24 Храм је у новије вријеме обновљен 2000. године трудом и доброчинством сељана, в. Маркуш 2010, 481.

25 Године 1998. Митрополит Црногорско-приморски Амфилохије (Радовић) освештао је реновирану и рестаурисану цркву Светог Саве, в. Маркуш 2010, 553.

На подручју Пиве саборна црква у Осојном Ораху, у пивској Жупи, посвећена је Светом Сави. Она је један од најстаријих храмова у Пиви и сматра се да је зидана 200 година прије изградње Пивског манастира.²⁶ Црква је половином XIX вијека покривена трудом и заузимањем племеника, а крајем XIX вијека митрополит Црногорски г. Митрофан Бан обећао је за обнову цркве 200 фиорина.²⁷

У Дробњаку у селу Дужима налази се црква посвећена Светом Сави обновљена 1904. године.²⁸

На подручју Бањана налазе се неколике цркве посвећене Светоме Сави: у Почивалима (Велимље)и на Кленку.²⁹ Најстарија црква на подручју Бањана је у засеоку Почивала, у близини Велимља (крај XVI и почетак XVII вијека). Мала је и без кубета. Била је сва у земљи па су је 1908. године породице Матовићи и Крушићи обновили. Храм Светог Саве у мјесту Кленак подигнут је 1884. године.³⁰ У Опутним Рудинама у атару села Мируше у засеоку Рогачевићи налази се црква посвећена Светом Сави, вјероватно из XIX вијека.³¹

И на подручју Боке Которске настанак и освећење неких цркава везује се за Светог Саву. По предању цркву Св. Саве у селу Савини сазидао је Свети Сава, а и село у којем се налази црква је по њему добило име Савина. Такође, по предању Свети Сава је осветио цркве: Св. Николе у селу Радованићу у Луштици и цркву Св. Срђа и Вакха на Подима у Херцег Новом.³² На подручју Боке Которске почетком XX вијека било је седам цркава посвећених првом српском архиепископу: у селу Главатима у Грбљу, саборна црква кнежине Бојковића, поново сазидаана 1874. године, у којој се налази антиминс који је израдио зограф Христофор Жефаровић; црква у селу Клинцима у Луштици, сазидаана 1800. године; црква у Доњем Морињу, зидана од 1861. до 1875. године; црква у селу Савини, из XV вијека; црква у селу Ђенашима (XVII вијек), близу манастира Прасквице, у Паштровићима; црква селу Крсцу код Режевића у Паштровићима и црква у селу Буљарици близу манастира Градишта у Паштровићима.³³ У склопу манастира Градиште једна од три цркве је посвећена Светом Сави, она је подигнута 1863. године на рушевинама старије истоимене цркве која се помиње 1500. године.³⁴ Након формирања епархије за Боку Которску и Дубровник 1871. године Свети Сава је проглашен за њеног покровитеља.³⁵

На простору Боке Которске и у Пљеваљском крају чувају се бројне реликвије везане за култ Светог Саве. У манастиру Бањи у Рисну у Боки Которској по предању се чувају епитрахил и нарукнице, за које народно предање каже да су Светог Саве.³⁶ У манастиру Савини, у олтару велике цркве чува се као велика светиња крст Светог Саве, израђен од кристалног стакла, опточен позлаћеним сребром и украшен са четири рубина.³⁷ Такође, у манастиру Св. Тројице код Пљеваља чува се штап Светог Саве,³⁸ а

26 Лековић 2012, 427.

27 Вукић 2003, 325.

28 Лековић 2010, 332.

29 Бојовић 2011, 29.

30 Лековић 2012, 8-9; Маркуш 2010, 807,

31 Спасојевић 2003, 217.

32 Липовац 1936, 163, 1.

33 Липовац 1936, 163, 2.

34 Маркуш 2010, 175.

35 Липовац 1936, 165, 1.

36 Липовац 1936, 163, 1.

37 Липовац 1936, 163, 2.

38 Петковић 2008, 41-42.

по народном предању у манастиру се налази лијева рука Светог Саве и дрвени ђивот крај иконостаса у коме су наводно неко вријеме почивале мошти светитеља.³⁹ По предању десна рука светитељева неким чудом је спасена из ватре и до 1912. године се чувала у муслиманској фамилији Ченгића у Потпећу код Пљеваља, а светитељев ђивот прије него је доспио у манастир Свете Тројице једно вријеме био је у посједу породице Капицића из села Хисарџика.⁴⁰

Једно од обиљежја култа је и слављење Крсног имена - славе. У Дробњацима Дужани и Пошћењани славе Светог Саву. Око Светог Саве окупљају се братства која потичу од старих Косовчића.⁴¹ Од исељених Дробњака у Ваљевској Тамнави у Паљусима Абазовићи и Радуловићи који су поријеклом из Дробњака славе Светог Саву, као и Абазовићи на Гласинцу код Сарајева.⁴² У Голији Светог Саву славе Давидовићи, који су Косовчићи.⁴³ Светог Саву славе и Булајићи на Грахову.⁴⁴ Већина братстава у Бањанима славе Светог Саву као своју приславу, с тим што се прислуга празнује једнако као и главна крсна слава Свети Јован Крститељ.⁴⁵ Почетком XX вијека само је једна породица у Боки Которској славилa као Крсно име – славу Светог Саву. Ријеч је о породици Чукић у селу Савини у Херцег Новом, која се 1903. године доселила у Боку из Доње Ражанице у Старој Србији.⁴⁶ У неким мјестима Црне Горе на Приморју, Његушима, Очињима, недељу дана уочи Савиндана (14/27. јануар) се постило.⁴⁷

Када је у српском народу, од друге половине XVIII вијека, почело да се јавља интересовање за историјску науку и да се осјећа реакција против представника грчког фанариотског црквеног система почела је, с тим у вези, и обнова култа Светог Саве. У Земуну су 1812. године узели Светог Саву као школског патрона. Кнез Милош Обреновић увео је у Србији 1823. године обавезно светковање Светог Саве, а законом од 13. јануара 1841. године уведено је у цијелој Србији дан Светог Саве као обавезна школска слава. Током прве половине XIX вијека светосавска прослава је уведена у сва већа мјеста по Војводини, а војвођански учитељи пренијели су је међу остали српски народ.⁴⁸

На Цетињу је прослава Светог Саве као школске славе одржана први пут 14. јануара 1856. године на иницијативу књаза Данила Петровића (1852-1860). Слављење је отпочело у просторијама Цетињског манастира, гдје се сада налази цетињска конзисторија, прва и друга соба. Света служба вршила се у цркви са више свештеника и ђаконом, који су потом одлазили у школску салу, а за то вријеме славилa се процесија са звоњењем звона пјевајући тропар Светог Саве. Школска сала била је декорисана

39 Косановић 1871, 177-178.

40 Зиројевић 1994, 3.

41 Косовчићи: Абазовићи, Алексићи, Башовићи, Батизићи, Војиновићи, Радуловићи, Кочовићи, Дуковићи, Головићи, Ковијанићи, Пушеље, Сандићи, Симуновићи, Грбовићи, Вуковићи, Ћоровићи, Одовићи, Перишићи и Кандићи из села Пошћења, и Мемедовићи, Пејовићи, Ћеранићи, Вилотијевићи, Павићевићи, Мандићи, Машићи, Маловићи, Барци и Барани из шавничког села Дужи, в. Лековић 2012, 12.

42 Лековић 2010, 332.

43 Лековић 2012, 12.

44 Лековић 2012, 13.

45 Свети Сава је прислава братствима: Кленчани, Баћовићи, Лучићи, Орбовићи, Томашевићи, Глиговићи, Ћурковићи, Антоновићи, Зечевићи, Марковићи, Јововићи, Матовићи и Крушићи, в. Лековић 2012, 12.

46 Липовац 1936, 164, 2.

47 Бојовић 2011, 38.

48 Ћоровић 1934, 120.

сликама књаза Данила и књагиње Даринке. У школској сали било је узвишено постоље за господара и књагињу, а на другом столу наспрам иконе Светог Саве свештенство је обављало освећење водике. Најбољи ђак држао је говор, а потом су ђаци пјевали светосавски химну „Ускликнимо с љубављу“. Послије овога пјевања књаз Данило је наградио два најбоља ђака: Михаила Поповића и Филипа Радичевића.⁴⁹ У свим основним школама широм Књажевине/Краљевине Црне Горе свечано је прослављан дан Светог Саве, не само као црквени већ и као народни празник.⁵⁰ У вријеме владавине књаза/краља Николе, он и његова породица били су главни гости на светосавским прославама у цетињској основној школи. Осим владарске породице свечаностима су присуствовали митрополит, као и српски и руски опуномоћени министри на Цетињу. На вече Светог Саве приређивали су учитељи са ђацима концерт у Зетском дому.⁵¹ Црногорски владар Никола Петровић био је централна личност у промовисању и развијању култа Светог Саве у Црној Гори, а посебно на Цетињу. Након литургије у цркви, литије и водоосвећења у школи и одржане бесједе (обично је држао учитељ) био је пригодан програм.⁵² Ученици су активно учествовали у прослави, тако је у школи на Бати, у Цуцама, ученик Крсто Поповић говорио житије Светог Саве.⁵³ На Савиндан су одржавани и родитељски састанци.⁵⁴ Школама су поклањане и иконе са ликом Светог Саве, које је највише поклањао господар Црне Горе Никола Петровић.⁵⁵ Једну такву икону Светог Саве, у вриједности 100 форинти, поклонио је књаз Никола основној школи у манастиру Морача, икону је освештао игуман Михаило Дожић.⁵⁶ Икону „Свети Сава благосиља Српчад“, великог формата са позлаћеним оквиром, поклонио је игуман манастира Косијерева Господин Герасим Вујовић основној школи у Петровићима (Доњи Бањани) 14. јануара 1901. године.⁵⁷ На светосавским академијама осим пригодних црквених пјесама посвећених светитељу, црногорске химне и пјесама Николе Петровића рецитовани су и стихови Петра I Петровића Његоша из „Горског Вијенца“ и „Шћепана Малог“.⁵⁸

Школе и учитељи су имали значајно учешће у формирању и његовању култа Светог Саве у Црној Гори. Иначе, култ Светог Саве и уопште династије Немањића, као и култ Косова, систематски су његовани и подстицани од стране владајуће династије Петровића, посебно за вријеме књаза/краља Николе јер су јачали култ владара и владарске династије, који су се сматрали као оличење поменутих култова и настављачи њихове традиције. Тако на примјер, учитељ Саво Вулетић држећи светосавску бесједу у цетињској школи 1900. године истиче: „са овог мјеста пошљимо усрдну молитву Св.

49 Веселиновић 1908, 64-65; Вукић 2010, 310-311.

50 Вукић 2003.

51 Поповић 1934, 159; Вукић 2003, 587; Вукић 2010, 311.

52 По Уставу Православних Конзисторија у Књажевини Црној Гори једна од обавеза парохијског свештеника била је да о Светом Сави освети водичу у свим школама своје парохије, в. Јокић 2017, 161.

53 Вукић 2003, 175.

54 Вукић 2003, 188, 212, 230, 237, 244, 270, 276, 284, 293, 321, 322, 326, 333, 340, 356, 367, 381, 390, 401, 425, 430, 444, 453, 461, 470, 480, 482, 494, 503, 510, 516, 520, 530, 556, 566, 571, 585, 589, 609, 614, 624, 658, 671, 681, 690, 722, 736.

55 Вукић 2003, 272, 283, 295, 305, 311, 312, 356.

56 Вукић 2003, 356.

57 Вукић 2003, 485.

58 Вукић 2003, 620, 621, 677, 706, 710.

Сави, да заштити нашу школу и њеног највећег земног Заштитника – нашег Узвишеног Господара! Да живи наш Витешки Владар Никола III!“⁵⁹

Колико је култ Светог Саве био укоријењен међу српским народом у Црној Гори указује светосавска бесједа учитеља Ј. Поповића у Величкој школи 1899. године: „коме имамо да захвалимо за све то: што васкрснуше двије слободне државе, и што се име српско не изгуби за вријеме пет-сто-љетњег робовања? – Једино, дакле, Светом Сави: „Светој вјери буди хвала, вјера нас је одржала, а ту вјеру, свече мио, ти си чврсто утврдио“; зато, драга браћо, узвикнемо: Слава Немањићу Сави, српском просвјетитељу!“⁶⁰

Формирана су и Друштва Светог Саве. Једно такво је постојало при основној школи у Андријевици које је новчаним поклонима помагало сиромашним ученицима.⁶¹

На Цетињу је 1869. године отворена Богословија.⁶² За првог ректора цетињске богословије књаз Никола Петровић је поставио Милана Костића, који је био родом из Бачке. Празник Светог Саве прослављан је сваке године у Богословији. У оквиру богословије једна соба је била посвећена за домаћу богословску цркву, у славу првог српског просветитеља Светог Саве. У њој се редовно служило преко цијеле године сваки дан, као и у празнике.⁶³ Године 1872. Богословија је добила на дар слику Светог Саве, рад сликара Александра Мародића, које данас нема у Цетињској Митрополији и за коју се незна њена даља судбина.⁶⁴

Светосавска химна „Ускликнимо с љубављу“ отпјевана први пут званично 1856. године на Цетињу је прва химна која се пјевала у Црној Гори, четрнаест година прије него што је уведена државна химна Књажевине Црне Горе.⁶⁵

У недељном листу *Црногорац* (1871-1872) и *Гласу Црногорца* (1873-1916), службеном гласилу црногорске владе, као и у мјесечнику *Просвјета* (1889-1901), листу за цркву и школу, редовно су објављивани исцрпни извјештаји о прослави Светог Саве на Цетињу и Црној Гори. У једном тексту програмског карактера се каже: „док буде Србина, славиће се, јединствени примјер, који је дао својим потомцима. Свети Сава је оличени примјер величине ума, дубине схватања државних и народних потреба, самоодрицања и самопрегорења, пожрвовања за општу ствар, презирања личних расположења и навика кад је у питању општи интерес, запостављања сјаја, богатства, бљеска, пачак и краљевске круне у тренутку, кад је интерес народни и државни тражио да се тако уради.“⁶⁶

И у крајевима који су гравитирали Црној Гори а били су под аустријском или турском (османском) влашћу се празновао Свети Сава. У Боки Которској под

59 Вулетић 1900, I, 44.

60 Поповић 1899, IV, 182.

61 Светосавска прослава 1899, 111.

62 Привремену Богословију отворио је 1863. године архимандрит Нићифор Дучић, в. Кондић 2005, 42-49.

63 Костић 1876, 188.

64 Вукић 2010, 312; Слика представља Светог Саву, првог српског просветитеља како благосиља народ црногорски. На слици је много дјеце која чекају светитељев благослов. С једне стране, стоји међу народом високопреосвећени митрополит Иларион, уредник *Црногорца* и учитељ цетињски, а са друге стране, Његова Светлост књаз Никола са кнегињом Миленом, и са осталим Црногорцима. На средини доље стоје: глобус, руске рачуналке и друге књиге које приносе дјеца светитељу на благослов, међу њима је и буквар, в. Костић 1876, 188. Слика је израђена прије 1872. године, в. Кондић 2005, 94 ф. 241.

65 Маркуш 2007, 82.

66 Живковић 1906, 2, 1.

аустријском влашћу у српским народним школама славио се Свети Сава.⁶⁷ У текстовима објављеним у тадашњој бокешкој штампи истицана је улога Светог Саве као „утемељивача православља у Српству“.⁶⁸

У Скадру који је био под турском влашћу 1828. године се отвара прва српска основна школа. Након доласка Николе Мусулина за учитеља (Србин из Гомирја у Хрватској) 1848. године у школи су се почеле организовати и светосавске прославе. Током рада школа је била директно под пажњом и помоћи скадарске црквене општине и многобројних Срба, а почетком XX вијека један дио средстава добијан је од Министарства просвјете на Цетињу и књаза Николе Петровића. У прилог чињеници колико је светосавско наслијеђе чувано у Скадру говори податак да је након раздвајања двије посебне школе за мушку и женску дјецу, мушка школа наставила да се зове именом Светог Саве.⁶⁹ Богословија у Призрену већ од 1871. године редовно слави дан Светог Саве и поред турског и албанског терора.⁷⁰

У црногорској штампи писано је о Светом Сави као утемељивачу самосталне Српске Цркве и њеном организатору, његовој улози у стварању Зетске епископије, подизању цркава и оснивању манастира у средњовјековној Зети.⁷¹ Пише се о Светом Сави као књижевнику и српском просветитељу.⁷² У једном тексту се наводи да Срби имају доста светаца, али ипак у народном срцу не може се ниједан ни близу упоредити са првим српским учитељем Светим Савом, као и да су наши пјесници најрадије пјевали о овом великом светитељу, а нарочито о спаљивању његова тијела на Врачару.⁷³

Култ Светог Саве промовисан је и у систему основног и средњег образовања у Црној Гори у оквиру афирмације идеје српског националног интегрализма. Поготово за вријеме Николе Петровића у оквиру просвјетног система се развијало и изграђивало српско национално осјећање код ученика.

У наставним плановима и програмима за основне школе Књажевине/Краљевине Црне Горе увјек је обрађивана историја Црне Горе као српске државе и Црногораца као дијела српског народа. По наставним плановима за основне школе из 1878, 1888. и 1895. године о Немањићима и Светом Сави се учило у четвртм разреду, по наставном плану из 1907. године у трећем разреду.⁷⁴ Период владавине Немањића и Свети Сава предавани су и у гимназији, Богословији и Богословско – учитељској школи, као и у Дјевојачком институту.⁷⁵

Школске уџбенике у Црној Гори крајем XIX и почетком XX вијека писали су углавном домаћи црногорски просвјетни кадрови. У читанци за први разред основних школа објављене су прича и пјесма о Светом Сави,⁷⁶ а у читанци за други разред основних школа објављена је пјесма о Светом Сави.⁷⁷ У читанци за четврти разред основних школа, исцрпно је писано у посебном поглављу о животу и раду Светога Саве, које се завршава поруком ученицима: „Зато, Србине брате не пропуштај никад прилику, а да не споменеш и прославиш славног и великог добротвора свог Светог Саву, који је

67 Липовац 1936, 164, 2.

68 Миковић 1909, 31.

69 Вујовић 2012, 23-24.

70 Црњански 1988, 155.

71 Т. 1894, 32, 2; Стратимировић 1897, 37.

72 Љепава 1896, VIII, 424.

73 *Свети Сава у пјесмама* 1895, 2, 134.

74 Делетић 1995, 61-67.

75 Делетић 1995, 68-85.

76 Поповић 1899, 5-6.

77 Поповић 1897, 6.

свој живот посветио за срећу, благостање и душевни напредак свом народу. Нек је слава од цијелог српства Светитељу Сави.⁷⁸ У истом поглављу публикован је и текст пјесме „Немањићу Светитељу Сави“.⁷⁹ У историји српског народа за основне школе (које је имало два издања 1868. и 1887) у оквиру цјелине „Срби под владом Немањића“ једно поглавље је посвећено Светом Сави у којем је укратко изнијет његов живот.⁸⁰ Такође, у „Историји српског народа“ за трећи и четврти разред основне школе из 1898. године, аутора Мила Ковачевића и Лазара Перовића, у оквиру првог дијела уџбеника гдје су обрађени увод у историју и српска историја посебно поглавље је посвећено Светом Сави.⁸¹ У „Православном катихизису“ за трећи разред основних школа поглавље „Школска слава“ посвећено је прослављању Светога Саве.⁸² У погледу корелације наставе интересантни су и садржаји из српског језика. У другом разреду, по програму за гимназију из 1907. године, гдје се раде историјске приповјетке и пјесме из доба Немањића, средиште се ставља на Немању и Светог Саву.⁸³

Велики број топонима на простору Црне Горе чува помен на Светога Саву: Савина вода, Савина столица и Савин кук (2312 m) на Дурмитору, Савин бор и Савино поље (сада Бистрица) у околини Бијелог Поља, Савини крши у околини села Мајсторовина у бјелопољском крају, Савин лакат у широј околини Пљеваља, Стијена Светог Саве код манастира Св. Тројице у Пљевљима. Савини извори (од 1873. године Али – пашини извори) у Плаву, Савина вода код села Доља у околини Плава, Савино почивало више Плава, Савина вода у Грађанима у околини Цетиња, Савин вир код Колашина, Савин поток у Подгорици, Савина главица у Доњем Грбљу код Будве, Савина вода код села Јављен у Голији и др., као и Расткова бара и Расткова ливада по свјетовном имену Светог Саве. Ови локалитети се често помињу у литератури.⁸⁴ Недалеко од манастира Бање код Пераста налази се извор и у стијени над њим отисак руке Светог Саве. На путу између Грахова и Кривошија налази се отисак стопе Светог Саве. Постапак именаД врсна у Кривошијама приписује се такође Светом Сави, као и настанак плићака између Будве и острва Св. Никола.⁸⁵

Постоји велики број пјесама, прича и предања посвећених првом српском просветитељу. Игуман Дионисије Миковић чуо је у Паштровићима и забиљежио од своје мајке Стане народну пјесму „Свети Сава и чобанин“.⁸⁶ Интересантан је коментар Дионисија Миковића уз објављену пјесму у *Босанској вили* у коме каже: „У Боци-Которској нема села, а ваљда ни куће у којој се не прича о разним чудесима св. Саве. Ја сам сабрао лијеп број прича и пјесама. Предлог вриједног брата Србина римокатоличке вјере, ученог књижевника г. Вида Вулетића Вукасовића, у погледу сабирања све што се о св. Сави, највишем српском апостолу, прича и пјева, радо усвајам, јер заиста, Српство се не би могло одужити светитељу љепшим и трајнијим спомеником. И двери „Српског Магазина“, док је под мојим уредништвом, биће свагда радо отворене овом дивном народном благу. Српско-правосл. манастир. Бања. Рисан, о Ђурђеву дне, 1897.“⁸⁷

78 Поповић 1909, 214.

79 Поповић 1909, 214.

80 Кратка историја 1887, 17-18.

81 Делетић 1995, 128.

82 Поповић - Мартиновић 1906, 27-28.

83 Делетић 1995, 217.

84 Вукић 2010, 308-309; Божић 1979, 394; Читанка о Светом Сави 1935, 109; Димитријевић 1926, 68, 117, 118, 121; Петровић 1932, 174-176.

85 Шеровић 1935, 1-3, 9.

86 *Свети Сава и чобанин* 1897, 14-15, 221-222.

87 *Свети Сава и чобанин* 1897, 14-15, 222.

У часопису *Просвјета* објавио је 15. децембра 1890. године М. Поповић пјесму „Молитва Св. Сави“, у којој су изражене политичке и националне идеје црногорногорских Срба изражене кроз тежњу да се српство ослободи и уједини, тј. да се воспостави јединствена српска држава.⁸⁸

На подручју Боке Которске забиљежен је велики број прича о Светом Сави: „Свети Сава у Солилима“, „Свети Сава у Кривишијама“, „Свети Сава у Боки и Зети“, „Свети Сава под Будвом“.⁸⁹

По предању Свети Сава је на своме путу за Свету земљу био у Бигову у Грбљу.⁹⁰

Забиљежено је да се у здравици на Светог Саву домаћину жели свако добро, „понајвише мушке главе да се њима дичи и кити као Свети Сава ледом и снијегом“.⁹¹

Према једној причи Свети Сава је казнио негостољубиве и лажљиве домаћине. Наиме, на мјесто данашњег Црног језера под Дурмитором налазила се равница са једним манастиром. Када је Свети Сава пролазио тим крајем, калуђери и становници околине одбили су да га прате на врх Дурмитора, чак су му подметнули закланог кокота у бисаге и оптужили га за крађу, пустили су га тек кад им платио кокота. Свети Сава је на Дурмитору прекрстио штапом једно мјесто, прозван „Савина вода“, с кога је потекла вода, а онда се помолио Богу да настане језеро, и то се догодило док су сви спавали.⁹² Народ вјерује у чудотворну моћ „Савине воде“ и употребљава је као лијек од очних болести.⁹³

По предању Свети Сава је дао назив мјесту Златици код Подгорице по пољима пшенице.⁹⁴ У Пјешивцима народно предање приповједа да је на једном мјесту било село које је проклео Свети Сава те је пропало.⁹⁵ Континуитет светосавског култа огледа се у причи како је Свети Сава благословио мајку Светог Василија Острошког (1610-1671), рекавши јој након што му је дала воду: „Од тебе изашло чисто и пречисто тијело на овај свијет“.⁹⁶ Као што каже историчар Иван Божић: „Тако је светосавље током векова постајало богата ризница народног искуства и на свој начин схваћених хришћанских поука, без обзира на њихово порекло из Светог писма или текстова доста рано састављених житија.“⁹⁷

Велики број пјесама, прича и предања о Светом Сави указују на дубоку историјску и културолошку утемељеност култа Светог Саве на просторима Црне Горе и крајевима који су јој гравитирали.

Закључак

Култ Светог Саве је у Црној Гори у периоду владавине Петровића - Његоша имао дубоку старину и историјски континуитет. Он је био дубоко инкорпориран у национални и духовни живот становника Црне Горе и крајева у њеном окружењу. То се огледало у великом броју цркава за које се узима име Светог Саве, крсним славама чији

88 Бојовић 2008, 182-183.

89 Липовац 1936, 163, 1.

90 Липовац 1936, 163, 1.

91 Ровински 1901, 225.

92 Шаулић 1935, 23-26; Ћоровић 1927, 73; Ћоровић 1934, 124; Гиљфердинг 1972, 290.

93 Лековић 2010, 325.

94 Радовић 2009, 46.

95 Вукић 2003, 401.

96 *Педесет легенди о Светом Сави* 1995, 12.

97 Божић 1979, 395.

је патрон први српски архиепископ и просветитељ, слављењу Светог Саве као школског заштитника, његовом увођењу у школске програме и уџбенике, великом броју топонима који се везују за његово име, великом броју народних пјесама, прича и предања посвећених Светом Сави, као и многобројним текстовима о Светом Сави у тадашњој црногорској штампи.

Култ Немањића и Светог Саве је дубоко надањивао и усмјеравао владаре светородне династије Петровића у њиховој државотворној и националној мисији. Подсјећање на подвиг и значај Светог Саве зрачило је снажном вјером да ће осванути бољи дани и да ће српство коначно бити ослобођено и уједињено, а тиме и Српска Православна Црква, чије је темеље поставио управо Свети Сава. Култ Светог Саве и светосавско предање је помогло очувању српског националног идентитета и православног духа на простору данашње Црне Горе.

„У историји скоро нема примера сличном мистичном веровању и оданости једног народа, кроз столећа, тако узвишеној сени своје мучне прошлости. ... Савина легенда и Савино дело, међутим, остаће највеличанственије и најузвишеније што нам се рађало, кроз таму векова, на горком тлу Балкана, да нас својим зрацима из прошлости увек обасјава.“⁹⁸ (Милош Црњански)

Литература

Алексић, Будимир (2010): *Свети Сава у пјесмама српских књижевника из Црне Горе*. у: Древнохришћанској светосавско наслеђе у Црној Гори. Цетиње: Митрополија Црногорско-приморска, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 368-376.

Божић, Иван (1979): *Свети Сава у предању*. у: *Сава Немањић – Свети Сава, историја и предање*. Београд: Српска академија наука и уметности, 389-395.

Бојовић, Злата (2008): *Свети Сава у народним и уметничким песмама*. Београд: Друштво „Свети Сава“.

Бојовић, Јован Р. (2011): Мисао Светога Саве у Црној Гори. у: *Светосавски зборник 1, Годишњак за светосавску културу у Црној Гори*. Цетиње: Митрополија Црногорско приморска; Никшић: Епархија будимљанско-никшићка; Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, 27-46.

Веселиновић, Милојко Б. (1908): Свети Сава школски патрон у Срба. *Братство*. Београд, XII-XIII, 21-134.

Вујовић, Александар (2012): Прослава Светог Саве у Скадру. у: *Светосавски зборник 2, Годишњак за светосавску културу у Црној Гори*. Цетиње: Митрополија Црногорско приморска; Никшић: Епархија будимљанско-никшићка; Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, 23-26.

Вукић, Предраг / приређивач (2003): *Љетописи основних школа у Књажевини Црној Гор (1885-1908) – зборник докумената*. Цетиње: Државни архив Црне Горе.

Вукић, Предраг (2010): *Прослава Светог Саве на Цетињу - у раздобљу од 1856. до 1916. године*. у: Древнохришћанској светосавско наслеђе у Црној Гори. Цетиње: Митрополија Црногорско-приморска, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 308-323.

⁹⁸ Црњански 1988, 155.

Вулетић, Саво П. (1900): О важности васпитне школе и њених трудбеника. *Просвјета, лист за цркву и школу*. Цетиње: Министарство просвјете и црквених послова, I, 37-44.

Гиљфердинг, Александар Ф. (1972): *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији*. Сарајево: Веселин Маслеша.

Делетић, Здравко (1995): *Настава историје у Црној Гори од 1834. до 1918. године*. Подгорица: Историјски институт Црне Горе, Беране: ЈП Информативни центар Беране.

Живковић, М. (1906): Свети Сава, српска слава. *Глас Црногорца*. Цетиње, 2, 1.

Зиројевић, Олга (1994), Свети Сава и муслимани. *Књижевна реч*. Београд: 433, 3.

Јокић, Слободан (2018): *Црквени живот у Црној Гори у 18. и 19. вијеку*. Подгорица: Издавачки центар Матице српске – Друштва чланова у Црној Гори; Цетиње: Светигора; Беране: Свевиђе.

Кондић, Павле (2005): *Цетињска богословија и њено духовно-просветно зрачење 1863-1945*. Цетиње: Богословија Светог Петра Цетињског.

Косановић, Сава (1871): Српске старине у Босни. Неколике биљешке (натписи). *Гласник Српског Ученог Друштва*. Београд, 29, 158-188.

Костић, Милан (1876): *Школе у Црној Гори од најстаријих времена до данашњега доба*. Панчево: у комисији Књижаре Браће Јовановића.

(1887): *Кратка историја српског народа за основне школе у Црној Гори*. Цетиње: Књажевска црногорска државна штампарија.

Лековић Жарко (2010): *Светосавска традиција у Дробњаку*. у: Древнохришћанској светосавској наслеђе у Црној Гори. Цетиње: Митрополија Црногорско-приморска; Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 324-335.

Лековић, Жарко (2012): Светосавска традиција у Херцеговини. *Голија*. Никшић, 16, Јовандан, 6-13.

Липовац, Јован (1936): Култсв. Саве у БокиКоторској. *ГласБоке*. Котор, 163, 1-2; 164, 1-2; 165, 1.

Љепава, Јово (1896): *Лекцијеизисторијесрпскекњижевностизасвојеученике и ученице*. *Просвјета, лист за цркву и школу*. Цетиње: Министарство просвјете и црквених послова, VIII, 416-430; IX, 475-494.

Маркуш, Јован (2007): *Грбови, заставе и химне у историји Црне Горе*. Цетиње: Светигора.

Маркуш, Јован (2010): *Обнова и градња манастира и храмова у Црној Гори. Љетопис обнове, санације, реконструкције и изградње у Митрополији Црногорско-приморској 1990-2010*. Цетиње: Митрополија Црногорско-приморска; Никшић: Епархија Будимљанско-никшићка.

Миковић, Дионисије (1909): О српским свецима. *Бока, календарза 1909. годину*. Котор, 29-33.

Милеуснић, Слободан (1989): *Свети Срби*. Крагујевац: Каленић.

Миловић, Јевто (1956): *Зборник докумената из историје Црне Горе (1685-1782)*. Цетиње: Историјски институт НР Црне Горе.

(2014): *Посланица Светог апостола Павла Галатима*, у: *Свето писмо. Нови зајет Господа нашег Исуса Христа*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Павловић, Леонтије (1965): *Култови лица код Срба и Македонаца (Историјско-географска расправа)*. Смедерево: Народни музеј Смедерево.

(1995): *Педесет легенди о Светом Сави*. Горњи Милановац: Лино.

Перовић, Гојко (2012): Свети Сава и Црна Гора. у: *Светосавски зборник 2, Годишњак за светосавску културу у Црној Гори*. Цетиње: Митрополија Црногорско приморска; Никшић: Епархија будимљанско-никшићка; Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, 101-102.

Петковић, Сретен (2008): *Манастир Свете Тројице у Пљевљама*. Пљевља: Завичајни музеј.

Петровић, Василије (1962): *Ода Немањи*. у: Цетињски летопис. Цетиње: Централна народна библиотека НР Црне Горе, Друштво библиотекара НР Црне Горе, 15-16.

Петровић, Никола (1989): *Цјелокупна књижевна дјела краља Николе I*. Никшић: Универзитетска ријеч.

Петровић, Никола (2009а): *Говори*. Цетиње: Светигора.

Петровић, Никола (2009б): *Пјесме*. Цетиње: Светигора.

Петровић Његош, Петар II (1974): *Шћепан Мали; Проза; Преводи*. Београд: Просвета; Цетиње: Обод.

Петровић, П. Ж. (1932): Трагови обожавања потајних извора у нашем народу. *Братство*. Београд, XXVI, 174-181.

Поповић, Ј. (1899): Бесједа, говорена у Величкој школи на дан св. Саве 1899. *Просвјета, лист за цркву и школу*. Цетиње: Министарство просвјете и црквених послова, IV, 179-182.

Поповић, Ђуро (1897): *Свети Сава*. у: Читанка за други разред основнијех школа. Цетиње: К. Ц. Државна штампарија.

Поповић, Ђуро (1897): *Читанка за први разред основнијех школа*. Цетиње: К. Ц. Државна штампарија.

Поповић, Ђуро (1909): *Свети Саво*. у: Читанка за четврти разред основнијех школа. Цетиње: К. Ц. Државна штампарија.

Поповић, Петар (1934): *Цетињска школа 1834-1934*. Београд: Штампарија Драг. Грегорића.

Поповић, Ђуро – Мартиновић, Перо (1906): *Православни катихизис: за трећи разред основнијех школа*. Цетиње: К. Ц. Државна штампарија.

Радовић, Амфилохије (2009): *Свети Сава и светосавски завјет. Студије, есеји, бесједи*. Цетиње: Митрополија Црногорско-приморска – Епархија Будимљанско-никшићка – ИИУ Светигора.

Ровински, Павле Аполонович (1901): *Черногория II/2*. Санктпетербург: Типографија Императорској академији наук.

(1895): Свети Сава у пјесмама. *Луча, књижевни лист друштва „Горски вијенац“*. Цетиње: Друштво „Горски вијенац“, 2, 134.

(1897): Свети Саво и чобанин. *Босанска вила*. Сарајево, 14-15, 221-222.

(1899): Светосавска прослава у Андријевићској основној школи. *Просвјета, лист за цркву и школу*. Цетиње: Министарство просвјете и црквених послова, II-III, 109-112.

Спасојевић, Василије Мујо (2003): *Божји храмови на тлу Црне Горе*. Цетиње: Обод.

Стратимировић, Ђ. (1897): Оснивања Епископије Зетске. *Шематизам православне епархије бокоаторско-дубровачке*. 36-38.

Т. (1894): Историја српске православне цркве. *Глас Црногорца*. Цетиње, 32, 2; 33, 3.

Ђоровић, Владимир / уредник (1927): *Св. Сава у народном предању*. Београд: Задужбина Радојице Ј. Ђурића.

Ђоровић, Владимир (1934): Култ Светога Саве. *Браство*. Београд, XXVIII, 112-126.

(1935): *Читанка о Светом Сави*. Сремски Карловци: Свети архијерејски синод српске православне патријаршије.

Црњански, Милош (1988): *Свети Сава*. Шабац: Глас Цркве.

Шаулић, Новица (1935): *Свети Саво у народним причама*. Београд: Привредник Ж. Д. Благојевића, књ. 1, св. 4.

Шеровић, Петар (1935): Немањићи и Бока. *Гласник Народног универзитета Боке Которске*. Котор, 1-3, 7-10.

Vasilj Jovović

**THE CULT OF ST. SAVA IN MONTENEGRO DURING
THE RULE OF PETROVIC NJEGOS DYNASTY**

The cult of St. Sava, the first Serbian archbishop and educator, was deeply entrenched and powerful in Montenegro, during the rule of Petrovic Njegos dynasty. It existed from ancient times and it had a historical continuity in Montenegro. The cult of the saint was reflected in: church and national celebrations, numerous churches dedicated to him, many families who celebrated St. Sava as their patron saint, many toponyms with his name, and great number of preserved songs, stories and traditions about St. Sava. Schools used to celebrate St. Sava as their patron saint. For Petrovic Njegos dynasty the essence of the cult of Serbian medieval Nemanjic dynasty and the cult of the St. Sava was in the persistent work on spiritual renewal and the forming of the national unity of the Serbian people, and through these cults Petrovic Njegos dynasty was building the state of Montenegro. King Nikola Petrovic considered that the state of Montenegro based its existence and duration on the medieval tradition of Nemanjic dynasty. The cult of St. Sava and the sacred tradition of St. Sava immeasurably helped preserving the Serbian national identity and the Orthodox spirit in the area of present-day Montenegro.

Гордана Благојевић

Етнографски институт САНУ, Београд

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: gordanablago@gmail.com

САВИНДАН КАО СИМБОЛ НАЦИОНАЛНОГ И РЕЛИГИЈСКОГ ИДЕНТИТЕТА СРБА У ДИЈАСПОРИ

Апстракт: У фокусу интересовања овог рада налази се значај прославе празника Светог Саве код Срба у дијаспори.¹ Рад је настао на основу сопствених теренских истраживања, као и кроз увид у постојећу научну литературу и изворе. Личност и дело Светог Саве дубоко су утиснути у свест и предање српског народа. Мигрирајући у друге државе у различитим историјским периодима, Срби су носили са собом и неговали култ свог светитеља заштитника. Тако прослава Савиндана представља један од симбола националног и верског идентитета Срба како у матици, тако и у расејању.

Кључне речи: Свети Сава, Савиндан, дијаспора, Срби, национални идентитет

Празновање Светог Саве, Савиндан, у оквиру богослужбеног циклуса и на нивоу световних свечаности, код Срба током времена добило је димензију симбола националног и верског идентитета. У прилог томе говори и чињеница да се код Срба православље назива и светосавље. То се односи не само на српски народ у матичној земљи већ и у дијаспори. Управо је подстицај за организовање грађанских прослава Савиндана потекао од Срба у Угарској.²

Миграције српског становништва услед неповољних друштвено-политичких и економских услова представљају једну од карактеристика српске историје. Долазак Османлија на Балканско полуострво и тим узроковани ратови довели су до масовнијих померања Срба на запад, север и исток Европе. Крајем 19. и током 20. века долази до интензивнијег пресељења у Северну и Јужну Америку, Аустралију и на Нови Зеланд.³ Исељавање српског становништва, највећим делом у западноевропске и прекоморске земље, посебно је интензивирано од деведесетих година 20. века услед ратних разарања на територији бивше Југославије. Миграције Срба из региона из Србије условљене су највећим делом економском кризом и неповољним друштвено-политичким приликама, које трају и данас.

Свуда где су се селили, српски исељеници су носили са собом своје културно наслеђе. У новим срединама су оснивали парохијске заједнице, зидали цркве и, по могућности, отварали школе. У зависности од услова у земљи пријема практиковали су

1 Овај текст је резултат рада на пројекту број 177027: *Мултиетничитет, мултикултурализам, миграције – савремени процеси*, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

2 Прелић 1998, 121.

3 Гречић 1990, 11.

своје обичаје и ритуале, који су временом добијали нови смисао и садржај. Тако су неки елементи нематеријалног и материјалног културног наслеђа у дијаспори добили улогу симбола националног идентитета.

Истраживање Срба ван Србије интензивније привлачи пажњу српске етнологије и антропологије од осамдесетих година 20. века.⁴ У овом раду ћемо кроз анализу досадашњих етнолошко-антрополошких истраживања, као и на основу сопствених теренских проучавања и увидом у податке доступне преко савремених електронских медија, покушати да прикажемо улогу празновања Савиндана у изражавању националне и верске самобитности код Срба у расејању. Овај презник представља један од начина да се на духовном нивоу успостави заједништво са земљом предака и њиховом историјом.⁵ У раду се полази од народних представа и предања о Светом Сави, па се иде преко његовог црквеног прослављања и успостављања световних забава у његову част. Посебну пажњу посветићемо улози друштвено-политичких промена на институционализовано прослављање овог светитеља како у матичној земљи, тако и у појединим земљама пријема српских исељеника. Због ограниченог простора, у овом раду нећемо моћи детаљно да прикажемо ситуацију у свим српским заједницама у расејању, већ ћемо се фокусирати на неколико карактеристичних примера.

Свети Сава у народном предању

Свети Сава, рођен око 1175. године као Растко Немањић, трећи син великог жупана Стефана Немање, био је по много чему несвакидашња и вишеструко надарена личност.⁶ Иако владарског рода, у раној младости се одриче световне власти и прима монашки постриг у руском светогорском манастиру, када добија име Сава. Оснива српски манастир Хиландар на Атосу заједно са својим оцем, који је такође примио монашки чин са именом Симеон. Свети Сава је био игуман манастира Студенице, дипломата, књижевник, народни просветитељ и први архиепископ аутокефалне Српске православне цркве.⁷ За живота поштован и цењен, дао је велики допринос развоју српске цркве, државе и културе. Доста је путовао ради добробити своје отаџбине, па га је и смрт задесила у иностранству, у бугарском граду Трнову 1235. године.⁸

У Српској православној цркви Свети Саве се званично поштује као светитељ од 13. века. Помен му се празнује више пута током године, а главни празник – Савиндан пада 14/27. јануара.⁹ Мошти су му из Трнова пренете у манастир Милешеву, који убрзо постаје место ходочашћа. Са пропашћу српске средњовековне државе, култ Светог Саве не ишчезава. Напротив, поштују га чак и поједини завојевачи. Значај овог светитеља није могло да умањи ни спаљивање његових моштију на Врачару 1594. године. Са

4 Дрљача, Прелић 2005, 281. Од тада до данас у оквиру рада Етнографског института САНУ реализован је низ пројеката у оквиру којих су обављена проучавања у српским заједницама у Мађарској, Румунији, Грчкој, САД (Чикаго, Дулут /Минесота/, Калифорнија), Канади (Торонто), Аргентини (Буенос Ајрес). Навешћемо само неке од резултата истраживања, а у којима се може видети више о теоријском концепту симбола етничког идентитета: Прелић 1995; Прелић 2008; Павловић 1990; Павловић 1997; Лукић-Крстановић 1992; Благојевић 2005; Благојевић 2007б; Благојевић 2007б; Благојевић 2012.

5 Прелић 1998, 131.

6 Калезић 1995, 22.

7 Калезић 1977; Калезић 1995, 22–38.

8 Бандић 1991, 216; Калезић 1995, 48.

9 Калезић 1995, 49.

ослобађањем од Турака, његов култ јача, чему доприноси стварање нове српске државе.¹⁰ Име Светог Саве добили су многи православни храмови, манастири, школе и здравствене установе, посебно у расејању.¹¹

Култ Светог Саве у српском народном предању заузима изузетно важно место. Његова личност, око које је стваран национални мит, послужила је као инспирација за народно стваралаштво, о чему сведочи епско певање, народне легенде, приче и предања.¹² Народ је Светом Сави приписивао атрибуте који, према Веселину Чајкановићу, упућују, са једне стране, на то да је преузео одређена својства старог српског врховног божанства,¹³ а са друге стране, на то да његову личност треба доводити у везу са предањима налик старозаветним (нпр. Мојсијев штап).¹⁴ У његов лик су уграђене и особине многих других светитеља.¹⁵ Према неким веровањима, у време Светог Саве Срби су успоставили *завет са Богом*.¹⁶ Народно предање приказује Светог Саву, као својеврсног *божанског путника*,¹⁷ који живи међу Србима, као учитељ, проналазач и добротинић.¹⁸ Међутим, иако се од њега очекује заштита и помоћ, народ га се и бојао, јер је кажњавао и проклињао преступнике.¹⁹ Географски називи у којима се чува Савино име налазе се по свим крајевима које су насељавали Срби.²⁰ Велики број извора који су по веровању лековити назван је по Светом Сави.²¹

Код Срба је празнику Светог Саве у ранијим временима претходио једнонедељни или двонедељни пост, познат под називом *Савица*.²² *Савина недеља* је седмица у којој пада празник Светог Саве, а која се у неким крајевима подудара са Савиним постом.²³ Овај пост су посебно држали пастири, *због вукова*, јер је Свети Сава био поштован као њихов господар.²⁴ На сам празник је ради превентивне заштите стада од вукова постојао низ различитих табуисаних радњи, које варирају у различитим областима, као на пример забрана конзумирања меса четвороножних животиња, рада сечивом, гребенања и предења вуне итд.²⁵ На Савиндан се прогнозирано време, па ако је облачно, биће добра година, а ако загرمи, настаће велики друштвени догађаји у земљи.²⁶

Светосавске свечаности

Свети Сава је код Срба једно од крсних имена, а као свог заштитника прослављају га и многе занатлије, јер је по предању научио Србе разним знањима и

10 Бандић 1991, 216; Калезић 1995, 48–49.

11 Веселиновић 1977, 402–403.

12 Недељковић 1990, 201.

13 Чајкановић 1973, 309; Недељковић 1990, 201.

14 Петровић 1998, 401.

15 Бандић 1991, 216.

16 Тодоровић 2015а, 76; Тодоровић 2015б, 263–270.

17 Бандић 1991, 217.

18 Бандић 1991, 217; Ђоровић 1927; Милошевић-Ђорђевић 1987, 287–300; Раденковић 2001, 89–103.

19 Бандић 1991, 217–218.

20 Шкриванић 1977, 367–374; Недељковић 1990, 201.

21 Петровић 1998, 403.

22 Петровић 1998, 403; Петровић 1998, 387; Недељковић 1990, 201.

23 Недељковић 1990, 201.

24 Бандић 1991, 219; Петровић 1998, 403; Недељковић 1990, 201; Вукановић 2001, 418.

25 Вукановић 2001, 418.

26 Петровић 1948, 236; Петровић 1998, 403; Ивановић Баришић 2007, 128–129.

вештинама.²⁷ Према досадашњим сазнањима, средином 18. века празник Светог Саве је био обележаван у Српско-латинској школи у Сремским Карловцима. Манастир Кувеждин на Фрушкој гори, у коме је саборна црква посвећена Светим Симеону и Сави, био је један од центара за ширење култа ових светитеља.²⁸ У Араду (Румунија) Срби су на Савиндан 1806. године подстакнути да славе Светог Саву не само као светитеља већ и као историјску личност.²⁹ Као школска слава Савиндан је први пут прослављен у Земуну почетком 19. века, 1812. године. У београдској школи је прослављен 1829. Совјет га законом из 1840. проглашава заштитником свих школа у Србији, чиме добија општи значај као заштитник просвете. Свечана прослава одржана је исте године у крагујевачком Лицеју.³⁰ Према неким истраживачима, у Сегедину је 1839. године први пут у литији певана светосавска химна *Ускликнимо с љубављу*.³¹ Иницијатива за ширење светосавских прослава и балова по Србији потекла је управо од Срба из Угарске.³²

Структура светосавске прославе

Најраспрострањенија форма светосавске прославе, било у матици или у расејању, подразумева празничну литургију у цркви са певањем тропара и кондака Светом Сави, пригодну свештеничку беседу, благосиљање кољива и сечење колача. Током причешћа уместо типиком прописане песме *В памјат вјечнују будет праведник*, веома често се практикује певање светосавске химне *Ускликнимо с љубављу*³³ или паралитургијских песама посвећених Светом Сави (нпр. *Ко удара тако позно*). Понекад у цркви након богослужења деца говоре рецитације и певају песме инспирисане Светим Савом. Увече се организује светосавска приредба и балови са свечаним програмом. Неизоставни део свечаности су говориса историјском тематиком, које држе угледни чланови заједнице, световна и свештена лица. У овим беседама истиче се значај Светог Саве и афирмише се српски културни и национални идентитет. Према Младени Прелић, то није пуко позивање на прошлост већ „актуелизација тих тема као порука данашњим Србима“.³⁴ У оквиру ових свечаности обавезне су светосавске децје рецитације и заједничко певање светосавске химне. Понекад се пева или интонира и државна химна, у случају дијаспоре и химна земље пријема. У зависности од могућности заједнице, програм може бити обogaћен и другим културно-уметничким садржајима, као што су наступи фолклорних ансамбала, вокално-инструменталних састава, пригодне драмске представе инспирисане Светим Савом итд.

Вишеструке друштвено-политичке промене током 20. века одразиле су се и на начин и интензитет прослављања Светог Саве како у матици, тако и у дијаспори. После Другог светског рата Србија улази у састав Југославије, у којој се Српска православна црква налазила у неповољном положају, прогањана од стране комунистичког режима. Тако су у Србији последње светосавске школске славе, приредбе и забаве одржане непосредно после Другог светског рата.³⁵ У истом периоду сличне велике друштвене

27 Недељковић 1990, 202.

28 Танеска 1998, 6; Прелић 1998, 121.

29 Ковачек 1997, 39; Прелић 1998, 121.

30 Милићевић 1894, 180; Танеска 1998, 7–13.

31 Ковачек 1997, 41–51.

32 Ковачек 1997, 41–51.

33 Стефановић 1992, 145.

34 Прелић 1998, 125.

35 Недељковић 1990, 202; Прелић 1998, 122.

промене захватиле су и неке друге земље у којима су постојале српске заједнице, што је такође утицало и на, између осталог, прославу Савиндана.

У Србији крајем осамдесетих година 20. века долази до промена у односу према српском националном идентитету, што је имало одјека и у српским заједницама у расејању. Савиндан се почетком деведесетих година опет установљује као школска слава у матичној земљи, а у част Светог Саве као заштитника просвете организују се свечане академије и балови.³⁶ Поред тога, након рата и распада некадашње Југославије, један део Срба остао је да живи у новонасталим државама, прослављајући Савиндан у складу са различитим социополитичким околностима.

Савиндан у Мађарској

Младена Прелић је обавила обухватна истраживања прославе Светог Саве код Срба у Мађарској. Од оснивања Матице српске у Будимпешти 1825. године на Савиндан су држани свечани састанци. Од 1839. године Матица српска је држала у Текелијануму на Савиндан, а уједно и имендан Саве Текелије, своје „годишње главно собрание“.³⁷ Од почетка 19. века па до шездесетих година, у Мађарској се формирају главни елементи световне прославе Савиндана: школска прослава, свечана академија са пригодним беседама и бал.³⁸ До краја 19. века светосавске прославе постале су уобичајене свуда где су постојале српске заједнице, а нарочито тамо где је било српских школа. У периоду између два светска рата прослава Савиндана се одвијала по уобичајеном, наведеном обрасцу.³⁹

Велике друштвено-политичке промене које су задесиле Мађарску после Другог светског рата утицале су и наживот српске заједнице. Тако су законом из 1947. године „подржављене“ српске православне вероисповедне школе. Текелијина задужбина је прешла у мађарско државно власништво 1952. године.⁴⁰ Са променама друштвеног система променио се и званични однос друштва према цркви, што се, између осталог, одразило и на прославу Светог Саве.⁴¹ Стање је додатно отежано лошим политичким односима Мађарске и некадашње Југославије у периоду од 1948. године до шездесетих година 20. века.⁴²

У Будимпешти је шездесетих година 20. века уведена пракса одржавања „јужнословенских“ балова крајем јануара. Због календарске подударности празновања Савиндана, Срби су то, са једне стране, доживљавали као „наставак светосавских балова, али са друге стране и као раскид са овом старијом традицијом јер сем датума ту није било ничег садржински заједничког“.⁴³ Током седамдесетих година атмосфера у мађарском друштву постаје толерантнија. Међутим, Свети Сава се у школама величао као „историјска личност, као Растко или Сава Немањић. Његов лик је рационализован и очишћен од верских аспеката и од емотивне снаге етничког и националног симболизма“.⁴⁴ О упливу новог духа у друштво говори и податак који наводи Младена Прелић – да је педесетих година на приредби у селу Ловри посвећеној значају Растка

36 Љубинковић 1991, 148; Ивановић Баришић 2007, 127.

37 Ковачек 1997, 41–51.

38 Ковачек 1997, 41–51; Прелић 1998, 122.

39 Прелић 1998, 122.

40 Прелић 1998, 123.

41 Прелић 1998, 123.

42 Прелић 1998, 123.

43 Прелић 1998, 125.

44 Прелић 1998, 123.

Немањића била отпевана *Интернационала*.⁴⁵ Са друге стране, Свети Сава је у истом периоду прослављан у цркви у оквиру богослужења. Дакле, дошло је до раздвајања црквене и световне прославе.

У другој половини седамдесетих година долази до обнове светосавских балова у Сентандреји.⁴⁶ У правом смислу, светосавске прославе код Срба у Мађарској обнављају се током деведесетих година прошлог века.⁴⁷ Према Младени Прелић, упркос економским потешкоћама током деведесетих година 20. века, Срби у Мађарској нису желели да одустану од светосавских балова, јер ова традиција „у српском случају није само ‘народносна’, него знатно дужа, опште српска и директно повезана са симболизацијом етничког идентитета“.⁴⁸ Током деведесетих година појављују се нове тенденције, па тако личност Светог Саве постаје инспирација за савремено стваралаштво. Тако је, на пример, 1996. године балкоме је присуствовало неколико стотина Срба из Мађарске отпочео одломцима рок-опере под називом *Пастир вукова*, у извођењу позоришта „Јоаким Вујић“ из Помаза.⁴⁹

Савиндан у Грчкој

Срби су у Солуну 1886. године основали *Друштво Светог Саве*.⁵⁰ Неколико година касније, тачније 1890, у центру града, близу Галеријеве тријумфалне капије, подигнуто је подворје манастира Хиландара са црквом Светог Саве, која је од 1896. године служила као парохијска црква српској колонији.⁵¹ Урбанистичке промене током 20. века довеле су до тога да се овај храм данас налази у сутерену једне вишеспратнице.⁵² Међутим, то не спречава српску заједницу да се и данас окупља на богослужењима која обављају српски духовници.⁵³

Крајем 19. века у Солуну су постојале четири српске школе: гимназија *Дом науке*, две основне школе за мушку и женску децу и српска Виша девојачка школа са интернатом.⁵⁴ Грчка ауторка Мерови Анастасијаду помиње да су солунски Срби крајем 19. и почетком 20. века славили свог патрона Светог Саву. Богослужење у цркви је било праћено свечаношћу, која је приређивана у српској гимназији.⁵⁵ Ученици су имали добро организован хор и оркестар.⁵⁶ У оквиру прославе Савиндана сваке године је приређивана тзв. *српска беседа*. Ова манифестације је била веома посећена и *рачунала се у прве забаве солунске*. Касније су беседе замењене концертима и забавама у школској згради.⁵⁷

Ратна страдања која су захватила Солун и његову област током Другог светског рата, а затим грчки грађански рат и друштвено-политичке промене како у Србији, која је постала део СФР Југославије, тако и у Грчкој, као и политички односи ове две државе

45 Прелић 1998, 123.

46 Прелић 1998, 125.

47 Прелић 1998, 122.

48 Прелић 1998, 129.

49 Прелић 1998, 130.

50 Αναστασιάδου 2008, 537.

51 Иванић 1906, 207; Благојевић 2012, 84–86.

52 Благојевић 2012, 86.

53 Више о томе видети у: Благојевић 2007; Благојевић 2012, 84–126.

54 Иванић 1906, 196; Иванић 1908, 203.

55 Αναστασιάδου 2008, 555.

56 Иванић 1906, 205; Благојевић 2012, 73.

57 Иванић 1906, 204.

током педесетих, шездесетих и седамдесетих година 20. века, утицали су и на живот српске солунске колоније, тј. њено нестајање и постепену асимилацију преосталих чланова.⁵⁸

Од почетка осамдесетих година 20. века Срби почињу у већем броју да долазе у солунску област туристички, на летовање. Ратови на територији бивше Југославије током деведесетих година били су главни окидач за досељавање више таласа српских миграната на грчку територију.⁵⁹ Ове миграције са нешто смањеним интензитетом трају и данас.

Од двехиљадитих година широм Грчке је отворен низ школа на српском језику, које похађају деца из претежно српко-грчких мешовитих бракова (Солун 2002, Хања /Крит/ 2002, Катерини 2003, Лептокарија 2008, Атина 2007, Херсонисос /Крит/ 2010, Хераклион и Агиос Николаос /Крит/ 2011 итд.).⁶⁰ Централна прослава за коју се деца припремају током целог првог полугодишта је Савиндан.

У Солуну прослава Савиндана започиње у цркви Светог Саве 26. јануара вечерњом службом, коју одслужи неко од српских свештеника који се школују у Солуну. Сутрадан се служи празнична литургија, а у вечерњим часовима у конзулату Републике Србије организује се свечано сечење славског колача исвечани програм са учешћем ученика српских школа из Солуна, Катеринија и Лептокарије.

У Атини не постоји српска парохија, али се српски мигранти окупљају углавном око неког од свештеника Српске православне цркве који се налазе на школовању у Грчкој. Током мојих теренских истраживања двехиљадитих година највећа окупљања су била у цркви Светог Спиридона на Пангратију, где је црквена управа дозволила српском свештенику који је радио у том храму да поводом Савиндана за српску заједницу служи литургију на српском, односно црквенословенском језику. Празнично богослужење се преноси на најближу суботу.⁶¹

Световна прослава Савиндана у амбасади Републике Србије организује се на дан празника, 27. јануара, и представља годишње најмасовније окупљање миграната српског порекла у Атини. Ова манифестација подразумева сечење славског колача, пригодан свечани програм уз редовно учешће деце са рецитацијама, певање светосавске химне и послужење. Током последњих година све већи значај добија прослава у српској школи у Хераклиону на Криту због великог броја децекоја активно учествују у програму.

Савиндан у западноевропским и прекоморским земљама

Прославе Савиндана у западноевропским и прекоморским земљама (САД, Канада, Аустралија, Нови Зеланд, Африка итд.) карактерише континуитет празновања у српским црквеним заједницама. У прекоморским земљама оснивање су српске црквено-школске заједнице, па је тако прослава Савиндана заједничка на црквеном и школском нивоу. Са друге стране, у западноевропским земљама у другој половини 20. века долази до формирања југословенских допунских школа, у којима се Савиндан није прослављао. Овај празник је био обележаван на црквеном нивоу, а у световним круговима до његовог празновања и повезивања са црквом долази претежно од деведесетих година 20. века.

58 Благојевић 2007б, 93–94.

59 Благојевић 2007б, 100–101.

60 Благојевић 2007а, 239–240.

61 Благојевић 2007б, 174.

У Лос Анђелесу тридесетих година 20. века Срби су на Савиндан после литургије организовали литију, у којој су деца школског узраста певала тропар Светом Сави. Послужење су спремале чланице *Српског женског клуба*. У опису празника из 1932. године стоји да су ученици, поред дечјих песама, отпевали и југословенску националну химну, а да је цео скуп украсио тамбурашки оркестар *Јоргован*.⁶² Из описа овог празника из средине шездесетих година прошлог века сазнајемо да је прослава Савиндана пребацивана на најближи викенд. О доброј сарадњи српске православне црквено-школске општине Христа Спаситеља у Лос Анђелесу са локалним властима говори чињеница да је домаћин славе 1965. године био председник општине, а да је, поред српске и светосавске химне, певана и америчка. Током свечаног ручка госте је забављао оркестар са репертоаром српских народних мелодија. Поред рецитација, деца су изводила српске народне песме и игре.⁶³ Резултати мојих теренских истраживања спроведених 2000. године показали су да се у свим црквено-школским општинама Западно-америчке епархије Савиндан посебно свечано прославља. У већини парохија деца после литургије рецитију и певају песме на српском и енглеском језику. У прослави у свим парохијама редовно учествује фолклорна група, а често и тамбурашки оркестар. По завршетку програма деца се поклањају књиге.⁶⁴

Од двехиљадитих година медији у матичној земљи, посебно електронска издања новина, посвећују већу пажњу прослави Савиндана у дијаспори.

Савиндан се свечано прославља у свим српским заједницама у Аустралији. Посебно се издваја прослава у манастиру Светог Саве у Илејну у близини Мелбурна, који је уједно и седиште Аустралијско-новозеландске епархије Српске православне цркве.⁶⁵ Ту се, поред свечане архијерејске литургије, организује традиционални Светосавски фестивал фолклора, у коме учествује велики број фолклорних друштава из целе Аустралије.⁶⁶

У Јоханесбургу Савиндан се прославља у црквено-школској општини Свети Сава при цркви Светог апостола Томе. То је једини храм Српске православне цркве на афричком континенту, чији је камен-темељац постављен пре четири деценије, 1978. године. Савиндан је прилика да се окупе Срби не само из Јужноафричке републике већ и из суседних афричких држава. У оквиру празновања, осим служења литургије, изводи се и дечја светосавска приредба уз песму и игру.⁶⁷

Традиционалну свечану Светосавску академију у Бечу организује Аустријско-швајцарска епархија и бечка српска православна црквена општина Светог Саве. Ово је прилика за вишеструко повезивање са матицом. У програму који обухвата рецитације, играчке и музичке наступе, поред Срба из Аустрије, узимају учешће угледни гости из Србије, из света културе, музичари и глумци. Академији присуствују угледне званице, представници из матичне земље из Републике Српске. Од 2018. године у Бечу се организује *Светосавска недеља* (22–28.1.2018), у организацији црквене општине Свети Сава и СПКД *Просвјета*. У оквиру ове манифестације организоване су књижевне и

62 Благојевић 2005, 211.

63 Благојевић 2005, 211.

64 Благојевић 2005, 212.

65 Веселиновић 1977, 403.

66 Serbian Orthodox Church Metropolitanate of Australia and New Zealand 2018; Радио-телевизија Србије 2018а.

67 Српска православна црква Свети Тома 2018.

музичке вечери, изложбе и округли сто на тему светосавља као филозофије живота у савременом свету.⁶⁸

Црква Светог Саве у Паризу, при којој се налази седиште епархије српске православне цркве за Француску и западну Европу, посебно свечано обележава своју храмовну славу. На световном нивоу, у Српском културном центру у Паризу организују се *Дани светосавља*, који почињу пред Савиндан и обухватају петодневни културни програм различитог садржаја: концерти, музичке радионице, ликовне изложбе итд. Савез Срба Француске и париско удружења *Балкан омнибус* организује Светосавски бал, који подразумева пловидбу Сеном.⁶⁹

Закључак

Празновање Светог Саве код Срба током векова доживело је различите трансформације у складу са историјским, друштвеним, политичким и културним околностима и променама како у Србији, тако и на глобалном плану. Још за живота вољен и поштован, Свети Сава је у народном предању вековима живео као просветитељ и заштитник српског рода. Замишљан као *божански путник*, био је сапутник Србима кроз многе векове бурне историје. Исељеници су неговали култ Светог Саве у дијаспори подижући многе храмове и организујући црквено-школске општине са његовим именом.

Од 19. века, поред црквене прославе, све већу популарност добијају световне забаве у част овог светитеља, као патрона просвете. Велике друштвено-политичке промене након Другог светског рата како у матичној земљи, тако и у земљама које су ушле у састав тзв. *источног блока*, вишеструко су утицале на живот српских заједница у њима. Долази до одвајања црквене од грађанске прославе, тј. до редукције или потпуног укидање ове друге. Међутим, до дисконтинуитета у празновању није дошло само у државама са комунистичким режимом. Пример за то је ситуација у Грчкој, званично православној земљи, у којој је због склопа историјских и политичких околности током друге половине 20. века код Срба дошло до прекида у прослави Савиндана.

До поновног оживљавања световног празновања у овим земљама долази од деведесетих година 20. века, са новим друштвеним променама и слободнијим изражавањем националног и верског идентитета. Са друге стране, у западноевропским, а посебно у прекоморским земљама постојао је континуитет у обележавању Савиндана у јавној сфери.

Током последњих година у западноевропским земљама поводом Савиндана се организују вишедневне садржајно разноврсне културне манифестације. Тако се, кроз празновање Светог Саве, преко свештенства и представника културног, а у неким случајевима и политичког живота који по позиву долазе и учествују у прослави, успоставља духовна спона не само са историјском прошлошћу већ и са садашњом Србијом. Савремено музичко стваралаштво, позоришни играци, поезија и дела ликовне уметности дају прослави Савиндана посебан тон и уједно потврђују да су личност и дело Светог Саве и данас непресушни извор инспирације.

68 Управа за сарадњу с дијаспором и Србима у региону 2017; Job Status 2018.

69 Радио-телевизија Србије 2018б.

Литература

Αναστασιάδου, Μερóπη (2008): *Θεσσαλονίκη 1830/1912. Μία μητρόπολη την εποχή των οθωμανικών μεταρρυθμίσεων*. Αθήνα: Εστία.

Бандић, Душан (1991): *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Нолит.

Благојевић, Гордана (2005): *Срби у Калифорнији. Обредно-религијска пракса и етницитет верника српских православних парохија у Калифорнији*, Београд: Етнографски институт САНУ.

Благојевић, Гордана (2007а): „Српске школе и настава српског језика у Грчкој у 20. веку“. *Гласник Етнографског института САНУ*, књ. LV, Београд: Етнографски институт САНУ.

Благојевић, Гордана (2007б): *Срби у Грчкој у 20. веку: трансформација идентитета*. Докторска дисертација. Библиотека Филозофског факултета Универзитета у Београду.

Благојевић, Гордана (2012): *Срби у Солуну у првој половини 20. века. О религијској припадности и етничком идентитету*. Београд: System Intelligence Products, Етнографски институт САНУ.

Веселиновић, Рајко (1977): „Светосавски токови духовног живота у српској дијаспори“. *Свети Сава. Споменница поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*. Београд: Свети Архијерејски синод Српске православне цркве.

Вукановић, Татомир (2001): *Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији VI век – почетак XX века*. Београд: Војноиздавачки завод, VERZALpress.

Гречић, Владимир (1990): *Сеобе Срба некад и сад*. Београд: Институт за међународну политику и привреду и Матица Срба и исељеника Србије.

Дрљача, Душан, Прелић, Младена (2005): „Искуства Етнографског института у проучавању Срба у окружењу“. *Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи*. Београд: Одељење друштвених наука САНУ.

Иванић, Иван (1906): *Маћедонија и Маћедонци, путописне белешке*. Београд: Савић и комп.

Ивани, Иван (1908): *Маћедонија и Маћедонци, опис земље и народа II*, Нови Сад: „Натошевић“

Ивановић Баришић, Милина (2007): *Календарски празници и обичаји у подавалским селима*. Београд: Етнографски институт САНУ.

Job Status (2018): „Svetosavska nedelja u Beču 2018“. Pristupljeno 3. februara 2018. <http://jobsstatus.com/svetosavska-nedelja-u-becu/>

Калезић, Димитрије (1977): „Свети Сава као књижевник“. *Свети Сава. Споменница поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*. Београд: Свети Архијерејски синод Српске православне цркве.

Калезић, Димитрије (1995): „Свети Сава за живота и по смрти“. *Свети Сава*. Београд: Народно дело.

Ковачек, Божидар (1997): *Текелијанумске историје XIX века*. Нови Сад: Матица српска.

Лукић-Крстановић, Мирослава (1992): *Срби у Канади - живот и симболи идентитета*, Београд: Етнографски институт САНУ.

Љубинковић, Ненад (1991): „Растко Немањић – Свети Сава“. *Расковник* 63-66, Београд

Милићевић, Милан Ђ. (1894): *Живот Срба сељака*. Београд: Државна штампарија краљевине Србије.

Милошевић-Ђорђевић, Нада (1987): „Народна предања о Светом Сави и српска средњовековна писана реч“. *Милешева у историји српског народа*. Београд: Посебна издања САНУ.

Недељковић, Миле (1990): „Савина недеља“. *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: Вук Караџић.

Павловић, Мирјана (1990): *Срби у Чикагу. Проблем етничког идентитета*. Београд: Етнографски институт САНУ.

Павловић, Мирјана (1997): „Религијска и етничка припадност“. *Гласник Етнографског института САНУ* књ. XLVI. Београд: Етнографски институт САНУ.

Петровић, Петар Ж. (1948): „Живот и обичаји народни у Грузи“. *Српски етнографски зборник*, књ. 58. Београд: САНУ.

Петровић Петар Ж. (1998): „Свети Сава“. *Српски митолошки речник*. (ур.) Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић. Београд: Етнографски институт САНУ, Интерпринт.

Петровић Петар Ж. (1998): „Савица“. *Српски митолошки речник*. (ур.) Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић. Београд: Етнографски институт САНУ, Интерпринт.

Прелић, Младена (1995): *Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века*, Будимпешта: Издан.

Прелић, Младена (2008): *(Н)и овде (н)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*. Београд: Етнографски институт САНУ.

Прелић, Младена (1998): „Обнова светосавских прослава код Срба у Будимпешти“, *Гласник Етнографског института САНУ*, књ. XLVII. Београд: Етнографски институт САНУ.

Раденковић, Љубинко (2001): „Свети Сава у народном предању“. *Култ светих на Балкану*. Крагујевац: Лицеум 5.

Радио-телевизија Србије (2018а): „Савиндан се слави широм света“. Приступљено 10. фебруара 2018.

<http://www.rts.rs/page/rts/sr/Dijaspورا/story/1518/vesti/1501393/savindan-se-slavi-sirom-sveta.html>

Радио-телевизија Србије (2018б): „Повратна карта: Савиндан у Паризу“. Приступљено 28. фебруара 2018.

<http://www.rts.rs/page/tv/sr/story/22/rtс-svet/3040085.html>

Serbian Orthodox Church Metropolitanate of Australia and New Zealand (2018): „Metropolitanate monasteries“. Приступљено 2. фебруара 2018.

<http://soc.org.au/en/>

Српска православна црква Свети Тома (2018): „Величанствена прослава у јединој српској светињи на афричком континенту“. Приступљено 11. јануара 2018.

<http://www.svetitoma.org/108/Velicanstvena/>

Стефановић, Димитрије (1992): „О музичком идентитету Срба у расејању“. *Catena Mundi I*. Београд: Catena Mundi.

Танеска, Љиљана (1998): „Свети Сава у српским школама“. *Свети Сава у српским школама*. Београд: Педагошки музеј.

Тодоровић, Ивица (2015а): „Базични митски и ритуални обрасци Срба у контексту нових проучавања идентитета и одговарајућих промена“. *Етно-културолошки зборник* књ. XIX, Сврљиг.

Тодоровић, Ивица (2015б): *Српска тајна – експериментална разматрања специфичних структурних и семантичких образаца од изузетног значаја у српском етнокултурном контексту*. Београд: Невен и Етнографски институт САНУ.

Управа за сарадњу с дијаспором и Србима у региону (2017): „Савиндан у Бечу“. Приступљено 8. фебруара 2017.

[http://www.dijaspора.gov.rs/lat/savin-dan-u-becu/](http://www.dijaspورا.gov.rs/lat/savin-dan-u-becu/)

Ђоровић, Владимир (1927): *Свети Сава у народном предању*. Београд: Задужбина Радојице Т. Ђурића.

Чајкановић, Веселин (1973): *Мит и религија у Срба*. Београд: Српска књижевна задруга.

Шкриванић, Гавро (1977): „Име Светога Саве у топономастици српских земаља“. *Свети Сава. Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*. Београд: Свети Архијерејски синод Српске православне цркве.

Gordana Blagojević

**SAINT SAVA'S DAY AS A SYMBOL OF NATIONAL
AND RELIGIOUS IDENTITY OF SERBS IN DIASPORA**

The role of celebrating Saint Sava as the expression of national and religious identity with Serbs in diaspora is shown in this work. St Sava's Day represents one of the ways to establish communion with the country of ancestors and their history on a spiritual level. Folk stories about St Sava, tradition and his church celebration are a starting point in the research. In the 19th century Serbs in diaspora started civic banquets, balls and formal academies in his honour. Serbs began to celebrate St Sava as an official school feast day in the middle of the 19th century. The work especially deals with the influence of social-political changes during the second half of the 20th century on the celebration of St Sava both in the homeland and some foreign countries which embraced Serbian emigrants. Since the 1990s the celebration of St Sava as a patron of education on an institutional level has been reinstated. This had a positive effect on the celebrations in diaspora, which became even more gala. In some countries events in the honour of St Sava which last several days are organized and they represent a spiritual bridge between the homeland and diaspora.

Светозар Бошков

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, Нови Сад – Србија

e-mail: svetozarboskov@ff.uns.ac.rs

СЛИКА СВ. САВЕ У УЦБЕНИЦИМА ИСТОРИЈЕ У XIX ВЕКУ*

Апстракт: Уцбеници историје представљају један од основних показатеља времена у којем су настали. Одабиром садржаја и наставних јединица, које су представљене у уцбеницима, може да се креира читав низ идеја и знања у образовању једног народа. Проучавањем њиховог садржаја откривамо идеје, циљеве и задатке које аутор жели да нам представи. У овом раду представимо уцбенике из XIX века са посебним освртом на приказ деловања св. Саве у српској историји и посебно на догађаје из његовог живота који су били пресудни за образовање српских ђака у то време.

Кључне речи: Св. Сава, уцбеници, школе, средњи век, црква, историја, Немањини.

Свети Сава је једна од најзначајнијих личности у нашој историји средњег века. Као члан породице Немањини имао је пресудну улогу у формирању самосталне српске цркве, али је значајно утицао и на неке врло важне историјске догађаје с краја XII и почетка XIII века када је Србија подигнута на ранг краљевине. Рођен је око 1174. године као најмлађи син Стефана Немање под именом Растко,¹ али његова судбина је била да се посвети духовном животу и постане личност која је оставила неизбрисив траг у српској историји, а посебно у историји српске православне цркве. У овом раду се нећемо посебно бавити његовом биографијом, нити описом његовог живота и делатности због тога што данас постоји мноштво монографија и зборника радова посвећених овој теми,² већ ћемо се бавити оним питањем које до сада није истраживано у српској науци, а то је да прикажемо на који начин је св. Сава представљен у српским уцбеницима историје у XIX веку и да представимо који су догађаји из његовог живота најчешће описани и тумачени у овим уцбеницима. На крају, покушаћемо да дамо одговор зашто је то тако. Ово специфично истраживање нам нуди могућност да сагледамо слику времена у којем су уцбеници настали и да видимо до ког нивоа се развила српска историографија у то време и на крају која су то сазнања и историјске чињенице повезане са деловањем св. Саве интересовале тадашње писце уцбеника. Живот св. Саве смо изабрали због тога, како је то лепо написао С. Ћирковић, што историја Србије у доба Немањини представља један од најбурнијих периода српске историје. Оснивач ове династије био је Стефан Немања, а он и његови синови, Стефан и Растко, оставили су неизбрисив траг у српској

* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту Интеракција култура, економски токови и социјалне структуре на тлу Војводине као историјски процеси дугог трајања, ев. бр.114-451-2529/2016 који финансира Покрајински секретаријат за високо образовање и научно-истраживачку делатност Владе АП Војводине.

1 Оболенски 1991, 127; Башић 1924, IX.

2 Станојевић 1935; Коматина 2016; Ћирковић 1998; Ђурић 1979.

историји овековечен у проглашењу аутокефалности српске цркве и добијању краљевске круне чиме је средњовековна Србија добила међународно признање.³

Први уџбеник који описује догађаје из живота св. Саве је *Исторія народа србскогъ* аутора Димитрија Давидовића. Књига је објављена у Бечу 1821. године, а доживела је још два издања: 1846. и 1848. године. Друго и треће издање штампано је у Београду. У поглављу под насловом *Стефан Првовенчани (1205-1224)* помиње се и св. Сава. Аутор у овом поглављу описује допринос св. Саве приликом крунисања Стефана Првовенчаног. На почетку поглавља аутор описује како је Стефан дошао до краљевске круне захваљујући Папи Хонорију III чији изасланик је крунисао Стефана Првовенчаног 1217. године.⁴ Титула Стефана Првовенчаног је гласила: „Стефанъ божіею милостию Сербліи, Диоклеи, Трибуији, Далмации и Охлуміи вѣнчаный Краль.“⁵ Он је детаљно описао како је папа наредио свим својим поданицима да се убудуће морају клањати Стефану као српском краљу и да нико осим њега не сме носити ту титулу што се посебно односило на угарске владаре.

Већ на следећој страни уџбеника Д. Давидовић објашњава да се св. Сава, брат Стефана Првовенчаног, труди да се у Србији у то време прошири, како он каже, *въроисповѣданіе восточно*.⁶ Делатност св. Саве је подстакла и брата Стефана Првовенчаног да се окрене истоку, а да би показао приврженост и учврстио веру оженио је свог најстаријег сина Радослава са ћерком Теодора Ласкариса, грчког цара у Малој Азији. Аутор уџбеника пише да је овај брак био увод у стварање самосталне српске цркве. Тачније, бележи да је св. Сава 1221. године отишао у Nikeју и да је тражио, да се због учвршћења источне вере, Србији додели самосталност цркве. Резултат тог деловања је да у се у Nikeји сложили с овим предлогом св. Саве и да је он проглашен првим српским архиепископом. Његов наредни корак је био да организује рад самосталне српске цркве и да свог брата поново крунише, овај пут источном круном.

Д. Давидовић пише о још једном догађају из тог времена. Због новонастале политичке ситуације и политичког усмерења тадашње Србије према истоку, побунио се угарски владар, који је, првим крунисањем Стефана Првовенчаног од стране папског изасланика, изгубио право на српску круну. С обзиром да се Србија окренула истоку и да је Стефан Првовенчани поново крунисан, угарски владар је захтевао да му се врате права над српском круном која су му одузета првим крунисањем. Међутим, св. Сава је успео да наговори угарског владара да потпише вечни мир са његовим братом Стефаном Првовенчаним и на тај начин отклони опасност од рата.⁸ Занимљиво је да аутор не бележи на који начин је то урадио св. Сава, али је очигледно да је после тог споразума дошао период мира у Србији све до смрти Стефана Првовенчаног. Разрешење овог неспоразума је било кључно да би Стефан Првовенчани добио међународно признање, а пресудну улогу у решавању овог спора, према Давидовићу, одиграо је управо свети Сава.

На крају, можемо да констатујемо да је у делу Д. Давидовића св. Сава представљен у споредној улози у односу на Стефана Првовенчаног, али, с друге стране, и као једна од кључних особа у решавању државних питања на српском двору.

3 Ћирковић 1995, 56.

4 Давидовић 1846, 72.

5 Давидовић 1846, 72.

6 Давидовић 1846, 73.

7 Давидовић 1846, 73.

8 Давидовић 1846, 73.

Крунисање Стефана Првовенчаног, окретање источној цркви и дипломатска активност су карактеристике које се могу издвојити код Д. Давидовића приликом описа св. Саве.

Ипак, већ у другој монографији коју ћемо овде представити, а која се користила као уџбеник, опис деловања св. Саве је другачији. Аутор ове монографије је Данило Медаковић, а књига носи наслов *Повѣстница србског народа од најстариј времена до године 1850* и штампана је у Новом Саду 1851. године. У овој књизи је једно поглавље посвећено деловању св. Саве, а оно се, према опису догађаја, може поделити на седам делова. Први део овог поглавља говори о Стефану Немањи и његовом утицају на развој хришћанства код Срба. Занимљиво је да Медаковић истиче значај ктиторских делатности Стефана Немање са закључком да ниједан владар у Европи у то време није саградио толико цркава колико је саградио Немања. Намера аутора у овом делу је била да представи слику хришћанства код српског народа у време Стефана Немање и да на тај начин прикаже колико је био отежан посао св. Саве с обзиром на стање вере које код Срба, према аутору, није било на завидном нивоу.⁹ У другом делу овог поглавља аутор говори о рођењу и младости св. Саве, о његовом интересовању за свештенички живот и одласку на Свету гору. Пресудну улогу у томе имали су грчки свештеници који су долазили на двор Стефана Немање.¹⁰ Трећи део описује делатност св. Саве као писца и значај појаве првих писаних дела српске књижевности из пера св. Саве. Ова његова делатност није прошла незапажено и управо због свог залагања, рада и стваралаштва св. Сава је брзо напредовао.¹¹ Четврти део говори о томе како се Стефан Немања замонашио уз детаљан опис колику улогу је у томе имао његов син св. Сава.¹² Пети део овог поглавља говори о Савином деловању на помирењу браће, Стефана и Вукана, који су због мешања околних земаља били у завади.¹³ Шести део говори о добијању црквене самосталности у Никеји,¹⁴ док седми део говори о Савиним путовањима и снази његове воље у залагању за развој и напредовање нове самосталне српске цркве.¹⁵

Иако је ово поглавље о св. Сави опширно можемо да приметимо да постоји доста грешака по питању хронологије, али и изјава аутора Д. Медаковића, а повезане су са животом и радом св. Саве. Најпре да поменемо да је једино код њега забележена 1170. година као година рођења св. Саве.¹⁶ Затим бележи да је време добијања аутокефалности српске цркве било 1221. година.¹⁷ У тексту доминира и навођење да се брат св. Саве назива Вулкан, а не Вукан итд. Првенствено због оваквих грешака, али и грешака друге природе, ове књига је била критикована још од свог времена. У томе је предњачио Суботић који је на све могуће начине желео да укаже да Медаковићева књига није толико добра колико он сам истиче, јер је пуна грешака које нису смеле у то време да се догоде. Он на чак 90 страна у *Српском летопису* из 1853. године пише критику у којој му превасходно замера непознавање основних историјских извора који су у то време били познати и о којима су многи већ писали. Ми нећемо наводити све критике које је написао Суботић, али ћемо навести пример где му замера непознавање историјских извора који пишу о времену св. Саве и Стефана Првовенчаног. Наиме,

9 Медаковић 1851, 163-164.

10 Медаковић 1851, 165-166.

11 Медаковић 1851, 168-169.

12 Медаковић 1851, 169-170.

13 Медаковић 1851, 170-171.

14 Медаковић 1851, 171-172.

15 Медаковић 1851, 172-178.

16 Медаковић 1851, 165.

17 Медаковић 1851, 172.

Медаковић на једном месту пише да нам није познато дело Доментијана,¹⁸ а Суботић то оповргава наводећи да је о њему већ писао Шафарик.¹⁹

Иако ни у овој књизи не пише да се користила у школи, врло је вероватно да је употребљавана у настави. Прво, због чињенице да је штампана у Новом Саду и да је била лако доступна ученицима новосадске и карловачке гимназије, а друго, и сама критика коју је написао Суботић у Српском летопису говори да је и она можда подстакнута идејом да се укаже на грешке које је правило Медаковић, ако се већ ова историја читала или користила у настави.²⁰

Године 1864. у Београду се појавио уџбеник под насловом *История србскогъ народа за основне србске школе* који је написао Никола Ђ. Вучићевић. Овај уџбеник има јединствену форму и састоји се из главног и помоћног дела текста. Главни део текста садржи основни текст који је подељен према наставним јединицама, док се помоћни део текста налази иза сваке веће наставне јединице и представљен је у облику питања. Оваква форма јасно показује да се ради о уџбенику који се користио у школи, јер је концепт помоћног дела текста замишљен као начин да се понови градиво из наставне јединице. О св. Сави Н. Ђ. Вучићевић пише у поглављу које носи наслов *Краљ Стефан Провенчани*, а акценат је стављен на улози св. Саве у помирењу међу браћом, Стефаном и Вуканом, затим његовим дипломатско спољно-политичким деловањем према угарским краљевима и на крају његова делатност на стварању самосталне српске цркве.²¹ Занимљиво је да се фус-ноте у овом уџбенику користе да се ближе хронолошки одреде догађаји који су описани у главном делу текста, што не значи да у главном делу текста нема означених година, али је аутор из неког разлога хтео да растерети текст са хронолошким одредницама. Није до краја јасан смисао овог начина навођења фус-нота, али можемо да претпоставимо да је то био ауторов начин да истакне важност одређене године.

Четврта књига коју ћемо овде представити је *Историја србскогъ народа* од Николе Крстића која је штампана у Београду 1862. године. Ова књига доживела је више издања у наредним годинама са мањим допунама основног текста. Никола Крстић је радио у Новосадској гимназији и ова књига је настала као плод његовог ангажовања у настави. Уз то, да се ради о уџбенику и да је коришћена у настави, наводи нас и податак са насловне стране где пише да је она одобрена од школске комисије. Што се тиче података и догађаја из живота св. Саве у овом уџбенику не постоје знатне разлике у односу на претходне и овде можемо да прочитамо о томе како се Растко замонашио, затим о његовој улози као помирителџа браће, о његовој дипломатско спољно-политичком деловању према угарским краљевима и раду на стварању самосталне српске цркве. С обзиром да је Н. Крстић радио у гимназији приметно је да су сви садржаји врло брижљиво одабрани, да су јасно објашњени и да хронолошки стварају јасну слику о животу и раду св. Саве и осталих личности које су биле део његовог живота. И овде је св. Сава представљен у поглављу које носи име *Стефан, провенчани краљ од 1222 – 1228*, али због концепта излагања наставних јединица према годинама владања историјских личности у овом уџбенику то је очекивано и оправдано. Међутим, у овом уџбенику се први пут појављује и додатак после сваке веће наставне јединице који обухвата опис културног живота времена које се описује.

18 Медаковић 1851, 172.

19 Суботић 1853, 125-126.

20 Бошков 2017, 478.

21 Вучићевић 1864, 28-29.

У овом додатку под насловом *Поглед на религиозни, и књижевни живот српског народа у II периоду* описан је допринос култури владара из династије Немањића. Пре свега аутор истиче допринос владара ове династије у процесу борбе против паганства и јереси и успостављања хришћанства као доминантне религије код српског народа. У том процесу кључну улогу је имао св. Сава. Аутор пореди допринос Стефана Немање и његовог сина св. Саве на интересантан начин и пише: „Што је био Немања за државни живот српског народа, то је био његов син св. Сава за српски религиозни живот.“²² И у овом додатку, као и у скоро свим претходним уџбеницима и монографијама забележен је податак да је св. Сава поделио српску државу на 12 епархија где је поставио епископе који су сами бирали свог поглавара без утицаја цариградског патријарха.

Друга важна делатност у овом периоду била је изградња српских манастира. Аутор бележи да је у периоду Немањића забележена највећа експанзија изградње манастира чему је највише допринела Савина борба за независност српске цркве.²³ На крају ту је и опис појаве првих српских књижевних дела. Према аутору уџбеника, писци који су први започели књижевну делатност код српског народа, били су Стефан Првовенчани и св. Сава, а њихова дела нису само пример историјског извора за период владавине њиховог оца Стефана Немање, него и пример лепоте књижевног стила који се одликује простим слогом, јасно изложеним и пажљиво бираним мислима.²⁴

Последњи уџбеник који ћемо представити у овом раду је *Кратка повјесница Срба од постања српства до данас* коју је написао Сима Лукин Лазић и која је штампана у Загребу 1894. године. С обзиром да се ради о уџбенику који је штампан крајем XIX века он ће нам послужити да прикажемо промене које су се догодиле у српској историографији у периоду од средине па до краја XIX века. Кључна промена која је повезана са деловањем св. Саве је година добијања самосталности српске цркве. Ако смо видели да се у претходним уџбеницима углавном спомињу 1221. и 1222. година као године добијања самосталности, овде је забележено да се то догодило 1219. године када је Сава постао *први српски архиепископ свих српских земаља*.²⁵ Начин излагања је сада далеко прецизнији, јаснији и стилски тако уређен да читаоцу не представља проблем да прати излагање. С обзиром на хронолошки начин излагања према владарима и владарским династијама св. Сава се овде појављује само у оним историјским догађајима у којима је директно учествовао узевши у обзир његово и политичко и културно деловање.

* * *

Које закључке можемо да изведемо? Пре свега треба да напоменемо да су уџбеници основни показатељ времена у којем су настали и као такви имају историјску вредност. Одабиром садржаја и наставних јединица може да се креира читав низ идеја и знања које желимо да постигнемо у образовању циљне групе. Међутим, уџбеници XIX века нису креирани са унапред одређеним циљем и више су одраз личне тежње аутора или потребе коју треба да задовоље. У значајној мери резултат коначног изгледа уџбеника зависи и од развијености историјске науке у одређеним земљама и уопште могућности да најновија научна сазнања уђу у уџбенике, а то је понекад дуг процес. У

22 Крстић 1862, 88.

23 Крстић 1862, 89.

24 Крстић 1862, 92.

25 Лукин Лазић 1894, 56.

таквим околностима очекивано је и да слика св. Саве у уџбеницима XIX века буде различита. Иако најчешће уџбеници не дају посебну наставну јединицу посвећену делатности св. Саве ми можемо да издвојимо који су то кључни догађаји из његовог живота који су значајно утицали на историју српског народа. У већини случајева наставне јединице су подељене према владарима па тако највише података о св. Сави можемо да пронађемо у оним наставним јединицама које пишу о Стефану Немањи и Стефану Првовенчаном. И у једном и у другом случају св. Сава чини знатан део њиховог деловања и можемо да повучемо јасну разлику у опису историјских догађаја и учешћа св. Саве у њима. Када посматрамо наставне јединице које говоре о историјским догађајима из периода власти Стефана Немање св. Сава се појављује као особа која се залаже за културни и религиозни идентитет српске средњовековне државе. Примећујемо да се у први план ставља његова посвећеност религији и изградња манастира Хиландар. Када посматрамо наставне јединице које говоре о историјским догађајима из периода власти Стефана Првовенчаног св. Сава се појављује као врло мудра особа која уме, поред тога што му је основна делатност успостављање аутономне српске цркве, да буде и сјајан политичар. Његова успешна дипломатска активност описана је у сваком уџбенику. Скоро сви уџбеници пишу о посредовању код помирења његове браће, о боравку код угарских владара и о договор са њима о ненападању и поштовању државног интегритета и најважније преговори о добијању аутокефалности српске цркве. Управо је добијање аутокефалности српске цркве била основна мисао и центар тежње аутора да то прикаже као најзначајнију његову делатност.

И у данашњим уџбеницима историје слика св. Сава није значајно промењена. Сви поменути догађаји описани су и у савременим уџбеницима. Једина разлика је у томе што је хронологија различита и што се у данашњим уџбеницима наводи 1217. година као година крунисања Стефана Првовенчаног, док је добијање аутокефалности српске цркве смештено у 1219. годину. О значају деловања св. Саве у српској историји говори и податак да му је држава Србија одала почаст тако што се 14. јануар (27. јануар), дан када се св. Сава упокојио, слави данас као школска слава.

Литература

Башић, Миливоје (1924): *Старе српске биографије*. Београд: Штампарија „Макарије“.

Бошков, Светозар (2017): *Стефан Првовенчани и питање српске државности у уџбеницима историје средином XIX века*. Српска краљевства у средњем веку. Краљево: Универзитет у Београду, Универзитет у Новом Саду, Универзитет у Нишу, град Краљево.

Вучићевић, Никола Ђ. (1864): *Исторія србскогъ народа за основне србске школе*. Београд: Државна штампарија.

Давидовић, Димитрије (1846): *Исторія народа србскогъ* (печатана у Виени године 1821.). Београд: Књигопечатњи Княжества Србије.

Ђурић, Војислав (ур.) (1979): *Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање*. Београд: Српска академија наука и уметности.

Коматина, Ивана (2016): *Црква и држава у српским земљама од XI до XIII века*. Београд: Историјски институт.

Крстић, Никола (1860): *Кратка историја србскогъ народа за основне србске школе*. Београд: Државна штампарија.

Крстић, Никола (1862): *Историја србског народа*. Београд: Државна штампарија.

Лукин Лазић, Сима (1894): *Кратка повјесница Срба од постања српства до данас*. Загреб: штампарија Карла Албрехта.

Медаковић, Данило (1851): *Повѣстница Србског народа*. Нови Сад: Народ. књигопечатни Дан. Медаковића.

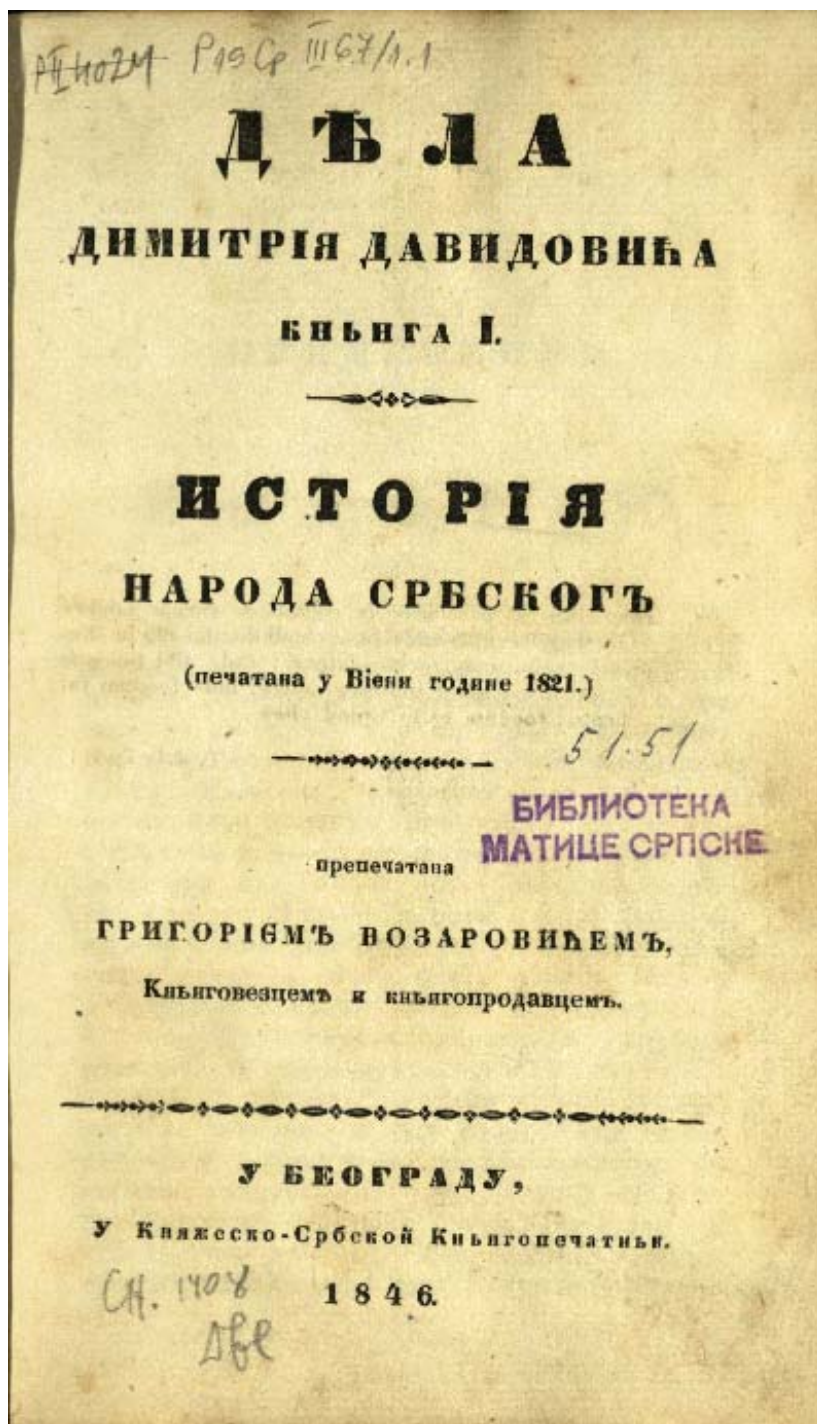
Оболенски, Димитрије (1991): *Шест византијских портрета*. Београд: Српска књижевна задруга.

Станојевић, Станоје (1935): *Свети Сава*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.

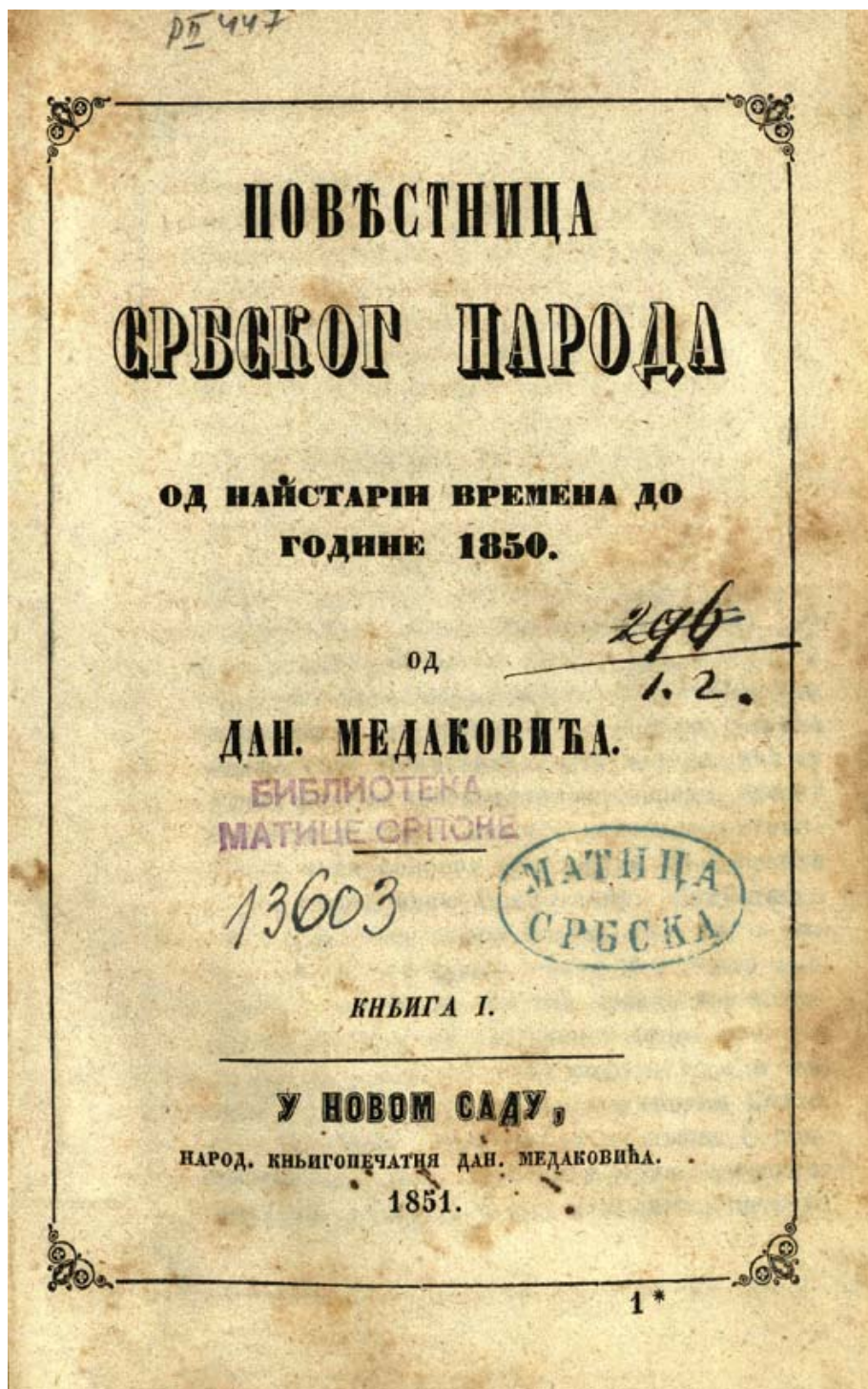
Суботић, Јован (1853): *Рецензія дѣла: Повѣсница Србскогъ народа одъ найстарі времена до год. 1850. одъ Дан. Медаковића*. Сербскій лѣтописъ, год.. 27, част 1, 116–205.

Ћирковић, Сима (1995): *Срби у средњем веку*. Београд: Идеа.

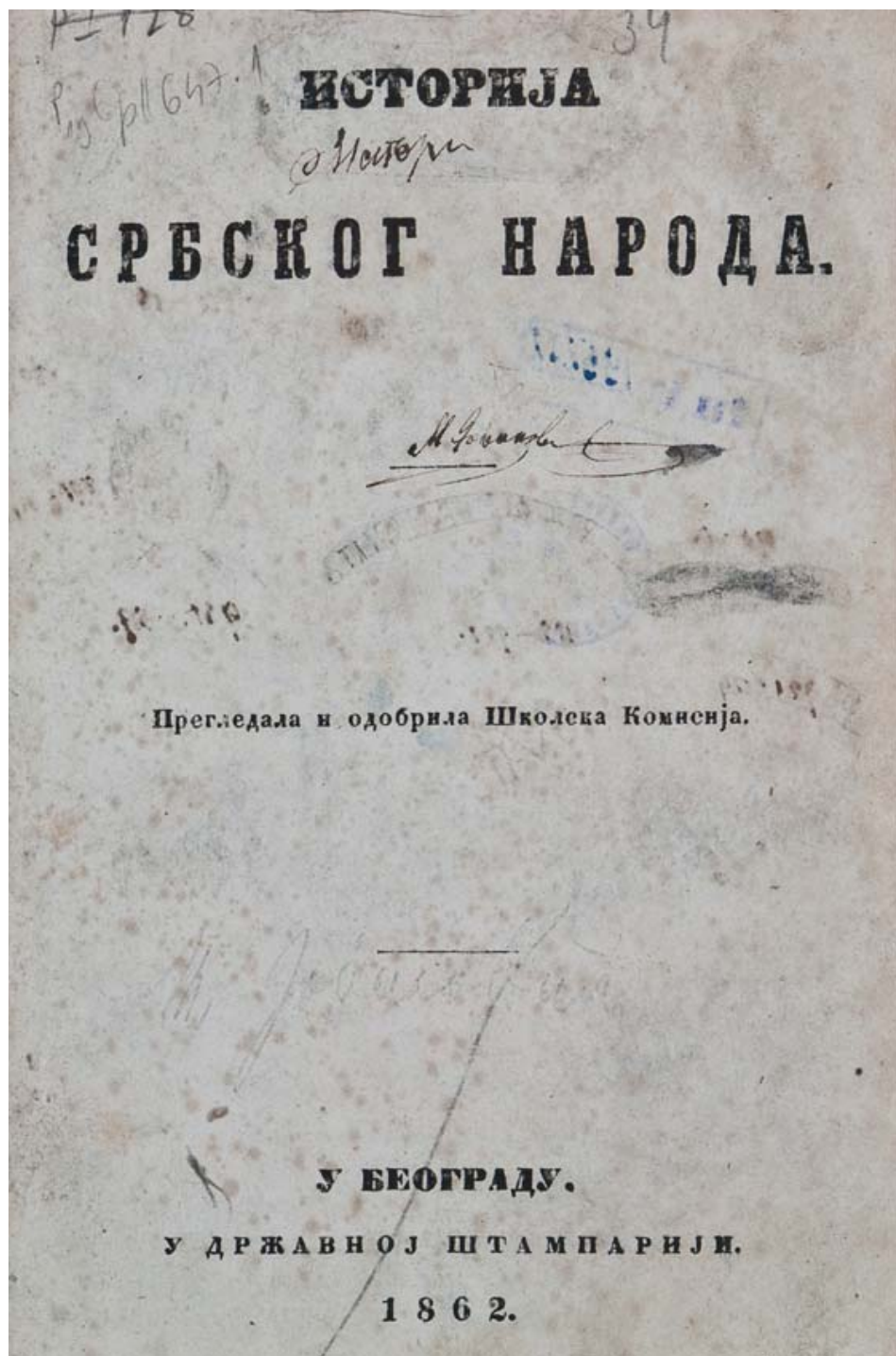
Ћирковић, Сима (ур.) (1998): *Свети Сава у српској историји и традицији*. Београд: Српска академија наука и уметности.



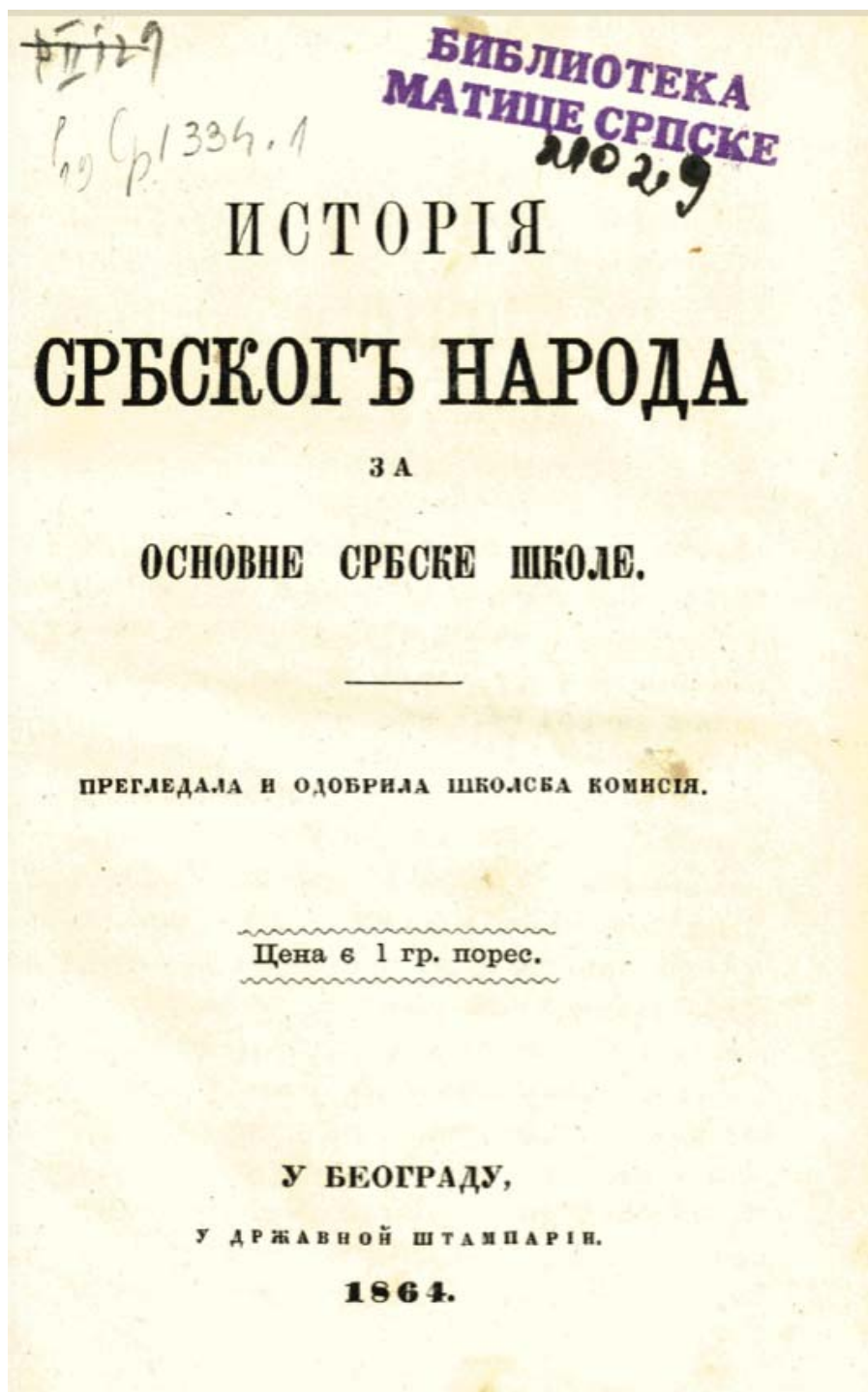
Сл. 1: Уѣбеник Данила Медаковиѣа



Сл. 2: Уџбеник Данила Давидовића



Сл. 3: Уџбеник Николе Ђ. Вучићвића



Сл. 4: Уџбеник Николе Крстића

Svetozar Boškov

THE PICTURE OF SAINT SAVA IN HISTORY TEXTBOOKS IN 19th CENTURY

The history textbooks are one of the basic indicators of the time in which they were created. By choosing contents and teaching units, which are presented in textbooks, a whole range of ideas and knowledge of the education of a nation can be created. By studying their content, we discover the ideas, goals and tasks that author wants to present to us. In this paper, we presented textbooks from the 19th century with a special emphasis on the depiction of Saint Sava in Serbian history and especially the events of his life that were crucial for the education of the Serbian pupils at that time. We have seen that gaining independence of the Serbian Orthodox Church, cultural activity, diplomatic activity of Saint Sava and crowning of Stefan the First Crowned are main topics in teaching units in which children acquire knowledge about his activities.

плѣтъ ѿсѣрутъ нѣмъ. и не тотъ
ѹбо сѣоушенъ побѣждающѣ брага :
и нѣ глѣ. и. салмоглѣ на :

Проще себѣ раи плѣтъ и кѣи.
постыжеться ховно. разрѣ
шилъ въ сѣкъ въ оузѣ беззаконны.
разрѣтъ плѣтъ и плѣтъ на
постыжеться и прѣни въ сѣкъ и
ни въ сѣкъ и не раи трѣтъ и
да и плѣтъ и оушнѣмъ хлѣтъ.
и нищенъ и агни въ сѣтъ и
да и при мѣлъ хлѣтъ и ни мѣтъ
глѣ. и ни нѣ. бѣ. глѣ. и :

И нѣтъ и дѣло слово и дѣи. бѣ и
на глѣтъ и ни нѣтъ и нѣтъ
прѣ. бѣ. глѣ. з. не сѣтъ и
цѣтъ и ни глѣтъ и трѣтъ и
и ни нѣтъ и ни нѣтъ и ни
и ни нѣтъ. и трѣтъ и ни глѣтъ
и ни нѣтъ. и трѣтъ и ни глѣтъ

Три дѣтъ и ни нѣтъ и ни
и ни нѣтъ и ни нѣтъ и ни
и ни нѣтъ. и трѣтъ и ни глѣтъ
и ни нѣтъ и ни нѣтъ и ни



III

Драгиша Бојовић

Универзитет у Нишу, Филозофски факултет

Центар за византијско-словенске студије, Ниш – Србија

e-mail: dragisa.bojovic@filfak.ni.ac.rs

ШТА ЈЕ НАПИСАО СВЕТИ САВА?*

Апстракт: Иако се сачувано дело Светога Саве може назвати значајним и монументалним, оно ни приближно не може представљати слику свега онога што је Свети Сава написао а што је, нажалост, добрим делом изгубљено. Чак и текстовима, који се помињу у Доментијановим и Теодосијевим житијима треба придодати и неке друге, који одражавају интензитет мисије српског архиепископа и његову комуникацију са другима. Циљ овога рада је да представи дела, за која постоје сведочанства да их је Сава написао. Још једном актуелизацијом овог питања, и раније покретаног, указујемо да је Савин стваралачки портрет нешто комплекснији од представе које даје његово сачувано дело. Такође скрећемо пажњу на још један критеријум за утврђивање ауторства дела, која се само приписују Светоме Сави. Реч је о догматском, библијском и патристичком пореклу Савиних мисли, које се могу уврстити у корпус који повезује дела са несумњивим ауторством и дела за која се може тврдити да припадају Светоме Сави.

Кључне речи: Свети Сава, Доментијан, дела, посланице, завештања, ауторство.

Када се говори о стваралачком делу првог српског архиепископа, Светога Саве, најчешће се губи из вида да је оно било далеко обимније и свестраније од онога што је стигло до нас и што је сачувано до наших времена. Као Савина сматрају се следећа дела: Хиландарски типик, Карејски типик, Студенички типик, Житије Светог Симеона (саставни део Студеничког типика), Служба Светом Симеону, Писмо игуману Спиридону, Устав за држање Псалтира, Номоканон (као дело настало Савиним радом и његовим старањем). Сматра се да има удела и у настанку Прве хиландарске повеље, коју је потписао Свети Симеон.¹ Већ су први приређивачи дела Светога Саве истакли проблем његових несумњивих и спорних списа,² а на то указују и савремени приређивачи.³ Приказући Ђоровићево издање *Списа Светога Саве*, Павле Поповић сматра да је Ђоровић био у праву када у своје издање није унео Савине беседе и писма у делима Првовенчаног, Доментијана и Теодосија.⁴ Након сто година од овог издања можемо констатовати да, на основу тада непознатих чињеница и критеријума, можемо говорити о новој аргументацији, која иде у прилог ауторства неких од ових текстова.

* Рад је део пројекта Министарства просвете, науке и технолошког развоја *Насеља и становништво српских земаља у позном средњем веку*, бр. 177010 (С. Мишић)

1 Видети о томе: Шпадијер 2014, 40.

2 Ђоровић 1928.

3 Јовановић 1998.

4 Поповић 1932, 100.

Наша намера је да још једном, у светлу нових чињеница, укажемо на то која дела је написао Свети Сава, а која, нажалост, нису сачувана или су нека, можда, недоступна. Нека од тих дела саставни су део других књижевних текстова и врло често се приписују Светоме Сави. Међу њима је највише посланица и беседа. Сведочанства о овим Савиним текстовима налазимо у житијима Светога Саве од Доментијана и Теодосије, а може се указати и на неке позније трагове. Доментијан, као Савин непосредни ученик, говори и о пророчанском карактеру неких Савиних списа, што је до сада ретко истицано.⁵ Он посебно истиче Савино пророчанство забележено "писањем у књигама" да ће се Свети Симеон јавити као мироточац "подобан светом Димитрију."⁶

Сасвим је природно, због црквених дужности које је обављао (један од оснивача манастира Хиландара, студенички архимандрит и први српски архиепископ), што је Сава написао велики број посланица и о њима су сачуване сасвим конкретне информације. Реч је о следећим посланицама:

1. Посланица родитељима из Светог Пантелејмона

Писмо је Сава послао својим родитељима из Манастира Светог Пантелејмона по војводи, који је предводио потеру по налогу Стефана Немање након бекства младога Растка из Србије. Податак о овом писму је сачуван само у Теодосијевом *Житију Светога Саве*.⁷ Писац један део писма наводи, а други парафразира: "Немојте ништа тужити за мном, нити ме оплакивати као погинула, рече, него боље да Бога молите, молим, не би ли како молитвама вашим добро свршио трку на коју изиђох. А ви, колико је могуће, водите бригу о својој души, нити опет предузимајте да ме тамо у вашем животу видите. Ако Бог усхте, овде у Светој Гори дочекаћу и видећу господина оца мојега, и свете и часне старости његове насладићу се, и слатке и безмерне љубави његове наситићу се.

Поменувши им многе јеванђелске речи о правди и милости, о истини и суду, и што нама није угодно да не чинимо ни другима, додаде и ово:

Ако ко остави дом и браћу, жену и децу, богатство и њиве и остало, наследиће на векове царство небеско."⁸

Иако је живео доста времена касније од Савиних ученика, не треба бити неповерљив према подацима, које износи Теодосије, јер он Савино житије пише и на основу сачуваних писаних списа Савиних "часних ученика, његових сапосника и у туђиновању сапутника и на путовању сатрудника."⁹

2. Посланица Стефану Немањи

Посланица је сачувана као саставни део Доментијановог *Житија Светога Саве*.¹⁰ У формалном смислу она представља позив Светога Саве оцу Стефану Немањи да му се придружи на Светој Гори. Веома је обимна и несумњиво представља Савино дело, у којем препознајемо и његове идеје из *Житија Светога Симеона*.

5 О једном другом помену Савиних пророчанстава видети: Ћирковић 2002, 5-10

6 Види: Доментијан 1988, 100, 108, 118, 155.

7 Теодосије 1988, 113.

8 Исто, 113-114.

9 Исто, 102.

10 Доментијан 1988, 72.

3. Прва посланица брату Стефану

Написана је 1201. године и послата Стефану са стакленицом мира које је истекло из гроба Светог Симеона, а на дан његовог годишњег помена. Сачувана је у Доментијановом *Житију Светога Симеона*.¹¹

4. Друга посланица брату Стефану

Написана је уочи преноса моштију Светог Симеона из Хиландара у Студеницу. Највероватније, део посланице Доментијан инкорпорира у *Житије Светога Саве* и *Житије Светога Симеона*.¹²

5. Посланица ка великоме чудотворцу, живоме и после смрти, богоносном Симеону

Текст посланице није сачуван, већ само информације да је њу Сава у Србију послао по свом ученику Илариону као реакцију на молбу брата Стефана да се врати у Србију, јер су мошти Светог Симеона престале да точе миро. Посланица је прочитана над Симеоновим гробом: "А послани (Иларија) стигавши у земљу отачаства његова, и дошавши ка царствујућем љубимом брату његову, исприча му све о Преподобном и што му је рекао да учини. А он, богољубац, не остави га самога да иде, но задржавши га, и сам са њиме оде ка гробу Светога; и сатвори обична славословља свеноћног стојања. И када су биле свршене јутарње песме, послани ученик одслужи божаствену литургију по заповести Преподобнога и, сатворивши трисвето над гробом преподобнога оца Симеона, прочита му посланицу богоноснога кир Саве."¹³ Можемо са доста сигурношћу претпоставити да је посланица имала молебни карактер. Након претходне констатације у Житију се каже да је миро почело да тече "када је била свршена молитва".¹⁴

6. Трећа посланица брату Стефану

Написана је у Солуну 1220. године пре доласка Светога Саве у Жичу. Кратка је по садржају и сачувана је у Доментијановом *Житију Светога Саве*.¹⁵ Занимљив је почетак посланице односно ословљавање адресата: "Благодат и мир од Бога Оца Господа нашега Исуса Христа благочестивом и христољубивом и самодржавном сапрестолнику светога Симеона, превеликом жупану свих српских и поморских земаља, свељубазноме брату моме кир Стефану, у Господу радовање са свим бољарима царства твога."¹⁶ Одмах пада у очи да Сава брата Стефана назива "великим жупаном" а не краљем.

7. Посланица папи велике Римске државе

Сава је по свом ученику, епископу Методију, послао папи посланицу о чијем садржају нас обавештава Доментијан: "И написавши посланицу ка великом

¹¹ Исто, 306.

¹² Исто, 113, 312.

¹³ Исто, 133.

¹⁴ Исто, 133. Види и стр. 143.

¹⁵ Исто, 141-142.

¹⁶ Исто, 142.

сапрестолнику светих и славних апостола, папи, исповедаше му неутајену благодат којом сам би венчан од Бога, и молио је да му пошље благослов од светих апостола, а од тога самога благословени венац, да венча свога брата на краљевство по првом отачаству краљевства њихова, у коме се и отац њихов роди по божаственом самотрењу, у месту званом Диоклитија, које се зове велико краљевство од почетка."¹⁷ На самом крунисању Савин брат ће понети титулу "самодржавни господин кир Стефан, краљ свих српских и поморских земаља." У посланицу из Солуна, коју шаље пре свог доласку у Србију 1220. године, Сава Стефана, као што смо видели, титулише као "превеликог жупана свих српских и поморских земаља."

Миодраг Пурковић приписује Светоме Сави и нека писма које је Свети Симеон писао из Свете Горе, пре свега византијском цару Алексију Анђелу и бугарском цару Јовану Асену, као и српском великом жупану Стефану.¹⁸

8. Посланица охридском архиепископу Димитрију Хоматијану

Савино постављење за првог српског архиепископа изазвало је оштру реакцију тадашњег Охридског архиепископа Хоматијана. Сачувано је и писмо, које је он упутио Сави 1220. године.¹⁹ На крају писма Хоматијан каже да је Епископа скопског Јована задужио да преда писмо Светоме Сави и усмено протумачи његов садржај: "За предаваоца овог нашег саборног писма одредили смо преосвећеног епископа Скопља, у Господу љубљеног нам брата и саслужбеника, господина Јована, како би и живим гласом ово што је написано протумачио твојој часности."²⁰ Иако Савин одговор није сачуван, сасвим је логично претпоставити да је он упутио посланицу Хоматијану и одговорио на његове оптужбе.

Сава је као јерарх Цркве био често у прилици да пише и изговара беседе. Неке од тих беседа нису сачуване, а неке од њих је исписао и сачувао, у оквиру *Житија Светог Саве*, Савин верни ученик Доментијан. Реч је о седам беседа, две су изговорене у Студеници, четири у Жичи и једна у Угарској, на двору угарског краља:

1. Прва студеничка беседа

Прву Студеничку беседу Сава изговара у Студеници након преноса моштију Светог Симеона из Хиландара.²¹ Најављујући беседу, Доментијан подвлачи да је и раније Сава, у књижевним текстовима, пре свега у посланицама, ("књижним писањем"), пророковао шта ће се збити на његовом оцу.

2. Друга студеничка беседа

Дошавши у Србију 1220. године као изабрани архиепископ, Сава најпре одлази у Студеницу где изговара *Поуку ка светоме сабору Лавре свете Студенице*.²²

¹⁷ Исто, 156.

¹⁸ Види: Purković 1955, 19-21.

¹⁹ Острогорски 1970, 175-187.

²⁰ Исто, 187.

²¹ Исто, 118-120.

²² Исто, 144-146.

3. Жичка беседа изабраним пастирима

Ово је беседа, која и није нарочито уочена, јер је сачуван само њен мањи део. Изговорена је пре чувене *Жичке беседе о правој вери*, дан уочи великог сабора и празника. Сава је изговорио након предаје законских књига новопостављеним епископима: "И, осветивши их, сатвори их епископима, и расписавши крајеве отачаства својега, и посла сваког од њих у своју енорију по достојању како кога знађаше, научивши их богоподобно и предавши им свакоме законске књиге, и заповедивши свакоме од њих да са сваком богобојажљивошћу и са чистом вером непорочно ходе, и поревнују за свако добро по новом закону Христову и да сваки пастир чува своје умно стадо по предању светих апостола."²³ Сачуван је, захваљујући Доментијану, само мањи део беседе: "Умна стада Христом предана вам чувајте брижљиво, јер су дани зли, и време се већ приклонило до тога да ћете и о последњој и хромој овци бити испитивани у онај велики последњи дан од начелника пастира Христа."²⁴

4. Жичка беседа о правој вери

Назива се још и *Беседом о истинитој вери*.²⁵ Изговорена је на Спасовданском сабору у Жичи, 1221. године.²⁶ Свакако је најзначајнија беседа Светога Саве.

5. Жичка беседа о поучавању ученика

Изговорена је након Савиног повратка са првог путовања по Светој Земљи. Можда и не представља целовито дело, већ је, чини се, део шире Савине егзегезе и науке, коју је он преносио својим ученицима учећи их дан и ноћ.²⁷

6. Жичка беседа ка освећеним епископима

У Доментијановом *Житију Светога Саве* ова беседа се назива *Поучење о заповедању Светога Саве ка освећеним епископима*.²⁸ Има карактер завештања. За разлику од других завештања, о којима ћемо говорити, она је првенствено упућена епископима. У њој доминирају есхатолошки мотиви, па се зато може назвати и *Беседом о страшином суду*.

Приликом Савине дипломатске мисије код угарског краља, Сава изговара две поуке, које су нам познате опет захваљујући Доментијану. Реч је о следећим текстовима:

7. Беседа о Светој Тројици

У овој беседи доминира теологија Свете Тројице, највероватније због и тада актуелних разлика у учењу о Светој Тројици између правоверних и римокатолика.²⁹

²³ Исто, 146.

²⁴ Исто, 146-147.

²⁵ Види: Доментијан 1988, 147-154.

²⁶ Опширније о овој беседи и њен нови превод видети у: Епископ Атанасије 2004, 11-113.

²⁷ Доментијан 1988, 184-187.

²⁸ Исто, 188.

²⁹ Исто, 161-163.

8. Слово о љубави

На *Беседу о Светој Тројици* надовезује се Савино Слово о љубави, такође упућено угарском краљу.³⁰

Један од оних текстова чији садржај не познајемо, али знамо да је постојао је:

1. Благодарна молитва за цара Калојана (никејског цара Јована Ватаца)

Након повратка са првог путовања у Свету Земљу, а пре уласка у Свету Гору, Саву је дочекао цар Калојан, који га је богато обдарио и дао му лађу за даља путовања. Када је стигао у Ватопед, "посла лађу натраг к цару, и оне који су у њој благословивши и обдаривши, и написа благодарну молитву к цару за сва његова добротинства, која му сатвори благоверни цар."³¹ Највероватније је молитва била написана на грчком језику, што значи да је то било једино дело Светога Саве на овом језику.

Истраживачку пажњу највише привлачи један од најважнијих текстова Светога Саве, који можемо назвати и *Заветом о чувању праве вере* или:

1. Завештање сабору отачаства свога

Овај значајан текст помиње Доментијан у оквиру Похвале светоме Сави.³² Упућен је сабору Савиног отачаства, архијерејима, јерејима, преподобним и богоносним чрнцима и свим сродницима, као и свој деци отачаства. Доментијан цитира део завештања: "Сведочанство Господње, свето јеванђелско и истинито законоположење и апостолска предања и пророчка проповедања и исправљења светих богоносних отаца и божанска учења предана вам од мене, добро сачувавши испуните, да вам Господ за то у онај велики и просвећени дан даде добру и пуну меру, и да будете чисти не само у три дана, но да будете свети телом и духом и у све дане нашега живота; и да су бедра ваша препојасана истином, и да светилници ваши горе милостињом према ништима, и да сте ви подобни људима који чекају Господина својега и који творе вољу његову, којима је Господ на небесима спремио престо свој, и да Господ Бог ваш, дошавши нађе вас спремне, и не само да се удостојите да чујете глас Господа нашега, но да се и настаните са њиме у бесконачне векове, да се на вама изврши реч Господња: 'Јер биће, рече, први последњи, а последњи први'."³³ Иако је реч само о делу завештања, овај одломак је врло драгоцен, јер сведочи о завету који је Сава оставио свом отачаству. Завет Светога Саве се помиње и једном доцнијем документу.³⁴ Тешко је утврдити да ли је реч о истом тексту.

2. Предсмртно завештање Светога Саве

Када је Свети Сава почео боловати у Трнову, он је послао ученике своје у Србију да пренесу све реликвије донете из Јерусалима и Свете Земље. Уз то он шаље писани благослов "свој деци својој и благословивши сва чеда своја и сроднике своје и

³⁰ Исто, 163-164.

³¹ Исто, 182.

³² Исто, 214,

³³ Исто, 214-215.

³⁴ Ruvarac 1900, 620.

богопредано му стадо народа и земљу свога отачаства."³⁵ Теодосије је конкретнији у опису писма, које је по својим ученицима Сава послао у Србију. У писму је он "даровао мир и благослов Владиславу краљу и својега престола намеснику, блаженом Арсенију архиепископу, и свој земљи народа свога."³⁶ И из Теодосијевог исказа може се закључити да писмо има заветни карактер.

Доментијан пише да је Свети Сава написао различите текстове посвећене Светом Симеону. Изричито помиње да је Сабор светогорских отаца благословио "богоноснога оца нашега кир Саву да му напише каноне и стихире и чудотворења његова, а он написав колико је могуће, и опет благослови нас, ученике своје, истим благословом."³⁷ Постоје, дакле, могућност да је поред сачуваних Савиних текстова о Светом Симеону било и других његових текстова о првом српском светитељу. Зато их уопштено називамо:

1. Списи о Светом Симеону

Трагове таквих списа можемо тражити и у тексту сачуваном у Доментијановом *Житију Светога Саве*,³⁸ који и жанровски можемо одредити као:

2. Похвала Светом Симеону

Похвала, која је Савин одговор на јављање у сну Светог Симеона, указује на чињеницу да је Свети Сава могао написати неколико похвала свом оцу.³⁹ Овај текст на који указујемо може бити део опширније похвале, што за сада остаје само на нивоу хипотезе или је, као што смо рекли, траг постојања још једног похвалног слова. Не спада у текстове, који су се до сада приписивали Светоме Сави.⁴⁰ Познато је да је Сава аутор двеју похвала (поджанрови) у *Житију Светога Симеона*, што значи да му овај жанр није био непознат.

Свети Сава је показао велику посвећеност у уређивању монашког живота, како на Светој Гори тако и у Србији. Вероватно је, осим Студеничког, написао и неке друге типике за манастире у Србији. Пурковић у поменутом тексту напомиње да је Сава могао написати и Жички и Милешевски типик.⁴¹

1. Типици

Сведочанство о Савином раду на манастирским типикцима у Србији налазимо на неколико места код Доментијана. Након доласка у Србију, Сава као студенички архимандрит "и друге свете цркве у свима изабраним местима почевши и сврши, и старе утврди, а нове сазда и све постави на сваком добром закону (подвукао Д. Б.), и пренесе сваки узор Свете Горе у своје отачаство киновјама, игуманијама, сихастиријама."⁴²

³⁵ Доментијан 1988, 221.

³⁶ Теодосије 1988, 248.

³⁷ Доментијан 1988, 111.

³⁸ Исто, 101-102.

³⁹ О неким досадашњим претпоставкама видети преглед код: Јовановић 1998, XXVIII-XXIX

⁴⁰ Види: Јовановић 1998, XXVIII

⁴¹ Purković 1955, 22.

⁴² Доментијан 1988, 124. О Савином раду на укрепљењу цркава "доброзаконем" видети и: Доментијан 1988, 195. Вероватно су неки манастири и пре Савиног рада имали своје типике. Види: Бојовић 2011.

Са доста основа може се претпоставити да је Сава аутор или главни редактор (као у случају Номоканона) и следећих књига:

1. Синодик православља

Синодик православља представља саборски акт о исповедању вере и проклињању јеретика. Епископ Атанасије Јевтић, ослањајући се и на ранија мишљења Александра Соловјева и Владимира Мошина, аргументовано показује да је овај текст донет на Спасовданском сабору у Жичи, 1221. године, те да је у тесној вези са тада изговореном Савином *Беседом о правој вери*.⁴³

2. Номоканунац (мали Номоканон)

Међу законским књигама, које се могу приписати Светоме Сави, спада и *Номоканунац* (мали Номоканон). Реч је о зборнику текстова литургичко-правне и моралне садржине, који је намењен протопоповима, за разлику од Номоканона који је намењен епископима. Димитрија Калезић сматра да је *Номоканунац* могао настати у манастиру Филокал радом и залагањем самога Светога Саве.⁴⁴

Међу текстовима за које је тешко доказати ауторство Светога Саве спада и следеће дело названо:

1. Света словеса Светога Саве

У науци је доста расправљано о једном делу Светога Саве, на које се асоцира у предговору Никодимовог типика.⁴⁵ У предговору се помињу "света словеса", које је свом отачаству оставио Свети Сава и наводи се реченица из тог дела: "Молим оне који ће после мене бити, да недовршено мноме због маловремена живота испуните."⁴⁶ У светлу раније изнетих ставова можемо претпоставити да је реч о одломку из једног од два саборна завештања Светога Саве, можда чак из оног предсмртног, када је Сава могао експлицитно размишљати на овај начин. Не треба искључити могућност да је реч и о неком другом тексту.

Када се помињу Савина претходно наведена дела, увек се поставља питање њиховог ауторства. И до сада је било покушаја, свакако и успешних, да се потврди ауторство неких Савиних дела. Ту пре свега мислимо на беседе, које су сачуване у Доментијановом *Житију Светога Саве*. Такође се указивало и на очигледну међусависност неких од беседа (*Жичке беседе о правој вери* и *Друге студеничке беседе*).⁴⁷

Ми ћемо овде указати на неколико примера повезаности Савиних дела и његових текстова сачуваних у Доментијановом житију. Такође указујем на заједнички корпус идеја омиљених Савиних Светих Отаца, који је присутан и у Савиним делима и у неким беседама и посланицама, које смо навели у овом раду.

43 Епископ Атанасије 2004, 11-73. Овде је дата и старија литература о овом питању.

44 Калезић 1995, 159-165.

45 Види: Радојичић 1940, 13-17.

46 Башић 1922, 254.

47 Види: Епископ Атанасије 2004, 145.

У посланици, којом позива оца Симеона да дође у Свету Гору, Сава интерпретира део једног врло важног места из свог *Житија Светог Симеона*.⁴⁸ Реч је о причи о добром пастиру и заблуделој овци, која у посланици има следећу обраду: "Дођи, подобећи се оном човекољубивом пастиру, који остави не само деведесет и девет на горама небесним, но остави и тисуће тисућа и још и више безбројне војске, и сиђе преклонивши небеса, и потражи заблуделу овцу, и нашавши истрже је из грла смртоноснога љутога звера, ђавола, и узевши на своје раме принесе Оцу своме, и опет је постави међу своје стадне овце."⁴⁹

Ова посланица садржи и један догматски део, који, по изнетом учењу, неодољиво подсјећа на Савине архиепископске беседе.⁵⁰ Све то иде у прилог Савиног ауторства и посланице и беседа.

Сличност се може препознати и између есхатолошких мотива Савиног *Житија Светог Симеона* и његове *Беседе ка свеосвећеним епископима*, која има изразито есхатолошки тон. Савини омиљени есхатолошки писци су Свети Јефрем Сирин⁵¹ и Свети Теодор Студит.⁵² Неоспорно је да су њихове идеје, осим у *Житију Светог Симеона*, добрим делом присутне и у овој беседи.

Утицај Јефрема Сирина препознали смо и у Савиној *Беседи о правој вери*, где Сава говори о двема природама Господа Исуса Христа: "Јер знамо га савршена Бога и савршена човека, не једнога ни другог, но јединога тога пре ваплоћења и после ваплоћења, један сложен састав, тога у два савршена јестатства, и у два јестатства и сопства, и у две природне воље, и делатношћу обема по саставу смешенима, неизменљиво исказиваног тога самога, који вољом хоће и дела божаствена као Бога, и тога самога који вољом хоће и дела човечански као човек."⁵³ Нема сумње да Сава преузима крај *Беседе на Преображење* Светог Јефрема Сирина, у којој препознајемо и Савине дословне позајмице, са почетка текста, и сродне идеје у осталом делу: "Једног истог исповедамо и као савршеног Бога и као савршеног човека, у две природе, ипостасно или лично сједињене, које се познају нераздељено, несливено и непроменљиво, као Оног који се обукао у тело, оживљено словесном и умном душом, који је у свему, осим у греху, постао сличан нама, подложним страдању. Један исти је и небески и земаљски, временски и вечан, са почетком и беспочетан, безвремен и подложен времену, створени и нестворени, страдалан и бесмртан, Бог и човек, и у једном и у другом савршен, један у две природе и у двоје један."⁵⁴

Сматрамо да и посредни докази, као што су ови напред изнети, могу послужити при утврђивању ауторства неких Савиних текстова. Значај тих текстова је велики, а неки

48 Види: Свети Сава 1988. О семантици и симбиози неких јеванђељских прича из овог одломка види: Бојовић 2017.

49 Доментијан 1988, 79.

50 Види: Доментијан 1988, 74-77.

51 Види: Бојовић 2003, 155-201.

52 Види: Тихон Ракићевић 2015.

53 Доментијан 1988, 149. Види и превод Епископа Атанасија, 81-82. Епископ Атанасије налази да је овде присутани утицај Светог Максима Исповедника и Светог Григорија Богослова. Из нашег поређења може се ипак утврдити да је први део цитата засигурно преузет из *Беседе на Преображење* Светог Јефрема Сирина.

54 Свети Јефрем Сирин 2003, 302. Идентичност једног и другог текста и њихових идеја може бити сагледана у потпуности тек поређењем српскословенских изворника. Иначе, Јефремово *Слово на Преображење* саставни је део једног типа *Паренезиса*. Види: Бојовић 2003, 137. Позајмица из једног слова Светог Јефрема Сирина налази се и у *Слову о љубави*. Види: Бојовић 2004, 142.

од њих имају и карактер завештања. Таква је *Жичка беседа ка освећеним епископима* (упућена само архијерејима), али и два саборна завештања, која, нажалост, нису сачувана: *Завештање сабору отачаства* и *Предсмрно завештање*. Оба су упућена свим Србима, и народу и клиру.

Верујемо да ће даља анализа ових података, као и сачуваних садржаја, допринети разрешењу различитих дилема, међу којима је питање ауторства најважније. Наш рад представља још један покушај реконструкције Савиног целокупног дела.

Извори

Башић, Миливоје (1922): *Из старе српске књижевности*, Београд: Издавачка књижарница Геце Кона

Доментијан (1988): *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*, приредила Радмила Маринковић, Београд: Просвета, СКЗ

Јефрем Сирин, Свети (2003): *Огњени стуб. Подвижничке поуке и тумачења Старог Завета*, приредио Јован Србуљ, Београд: Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског

Острогорски, Георгије (1970): *Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак Хоматијановог писма Патријарху Герману о Савином посвећењу*, у: Византија и Словени, Београд: Просвета, 175-187.

Свети Сава (1988): *Сабрани списи*, приредио Димитрије Богдановић, Београд: Просвета, СКЗ

Теодосије (1988): *Житија*, приредио Димитрије Богдановић, Београд: Просвета, СКЗ

Литература

Атанасије Јевтић (2004): *Богословље Светог Саве*, Врњци, Требиње: Братство Св. Симеона Мироточивог, Манастир Тврдош

Бојовић, Драгиша (2003): *Свети Јефрем Сирин и српска црквена књижевност*, Ниш, Косовска Митровица: Центар за црквене студије, Филозофски факултет

Бојовић, Драгиша (2004): *Доментијанове позајмице о љубави*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. 70, 139-142.

Бојовић, Драгиша (2011): *Рађање Српске цркве у Топлици*, у: Стефан Немања и Топлица, уредник Драгиша Бојовић, Ниш: Центар за црквене студије

Бојовић, Драгиша (2017): *О једној необичној симбиози јеванђељских прича у Савином Житију Светога Симеона и трагом њихових паралела*, Лицеум, 18, 71-77.

Јовановић, Томислав (1998): *Свети Сава*, предговор књизи: Свети Сава, Сабрана дела, Београд: Српска књижевна задруга

Калезић, Димитрије (1995): *О могућности да је Св. Сава писац Номоканунца*, Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа, уредник Павле Ивић, Београд: Српска академија наука и уметности, 159-166.

Ђоровић, Владимир (1928): *Списи Св. Саве*, књ. I, Дела старих српских писаца, издао их Владимир Ђоровић, Београд, Сремски Карловци: Српска краљевска академија

Поповић, Павле (1932): *Приказ Списа светог Саве (приредио Владимир Ђоровић, Сремски Карловци 1928)*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. 12, св. 1, 96-105.

Purković, Miodrag Al. (1955): *O izgubljenim spisima sv. Save*, Sloga, Year Book, Pert, 17-22.

Радојичић, Ђорђе Сп. (1940): *Савина "Света словеса"*, Српски књижевни гласник, књ. LXI, бр. 1, 1. септембар 1940, 13-17.

Тихон Ракићевић (2015): *Заповести Светога Саве монасима Студенице (1206/7) у односу на узор*, Богословље, 1, 294-310.

Ruvarac, Ilarion (1900): *Ein Document zur Biographiedesbulgarischen Historikers Paisiusaus dem Jahre 1761*, Archivfur Slavische Philologie, 620-621.

Ђирковић, Сима (2001): *Пророчанства Светога Саве*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. 68, св. 1-4, 5-10.

Шпадијер, Ирена (2014): *Светогорска баштина*, Београд: Чигоја штампа

Dragiša Bojović

WHAT DID ST. SAVA WRITE?

Although the preserved works of St. Sava may be labeled important and monumental, they do not provide even an approximate picture of everything St. Sava wrote, a lot of which has unfortunately been lost. To the texts mentioned in the lives by Domentijan and Teodosije one should add some others, which reflect the intensity of the Serbian archbishop's mission and his communication with others. The goal of this paper is to present the works for which there are testimonies that Sava wrote them. By returning to this question yet again, we suggest that Sava's portrait as a creative writer is a bit more complex than the one that is obtained from his preserved works alone. We also draw the reader's attention to another criterion for determining the authorship of the works that are only ascribed to St. Sava. This criterion may be found in the dogmatic, Biblical and patristic origins of Sava's thoughts, which may be used to allocate some works to the core of unquestionable authorship, that may be claimed to have been written by St. Sava.

Слађана Алексић

Универзитет у Приштини, Филозофски факултет, Косовска Митровица
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: aleksladjana@gmail.com

ДОПРИНОС СВЕТОГ САВЕ ХЕРМЕНЕУТИЦИ

Апстракт: Петар Милосављевић у хрестоматији „Књижевнотеоријска мисао у Срба I” (2011), представља радове српских мислилаца кроз историју. Текстови показују да је теоријска мисао у Срба присутна у средњем веку и представља траг о континуитету. Из обимне књиге „Законоправило“ Светог Саве (штампана је само прва књига 2004.) Милосављевић издваја два текста: Пролог „Законоправило“ у којем је изнет поглед на писану реч оснивача Српске православне цркве, и текст Тумачење стиха: „Господе, Исусе Христе Боже наш, помилуј нас!”. У раду се осветљава књижевнотеоријски допринос Светог Саве кроз увид у религиозне ставове Пролога који чине основ старе српске књижевности. Тумачење стиха сведочи о способности интерпретације Светог Саве у духу идеја православне цркве.

Кључне речи: Свети Сава, стара српска књижевност, херменеутика, светосавље, молитвомислије.

„Пазимо на речено, јер ћемо почети са оним што је боље, а боље је нама од часа када се светлост простире, а то је први час дана. Чини ми се да они који чине тумачење о делима светлости, службу треба да почињу од светлости“ (Свети Сава, Хиландарски типик).

Српска средњовековна књижевност била је стварана по моделима византијске књижевности.¹ Од византијске књижевности је преузела жанрове, правила, изражајна средства, али је донела много свога: преокупацију својом историјском судбином и своју словенску песничку мелодију у оквиру источне хришћанске духовности. Александар Наумов у тексту *Модели византијско-словенских књижевних веза*, истиче да је улога византијске културе за Словене везана за православље, не за грчки језик ни за државноправни идеал империје. Наумов каже: „У принципу, није активан тај који утиче, већ тај који прима утицај, он тражи све оно што је потребно за целосну слику властите културе“.² Питање византијско-словенских веза Наумов разматра у два плана – хронолошком, у којем се бави хронотопијом тих веза, локалним микромоделима и прегледом модела и кључних проблема у осам тачака, и поетичком. „Са доста

1 „Значај византијске културе је у томе што је она християнизовала античку уметност и традицију и створила синтезу чистог религиозног духа и хармониичних културних облика“ (Радовановић 2015, 111).

2 Наумов 2015, 18.

потешкоћа, наука о старој књижевности ослобађа се марксистичког и либералног безбожног посматрања и све чешће узима у обзир за њу природни теолошки контекст“.³

Стара српска књижевност писана је на посебном језику – на старословенском језику српске редакције за потребе развијеног српског средњовековног друштва и државе, и за потребе Српске православне цркве која је од Светог Саве постала самостална. Улогу зачетника осамостањене српске књижевности тринаестог века има Свети Сава, најмлађи син великог жупана Стефана Немање, творац и први архиепископ Српске Православне Цркве (око 1175 – 1235).⁴ Свети Сава је писао да би служио вери, али и да би учврстио средњовековну државу и цркву, изграђујући култ свога оца Стефана Немање; слично је чинио и његов брат, краљ Стефан Првovenчани. Петар Милосављевић истиче: „На почетку развоја српске књижевности средњег века су први архиепископ српски и први српски краљ, а онда су се ређали други принчеви или деспоти други црквени достојанственици или само учени монаси, али и принцезе и монахиње – читава једна песничка галаксија“.⁵ У писању средњовековних српских текстова сусретали су се модели преузети из византијске литературе и конкретна српска историјска стварност. Драгиша Бојовић у тексту *Истраживања српске рецепције светоотачке књижевности* посебно апострофира откриће архимандрита Тихона Ракићевића који је у тексту *Шта је читао Свети Сава у Студеници 1206/7. Године?* показао да је завршетак Савиног *Житија Светог Симеона* грађен од дуже позајмице из 56. катихезе Теодора Студита.⁶ Стара српска књижевност је временом све мање зависила од преузетих модела, а све више се учвршћивала у властитој традицији и све више постајала посебна, национална литература. Јован Деретић у промишљању о Светом Сави и индивидуалности старе српске књижевности каже: „Књижевност средњовековне Србије има двоструко изходиште, правно и литургијско, а свој највиши израз добила је у житијној литератури. Те три гране, правничка, литургијска и хагиографска, чине темељне одреднице оригиналног књижевног стварања немањићке и постнемањићке епохе“.⁷

Термин Светосавље обједињује и сажима у себи многе аспекте српског хришћанског идентитета: Цркву, просвету, културу, књижевност и многе друге аспекте, који су уткани у национални идентитет и бит српског народа.⁸ Појам светосавља владика Николај је осветлио као Православно Хришћанство српског стила и искуства изражено у богоугодним личностима, првенствено у Светом Сави Немањиним.⁹ Књижевни рад Светог Саве био је у служби његове практичне делатности. У њему најважније место заузимају правни списи. Зачетник је средњовековног законодавства првих манастирских устава, типика.¹⁰ *Житије Светог Симеона*, Свети Сава пише у

3 Наумов 2015, 21.

4 Богдановић 1986, 10.

5 Милосављевић 2000, 255.

6 Бојовић 2015, 29. Види: Архимандрит Тихон Ракићевић, „Шта је читао Свети Сава у Студеници 1206/7. године“, *Православље*, бр. 1149, 14-18, 2015.

7 Деретић 2004, 117.

8 Радовановић 2015, 111.

9 У Предговору књизи оца Јустина Поповића, *Светосавље као философија живота*, владика Николај каже: „Овај термин Светосавље потекао је у наше време од млађих професора и студената београдског Богословског факултета, и већ је ушао у општу употребу код Срба (Велимировић 2001, 176).

10 Монашки живот утврдио је Карејским, Хиландарским и Студеничким типиком. Његово *Житије* и *Служба Светом Симеону* представљају образац по којем ће настајати житија и службе у средњовековној Србији. Свети Сава је своје текстове писао најпре у Хиландару који је заувек

уводу *Студеничког типика*, у Студеници 1208. године, као ктиторско житије оснивача Студенице, по свим правилима овога жанра византијске књижевности.¹¹ Миодраг Павловић у Савином житију осветљава однос отац – син као историју дубоке љубави, прво оца према сину, затим и сина према оцу: „Од значаја је ипак да наш први књижевни спис, хвалећи очинство, износи драму синовства, утврђује патријархални поглед на свет и нуди спектар емоција које из тог погледа произилазе. Ако се има на уму да је и следеће дело наше писане књижевности написао један син о свом оцу, Стефан Првовенчани о Немањи, може се рећи да су нашу писану књижевност започели *синови*. Хвалећи свог оца, следећи га, на крају су и они ушли у ред Отаца“.¹² За потребе Немањиног светитељског култа Сава је саставио *Службу светом Симеону*, прво српско дело ове врсте, од којег почиње развој наше литургијске поезије. Најстарији познати изворни српски *светилан* јесте онај из *Службе Светоме Симеону* од Светога Саве: „Са неба, са славовенчања из руке сведржитеља, споменом празника ти отачаство своје просветли, свети Симеоне, појце твоје спасавај“.¹³

Миодраг Петровић у тексту *Самосталност српске Цркве и државе по законима Светога Саве*, уочава да је Свети Сава помоћу три велика српска манастира, Студенице, Хиландара и Жиче, обелоданио своје идеје о црквеној самосталности и сарадњи цркве и државе. Петровић каже: „Основе тих идеја записао је у својим законским споменицима: Хиландарском типиксу, Студеничком типиксу и Законоправилу или Номоканону. Та три српска манастира и три српска законска споменика чине стубове на којима се темеље и одређују правци свеукупног духовног и световног живота Срба“.¹⁴ Од Светога Саве

остао средиште српске средњовековне и црквене литературе. Православни Срби били су под јурисдикцијом грчких епископа, што значи да нису имали црквену самосталност као неки други православни народи на Истоку, на пример Грузијци или Јермени. Историјски задатак и свето позвање да Србе доведе у ред са другим православним народима, који су имали своје помесне цркве, припало је хиландарском архимандриту Сави, бившем српском принцу Растку Немањићу. За своју мисију српски монах Сава добио је потпору најпре у своме оцу који се замонашио и постао тако родоначелник светорodne лозе Немањића. Монах Сава и његов отац монах Симеон издејствовали су право да и Срби, на Светој Гори, оснују свој манастир Хиландар. „У манастиру Хиландару било је на дан смрти Немањине свега четрнаест монаха, а када се Сава, осам година потом, враћао с Немањиним моштима у Србију, хиландарско братство је бројало две стотине чланова“ (Кашанин 1990, 116).

11 Житије је један од основних прозних жанрова у Византији, назива се још и „хагиографија“, животопис светог (Богдановић 1986, 20).

12 До радикалне промене односа према старој поезији и средњовековној литератури дошло је после појаве *Антологије српског песништва од XI века до данас* (1964), Миодрага Павловића, у којој се истиче да је почетак српске писане књижевности и писане поезије у списима Саве Немањића (Павловић 1998, 15).

13 Светилан је строфа која се поје после канона на јутрењу. Светилним се исказује мољење за просветљење одозго, тражи се светлост небеске благодати (Трифунковић 1990, 313).

14 Петровић 1995, 79.

Свети Сава је поставио нову црквену организацију у српским земљама. Основао је осам нових епископија, поред већ постојећих, и на места епископа постављао Србе уместо Грка. Седишта епископија били су манастири. По догматској чистоти православља Светосавска црква је била позната и утицајна у православном свету. На посебан начин Свети Сава се борио против остатака старе религије. Сваком домаћину благословено је крсно име светитеља као заштитника породице и њеног молитвеног заступника пред Богом, којег ће уз славску икону славити породица и на тај начин стећи одлике храма Божјег. Тако су настале крсне славе у Срба, јединог православног народа који негује овај облик верског живота.

потичу први манастирски устави, типичи.¹⁵ У *Хиландарском типичу* Свети Сава је у духовном поучавању созерцавао о молитви и љубави:

„Јер добра је молитва, и веома добра; она чини да беседимо са Богом и узноси нас са земље на небо. Али боља је и још виша – љубав; јер молитва је део врлине, и од свега савршенога у телу најсавршеније, као неки одсечак и уд, а љубав је глава и савршенство; она показује са њом спрегнуту смерност, која чини узвишеним, и милостињу и човекољубље, а ради њих чак Бог постаде човек и зове се Бог, и ради тога се човек указује Бог, небеском оцу сличан“.¹⁶

Савременик, ученик и први биограф Светог Саве, Доментијан, посведочио је и забележио да је богоносни и равноапостолни отац Српске и васељенске Православне Цркве, Свети Сава, био велики богослов који „храњаше христољубиве душе корисним беседама и духовним речима, Христом испуњен свима духовним даровима (...) свагда горећи Духом Светим за стадо своје“.¹⁷ У *Беседи о правој вери*, Свети Сава се показао као значајан и оригиналан мислилац. Свети Сава тумачи Символ вере који су порицали и одбацивали јеретици Богумили, созерцава свом љубимом народу српском о обновљењу свете истините вере и њеном исповедању: „Но, браћо и чеда моја љубима, као што и више рекосмо, обоје сачувајмо, са страхом и трепетом сачувајте Реч Божију и свету Његову веру, и призивајући Трисвето Име Његово са чистим срцем, и не ленећи се о светим молитвама припадните к Њему (...)“.¹⁸ У обимној студији *Из богословља Светог Саве – Жичка беседа Светог Саве о правој вери* (1977), епископ Атанасије Јевтић, почетак научног бављења српским средњовековним текстовима сагледава као одсутност интересовања за богословље и богословску науку садржану у старим светосавским текстовима: „Православна теологија, богословски опит и визија света Светог Саве заобилажени су и остављани по страни, било из нехата, било са свесним и намерним презирањем и ниподаштавањем“.¹⁹ Јевтићево тумачење жичке беседе Светог Саве има четири одељка.²⁰ Аутор наводи имена научника који су радили на издавању и

15 Треба поменути и *Устав о држању Псалтира*, и *Посланицу игуману Спиридону* у којој је Свети Сава осветлио, оставио речи и за будуће нараштаје да се не саблазне: „Ако је поп грешан, али молитва његова није грешна, и његова веза је сила од вишње благодати“ (Свети Сава 1986, 138).

16 Свети Сава 1986, 77.

17 Доментијан 1970, 224.

18 Доментијан 1970, 221.

19 Епископ Атанасије Јевтић 1977, 118.

Студија је део накнадно објављене књиге *Богословље Светог Саве*, Врањачка Бања 1991. Јевтић указује на схватања Фрање Рачког и Ватрослава Јагића која су многи стереотипно понављали, да се Свети Сава „клањао тамној мудрости византијској“, према Јагићевим речима. Јевтић уочава Јагићево несхватање старих српских, светосавских списа и биографија, у којима је „засведочено, у ствари, истинско рађање нове и Христом (*пр*)освећене српске културе из православне византијске културе истински црквене и свете, којом ће затим бити прожета сва немањихка Србија за коју је посведочено да јој је закон био врлина еванђелска, а сав живот као црква Божја“ (Јевтић 1977, 120).

20 У првом делу студије Јевтић критички разматра многа одабрана мишљења о делатности Светог Саве. У другом делу студије детаљно анализира *Беседу о правој вери* на Спасовданском сабору у Жичи 1221. године (у Доментијановом *Житију Светог Саве* дата у целини у поглављу XVIII, *Поученије Светог Саве о истинитој вери* и у Теодосијевом *Житију Светог Саве* под насловом *Поученије*). У трећем делу студије Јевтић доноси текст Беседе из Доментијановог *Житија Св. Саве* који се налази у рукопису *Гилбердинг 54* Лењинградске публичне библиотеке и који потиче из Пећи, писан 1420-35. године. У четвртном одељку студије о богословљу Светог Саве, Јевтић приступа анализи текста жичке беседе.

превођењу текстова Светог Саве и његових ученика што представља допринос упознавању драгоцене старе српске књижевности. У промишљању бројних црквених људи, Јевтић издваја текст проте Добросав Ковачевића *Свети Сава као проповедник Српске Православне Цркве* (1901), у којем Ковачевић истиче да је у настојању да искорени јереси и организује и утврди Српску Православну Цркву, Светом Сави био потребан рад на црквеној књижевности као средству за утврђење вере, морала и богослужења. Главни архипастирски задатак Светога Саве, по мишљењу Ковачевића, био је искоренити јереси и утврдити православну веру кроз проповеди народу, живе речи Божје и предавање праве вере, нарочито у догматским беседама. Јевтић истиче да је прота Ковачевић први говорио о богословљу Светог Саве, о његовом схватању и „појимању“ догматских истина својственог највећим богословима, о дубоком и правилном знању православне хришћанске догматике.²¹ Са ставовима Павла Поповића Јевтић се не слаже када Поповић тврди да је Свети Сава давао народу „само просте и елементарне“ појмове православља. Ради се, по мишљењу Јевтића о „тананој догматици“ Светог Саве који говори о основним и главним догматским истинама Православља: тајни Свете Тројице, тајни Личности Богочовека Христа и нашег спасења, тајни Цркве и црквености, тајни крштења. Јевтић истиче да је Поповић правилно констатовао да Свети Сава „бејаше сав натучен знањем православне теологије коју је познао у Византији“ и придавао прворазредни значај проучавању старе књижевности. У промишљању академика Николе Радојичића Јевтић уочава да је аутор пажљиво проучавао богословске текстове Светог Саве у његовим делима, преводима и у списима његових биографа, али да је непроверено прихватио погрешна мишљења о исихазму, предестинацији и типовима монаштва (посебно о типу српског монаштва) и приписао их Светом Сави. Јевтић упућује на православне научнике и теологе који су писали о исихазму и Светом Григорију Палами.²² Радојичићево поимање предестинације, Јевтић објашњава као учење карактеристично за западну теолошку мисао и да никада није постојало на Истоку, а Радојичићеву тезу о посебном типу српског монаштва који је наводно Свети Сава увео, Јевтић осветљава као разликовање *созерцатељног*, духовног подвижништва коме приступају савршенији и искуснији монаси, и *подвижништва практичног*, делатног кроз које сваки монах мора да прође ако жели да „узиђе и достигне у теорију“, да кроз делатно дође до благодатног боговиђења. Свети Сава је засновао српско монаштво на светоотачком предању и искуству оба „типа“ православног монаштва о чему сведоче Карејска и пустињска испосница на планини изнад Студенице.²³

У другом делу студије о жичкој беседи Јевтић сагледава унутрашњу структуру православне тројичне *теологије* и богочовечанске *икономије* (домостроја спасења) у делима Светог Саве и његових ученика Доментијана и Теодосија, са посебним освртом на једном од најкарактеристичнијих текстова познатој као *Беседа о правој вери*. Јевтић

21 Епископ Атанасије Јевтић указује да Ковачевић није дао дубљу анализу догматских и догматско-моралних беседа Светог Саве.

22 Никодим Светогорац, игуман Модест Г. Паламихаил, Г. Острогорски, В. Кривошеин, Д. Станилоае, В. Лоски, Ј. Мејендорф, Г. Флоровски, П. Христу, Г. Манзаридис, А. Тахиаос, А. Радовић, Милоје Васић.

23 Епископ Атанасије Јевтић наводи имена савремених проучавалаца Светог Саве и његовог дела: Лазар Мирковић, Г. Острогорски, С. Тројицки, Ђ. Сп. Радојичић, А. Соловјев, Ђ. Трифуновић, Д. Богдановић, В. Мошин, М. Кашанин, Д. Кашић, као и истакнути теолози владика Николај Велимировић и ава Јустин Поповић, чији радови представљају интерпретацију православне светосавске философије живота.

разрешава питање аутентичности ауторства беседе: да ли је Свети Сава аутор или је Доментијан саставио беседу и приписао је Светом Сави. Важно је Јевтићево указивање да највећи значај за питање аутентичности *Беседе*, имају радови руских научника А. Соловјева и В. Мошина. Наводи да се Соловјев у тескту *Сведочанства православних извора о Богумилству на Балкану* (1953), опширно бави Сабором Светог Саве у Жичи 1221. године и о Српском *Синодику* Православља који је Свети Сава прогласио на том Сабору. Јевтић наводи и текст Владимира Мошина *Српска редакција Синодика у Недељу Православља* (1959-60) у којем се Мошин слаже са мишљењем Соловјева о проглашењу истинитог хришћанског вероисповедања и анатемисања јеретика, односно проглашења текста *Синодика* који по Мошиновом мишљењу није припремљен за сам Сабор (како тврди Соловјев), него раније, за време боравка на Атосу, пре бугарског сабора 1211. у Трнову. Јевтић констатује да поменути радови Соловјева и Мошина показују да је на великом Спасовданском сабору у Жичи 1221., био читан и званично проглашен претходно припремљен од Светог Саве (на Светој Гори или у Србији) текст српског *Синодика Православља*.²⁴ Проучавајући *Синодик Православља*, Јевтић закључује да текст жичке беседе о правој вери несумњиво спада у круг текстова везаних за српски Синодик и за догађаје његовог проглашавања на Жичком сабору од стране Светог Саве. Јевтић каже: „Овакву каква је та Беседа код Доментијана, и које место она заузима у Житију Светог Саве, њу није *саставио* биограф Светога Саве јеромонах Доментијан“.²⁵ Доментијан у *Житију* показује колика је ревност Светог Саве за утврђење праве, православне вере у својој земљи и свом народу што се може видети у *Житију* и *Служби Св. Симеона* од Светог Саве и у догматско – канонским зборницима *Синодик* и *Законоправило*.

Јевтић истиче да се рад Светог Саве на уздизању и утврђивању Православља састојао у црквеној богословско-подвижничкој ревности за верност светоотачком и саборном живом предању провереном и потврђеном на Васељенским и Помесним Саборима Цркве, и оствареном у текстовима *Синодика* (тј. одлуке свих седам Васељенских Сабора са њиховим анатемама на јереси) и *Законоправила*. Доментијан казује да Свети Сава дошавши у Солун, у манастир Филокал, „књиге многе преписа законске“, али и текстове о исправљењу вере - богословска дела, која је Свети Сава понео из Солуна у Србију и које „требоваше“ његовој Саборној Цркви. То су текстови догматских одлука Васељенских Сабора обухваћених *Синодиком*.²⁶ Доментијан осветљава живот и рад Светог Саве после Жичког сабора у којем се говори о архиепископској делатности Светог Саве у Српској земљи и Српском народу, о

24 Упркос победе иконофилске, православне струје на Седмом Васељенском Сабору, сукоби око икона продужили су се и после Сабора, па и кроз девети век. У време владавине цара Михаила III и његове мајке регенткиње Теодоре, цариградски патријарх Методије свечано, 11. марта 843., у првој недељи Великог поста, поново успоставља култ поштовања икона. То се по предању сматра победом Православља над иконоборством. На тада одржаном помесном сабору у Цариграду, проглашен је документ под називом *Синодикон* којим Православна Црква анатемисхе све јереси, а пре свега иконоборство.

25 Епископ Атанасије Јевтић 1977, 140.

26 Доментијан описује да Свети Сава посећује Студеницу пре доласка у Жичу на велики свенародни Сабор. У Студеници је изговорио дубоко богословску, догматско-моралну „богодоличну поуку“ која по садржају подсећа на Жичку беседу о правој вери. Из Студенице Свети Сава одлази у Жичу и као архиепископ од одабраних ученика својих посвећује их за епископе на сабору пре *Великог Сабора*. Епископи се бирају и хиротонишу на сабору и тада изговарају или читају *исповедање вере*. Велики Сабор у Жичи је сазван на дан храмовног празника Вазнесења Господњег – Спасовдана коме је манастир Жича посвећен (Јевтић 1977, 143-144).

свестраном црквено-богословском раду. Из Теодосијевог *Житија* сазнајемо да је првога дана великог сабора у Жичи, архиепископ Сава на Вазнесење Христово (четвртак 20. маја 1221. године), крунисао Стефана за краља. Другога дана, (21. маја, на дан Св. Цара Константина и Јелене) архиепископ Сава одржао је беседу о правој вери *Поученије*, исповедање праве вере и проклињање јеретика. Јевтић упоређује Доментијаново и Теодосијево житије и уочава да *Поученије* Светог Саве у Теодосијевом *Житију* представља лаку „обраду“ појединих делова Беседе која се у целини налази код Доментијана, да је Теодосијев опис Жичког сабора детаљнији од Доментијановог, да је код Теодосија беседа раздвојена у три дела, јер Теодосије наводи да су неки њени делови изговорени од Светог Саве тек трећег дана Сабора (22. маја, уочи недеље Св. Отаца I Васељенског сабора, или према примедби у Синодику: Недеља Отаца свих првих шест Васељенских Сабора).²⁷ Трећег дана Сабора, Свети Сава је поучавао о томе како после исповедања праве вере треба живети и понашати се, да се уз праву веру мора имати и прави живот са добрим делима. У опширном разматрању питања ауторства *Беседе*, компаративном анализом Доментијановог и Теодосијевог *Житија*, Јевтић констатује да је Свети Сава „стварно изговорио једно – целосно или раздвојено на делове – овакво *Поученије о правој вери и против јеретика* (...)“.²⁸ То *Поученије* изговорено на Сабору у Жичи, сублимисано је исповедањем вере и проглашавањем *Српског Синодика Православља*. Јевтић указује да је Беседа у целини, и у појединим деловима, тематски повезана са садржајем Синодика: исповедање праве вере у основне истине (догмате) Православне Цркве. Јевтић осветљава да је Беседа онаква какву је налазимо код Доментијана, могла бити најбоља *уводна проповед* Светог Саве на Жичком сабору за даље читање Синодика, нека врста скраћеног Синодика за тадашње прилике и потребе Српске Православне самосталне Цркве.

У трећем одељку Јевтић доноси текст Беседе који је поделио на параграфе, пропратио примедбама у фуснотама, указао на разлику у Лењинградском, Даничићевом и свом преводу Беседе, образложио поједина места свог превода и указао на библијска и светоотачка места на која се Беседа наслања или позајмљује.

Четврти и најзначајнији одељак студије, Јевтић посвећује созерцању самог текста *Беседе* Светог Саве (или по речима аутора „краћи богословски коментар њеног садржаја“), важног за осветљење доприноса Светог Саве херменеутици.²⁹ У првом делу беседе, Јевтић осветљава питање власти у Цркви која по схватању Светог Саве има свој корен у човекољубљу Божјем, произилази од изричите заповести Христове дате Апостолима у првим вековима Хришћанства да проповедају *Јеванђеље* и која се у беседи поистовећује са проповедањем, проглашавањем, исповедањем *божанских догмата* Цркве, као продужење спасоносног дела и домостроја Христовог, продужење божанског спасења људи у Цркви и кроз Цркву. Заповест Христова је преко Апостола предата Оцима Цркве као апостолска наука, која се преко епископа пројављује кроз благодат, веру, проповед, хиротонисање, свештенодејствовање, у Цркви. Јевтић каже да архиепископ апостолске Цркве у Србији изражава у *Беседи* да је његово спасење као пастира повезано са спасењем повереног му верујућег народа „и зато он моли сада тај

27 Епископ Атанасије Јевтић 1977, 153.

28 Епископ Атанасије Јевтић 1977, 154.

29 *Беседу Светог Саве* Јевтић је поделио на три дела у оквиру 15 параграфа: у првом делу (параграфи 1-3) отвара се тема о правој вери, други део (параграфи 4-10) представља главни догматски део беседе, трећи део (параграфи 11-15) доноси завршну пастирску поуку Светог Саве, својој пастви.

народ да с љубављу усвоји истините речи вере, тј. догмате које им он проповеда (...).³⁰ У завршном делу увода у *Беседу*, Свети Сава наводи учење Св. Апостола Павла да је само права и истинита вера хришћанска темељ нашег хришћанског живота постављен од Духа Светога преко Светих Апостола и Светих Отаца. Архиепископ Српски се позива на познату јеванђељско-светоотачку истину о узајамној повезаности и међусобној условљености праве вере и исправног живота. Јевтић сматра да Свети Сава предност даје правој вери јер је она темељ спасоносних дела, али и због јеретичког и антицрквеног наступања (Масалијанци-Евхити и Богумили).

У другом, главном догматском делу *Беседе* Свети Сава приступа изложењу и исповедању *праве вере Православне* који Јевтић дели на два одељка: први који садржи тројично и христолошко исповедање вере, и други који садржи исповедање осталих догмата и анатемисање јеретика. Обновљење вере је код Теодосија дато као читање и исповедање Символа вере, али Јевтић указује да је могуће, да је на Сабору у Жичи читан не само кратки никејско – цариградски Символ, него још опширнији: епископско исповедање вере кроз исповедање најважнијих хришћанских догмата – о *Светој Тројици* и о *Оваплоћењу Христовом*. Хришћанска вера Цркве почива на богооткривеним истинама о Светој Тројици и о оваплоћењу Сина Божјег Који је постао човек. Догмат о Светој Тројици – Теологија (како су говорили Св. Оци), и догмат о Оваплоћењу – Икономија (Домострој спасења по Светим Оцима) чине суштину Православља. У овом одељку Архиепископ Српски изложио је основне богословске истине православне *Тријадологије*: православна вера у Бога, вера у „Тројицу Божанску“ је тројична вера у једнога Бога Оца и Јединородног Сина Његовог и Духа Светог Његовог: Тројица Ипостаси, или Лица, Личности у једном Божанству, три Лица хришћанског Бога. Јевтић каже: „Овај тројични персонализам хришћанске вере, која превазилази и строги јеврејски монотеизам и јелински политеизам, и јесте оно што Хришћанство уздиже изнад свих вера и религија у свету (...).“³¹ У жичкој беседи је христолошко исповедање богодолично и непогрешиво изложено правом вером о Господу Исусу Христу као о једној Личности, али у два савршеним природама. Кроз историју Цркве јеретици су или порицали стварност оваплоћења и страдања Христовог или су погрешно тумачили тајну сједињења двеју природа у Христу: божанску и човечанску.³² Други одељак централног дела *Беседе* садржи исповедање православне вере о поштовању Часног Крста и светих икона Христа, Богородице и Светитеља, светих црквених сасуда и светих места, исповедање о примању и прихватању светих Седам васељенских Сабора и светих Помесних Сабора Православне Цркве, и на крају одлучивање и анатемисање свих јеретика и њихових злих догмата.

У трећем делу *Беседе*, Јевтић осветљава богословски појам *благочешћа* (побожности) којим Свети Сава назива праву веру претходно изложену, исповеђену и посведочену која обухвата: молитву, заповести Божје, реч Божју и свету веру Христову, духовну науку која није само игра речи. Православном побожношћу, благочешћем, Свети Сава подразумева вољу Божју која садржи све побројано. Прихватање и усвајање побожности по речима Архиепископа Српског, доноси „од Бога спасење у овом веку и у будућем“, живот вечни као „бесмртни дар Христов“. У завршном делу *Беседе* Јевтић уочава ближу конкретизацију моралне примене вере и побожности на свакодневни

³⁰ Епископ Атанасије Јевтић 1977, 169.

³¹ Епископ Атанасије Јевтић 1977, 173.

³² Епископ Атанасије Јевтић наводи да се Богумилско извртање и кварење праве вере огледа у порицању: реалности Христовог оваплоћења, реалности Његовог страдања на крсту, реалности православног исповедања Пресвете Дјеве Марије Богородицом.

живот хришћана. Јевтић указује да у целој Беседи постоји стални дијалог са јеретичима: са свима онима који су кроз историју Цркве кварили веру и разбијали њено јединство (због тога се сваке године чита Синодик Православља са анатемисањем свих јеретика) и дијалог са конкретним јеретичима у доба Светог Саве. Познато је да су Богумили одбацивали црквено крштење: зато Свети Сава наглашава нераздвојност и јединство праве вере и црквеног крштења једног и непоновљивог, у име Свете Тројице. Богумили су инсистирали на личној молитви као једином средству спасења, али Свети Сава поучава да се хришћани Богу моле свагда, да имају веру чисту и молитву честу и подвиге: пост, бдење, смирење, покајање. Јевтић уочава да је опширно цитирање Старог Завета у завршном делу *Беседе*, потврђивање значаја и важности Старог Завета у Цркви Православној, насупротив богумилског одбацивања и порицања.

Беседа је веома сложена по садржини: она представља значајан допринос и теологији, и филозофији, и беседништву и херменеутици. Све ове дисциплине, од значаја за србистику, имају своје почетке у делу Светог Саве. Свети Сава промишља о духовном учењу као методу сигурног и тврдог очувања свете вере и задобијања спасења. Његово становиште је осветљено речима у *Беседи о правој вери*:

„Јер учење духовно није игра нити безумље мисли човечјих, но света вера проповедана, на којој бише основани сви свети чинови о Христу Исусу Господу нашем, о коме пророци Светим Духом Божјим прорекоше, и апостоли научише, и мученици исповедаше, и сви свети сахранише, и преподобни оци без порока сачуваше, као на непресечном крајеугаоном камену црквеном, Христу, који је премудрост очева и сила, светодуховно и силно и крепко и тврдо и сигурно у вери, који и до сада многе уверава и утврђује и објављује свима своју божаствену веру, који предобри човекољубац својом богатом милошћу и до нас достиже, испуњујући наше недостатке, пастир истинити који хоће да нас, заблуделе овце, сакупи у небесну ограду“.³³

Обично влада предрасуда да је експлицитна поетика српске средњовековне књижевности садржана у текстовима старије грчке (византинске) књижевности, по чијим је моделима српска средњовековна књижевност била стварана. Петар Милосављевић у књизи *Књижевнотеоријска мисао у Срба* уочава да се поглед на овај проблем морао бар донекле мењати откако је први пут штампано *Законоправило* Светог Саве (само прва књига). Важило је широко распрострањено мишљење да је ово дело, у ствари, превод са неког грчког предлошка. Приређивач овог дела и његов преводилац Миодраг Петровић, у предговору првој књизи која се појавила 2004., на убедљив начин је показао, да ово дело Светог Саве стварно има предлошак, али не само један већ више њих. Зато се не може сматрати простим преводом, већ делом рађеним по узору на друга дела. Свети Сава је овим закоником односе између духовне и световне власти уредио одредивши се за теорију симфоније која подразумева „за царство и архијерејство је истомишљење и сагласност“.³⁴ Дело носи обележје велике личности овога ствараоца, израз је његовог синтетичког духа.³⁵ Димитрије Богдановић истиче да је правно уређење

³³ Доментијан 1970, 221.

³⁴ Петровић 1990, 76.

³⁵ Милосављевић 2011, 407.

Миодраг Петровић каже: *Законоправило* Светога Саве је својеврсни устав за уређење свеукупног црквенограђанског и државног живота у Србији. Збир више од сто византијских номоканонских списа које је Сава одабрао и назвао „богонадахнутим књигама“ не само да је одабрао те књиге, него их је и савршено превео на разумљив језик, тако да оне у очима Срба више нису покривене „облаком мудрости грчког језика“. Тај његов превод није био обичан, механички, него је био сложен стваралачки посао финог ткања. Распоређеност грађе и комбиновано коришћење различитих номоканонских текстова чине *Законоправило* својеврсним номоканонским зборником

српске цркве конституисано зборником нове, самосталне Савине компилације, *Номоканон* или *Крмчијом*.³⁶ Свети Сава се није старао само о правилима манастирског живота него и много шире, о правилима живота у хришћанској заједници уопште и у држави. „Када је почетком XIII века Свети Сава састављао *Законоправило* или *Номоканон* за Србе, на уму је имао превасходно то, да своје, тј. сународнике учврсти у правоверју“.³⁷ Новопостављени епископи носили су у своју епархију препис књиге закона Светог Саве *Законоправило*.³⁸ У Поговору *Законоправила* се између осталог каже: „Сваки, пак, учитељ, хоћу да кажем епископ или свештеник или други ко има учитељски чин, ако не зна добро ове књиге – ни самог себе не зна ко је, а проникнувши у дубину ових богонадахнутих књига, као у огледалу видеће и себе какав је, и какав треба да буде, и друге ће познати и научити. Изиђе, пак, на светлост ово божаствено писмо“.³⁹ Књига је писана српском рецензијом словенског језика и главно је дело ове врсте у православном словенству. „Написано је на око 800 страна и сачувано је у неколико преписа (...) Према правилима тога дела организован је државни и духовни живот Срба током векова, а на њега су се наслањали и сви будући правни прописи укључујући и Законик цара Душана и први правни прописи у Карађорђевој Србији. *Крмчија* Светог Саве служила је и Бугарима. Посебно значајан утицај *Крмчија* је имала у Русији“.⁴⁰ У монографији *О Законоправили или Номоканону Светог Саве* (1990), Миодраг М. Петровић вратио је у употребу прави назив – *Законоправило* уместо дотадашњег назива *Крмчија*, непостојећег у време Светог Саве. Непроцењиво дело Светог Саве, *Законоправило*, Петровић представља као прву и највећу српску енциклопедију и својеврсну српску легитимацију, помоћу које је савршено обликована народна свест Срба.⁴¹

У *Прологу „Законоправила“* изнет је поглед на писану реч оснивача Српске православне цркве. Текст пружа увид у религиозне ставове који ће чинити основ старе српске књижевности. У *Предговору сводитеља светих правила у четрнаест грана*, Свети Сава созерцава: „Тела, складно својој природи, примајући природну храну, расту и цветају до одређеног им узраста, мере и времена, а разумна душа напајана и храњена сродном речју – расте духовно“.⁴² Поучава да оставивши присна учења, душа може да прими нека туђа, али да пребивајући у речима и делима са пресветлим силама стиче оно што је божаствено. Свети Сава је сакупио правила побожног живљења умних и

са којим ниједан грчки номоканонски зборник није истоветан (*Енциклопедија о Светом Сави и његовом народу*, Геополитика, бр. 70, јануар 2014.).

36 Кодификацијом византијског права Србија већ на почетку XIII века добија кодекс чврстога правног поретка и постаје правна држава, у коју је уграђено богато наслеђе грчко римског права (Богдановић 1986, 12).

37 Петровић 1995, 51.

38 По речима владике Николаја Велимировића, Свети Сава је у Солуну, станујући у манастиру Филокалу, преписао *Номоканон* и друге књиге црквеног права и поретка. (...) Она је збирка свих канона и одредаба о вери и дисциплини у православној цркви. Била је употребљавана у свим словенским православним црквама. Сава је комплетирао ову књигу разним допунама из правних књига као што су: Зонарин *Синопис*, Фотијев *Номоканон* и неких делова „Јустинијанових прича“ (Св. Владика Николај 2011, 148). Савина *Крмчија* није прост превод, већ добро сређена слободна комбинација најбољих грчких књига тога времена (Поповић 1934).

39 Петровић 1995, 51.

40 Милосављевић 2002, 65.

41 Црквенограђански значај Законоправила Светог Саве srbinaokup.info/?p=11083 Види: Миодраг М. Петровић, *Одабрани радови у шест књига*, књига трећа, *Црквенограђански значај Законоправила Светог Саве*, Београд 2013.

42 Милосављевић 2011, 13.

богоносних људи, Светих отаца и Светих апостола изложених на светим саборима ради учвршћења спасоносне догме, али схвативши прво сам „(...) и преносећи на свештене законе оно што је давно неко од спољних филозофа рекао, и полажући наду на њих – нађох ево и дар Божији, учење умних и богоносних људи (...) – те ревностно уручих познато правило које донесе десет светих сабора, одржаних у различита времена, да би се учврстила спасоносна догма, а на добро учење свим људима. Изложена боголепна правила сабрах уједно, подвесивши их имену и називу сваког сабора, како следе. И не само то, него и звана Светих апостола правила (...)“⁴³ Проценивши да је добро, Свети Сава црквеним правилима прилаже и посланице Светих Отаца: „посебно питања и одговоре у посланицама, а што могу на неки начин да имају облик правила“.⁴⁴ Сва прикупљена правила Свети Сава је сложио у 14 „грана“ које је на различите главе поделио, сваком питању приложио одговарајуће прописе, навео имена и словне бројке, прегледно распоредио грађу. Списима правила Свети Сава је додао грађански закон, царски суд и приложио одговарајућим црквеним главама у посебном делу ове књиге, црквеном благоустројству. Из тумачења умних људи сачинио је сведено излагање за читаоце – да их упамте, и да их у целости проучавају. У *Другом предговору сводитеља правила* поставио је задатак да обједини правила и Шестог и Седмог васељенског сабора, и оних после и раније одржаних, припоји их Апостолским правилима и са њима и неке законске одредбе које се саглашавају са свештеним правилима: „Тако, не само да смо сачували састав њиховог труда, већ смо га и увећали, сјединивши са ранијим оно што је после њих настало. Тим додатком онога што је из садашњих времена, не правећи им штету, ми у целости показујемо њихово трудољубље, то јест састав“.⁴⁵

На почетку обимне књиге *Законоправила*, одмах после „Слова“, Пролога о васељенским и помесним саборима, другу уводну главу, Свети Сава је посветио тумачењу молитве: *Госпode Исусе Христe, Божe наш, помилуј нас*“. У тексту *Омиљена молитва Светога Саве*, Миодраг Петровић уочава важност коју је Свети Сава придавао молитви ума јер је у њој садржана главнина правоверног учења хришћанског и да се због своје садржине може схватити као „божаствено писмо“. Петровић наглашава језичку једноставност у српскословенском тексту и да се на српскословенском језику верно преносе са грчког језика најузвишенији догматски и филозофски појмови. Петровић истиче да је приликом превођења задржао у изворном облику многе старе речи које данас недостају српском богословљу: божество, састав, дејство, паствовати.⁴⁶

Исусова молитва је најважнија молитва сваког православног хришћанина и по црквеним правилима може да замени све друге. Будући освећена самим именом Христа Бога, она у наше срце низводи божанску благодат и уноси божански мир. Према речима преподобног Варсануфија Оптинског, у Исусовој молитви је кључ духовних радости, она има велику снагу и постоји у различитим степенима:⁴⁷ „1. Навикавање на уобичајено молитвословље у цркви и код куће. 2. Срођавање молитвених мисли и осећања са умом и срцем. 3. Непрестана молитва“.⁴⁸ Молитва Исусова може бити заступљена у сва три ова степена, али право њено место је при непрестаној молитви. Ова божанствена молитва, која се састоји у призивању Спаситеља је и молитва, и завет,

43 Милосављевић 2011, 13.

44 Милосављевић 2011, 14.

45 Милосављевић 2011, 16.

46 Петровић 1995, 51.

47 *Исусова молитва: кључ духовних радости* 2014, 12.

48 *Молитва Исусова и тајно поучење*: збирка поука светих Отаца и опитних делатника Исусове молитве, коју је саставио игуман Харитон, 2017, 37.

и исповедање вере, дародавка Духа Светогa и божанских дарова, очишћење срца, изгнање демона и усељење Исуса Христа.⁴⁹ Монах се на монашењу, када му се уручују бројанице – мач духовни, заветује на непрестано, даноноћно мољење Исусовом молитвом.⁵⁰ У књизи *Добротољубље*, двадесет пет Светих Отаца изложили су науку о истинској и суштaственој срдaчној молитви, творећи Исусову молитву у свако време, на сваком месту и при сваком послу непрекидно.⁵¹

Свети Марко Ефески (1391-1444) у *Беседи о речима које се уносе у молитву: Господе Исусе Христe Сине Божји, помилуј ме*, каже да божaствене речи ове молитве изнађоше Свети Оци (Макарије, Дијадох, Варсануфије), али не смислише их сами него из Светогa Писмa и од трoјице врховних апостола Христових, Павла, Јована Богослова и Петра.⁵² Тако нам, дакле, предадоше блажени апостоли да призивамо и у Духу Светоме исповедамо Господa Исуса Христа Сина Божјег. „Свака реч наведеног стиха испуњена је учењима богомудрих (...) по *Божанственом писму*“.⁵³ Свети Марко Ефески указује на два модела Исусове молитве у којима се појављују речи: помилуј ме и помилуј нас. Речи – помилуј ме, у молитви Исусовој, дате су новорођенчади у Христу и по врлини несавршеним: „Овај додатак нас чини свесним своје мере као и чињенице да нам је потребно још много милости у Бога“.⁵⁴ Речи – помилуј нас, осветљава Свети Марко Ефески, указују на саборност у молитви, на љубав којом се верујући уводе у заједницу молитве: „Божанска милост силази к нама кроз **праву веру** (тј. праве догмате) и кроз испуњавање **заповести Божјих** (тј. љубав) – а показало се да и **једно и друго** од тога садржи кратки стих ове молитве“.⁵⁵

Свети Сава у тумачењу молитве *Господе Исусе Христe, Боже наш, помилуј нас* наводи да су јеретици Арије и Аријани говорили да је Владика Христос и Бог наш само обичан човек.⁵⁶ Уочава и друга мишљења јеретика да се Бог само као привиђење обукао у човека, да је само човек, да његове две природе нису спојене у један састав, већ да су две природе, два састава и два сина, један Бог а други човек, по учењу јеретика Несторија.⁵⁷ Свети Сава каже и да неки сматраху да је и Бог и човек, али да се те две

49 *Молитва Исусова и тајно поучење*, 54.

50 Игуман Харитон Валаамски, *Од састављача, у књизи Молитва Исусова и тајно поучење*, Друштво Хиландар, Ваљево 2017, 7.

51 *Молитва Исусова и тајно поучење* 2017, 245.

52 Спис Светог Марка Ефеског о умно-срдaчној молитви Исусовој, унет је у V том *Добротољубља* без имена Св. Марка, док у једном рукопису Париске библиотеке стоји да је тај исихастички спис написао сам свети Марко. Марко Евгеник, митрополит Ефеса, исповедник православља, рођен је у Цариграду 1391. године, а умро у Константинопољу 20. јуна 1444; празнује се 19. јануара / 1. Фебруара.

53 Свети Сава 2011, 17-18.

54 Свети Марко Ефески, *Беседа у Добротољубију, Види: Исусова молитва: кључ духовних радости* (2014). Манастир Рукумија. 2014, 36.

55 Свети Марко Ефески 2014, 37.

56 Аријанство (грч: *Αρειανισμός*); јерес названа по јеретику Арију, александријском свештенику; прва велика Христолошка јерес која је угрозила Православну веру, због које је сазван Први васељенски сабор; јерес против које је вођена борба неколико деценија и због које је Црква дефинисала прво Никејски Символ Вере, а после и Никеоцариградски Символ Вере, који је у употреби све до наших дана.

57 Када је 428. г. постао Патријарх Константинопољски јеретик Несторије, православни клирици су један за другим престајали да га помињу на свештеним службама. Тада је Патријарх Александријски св. Кирил, у посланицама упућеним клиру и народу Константинопоља бодрио на борбу и прекидање Несторијевог помињања. Треба нагласити да је све то било приближно 3

природе споје није добро, јер ће њиховим сливањем бити измењен састав. Божаствене речи Исусове молитве предочавају наше благочестиве догмате, а оповргавају сваку јерес зловерних: „и овај стих побеђује, и напушта, и одбацује, и проклиње“, тумачи Свети Сава. Свакој од речи молитве, Свети Сава је посветио посебан пасус тако да се његово тумачење може представити у пет тачака:

1. Реч – *Господе* је име јасно и заједничко и опште божаственој природи Господа: и Оца и Сина и Светога Духа. Овим схватањем се побеђују они који мисле да је Исус био само човек. „Рече Господ Господу моме“, очигледно је да Отац Сину рече.

2. Реч – *Исус* открива човекову суштину: овим ставом се побеђују они који сматрају да је Он само Бог, а привидно човек и привидно страдао. Речи *Господе Исусе* откривају божатство и човечаство, један сложен састав у два савршена јестаства и сопства. Свети Сава каже: „*Исус* је име јеврејско. Јелинским језиком се каже *Сотир*. А *Сотир* се нашим језиком каже *Спас*. Назива се *Спас* зато што спасава и здравим одржава све који верују у Њега. За Исуса се каже и *Исцелитељ*, јер многе болесне исцели Владика Христос и Бог наш. Не само тела, него и душе чини здравим“.⁵⁸

3. Реч – *Христос*, име Христос означава један састав од две природе: божатства и човечаства, обухвата обе природе, а не као што јеретици уче о два раздвојена састава.

4. Реч – *Божје*, то је име којим се божаствена природа потврђује: „А божаствена природа сасвим је несливљива, и непомешива, и непроменљива, и неразделива“.⁵⁹ Именима, *Господе Исусе Христe Божје*, одбацују се безбожна јеретичка учења, а утврђују правоверна учења.

5. Реч – *наш* стоји наспрам четири имена у једно сабрана и означава димензију љубави у сабрању: „(...) да и нас све у један братски скуп окупи, и сабере и свеже споном љубави једне с другима. То је испуњење закона и пророка, јер све то, и закон и пророци, на љубави почивају. А са тим јеванђелским и владичанским поучним заповестима, заповест Владике Христа и Бога нашег јесте та, да једни друге волимо (...)“.⁶⁰ Љубављу се браћа уводе у заједницу молитве тражећи општу милост речима *помилуј нас. Амин*.

Свети Марко Ефески промишља да ове четири речи, као речи Божје и мачеви духовни, сасецају две спреге јереси дијаметрално супротних међу собом и овако их приказује:⁶¹

Господе

Оне око Павла Самосатског

Христe

Оне око Несторија

Сине Божји

Оне око Евтиха и Диоскора
(монофизите)

Исусе

Оне око Петра Кнафеја
(теопасхите)

Митрополит Ефески Марко осветљава да су речи ове молитве поређане по логичком редоследу и поступном временском показивању вере у верности апостолским исповедањима и предањима, да молитва Исусова пројављује догмате:

године пре него што се састао III Васељенски Сабор (431), који је осудио Несторија и оправдао држање Православних, који су већ били прекинули свако општење са њим.

58 Свети Сава 2011, 19.

59 Свети Сава 2011, 19.

60 Свети Сава 2011, 20.

61 Свети Марко Ефески 2014, 34.

1. Под именом Господ, Стари Завет проповеда Бога Слова и пре и после давања Закона.

2. Нови Завет уводи анђела који му одређује име – Исус, Спаситељ.

3. Име Христос (Помазаник) значи обожење примљене природе људске када Он не само што се јави и што нас у почетку сазда и потом сатрвене поново сазда и спасе, већ и природу нашу на небеса узведе.⁶²

4. Апостоли на почетку своје проповеди поштовали су Његову забрану и ретко су га називали Сином Божјим, али по Спаситељовом пророштву, касније непрестано објављиваху Име Његово.

Ове божаствене речи Исусове молитве *Госпode Исусе Христe, Боже наш, помилуј нас* могу се назвати стубом православља и стубом молитве. То је имао у виду апостол Павле када је рекао: „Више волим рећи пет речи умом својим неголи хиљаду језиком“ (1. Кор. 14, 19). Божанска милост силази к нама кроз праву веру и кроз испуњавање заповести Божјих, а Свети Сава је својом интерпретацијом показао да и једно и друго садржи кратки стих ове молитве. Теолошка димензија и херменеутичка вредност овог текста је неспорна. Тумачењем ове молитве настало је дело које је у српској херменеутици остало непревазиђено. Оно је и значајан прилог српској филологији. „Живети у Христу, мислити као Христос, имати љубав Христову, чинити вољу Христа Бога, то значи бити као Христос у сваком погледу. Ово је био циљ свих подвига пустињских отаца на Истоку. Нема сумње да је то био и Савин циљ у његовом месту тишине“ (владика Николај 2014, 105).

Наумов наглашава да је Св. о. Јустин (Поповић) увео термин *молитвомислије* „као најбољи метод целосног и радосног познања“ којем додаје „богослужење као центар културе целог тог ареала и времена, јер оно спаја естетику, етику и гносеологију, а у исто доба земаљско чини небесним, телесно – духовним, а материјално – идеалним“.⁶³

Са Светим Савом Срби су добили и писца и мислиоца, као и теолога и тумача. Свети Сава је молитвословио и богослужио, тако да „пун љубави – он постаде пун и богословља“ (из *Службе* Св. Јовану Богослову). Оставио је у наслеђе свом народу српском *Беседу о правој вери* превасходно да „своје“, да Србе учврсти у правоверју и *Законоправило* као најзначајнији српски средњовековни споменик црквеног и грађанског права. Подарио је српском законодавству и српској херменеутици јединствену теорију симфоније: теорију истомишљења и сагласности световне и духовне власти.

„Само свети људи и свете жене код Срба су се уздигли до величине, која се види из далеких времена и поколења. А светост је од Христа Господа; од Његове свете вере. Кад би се рекло, да Срби дугују Христу само Светога Саву, духовнога кнеза и крманоша живота српскога народа до данас, па би дуг био неисплатив. А Свети Сава није усамљена звезда, осветљена Сунцем Христом; око Саве стоји цео рој сјајних звезда, сјајних светитеља српских.“⁶⁴

62 Свети Марко Ефески 2014, 39.

63 Наумов 2015, 21.

64 Владика Николај Велимировић 2010, 301.

Литература

- Бечановић-Николић, З. (1998). *Херменеутика и поетика*, Београд: Геопоетика.
- Бичков, В. В. (2012). *Кратка историја византијске естетике*, Београд: Службени гласник.
- Богдановић, Д. (1986). *Свети Сава*, предговор у књизи Свети Сава, *Сабрани списи*, Београд: БИГЗ, 9-28.
- Бојовић, Д. (2015). *Истраживања српске рецепције светоотачке књижевности*, Центар за црквене студије, Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Ниш: Међународни центар за православне студије, 25-34.
- Велимировић, Н. (2010). *Речник вечног живота*, Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке.
- Велимировић, Н. (2001). *Предговор у књизи Светосавље као философија живота*, Београд: Наследници Оца Јустина, Ваљево: Манастир Ћелије.
- Деретић, Ј. (2004). *Историја српске књижевности*, Београд: Просвета.
- Доментијан (1970). *Живот светог Саве*, у књизи *Стара српска књижевност I*, Нови Сад: Матица српска, Београд: Српска књижевна задруга.
- Епископ Николај (2014). *Живот Светог Саве*, Преузето из: Епископ Николај, САБРАНА ДЕЛА, књига XII, Химелстир 1984.
- Логотет, С. (2017). *Срце: духовни водич за православне хришћане*, Земун: Ризница.
- Јевтић, јеромонах др А (1977). *Из богословља Светог Саве – жичка беседа Светог Саве о правој вери*, Београд: Свети архијерски синод Српске православне цркве, 117-180.
- Кашанин, М. (1990). *Српска књижевност у средњем веку*, Београд: Просвета.
- Милосављевић, П. (2009). *Обнова логоцентризма*, Ваљево: Књиготворница Логос, Никшић, Београд: Јасен.
- Милосављевић, П. (2011). *Књижевнотеоријска мисао у Срба*. Прва књига, Бања Лука: Бесједа, Београд: Ars Libri.
- Милосављевић, П. (2002). *Увод у србистику*, Косовска Митровица: Филозофски факултет, Београд: Требник.
- Милошевић, Ђ. Н. (1995). *Свети Сава у српској усменој књижевности*, у књизи *Свети Сава*, приредили Крсто Миловановић, Димитрије Калезић, Београд: Народно дело, стр. 135-143.
- Молитва Исусова и тајно поучење* (2017). Збирка поука светих Отаца и опитних делатника Исусове молитве, коју је саставио игуман Харитон, Ваљево: Друштво Хиландар.
- Наумов, А. (2015). *Модел византијско-словенских књижевних веза*, Центар за црквене студије, Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Ниш: Међународни центар за православне студије, 17-23.
- Павловић, М. (1998). *Антологија српског песништва од XI века до данас*, Београд: Просвета.
- Петровић, М. *Енциклопедија о Светом Сави и његовом народу*, Геополитика, бр. 70, јануар 2014.
- Петровић, М. (1995). *Омиљена молитва Светог Саве*, у књизи *Свети Сава*, приредили Крсто Миловановић, Димитрије Калезић, Београд: Народно дело, стр. 51-57.
- Петровић, М. (1995). *Самосталност Цркве и Државе по законима Светог Саве*, у књизи *Свети Сава*, приредили Крсто Миловановић, Димитрије Калезић, Београд: Народно дело, 79-89.

- Петровић, М. (1990). *О Законоправилу и Номоканону Светог Саве*, Београд: Култура.
- Петровић, М. (2013). Црквенограђански значај Законоправила Светога Саве srbinaokup.info/?p=11083
- Поповић, Ј. (2001). *Православна црква и екуменизам: Светосавље као философија живота*, Београд: Наследници Оца Јустина, Ваљево: Манастир Телије.
- Поповић, П. (1934). *Литерарни рад Светога Саве*, Београд: Братство.
- Радовановић, Б. (2015). *Аспекти међусобних хришћанских и културолошких утицаја Срба и Руса у периоду од 10. До 16. Века*, Центар за црквене студије, Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Ниш: Међународни центар за православне студије, 109-121.
- Ракићевић, архимандрит Тихон (2015). „Шта је читао Свети Сава у Студеници 1206/7. године“. *Православље*, бр. 1149, 14-18.
- Свети Марко Ефески, *Беседа у Добротољубију, у Исусова молитва: кључ духовних радости* (2014). Манастир Рукумија.
- Свети Сава, *Сабрани списи* (1986). Предговор *Свети Сава*, Димитрије Богдановић, Београд: БИГЗ.
- Св. Сава Србски (2014). *Свети Симеон. Житије и служба*, манастир Рукумија.
- Свети Сава (2011). *Пролог, у књизи Петра Милосављевића Књижевнотеоријска мисао у Срба*, Прва књига, Бања Лука: Бесједа, Београд: Ars Libri.
- Свети Сава (2011). *Тумачење стиха, у књизи Петра Милосављевића Књижевнотеоријска мисао у Срба*, Прва књига, Бања Лука: Бесједа, Београд: Ars Libri.
- Свети краљ Стефан Првовенчани (2016), Цетиње, Београд: Митрополија црногорско-приморска.
- Списи Светог Саве* (1928). Издао В. Ћоровић, Београд.
- Свети Сава (1995). Приредили Крсто Миловановић, Димитрије Калезић, Београд: Народно дело.
- Српске славе и празници* (2015), Београд: Вулкан.
- Стара српска књижевност I* (1970). Предговор, избор и редакција др Драгољуб Павловић, Нови Сад: Матица српска, Београд: Српска књижевна задруга.
- Старе српске биографије* (1924). Превео М. Башић, Београд.
- Трифуновић, Ћ. (2009). *Стара српска књижевност*, Београд: Чигоја штампа.
- Трифуновић, Ћ. (1990). *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд: Нолит.
- Црњански, М. (2011). *Свети Сава*, Преузето из Сабраних дела Милоша Црњанског на основу првог издања из 1934, Београд.
- Ћоровић, В. (2005). *Илустрована историја Срба*. Друга књига, Београд: Политика, Народна књига.

Сладжана Алексич

ВКЛАД СВЯТОГО САВВЫ В ГЕРМЕНЕВТИКУ

П. Милосавлевич в хрестоматии *Литературно-теоретическая мысль сербов I*, приводит работы сербских исследователей на протяжении истории. Тексты показывают, что теоретическая мысль сербов последовательно развивается со средних веков. Из объемной книги „Законоправило“ Святого Саввы (напечатан только первый том в 2004. году), Милосавлевич выделяет два текста: Пролог к „Законоправилу“, в котором объясняется письменное слово основателей Сербской православной церкви, и текст толкования стиха: „Господи, Иисусе Христе Боже наш, помилуй нас!“ В работе освещается литературно-теоретический вклад Святого Саввы в религиозные положения Пролога, представляющего фундамент древней сербской литературы. Толкование стиха свидетельствует о восприятии Святого Саввы в духе идей православной церкви.

Маја М. Анђелковић

Универзитет у Крагујевцу, Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац – Србија
e-mail: zmajce7@yahoo.com

САВИНО ЖИТИЈЕ СВЕТОГ СИМЕОНА И ИНТЕРТЕКСТУАЛНОСТ¹

Апстракт: У раду се анализира Савино Житије Светог Симеона са аспекта интертекстуалности као поетичке одлике средњовековне књижевности. Утврђују се сегменти Житија који се могу дефинисати као интертекст, идентификује се њихов извор (Свето писмо, светоотачки текст, богослужбени текст, правни текст), и начин његовог инкорпорирања (цитат, парафраза, паралела, алузија) у текст Житија, уз дефинисање цитатне перспективе и показатеља цитатности. Предоченом интертекстуалношћу осведочава се њена улога и у структурирању дела и његове приповедне, симболичке, идејне и идеолошке равни.

Кључне речи: Свети Сава, Житије Светог Симеона, интертекстуалност, интертекст, цитат

Увод

Средњовековна књижевност подразумевала је, у већој или мањој мери, коришћење библијског, светоотачког или текста црквеног песништва као подтекста новоствореног дела. Ова општа карактеристика пренела се на различите националне токове средњовековне књижевности, потврђујући и у њима да подтекст оваквог типа не само да опстаје него се и надограђује, творећи специфичан код универзалности и естетике и поетике. На то је умногоме утицала чињеница да највећи део корпуса средњовековне књижевности чине дела која се директно или индиректно везују за потребе цркве, литургијски живот, канонске и световне правне прописе.² Као таква, она се нужно позивају на већ добро познате текстове, доказујући њиховим постојањем сопствену недељивост од хришћанске традиције, стварајући библијску аргументацију реченог, истичући истинитост сопствених речи у којима обитава света Реч. Интертекстуалност је, дакле, поетичка одлика средњовековне књижевности.

Идући за Бартовом идејом да текст може пружити и одговор на питање начина његовог настанка, за текст који је недвосмислено настао употребом макар и најмањег броја сегмената неког другог текста, можемо рећи да је „слика мноштва које тријумфује“³. Без обзира на то што ће ова појава тек средином 20. века радом Јулије

1 Рад је део истраживања на пројекту 178018, *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир*, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

2 А. Наумов наглашава да „у богослужењу треба видети главни моделирајући фактор средњовековне књижевности“, као и да „уметничко мишљење древних времена може се назвати мишљењем богослужбеним“. Наумов 2009, 10.

3 Буржинска, Марковски 2009, 345.

Кристеве бити књижевно-теоријски дефинисана као интертекстуалност, начин писања који је подразумевао преплитање текстова и стварање нових семантичких потенцијала, никако није тековина модерног доба. Она се може пратити од почетака књижевности, с тим што је у средњовековној књижевности добила и нову функционалну вредност узме ли се у обзир црквени дискурс у коме настаје.

Пре Кристеве, у погледу дефинисања интертекстуалности ипак је кључан помак донела Бахтинова теоријска мисао по којој се реч „показивала као „преклапање текстуалних површина“ и која је обелодањивала своју дијалогску структуру. „Управо је Бахтин био тај, према мишљењу Кристеве, који је открио да је 'сваки текст изграђен од мозаика цитата', да он настаје путем 'апсорбовања и трансформације другог текста' и да, захваљујући томе, функционише на одређен начин у историји и друштву.“⁴ Но, кад је интертекстуалност дефинисана, као да се повећала и спознаја да се аутори често позивају на друге текстове, на традицију, те да, рекли бисмо, у један текст, свесно или несвесно, аутор утискује претходна искуства и у писању и у значењу. Отуда се и повећала „потрага“ за цитатима, подтекстом, интертекстом, потрага за и најмањим туђим елементима у ауторском тексту, и дешифровањима саодноса различитих приповедања.

Али, у односу на савремену књижевност, интертекстуалност у корпусу средњовековне књижевности доноси готово неразрешива питања детектовања врсте интертекста, одн. начина његовог транспоновања. За разлику од уочавања врсте интертекста у савременој књижевности – нарочито разликовања цитата и парафразе, разврставање ове врсте у текстовима старе књижевности је умногоме отежано чињеницом да се често ради о преписима дела и да се још чешће не зна који је тачно текст (одн. његов препис) аутор користио за цитирање и парафразирање. Уколико не постоји протограф са ког је дело преписано, као што је случај са Савиним *Житијем Светог Симеона*, никада се са сигурношћу не може доказати да ли је читав препис у потпуности веран оригиналу, или одређене измене настају као последица коректуре одн. редактуре преписивача или, пак, његове нехотичне грешке. Без обзира на разлог настанка измена, оне сасвим извесно мењају и однос датог дела и интертекста. Такође, и кад се у делу уоче примери интертекста, уколико немамо потпуно поуздан извор (препис) који је аутор користио, не може се ни поуздано разликовати да ли се ради о цитату или парафрази. Ово нарочито важи за библијске примере, јер одређивање интертекста библијског порекла углавном се врши на основу поређења са данас доступним преводима *Библије*, а не са преписима који су из истог раздобља као и дело у ком су уочени. Отуда је питање разликовања цитата и парафразе веома деликатно, поготово и стога што разврставање умногоме зависи од критеријума оног који врши селекцију – да ли ће, на пример, измењен ред речи унутар реченице занемарити па интертекст окарактерисати цитатом, или ће му и најмање одступање бити показатељ парафразирања.

Напред наведени проблем разликовања цитата и парафразе у средњовековном тексту додатно усложњава поменуто коришћење превода, тим пре што се веома ретко проналази превод по систему „реч за реч“, но се углавном ради о преводима који су суштински парафразирање изворника. Управо због тога се и развило „модерно разумевање превода као реконструкције изворника у новом језичком коду, литерарном систему и друштвено-културном контексту“⁵, па се и превод убраја „међу интертекстуалне појаве“⁶.

4 Буржинска, Марковски 2009, 363.

5 Јуван 2013, 35.

6 Јуван 2013, 35.

Савино *Житије Светог Симеона* и интертекст(уалност)

Житије Светог Симеона од Светог Саве може бити парадигма свих предочених проблема анализе интертекстуалности средњовековне књижевности. Иако је *Житијем* и целокупним *Студеничким типиком* чији је саставни део, Свети Сава „устпоставио основе српске канонско-правне и хеортолошко-химнографске литературе“⁷, иако је ово *Житије* „прво Савино дело које је написано са изразито књижевним обележјима“⁸, иако је оно основ српске књижевности, ни после неколико векова од његовог настанка није урађена целовита студија која би са различитих, превасходно књижевно-теоријских и богословских, аспеката разматрала целокупан подтекст *Житија*. Као важно полазиште проучавања овога типа намеће се књига *Св. Писмо у нашим старим споменницима*⁹, а у досадашњим истраживањима издваја се студија Тихона Ракићевића¹⁰, која доноси непобитан закључак о цитирању и парафразирању *Мале катихезе* 56 Теодора Студита као завршног дела Савиног *Житија Светог Симеона*, што је аутор остварио упоредном анализом постојећих грчких и српскословенских преписа *Катихезе* са јединим постојећим преписом *Житија*. О далекосежности овог закључка говори и чињеница да је њиме Ракићевић потврдио место *Житија* у *Студеничком типик*у,¹¹ као што је њиме и разоткрио улогу преузете есхатолошке визије. Овим се потврђује да дефинисање интертекстуалних веза није значајно само за идентификовање извора цитатности него да препознавање извора и њихово разумевање у новом контексту јесте важан чинилац откривања значења текста.

У досадашњим преводима и приређивањима Савиног *Житија Светог Симеона* приметно је да су преводиоци уочавали библијске сегменте унутар *Житија*, додајући иза одређених реченица библијски извор. Међутим, овако назначени извори код читаоца су стварали погрешну перцепцију – да је увек реч о *цитату* (курзив М. А.) библијског текста, и да цитат заузима читаву реченицу (или више њих) која се налази испред назначеног извора. Тако је читаоцу ускраћена могућност да сагледа сва постојећа варирања начина инкорпорирања библијског текста. Међутим, недавно објављени превод М. Анђелковић, у издању Манастира Студенице,¹² садржи веома прецизно означена места која се могу сматрати интертекстом у тексту *Житија Светог Симеона*. Наиме, јасним уочавањем сегмената и њихових извора, отвара се читаво поље интертекстуалности, као што се може и закључити да *Библија* није једини извор, но да се њој прибјајају и светоотачки и богослужбени текстови, као и они који примарно припадају корпусу правних текстова. Такође, приметно је да начин преузимања текста није сведен само на цитат, но, напротив, да је већим делом реч о парафразама и паралелама, оствареним и путем атрибуирања и преузимања библијског наратива.

Ради прегледности, резултате анализе Савиног *Житија Светог Симеона* представимо табеларно, јасно назначавајући изворе и врсте интертекста. Напомињемо да смо све наводе *Житија* у табели донели према најновијем преводу¹³, као и да су

7 Анђелковић 2018а, 13.

8 Јовановић 1998, XXI. Уп. Богдановић 1991, 150.

9 Станојевић, Глумац 1932.

10 Ракићевић 2016.

11 О месту *Житија* унутар *Студеничког типика*, уп. Анђелковић 2018а, 18, 21.

12 *Житије Светог Симеона* преведено је као саставни део, Прво слово *Студеничког типика*, у публикацији: Свети Сава, *Студенички типик* / Saint Sava, *The Studenica Typikon* / Святой Савва, *Студеницкий типикон*, ур. Маја Анђелковић, Тихон Ракићевић, са српскословенског на српски превела Маја Анђелковић, Манастир Студеница : Манастир Студеница, 2018.

13 *Житије Светог Симеона*, у: Свети Сава 2018, 29–51.

напомене и регистар¹⁴ овога издања били полазиште проучавања, уз урађене корекције и допуне.¹⁵

Бр. стране превода и ркп. текста	Текст <i>Житија Светог Симеона</i>	Извор	Врста интертекста
29–30. (796–80а)	Бог творећи најбоље људима [...] Белицу.	I Хиландарска повеља (Симеона Немање) II Хиландарска повеља (Стефана Првовенчаног)	Цитат и парафраза (комбиновано)
29 (796)	својом мудрошћу датом му од Бога	Прем 6: 1–11; 7: 7–22; 8: 2–21.	Паралела (о премудрости)
30. (81а)	јер други Авраам би	Јак 2: 20–24.	Паралела (атрибуирање Симеон – други Авраам)
30. (81а–81б)	Стога и Бог преузнесе га, и дарова му име које је изнад свакога имена.	Фил 2: 9.	Парафраза
30. (81б)	Сам, пак, сазда манастире	I Сам 3–7.	Паралела (о градитељству)
31. (82а–83а)	И Божијом помоћу и својим трудом то све стече. [...] Љубав Божија у вернима привезана је.	I Хиландарска повеља (Симеона Немање) II Хиландарска повеља (Стефана Првовенчаног)	Цитат и парафраза (комбиновано)
31. (83а)	Узмите јарам мој на се, [...] Јер јарам мој благ је, и бреме моје лако јесте.	Мт 11: 29–30.	Парафраза
31. (83а)	Љубав Божија у вернима привезана је.	I Јн 4: 12.	Парафраза
31. (83а–83б)	Ко љуби оца или матер више него мене, није мене достојан. [...] није ми подобан.	Мт 10: 37–38.	Парафраза
31. (83б)	Јер сваки који остави дом, или њиве, [...] и живот вечни наследиће.	Мт 19: 29; Мк 10: 29–30.	Парафраза
31–32. (83б–84а)	Мину, пак, времена много [...] у благоврности и чистоти.	I Хиландарска повеља (Симеона Немање)	Цитат и парафраза (комбиновано)

¹⁴ Анђелковић 20186.

¹⁵ Уз број стране превода назначили смо и број стране у рукописном тексту *Житија Светог Симеона*. Веће делове текста *Житија* у табели смо донели у изводу (почетни и крајњи део сегмента), а на месту изостављања текста ставили ознаку [...].

		II Хиландарска повеља (Стефана Првовенчаног)	
32. (84a)	не исписасмо по реду	Лк 1: 1-4.	Паралела (о начину писања)
32. (84a)	што слушамо и видесмо	Јн 19: 35; 1Јн 1: 1–3.	Паралела
32. (84б)	Јосифову праведност	Пост 37–50; Пост 37: 12–36; 42–45.	Паралела (атрибурање Симеон – Јосиф)
32. (84б–85a)	Навршивши тридесет седам година у држави својој, [...] свима жели да се спасу. [...] у ум његов уселио Христос и водио га.	I Хиландарска повеља (Симеона Немање) II Хиландарска повеља (Стефана Првовенчаног)	Цитат и парафраза (комбиновано)
32. (84б)	Навршивши тридесет седам година у држави својој, [...] свима жели да се спасу.	Према: 1Тим 2: 4.	Парафраза
33. (85б)	поче им учећи говорити	Јн 13-17.	Паралела (о опроштајном говору)
33. (86a)	А многи иноплеменици устадоше на ме [...] именом Господњим противљах им се и одолевах им.	Пс 118 (117): 12.	Парафраза
33. (86a–86б)	А мене сада отпустите, владара свога [...] и у славу вама, пастви мојој.	Лк 2: 29-32.	Парафраза
33. (86б)	Зато узалуд метемо се. Пут је кратак [...] а ускоро нестаје.	Трећа стиховна стихија Октоиха, глас 3. (у петак, на вечерњем богослужењу).	Парафраза
33. (86б)	Зато, ваистину сујета је све.	Проп 1: 2.	Парафраза
33. (86б–87a)	Јер, живот овај сенка је и сан	Пс 144 (143): 4	Парафраза
33. (87a)	када и сав свет стекнемо, тада и у гроб уселимо се, где су заједно цареви и убоги.	Седален после треће песме канона на опелу над лаиком хришћанином.	Парафраза
34. (87a)	видети утехе Израилеве.	Лк 2: 25.	Паралела
34. (87a)	добри пастир	Јн 10: 11.	Парафраза
34. (87a–87б)	пастиру добри, који полажеш душу своју за овце	Јн 10: 11, 15.	Парафраза
34. (87б–88б)	А Божијом вољом изабра	I Хиландарска	Цитат и

	благодарног [...] пред Богом и људима.	повеља (Симеона Немање) II Хиландарска повеља (Стефана Првовенчаног)	парафраза (комбиновано)
34. (88a)	И сâм венча га и благослови га изванредно, као што благослови Исак Јакова, сина свога, сваким благословом	Пост 27: 27–29.	Паралела
34. (88a–88б)	Чедо моје љубљено, напасај Израил овај мој, и пази на њега, водећи га као јагње Јосиф.	Пост 37–50.	Паралела (атрибурање Симеон – Јосиф)
35–36. (89a–90б)	Синови, мојих закона не заборављајте, а речи моје да чува ваше срце, [...] Дрво живота је свима који се држе ње, и ослањају се на њу као на Господа тврда.	Пр 3: 1–18.	Парафраза (библијски наратив)
35. (89a)	напишите на таблици срдаца својих	Пр 3: 3; 2Кор 3: 3.	Парафраза
		Изл 24: 12; 31: 18.	Алузија (на плоче са Божјим заповестима)
35. (89б–90a)	Јер кога љуби Господ, онога укоревача, бије свакога сина кога прима.	Пр 3: 12; 118 (117): 18.	Парафраза
36. (91a)	Јер ко не љуби брата свога, Бога не љуби. Бог је љубав. Зато ко љуби Бога, и брата свога да љуби.	1Јн 4: 20–21.	Парафраза
36. (91a)	Јер о овом сав закон апостоли научише, мученици венчани бише, и пророци висише.	Мт 22: 40.	Парафраза
36. (91a)	Зато ако хоћете и послушате мене, блага земаљска уживаћете; [...] оружја ће вас појести.	Ис 1: 19–20.	Парафраза
36. (91a)	мир да вам буде од Господа Бога и Спаса нашега Исуса Христа	1Кор 1: 3, 2Кор 1: 2; Гал 1: 3; Еф 1: 2; Фил 1: 2; Кол 1: 2; 1Сол 1: 1; 2Сол 1: 1; 1Тим 1: 2; 2Тим 1: 2; Тит 1: 4; Флм 3.	Парафраза (уводна формула посланица)
		2Пт 1: 2; 2Јн 3.	Паралела

36. (91б)	као пастир добри душу своју полажући за вас.	Јн 10: 11.	Парафраза
36. (91б)	Бога бојте се, цара поштујте	1Пт 2: 17.	Цитат
37. (92а)	благодат Господа нашег Исуса Христа, [...] нека буде са свима вама. Амин.	2Кор 13: 13.	Цитат
37. (92б)	и глас у Рами слушан беше: Рахила оплакује децу своју не могући утешити се.	Јер 31: 15; Мт 2: 18.	Парафраза
37. (93а–93б)	Јер испуњен беше премудрошћу и разумом, и благодат Божија беше на њему.	Лк 2: 40.	Парафраза
37–38. (93б–94а)	Благословивши свет свој, остави владавину [...] апостолског лика, малог и великог	І Хиландарска повеља (Симеона Немање) ІІ Хиландарска повеља (Стефана Првовенчаног)	Цитат и парафраза (комбиновано)
38. (94б)	Узмите јарам мој на се [...] Јер јарам мој је благ, и бреме моје лако је.	Мт 11: 29–30.	Парафраза
38. (95а)	продаде све што имаше, и купи једини бисер бесцени	Мт 13: 46.	Паралела
38. (95а)	Ако хоћеш спасен бити, иди и подели све имање своје ништима, и узевши крст, и иди за мнош.	Мт 19: 21	Парафраза
38–39. (95б)	видевши како Свето Писмо каже [...] није примљен.	І Хиландарска повеља (Симеона Немање) ІІ Хиландарска повеља (Стефана Првовенчаног)	Цитат и парафраза (комбиновано)
39. (95б)	Уклоните се од места својих и рођења свог, јер ниједан пророк у отацству свом није примљен.	Лк 4: 24.	Парафраза
39. (95б)	Они који се уздају у Господа уподобише се Гори Светој, а који се никако неће поколебати напастима непријатељским.	1. стих 3. антифона на недељном јутрењу, глас други; Пс 125 (124): 1.	Паралела
39. (96а)	блудни син, оставивши	Лк 15: 13.	Паралела (о одласку блудног сина)
39. (96б)	безумљем својим	Лк 15: 17.	Паралела

			(о безумљу)
39. (96б)	жир једући са свињама, и њихове хране не насићаваше се	Лк 15: 16.	Парафраза (библијски наратив)
39. (96б)	мртав би и не оживе, изгубљен беше, и не нађе се.	Лк 15: 24.	Парафраза (библијски наратив)
39. (96б–97а)	Јер овога ради блажени отац, господин Симеон, зажеле ићи у Свету Гору, [...] и да нађе љубљено и заблудело своје јагне.	Лк 15: 3–7.	Парафраза (библијски наратив)
		Мт 18: 12–14.	Паралела
40. (97а)	већ сви да се спасу	1 Тим 2: 4.	Парафраза
40. (98а)	У Ватопед манастир усели се најпре, [...] и постави га у службу себи.	Лк 15: 3–7; Мт 18: 12–14.	Паралела
41. (99а)	последнику светих јеванђеља учења	Јн 12: 26; Дап 12: 8.	Паралела (о слеђењу поука)
41. (99а–99б)	Ко хоће старији бити, нека буде од свих млађи и свима слуга.	Мк 9: 35.	Парафраза
41. (99б)	Ако не будете као деца назлобиви, нећете ући у царство небеско.	Мт 18: 3.	Парафраза
		Мк 10: 14.	Паралела
41. (99б)	Блажени ништи духом, јер је таквих царство небеско.“	Мт 5: 3; Лк 6: 20.	Парафраза
41. (99б)	Блажени који плачу овде, јер ће се тамо смејати.	Лк 6: 21.	Парафраза
		Јн 16: 20.	Паралела
41. (99б)	Блажени кротки овде, [...] Блажени чистим срцем, јер увек Бога гледаће	Мт 5: 3–8.	Парафраза
		1 Јн 3: 2.	Паралела
41–42. (100а–101а)	И достигавши ливаду покоја, [...] гласање и додиривање птице.	II Хиландарска повеља (Стефана Првовенчаног)	Парафраза
42. (101а–101б)	Јер изађе из отацства свог [...] и прибежишта не лиши.	I Хиландарска повеља (Симеона Немање) II Хиландарска повеља (Стефана Првовенчаног)	Цитат и парафраза (комбиновано)
43. (102а–103а)	Чедо моје слатко и утехо старости моје, сине, [...] а	Пр 4: 20–5: 2.	Парафраза (библијски

	осећај мојих усана казујем ти.		наратив)
43. (103a)	Чувај, сине, закон оца твога, не одбаци поуке матере твоје.	Пр 1: 8.	Парафраза
43. (103a)	Сине мој, сада послушај мене и блажен бићеш, [...] и човек који путеве моје сачува.	Пр 8: 32.	Парафраза
43. (103a–104a)	Заишти премудрости, да поживиш. [...] и продужиће ти се године живота.	Пр 9: 6–11.	Парафраза
43. (104a)	приспе време растанка нашег	Проп 3: 1–8; Проп 3: 2.	Паралела (о правом времену)
44. (104a)	отпушта Владика с миром, по речи његовој	Лк 2: 29–32.	Парафраза
44. (104a)	Земља си и у земљу исту ћеш поћи.	Пост 3: 19.	Парафраза
44. (104b–105a)	Благосиљајући, благосиљајте! [...] ако и грешну, молитву!	Пост 48; 49: 28;	Паралела (о благосиљању)
44. (105a)	приложих се животињама несмисленим и уподобих се њима	2Пт 2: 12.	Паралела
45. (107a)	Боже отаца наших, Авраамов, Исаков, Јаковљев	Изд 3: 6; 1Цар 8: 36.	Парафраза
45–46. (107a–107b)	А заповед пређашњу дајем им: Имајте љубав међу собом!	Јн 15: 12.	Парафраза
47. (109a)	Хвалите Бога међу светим његовим, хвалите га и на утврђивање силе његове!	Припев пред „хвалитне“ стихире на јутрењу (Часослов) Пс 150: 1.	Парафраза
47. (109b)	Хвалите га и на силама његовим, хвалите га и по премногој владавини његовој!	Припев пред „хвалитне“ стихире на јутрењу (Часослов) Пс 150: 2.	Парафраза
47. (109b)	О, блажени Симеоне	Пс 1: 1.	Паралела (атрибуирање блажени)
47. (110a)	Хвалите Бога међу светим његовим, [...] и по премногој владавини силе	Припев пред „хвалитне“ стихире на	Парафраза

	његове!	јутрењу (Часослов) Пс 150: 1–2.	
47. (110б)	Они који се боје Господа, славе га.	Пс 22: 23 (21: 24).	Парафраза
49. (113а)	сачуваће све кости њихове и ниједна од њих неће се сломити	Пс 33 (34): 20.	Парафраза
49. (113а)	прођох, што се каже, кроз огањ и воду, цео и сачуван, и неповређен, пак, ничим.	Пс 66 (65): 12	Парафраза
49. (113б–114а)	Јер као што прекрасни Јосиф узео из Египта тело оца свога Јакова, [...] који беше блажени себи сам раније начинио.	Пост 50: 1–14.	Паралела (библијски наратив)
49. (114а)	у заветовани му гроб	Пост 49: 29–31.	Паралела (о гробу)
50–51. (116а–117а)	помињући Бога, веселећи се. У Богу, дакле, ум наш нека буде [...] Исусу Господу нашем	Мала катихеза 56 Теодора Студита	Цитат и парафраза (комбиновано)
50. (116а)	помињући Бога, веселећи се.	Пс 77: 3 (76: 4)	Парафраза
51. (116а–116б)	Небеса ће с хуком проћи, ваздуи сажежени ће се распасти, земља и оно што је на њој и дела изгореће.	2Пт 3: 10.	Парафраза
51. (117а)	Какав ли [ћемо] његов глас чути [...] грешницима које отпушта у вечну муку?	Јн 5: 28–29.	Паралела
51. (117а)	јер живот на небесима имамо	Фил 3: 20.	Парафраза

Иако смо у табеларни приказ као изворе одређених навода *Житија* унели I *Хиландарску повељу* (Симеона Немање) и II *Хиландарску повељу* (Стефана Првовенчаног),¹⁶ скрећемо пажњу на чињеницу да до данас није у потпуности разрешено питање њиховог ауторства. Наиме, у науци се сматра да је заправо Свети Сава аутор I *Хиландарске повеље* (Симеона Немање), те да би, у складу са историјским околностима, могао бити аутор и II *Хиландарске повеље* (Стефана Првовенчаног).¹⁷ Томе у прилог иде и ново датовање II *Хиландарске повеље*,¹⁸ и што је још важније – потпуна подударност лингвостилистичких особености текста *Житија* и текстова

16 Текстовете повеља види у сабраним делима Светог Саве и Стефана Првовенчаног, и тексту Соловјев 1925.

17 Уп. Шпадијер 2015, 125.

18 Уп. Бубало 2010.

повеља. Уколико би будућа проучавања потврдила Савино ауторство обе повеље, то би значило да се у тексту *Житија* наводи појављују као аутоцитати или аутопарафразе.

Резултатима наших истраживања придодали бисмо резултате анализе Д. Бојовића о рецепцији дела Светог Јефрема Сирина у старој српској књижевности. Наиме, Бојовић компаративном и статистичком анализом утврђује да су дела Јефрема Сирина, и то „*Молитве плачевне*, поуке из *Паренесиса* и *Молитве пресветој Богородици*“ утицала, пре свега, на дела „Светог Саве, архиепископа Данила Другог, Даниловог Ученика, монаха Јефрема и Димитрија Кантакузина.“¹⁹ У истој студији садржани су и наводи за која аутор сматра да су се, различитим видовима преузимања, нашли и у тексту *Житија Светог Симеона*,²⁰ те као таква представљају значајно полазиште за будуће анализе упоредних проучавања дела Светог Саве и Светог Јефрема Сирина, и нових сагледавања утицаја светоотачке књижевности на текст *Житија*.²¹

Такође, овде бисмо додали и закључке изнесене у раду *Богослужбени слој у Савином „Житију Светог Симеона“*²² јер се у њему предочавају и ближе одређују богослужбени текстови чији су сегменти инкорпорирани у текст *Житија*. Једино се не бисмо сложили са констатацијом да је поређење Симеона са Соломоном директно проистекло из вечерње стихире на „Господи возвах“ уочи обележавања Св. Цара Константина и Царице Јелене, јер је за наглашавање премудрости поређење овога типа уобичајено и примарно је библијског порекла, иако у овом конкретном случају подтекст свакако садржи имплицитно упућивање на Св. Цара Константина.²³

Извори и врсте интертекста

На основу предочених резултата, можемо сажети закључке о изворима и врстама интертекста.

Када је реч о изворима који је Св. Сава користио за писање *Житија*, ту постоје четири групе:

- 1) Свето писмо,
- 2) Светоотачки текст,
- 3) Богослужбени текст,
- 4) Правни текст.

Прве три наведене групе у сагласности су са карактеристикама дела средњовековне књижевности у којима, како наглашава Д. Бојовић, постоје „три доминантна рецепциона нивоа којима се успоставља комуникација са литерарном традицијом. То дело (дело средњовековне књижевности – прим. М. А.) је, у ствари, одраз утицаја тројне литерарне светости – *trinea litterariae sanctitates*, коју чине Свето Писмо (Стари и Нови завет), Света Литургија (богослужбене песме) и Свети Оци (патристички текстови).“²⁴

Не улазећи у посебну семантичку анализу уочених примера, овде ћемо само укратко образложити изворе интертекста.

19 Бојовић 2003, 198.

20 Види: Бојовић 2003, 177, 179-180, 183-185.

21 Како нисмо били у могућности да за ову прилику упоређујемо најстарије преписе текстова Јефрема Сирина са *Житијем Светог Симеона*, и као такве их унесемо у табеларни преглед, упућујемо на Бојовићеве резултате. Такође, о присуству софиологије у делима Светог Саве, уп. Бојовић 2014.

22 Види: Костић-Тмушић 2011.

23 Уп. Костић-Тмушић 2011, 182.

24 Бојовић 2009, 39.

Првој групи припадају наводи *Светог писма*, и они су апсолутно најбројнији. Уочљиво је да су доминантне парафразе стихова *Јеванђеља по Матеју* и *Јеванђеља по Луки*, као и *Псалми*. Светописамске наводе проналазимо и у текстовима других извора, као што их примећујемо у Студитовој *Малој катихези* 56, па се овде може говорити о двоструком интертексту: првобитно је светописамски текст инкорпориран у *Катихезу*, а онда је *Катихеза* са постојећим светописамским наводима инкорпорирана у текст *Житија*.

Групи светоотачких извора припада наведена *Мала катихеза* 56 Теодора Студита, а с обзиром на то да је већи део *Катихезе* преузет у форми цитата, то је сасвим јасно сведочење о апсолутном не само познавању него и коришћењу Студитовог текста као монашке литературе Св. Саве.²⁵

Трећој групи припадају богослужбени текстови, и то: *Трећа стиховна стихира Октоиха, глас 3. (у петак, на вечерњем богослужењу)*; *Седален после треће песме канона на опелу над лаиком хришћанином*; *1. стих 3. антифона на недељном јутрењу, глас други; припев пред „хвалитне“ стихире на јутрењу (Часослов)*.²⁶ На неким местима (што се види у табели) они кореспондирају са светописамским извором, али их сматрамо примарним с обзиром на чињеницу да су ти текстови били део богослужења, па као такви апсолутно познати и чешће коришћени и од стране аутора *Житија*.

Као посебну, четврту групу извора интертекста издвојили смо правни текст. Њу чине две повеље, и то: *I Хиландарска повеља* (Симеона Немање) и *II Хиландарска повеља* (Стефана Првовенчаног). Издвајање ова два текста у посебну групу сматрамо нужним јер су примарно писани као правни акти, без обзира на то што су књижевне и реторичке вредности ових текстова неспорне.

Према томе на који начин је инкорпориран у текст *Житија*, разликујемо следеће врсте интертекста:

- 1) Цитат
- 2) Парафраза (укључујући преузимање модела библијског наратива)
- 3) Паралела (укључујући атрибуирање и преузимање модела библијског наратива)
- 4) Алузија.

Као што смо већ нагласили, у текстовима средњовековне књижевности веома је деликатно разлучење цитата од парафразе, те се у том смислу мора разумети и њихово дефинисање и у Савином *Житију Светог Симеона*. Но, према одређењу да се цитатом може третирати једино дословно подударање текста са интертекстом, установили смо да се у *Житију* налазе свега неколико цитата. Од свих примера светописамског интертекста само два припадају цитатима (1Пт 2: 17; 2Кор 13: 13), а њима се прибрајају текстови Студитове *Мале катихезе* 56, *I Хиландарске повеље* (Симеона Немање) и *II Хиландарске повеље* (Стефана Првовенчаног), и то делимично – јер је инкорпорирање ових текстова у текст *Житија* спроведено комбинацијом цитата и парафразе.

Парафразе се махом заснивају на слободнијем преузимању изворног текста, а што је подразумевало од измене реда речи до сажимања или проширивања изворника. Имајући на уму да је Св. Сава богослужио, не искључујемо могућност да су парафразе богослужбених и библијских текстова настале као последица навођења текста по сећању, а не на основу коришћења изворног текста.

25 Уп. Ракићевић 2015а, Ракићевић 2015б. У ширем контексту, Бојовић утврђује да је Св. Сава користио текстове Јована Лествичника, Јована Златоустог и Јефрема Сирина. Уп. Бојовић 2009, 41.

26 Припеве пред „хвалитне“ стихире види у: *Часослов* 2007, 100.

Постоје и случајеви у којима је парафраза подразумевала преузимање читавог библијског наратива (Пр 3: 1–18; Пр 4: 20–5: 2; Лк 15: 3–7; Лк 15: 13–24), а што показује саобразност текста *Житија* са *Светим писмом*²⁷, и то у оном смислу који је ознака асимилацијске цитатне перспективе.²⁸ Али, и унутар такве перспективе реализоване су извесне измене које управо потврђују да интертекст јесте мењан и усклађиван према тексту *Житија*. Отуда у преузимању наратива о блудном сину из *Јеванђеља по Луки* има лексичких разлика које могу изменити значење и функцију интертекста: „У Јеванђељу син оживљава и бива пронађен, док су у *Житију* глаголи са негацијом.“²⁹ У другом, пак, примеру, видимо да је Пр 3: 1–18. коришћен за концепирање једног дела *Житија*, док унутар њега „постоје сегменти текста који су слични и другим библијским местима“.³⁰ Сличну функцију имају наводи посланица чије су уводне формуле коришћене ради стилизације *Житија*, тачније стилизације према жанру посланица.

Асимилацијска цитатна перспектива најочљивија је у преузимању мотива, цитирању и парафразирању делова текста I *Хиландарске повеље* (Симеона Немање) и II *Хиландарске повеље* (Стефана Првовенчаног), као и у комбинованом цитирању и парафразирању Студитове *Мале катихезе* 56.³¹ Иако се ради о великим цитатима, одн. парафразама, они су тако вешто укомпоновани у текст *Житија* да одају утисак недељивости од остатка текста, а сведоче о изванредности и инвентивности Савиног начина приповедања.³²

Када је реч о успостављеним паралелама, оне могу бити на текстуалном нивоу, или и текстуално и значењски конкретизоване, као у случајевима постојећих паралела о премудрости, о Симеону као другом Аврааму, градитељству, начину писања, опроштајном говору, одласку блудног сина, безумљу, слеђењу поука, правом времену, благосиљању. Управо се преко ових конкретизованих паралела могу пратити и тематско-сижејни слојеви *Житија*, а што може утицати на даља богословска и књижевно-теоријска проучавања. Са аспекта проговора о личности Св. Симеона нарочито су важне паралеле остварене кроз атрибуирање Св. Симеона, и то атрибуцијом *блажени*, и путем експлицитних или имплицитних поређења са Авраамом и Прекрасним Јосифом. Доминантност атрибуирања поређењем Симеона са Јосифом потврђује и преузимање библијског наратива Пост 37–50, са нарочитим упоредним местима у Пост 37: 12–36. и Пост 42–45.

Иако готово читав текст *Житија* можемо сматрати алузивним, мишљења смо да се само један пример може издвојити као репрезент ове врсте интертекста, што може бити и последица структурне несамосталности алузије као цитатне фигуре.³³ Реч је о

27 О вези *Житија* и јеванђеоских прича, уп. Бојовић 2017. О рецепцији светоотачке књижевности, уп. Бојовић 2015.

28 Уп. Јуван 2013, 242.

29 Свети Сава 2018, 39.

30 Свети Сава 2018, 35.

31 Упоредне текстове Савиног *Житија Светог Симеона* и грчких и српскословенских преписа *Мале катихезе* 56 Теодора Студита види у табеларном приказу у Ракићевић 2016, 194–200. Из дате табеле јасно се могу уочити комбинације цитата и парафраза. О односу *Житија Светог Симеона* и Студитове *Мале катихезе* 56, види и: Ракићевић 2015а, Ракићевић 2015б, Ракићевић 2017.

32 Разлоге коришћења асимилацијске цитатне перспективе (мада је тако не назива) у текстовима средњег века делимично разматра Р. Маринковић, нагласивши: „Кад нема потребу за мотивацијом, коментаром, он (писац – прим. М. А.) не истиче свој извор, не поступа са наводом као са цитатом него га уклапа у свој ауторски текст, али такав коме придаје посебну важност.“ Маринковић 1997, 9.

33 О алузији као цитатној фигури, уп. Јуван 2013, 250.

сегменту „напишите на таблици срдаца својих“³⁴ који је парафраза Пр 3: 3; 2Кор 3: 3, али истовремено и јасна „алузија на таблице, камене плоче на којима су биле исписане Божје заповести, дате Мојсију (Изл 24: 12; 31: 18)“³⁵.

Цитатне перспективе и вантекстуални показатељи цитатности

Независно од типа интертекста, одн. од начина транспонованја коришћеног предлошка у текст *Житија*, треба скренути пажњу и на цитатну перспективу, јер се њоме разоткрива и однос аутора према интертексту, као што се и читалац усмерава на ауторско пројектовање разумевања преплитања текста и интертекста.

„Углавном се цитатне перспективе разврставају међу две супротне тенденције – асимилацијске и дисимилацијске: код прве, књижевно дело наглашава слагање са предлошком, прихвата, потврђује његов вредносни свет, а код друге испоставља различитост од њега и одбацује га.“³⁶ Већ смо нагласили да се у *Житију* јавља асимилацијска цитатна перспектива, јер је очигледна ауторова намера не само да актуелизује, пре свега, библијски, светоотачки и богослужбени текст, него да тим интертекстуалним изворима и њиховом реактуелизацијом у тексту *Житија*, потврди саобразност Симеона светима, и потврди истинитост сопственог ауторског исказа.

Са асимилацијском цитатном перспективом усклађени су тзв. показатељи цитатности. Како се ради о средњовековном тексту, у изворном српскословенском тексту *Житија* није могуће пронаћи графичке знаке (нпр. наводнике) који су видљиви у преводу на савремени језик, али су зато, по правилу, присутни вантекстуални знаци у форми уводних или уметнутих реченица које упућују на извор преузетог текста.

Вантекстуални показатељи цитатности који експлицитно наводе извор су: „Владичиним речима, који рече“³⁷, „Јер каже Писмо“³⁸, „као што рекоше Књиге“³⁹, „постиже писано у Јеванђељу“⁴⁰, „Спас рече“⁴¹, „Свето Писмо каже“⁴². Међутим, постоје и показатељи цитатности који имплицитно указују на извор. Такви имплицитни показатељи су уланчани у једном делу текста (Речено је – И – И опет – и друго остало), а надовезујући се на претходно назначене изворе (*Свето писмо*, *Јеванђеље*) и они јасно идентификују интертекст и његов извор:

„Речено је: 'Ко хоће старији бити, нека буде од свих млађи (99б) и свима слуга.' И: 'Ако не будете као деца назлобиви, нећете ући у царство небеско.' И опет: 'Блажени ништи духом, јер је таквих царство небеско.' 'Блажени који плачу овде, јер ће се тамо смејати.' „Блажени кротки овде, јер тамо наследници биће царства небеског. Блажени гладни и жедни овде, јер тамо наситиће се. Блажени милостиви овде, јер тамо помиловани биће. Блажени чистим срцем, јер увек Бога гледаће', и друго остало.“⁴³

34 Свети Сава 2018, 35.

35 Свети Сава 2018, 35.

36 Јуван 2013, 242.

37 Свети Сава 2018, 31.

38 Свети Сава 2018, 31.

39 Свети Сава 2018, 31.

40 Свети Сава 2018, 38.

41 Свети Сава 2018, 38.

42 Свети Сава 2018, 39.

43 Свети Сава 2018, 41.

Закључак

На основу анализе можемо закључити да Савино *Житије Светог Симеона* представља парадигму интертекстуалности у делима српске средњовековне књижевности, те да је потоњим ауторима могло бити и обрасцем хомогенизације текста и интертекста, и то независно од жанровске припадности дела. То, свакако, произилази из очигледно веома доброг познавања библијске, светоотачке, богослужбене литературе, као и из Савиног надасве ванредно вештог начина приповедања.

Разноврсност извора које Св. Сава користи као интертекст, разноврсност начина транспоновања интертекста у текст *Житија*, различитост цитатних фигура и њихових комбинација, стварају слику мозаички грађеног дела.

Експлицитним и имплицитним вантекстуалним показатељима цитатности аутор усмерава читаоца не само на постојање интертекста него и на његово разумевање и рефункционализацију. Такође, преузети библијски наративи постају, како је то Мике Бал дефинисала, „текст-огледало“ који „одређује његову функцију за читаоца“⁴⁴.

Асимилацијска цитатна перспектива допринела је хомогенизацији текста и интертекста, исто онако како је избор библијског, светоотачког и богослужбеног интертекста хомодијегетичким приповедањем⁴⁵ допринео аутентизацији текста *Житија Светог Симеона* и осведочавању саобразности Симеона светима и, како смо рекли, осведочавању истинитости сопствених речи у којима обитава света Реч.

Стога се може закључити да интертекстуалност јесте примаран начин остваривања недељивости Савиног *Житија Светог Симеона* од хришћанске традиције, али и примаран начин структурирања дела и његове приповедне, симболичке, идејне и идеолошке равни.

Литература

Allen, G. (2006), *Intertextuality*, London, New York : Routledge, Taylor & Francis e-Library.

Анђелковић, М. (2018а), *Студенички типик Светог Саве*, у: Свети Сава, *Студенички типик* / Saint Sava, *The Studenica Typikon* / Святой Савва, *Студеницкий типикон*, ур. Маја Анђелковић, Тихон Ракићевић, са српскословенског на српски превела Маја Анђелковић, Манастир Студеница : Манастир Студеница, стр. 13–25.

Анђелковић, М. (2018б), *Регистар библијских, богослужбених и светоотачких навода и упоредних места*, у: Свети Сава, *Студенички типик* / Saint Sava, *The Studenica Typikon* / Святой Савва, *Студеницкий типикон*, ур. Маја Анђелковић, Тихон Ракићевић, са српскословенског на српски превела Маја Анђелковић, Манастир Студеница : Манастир Студеница, стр. 303–315.

Бал, М. (2000), *Наратологија: теорија приче и приповедања*, Београд: Народна књига – Алфа.

Богдановић, Д. (1991), *Историја старе српске књижевности*, Београд : СКЗ.

Бојовић, Д. (2003), *Свети Јефрем Сирин и српска црквена књижевност*, Ниш – Косовска Митровица : Центар за црквене студије – Филозофски факултет.

Бојовић, Д. (2009), *Понављање патристичких цитата у српској црквеној књижевности*, *Philologia Mediana*, год. 1, бр. 1, стр. 39–47.

⁴⁴ Бал 2000, 44.

⁴⁵ О хомодијегетичком приповедању и хомодијегетичком приповедачу, уп. Принс 2011, 69.

Бојовић, Д. (2014), *Трагом софиолошких идеја – од старословенских извора до српских средњовековних писаца*, у: Свети Ћирило и Методије и словенско писано наслеђе 863–2013, Београд : Институт за српски језик САНУ, 375–387.

Бојовић, Д. (2015), *Истраживања српске рецепције светоотачке књижевности*, Црквене студије, година XII, број 12, Ниш : Центар за црквене студије, стр. 25–34.

Бојовић, Д. (2017), *О једној необичној симбиози јеванђелских прича у Савином „Житију Светога Симеона“ и трагом њихових паралела*, Лицеум: часопис за студије књижевности и културе, год. XXIII, бр. 18, стр. 71–77.

Бубало, Ђ. (2010), *Када је велики жупан Стефан Немањић издао повељу манастиру Хиландару?*, ССА 9, Београд, 233–241.

Буржинска, А., Марковски, М. (2009), *Књижевне теорије XX века*, Београд: Службени гласник.

Јовановић, Т. (1998), *Свети Сава (Предговор)*, у: *Свети Сава. Сабрана дела*, Београд : СКЗ, стр. VII–XXXII.

Јуван, М. (2013), *Интертекстуалност*, Нови Сад: Академска књига.

Костић-Тмушић, А. (2011), *Богослужбени слој у Савином „Житију Светог Симеона“*, у: Тефан Немања и Топлица, ур. Д. Бојовић, Ниш : Центар за црквене студије, 177–184.

Kristeva, J. (1973), *The ruin of a poetics*, in: *Russian Formalism: a collection of articles and texts in translation*, Stephen Bann and John E. Bowlt (eds), Edinburgh : Scottish Academic Press, p. 102–19.

Kristeva, J. (1980), *Desire in Language: a semiotic approach to literature and art*, Thomas Gora, Alice Jardine and Leon S. Roudiez (trans.), Leon S. Roudiez (ed.), New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1984) *Revolution in Poetic Language*, Margaret Waller (trans.), Leon S. Roudiez (intro.), New York: Columbia University Press.

Кристева, Ј. (2010), *Невероватна потреба да верујемо*, Београд: Службени гласник.

Лахман, Р. (2009), *Интертекстуалност: покушаји дефинисања појма*, Поља, год. 54, бр. 458 (јул–авг. 2009), стр. 103–111.

Маринковић, Р. (1997), *Улога Светог писма у организовању српског средњовековног текста*, НССВД 26/1, Београд : МСЦ, 7–12.

Наумов, А. (2009), *Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена*, Ниш : Центар за црквене студије.

Принс, Џ. (2011), *Наратолошки речник*, Београд: Службени гласник.

Ракићевић, Т. (2015а), *Шта је читао Свети Сава у Студеници 1206/7. године?*, Православље, Новине српске Патријаршије, бр. 1149, Београд 1. фебруар 2015, стр. 14–18.

Ракићевић, Т. (2015б), *Питање раичитавања једног места у Житију светог Симеона од Светог Саве (IX Н 8 [§ 10])*, Зборник МС за друштвене науке, 152 (3/2015), Нови Сад 2015, стр. 451–460.

Ракићевић, Т. (2016), *Есхатолошка визија Теодора Студита (Хиландар 387) у Ктиторском житију Типика Манастира Студенице (IX Н 8 [§ 10])*, ЗРВИ, бр. 53, Београд 2016, стр. 179–208.

Ракићевић, Т. (2017), *Настанак завршног дела Савиног Житија Светог Симеона у светлу Хиландарског рукописа 387*, Хиландарски зборник 14, Београд : САНУ, стр. 7–20.

Свети Сава (2018), Свети Сава, *Студенички типик* / Saint Sava, *The Studenica Typikon* / Святой Савва, *Студеницкий типикон*, ур. Маја Анђелковић, Тихон Ракићевић, са српскословенског на српски превела Маја Анђелковић, Манастир Студеница : Манастир Студеница.

Свети Сава (1986), *Сабрани списи*, Стара српска књижевност у 24 књиге, књига друга, језичка верзија: Лазар Мирковић–Димитрије Богдановић, приредио проф. др Димитрије Богдановић, Београд : Просвета и СКЗ.

Соловјев, А. (1925), *Хиландарска повеља великог жупана Стефана (Првовенчаног) из године 1200–1202*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига пета, уредник Павле Поповић, Београд, 69–89.

Станојевић, Ст., Глумац, Д. (1932), *Св. Писмо у нашим старим споменицима*, Београд : СКА.

Стефан Првовенчани (1998), Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, приредила мр Љ. Јухас-Георгиевска, данашња језичка верзија текста: мр Љ. Јухас-Георгиевска, Л. Мирковић, М. Башић, Београд : Просвета, СКЗ.

Трифунковић, Ђ. (1990), *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд: Нолит.

Haberer, A. (2007), *Intertextuality in Theory and Practice*, *Literatura*, 49(5), p. 54–67.

Хачион, Л. (1996), *Поетика постмодернизма*, Нови Сад: Светови.

Часослов (2007), *Часослов*, прев. са грчког и словенског језика А. Јевтић, Београд : Свети архијерејски Синод Српске православне цркве.

Шпадијер, И. (2015), Алгоритија раја код Светог Саве и Стефана Првовенчаног, *ПЕРИВОЛОС*, Књ. 1, Београд : САНУ, 113–126.

Maja M. Andelković

SAVA'S *LIFE OF SAINT SIMEON* AND THE INTERTEXTUALITY

The paper analyzes the *Life of Saint Simeon*, written by Saint Sava, from the perspective of intertextuality, identifying the intertext and the way it is transposed into the text of the *Life*. We conclude that this *Life* represents a paradigm of intertextuality in the pieces of Serbian medieval literature, thus possibly offering the succeeding authors a pattern of homogenization of text and intertext, regardless of the genre classification of a written piece.

The diversity of the sources of intertext St. Sava uses as the very author, the diversity of the ways of transposing the intertext into the text of the *Life*, variety of quotations and their combinations, create an image of a piece designed as a mosaic. Via explicit and implicit extratextual quotation markers, the author directs the reader not only to the existence of the intertext but also to its comprehension and refunctionalization. Assimilative quotation perspective contributed to the homogenization of the text and intertext in the same way the selection of biblical, Church Fathers and liturgical intertext, by homodiegetic narration, contributed to the authentication of the text of the *Life* and to the verification of Simeon's conformity to the saints and the verification of the truthfulness of the very author's words in which the Holy Word dwells.

Hence we may conclude that intertextuality represents a primary means of accomplishing the inseparability of Sava's *Life of Saint Simeon* from Christian tradition, as well as a primary means of organization of the very piece and its narrative, symbolic, conceptual and ideological aspect.

Дарко Крстић

Центар за црквене студије, Ниш – Србија

e-mail: darkovelja@yahoo.com

ДА ЛИ СВЕТИ САВА КОРИСТИ ЖАНР „ВЛАДАРСКОГ ОГЛЕДАЛА" ПИШУЋИ НЕМАЊИН ОПРОШТАЈНИ ГОВОР У ЖИВОТУ ГОСПОДИНА СИМЕОНА?

Апстракт: Свети Сава користи у „Животу господина Симеона” одређене елементе популарног византијског жанра, "владарског огледала", као идеалног средства изражавања владарске идеологије свог оца. Писац је литерарно ограничен жанром житија и није у могућности да шире развије паренезу "владарског огледала", као што је случај у паренези приписиваној византијском цару Василију I Македониру. Свети Сава користи само најосновније елементе овог жанра, као што су права вера, поштовање свештенослужитеља и милостиња, тако да коришћење жанра "владарског огледала" не представља жанровску потку дела јер је ограничено на један тренутак у Животу, на Немањин опроштајни говор. Елементи жанра "владарског огледала" постоје у Савином "Животу господина Симеона" али не као самостални књижевни израз писца већ као својеврсни поджанр у широј наративној целини житија.

Кључне речи: жанр, владарско огледало, житије, свети Сава, Василије Македонац, права вера, поштовање свештенослужитеља, милостиња.

Довољно је и површно читање Савиног Живота господина Симеона да се уверимо у монашку атмосферу дела. Немањин животопис није самостално књижевно дело већ је постављено у шири контекст Студеничког типика, чиме Живот функционише као класично ктиторско житије у најбољим традицијама тог жанра византијске књижевности. "Усредсређен на монашки лик Симеонов, Сава је стварне биографске податке из живота Немањиног подредио идеји одрицања од престола, моћи и величине у овом свету ради небеског царства"¹. Несумњиво је да је тренутак одрицања од престола и опис Немањиног монашког живота главни биографски део Живота², што је потпуно разумљиво имајући у виду монашку публику за коју је Живот и написан. Монах Симеон није само ктитор манастира Студенице, већ и њен монах, и као такав је идеални узор свим студеничким монасима.

Занимљиво је да Сава, иако монах који пише за студеничке монахе, не сагледава свог оца само у светлу црквено-монашке традиције, већ Немањи придаје владарски и политички значај. За њега је Немања "на првом месту господин наш и самодржац, владалац све српске земље...У њега се Немања не зове, као у других биографа, св.Симеон, ни монах Симеон, него господин Симеон"³. Први Савин квалификатив Немање је господину нашему и самодрж'цоу царьствоу'щоу в'сее сръбськые

1 Богдановић 1991, 150.

2 Исто.

3 Кашанин 1975, 129.

земле⁴, што само по себи носи јасну политичку и владарску конотацију. Реч *самодрѣжѣцъ* је српски превод грчке речи αὐτοκράτωρ⁵, која означава империјалну власт у Византији; на истом фону Сава користи и партицип *царствоујушѣ*. Свети Сава је од самог почетка *Живота* свестан Немањине политичке улоге коју приказује терминима преузетим из ромејске владарске идеологије.

Владарска и политичка црта *Живота* се нарочито осликава у преломном тренутку Немањиног живота, наравно из Савине перспективе, а то је његово одрицање од престола и политичке власти. Сава описује црквено-народни сабор на коме Немања обелодањује своју одлуку о напуштању престола и одласку у манастир. Поред очекиваног обраћања бољарима, Немања "ставља оба сина преда се и даје им поуке (као да нису на великом државном сабору)"⁶, што сам у једном ранијем чланку покушао да објасним Савиним коришћењем библијског жанра "опроштајног говора"⁷. У овом чланку ћу покушати да покажем да Сава у Немањиним опроштајним говорима синонима користи још један жанр, нарочито популаран у византијској владарско-политичкој књижевности, а то је управо жанр „владарског огледала". Стога ћу прво дати неке основне информације о овом жанру а затим ћу се осврнути на репрезентативне списе наведеног жанра, чији је наративни контекст идентичан ситуацији у којој Немања у *Животу* саветује свог наследника на престолу, Стефана Првовенчаног. Ради се о два списка која се приписују византијском цару Василију I Македонцу (867-886), у којима он саветује свог сина и наследника на престолу, Лава Мудрог (886-912), о вештини владања и карактеристикама потребним за успешну владавину. Идентичан *Sitz im Leben* Савиног *Живота* и наведених Василијевих дела жанра "владарског огледала" ће бити повод да Немањину паренезу Првовенчаном сагледамо из угла Василијеве паренезе Лаву Мудром.

а) Жанр „владарског огледала" (κάτοπτρον ἡγεμόνος, βασιλικός ἀνδριάς)⁸

Појам "владарско огледало" (κάτοπτρον ἡγεμόνος) јавља се на западу у XII веку и користи се за текстове који садрже паренезу владару. За Византију је оригиналнији назив βασιλικός ἀνδριάς (буквално: царска статуа), који се суштински разликује од релативно сродног жанра βασιλικός λόγος (царски говор). Док се у "царском говору" енкомиајстички истичу врлине конкретног владара, βασιλικός ἀνδριάς има за циљ да на пластичан начин скицира (одатле и назив ἀνδριάς-скулптура, статуа) карактеристике

4 Свети Сава 1998, 148.

5 Петковић 1935, 225.

6 Маринковић 1998, 88.

7 Крстић 2011а.

8 У последње време се у византолошким круговима јављају гласови против коришћења термина "владарско огледало" (Mirrors for Princes) за означавање жанра византијске књижевности. Разлози за овакав став су бројни а назначајнији су због чињенице да сами византијски текстови не користе назив преузет са запада, чиме је наведена терминологија страна духу Византије, као и значајне разлике између текстова који се обично класификују у жанр "владарског огледала", а тичу се литерарне форме, лексике, стила, садржаја или намене. Детаљније о томе види Bohrnova 2017, 5-16. Овај чланак није одговарајуће место на коме треба развити аргументацију за оправданост или неоправданост наведеног става неколицине новијих истраживача; ми ћемо се у овом раду водити мишљењем већине истраживача који, и поред свих наведених разлика, сматрају "владарско огледало" респектабилним жанром византијске литературе (уп. Παΐδας 2005; Παΐδας 2006; Καρατόλιος 2015).

идеалног владара. Уместо енкомијума, састављач "владарског огледала" саветује будућег владара како треба да влада али и које потенцијалне опасности може да искуси током своје владавине⁹. Однос између аутора "владарског огледала" и будућег владара, онога коме је спис упућен, је увек близак, што по Хунгеру представља основну разлику између жанра "владарског огледала" и бројних енкомијума владару у облику "царских говора". Управо карактер блиског личног односа писца са наследником престола или тек устоличеним владаром даје писцу жанра "владарског огледала" могућност да се слободно и са најбољом намером обрати младом (будућем) владару и да га искрено посаветује, али и да га упозори на бројне опасности владавине¹⁰. Блискост између писца и примаоца списка наведеног жанра је у неким текстовима, као нпр.у наведеним делима која се приписују Василију I, наглашена чињеницом да се ради о обраћању оца сину, што је аспект који нам је нарочито занимљив за проучавање Савиног дела у светлу жанра βασιλικός ἀνδρις.

б) Стефан Немања и Василије I (ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΠΑΡΑΙΝΕΤΙΚΑ и ΕΤΕΡΑ ΠΑΡΑΙΝΕΣΙΣ и *Живот господина Симеона*): наративни оквир

Иако се два грчка списка традиционално приписују оснивачу македонске династије, данас је опште место науке да ни у ком случају необразовани Василије I (867-886) није могао бити њихов прави аутор. Правог аутора треба тражити у кругу интелектуалаца који су окруживали Василија I, а најлогичнији кандидат је патријарх Фотије¹¹. Леп стил, обилно коришћење извора (паренезе Исократa, Псеудо-Исократa, Агапита) и наглашена верска компонента дела скоро једнозначно упућују на великог ерудиту и филолога Фотија¹². Без обзира на ову чињеницу, у раду ћу конвенционално означавати зачетника македонске династије као аутора владарског огледала своме сину због чињенице да је у средњем веку, па тако и у Савино доба, дело сматрано оригиналним списом Василија I Македонца.

Дело ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΠΑΡΑΙΝΕΤΙΚΑ је састављено од 66 глава, у којима писац развија класичне теме жанра "владарско огледало": однос владара са Богом је схваћен као однос слике према архетипу, тако да је владар својеврсна икона Бога (2013,53,64); владарево поштовање закона и разлика од тиранске власти (32); човекољубље владара према поданицима (5,14,37); владарска етика и врлине (8,10-11,19,63); критеријуми за правилан избор саветника и најближих сарадника (18,23-24,30,33,48,55)¹⁴. У овом раду се нећу задржати на овим класичним темама, већ ћу подробније анализирати само оне теме Василијевог списка које имају своју паралелу у Немањином опроштајном говору, упућеном Првовенчаном, у делу светог Саве.

Најпре је потребно издвојити два детаља код Василија Македонца која се сусрећу и у Савином спису. Литерарни контекст Василијеве паренезе Лаву Мудром и Немањиног обраћања Првовенчаном је, као што је већ речено, обраћање оца сину. Паренеза оца сину има свој библијски узор у мудросној гномичкој паренези везаној за Соломоново име: у *Причама Соломоновим* и *Књизи Проповедника*. На другом месту сам

⁹ Види Παῖδας 2009, 20-21.

¹⁰ Види Hunger 1987, 246-247.

¹¹ Ово је приметио већ Крумбахер (Krumbacher 1900, 103).

¹² Више о Фотијевом образовању и широкој ерудицији видети у Lemerle 2010, 154-183.

¹³ Све референце у заградама се односе на главе у делу ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΠΑΡΑΙΝΕΤΙΚΑ, у којима се обрађују назначене теме.

¹⁴ Види Παῖδας 2009, 20.

детално анализирао овај библијски софиолошки оквир Немањине паренезе Првовенчаном у Савином *Животу*¹⁵ па се нећу понављати; оно што је неопходно поменути је чињеница да свети Сава доста користи Соломонове речи из наведених старозаветних списа да би приказао Немању како се Првовенчаном обраћа соломономском паренезом. Доминира изразито дуг цитат из Пр 3,1-18, али присутан је и чувени цитат из Проп 1,2.

И Василије I у својој паренези сину Лаву наглашава вредност соломонске паренезе и инсистира да будући владар проучава изреке старих писаца, од којих на прво место ставља Соломона. У последњој, 66.глави (Περὶ ἀναγνώσεως γραφῶν), саветује:

"Ἰνα δέ σου το ἥθος διὰ πάντων κοσμήσης, μὴ κατόκνει τὰς τῶν παλαιῶν διεξέρχεσθαι γνῶμας· πολλὰ γὰρ ἐν αὐταῖς εὐρήσεις τὰ χρήσιμα· καὶ πλεον πάντων τὰ τε Σολομώντεια...διαμελέτα βουλευήματα καὶ διδάγματα"¹⁶.

"Да би украсио свој карактер свим (врлинама) не лењи се да ишчитаваш мисли старих писаца, јер у њима ћеш наћи многе корисне ствари. А више од свих Соломонове...проучавај савете и поуке"¹⁷.

Иако Василије не цитира стихове из корпуса Соломонових књига у Старом Завету, као што то чини Немања, соломоновска паренеза је педагошка основа у васпитању младог престолонаследника како код једног тако и код другог владара.

Друга заједничка карактеристика два списа проистиче из прве: соломонски софиолошки облик паренезе у форми обраћања оца сину има за последицу наглашавање важности чињенице да владар остави достојног наследника иза себе кога ће припремати за преузимање престола тако што ће га лично подучавати владарској вештини.

„ Βασιλικώτατόν ἐστὶν ἔργον μὴ μόνον τὰ ἑαυτοῦ τὸν βασιλέα σκοπεῖν, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν ὑπηκόων ἐπισκοπεῖν. Οὐ γὰρ ἀρκεῖ τὸ ἑαυτὸν ἀγαθὸν παρέχειν τοῖς ὑπὸ χεῖρα, ἀλλὰ καὶ τῆς ἰδίας ἀρετῆς τοὺς παῖδας καταλμπάνειν εἰκόνας...Πεῖθου οὖν, τέκνον, τοῖς πατρικοῖς μου λόγοις, ἵνα καὶ σεαυτὸν ὠφελήσῃς καὶ τὴν βασιλείαν εὐδοῶσης καὶ ἐμοὶ χάριν τῆς παιδείας τὴν ἀγαθὴν μνήμην χάρισι"¹⁸.

"Дело најдостојније једног владара није само да гледа своје бриге, већ и да надгледа проблеме својих поданика. Јер није довољно да он сам буде добар према својим поданицима, већ и да иза себе остави наследнике који ће бити слике његове сопствене врлине... Буди послушан, дете, речима свог оца, да би и себи био на корист и да би успешно владао, као и да мени дарујеш добро име као уздарје за образовање које сам ти понудио".

Василије доживљава себе као Лавовог учитеља (διδάσκαλος) што нарочито истиче у седмом параграфу списа ΕΤΕΡΑ ΠΑΡΑΙΝΕΣΙΣ:

„ Τοῦ πατρός σου τοὺς λόγους ἀσφαλῶς φύλαττε· οὐδεὶς γὰρ ἀφθόνως διδάσκει, ὡς ὁ πατήρ, τέκνον· διδάσκαλος γὰρ, ὡς εἰκὸς, φθονεῖ μαθητῇ γενομένῳ ὑπὲρ αὐτόν·

15 Види Бојовић-Крстић 2011, 116-130.

16 PG 107, 56 AB.

17 Превод на српски свих навода из PG 107 је аутора чланка.

18 PG 107, 52CD.

πατήρ δὲ μεγάλην ἔχει δόξαν, ὅποταν ἴδῃ τὸ ἑαυτοῦ τέκνον οὐ μόνον ὑπὲρ αὐτὸν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων πάντων γενόμενον"¹⁹.

"Речи свог оца непогрешиво чувај. Јер, дете, нико не подучава без зависти, као што то чини отац. Јер учитељ, као што је и очекивано, завиди ученику који га надмашује; док отац доживљава велику славу када види да његово рођено дете надмашује не само њега већ и све остале људе".

Свети Сава на идентичан начин слика свог оца као некога ко се брине за наследника на трону (Првовенчаног), и то нарочито за његово образовање тиме што га лично, као отац, подучава. У тренутку силаска са престола Немања одређује свог наследника речима: "Овога имајте уместо мене, корен добри који је изишао из утробе моје, и њега постављам на престо Христом дароване ми владавине"²⁰. На овај начин испуњава одредницу Василијеве паренезе по којој је превасходна дужност владара да иза себе остави достојног наследника на престолу.

Свети Сава је више заинтересован да назначи свог оца као учитеља (διδάσκαλος) својим синовима, нарочито Првовенчаном. Одмах после постављања Првевенчаног на трон, Стефан Немања "поче га учити да напредује у сваком делу добром и владавини својој"²¹. Свакако, Немања не почиње тек у овом тренутку да подучава Првовенчаног јер по Савином сведочанству Немања у свом обраћању велможама каже: „А све вас, као и своју децу, отхраних, све до сада (даже и досега), и научих вас како да се држите православне вере"²². Према томе, за светог Саву је Немања учитељ који је годинама уназад подучавао своје синове (и велможе); он није ad hoc учитељ, већ брижан отац који се непрекидно старао о подучавању својих синова.

Немања је учитељ који, слично Василију Македонцу, учи свог наследника на престолу личним примером: „Јер како овога да назовем? Владарем ли, или више учитељем (ѡчитѣла)? Јер утврди нас и уразуми срца свих и поведе нас како треба правоверни хришћани да држе праву веру према Богу. Својим примером прво благоверност показа, потом и друге поведе"²³. Исти концепт владара и учитеља налазимо при Немањином опису неколико страница касније: „Јер сам Бог зна, а ни од људи није утајено колики подвиг његов је био за нас и за људска незнања, овог блаженог мужа, господина нам и учитеља (ѡчитѣла), који има Соломонову премудрост, Давидову кротост, Јосифову добру нарав; свима диван и страшан владар владарима и господар господарима"²⁴. У оба претходна цитата свети Сава описује свог оца терминима "владар (владыка)" и "учитељ (ѡчитѣль)" као својеврсним семантичким паром што значи да је писцу близак наративни оквир жанра "владарског огледала" који је повезиван са Василијем Македонцем.

Утврдили смо основни наративни оквир жанра "владарског огледала" у делу Василија Македонца као паренезу владара своме сину, наследнику на престолу. Василије је приказан првенствено као владар и учитељ, који се стара да остави достојног наследника на престолу и који сина Лава поучава својим личним примером. Све ове елементе смо пронашли и у Савином опису Немање не само у тренутку силаска са

19 PG 107, 60BC.

20 Свети Сава 1998, 159.

21 Исто.

22 Исто, 157.

23 Исто, 151.

24 Исто, 155.

престола (брига за достојног наследника на престолу, учитељ својим примером), већ у току целог живота својих синова. Очигледно је да је наративни оквир Немањине паренезе у Савином *Животу* веома сличан "владарском огледалу" Василија Македонца, тако да није неосновано претпоставити постојање овог жанра и у Савином животопису. Ако Савином наративном оквиру, који одговара византијском жанру "владарског огледала", одговара и садржај владарске паренезе карактеристичан за наведени жанр, онда би са великом вероватноћом могли да говоримо, не само о присуству жанра "владарског огледала" у Савином делу, већ и о његовој свесној рецепцији једног од најважнијих жанрова којим се изражавала византијска владарска идеологија. Због тога ћемо се сада окренути садржају Василијеве и Немањине паренезе својим синовима, наследницима на престолу- Лаву Мудром и Стефану Првовенчаном.

в) Стефан Немања и Василије I (ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΠΑΡΑΙΝΕΤΙΚΑ и ΕΤΕΡΑ ΠΑΡΑΙΝΕΣΙΣ и *Живот господина Симеона*): садржај паренезе

Василијево дело представља класичан пример жанра "владарско огледало" јер у широким цртама расправља о жељеним особинама будућег владара. Писац је, као што је већ речено, саставио опширан спис од 66 глава (ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΠΑΡΑΙΝΕΤΙΚΑ) у којима елаборира, често уз понављања, своју основну тему. Са друге стране, свети Сава, пишући *Живот господина Симеона*, нема могућности да користи жанр "владарског огледала" у опсегу у ком је наведени жанр експлоатисан од стране зачетника македонске династије:

„ А све вас, као и своју децу, отхраних, све до сада, и научих вас како да се држите православне вере (*правовѣрныѣ вѣры*)... Зато и ви, чеда моја љубљена, не заборављајте учење своје и правоверни закон (*правовѣрнаго Закона*), који сам установио"²⁵.

Свети Сава наглашава да је поучавање у правој вери најбитнија заоставштина коју владар оставља свом наследнику у аманет. Затим, венчавши и благословивши Првовенчаног:

"поче га учити да напредује у сваком делу добром у владавини својој и доброг срца да буде према свету хришћанском...Заповедаше му да се о црквама брине и о онима који служе у њима, светитеље у сласт да слуша, и црквене слуге, и јереје да поштује, и на црнорисцима да бди"²⁶.

Свети Сава слика Немању како подучава будућег владара да буде милостив према поданицима и да поштује црквене јерархе. Исти пар врлина (милостиња и поштовање Цркве) среће се и нешто касније у Немањином опроштајном говору:

„ ...цркве просвећујући, да и оне просвете вас, епископе слушајући, јереје у част имајући и према монашком чину смерност имајући, да се моле за вас. А ви међу собом правду и љубав имајући, милостиње не заборављајте".

25 Свети Сава 1998, 157.

26 Исто, 159.

Према томе, из наведених цитата, инкорпорираних у ширу целину Немањиног опроштајног говора, могуће је разлучити следеће три компоненте Немањине владарске паренезе сину Стефану: праву веру, милостињу²⁷ и поштовање црквених јерараха. Време је да погледамо да ли се ова три елемента налазе и у Василијевој паренези Лаву Мудром, израженој у жанру "владарског огледала".

1) права вера

После уводних напомена о значају образовања (παιδευσίς) за владара, Василије се усредсређује на праву веру у Христа као на почетак (ἀρχή) и темељ (θεμέλιον) владаревог живота. Из овакве структуре Василијевог дела могуће је извести закључак да је основни садржај владаревог образовања његова ортодоксија:

"Ἀρχὴν τοῦ βίου παντὸς καὶ θεμέλιον ὀχυρὸν κτῆσαι τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν εἰλικρινῇ. Προσκύνει Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, Τριάδα ὁμοούσιον, ἀδιαίρετον καὶ ἀσύγχυτον, τὸν ἕνα καὶ μόνον Θεόν· καὶ τὴν ἐνσαρκον οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου πιστεῦε, δι' ἧς ὁ κόσμος ἐκ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς ἠλευθέρουται, καθὼς ὁ τῆς μητρὸς σου τῆς ἐκκλησίας ὅρος ἀναδιδάσκει. Αὕτη τῶν ἀρετῶν ἀπασῶν ἡ τελείωσις. Αὕτη ἡ πίστις πάντων τῶν ἀγαθῶν τὸ κεφάλαιον. Ταύτην οὖν ἔχε παρακαταθήκην ἄσυλον, ἧσοι γέγονε τροφὸς ἀπὸ σπαργάνων αὐτῶν. Ἐγὼ σοὶ ταύτης ὑπῆρξα διδάσκαλος, μὴ με κατασχύνῃς πατέρα φιλόστοργον"²⁸.

"Да поставиш за принцип и постојан темељ целокупног живота искрену веру у Христа. Поклањај се Оцу и Сину и Светоме Духу, Тројици једносушној, недељивој и неразлучној, једином и јединственом Богу; и веруј у икономију оваплоћеног Бога Логоса, којом је свет ослобођен од ропства пропадљивости, као што подучава исповедање вере твоје мајке Цркве. Ова вера је врх свих врлина, она је глава свих добара. Њу имај за неприкосновено завештање, која ти је била хранитељка од самих пелена. Ја ти бејох њен учитељ, не срамоти свог брижног оца".

Василије комбинује инсистирање на правој вери свог наследника са својим функционисањем као учитеља праве вере. С обзиром на то да је владарева ортодоксија²⁹ принцип и темељ свег живота и понашања ромејског аутократора, не чуди да се позив на следовање правој вери налази на самом почетку царске паренезе.

2) поштовање Цркве и црквених јерараха

Овај аспект Василијеве паренезе у форми "владарског огледала" нераскидиво је повезан са претходним, тј. са инсистирањем на правој вери будућег владара. То се види како из тематике наведеног цитата из одељка в1, где се Црква карактерише као мајка, тако и местом паренезе о поштовању Цркве и јерараха, која непосредно следи паренези о правој вери:

27 Милостиња, као садржај владарске паренезе, је апострофирана коришћењем библијског цитата (Пр 3,2), који представља светописамску ауторизацију благодати према поданицима. 28 PG 107, 21B.

29 Више о појму политичке ортодоксије, тако карактеристичне за византијску владарску идеологију, види у Beck 2009, 119-146.

"Σῶον ἔχε τὸ φρόνημα πρὸς τὰ ὀρθόδοξα δόγματα καὶ τίμα περισσῶς τὴν μητέρα σου τὴν Ἐκκλησίαν, ἣτις ἐν ἁγίῳ Πνεύματί σε ἐπιθνήσκατο καὶ σὺν ἐμοὶ διὰ Χριστοῦ ἐν Θεῷ τῇ κεφαλῇ σου τὸ στέφος ἐπέθηκεν. Εἰ γὰρ τοὺς σαρκικοὺς γονεῖς ὀφείλεις αἰδεῖσθαι καὶ τιμᾶν, πολλῷ πλεον τοὺς ἐν πνεύματί Θεοῦ σε γεγεννηκότας ὑπερτιμᾶν. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ πρόσκαιρον τὴν ζωὴν τοῖς τέκνοις χαρίζονται· οὗτοι δὲ τὴν αἰώνιον ζωὴν διὰ τῆς ἀναγεννήσεως προξενοῦσι. Τίμησον οὖν τὴν Ἐκκλησίαν, ἵνα τιμηθῇς παρὰ τοῦ Θεοῦ, καὶ τοὺς ἱερεῖς αἰδοῦ οἷα πατέρας πνευματικοὺς καὶ μεσίτας ἡμῶν πρὸς τὸν θεόν. Ἡ γὰρ τῶν ἱερέων τιμὴ εἰς θεὸν ἀναφέρεται"³⁰.

"Здро̀во размишљај о правосла̀вним догматима и изузетно поштуј своју мајку Цркву, која те је подојила Духом Светим и која самном кроз Христа у Богу постави круну на твоју главу. Јер ако си дужан да се бојиш својих телесних родитеља и да их поштујеш, много више да поштујеш родитеље који су те родили у Духу Божијем; јер први дарују својој деци привремени живот, док Црква крштењем обезбеђује вечни живот. Поштуј Цркву да од Бога добијеш част а према свештенослужитељима гаји страхопоштовање као према духовним очевима и нашим посредницима ка Богу. Јер поштовање према свештеницима се уздиже ка Богу".

3) милостиња

Одмах после паренезе о правој вери и поштовању свештенства, Василије наставља са следећим елементом "владарског огледала"- милостињом:

"Λύει καὶ ὄρον θανάτου ἡ ἐλεημοσύνη...πλοῦτον οὖν σκορπίζων θνητὸν ἐπιγῆς, πλοῦτον συνάγεις ἀθάνατον ἐν οὐρανῷ καὶ προσπορίζεται σοι καὶ τὰ ἐνταῦθα ἀγαθὰ. Καὶ γὰρ ἀληθῶς ἀδαπάνητός ἐστι τῆς εὐποιίας ὁ πλοῦτος· σκορπιζόμενος γὰρ συνάγεται καὶ διδόμενος πάλιν λαμβάνεται"³¹.

"А милостиња крши чак и границу смрти...јер расипајући смртно благо на земљи сакупљаш бесмртно благо на небу и истовремено ће ти се придодати и земаљска блага. Јер је богатство доброчинства заиста непотрошиво; јер када се расипа сакупља се и када се раздаје поново се прима".

У Василијевом мањем паренетском тексту жанра "владарског огледала", у ΕΤΕΡΑ ΠΑΡΑΙΝΕΣΙΣ, налази се упечатљива слика милостиње као јединог небеског семена које се сеје на земљи:

"Ἐλεημοσύνην ἀγάπα καὶ ταύτην ἐργάζου· πᾶν γὰρ τὸ ἐπὶ γῆς σπειρόμενον, ἐπὶ γῆς καὶ φύεται· ἐλεημοσύνη δὲ μόνη ἐπὶ γῆς μὲν σπεύρεται, ἐν οὐρανοῖς δὲ ἑκατονταπλασίους καρποῦς ἀποδίδωσι"³².

"Љуби милостињу и њу узгајај; јер свако семе које се сеје на земљи, на земљи и доноси род, док је милостиња једино семе које иако се сеје на земљи на небесима даје стотруке плодове".

30 PG 107, 24AB.

31 PG 107, 24CD.

32 PG 107, 60A.

Закључак

Ако упоредимо садржај Немањине паренезе Стефану Првовенчаном са Василијевог паренезом Лаву Мудром кроз жанр "владарског огледала" лако је уочити њихову тематску повезаност. Једина разлика између Савиног и Василијевог списка проиходи из жанрова које писци користе. Василијева паренеза је жанровски дефинисана појмом "владарског огледала" тако да писац може нашироко да објашњава садржај паренезе, као и да у њу уводи разне друге елементе. Са друге стране, свети Сава је литерарно ограничен жанром житија и није у могућности да шире развије паренезу "владарског огледала", те се лаконски ослања само на најосновније елементе овог жанра- праву веру, поштовање свештенослужитеља и милостињу. Због тога је могуће рећи да свети Сава експлоатише жанр "владарског огледала" у *Животу господина Симеона*, али да коришћење наведеног жанра не представља жанровску потку дела већ је ограничено на један тренутак у *Животу*, наиме на Немањин опроштајни говор. Сходно томе, жанр "владарског огледала" постоји у Савином *Животу господина Симеона*, али не као самостални књижевни израз писца, већ као својеврсни поджанр у ширијој наративној целини житија.

Извори

Свети Сава (1998): *Сабрана дела (прир. Томислав Јовановић)*. Београд: Српска књижевна задруга.

PG 107: *Patrologiae Cursus Completus, tomus CVII*. Parisi 1863.

Литература

Beck, H. G. (2009): *Η βυζαντινή χιλιετία*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζας.

Богдановић, Д. (1991): *Историја старе српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.

Бојовић, Д.-Крстић, Д. (2011): *Премудрост у Светом писму и српској књижевности*. Ниш: Филозофски факултет.

Bohrnova, H. C. (2017): "Mirrors for Princes: Genuine Byzantine Genre or Academic Construct". у: *Graeco-Latina Brunensia*, т. 22/1, 5-16.

Καρατόλιος, Κ. (2015): *Βυζαντινή αυτοκρατορική ιδεολογία, τα κάτοπτρα ηγεμόνος της μέσης βυζαντινής περιόδου*. Αθήνα: HistoricalQuest.

Кашанин, М. (1975): *Српска књижевност у средњем веку*. Београд: Просвета.

Крстић, Д. (2011): "Библијски топос опроштајног говора у Савином Житију светог Симеона Немање". у: Бојовић, Д. (ур): Стефан Немања и Топлица (тематски зборник). Ниш: Центар за црквене студије, 185-197.

Krumbacher, K. (1900): *Ιστορία της βυζαντινής λογοτεχνίας, τόμος Β'*, Αθήνα: Σακελλαρίου.

Lemerle, P. (2010): *Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Маринковић, Р. (1998): *Светородна господа српска*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.

Παΐδας, Κ. (2005): *Η θεματική των βυζαντινών "κατόπτρων ηγεμόνος" της πρώιμης και μέσης περιόδου (398-1085. Συμβολή στην πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*. Αθήνα: Γρηγόρη.

Παΐδας, Κ. (2006): *Τα βυζαντινά "κάτοπτρα ηγεμόνος" της ύστερης περιόδου (1254-1403). Εκφράσεις του βυζαντινού βασιλικού ιδεώδους*. Αθήνα: Γρηγόρη.

Παΐδας, Κ. (2009): *Δυο παραινετικά κείμενα προς τον αυτοκράτορα Λέοντα τον Σοφό*. Αθήνα: Κανάκη.

Петковић, С. (1935): *Речник црквенословенског језика*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.

Hunger, H. (1987): *Βυζαντινή λογοτεχνία: Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών, τόμος Α'*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Darko Krstić

**DOES SAINT SAVA EXPLOIT THE GENRE OF MIRROR FOR PRINCES
WRITING NEMANJA'S FAREWELL SPEECH IN THE *LIFE OF ST. SIMEON*?**

Saint Sava, writing the *Hagiography of St. Simeon*, is emphasizing the ruling character of his father, especially in the farewell speech when he descends from the throne in 1196. Nemanja is addressing his heir to the throne, Stephan the First Crowned, in the paraenetic words very similar to the words of Basil I (867-886) addressing his son and heir to the throne, Leo the Wise. Besides this similar historical context, there are some other thematic similarities between two speeches: emphasis on the true faith (orthodoxy), reverence for the Church hierarchy and charity. Saint Sava actually took over certain themes from the genre of Mirror for Princes and incorporated them in the broader perspective of the *Hagiography*. He is using them as a sub-genre in the Hagiography.

Драгомир Костић

Универзитет у Приштини, Косовска Митровица

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: kosticdragomir@yahoo.com

ДРУГИ ЈЕ ПРВИ. ПИСАЊЕ КАО УНИЖЕЊЕ (Житије светог Симеона Немање Светог Саве)

Апстракт: У раду се говори о феномену затвореног или пригушеног говора Светог Саве у његовом **Житију светог Симеона Немање**. У њему се његова улога и значај у успостављању духовног и државнотворног утицаја у развоју Србије минимизира до потпуне негације и деградације, а истиче улога другог, Немање, према коме се писац до краја односи са удивљењем, поштовањем и бескрајном љубављу. Са данашњег гледишта, то је равно чуду. Хиперболизација у оба смера: позитивна, према другом, негативна према себи. Ово, у најмању руку, мора да збуњује читаоца, који је упознат са делима Доментијана и Теодосија о животу Светог Саве и који се пита које је његово право лице. Оно каквим се сам представља, или оно величанствено, смирено и одлучно како га сликају његови биографи?

Кључне речи: Свети Сава, Немања, Доментијан, Теодосије, хиперболизација, поштовање Другог, самоунижење.

Свети Сава је једно када пишући о другоме (Немањи/Симеону), узгред, говори и о самом себи (**Житије светог Симеона Немање**), а сасвим друго када о њему пишу други (Доментијан, Теодосије па и његов брат, Стефан Првовенчани, и он, узгред, пишући исто о оцу – **Житије светог Симеона**). У свом **Житију светог Симеона Немање** Сава игра посве подређену улогу; у житијима о њему Доментијана (**Живот Светог Саве**) и Теодосија (**Житије Светог Саве**), задобија главну улогу, иако и тада, као јунак, протежира (форсира) други лик, лик свога оца, владара и, касније, монашког сабрата. Његов однос према оцу је, и у једном и у другом случају, непромењен: пун дивљења и пун поштовања.

То, даље, на једној страни говори о пищевој и синовљевој скромности (чак претераној скромности), или о умањењу сопственог значаја и сопствене личности; на другој, истицању значаја другог, оца, бившег успешног владара, а онда обичног монаха, једног од првих светитеља српских, који је у своме народу утврђивао најпре световну, а потом и духовну моћ. Немањиним одласком с власти и замонашењем те, нарочито, Савиним живописним приказом његове смрти и свега онога што јој је претходило, постаје одвећ јасно да је он заслужио такав однос и такву пажњу.

Ипак, да ли је Сава (син али и писац) морао у тој мери да се подређује оцу, да је то било преко (сваке) мере, готово понизно и до снисходљивости и самоунижавања и самозабрављања?

Савино сагледавање Немање

Савино *Житије светог Симеона Немање*, иако обимом мало и фрагментарног облика (непотпуно, састављено од неколико делова међусобно лабаво везаних), представља, уистину, ремек-дело, не само у житијном жанру,¹ него и у српској књижевности уопште.² Шта је томе (том утиску који се чини општим) допринело? Можда пишчева позиција у њему, односно, перспектива приповедања, у којој се, у првом реду, истичу (из које произилазе) осећања: преврела и пресензибилна. Писац (истовремено и син), пише о оцу са поштовањем које иде до страхопоштовања и са дивљењем које се протеже до обожења (обожавана). А све то било је од епохалног, далекосежног значаја.³ При том, иако је био и сам део те приче, сопствено учешће у њој минимизира до безличја, па чак и до негативне слике о себи. Син који је у једном тренутку (рана младост) отишао од оца, враћа му се покорно и враћа му стотруку љубав за бол који му је, својим изненадним одласком, нанео.

Да је Немања истински, вансебно, јунак ове повести, назначаваша Сава већ у уводу свога дела, именујући га као „ваистину триблаженога господина”,⁴ и, нарочито, израженом дилемом (сумњом) како га даље (тачно) ословљавати (називати): „Јер како ћемо овога називати? Владарем ли, а уз то и учитељем? Јер утврди и уразуми срца свију

1 Кашанин истиче да то и није житије [„У историји српске књижевности, Савин животопис Немањин још увек се каткад убројава у хагиографску литературу, у житија Срба светитеља. Спис није светачко житије, већ и стога што је писан пре канонизовања Немањина, кад монах Симеон још није био проглашен за светитеља и за чудотворца”, Кашанин 1975, 124-125], што је Богдановић окарактерисао као тежњу „у српској књижевној историографији, да се све српске биографије у извесној мери издвоје из житијног жанра, па чак и супротставе том жанру као нешто битно друкчије, и увек наводно световније, лаичкије”. Богдановић 1986, 22. – Радмила Маринковић, коју је Богдановић такође поменуо у том негативном контексту, предлаже да се дело уместо уобичајеног *Живота светог Симеона* назове *Живот господина Симеона*: „Свети Сава у овом делу уопште не следи правила писања хагиографије, а као учено и црквено лице, он је та правила савршено познавао. Могао је на овај начин поступити стога што његов отац, Немања, у тренутку кад Сава пише, 1208. године, није био канонизован, нити је сам Сава овим делом стварао основни текст неопходан за канонизацију” (1986, 1238-1239). И затим у духу Д. Богдановића, али у обрнутом смеру: „Чине се насилни покушаји да се Савино дело, ипак, уклопи у жанр хагиографије, али се тада мора константовати да су неки делови предимензионирани, неки недовољно развијени, а неки обавезни делови хагиографске схеме једноставно прескочени”. Маринковић 1986, 1239. Истичући, у даљем тексту, компромис до кога се дошло: „Решење жанровске припадности Савиног дела се најчешће, у новије време, налази у томе што се оно назива ктиторским житијем. По својој функцији *Живот господина Симеона* и јесте ктиторско житије, то јест животопис оснивача, ктитора, манастира Студенице, Стефана Немање, али се тиме не објашњава литерарна одређеност овога дела, јер ктиторско житије није књижевнотеоријски појам, него се њиме само истиче садржина и функција дела”. Маринковић 1986, 1239.

2 „Животопис Немањин, који је Сава саставио у пресудним тренуцима народног и свога живота, иде међу најсадржајније и најбоље написане списе на српском језику. Он је светске вредности”. Кашанин 1975, 111-112. „[...] али тај мали спис је једна од највећих творевина једног српског писца”. Кашанин 1975, 124. – „*Житије светог Симеона* једно је од најлепших и најскладнијих у читавој старој српској литератури; одликују га непосредност казивања и емотивност. Опис боловања и последњих тренутака јунака спада у антологијска места”. Јухас-Георгијевска 1997, 13.

3 „Оним што је тада написано почињала је, у ствари, српска књижевност, а оно што је тада доживљено описано је на најлепшим страницама српске књижевности XIII века”. Маринковић 1986, 12.

4 Сава 1986, 97.

и научи нас како правоверни хришћани треба да држе праву веру у Бога”.⁵ Да је Немања био владар, то је више него јасно, забуну, донекле, може изазвати ово *учитељ*. Ко је он био учитељ? Сину, непосредно речено, није; он је за учитељем (Христосом) био и отишао од њега. А био је то, без сумње, и учитељ и пастир: „Јер утврди и уразуми срца свију и научи нас како правоверни хришћани треба да држе праву веру у Бога”.⁶ Сава је, налазећи се у Светој Гори, у то нема никакве сумње, већ *држао праву веру у Бога*. Али, друго је он, монах, додуше син владарев, а друго сам владар, владар у успону, који се у једном одсудном часу, „оставивши пропадљиво и заволевши непропадљиво”,⁷ одриче владарског трона и одлази међу монахе. Одричући се власти, остао је власт свему народу.

У томе га је следио његов син. Све што је Свети Сава, „човек од акције”,⁸ предузимао и радио, имао је у виду – народ. Тако је и настало и ово његово житије. Тај његов утилитаризам био је без преседана (остатка).⁹ Сава, заједно са братом, успоставља Немањин култ.¹⁰

Тако Немања од недодирљивог и недоступног властодршца постаје заштитник свију неприметних, бедних и потлачених: „безнадежним нада, убогим заступник, ништима хранитељ, наге у свој дом уводећи одеваше их, сирочад нахрани, удовице оправда, слепим и хромим и немоћним и глухим и немим ваистину нада постаде”.¹¹ Писац зна да то можда није довољно, па свог јунака доводи у контекст с другима (другим моделима) [„има Соломонову премудрост, Давидову кротост, Јосифову добру нарав”,¹²]. [...] „И просто рећи: све своје имање у зајам издаде, јер постаде други Авраам странопримац, земаљски анђео, небески човек”¹³. (*У зајам издаде...* Он, за сад, не каже *раздаде*.) А кад, затим, каже: „А за овог блаженог старца сигурно се привеза ка вери његовој речено: ’Ко љуби оца или матер више него мене, није мене достојан, и ко не узме крста свога и за мноме не иде, није ми подобан’”¹⁴, мора да је свестан Немањине задоцнелости (просто, он није одавно имао ни оца ни матер), али јесте оставио „дом или

5 Исто.

6 Исто.

7 Доментијан 1988, 307-308.

8 Кашанин 1975, 119.

9 „Св. Сава је временом све више увиђао да човек може бити добар хришћанин и у исти мах волети своју отаџбину и својнарод, и да у исто доба може, или чак и мора служити и Богу и стаду, које му је Бог поверио. Та љубав према отаџбини и народу, која се код Св. Саве постепено рађала и снажила, упућивала га је временом све више на рад у другом правцу, него што је био онај, којим је он као млад дечко пошао, и идеалима различитим од оних, којима је он првобитно мислио да служи.[...] У зрелијим годинама он је у све већој мери све ствари посматрао са практичне стране и ценио их са практичног гледишта”. Станојевић 1935, 120-121.

10 „У доба кад је писао Немањину биографију[...], Стефан је сав предан изграђивању очевог култа и држи се његовог политичког завештања. Сава је тада у Студеници и ту саставља свој приказ Немањиног живота (1208) и пише песме за обављање култа Немањиног (1209-1213), које после прерађује и допуњује (1227-1234). *То су необично важни тренуци за стару српску књижевност, за њен развојни лук. Од тада она предано служи династији. Сва је усмерена да слави Немањиће, једино њих. Под династијом се мисли на Немању и на његове потомке, а никако не на претке његове, ни на браћу његову*”. Радојчић 1962: 23. Нагласио Д. К.

11 Сава 1986, 98.

12 Сава 1986, 99.

13 Сава 1986, 98.

14 Сава 1986, 99.

њиве или имање или жену или децу”¹⁵, као што се истиче у још једном библијском изводу.¹⁶

Но, стиже и да се огради. У случају да нешто не изрекче (у очеву подобност): „О владавини његовој и држави његовој не исписасмо по реду, што слушамо и видесмо, да се не умноже речи”.¹⁷ Да би додао, као у поткрепу, „зато ћу о овом укратко изложити, да се не умножи писање”.¹⁸

О томе је Свети Сава у свом делу (значајно и зналачки) водио рачуна. Речи и писање се ту, заиста, нису умножили; у томе је он остао доследан. Тиме је очуван и ефекат управо тог неумножавања речи, кратког, сажетог и не баш континуираног приповедања, дакле и неочекиваног (на пример, Сава тек на крају дела, после Немањине смрти говори о његовом рођењу и првим данима живота). Мудар пишчев обрт. Његова надмоћност посматрања света и уочавања најбитнијег у Немањином животу. „Јер када је дошло време, овај прозорљиви муж сву славу и част овога света сматраше као ништа, и красота овога света изгледаше му као и дим, а Христова љубав растијаше у њему и разараше срце његово [...]”.¹⁹

Плач за сином када је отишао од дома (и од њега), понавља се сада када се на одлазак спремао он сам. „А ови сви много су ридали и говорили му: – Не остављај нас сироте, господине, [...]”.²⁰ Са врхунцем: „и другога господина и оца не познасмо осим тебе, господару наш!”.²¹ Тако, на тај начин, Немања остаје (упамћен) као (први) Отац, отац нације. Ипак, то плакање и ридање за њим је хиперболизовано, доводи се у везу са Рахиљиним плачем за децом, што није исто, не остављају деца (поданици) Немању, него он оставља њих. Осим тога, Рахиљина деца су побијена, а он само одлази од њих, иако народ предосећа да се више, у облику у којем их је оставио, неће вратити.

И онда, као да до тада ништа о Немањи није рекао, син-писац остаје још у недоумици како да га означи (да каже ко је он, ко је Немања?), доводећи га нешто ближе пред читаоце:

Ваистину у недоумици сам како да га назовем. Да ли господином добрим? Да ли учитељем праве вере? Оцем благим? Пастиром, који вером напаса предано му стадо? Просветитељем цркава и учитељем добрих обичаја и који вазда пребива у молитвама? Да ли преизобилним служитељем и љубитељем ништих? Да ли наставником праве вере и учитељем добре вере и чистоте, светилом васељене? Да ли наставником пуним вере и узором кротости и поста? Да ли наставником премудрости и смислодавцем и укротитељем несмислених? Да ли чуваром стада свога и премудрим бранитељем свију оних који живе око њега?²²

Немања је отац, али та недоумица, то није случајно, то морамо схватити озбиљно. Сава је знао, Немања је био владар без премца, господар неба и земље Србије,

15 Исто.

16 Матеј 19, 29.

17 Сава 1986, 99.

18 Исто.

19 Сава 1986, 100. Слично с исказом самог Немање у Хиландарској повељи Симеона Немање: „[...]и све овога света, част и слава дође ми као ништа, и сва красота овога живота и диван изглед, показа ми се као дим, а Христова љубав се везиваше за мене, макар и недостојног, ја одмах оставих владавину моју и све моје, [...]” Немања 1986, 31-32.

20 Сава 1986, 101.

21 Исто.

22 Сава 1986, 104.

монарх коме се није могао упутити приговор; шекспировски чврсто грађен, а не словенски колебљив и молећив лик.

Величина Немањина је апсолутизована!²³ Оно што је писац бојажљиво сугерисао („све своје имање у најам издаде”) сада је много конкретизованије („Раздавши све своје имање ништима, изиђе од владавине своје и деце своје и жене своје”).²⁴ Други део овог исказа је неспоран, али како разумети онај први, о раздавању имања, што је први услов за приступање Богу и Божјем (како је то наглашено у јеванђељима²⁵). Ко су овде *ништи*? Које је Немања оставио *своје имање*? Није ли то имање више духовно? Његови синови не могу бити ништи. Или су то сви они који остају по страни одлучног пута к Богу којим се он запутио. И где је већ био његов најмлађи син. Њих двојица на једној страни, на другој – сви остали.

Сава настоји да очев живот повеже са јеванђеоским животом. Немања није само његов отац него и отац нације. Што више светлости буде бацио на њега, то ће више светла пасти и на читав српски народ. То је чисто практично размишљање.

Наравно, све би било узалуд да није успостављена чврста основа. А та основа је вера. Када Сава каже: „Јер ваистину отац наш господин Симеон сатвори писано у јеванђељу, продаде све што имађаше и купи једини бисер бесцени”²⁶, не говори ништа што није: Немања је уистину престо заменио за монашку (пустињачку) осамљеност, дајући све за ништа, све видљиво за невидљиво, раскош и сјај двора, „и све земаљске красоте”²⁷ за покајничку тишину. Тај његов потез, међутим, испоставиће се, био је од пресудног значаја за државотворност нације. Он, потом, све време па чак и на самртничкој постељи, не заборавља на свој народ и моли се за њега.

Иако је и у том чину замене владарске за монашком ризом било и радости. У првом реду због сусрета са одбеглим сином,²⁸ и у испуњену његове очите жеље да до њега дође. Символично, и не само симболично!

И стиже на ливаду мира, међу дрвета красна узрастом и плодовима, на којима поју слатке птице, где слушавши и поживе мирним и неметежним и богоугодним животом, укоренивши се добро у правој вери и светло сијајући, стојаше као дивно дрво у добром пристаништу, то јест Светој Гори. А посред ове нађе некога жељенога монаха као слаткогласну птицу и пустињољубну грлицу, милу утеху христољубиву старцу, и некада од њега отхрањено јагње, изданак од плода његова и цвет од корена његова, а ту је и добри мирис. Јер, ваистину, зажеле и почину на ливади красној, на којој појаше птица мењајући

23 „Јер Сави је увек и свуда лебдео пред очима Немања; он је стално био под утицајем његових идеја, његов дух га је увек водио и свуда пратио, и Сава је дубоко и искрено био уверен да за све успехе, и он и Србија, имају само Немањи да захвале”. Станојевић 1935, 48.

24 Сава 1986, 105.

25 *Рече му Исус: ако хоћеш савршен да будеш, иди продај све што имаиш и подај сиромасима; и имаћеш благо на небу: па хајде са мном.* Матеј 19, 21. Нагласио Д. К.

26 Сава 1986, 105. *Па кад нађе једно многоцено зрно бисера, отиде и продаде све што имаше и купи га.* Матеј 13: 46. Нагласио Д. К.

27 Сава 1986, 124.

28 Растком, односно Савом код кога је Немања дошао у Свету Гору. Занимљиво, он се у Хиландарској повељи Симеона Немање уопште не спомиње, као ни први син, Вукан. Не спомиње се ни Савин позив да дође у Свету Гору. Помиње се само Стефан: „[...]оставих на престолу мојем и у Христом дарованој ми владавини љубљенога ми сина Стефана”, [...]. „Уз помоћ сина ми великога жупана Стефана,” [...]. Немања 1986, 32.

гласове, и насићаваше се са пет премудрих чула: гледањем, слушањем, мирисом, гласањем и додиром птице.²⁹

Неки жељени монах... од њега отхрањено јажње... То је он сам, писац, Сава. Овде је ипак занимљивије питање какво је то ово последње чуло, *гласање и додир птице*? То је знак успостављене савршене хармоније.

Певање птица и њихов мио изглед који произилази из тог певања је симбол онога живота којем се Немања у Светој Гори у потпуности одао.

Немањина смрт

И да ништа друго у свом житију Свети Сава није написао, опис Немањине смрти у њему би био довољан. По његовој замисли, тек последњи Немањини дани имали су да покажу ко је он.³⁰ Немањина смрт, иако он није био обичан човек, чак далеко од тога, описана је као смрт обичног човека. То јој даје онај неопходни драматични обол.

Опис почиње бригом о животу после смрти, оставштини за будућност. Бригом о нацији. Да се зна да је Немања заувек остао с народом. Сава је у том погледу ненадмашан. Он захтева од оца *последњи благослов* за потомство. То је и прилика да се народ узвиси, повеже у заједницу народа који полажу право на библијско наслеђе. Више од тога се у том тренутку није могло.

Госпode Сведржитељу, Боже отаца наших, Авраамов, Исааков, Јаковљев и семена праведнога, сачувај их и укрепи у држави бивше владавине моје, и помоћ пресвете Богородице и моја, иако грешна молитва нека је са њима од сада и до века.³¹

Помињање старозаветних отаца Аврама, Исака, Јакова је у функцији континуитета; они су наши преци, ми смо њихово наслеђе.

Све после тога је Немањино усамљивање: „Чедо моје, донеси ми пресвету Богородицу, јер имам завет да пред њом испустим дух свој”, говори сину.³² И пред нама, још једном, израста Богородичин лик. Мајка свих мајки. Мајка осенчена трагичним догађајем (губитком сина). Трагика, можда, већа од синовљеве. Јер он зна, она не зна. Зашто Немања у свом одсудном часу посеже за Богородицом, а не, на пример, за Христом који је апсолутна, немерљива величина. Управо да би се истакло то људско у његовој личности. Бирајући, условно речено, између иконе Христа и Богородице пред којом ће склопити очи, Немања, можда, подсвесно инсистира на својој несавршености и свом претежно људском, владарском животу којег се покајао (сви се морају покајати).

Други захтев који он износи пред сином је управо у том покајничком духу:

И простри рогозину на земљу, и положи ме на њу, и положи камен под главу моју, да ту лежим док ме не посети Господ да ме узме одаве.³³

29 Сава 1986, 108-109.

30 „Сави је главно да опише смрт Симеона Немање. О световним његовим делима говори тек као о припреми за монашки живот и за смрт достојну великосхимника”. Радојчић 1963, 66.

31 Сава 1986, 113.

32 Исто.

33 Исто.

И положи камен под главу моју... Немања се према смрти спушта узвишеније од свих узвишених.³⁴

Не зна се шта је овде драматичније и потресније: слика или дијалог?³⁵ Слика као праслика. Слика као мит.

онај кога се сви бојаху и од кога трептаху све земље, тај је изгледао као један од туђинаца, убог, расом обавијен, где лежи на земљи, на рогозини, а камен му под главом, и сви му се клањају, а он скрушено моли од свију проштења и благослова.³⁶

То је врхунац. То обострано поштовање живота и смрти.³⁷

Сава

Гледано овако, из перспективе како је Сава писао о себи, у *Житију светог Симеона Немање*, он готово да не завређује никакву пажњу и никакво поштовање. Ипак, није баш тако. У питању је више самопоштовање, односно одсуство самопоштовања, уплив личног погледа, доста искошен, заправо толико, да и није ствар велике веродостојности. Посматрано данас, то је равно чуду. Хиперболизација у оба смера: позитивна према другом, Немањи; негативна према себи.

Сава се, пишући о Немањи, свом оцу и оцу нације, угледао на њега,³⁸ деградирајући себе и своју улогу у успостављању националног идентитета.³⁹ Он као да

34 Тако је то код Саве, уметника приповедања. Тог детаља нема у другом *Житију светог Симеона*, или како га је назвао његов други преводилац, Драгутин Костић, *Житије и жизан светог Симеона* Стефана Првовенчаног. Нема тог драматичног описа ни код Доментијана, трећег писца Немањиног животописа.

35 „Опис Симеонове смрти, сав у смењивању слике и дијалога, уздржан и убуђен у исти мах, спада у најлепше странице старе српске књижевности”. Богдановић 1986, 23.

36 Сава 1986, 114.

37 У српској књижевности, можда, само још на једном месту налазимо тако драматичан (пресликан) опис смрти. И он дубокохришћански. То је умирање Трајана, уистину Божјег човека у великом роману *Трајан* (1932) Анђелка Крстића (1871-1952). С тим што је тамо тај опис знатно дужи, јер је и Трајаново умирање било необично дуго. Овде, пак, само један кратак извод:

„Прибрана сама собом, поче полако да га помешта из предгрљаја и полаже на постељу. У том се очни капци опет отворе и чист, молећив поглед управи њој право у очи. Оудар престао у котлацу под грлом, понови кретање.

– Пођи, Трајане! – из гласа она јасно прибрав сву снагу уздржљивости своје, да прекине његово мучење.

– К-уд-а ... Т-р-а-ј-а-н-и-ц-е?... – једва чујно издвоји шушањ из његових уста.

– Код Христа-бога, Трајане!... Доброга Христа, Трајане!...” Крстић 1932, 522.

38 И на његову аутобиографију. „Са Немањом га као писцем везује потпуна слобода да пише о себи и својим осећањима, мада у исто време говори о себи са самоунижавањем: *умиљени, грешни*, баш као и његов отац”. Маринковић 1986, 27.

39 „У реалном животу стално поред Немање, Сава у биографији држи себе у другом плану. Кад год помене себе, он то чини ради тога да покаже колико воли оца и отац њега, и колико се диви старцу којег је ожалостио својим бекством у Свету Гору. Причајући о Хиландару, он не каже ниједне речи о свом уделу у оснивању тога манастира, о своме путу у Цариград ради добијања дозволе од цара за обнављање цркве и бедема и за подизање нових манастирских зграда. Сава је одсутан из целог тога великог подухвата, у којем не учествује нико осим Немање. Стефан Немања је утолико већи у Савину спису, а Сава већи у очима својих читалаца”. Кашанин 1975, 128.

је настојао да максимално умањи сопствени значај у свему томе, а на другој страни да што више истакне заслуге другог. Све у духу грађења традиције.⁴⁰ А тај други био је нико други до његов отац, велики жупан Немања, оснивач владарске династије Немањића, највеће у српској историји, који је у пуној слави свој земаљски двор дао за небески. Пред њим је Сава, који је у младости побегао од њега, морао осећати кривицу. А ипак је Немања, на његов позив, оставио престо, оставио своја друга два сина, оставио Србију и дошао као монах к њему у Свету Гору, да би тамо био само оно што је био. Можда стога захвални син није ни у једној прилици хтео да истакне себе. Међутим, као што се то често удеси, управо то његово неистичање и непоказивање је истициње и показивање.

„Један најмлађи – не могу га назвати сином, већ робом – кога љубљаше изнад свих, а и овај му недоступно работаше”.⁴¹ Тако Сава започиње свој мали и незнатни удео у причи о моћном Немањи и његовом великом подвигу.⁴² Шта то Сава *недоступно работаше*, он до краја неће потпуно објаснити. Остаје то у форми загонетности.⁴³ Да ли то што је крадом отишао од њега? Али се то већ догодило. И то је било једном (кад се и завршило), шта друго?

Сама Савина осуда некадашњег свог поступка је не тешка, него претешка:

видевши немоћ своје природе и умножење грехова својих, учини као и блудни син, оставивши доброга оца и господина, и блажену матер госпођу своју, и благородну, нећу казати браћу, већ господаре своје, и обнажи све безумљем својим.⁴⁴

Блудни син... огољен и изложен порузи *безумљем својим...* Рекло би се, по овоме: ко зна шта је учинио! А није учинио ништа. Није био блудни син, далеко од тога! Па ипак, ово је први помен о том догађају и од онога ко је у њему учествовао, стога га морамо, на изванредан начин, прихватити као релевантан. То инсистирање на злом поступку (поступању) постаје јасније (јасно незгодније) у другом делу ове Савине исповести, када писац са трећег (уобичајеног) прелази на прво лице приповедања: „И отидох у туђу страну далеко, хранећи се са свињама”, (а онда безлично, приповедање ни у првом ни у трећем лицу, ипак нешто ближе том првом, ауторском) „и не насићаваше се њихове хране, мртав би и не оживе, изгубљен беше и не нађе се”.⁴⁵ Он не само да „каже да је недостојан и умањен одасвуд, сасвим у духу средњовековног топоса

40 „Користећи традицију и истодобно је напуштајући, Сава је за своју традицију изабрао Немањино време, а када је и сам Сава постао традиција, Немањино и Савино време остало је на челу свих српских традиција и у заборав бацило цео претходно пређени пут. Сава је од Немањине историјске личности изградио идеалног јунака своје литературе и српске историје”. Маринковић 1986, 12.

41 Сава 1986, 107.

42 Нема никакве сумње да је то био подвиг, раван Савином, иако се он збио на силазној путањи његовог живота (са свим животним искуством), а Савин на узлазној (без готово и мало животног искуства).

43 Можда се овде ни преводилац, Лазар Мирковић, није најбоље снашао. Али слично је, мада нешто јасније, и код другог превода овог дела, оно код Драгутина Костића: „Па један, најмањи, не могу га нарећи сином, но робом, кога љубљаше паче ових, тај баш недоступно њему работаше”. Сава 1998, 16. Овде је речју *баш* Савина *недоступна работа* још наглашенија.

44 Сава 1986, 107.

45 Исто.

скромности”,⁴⁶ него жестоко и немилице бије по себи. „Структура стила обележена [...] у целини симболизмом”, како истиче Богдановић, карактеришући поетику старе српске књижевности.⁴⁷ Сава говори из позиције *униженог аутора*.⁴⁸ Он је добро знао да *сваки који се сам подиже понизиће се; а који се сам понижује подигнуће се*.⁴⁹ И: *Жртва је Богу дух скрушен, срца скрушена и поништена не одбацујеш, Боже*.⁵⁰ Унижење као спас од „онтолошког унижења”.⁵¹ Овде се као главни проблем намеће туђа и далека земља (*отидох у туђу страну далеко*). Али, то је била Божја земља, „пречисте Богородице и изабраног извољења њезина Свете Горе”.⁵² И из житија Доментијана и Теодосија о Светом Сави ми сазнајемо колико је он волео ту *туђу* земљу. И да му је тешко падало кад год је морао да се растаје с њом. Уосталом, и оца је звао тамо! На своју малу *стазицу*: „И ти, господине мој, дођи, нуђен Духом светим по божаственом путу и по малој мојој стазици”, како је сведочио Доментијан.⁵³ Да би исказ дословно поновио у *Животу Светога Симеона*, само што је реч *нуђен* замењена речју *вођен*.⁵⁴ Зашто га је звао, ако је туђа и далеко?

Тек тамо, у Светој Гори, Сава је постао Сава, онај који је остао. Тек тамо, он је нашао себе.

А он, други Кирил, Богом подигнут, сам семе Божје Богом засејано од светих родитеља својих, прорашћено по вољи Божјој, неоскудно расејаваше имање родитеља својих, а сејаше у Светој Гори и у пренебесним селима; свети Дух силом својом безмерно испуњаваше скровиште добара самим Господом, сакривено ради оних који га љубе и који творе вољу његову, и на западу у отачаству његову расташе добра вера у срцима правоверних.⁵⁵

Како Сава, тако и његов отац, заједно. Света Гора их је обојицу учинила славнима и бесмртнима:

Обојица птице рајске, који су цвркућућим гласом у Светој Гори неумучним песмама прешли пут овога живота, и који су у Богу прешли стenu варљивогa живота и разрушили непријатељску средину града, истинити поборници Христови.⁵⁶

Света Гора је она земља коју је особито Сава заволео и која је заволела њега:

И опет се врати у обична пребивалишта, у села свете Богородице, у Свету Гору, непрестано вођен светим Духом. И дошавши у Свету Гору, сатвори радост свима преподобнима и праведнима, и по првом обичају био је свима све,

46 Маринковић 1986, 1242.

47 Богдановић 1980, 64.

48 Бојовић 2009, 6. Нагласио аутор.

49 Лука 18, 14. Нагласио Д. К.

50 Псалам 51, 17. Нагласио Д. К.

51 „Взятое на себя унижение – средство спастись отино, 'онтологического' унижения”. Аверинцев 2004, 86. Он за илустрацију узима сиријску легену о Алексију, Божјем човеку, „ко торой предстояло великое будущее в литературах средневековьяот Франциидо Руси”.

52 Доментијан 1988, 322.

53 Доментијан 1988, 79.

54 Доментијан 1988, 274.

55 Доментијан 1988, 67.

56 Доментијан 1988, 114.

милујући убоге, дајући преподобнима части, све тешећи богатом благодаћу, свагда имајући у богољубивој десници својој неисцрпан извор, свагда сејући семе божаствено [...].⁵⁷

Како код Доментијана, тако и код његовог другог биографа, Теодосија. Два најбоља писца српског средњег века.

Јер његова многа писма и сузе родитеља не могадоше га раније присилити да дође и да их види, а да с њима пребива – о томе се није могло ни говорити. Јер је неизменљиву и неослабљену жељу имао да *бежи од својих*, па је штавише био усрдан да у пустињи или у туђини као сиромаш сврши свој живот.⁵⁸

За Саву живот изван Свете Горе није био могућ, напуштао га је отуда само кад је морао одговарати државним, националним обавезама (потребама). Зато он и, према Теодосијевом блиставом сведочењу, пева велику похвалу Светој Гори:

Излазећи из Свете Горе као из некога раја божаственог или као да је много богатство изгубио, плачући говораше:

„О, коликих се добара лиших,
ја јадник!
О, колико богатство –
да се без бриге светске Богу молим
– замених за ништавило славе људске!
Тешко мени, тешко мени,
ко да ме не оплакује,
где падох и шта добих!
Господе Боже мој, на кога се уздах
растављајући се од светих својих
и излазећи од Свете Горе:
ако је на мени воља твоја добра,
молитвама пречисте своје Матере
и твојега угодника Симеона, оца мојега,
не остави ме да се због овога
у скрби потапам и у неизвесности.”

И тако сетан цео дан тугујући иђаше. Када је дошла ноћ и када је легао да се одмори, гора мислена и света гора Божија, гора зелена, гора натопљена Духом, гора небу слична, гора виша од небеских гора, свима анђелским силама подобна, [...].⁵⁹

Шта хоће да нам, *сада*, Сава саопшти? Да ли он то себе осуђује? Да ли хоће да нам каже како је његово бекство и брзо монашење у Светој Гори, поступак који га је уистини прославио, био непромишљен и исхитрен? Да ли се покајао због тога? У извесном погледу, то је свакако било неочекивано и непромишљено! Али, кајања, има ли тога заиста? Може ли тога бити?

⁵⁷ Доментијан 1988, 130-131.

⁵⁸ Теодосије 1988, 171. Нагласио Д. К.

⁵⁹ Теодосије 1988, 200.

Немања понавља његов поступак, дакле, у потпуности га легимитизује. Понавља у потпуно друкчијим околностима Савин, синовљев, подвиг. Он тиме сина ослобађа сваке помисли на могући грех издаје или неверства. Писац, дакле, овде говори о нечему другом.⁶⁰

Можда Немањин пут у Свету гору није више представљао подвиг [јер је, можда, дошао позно, у „једанаести час“⁶¹], али је, свакако, наглашавање оног изворног, првобитног, синовљевог подвига. Немања, као добар пастир, дао се у потрагу за изгубљеном овцом.⁶² Тим поступком он говори сину да је био у праву. Али, син, као да поново не слуша оца, па нам (читаоцима) сугерише како није био у праву. Иако је он (он пре свега, он у односу на оца који је исто као и он) поступао по јеванђељском начелу (оном истом на који се позвао сам Немања).⁶³ Како је отац сада у праву (из Савине визууре), а није у праву био онда он?

Да ли је Сава, монах, устукнуо пред Немањом, моћним владарем (који своје владање беше жртвовао) и постао исто монах? Устукнуо пред страхопоштовањем које је имао према некадашњем оцу, а сада сабрату. Као да он није позвао оца, него је отац дошао к њему (у потрази за њим). „Јер ту и нађе жељено, заблудело своје јагње; и целовавши га и узевши га на своје раме, како доликоваше, и постави га себи у службу“.⁶⁴ Сава је старији монах од Симеона и по монашком устаљеном реду он никако није могао бити подређен новодошавшем калуђеру [напротив, збио се велики заокрет, о чему пише Доментијан: „а великим Божјим промислом, чудним и несагледним његовим самотрењем опет син рођени постаде оцу духовни отац“⁶⁵], осим ако из дубоког поштовања, или љубави, или заједно љубави и поштовања, сам није тако желео (како је то код Доментијана и Теодосија и приказано).

60 „На тај начин Сава је, примењујући различите књижевне поступке, исказивао своју идејну поруку о снази одрицања као врхунском моралном чину“. Маринковић 1986, 13.

61 Доментијан 1988, 272.

62 Сава 1986, 99. „Нађе ту љубимо своје јагње Христом набележено“. Доментијан 1988, 276. – „У јеванђељској причи о блудном сину, син се враћа оцу, да би у дому његовом, након покајања, нашао себе и био оживљен. Сава, као књижевник, прибегава необичном стваралачком средству. Он хиперболише свој преступ и своје грехове, не враћа се покајан оцу, не оживљава и не налази се. Потом прави неку врсту инверзије: уместо да себе као књижевног јунака, врати дому, по угледу на библијску причу, он свога оца доводи у позицију да тражи блуднога сина и да га спасава. Дакле, у причи о блудноме сину, син оставља доброга оца. То исто чини Растко, остављајући доброга оца, блажену мајку и благородну браћу, саопштавајући то приповедачким прелазом из трећег лица у прво лице (‘И отидох у туђу страну далеко’), да би одмах након тога опет довео себе у позицију трећег лица. Из наведеног исказа препознајемо дистинкцију између библијске приче и Савиног исказа: у библијској причи син се враћа оцу, док у *Житију Светога Симеона* отац одлази сину“. Бојовић 2017, 73.

63 *Који љуби оца или матер већма него мене, није мене достојан; и који љуби сина или кћер, већма него мене, није мене достојан. И који не узме крста својега и не пође за мнош, није мене достојан.* Матеј 10, 37-38. Нагласио Д. К. *И сваки, који остави куће, или браћу, или сестре, или оца, или матер, или жену или дјецу, или земљу, имена мојега ради, примиће сто пута онолико, и добиће живот вјечни.* Матеј 19, 29. Нагласио Д. К.

64 Сава 1986, 108.

65 Доментијан 1988, 322. Оцем Саву назива и старији брат, владар Стефан: „о преподобни господине мој и очекир-Саво,“ [...]. Доментијан 1988, 310.

Та Савина аутодеградација и аутодеструкција није, међутим, изолована и не случајна.⁶⁶ То се најбоље показује из његовог непосредног, песничког и ауторефлексивног обраћања оцу:

ја јадни и неблагодетни, помешах се са несмисленом стоком и уподобих се њима, бивајући убог добрим делима, а богат страстима, пун срама, лишен слободе у Бога, осуђени од Бога, оплакани од анђела, на смех бивајући бесима, обличан од своје савести, злим делима својим посрамљен. *И пре смрти мртав сам, и пре суда сам себе осуђујем, пре бесконачне муке сам себе мучим очајањем.* Због тога, припадам ка пречасним ногама твојим клањајући се, не бих ли ја, неисправљени, због твојих пречасних молитава, неко мало олакшање добио у страшни онај долазак Господа нашега Исуса Христа!⁶⁷

Ово се не говори оцу, осим ако се од њега не тражи опроштај за некакав тежи грех. Као да је Сава Немањиним доласком у Свету Гору намах изгубио свој идентитет. Он је, у сваком случају, далеко од оне представе коју наводи Доментијан из перспективе блиске Немањиној, када му је овај отпослао писмо у Свету Гору, пре него што ће и сам dospети тамо:

љубазном свом чеду, новом претечи, богоумном кир-Сави пустињском наставнику, а уз то и жителу, анђелу у телу, подражатељу бестелесних сила, а уз то и ревнитељу и сусретнику светих, и небесном грађанину, који је постом и бдењем и светим молитвама примио небесне дарове, који је пре свет оставио и пут спасења припремио родитељу своме и свој деци отачаства свога који љубе Бога и који желе живота вечнога,” [...].⁶⁸

То је пад за који не знамо када се десио! Сава као да је потпуно сметнуо с ума зашто је напустио родитеље и шта га је на том путу водило. Да није он, можда, изгубио веру у себе и није ли, у једном тренутку, помислио да је Немања постао оно што њему није успело?

Немања у пишевој (песниковој) свести остаје врх брега до којег он сам није могао да доспе; па је остао путник на путу из људског ништавила, који је зашао у божанску светлост и тамо није могао да се снађе.

66 Са деградирањем себе и умањењем свога значаја, Сава је кренуо још пре списа о Немањи, већ у Карејском типичу из 1199. године: „И ја, од свих последњи и грешнији, свагда слаб и тром за подвизавање духовно, [...]”. Сава 1986, 37. И тако редом. У Хиландарском типичу он пише „мени најхуђем од свију, а уз то и грешном”, Сава 1986, 43, [...], „ленкао и ја”, Сава 1986, 46, [...] „и узе мене грешнога”, Сава 1986, 48, [...], „ја многогрешни и увек тром на подвизавања духовна”, Сава 1986, 85; у Писму Спиридону понавља своју греховност („мада сам грешан”) (Сава 1986: 137), а у Упутству ономе који хоће да држи овај псалтир, уз грешност, поново придодаје своју лењост: „мене грешнога монаха Саву” [...] „ја грешни” [...] „лен као ја”. Сава 1986, 142.

67 Сава 1986, 111. Нагласио Д. К. Миодраг Павловић је ове мисли преиначио у стиховну, песничку форму и управо њима отворио своју *Антологију српског песništва* (XIII – XX век). Београд: Српска књижевна задруга, 1964, стр. 101, дајући им посебан наслов, „Слово о мукама”. Требало би, истине ради рећи, да најлепши стихови, означени курзивом у нашем наводу, нису Савини, него су његова позајмица од Јефрема Сирина на шта је указао Драгиша Бојовић у својој књизи *Свети Јефрем Сирин и српска црквена књижевност*, 2003. године, стр. 173-174.

68 Доментијан 1988, 271.

На крају, морамо се запитати које је право лице Светог Саве? Оно које је остало мало познато и што је произашло из самог његовог писања (аутобиографски поглед), или оно како су га други описивали (Доментијан и Теодосије, пре свих), које је ушло у народни живот и у колективну свест народа,⁶⁹ и које Саву приказује као једну од највиших вредности у њему? Питање је реторичко, одговор је вековима већ знан.

Извори

Сава, Свети (1986). *Житије светог Симеона Немање*. Сабрани списи, приредио Димитрије Богдановић. Београд. Просвета, Српска књижевна задруга.

Сава, Свети (1986). „Служба светом Симеону”. Сабрани списи, приредио Димитрије Богдановић. Београд. Просвета, Српска књижевна задруга.

Сава, Свети (1986). „Карејски типик”. Сабрани списи, приредио Димитрије Богдановић. Београд. Просвета, Српска књижевна задруга.

Сава, Свети (1986). „Хиландарски типик”. Сабрани списи, приредио Димитрије Богдановић. Београд. Просвета, Српска књижевна задруга.

Сава, Свети (1986). „Писмо Спиридону”. Сабрани списи, приредио Димитрије Богдановић. Београд. Просвета, Српска књижевна задруга.

Сава, Свети (1986). „Упутство оное који хоће да држи овај псалтир”. Сабрани списи, приредио Димитрије Богдановић. Београд. Просвета, Српска књижевна задруга.

Немања, Симеон (1986). „Хиландарска повеља Симеона Немање” Свети Сава, Сабрани списи, приредио Димитрије Богдановић. Београд. Просвета, Српска књижевна задруга.

Сава, Свети – Стефан Првовенчани (1997). *Житије светог Симеона*, превео Драгутин Костић, приредио Томислав Јовановић. Крагујевац: Кантакузин.

Литература

Аверинцев, Сергей Сергеевич (2004). Поэтика ранне византийской литературы. Москва: СПб, Азбука-классика.

Богдановић, Димитрије (1986). „Свети Сава”. Предговор. Сабрани списи, приредио Димитрије Богдановић. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Богдановић, Димитрије (1986). *Историја старе српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.

Бојовић, Драгиша (2017). „О једној необичној симбиози јеванђељских прича у Савином *Житију Светог Симеона* и трагом његових паралела”. Крагујевац: Лицеум, год. XXIII, бр.18, стр. 71-77.

Бојовић, Драгиша (2009). „Књижевно-теоријско обликовање суштине”. Предговор. Александар Наумов, *Старо и ново*, Студије о књижевности православних Словена, Ниш: Центар за црквене студије, стр. 5-8.

Бојовић, Драгиша (2003). *Свети Јефрем Сиријан и српска црквена књижевност*. Ниш - Косовска Митровица: Центар за црквене студије - Филозофски факултет.

Доментијан (1988). *Живот Светог Саве и Живот Светог Симеона*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

69 „Први архиепископ српски, оснивач самосталне цркве у Србији, народни светитељ, заштитник школа, врло популарна личност у нашој народној традицији, највећи човек средњег века у историји Срба и Југословена”. Поповић 2001, 238.

Јухас-Георгијевска, Љиљана (1997). „Српска средњовековна житија”. Предговор. *Стара српска књижевност*, Житија. Београд: Завод за уџбенике.

Кашанин, Милан (1975). *Српска књижевност у средњем веку*. Београд: Просвета.

Крстић, Анђелко (1932). *Трајан*. Скопље: „Немања”, Задужбинска штампарија Вардарске бановине.

Маринковић, Радмила (1986). „Савин извештај о боловању и смрти његовог оца Симеона”. Београд: Књижевност, бр. 8-9, стр. 1238-1247.

Маринковић, Радмила (1986). „Како је Сава Немањић градио књижевни лик Стефана Немање” (750 година од смрти светог Саве). Београд: Књижевне новине, год. XXXVII, бр. 702, стр. 12-13.

Маринковић, Радмила (1986). „Почеци формирања српске биографске књижевности”, Друга и трећа глава *Хиландарског типика*. Београд: Институт за књижевност и уметност, стр. 7-27.

Павловић, Миодраг (1964). *Антологија српског песништва* (XIII – XX век). Београд: Српска књижевна задруга.

Поповић, Павле (2001). *Стара српска књижевност*, приредила Радмила Маринковић. Београд: Завод за уџбенике.

Радојчић, Ђорђе Сп. (1962). *Развојни лук старе српске књижевности*. Нови Сад: Матица српска.

Радојчић, Ђорђе Сп. (1963). *Творци и дела старе српске књижевности*. Титоград: Графички завод.

Свето писмо (1950). *Свето писмо Старога и Новог завјета*. Превео *Стари завјет* Ђ. Даничић, *Нови завјет* превео Вук Стеф. Караџић. Њујорк – Лондон: Савет библиских друштава.

Станојевић, Станоје (1935). *Свети Сава*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.

Теодосије (1988). *Житије Светога Саве. Житија*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Dragomir Kostić

SECOND IS THE FIRST. WRITING AS ABASEMENT
(*Žitije svetog Simenona Nemanje* by Sent Sava)

The Holy Sava is one when he writing about the other (Nemanja / Simeon), by the way, speaks about himself (*Žitije sv. Simeona Nemanje*), but quite another when others write about him (Domentian, Theodosius and his brother, Stefan the Prince, and he the same when write about his Father – *Žitije svetog Simeona*). In his *Žitije svetoga Simeona Nemanje*, he plays a completely subordinate role; in lives of saints of Domentian (*Život Svetoga Save*) and Theodosius (*Žitije Svetog Save*), he acquires the main role, although even then, as a character, he extends the second character, the character of his father, ruler and, later, the monk brother. His relationship with his father is, in both cases, unchanged: full of admiration and full of respect.

It's all right. What's unclear is why Sava minimizes his role to complete negation and degradation? He points out a fall that we do not know when it happened! It seems to us that Sava Nemanja's arrival in the Holy Mountain has lost his identity.

Немања Каровић

Учитељски факултет Универзитета у Београду, Београд – Србија

e-mail: nemanja.karovic@uf.bg.ac.rs

ПОЕТИКА МОЛИТАВА У ЖИТИЈУ СВЕТОГА СИМЕОНА СВЕТОГА САВЕ

Апстракт: У раду се анализира поетика молитава и њихова структурна улога унутар Житија Светог Симеона Светог Саве. Уочен је и темељно испитан значај молитава како у пишичевом компоновању животописа, мотивисању радње и антиципирању догађаја, тако и у карактеризацији главног јунака, приповедном усложњавању односа међу различитим ликовима, али и у поступцима својеврсне лиризиције житијне прозе. Радам се настоји доказати да су молитве један од важнијих чинилаца укупне приповедне поетике првог српског писца.

Кључне речи: молитва, поетика, приповедање, структура, композиција.

Молитва и житије су књижевни облици које одликује, пре свега, изразито дуга историја развоја, унутрашње преплитање различитих литерарних традиција, стилска разноврсност и поетичка слојевитост. Иако у средњовековном жанровском систему заузимају чврсто утемељену и независну позицију, не сме се губити из вида и чињеница да међу њима постоји специфичан и знаковит поетички саоднос.

С једне стране, житија су сложена књижевна врста, будући да у себи често збрајају мноштво различитих и иначе аутономних жанрова, међу које спада и молитва: „Као прозни жанр, на пример, [житије – Н. К.] може садржавати и делове који припадају каквоме песничком жанру (похвалу, песничко мољење, плач) или некоме другом прозном жанру као карактеристичном реторском облику (на пример, слово или беседу). Могућности комбиновања су у оквиру општег жанра житија веома велике, типологија житија је веома богата”.¹ Дакле, структура средњовековних хагиографија довољно је отворена и еластична да би унутар својих оквира инкорпорирала друге облике, али и одвећ чврста, како би их поетички асимиловала, стилски присајединила, и тако одржала опште јединство жанровске хетерогености.

С друге стране, молитве су један од најстаријих елемената житијне књижевности, а потом и њен стални структурно-поетички пратилац. Чим су мученици задобили развијенији и уметнички облик, у списима о хришћанским страдалницима и светитељима јављају се и молитве као засебни делови текста: „Мученици повишеним гласом увек казују молитве, које могу бити песнички веома успеле целине текста. Молитву мученик изговара пред само мучење”.² Ваља нагласити да је у српској средњовековној књижевности мање примера самосталних молитава, јер се чешће

1 Богдановић 1991, 60.

2 Трифуновић 1990, 50.

јављају у оквирима житија, као поджанр³, о чему сведоче и речи Ђорђа Трифуновића: „Велики број молитава разасут је у старим српским житијима и другим прозним списима. Овде, обично, личности казују молитву као засебну реплику”.⁴ Молитвени састави припадају изразито лирским књижевним жанровима због нарочите ритамске организације текста, песнички конципираних апострофа и засићености стилским фигурама чији је ефекат појачавање експресивности и емотивности молбеног говора. Стога њихово присуство унутар прозног ткива хагиографије има вишеструко поетичко дејство на целину конкретног литерарног дела. Драгиша Бојовић истиче да молитве као саставни део житија „обогаћују структуру овог жанра, појачавају лирски слој дела и доприносе портретизацији ликова”.⁵ Циљ овога рада управо и јесте сагледавање сложеног и динамичног међужанровског односа молитве и житија, кроз интерпретативну анализу првог српског дела овог жанра – *Житија Светога Симеона Светога Саве*.

За потпуније разумевање и темељније тумачење молитвених говора који се могу издвојити из поменутог житија, али и укупног списатељског опуса Светог Саве, веома су драгоцени мање или више експлицитни искази о суштини молитве, њеним метафизичким законитостима и далекосежном духовном дејству, које је први српски писац дискретно остављао како у својим књижевним, тако и у правним списима. Сава није само износио лична гледишта о индивидуалној молитвеној пракси, већ је, пишући *Хиландарски*, *Карејски* и *Студенички типик*, установљавао и прецизне норме молитвеног живота различитих монашких братстава.

О моћи молитве да прекорачује границе овостраниг света и дејствује у оностранисти, или другим речима, да напустивши иманенцију допре до трансцендентног и утиче на Творца, Сава сведочи на два места: у првом слову *Хиландарског типика* и у почетним реченицама *Упутства за држање псалтира*. Оба пута о молитви се говори као о начину да човек умилостави Бога пред људским сагрешењима. Обраћајући се хиландарским монасима, Сава поручује: „примите, љубимци моји, установљени вам устав овај богопреданих служби и умиљенија и *молитава* и покорена и трпљења, којима ћемо Господа учинити себи милостивим”;⁶ док ће на почетку *Устава за држање псалтира*, прослављајући осниваче монаштва и истичући њихове заслуге за успостављање правила молитвеног живота,⁷ казати: „Богоносно и преблажени и преподобни оци наши.[...] нама оставише устав Богом преданог појања њихова и умиљне *молитве*, којима Господа себи милостивим учинише”.⁸

Из реченице коју Сава упућује хиландарском монашком братству, а која гласи: „није могуће да ви као људи никада не помишљате нешто зло”,⁹ могао би се ишчитати антрополошки негативан став првог српског архиепископа, односно строго и неповољно вредновање људског морала. Уколико је човек биће у којем према нужности пребива и одређени удео зла, онда се егзистенцијални значај молитве утолико појачава, јер она човеку омогућава да превазиђе своју палу природу, односно да, иако грешно биће, успостави комуникацију са највишом божанском инстанцом. Да је у Савином поретку

3 Види Бојовић 2007, 9.

4 Трифуновић 1990, 166.

5 Бојовић 2007, 8.

6 Сава 2000, 101, курзив Н. К.

7 Види Јухас 2000, 89.

8 Сава 2000, 211, курзив Н. К.

9 Исто, 129.

духовних вредности молитва увек чистија и узвишенија од оног ко је изговара, речито сведочи и поучна мисао с краја *Писма студеничком игуману Спиридону*: „Ако је поп грешан, али молитва његова није грешна, и његова веза је сила од вишње благодати”.¹⁰

У првој глави *Хиландарског типика* Сава ће молитву убројати у низ оних подвига који хришћанину омогућују да „победи свет”.¹¹ „ово је победа која побеђује цео свет: вера, нада, кротост, трпљење, пост, мољење топло са сузама, а највише над свим овим анђелска лепота, смерноумно послушање и љубав, ради које сиђе к нама Син Божји, а ка овоме додајући и незлобивост”.¹² Израз „победити свет” значи одупрети се ђаволу, надвладати огреховљену људску природу и вратити се Богу, будући да у наставку новозаветне књиге на коју се српски писац позива стоји: „Знамо да смо од Бога, а сав свет је у власти нечастивог”.¹³ Дакле, Сава и на овом месту истиче молитву као једно од најважнијих хришћанских средстава духовног самопревазилажења, односно начина да се човек узвиси над властитом земаљском егзистенцијом и усмери на пут Истине и богопознања.

Учећи хиландарске кључаре, хлебаре, рибаре и иконе да је усрдно вршење ових послова подједнако богоугодно као и само богослужење, Сава ће посве експлицитно одредити основни смисао молитве и њене далекосежне метафизичке домете, али и истаћи како је у хијерархији хришћанских врлина љубав она вредност која надилази чак и молитву: „Јер добра је молитва, и веома добра; она чини да беседимо са Богом и узноси нас са земље на небо. Али боља је и још виша – љубав; јер молитва је део врлине, и од свега савршенога у телу најсавршеније, као неки одсечак и уд, а љубав је глава и савршенство”.¹⁴ Ђорђе Трифуновић је у оваквом Савином опису душевно узвисујућег дејства молитве препознао силни исихастички подвижнички успон,¹⁵ док Томислав Јовановић примећује како је аксиолошко позиционирање љубави изнад молитве у потпуном сагласју са *Лествицом* Јована Лествичника.¹⁶ У апсолутизовању љубави над свим другим хришћанским подвизима није тешко препознати дух и суштину Павловог апостолског слављења љубави у Првој посланици Коринћанима.¹⁷

Свети Сава не поима молитву искључиво као реч која има посредничку улогу у односу човека и Бога већ и као манифестацију спиритуалне међуљудске повезаности. Наиме, *Писмо студеничком игуману Спиридону* обилује исказима из којих би се јасно могло ишчитати да је *молитва за другог* начин да се артикулише и обзнани хришћанска љубав и братска наклоност међу људима. Сава, рецимо, захваљује Божјој милости и Спиридоновим молитвама што је срећно допутовао у Јерусалим: „Ако хоћете да знате о мени грешном, то с милошћу Божјом и светом вашом молитвом здраво и весело дођосмо до светог и божанственога града”.¹⁸ Дакле, молитва овде има прагматичну, заштитничку функцију, јер штити од овоземаљских невоља онога у чије име је изговорена. Међутим, из реченице: „чедо моје слатко, Спиридоне, моли Бога за нас, не бих ли твојим молитвама проштење грехова добио”,¹⁹ видимо да се *молитва за*

10 Исто, 208.

11 Види 1 Јн 5, 4.

12 Сава 2000, 104.

13 1 Јн 5, 19.

14 Сава 2000, 140.

15 Види Трифуновић 1990, 158.

16 Види Јовановић 2010, 14.

17 Види 1 Кор. 13, 1–13.

18 Сава 2000, 207.

19 Исто, 207

другога не мора искључиво тицати помоћи у савладавању световних недаћа, но да може задобити и сотериолошки смисао, односно бити усмерена ка спасењу душе другога.

Кратак осврт на Савина сведочења и имплицитне теолошке ставове о молитвама, који су исказани у различитим списима, послужиће нам као полазиште за разумевање и драгоцену помоћ при испитивању књижевне употребе молитвених говора и мотива у *Житију Светога Симеона*.

Мотив молитве се у *Житију Светога Симеона* први пут јавља већ на почетним страницама, након приповедачевог набрајања Немањиних владарских заслуга, похвале хришћанских врлина и разноврсних богоугодних чињења, а потом и навођења читавог каталога подигнутих манастира. Сава казује како се у Немањи тада родила намера о напуштању престола, због чега дипломатски промишљено и политички корисно жени сина Стефана ћерком византијског цара и одређује га за будућег наследника. Паралелно са тим у великом жупану нараста и жеља за монашењем, како би живот посветио узрастању у вери и приближавању Христу. Мотивишући Немањине христољубиве и подвижничке намере новозаветним поукама, Сава истиче још и како студенички ктитор „*молбе узашиљаше* ка премилостивом Владици, да га не лиши жеље”.²⁰ Иако речи Немањине молитве овде нису исказане, њена је садржина посредно изречена, то јест можемо је исцрпсти из семантичког окружења, односно контекста у којем се јавила. Посреди је жупанова жеља за Божјом помоћи на путу монашког подвига и утољавања жеђи за вечним животом и рајским блаженствима, због чега бисмо, користећи се типологијом молитава коју наводи Лазар Мирковић, Немањина прва искања могли сврстати у молитве мољења, у којима се нарочито изражава нада у Божју милост.²¹ Дакле, реч је о темељним променама у животу владара и зачетку преображавања од великог жупана ка студеничком и хиландарском схимонаху. То је несумњиво преломни моменат духовне биографије, односно тачка у развоју главног јунака која се у житију мора нагласити. Управо је молитвом маркирано ово гранично место јунаковог узрастања и трасиран пут христољубивог подвига. Када овоме додамо и чињеницу да се првим молитвеним мотивом уједно и антиципирају будући догађаји и најављује светачко исходиште Немањине судбине, могли бисмо рећи да наречени мотив поседује дискретну структурну, прецизније, композиционо међашну улогу у оквиру житија.

Сава читаоца на наредној страници хагиографије обавештава о испуњењу Немањиних молитвених жеља речима: „Навршивши 37 година у држави својој, Владика, пак, премилостиви *не презре мољења његова, којим је из дубине срца уздисао*, већ као милосрдан и трудопријемац и наградител, свима жели да се спасу (1 Тим. 2, 4)”.²² Важно је приметити да позитиван исход молитве није мотивисан само Божјом милошћу и човекољубљем, већ и снагом и другим одликама мољења. Другим речима, испуњење молитвених прозби зависи од чврстине вере с којом се молитва изговара, као што Христ казује: „Ако ко рече гори овој дигни се и баци се у море, а не посумња у срцу својему, него узвјерује да ће бити као што говори, биће му што год рече. Зато вам кажем: Све што иштете у својој молитви, вјерујте да ћете примити; и биће вам”.²³

Непоколебљива вера Немањиних молитвених искања није директно изречена, већ је посредована описом мољења у којем кључну улогу имају мотиви *срца, дубине* и

20 Исто, 167, курзив Н. К.

21 „Црквене молитве према садржини делимо у: молитве хвале и слављења, молитве благодарности и молитве мољења. У првима се нарочито излаже вера, у другима љубав, а у трећима нада” (Мирковић 1965, 191).

22 Сава 2000, 168, курзив Н. К.

23 Мк. 11, 23–24.

уздаха. Није нимало случајно што Сава о дубини очеве вере сведочи користећи се симболичким значењима срца, јер се њиме у својим списима и иначе често служи при изражавању различитих богословских мисли. Да Свети Сава срце поима као центар људске духовности и језгрену тачку бића, односно као место сусрета човека са Богом, видеће се и касније у житију, у поучним речима, односно заповестима које Немања на сабору сазваном поводом абдикације упућује Стефану и Вукану: „Синови, мојих закона не заборављајте, а речи моје да чува *ваши срце*. [...] А милостиња и вера да не остављају вас, привезите их о свој врат и напишите *на таблици срдаца својих*, и наћи ћете благодат. [...] Уздајте се свим *срцем у Бога*, а својом премудрошћу не величајте се”.²⁴ Дакле, срце, будући корен бића, одређује пут духовног кретања појединца. Њиме се одржава веза човека и Бога, али се истовремено и зачиње грех.

У значају које Сава придаје срцу могли би се препознати и трагови исихастичке традиције. Исихасти, наиме, сматрају да је управо човеково срце оно на шта нас апостоли упућују стиховима: „Царство Божје унутра је у вама”²⁵ и „Или не познајете себе да је Исус Христос у вама?”²⁶ Отуда проистиче њихово уверење да је срце апсолутно средиште бића, будући да означава место сусрета божанског са људским.²⁷

О непосредности и искрености Немањине молитве не говори само чињеница да долази из срца, већ и Савино приповедачко онеобичавање којим је истакнуто како велики жупан мољење није изговарао, него *уздисао*. Иако је издвојена лексема у средњовековној књижевности често реторички употребљавана ради појачања експресивности говора о светоме, ипак се не сме губити из вида да је у овом примеру њоме постигнут утисак својеврсне стопљености бића и молитве, међусобно прожимајућег јединства даха и исцања. Немањин говор је аутентичан и непатворен, јер прозбе које упућује Господу нису артикулисане речима нити опосредоване говором, већ нечим егзистенцијално дубљим и супстанцијалнијим – уздахом.

За разлику од претходног мотива молитве, у којем смо препознали дискретну композициону функцију, односно улогу у раслањавању и сегментирању житијне радње и антиципирању потоњих догађаја, начин на који Сава приповедачки уобличава мотив испуњења молитвених жеља и описује карактер очевих исцања говори нам да је молитва овде у служби портретизације јунака и изграђивања духовног и подвижничког аспекта његове личности. Молитвеном усрдношћу мотивисано је и образложено остварење исказаних жеља, али је у још већој мери посведочена непоколебљивост Немањине вере и снага чистодушја.

У оквиру колективне сцене сабора сазваног ради обелодањивања абдикације и проглашења наследника, мотив молитве јавља се два пута. Обраћајући се благородној деци, изабраним малим и великим бољарима, Немања их подучава да се владају по правоверном хришћанском закону који им је установио и закључује: „Јер ово држећи, имаћете Бога као помоћника себи и Пресвету Госпођу Богородицу, и моју, иако грешну, молитву”.²⁸ Сава овде, као и у *Писму Спиридону*, молитву помиње, посредством жупанове проповеди, не само као вид комуникације човека и божанске инстанце већ и као облик међусобне духовне наклоности и хришћанске љубави међу људима.

24 Сава 2000, 170–171, курзив Н. К.

25 Лк 17, 21.

26 2 Кор 13, 5.

27 „Борис П. Вишеславцев умесно бележи да је 'срце не само центар свесног него и несвесног бића човековог; не само душе него и духа, не само духа него и тела, не само појмљивог него и непојмљивог; једном речју, оно је апсолутни центар'” (Пантелић 2009, 25).

28 Сава 2000, 168.

Врлинским животом народ може заслужити молитвену бригу очински настројеног владара. Интересантно је да се смисаоно потпуно идентичан, а стилски готово истоветан исказ може пронаћи у *Хиландарском типуку*, када Сава, учећи Хиландарце, каже: „у овај устав погледајући имаћете са Богом помоћника и пречисту Његову Матер, и моју иако грешну молитву”.²⁹

Немања на сличан начин истиче значај *молитве за другог* и при удељивању владарских поука Стефану и Вукану. Један од првих савета које упућује своме наследнику тиче се односа према монасима, црквеним великодостојницима и светитељима. Немања указује да се владар мора добро опходити према монаштву и свештенству како би га благословили и молили се у његово име: „Заповедаше му да се о црквама брине и о онима који служе у њима, Светитеље у сласт да слуша, и црквене слуге, и јереје да поштује, и над црнорисцима да бди ’да би се молили за тебе, и да ни у чему не будеш зазоран пред богом и људима’”.³⁰ Како видимо, молитва у Савиним списима дејствује у области личног спасења, затим у контексту међуљудског духовног јединства, али и у сфери средњовековне владарске прагматике.

Након Немањиног благосиљања синова, властеле и народа, Сава композиционо заокружује сцену сабора подижући приповедачки тон и изричући похвалу оцу, владару и учитељу подужим низом реторских питања. У мноштву побројаних хришћанских врлина читалац наилази и на следећи квалификатив: „који вазда у молитвама пребива”.³¹ Њиме не само да је истакнуто богатство молитвеног живота него је и, временским прилогом „вазда”, његова мера апсолутизована и уздигнута до висине монашког (исихастичког) идеала. Будући да чинилац средњовековне похвале не може бити феномен који не припада највишем регистру богоугодних делања, молитва је, с једне стране, убројана међу врховне вредности духовног живота и сврстана у ред кључних хришћанских постигнућа; с друге стране, Сава користи похвално истицање молитвене ревности као средство карактеризације јунака, те молителску доследност установљује као једну од темељних и препознатљивих црта Немањиног подвижничког портрета.

Прва молитва у *Житију Светог Симеона* која, за разлику од претходних, није уобличена као књижевни мотив, већ се у прозном ткиву житија пројављује у форми самосталног говора главног јунака, јавља се након Немањиног замонашења и двогодишњег живота у Студеници, односно непосредно пред одлазак на Атос: „Цару славе, једини бесмртни, Оче неба и крепости, и који промислом своје доброте нећеш да погине ниједан човек, него да се сви спасу, не остави мене да погинем! Јер знам да је велика милост твоја на мени и сада те, Владико, молим, дај ми да сконча ову трку”.³² Њоме се мотивише Симеоново пресељење на Свету Гору како би, с једне стране, удаљивши се од завичаја, последовао речима Светог писма: „Уклоните се од места својих и рођења свог, јер ниједан пророк у отачаству свом није примљен”,³³ и тако још више узрастао у Христу, а са друге, да би пронашао за Богом одбегло јагње, односно свога најмлађег сина, Саву. У мотиву трке, којим је метафорично представљена подвижничка непоколебљивост на путу спасења, Драгиша Бојовић препознаје библијску алузију, односно Савино приповедачко ослањање на поједине сотериолошком симболиком испуњене изразе из посланица Светог апостола Павла.³⁴

²⁹ Исто, 105.

³⁰ Исто, 170, курзив Н. К.

³¹ Исто, 172.

³² Исто, 175.

³³ Лк. 4, 24.

³⁴ Види Бојовић 2017.

Уколико бисмо Симеонов први молитвени говор структурно разложили у појединачне исказе, могли бисмо пронаћи елементе сва три типа молитве – слављење, благодарење и мољење. Наиме, почетак обраћања Господу доксолошки је конципиран, односно заснован на хвали Творцу, док у даљим исказима: „не остави мене да погинем” и „дај ми да скончам ову трку”, уочавамо конкретна мољења, тј. прозбе. Средишњи израз „знам да је велика милост твоја на мени”, могао би се схватити као изрицање захвалности или благодарења Богу на милости. Иако се ова молитва према унутрашњим својствима показује као типолошки хетерогена, њена је функција у житијној структури посве јасна. Њоме се, на првом месту, маркира значајан преокрет у духовном узрастању јунака, обележава ново одрицање подвижника и додатно поопштравање аскезе, а на другом, најављују или барем наслућују будућа дешавања у радни житија. Догађајно антиципирајућа улога молитве у структури хагиографије иначе није поетичка карактеристика само Савиног дела, већ се може уочити и у *Житију Светога Симеона Стефана Првовенчаног*. У том смислу довољно је сетити се двеју молитава које у нареченом делу Немања, свладан непријатељима и суочен са различитим опасностима, упућује светом Ђорђу као заштитнику, да би се лако увидело како се садржај молитвених прозби брзо преображава у потоња дешавања, односно будућу радњу житија.

У Савином *Житију Светога Симеона* молитва ће се мотивски два пута пројавити у деоницама посвећеним последњим данима Немањиног овоземаљског живота. Кључна места ових сегмената хагиографије јесу приповедачки вешто изведен и уметнички изразито успео опис Симеоновог побољевања, потом емоционално повишен дијалог са најмлађим сином, и коначно, на мистичким елементима заснована сцена смрти. Тиме се још једном потврђује да се молитве, било као мотиви или говорни састави, приповедачки доследно и поетички готово закономерно јављају у житију на преломним и пресудним тачкама јунакове егзистенције, односно међашним моментима Симеоновог духовног пута. Молитве су, како видимо, стални и неизбежни пратилац Савине нарације о својеврсним граничним ситуацијама у које доспева главни јунак, а које увек најављују прелаз на нови степен и виши ниво богоуподобљавања. Присутне су у саборним сценама одрицања од престола и материјалног света, дискретно се јављају при Симеоновом напуштању студеничког братства и одласка путем строжег светогорског подвизавања, а уочавамо их и у контексту јунаковог поступног приближавања рубу овоземаљске егзистенције и прелаза у вечни живот и рајско блаженство са оне стране смрти.

Опис Симеонових последњих дана почива на емоционално прегнаним призорима, а прожет је патетиком покрета и гестова јунака (подизање руку, падање ничице, клањање, целивање) и говорним патосом (реторички повишен тон поука, плач и самоунижавајуће ридање). Снажна осећајност овде је очекивана и оправдана јер је посреди судбоносни догађај, односно смрт главне личности житија. Ваља имати у виду да Сава описује лично проживљене догађаје и интимну патњу, чији је смисао изразито сложен, будући да не представља само растанак сина са оцем већ и суочавање са коначним одласком некадашњег идеалног владара, а садашњег духовног учитеља-подвижника.

Симеон ће хришћанско-пастирску љубав и духовну неразвојивост посведочити полагањем руке на Савину главу и изрицањем надахнутог благослова, али истовремено и обећањем будућих непрекидних молитава у синовљево име: „Благосиљајући, благосиљам те! Господ Бог благословен и поспесиће спасење твоје, [...] и нека исправи пут течења твога, којим раније од мене потече, *имајући нараздвојну са собом, овде и*

тамо, моју иако грешну молитву.³⁵ Савина реплика започиње исцрпним низањем покајничких и духовно самопоништавајућих квалификатива, које ће се потом преобразити у похвалу Симеонове молитвене пречасности и изражавање наде у сотериолошку делотворност очевих искања: „Због тога, припадам ка пречасним ногама твојим клањајући се, не бих ли ја, неисправљени, због твојих пречасних молитава, неко мало олакшање добио у страшни онај долазак Господа нашега Исуса Христа”.³⁶ У оној мери у којој Сава унижава себе и своју душу, у толикој мери уздиже Симеонову богоугодност и чистоту молитава. Дакле, молитва у приповедачком смислу служи као мерило духовног јединства оца и сина и начин артикулисања узајамне хришћанске љубави, пастирске бриге и сотериолошког старања.

У житију је посебно истакнут Симеонов последњи благослов наследству. Наиме, увидевши да се смртни час сасвим приближио, Сава моли оца да још једном призове Божју благодат на отачаство. Међутим, говор пречасног старца не одликује се жанровском хомогеношћу, већ комбиновањем поетичких карактеристика различитих књижевних врста, стога не би било у потпуности прецизно одредити га као благослов. Симеон благосиља наследство речима оца, владара, учитеља и духовног пастира, те се у говору осећа целина његовог бића, односно укупан збир свих световних и верских улога које је за живота имао. Отуда и производи својеврсна жанровско-поетичка дисперзивност његовог говора, из којег би се могла издвојити својства благослова, молитве, али и клетве.

Симеоново предсмртно благосиљање отачаства има несумњиво славословни почетак: „Тројице Света, Боже наш, славим те, и благосиљам те, и молим те...”,³⁷ док благословно-прозбене елементе препознајемо у речима: „сачувај их и укрепи у држави бивше владавине моје, и помоћ пресвете Богородице и моја, иако грешна молитва, нека је са њима од сада и до века”.³⁸ У оба случаја Симеон се наследству обраћа речима духовног пастира и тоном очинске бриге. Међутим, у завршници говора интонација се осетно преображава, а благослов окончава оним што му је смислом супротно – клетвом: „А ко од њих одступи од онога што сам им ја наредио, гнев Божји нека прогута њега и семе његово”.³⁹ У прекорним речима и заостреном тону клетве, али и страху од Божје казне који клетва изазива, осећа се, уместо дотадашње пастирске блакости, Немањина владарско-наредбодавна строгост, великожупански ауторитет и праведнички гнев. Дакле, као што се у садржају овог говора могу уочити својства благослова, молитве и клетве, тако се и у његовом звуку може чути истовремено брижни и заштитнички глас Симеона, садашњег испосника и будућег свеца, али и застрашујуће ауторитаран глас Немање, некадашњег владара.

Мотив испуњене молитве поетичка је константа приповедног изграђивања житијне личности светог Симеона. Господ је услишио сва молитвена искања која је Немања изнео на преломним тачкама свога живота: на почетку хагиографије, при абдицирању и одлучивању за пут монашког подвизавања, али и касније, у потрази за „одбеглим јагњетом” Савом, односно за време и након преласка из студеничког у светогорски манастир. Отуда Сава, на очевој самрти, сагледавши целину и тоталитет Симеоновог живота, истиче доследно остваривање молитвених жеља као стално место очеве укупне егзистенције: „Јер како је и овде, у држави својој, молио у Бога и даде му,

35 Сава 2000, 179, курзив Н. К.

36 Исто, 180.

37 Исто, 181.

38 Исто.

39 Исто.

тако ни до овога часа не хтеде да се лиши ни једне ствари духовне, него му Бог све испуни”.⁴⁰ Мотивом услишених прозби имплицитно се наглашава исправност и достојност молитвених жеља, посредно истиче чврстина вере молитеља и слави Божје милосрђе и човекољубље. Тиме се усложњава духовност главног јунака и учвршћује његов светитељски портрет.

У деветој глави житија, која приказује Симеонову чудесну смрт, пажљиви читалац може уочити дискретан и готово неприметан мотив молитве. Подсетимо се, пре него што се упокојио, Симеон као да је намах застао на граници живота и смрти. Сава наводи да се очево лице одједном просветлило и да је гледајући ка небу изговарао псаламске стихове (Пс. 150).⁴¹ Последњи тренуци живота некадашњег великог жупана описани су на следећи начин: „А ја му рекох: – Кога виде те говориш? А он погледавши на ме, рече ми: ‘Хвалите га и на силама његовим, хвалите га и по премногој владавини његовој!’ И пошто је ово рекао, одмах испусти свој пребожаствени дух и усну у Господу”.⁴² Дакле, Симеон је пре коначног момента смрти телом и гласом и даље на земљи, али његов поглед прелази преко границе два света, пред њим се отварају капије небеса и указују рајски призори. На Савино питање отац не може одговорити због тога што је за описивање оностраног блаженства потребна изражајна сила која је изнад снаге речи и моћи језика. Уместо тога, Симеон прославља Бога стиховима псалма.

Да је Симеон на смрти доживео мистичко искуство и имао визију не само Царства Небеског већ и Христа потврђују и речи окупљених монаха: „О, блажени Симеоне, који си се удостојио да видиш такво виђење на крају, Владику светог тако ти даје благодат за подвиге трудов твојих! Зато си, веселећи се, изрекао глас при изласку душе твоје”.⁴³ Оваква смрт могла би се протумачити као сведочанство Симеоновог достизања монашког идеала и врхунца молитвеног живота јер, како вели Виктор Бичков, „посветивши себе Богу, монах одлази из свијета да би се цјелином предао молитвеном животу који треба да се крунише созерцањем неисказивих божанских тајни и вјечним блаженством”.⁴⁴

Савина непосредна реакција на оно чему је присуствовао несумњиво упућује на сакралну природу и нарочиту узвишеност догађаја: „А ја, павши на лице његово, плаках горко и дуго, и *уостави благодарих Бога*, видевши овакав крај овога преподобног мужа”.⁴⁵ Бити сведоком Симеонове мистичке визије рајског блаженства, и то у тренутку раздвајања душе и тела и проласка кроз отворене двери Царства Небеског, Сава схвата као Божји дар, те одмах након ридања на очевом лицу, молитвом благодарења исказује захвалност Господу што га је удостојио присуства предсмртним чудесима. Како видимо, молитва у овом случају није у центру приповедачеве пажње, дискретно се јавља на рубу средишњег догађаја датог житијног поглавља, и служи пре свега као поступак којим се артикулише душевни усхит и пароксизам емоција јунака, али којим се и изражава Савино схватање догађаја, тумачење стварности и исповедање непоколебљивог поуздања у Божју промисао.

40 Исто.

41 Просветљеност Симеоновог лица ваљало би разумети као вид божанског озарења, које се догађа „када, по ријечима Макарија Египатскога, божанствена свјетлост ’јављајући се у срцу, открива унутрашњу, најдубљу и скривену свјетлост’ (Homil. spirit. VIII 3)” (Бичков 1991, 249).

42 Сава 2000, 182.

43 Исто, 182.

44 Бичков 1991, 244.

45 Сава 2000, 182, курзив Н. К.

У десетој глави житија описани су догађаји и промене који су уследили након Симеонове смрти. Важно је приметити да су сва дешавања доследно и без остатка мотивисана различитим молитвама. Оставши без оца, Сава је забринут за опстанак Хиландара јер страхује од могућих напада разбојника и пустошења храма. Међутим, манастир не само што је опстао него се и веома развио, што први српски писац, у духу средњовековне скромности, неће објаснити личним трудом и ангажовањем, већ утицајем божанских сила: „Али како се изволи љубави Богоматере и Наставнице наше и светим молитвама господина Симеона, тај храм од незнатног и малог узнесе се у велелепну појаву”.⁴⁶ Како видимо, молитва остаје константа Симеонове егзистенције и након његовог преласка у другу раван постојања. Једина је разлика у томе што су, након подвижничке и чудесно-мистичке смрти, Симеонове молитве епитетом одређене као свете. Приписивањем овог атрибута, Сава заправо антиципира оно што ће се касније и потврдити чудом нетрулежности тела – да Симеон није само примљен у Царство Небеско већ је и уврштен у ред светаца. Иако молитвени говор није саопштен, његов садржај се може ишчитати из конкретних последица које је произвео у оностраности. Будући да између молитвених исказа и напретка Хиландара постоји јасна узрочно-последична веза, Симеонова молитва се указује као сила чије дејство прелази границе светова – њен садржај се остварује без обзира на то да ли је изречена из позиције земаљског или загробног живота.

До краја ове житијне главе приповедач ће говорити о трима догађајима које, с једне стране, разликује њихова природа и околности одигравања, али са друге, суштински повезује чињеница да су пре остварења у објективној реалности били садржани у молитвеном исказу. Пре него што ће на позив и мољење старије браће, Стефана и Вукана, пренети очеве мошти из Грчке у Србију, Сава ће своје поступке оправдати речима: „А ја видевши колико желе то што моле и да је потребно то испунити, подигавши своју немоћ, на то почех спремати”.⁴⁷ Дакле, делање јунака мотивисано је искреним молитвеним жељама његове браће. Отуда долазак Симеонових моштију у отаџбину задобија смисао испуњене молитве синова.

Видевши да је очево тело целовито и нетакнуто осам година након смрти, Сава ће чудесност телесне нетрулежности објаснити на следећи начин: „Јер тако приличи онима који су угодили Богу, да су и после своје смрти прослављени, сатвориће Бог вољу оних који га се боје и услишиће њихову молитву”.⁴⁸ Дакле, посреди је чудо Господње које пред људима посведочава Симеонов богоугодни живот и прославља његов нови светитељски лик, а производи из раније изрицаних, а сада услишених, јунакових молитава.

Ни дуго и опасно путовање при преносу моштију светог не би се могло успешно окончати без помоћи која долази из небеске сфере и оностраног света: „И мада је био метеж у тим земљама, уз помоћ Божју и пресвете Владичице Богородице, и молитвама блаженога и преподобнога и часнога господина нам и оца Симеона, прођох, што рече, кроз огањ и воду, цео сачуван, и ничим повређен”.⁴⁹ Приповедачу је, без сумње, истицање заштитничког дејства светитељеве молитве овде послужило као један од поступака мотивисања житијних догађаја.

На самом крају житија читамо Савино молитвено обраћање Богу и Богородици, које се, међутим, не окончава на уобичајен начин – славословљем и амином, него се

46 Исто, 184.

47 Исто.

48 Исто.

49 Исто, 185.

неосетно преображава у поучну беседу о спасењу и другим есхатолошким темама.⁵⁰ Беседа је упућена студеничком монашком братству, а тонски повишена низањем реторских питања. Савино завршно искање типолошки би се могло одредити као молитва мољења, при чему ваља уочити да је смисаони садржај његових прозби, које гласе: „да ово што је написано буде и чињено, да ми и они после нас до краја свога века часним молитвама оца нашега и ктитора слушамо оно што се говори, и последујући да чинимо све што је угодно Богу, гледајући на подвиге и живљење овога преблаженога оца нашега”,⁵¹ истоветан превасходном приповедачко-поетичком настојању сваког писца хагиографије – да дело које исписује подстакне садашње и будуће читаоце да се угледају на јеванђеоско-врлински живот главног јунака и подражавају његове подвиге. О високој мери прожетости *Житија Светога Симеона* молитвеним духом сведочи и чињеница да се управо овим мотивом дело и окончава. Наиме, Сава у последњој реченици хагиографије подучава монахе да се на тешком путу подвизавања могу уздати у помоћ Христа, заступништво Богомајке, и надати ничем другом до „молитвама преподобнога и блаженога оца нашега и ктитора господина Симеона”.⁵²

У *Житију Светога Симеона* Светога Саве молитве су, како се радом настојало истаћи, уобличаване двојако: знатно чешће као књижевни мотиви, и сразмерно ређе у форми самосталног молитвеног говора јунака или приповедача. Без истраживачког двоумљења и бојазни од произвољних процена може се закључити да се молитвени мотиви и искази читавим током хагиографије јављају са доследном и незанемарљивом учесталошћу, и да је поменутој фреквентности директно пропорционална разноврсност приповедних функција и поетичких улога које молитве у структури житија задобијају.

Када приповедач јунаку препусти реч и дозволи му да се непосредним искањем обрати Богу, молитва се у структури житија пројављује као поджанр, али будући да се ради о чистој песничкој форми, истовремено долази и до својеврсне благе поетизације житијног текста, другим речима, до уписивања финог лирског рељефа на прозну површину хагиографије. Кључни догађаји житија, као што је саборна сцена при Немањиној абдикацији, прелазак из Студенице на Свету Гору или приказ Симеонове смрти, обележени су, између осталог, и различитим молитвеним чиновима јунака. Маркирањем важних дешавања молитва се указује као дискретан, али због тога не мање значајан композициони чинилац, чија се улога огледа у сегментирању житијне радње, односно повезивању и узглобљавању крупнијих целина хагиографије. Овде ваља додати да Сава молитву често користи као приповедачки поступак којим мотивише разнолика делања јунака и најављује будуће догађаје. Због тога се садржина молитвених жеља брзо преображава у основу потоње хагиографске радње.

Поетички је нарочито значајна улога коју описи молитвеног живота имају у карактеризацији ликова. Рецимо, мотив услишене молитве константно је присутан у свим фазама духовног узрастања главног јунака, то јест у Симеоновим судбинским кретањима широким путем владара, уском стазом монаха-подвижника, и коначно, строгом лествицом светитеља. Да закључимо, молитве у *Житију Светога Симеона* Светога Саве разноврсне су и према начинима књижевног уобличавања и према

50 Према убедљивим текстолошким увидима архимандрита Тихона Ракићевића, изречене духовне поуке изворно не припадају Светом Сави, већ их је први српски писац преузео из древног монашког учења, послуживши се *Катихезом 56* Преподобног Теодора Студита (759–826). Види Ракићевић 2016.

51 Исто, 186.

52 Исто, 187.

структурним улогама које су им приписане, па се с правом могу сматрати значајним и незаобилазним чиниоцима укупне Савине приповедне поетике.

Литература

Библија, *Свето писмо Старог и Новог завета*, Београд: Глас цркве, Александрија, 2008.

Бичков 1991: Виктор В. Бичков, *Византијска естетика, Теоријски проблеми*, с руског превео Димитрије М. Калезић, Београд: Просвета.

Богдановић 1991: Димитрије Богдановић, *Историја српске књижевности I, Стара српска књижевност*, Београд: Научна књига.

Бојовић 2017: Драгиша Бојовић, „Мотив лаког тркача у српској хагиографској књижевности”, у: *Зборник радова Филозофског факултета*, XLVII (2), Косовска Митровица: Универзитет у Косовској Митровици.

Бојовић 2007: Драгиша Бојовић, „Предговор”, у: *Молитве Светог Саве*, приредио према делима хиландарских јеромонаха Доментијана и Теодосија и предговор написао др Драгиша Бојовић, Ниш: Филозофски факултет, Центар за црквене студије.

Јовановић 2010: Томислав Јовановић, „Књижевни рад Светога Саве”, предговор у: Антологијска едиција *Десет векова српске књижевности*, Књига 1, *Свети Сава*, приредио Томислав Јовановић, Нови Сад: Издавачки центар Матице српске.

Мирковић 1965: Лазар Мирковић, *Православна литургија*, Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Пантелић 2009: Благоје Пантелић, „Григорије Синаит и византијски исихазам”, у: Преп. Григорије Синаит, *Сабрани списи I*, Београд: Отачник.

Ракићевић 2016: Архимандрит Тихон (Ракићевић), „Есхатолошка визија Теодора Студита (Хиландар 387) у *Ктиторском житију Типика Манастира Студенице*”, у: *Зборник радова Византолошког института*, LIII, Београд: Византолошки институт САНУ.

Сава 2000: Свети Сава, *Сабрана дела*, приредила и предговор написала Љиљана Јухас-Георгиевска, Београд: Народна књига / Алфа.

Трифунровић 1990: Ђорђе Трифунровић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд: Нолит.

Nemanja Karović

THE POETICS OF PRAYER IN SAINT SAVA'S ŽITIJE SVETOG SIMEONA

The paper analyzes the poetics of prayer and its structural role in Saint Sava's *Žitije Svetog Simeona*. The article explores the role of prayer in the composition of hagiography and in the characterization of the main character, as well as in the procedures of poetization of the hagiographic prose. This work tries to prove that the prayer is one of the most important element of the entire narrative poetics of the first Serbian writer.

Јелена З. Јонић

Филозофски факултет, Ниш

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: jelenar@ymail.com

ДУХОВНЕ ДИМЕНЗИЈЕ ПОСЛАНИЦЕ ИГУМАНУ СПИРИДОНУ СВЕТОГА САВЕ У КОНТЕКСТУ СРПСКЕ СРЕДЊОВЕКОВНЕ ПОСЛАНИЦЕ

Апстракт: *Анализирањем Савине Посланице игуману Спиридону задржали смо се на духовно-моралним категоријама овога света које имају порекло у библијском, светоотачком учењу о смрти, греху, покајању, тузи, светлости, мудрости, вери и љубави као врхунском божанском надахнућу, највећој благодати у којој се сустичу и искупљују сви остали феномени души подобни. Споменуте категорије посматрали смо као тематско-мотивске склопове унутар композиције посланице, и имали смо у виду историјски тренутак и време њеног настанка, који ће утицати на доминирање, односно мању фреквентност одређених тема и мотива. Од великог је значаја било осврнути се на формално и структурно одређење посланице у оквиру општих места која су предвиђена за овај жанр и видети степен подударанја, односно одступања од обрасца. Напошетку смо се осврнули на језичко-стилске особености посланице кроз оно што представља стил епохе и нагостили извесна филолошка кретања ван епохе.*

Анализом споменутих поетичких и теоријских позиција циљ је био доћи до дубинске структуре овог текста, као и посланичких текстова уопште, који су изграђени на вери и нади за спасење и љубави за охристовљење, као и пронаћи у њима вешто уткане мисли о духовном узрастању.

Кључне речи: *посланица, духовно, тема, мотив, опште место, језик, стил*

Питање посланице као књижевног жанра отвара нам неминовно и питање књижевних облика у средњем веку. Српска средњовековна књижевност је у целини веома разноврсна и комплексна, како по својој садржини, тако и по облицима. Само је њене родове теже разграничити и дефинисати него родове модерне књижевности у којој је ово питање много суптилније природе. У прилог томе говори нам чињеница да се у једном истом спису могу наћи различити садржаји, почевши од оних који се везују за стварност, историјске, друштвене и религијске прилике, преко оних који залазе у поље рефлексја и метафизичких размишљања. Сазнање да једно поље књижевног деловања може донети овакво богатство садржаја и облика отвара сложено питање средњовековне књижевности, питање поджанра, као и питање постојаности одређених жанрова у оквиру којег говоримо о прелазним жанровима. Оно што нам доноси некакву извесност, када је реч о књижевним облицима, свакако је чињеница да у култури средњег века постоје текстови са одређеном наменом и функцијом као што су литургијски текстови, канонизовани, одобрени за употребу у цркви, писани у доста уским оквирима допуштене литерарне инвенције, постоје затим животи светаца, такође написани да буду део култа, хронике и родослови писани по одређеном захтеву и са одређеном наменом.

Постоје и они који су настали за потребе читања у себи и ћутке, или на глас, као и они који су предвиђени за певање. Попут споменутих текстова већи део средњовековне књижевности заснива се на унапред утврђеним обрасцима који подразумевају да таква књижевност има своју публику, своју архиву, место и време употребе који су били такође јасно дефинисани, одређени и контролисани. Али поред ових, средњовековну књижевност снажно одређују и дела не мање ортодоксна од канонских, али са не тако прецизно одређеном сврхом и наменом, неправилне распрострањености, а врло често подједнако значајна сведочанства нашег средњег века, у којима се проналази изузетна књижевна вредност. У ту врсту текстова убрајамо посланице које су, попут већине средњовековних текстова, тематски и обликом разгранате, те су још од времена најстаријих црквених отаца постале жанр који обухвата најсложеније духовне и књижевне садржаје. Настала у антици, посланица се као књижевна врста усавршавала током средњег века и постала значајан документ писмености¹ тога времена, али треба претпоставити да није имала литерарну егзистенцију у данашњем смислу речи. У посланици се пре могла видети писменост и личност онога ко пише, него сама њена књижевна вредност. Константин Филозоф је чак мислио да кроз посланицу неће упознати само писменост и вештину („художество“) њеног састављача, већ и да ће све знати о њему.² То је она специфичност посланица коју средњовековна књижевност својом природом не поседује, а која се испољава као могућност приближавања пишчевој личности. Ма колико је стил пишчевог дела могао бити огледало писца, тешко је било пробити се кроз оквир општих места и законитости жанра. Посланички текстови су нешто што је изашло из окриља средњовековних институција и покушало да постане самосвојна, слободна литература. Међутим, ови текстови су много касније, ван свих оновремених покушаја, постали познати као део књижевности и почели да живе свој пуноправни литерарни живот. Без обзира на одјек тих текстова у своје време³, чињеница је да су се они писали и да су се наши људи у средњем веку често дописивали. Владарска житија обилују писмима која су владари писали једни другима, као и уваженим личностима у далеким земљама. Поред приватних и дипломатских писама, владари су упућивали писма и црквеним лицима у вези са питањима вере и духовности. На жалост, већина овог обиља писама није сачувана, те она која то јесу, не само да су испунила критеријуме писмености и списатељске вештине онога времена, већ су и надживела своје време сведочећи да су средњовековни писци добро познавали законитости књижевне посланице и у њеним оквирима створили дела јединствене уметничке вредности. У та дела убрајамо *Посланицу игуману Спиридону* Светога Саве (1234), два писма из Доментијановог *Живота св. Саве* (1253), *Слово љубави* деспота Стефана Лазаревића (1409), *Посланицу духовнику Никону* Јелене Балшић (1440) и *Посланицу свештенику и доместику кир Исаји* Димитрија Кантакузина (осма деценија 15. века) који су постали репрезентативни примери једног књижевног жанра који са њима оправдава своју универзалну вредност. Сва ова писма састављена су по традиционалним епистоларним правилима и обичајима и не одају утисак да су

1 Радмила Маринковић прави разлику између књижевности и писмености у средњем веку, неуметничког и уметничког исказа који проистичу из самог карактера средњовековне писане речи која је безмало функционална и тенденциозна, те се писменост и књижевност не могу у средњем веку стриктно раздвојити ни због тога што су и једна и друга увек у некој конкретной функцији, првенствено друштвеној. (*Писах и потписах*, 1996).

2 „...ако писање његово не видим, не знам, коначно, његово знање. Једно, пак, писмо руку његових да видим, све ћу о њему знати — Сказање, 19. глава (преузето из: Трифуновић 1979, 126).

3 С тим у вези Ђорђе Трифуновић запажа да је посланица недовољно запажена као књижевни жанр. (Види Трифуновић 1967, 145).

импровизована, иако свако за себе доноси спонтаност и оригиналност ауторовог неповољивог исказа. Из писама постепено нестају непосредни поводи обраћања и негују се опште теме које ће подстаћи писце да мисле на њихово публикување, тј. на укључивање у рукописне зборнике са познатим делима. Такво деконкретизовање садржаја допринеће стварању границе између обичног писма и посланице, која све више стиче право на назив књижевна посланица. У том погледу *Посланица игуману Спиридону* Светога Саве највише је од поменутих на међи између обичног писма и књижевне посланице, не излазећи много из оквира правог и лично наглашеног писма, превасходно у формалном погледу, а с друге стране нагињући ка уопштавању кроз искрене и сугестивне духовне пасаже, док су друге наглашено књижевног карактера у којима се остварују начела средњовековне реторике⁴ и епистоларне поетике. Посланије, у народном говору, писмо или књига, у средњем веку схватано је у складу са познатим Цицероновим ставом као говор усмерен ка одсуствујућем. Још у реторици Јосифа Ракендита, светогорског монаха (око 1330) дате су препоруке за писање посланица. Ракендит у духу најстаријих црквених отаца и византијских писаца, сматра да у посланицама треба избегавати китњаст стил, али су пожељне изреке мудраца тзв. апофтегме. Он наводи узор на које се треба угледати, а то су: Василије Велики, Григорије Ниски, Синесије, Либаније и Псел. Чувене су и посланице Исака Сирина и „Небесна“ Јована Дамаскина за које су, сва је вероватноћа, знали наши писци посланица, ослањајући се на њих, као и на обрасце за писање писама у такозваним епистоларима. Само Нови завет нуди велики број посланица од којих се може сачинити богата збирка. Окренутост ка узорима и обрасцима имплицира употребу општих места која открива суштину природе и закона средњовековног књижевног стварања, увек омеђеног шаблоном из кога ће се тим пре изаћи, уколико је степен искренности, непосредности и поетичности онога ко пише посланицу већи. С тим у вези, аутори посланица траже своје у оквирима постојећих општих места и стваралачки се исказују кроз нове спрегове топоса и јединствено сагледавање предмета о коме приповедају.

Анализирањем *Посланице игуману Спиридону* Светога Саве треба се задржати на духовно-моралним категоријама овога света које имају порекло у библијском, светоотачком учењу о смрти, греху, покајању, тузи, светлости, мудрости, вери и љубави као врхунском божанском надахнућу, највећој благодати у којој се сустичу и искупљују сви остали феномени души подобни. Споменуте категорије треба посматрати као тематско-мотивске склопове унутар композиције посланице, као и имати у виду историјски тренутак и време њеног настанка, који ће утицати на доминирање, односно мању фреквентност одређених тема и мотива. Од великог је значаја осврнути се на формално и структурно одређење посланице у оквиру општих места која су предвиђена за овај жанр и видети степен подударња, односно одступања од обрасца. Напоследку би требало сагледати језичко-стилске особености посланице кроз оно што представља стил епохе, и наћи извесна филолошка кретања ван епохе. Анализом споменутих поетичких и теоријских позиција циљ је доћи до дубинске структуре овог текста који је изграђен на вери и нади за спасење и љубави за охристовљење, као и пронаћи вешто уткане мисли о духовном узрастању.

Ово дело је најстарије сачувано дело епистоларног жанра у српској књижевности и потиче из тринаестог века. Посланица⁵ коју је Свети Сава упутио

4 Видети рад Марка Ђорђевића у четрнаестом броју *Црквених студија* у ком се разматра проблем епистолографије у оквиру жанровске структуре реторике.

5 Свети Сава 2001.

студеничком игуману Спиридону⁶ налазила се у препису за који се данас више не зна, али га је издање Ђуре Даничића⁷ сачувало од потпуног губљења. Састављена је највероватније 1233. године, непосредно по Савином доласку у Јерусалим. О вредности посланице говоре нам, не само њена старина, већ и начин обраћања Светог Саве студеничком игуману који карактерише необична нежност и топлина, те по томе она представља својеврсну реткост у српској епистоларној књижевности. Та наглашена емоционалност определила је посланицу према књижевности, док је једним делом она, писмо у правом смислу речи. Љиљана Јухас-Георгиевска с тим у вези говори о две јасно омеђене целине у посланици: прва има свечани карактер у којој су видна извесна општа места карактеристична за сам жанр, док је друга непосреднија и има карактер постскриптума.⁸ Када је реч о општим местима ове посланице, она се узимају као обрасци, те је изгледа то разлог због кога је посланица Светог Саве студеничком игуману Спиридону у целости схватана као образац у каснијим зборницима или епистоларима. Покушаћемо да кроз анализу издвојимо општа места типична за жанр, али ћемо се најпре задржати на духовним димензијама посланице које једним делом могу бити део жанровске конвенције, али углавном доносе непоновљиве спрегове идеја у обиљу метафора везаних за богонадахнуће и индивидуални духовни доживљај. Заправо, општа места су само формула коју Свети Сава дословно примењује и коју кроз цело писмо обогаћује и проширује опредељујући се за исповедни тон. Писмо има исповедни тон са молбом за помоћ, опроштај или савет, које, ако узмемо као поводе за писање писма, можемо довести у везу са неком од општих тема у епистоларима, у овом случају би та тема била молба духовним оцима за помоћ. Иако је молба могла бити повод за писање писма, од ње се иде ка другим духовним садржајима, који чешће бивају упућени онима којима се писмо пише, а који у великој мери надахњују онога ко пише, те се на тај начин успоставља њихова међусобна духовна блискост. Друге духовне садржаје у оквиру овако дефинисане теме спознаћемо трагајући за карактеристичним мотивима унутар композиције писма.

Писмо почиње уводним обраћањем које је у виду благослова упућеног игуману Спиридону, али и читавом братству Студенице. Већ у уводном обраћању којим се призива божја благодат и спас, идваја се мотив љубави, духовне, хришћанске љубави, која је исказана врло непосредно пренаглашеним значењем придева: „Превазљубљени мој божанствени сине, јеромонаше Спиридоне“.⁹ Након најискренијег благосиљања, Сава исказује своју бригу за Спиридона и осталу духовну браћу помињући своје молитве за њих. У духу хришћанске скромности, он спомиње своју грешност: „Мада сам и грешан, Спаса мојега молим да будеш сачуван душом и телом и све божанствено стадо“.¹⁰ Они за које се моли су игуман Спиридон и смерни студенички монаси, а у ширем значењу божанствено стадо може бити и охристовљени српски народ. Овде је дата Савина мера духовне зрелости и мера његове саборности. Он зна да се хришћанска љубав међу браћом остварује једино у цркви, у њеној саборности. „Црква је извесна уједињеност живота, братства и заједничарства, савез љубави“.¹¹ Мотив љубави бива

6 Студеница је после доласка архимандрита Саве из Свете Горе добила ранг првог манастира, а њен игуман био је најзначајнији међу свим српским игуманима.

7 Ђуро Даничић, *Посланица св. Саве архиепископа српскога из Јерусалима у Студеницу игуману Спиридону*, Старине Југославенске академије знаности и умјетности, IV, Загреб 1872, стр. 230-231. Ово издање је касније прештамповано и редиговано. Навод према: Свети Сава, 1998, 25.

8 Предговор у Свети Сава, 2001, 28.

9 Свети Сава 2001, 118.

10 *Исто*, 118.

11 Флоровски 1986, 62.

употпуњен увођењем мотива саборности и вере који обједињени воде ка духовном узрастању хришћана у цркви и кретању у сусрет Христу.

Након увода Сава извештава о срећном исходу путовања захваљујући божијој вољи и светим молитвама студеничког братства, чиме мотив вере из увода бива јаснији; беспрекорна вера која се исказује у молитви и коју је некадашњи архимандрит посејао у првом српском манастиру, остала је да прати њене монахе.

Потом следи извештавање о Светом Гробу и другим значајним јерусалимским светињама у којима је спомињао студеничке монахе. Међутим, оно што уноси неспокојство у Савино даље казивање је чињеница о болести која је задесила њега и све његове пратиоце. Посланица сада из сфере духовног уопштавања прелази у сферу реалистичког извештавања где Сава, очито у страху, изриче: „...и ко од нас буде жив к вама нека се врати, а кога смрт потребује, молитва ваша нека остане са њим“.¹² Нагла промена расположења и начина казивања условљена је поменути страхом, али страхом од чега? То није страх од смрти, то би пре могао бити страх од даљине, неизвесности без обзира што се налази на тлу свете јерусалимске земље. Има се утисак да је Студеница, бар у овим неспокојним тренуцима, имала значајнију улогу духовног уточишта од самог изворишта светиње, из које ће молитва пратити онога ко је на путу и кога смрт потребује. Мотив љубави, вере и смрти који ће се смењивати током целог писма сада се доводе у везу. Постоји вера да ће се они који се врате живи вратити у уточиште духовне љубави и постоји молитва оних који су обдарени божанском љубављу за све правоверне које смрт сналази. Тако и смрт посредством љубави и вере добија духовне димензије и постаје праг на улазу у вечни живот.

Мотив љубави изнова се јавља у још непосреднијем и приснијем обраћању Саве игуману Спиридону које указује на значај који има овај студенички игуман за њега. Он га назива чедом слатким, владиком, познаником, а све у синтагматским конструкцијама са употребом присвојне заменице мој, што указује на њихову велику духовну блискост и на сложеност њихових међусобних односа.¹³ Такав човек који је за Саву старешина, пријатељ и духовни брат могао би бити и његов духовник јер Сава тражи да се овај за њега моли како би добио проштење грехова.

Мотиви вере и греха природно се надовезују на мотив љубави, с тим што је мотив греха овде конкретизован кроз Савино залагање за проштење својих грехова. Мотив греха се по трећи пут јавља, али ако је до сада у композицији писма био део вербалног топоса, сада постаје лична исповест верујућег и корак ка самоспознању.

Благослов који Сава упућује Спиридону, Студеници и „свима онима који су тамо и работају дому светог Симеона“¹⁴, указује на тријумфовање вере и љубави, који још већи значај добијају када су део благослова онима који студеничко братство благосиљају. Клетва којом се овај параграф писма завршава упућена је свима онима који братству зло чине. Иако клетва одступа од свеколике хришћанске љубави коју је Сава

12 Свети Сава 2001, 118.

13 У неким студијама налазимо и друге могућности тумачења односа између Игумена Спиридона и Светог Саве, где се указује на то да Игуман Спиридон није доживео Савино Писмо тако безбрижно као што претпостављају савремени истраживачи. „Цитирање Пс 55,13-14 ради описа Савиног односа са игуманом Спиридоном упућује на пишчеву иронију у приказивању Спиридоновог пријатељства као понашање пријатеља-издајнице. Због тога цитирање Пс 55,13-14 није слика идеалних односа између светог Саве и Спиридона већ га треба схватити као ургентан позив изневереног пријатеља да се Спиридон што пре врати на пут којим се заветовао светом Сави.“ Овакво становиште налазимо у раду Дарка Крстића: *Псалам 55 као критеријум за одређивање односа између Светог Саве и студеничког игумана Спиридона*. (Крстић 2017, 87).

14 Исто, 118.

искакао у претходном излагању, можемо је објаснити као појаву која се јавља на релацији божанско-људско у тренутку када је исконска веза међу њима нарушена. Идеал љубави подразумева живот у Господу, „који живи у срцима и душама верних, уселивши се у њих љубављу, показујући своје човекољубље“.¹⁵ Божанско човекољубље које се огледа у божјем очовечењу у Христу, у његовом узимању земаљског обличија, човек није разумео да би овој жртви подарио своје усправљање ка Небесима и Божанству, али он не само да то није учинио, већ је и подигао руку на Спасиоца. У контексту ове новозаветне приче можемо разумети природу Савине клетве која је последица гнева јер се није много тога променило од злочина који је учињен Христу до злочина који се чине свима онима који у тишини шире његово учење, у овом случају монаси студеничког манастира.

Након клетве долази благослов којим се завршава први део посланице. Ако клетва и благослов постану саставни део мотивске структуре текста, они имају исту вредност као и мотив греха и мотив вере. Заједничко овим мотивима у композицији писма је мотив љубави који неутралише контрасне вредности ових парова мотива.

У другом делу посланице Сава материјализује све оно што је кроз осећања дато као одраз велике духовне љубави коју гаји према игуману Спиридону у првом делу писма, он то чини намењујући му предмете од изузетне драгоцености: крстић, појасић, убрусац и камичак. Ови предмети постају реликвије које су понете са самог изворишта хришћанства, те на тај начин представљају не само везу између Саве и Спиридона, већ и Светог Града и Студенице, два расадника хришћанског учења. Они, као и сви освећени предмети у цркви имају велику моћ за духовно усавршавање и обожење.

Сава затим износи своје планове за даље ходочашће, након чега следи упечатљива поука Спиридону у којој се позива на Јеванђеље по Матеју опомињући га да не изађе из неког од завета и да душу своју не изгуби. „Јер каква је корист човеку ако сав свет задобије, а души својој науди? Или какав ће откуп човек дати за душу своју?“ (Јеванђеље по Матеју 16,26). Сава је свестан ове опасности, али зна и шта би могао бити спас. „Божанска способност наше душе да не постане бесплодна већ да постане мати (материја) новог духовног живота, како би слободно деловала и стварала, мора да се преда свом ослободиоцу и господару, Оцу Новог живота. Предајући му се у вери, она се сједињује с Њим у молитви. Јер први чин вере, први корак новог духовног живота у коме Бог делује заједно са човеком, јесте молитва“.¹⁶ Мотиву греха овде је као и на почетку писма дато само потенцијално значење, могућност да превлада и науди души, уколико њен откуп не би био повратак вери и преданост молитви. Мотив вере не може се разумети без молитве која је благодатна. Сава још једном истиче значај свештеничке молитве која искупљује сваки грех, ослобађа сваке страсти која долази од овога света, испуњава љубављу и добротом која води у заједницу са Христом. Савино сазнање да је молитва јака духовна сила која човека приближава царству небеском и отвара му умна виђења за сагледавање лепоте духовног света, определило је и његов животни пут. Овакав завршетак посланице, где Сава преносећи јеванђељске поруке испишује премудре речи, чини да она постане део књижевности којом ће се читалац напајати и примати духовну енергију која ће га испунити по мери властитог просветљења, преобразити и водити по есхатолошкој равни према вечном животу.

До сада смо се бавили духовним димензијама посланице и трагали за њеним књижевним квалитетима, а сада ћемо пажњу усмерити ка самом жанру и проналажењу општих места и образаца. *Писмо студеничком игуману Спиридону* није тематски

¹⁵ Бојовић 2009, 96.

¹⁶ Соловјов 2008, 20.

одређено у наслову, али је карактеристично епистоларско општење са духовним оцима касније забележено у епистоларима.

Писмо почиње благословом који доста подсећа на формулу из *Друге посланице апостола Павла Коринћанима*: Код Саве она изгледа овако: „Благодат вам и мир од Господа Бога и Спаса нашега Исуса Христа“¹⁷, а код Павла: „Благодат вам и мир од Бога, Оца нашега, и Господа Исуса Христа“. Завршна формула, пак, има паралелу у тринаестом стиху тринаестог поглавља исте Павлове посланице, што ће рећи да је и апостол Павле успоставио неку врсту обрасца коришћењем истоветне или неког од варијантних облика формуле почетка и завршетка.¹⁸

Благослов врло често прати топос грешности. Сава овај топос варира спомињући своју грешност у неколико наврата: „Мада сам и грешан...“, „...мени грешном...“, „не бих ли...проштење грехова добио“, „Сава грешни“.¹⁹

Уз овај топос често се везују и страдање и избављење које Сава такође уноси у своју посланицу предосећајући страдање након путног труда, али и избављење које ће доћи од оних којима се посланица упућује, игумана Спиридона и осталог студеничког братства.

Узорно живљење, духовно усавршавање, достизање награде, све су то топоси које проналазимо у писму, који из форме поруке адресату прерастају у духовно-моралистичке пасаже са књижевном конотацијом.

Топос чежње за сједињењем и потреба да се буде са неким на даљини духом заузима централни део писма. Овај топос још из античке епистолографије нарочито се разрађује у средњовековним посланицама. „Схему присутности у одсутности (абсенс-праесенс) понавља апостол Павле: Јер ја који нијесам код вас тијелом али духом ту живим (I Коринћанима V, 3). Речи апостола Павла књижевно обрађују црквени оци (Василије Велики, Григорије Низијанин, Јован Златоусти) и, касније, други средњовековни писци“.²⁰ Разуђеност овога топоса у вези је са самом природом писма и поводом за његово писање. Цело Савино писмо прожима овај топос који смо дефинисали као саборност за коју се Сава залаже целим својим делом, а у великој мери и у овом писму.

Општа места карактеристична за овај жанр и уопште за средњовековну књижевност постала су саставни део Савине посланице уклапајући јединствени садржај у постојећу форму, где се елементи садржаја и форме, спољњег и унутрашњег плана сједињују у целовито дело. У том погледу ова посланица је на међи између обичног писма и књижевне посланице, поштујући конвенције жанра, превасходно у формалном погледу, а с друге стране нагињући ка уопштавању кроз искрене и сугестивне духовне пасаже.

Када је реч о језику писма, и он на неки начин има дистинктивну вредност. Веза са књижевношћу је јача уколико је написано књижевним српскословенским језиком, а ако у одређеним деловима писма има елемената народног говора, онда је његова веза са књижевношћу ослабљена. Димитрије Богдановић²¹ скреће пажњу на оно што је заједничко читавој житијној, а потом и песничкој књижевности средњовековне Србије, а то је: поетика византијске пролошке хагиографије и минејске химнографије, поетика која негује апстрактни *високи стил* и приповедачку реторичност ученог

17 Свети Сава 2001, 118.

18 Издвојила Јухас-Георгиевска 2001, 29.

19 Свети Сава 2001, 118, 119.

20 Трифуновић 1990, 214.

21 Богдановић 1997, 216.

богословља. Та јединственост поетике и стила јужнословенске књижевности од 13-14. века у науци је запажена као *плетеније словес*. Савина посланица неминуно се препознаје као интегрални део његовог стваралаштва, прозног и поетског, и у њој свакако проналазимо јединственост поетике коју подвлачи Богдановић, не баш као *плетеније словес*, али као један наговештај узвишеног схватања књижевности и божаственог писања као последице божаствене благодати. Ту проналазимо и напор тражења емоционалне изражајности и стремљење ка експресији чији је циљ адекватно преношење суштине представљеног. У целости сагледано, ово дело језички и стилски задовољава пожељан образац доброга стила поштујући класичан језичко-стилски манир остваривањем принципа једноставности и одмерености. Одликују га још и срдачност и интимност које Милан Кашанин²² издваја као основне црте Савиних оригиналних списа. У чисто литерарном смислу Савино дело спада у несумњиво значајна остварења српске средњовековне књижевности. Сава, иако то чини спонтано и ненаметљиво, примењује литерарно схватање и принцип, који ће средњовековни ствараоци неколико векова касније свесно примењивати, по коме стваралац треба да плени пажњу читалаца занимљивошћу приповедања. Сава то постиже стилским ефектима, уз пуно коришћење богатства српскословенског језика. Оно што Савино писмо такође чини да изађе ван филолошког кретања своје епохе је и умеће вербализације мистичног искуства.

На примеру анализираних посланица која је само благо међу посланицама наше средњовековне књижевности, као и међу другим жанровима ове епохе, а по много чему представља узор српској књижевности уопште, долазимо до закључка да је њен састављач започео процес афирмације овога жанра на ширем плану. Оно што смо идвојили као важну карактеристику трагајући за духовним димензијама у неисцрпној духовној грађи јесу стални мотиви који имају своје порекло у библијском, светоотачком учењу о смрти, греху, покајању, тузи, светлости, мудрости, вери, молитви, а који готово увек упућују један на други и напајају се духовном снагом коју црпе из љубави, без премца, доминантног мотива, коју смо означили као врхунско божанско надахнуће. Мотив љубави не само да добија највише простора у посланици црпећи највећи део пишчеве стваралачке снаге, већ постаје и њена главна тема, што указује на чињеницу да је стваралац био надахнут узвишеном темом уз помоћ које је улазио у више форме стваралачког процеса који га је водио путевима богонадахнутог казивања.

Сагледана у светлу формалних и структурних обележја са освртом на општа места, посланица је, користећи се универзалним обрасцем, оставила особени траг исписујући свој непоновљиви стваралачки образац.

Сагледавање језичко-стилских карактеристика посланице доводи нас до закључка да је њен аутор неговао особености песничког стила вешто га утврђујући у прозне садржаје. Зато се ова посланица с правом може назвати књижевном посланицом јер је у њој спроведен основни књижевни постулат који се тиче емоционално-естетског доживљаја.

Настале на оваквим стваралачким начелима ова посланица, као и посланице које је следе, имају велику моћ духовног спознања, оне помажу да они који их читају духовно узрасту и да схвате смисао хришћанског постојања на земљи.

22 Кашанин 1975, 120.

Литература

Примарна:

Свети Сава(1998): *Сабрана дела*, приредио и превео Томислав Јовановић, Београд: Српска књижевна задруга, Коло ХСІ, књига 602.

Свети Сава (2001): „Писмо студеничком игуману Спиридону“, у: *Сабрана дела*, приредила Љиљана Јухас Георгиевска, Београд : Завод за уџбенике и наставна средства.

Секундарна:

Богдановић, Димитрије (1997): *Студије из српске средњовековне књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.

Бојовић, Драгиша (2009): *Трпеза премудрости*. Београд: Рашка школа, Ниш: Центар за црквене студије.

Ђорђевић Марко (2017): *Епистографија као реторички и књижевни жанр*. Ниш, Црквене студије 14, Ниш: Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, 447-454.

Кашанин, Милан (1975): *Српска књижевност у средњем веку*. Београд: Просвета.

Крстић, Дарко (2017): *Псалм 55 као критеријум за одређивање односа између Светог Саве и студеничког игумана Спиридона*, Ниш, *Philologia mediana* 9, Ниш: Филозофски факултет, 87-97.

Писах и потписах (1975): приредила Радмила Маринковић, Београд: Нолит.

Соловјов, Владимир (2008): *Духовне основе живота*. Београд: Логос.

Трифуновић, Ђорђе (1967): *Књижевност у школи – Стара српска књижевност*. Београд: ИЗ Југославија.

Трифуновић, Ђорђе (1990): *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Београд: Нолит.

„Деспот Стефан Лазаревић“ у *Књижевни радови* (1979): Приредио Ђорђе Трифуновић, Београд: СКЗ.

Флоровски, О. Георгије (1986): *Саборност Цркве*, Књига 1, Београд: Богословски факултет СП Цркве.

Jelena Z. Jonić

**THE SPIRITUAL DIMENSION OF THE EPISTLE OF ST. SAVA TO
ABBOT SPIRIDON IN THE CONTEXT OF THE SERBIAN
MEDIEVAL CORRESPONDENCE**

Analysis of the Epistle to Abbot Spiridon took us on a journey into deep spiritual and ethical categories of this world originating in the biblical text and the scriptures. These sources are the foundation of moral lessons about death, transgression and repentance, light of wisdom, faith and cleaving to the divine as the ultimate blessing surpassing any other inclinations of the soul. The aforementioned categories were approached through study of the themes and motives within the epistle. The history of the writing and the circumstances of its timing were important for understanding the frequency, order and ranking of the recurring themes and motives. Further, the formal structure of the work as a part of the genre was tackled and weighed against the adopted formulas used for this kind of composition. Finally, the linguistic as well as stylistic features of the epistle were studied and analysed in order to understand the trends in these areas at the moment of the creation of the epistle and beyond.

The analysis of the structure, the themes and the founding principles of the text enables better understanding of the values that foster spiritual growth, and belief in redemption above all theological concepts in Christianity.

Виктор Савић

Универзитет у Београду – Филолошки факултет, Институт за српски језик САНУ
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: Viktor.Savic@isj.sanu.ac.rs

ОБРАЗЪ КОД СВЕТОГА САВЕ ЛЕКСИЧКО-СЕМАНТИЧКИ ОГЛЕД

Апстракт: У прилогу се анализира Савина употреба једне карактеристичне лексеме с идејом да се отворе могућности за даље анализе његова основног лексичко-семантичког корпуса. Полазиште су сигурна места из разноврсног Савина дела, особито она која су сачувана према изворима из његова времена. Поређењем су обухваћена и друга дела или њихови делови који се на посредан начин могу довести у везу с нашим првим оригиналним књижевним ствараоцем.

Кључне речи: Свети Сава Српски, образъ, лексичко-семантичка анализа, историја српског језика

Језик и стил Светога Саве привукли су у неколико наврата пажњу водећих српских филолога. Истичу се студије Петра Ђорђића,¹ Павла Ивића² и Ђорђа Трифуновића³ у којима су, на проницљив начин, уочене неке посебности Савина израза. После свега, збиља се може рећи да првога нашег познатог писца, мада не и првога познатог књижевног делатника, одликују упечатљив језик и стил. Пионирски је подухват израда Азбучног показатеља речи у списима Светога Саве,⁴ корисна, али недовољно коришћена конкорданција изворних Савиних састава. Само је Сава добио заокружено, критичко издање својих дела, истина према степену знања и доступности извора приређивачу, врсном историчару (пре Другога светског рата).⁵ Остали оригинални српски ствараоци средњег века, осим по изузетку, делом, добили су коментарисана и, више-мање, научнопопуларна и свечана издања с преводом. И Савино је дело у неколико наврата тако издавано.⁶

Чини нам се да се за сада не може још много новог рећи о Савину језику док се не приреди ново критичко издање које би водило детаљном речнику Савина опуса. У Азбучном показатељу искоришћено је Ђоровићево издање уз селекцију извора који су приписани Светоме Сави.⁷ Аутори су настојали да обухвате само сигурна Савина дела, односно делове списа: Карејски типик, прва три слова Хиландарског типика, Житије

¹ Ђорђић 1935; 1977.

² Ивић 1979; 1998.

³ Трифуновић 1979.

⁴ Трифуновић и др. 1980.

⁵ Ђоровић 1928.

⁶ Мирковић 1939; Богдановић 1986; Јовановић 1998.

⁷ Упркос текстолошким недостацима Ђоровићево сводног издања, оно је, ипак, могло послужити за израду конкорданције јер су „сва ... дела на окупу, са непрекидном пагинацијом и нумерацијом редова на свакој страници“ (Трифуновић и др. 1980, 5).

Светога Симеона, Службу Светом Симеону, Посланицу игуману Спиридону.⁸ Ово је добар приступ, али данас би, опет, требало приступити заокруживању и подробној анализи читава Савина корпуса на основу проширених знања. Корпус би се, такође, делио у два круга: оно што је Савино, оно што је настало на Савин подстицај. Додатно су изоштрена наша знања о главним изворима, уз чињенице познате и раније: неки извори су из времена Светог Саве, неки из каснијег и много каснијег времена; неки су сачувани само у једном препису, други у више њих; неки су сачувани само у издању, без могућности провере на каквом рукопису. Ниједан Савин састав није сачуван у аутографу, зато су неопходна пажљива истраживања расположивих текстова и претресање од речи до речи, док се не заокружи његов несумњиви корпус; то Свети Сава засигурно заслужује.

У овој прилици разматраћемо семантички разноврсну употребу лексеме *образ* у делу Св. Саве, уз увид у остатак деривационог гнезда (према посведоченим потврдама). Поствербално *obražь*, дериват префигираног *raziti* чије је значење у основи ‘ударити’ (*ob-raziti*) у блиској је вези с глаголом *rězati* ‘резати, сећи на комаде’ (одраније већ с прен. значењем ‘правити нешто оштрим оруђем – дељати, клесати’).⁹ Основно је значење ‘оно што је истесано, изрезано’; већ на следећем ступњу то је ‘оно што је обликовано – облик, спољашњи лик’.¹⁰ У старословенском је посведочен свршени глагол *образити* с_а, у речницима представљен хомонимијски у два значења, с удвојеном лематизацијом: 1) рефлексивно ‘ударити се, треснути (о нешто)’ (уп. *потъкнути, прѣтъкнути*) и 2) ‘сачинити’ (уп. *въобразити*), према потврдама из Супрасаљског зборника.¹¹ Већ у старословенском периоду посведочено је шест главних значењских нијанси код ове глаголске именице – ‘обличје, вид’, ‘звање, чин’, ‘вид, врста’, ‘слика, кип, уметничко дело’, ‘прототип, узор’, ‘начин’. Сва се ова значења лако утврђују на основу изворних грчких корелата и контекстуалне варијације у изворима.¹² На јужнословенском терену (српски с хрватским, бугарски, словеначки)¹³ именица ће развити и значење ‘део лица’ и само ‘лице’, идентификовано и у Даничићеву Рјечнику из књижевних старина српских, наравно према споменицима на народном језику – повељама и Душанову законуку (*vultus, gena*).¹⁴ Ову тзв. културну реч прасловенске старине позајмили су Мађари (*ábráz*), и Румуни (*obráz*).¹⁵

Од Савиних састава, без обзира на степен њихове аутентичности или питање Савина потпуног или делимичног ауторства, одговарајућих потврда издвојене речи немају Устав за држање Псалтира,¹⁶ Уговор о куповини земље за виноград у Кареји,¹⁷

8 Трифуновић и др. 1980, 5, 7.

9 Skok III, 115–116; ESSJ 9, 565–566. У Далмацији у Буковици чак се говори *обрез*, уместо *образ*, RJAZU VIII, 448.

10 Уп. ЭССЯ 29, 66; RJAZU VIII, 448.

11 Нпр. СС, 396, s. v.

12 В. СС, 396–397. У РЈАЗУ, пак, на српском и хрватском материјалу значења се слажу почев од ‘кип, лик, слика’, па ‘лик, облик, обличје’, затим ‘начин’, ‘примјер, изглед, углед’, ‘лице, чељаде’, ‘лице – читаво или једна страна’, итд. (RJAZU VIII, 448–453).

13 RJAZU VIII, 448.

14 Даничић II, 189–190, s. v. *образь*. Уп. RJAZU VIII, 449. Можда постоје и ретке северне паралеле или изравне везе (в. ЭССЯ 29: 65).

15 Skok III, 116, ESSJ 9, 565. Порекло им није истоветно, што се види по значењу: у Мађара ‘облик’, ‘кип, слика – фигура’ (Benkö et al. 1993, 3, s. v.), у Румуна управо у јужнословенском значењу: 1) ‘образ, једна страна лица’ и прен. ‘част, поштење’, 2) ‘лице, фигура, изглед’, ‘особа’, заст. ‘положај, чин’ (Tomici 2005, 818).

16 Ћоровић 1928, 199–202; Јовановић 1998: 231–239; и према личном увиду у неколико рукописа.

Врањинска повеља,¹⁸ Служба Св. Симеону,¹⁹ Посланица игуману Спиридону²⁰ и мањи натписи у тврдим материјалима занатско-уметничке израде.²¹ Другачије стоје ствари с осталим, претежно крупнијим Савиним списима у којима се тражена реч јавља. Од прворазредног је значаја стање у Савиним поглављима Хиландарског типика (састављен око 1200), 1–3, 42.²² потврда постоји у првим главама, с преписом из Савина времена (најстарији препис, Хиландар, бр. 156, настао је 1206);²³ затим стање у Карејском типиксу (1199), такође с преписом из Савина времена (најстарији препис, Хиландар, АХС 132/134, настао је 1220–1230-их година),²⁴ као и у Савину ктиторском натпису у куполи Богородице Студеничке (1208/1209).²⁵ Нешто је мање изворне вредности материјал из Студеничког типика (ипак, он се може поредити с Хиландарским типиком)²⁶ и нарочито из усамљеног српскословенског Житија Св. Симеона (оба су у препису из 1619, иако се сматра да им је предложао врло архаичан).²⁷ Грађа из Номоканона може имати само контролни карактер будући да га Св. Сава није непосредно састављао (1219/1220) – његов удео је могао бити исти као у највећем делу Хиландарског типика, у главама које нису његове.²⁸ Упркос томе, Номоканон је погодан за поређење јер је настао Савиним старањем и посебно захваљујући чињеници да постоји један препис који је сасвим близак Савину времену (Иловичка крмчија, 1262).²⁹

Прва глава Хиландарског типика, само у мањој мери наслања се на превод Евергетидског типика.³⁰ „Грешни и смерни“ монах Сава обраћа се својој духовној деци и браћи у манастиру, обилато се служећи цитатима и парафразама из Новог завета.³¹ Нису сви ти сегменти уношени у текст непосредним преузимањем из готових

17 Дипломатар, бр. 23, стр. 113–118.

18 Дипломатар, бр. 26, стр. 125–128.

19 Ћоровић 1928, 176–186, и према личном увиду у АСАНУ, бр. 361.

20 Даничић 1975.

21 За натписе на окову руке Св. Јована Претече (данас у Сијени) и на реликвијару Часног крста (данас у Пијенци), в. Чанак-Медић и др. 2014, 53, 59.

22 В. Ивић 1998, 111.

23 Савић 2013а, 85–86; за издања в. Ћоровић 1928, 14–150; Богдановић 1995; Јовановић 1998, 13–127.

24 Јовановић-Стипчевић 1998, 130–132; за издања в. Ћоровић 1928, 5–13; Богдановић 1985.

25 За стварно стање в. Суботић и др. 2015, 36–37.

26 В. Јагић 1898, 61–65.

27 За издања Студеничког типика в. Ћоровић 1928, 14–150; Синдик 1992, 37–177; Јовановић 1994, 35–129; за издања Житија в. Синдик 1992, 193–269; Јовановић 1994, 151–193.

28 В. Ивић 1998.

29 За издања в. Законоправило 2005, Законоправило 1991. – У овој прилици остављамо по страни српску редакцију Синодика православља у чијем састављању је учествовао и Свети Сава. Засад, наиме, изостаје текстолошка анализа којом би се прецизно издвојио део текста из Савина времена и евентуално, део који би се могао изравно њему приписати. Синодик је код Срба сачуван у неколико преписа млађе редакције; најзначајнији је Синодик из Пљеваљског зборника из времена 1380–1395 (Св. Тројица Пљеваљска, бр. 73), у редакцији архиепископа Јакова (1286–1292), с више видљивих старијих слојева. Владимир Алексејевич Мошин је закључио, настављајући се на проучавање Александра Васиљевича Соловјева, да је прва српска редакција била Савина, сачињена на Светој гори пре бугарске трновске (1211), док је он као јеромонах боравио у Карејској ћелији (1201–1204). Ова је редакција утврђена на Жичком сабору (1221), а касније је и даље усавршавана, још од времена Савина наследника, архиепископа Арсенија (1235, и потом; В. Мошин 1959, 320–321, 371–372, 376–371, 376; за издање текста Синодика у српској редакцији в. Мошин 1960, 278–348).

30 Јагић 1898, 4–5.

31 Исто, 7–9.

предложака, неки су, како то признаје и Ватрослав Јагић, уношени по сећању, мада је он уверења да се Сава претежно служио предлошцима.³² Управо на једном такву месту, с варијацијом у односу на све потенцијалне изворнике (конкретан, јеванђељски текст изворника по природи је стабилан), видимо изравно Савино присуство. Именица *сбразъ* искоришћена је у основном значењу, 'лик, појава, изглед' (иако се на датом месту говори о спољашњости, мисли се на препознатљиву суштину, у оквиру наглашено алегоријског казивања):

„ПРИДѢТЕ КЪ МНѢ ВСИ ТРОУЖДАЮЩЕ СЕ АЗЪ ВЪ ПОКОЮ). Н ВЪЗМУѢТА НА СЕ НГО МОЕ Н НАУЧИТЕ СЕ
ОУТ[Ъ] МЕНЕ. ꙖКО КРОТКЫѢ ЕСМЪ Н СМѢРЕНЪ. СР[Ъ]Д[Ъ]ЦЕМЪ“ (Мт 11.28–29). Н ВЪЗМУѢТЕ ОБРАЗЪ
МОЮ НА СЕ. „НГО БО МОЕ БЛАГО. Н БРѢМЕ МОЕ ЛЬКО ЕСТЬ“ (Мт 11.30).³³

Из контекста се препознаје даље асоцирање на прототипске корелације какве постоје између Старога и Новог завета, између најавâ и појаве Христа; овде је Христос најавâ, пралик, уједно и ‘образац, модел’ онима којима је намењен Хиландарски типик – хиландарским монасима.³⁴ У првом делу треће главе неспретно је прерађен мањи остатак превода Евергетидског типика у којем се говорило о скромном стању цариградског манастира после Павлове смрти (1054), какав је остављен Тимотију, другом ктитору (аналогија са Симеоновим препуштањем манастира монаху Сави), у наслову (τὸ μοναστήριον ἐπὶ μικροῦ σχήματος)³⁵ и нешто ниже у тексту (τὸ μοναστήριον ἐπὶ τοῦ μικροῦ ἐκείνου καὶ εὐτελοῦς σχήματος).³⁶ Из српскословенског текста није било јасно да ли се ради о *стању* у манастиру или о Симеонову *монашком образу*,³⁷ или можда о самој Сави.³⁸

32 Исто, 7, 9.

33 Богдановић 1995, 4 (читање Типика је наше, али издвојена места наводимо према Богдановићеву издању; тако је и у другим случајевима). Уп. Јагићево поређење с Мирослављевим јеванђељем, 1898, 7. У Јагићеву дословном преводу ово место би гласило: Καὶ ἄρατε τὸ σῦνιά μου ἐφ' ὑμῶς (1898, 5).

34 У старословенском канону, као што смо навели, оуразъ може означавати и ‘прототип, праузор’, не само обичан ‘модел, образац’ (постоји и христосовъ оуразъ, христотѹлоу, СС, 397). Сави је то, изгледа, било познато, али сам се тиме није користио у својим, нама познатим, текстовима. Упоређујући оуразъ са његовим савременим оуразъ и идати, недѣла же вскрѣсенна, Законоправило 2005, 162–163; и иже же к томоу. Иако хотѣшаго быти вѣка оуразъ иже вскрѣ(с)енна д(ь)нь, Законоправило 2005, 186. Ипак, за дочаравање, тј. представљање нечега што ће се тек догодити и суштина му је изван природе, метафизичка, Стефан Немањић и преводилац Номоканона користили су глагол прооуразовати (одговарајућу именицу ни не видимо): иже прооуразови клицакъсѣ иоанъ г(лаго)лаше, Житије Св. Симеона (Јовановић 1999, 68); с(к)етаи н(е)дѣла. тъ бо иже д(ь)нь идни и осмы [...] и истинноу осмориноу прооуразови невѣстѣнни д(ь)нь. вскрѣснаго оногѣ вѣка хотѣшаго быти, ...И заиста, тај један, истинити осми, оуликава незалазни дан...’, Законоправило 2005, 186–187. Ако је добро схваћено једно место из Номоканона, у употреби је био и супстантивизирани композитни придев, прѣоуразъноу: того радн иже иднона на прѣоуразънѣ створѣше се бл(а)г(о)д(а)ти и силы. доже и до тѣхъ оуразовъ. с(ь) под(о)бнѣхъ дѣствѣхъ спрѣхосхоти, „Ради тога, једном на п्राкику створене благодати и сила, све до тих ликовца са подобним дејством происходе“, Законоправило 2005, 17.

35 Gautier 1982, 17.

36 Исто, 17

37 Јагић 1898, 11.

38 Савић 2013б, 144.

оставникъ манастирь мнѣ въ маломъ и смѣреномъ образѣ въ немъже мнѣ ѿтнде и пръвога нгоумена прѣподобна моужа. мѣфодїа мнѣхъ самогдесетаго.³⁹

Ипак, из даљега текста се види да Сава није преиначио првобитни смисао, мислећи и даље на физичке прилике у манастиру.⁴⁰ Задржавање лексеме образъ у семантичкој реализацији ‘лик, појава, изглед’ (према грч. *σχῆμα*), будући да долази од преводиоца, није изворно Савино решење, премда га он усваја. Сава ће га поновити у очеву житију, прерађујући исти типик за Студеничку обитељ:

оставникъ манастирь мнѣ грѣшномоу. въ малѣ нѣкоемъ образѣ. въ немъже мнѣ ѿтнде нѣкоего пр[ѣ]п[о]д[о]бна моужа. именемъ мѣфодїа мнѣхъ. самого .ѿ.⁴¹

Уједно, то је један од доказа веродостојности датог места у овом позном препису.

У другој глави Хиландарског типика, Сава као мотив Симеонова доласка на Свету гору истиче његову жељу да усвоји тамошњи начин живота:

прншѣдшоу же къ мнѣ трѣбл(а)женомоу наставникоу ѿ(тъ)цоу н(а)шемоу снмѣоноу мнѣху [...] ѿт[ѣ] вѣхъ и н(а)шъ хотецоу потнсти образъ.⁴²

У Евергетидском типуку говори се о „тиховању“ (грч. *ἡσυχία*), а словенском лексичком решењу одговарало би грчко *πρόσωπον* или *σχῆμα*.⁴³ „Место тиховања“ у Карејском типуку – тамо где Сава дефинише своју новоосновану установу – у корелацији је с грчким *ἡσυχαστικός τόπος* (мѣсто бездымливн). У доступном грчком преводу, међутим, уместо *τόπος* стоји *τύπος*,⁴⁴ којем је словенски еквивалент образъ ‘облик, форма’; у збиру ‘исихастички начин живота’. Иако нам за сада измиче непосредна веза између једног и другог, очито је да она постоји и у фиксираним решењу могла би се видети Савина прерада. Свакако избор ове именице у вези с начином живота који воде монаси, а тиме и са самим монасима, односно монашким редом, познат је Св. Сави. У ктиторском натпису из Студенице у којем се Сава и потписује, као што је и иначе чинио, за свога оца вели да је „примио анђеоски лик“:

прнѣдшоумоу же анѣгелскн образъ. снмѣоноу мнѣху.⁴⁵

Под овиме се подразумева ‘велика схима’ (грч. *τὸ μέγα σχῆμα*), највиши степен монашког усавршавања. Сава је могао овакву семантичку вредност, али и читаву синтагму, преузети из Оснивачке повеље манастира Хиландара коју је заједно с оцем састављао (1198). Међутим, и тамо и овде су Савине речи, што доказује потпуна подударност напред поменутог новозаветног цитата из прве главе Хиландарског типика с овим местом (у другом делу повеље могле би се препознати и Симеонове речи):

39 Богдановић 1995, 9.

40 Уп. Савић 2013б, нав. место.

41 Јовановић 1994, 186.

42 Богдановић 1995, 8.

43 Јагић 1898, 10.

44 За оба текста в. Ћоровић 1928, 6.

45 В. Суботић и др. 2015, 36. Реконструкција недостајућих места припада Светиславу Мандићу (1975).

и како би моцно въспрѣти ан(г)ельскн и апостольскн образъ и послѣдовати влад(ы)чнѣмъ глаголомъ. „възмѣте нго мѡе на се и наоучитѣ се ѡт[ъ] мене. ꙗко кроткъ еѡмъ и смѣренъ срдцемъ. нго бо мѡе благо и брѣмѣ мѡе лько естъ“ (Мт 11.28–30).⁴⁶

Нешто ниже у повељи, из перспективе првог лица, монах Симеон наставиће се на изговорене речи:

и сподѡм мѣ грѣшнаго с(вѣ)таго нга его благаго и ѡбѣщанка мѣ сътвори чьстнаго и ан(г)ельскаго и апо(сто)льскаго образа малаго и великаго.⁴⁷

Исте ће се речи поновити у Другој оснивачкој повељи манастира Хиландара (почетак XIII века, с различитим датавањима), у суздржаној преради средњег владарева сина, у време издавања акта великог жупана, Стефана Немањића.⁴⁸

Сам по себи образъ као ознака монаштва преузео је у словенској средини готово значење развијено у грчкој култури (семантичко калкирање), тѡ σῆμα ‘лик, појава, изглед’ – ‘редовничка хаљина’, тѡ ἁγελικόν – тѡ μικρόν, тѡ μέγα ‘велика схима’, ‘мала схима’.⁴⁹ Тако се, преко карактеристичног монашког одејанија, монаси одређују као група.⁵⁰ Још у 37. глави Хиландарског типика говорило се о „заручењу“ за монашку схиму оних који се постризавају (одрицање од брака и завет девствовања):

и ѡбѡручѣннѣ б(о)ж(ь)ствнаго и агг(е)льскаго да прнѣмлютъ ѡбраза.⁵¹

Ово ће значење бити најчешће у Савину Житију Св. Симеона и односиће се на Симеоново, а једном и на Анастасијино замонашење. Прва два су примера варијација истих оних речи из Хиландарске оснивачке повеље, очито врло важних Немањиним синовима – писцима, Сави и Стефану, као и читаву духовном потомству којима их они предају:

како би моцно еѡу въспрѣти ан(г)ельскн и [а]п(о)стольскн образъ. и подвизаше с(е) съ поспѣшеніемъ послѣдовати владчнѣмъ г(лаго)ломъ. еже рече „възмѣте нго мѡе на се. ꙗко кроткъ еѡмъ и смѣренъ ср[ъ]д[ъ]цемъ“ ... нго бо мѡе бл(а)го. и брѣмѣ мѡе лѣгко ес(тъ)“ (Мт 11.28–30); и ѡбѣщанка сътвори себе, нензр(е)ченнаго и ч(ь)ст(ь)наго и с(вѣ)т(а)го агг(е)льскаго, и ап(о)с(то)льскаго ѡбраза. малаго, и великаго.⁵²

У 4. глави Хиландарског типика коју није састављао Сава, метонимијски је преко монашке схиме (*образа*) означено ‘монаштво, монашки ред’:

аще ли кто по грѣхоу ѡбрѣтаетѣ се. въ томъ тако плѣненн. волѣ юни соутѣ волѣ старн. волѣ и заматорѣан въ ѡбразѣ. нли соутѣ новацн. лоубѣе законоу да поучитѣ се ѡт[ъ] еклеснаρχа.

46 Дипломатар, бр. 9, стр. 68.

47 Дипломатар, бр. 9, стр. 69.

48 Дипломатар, бр. 12, стр. 81.

49 Sophocles 1975, 1062.

50 Уп. у неколико верзија историјског записа уз различите преписе Номоканона, нпр. у Рашкој крмчији (1305): нже оубо ѡбразомъ мннѣхъ, архирѣи саноу, епископъ рашкн гнгорнѣ вѣторн (Стојановић I, 1902: бр. 38, стр. 17).

51 Ово место доносимо према нашем читању Михина преписа Хиландарског типика, будући да недостаје у главном препису (216а).

52 Јовановић 1994, 156, 168.

нан аще се не исправеть. да се завежоуть. не оубо новаке лѣнико нидуще завежовати доходанть. нь и многа бо прѣбывшихъ годнища въ образѣ. лѣнико же и дрѣмально прѣбывающе.⁵³

Ипак, код самога Саве у житију његова оца монаштво се назива *иночким* и *црноризачким чином* (контекстуална условљеност):

и нзволн се еѣѣ [...] оустворити монастырь сы. на покон и на оумноженіе єдинокихъ чинна; и оумножи стадо х(рн)с(то)во чръньтскаго чинна.⁵⁴

У Номоканону изравно је поменут *монашки чин*:

тъкмо аще гдѣ нѣцин себе въ мнишскни чинъ быттоше.⁵⁵

Код Саве се духовни ред (црквени клир, грч. κλήρος) збирно означава посебном именицом, прнѣтъ:

и тѣ с(вѣ)тые горы. пр(ѣ)св(ѣ)щены и б(о)гобоязньны. и х(рн)с(то)любивн и чръноризци. и въс(ъ) ос(вѣ)щенны цр(ъ)ковны прнѣтъ неразложимъ от[ъ] него бѣше (Житије Св. Симеона).⁵⁶

Примери из Номоканона изричито показују везу између монаштва и његова спољашњег обележја – ношења схиме (уводи се и синоним, св(ѣ)щеное облачѣније):

[аще тако приводещю]ю се б(о)гн д(ѣ)в(н)цоу. облачѣтъ въ образѣ прѣжде двоудесетоу и пети лѣт(ъ). и покрнѣтъ ю с(вѣ)щенною тою красотою. ноужде ради д(ѣ)вствѣнаго цѣломоудрнѣ; и того ради да не нмѣють нзвѣта [...] г(лаго)люще тако и еше ходитъ безъ образа. и невѣдомо естъ аще оброчѣн се б(о)г(о)у. потыща се кп(н)с(коу)пъ покрнѣти ю св(ѣ)щенымъ облачѣниемъ.⁵⁷

За овакве примере, ако постоји и семантички помак, обично је задржавање нарочитих контекста, управо колоцирање с глаголима који се тичу [добровольног] прихватања, примања (въспрнѣти, прнѣти, прнѣлати, код Стефана Немањића и възѣти) анђеоског „образа“ – схиме (устаљен је и придев ангѣльскн, остали се придеви мењају).⁵⁸

У ширем смислу речи ‘нарочит тип одеће’ може се заменити новијем времену ближним термином *униформа*, што један пример из Стефанова Житија Св. Симеона о јављању Св. Ђорђа и потврђује:

⁵³ Богдановић 1995, 11.

⁵⁴ Јовановић 1994, 153, 170.

⁵⁵ Законоправило 2005, 201. Уп. за свештенички чин: и въ св(ѣ)щеннѣскы чинъ да приндѣтъ, Законоправило 2005, 195. Већ, код Савина брата Стефана, чин као ‘одређени степен у оквиру друштвеног поретка – звање, ранг’ означава се још у старословенском познатом речју санъ: и ц(а)рьскыи сановъ почѣтъ и (Стефан Немања добија дворску титулу, в. Јовановић 1999, 20).

⁵⁶ Јовановић 1994, 173.

⁵⁷ Законоправило 2005, 404. Уп. у 37. глави Хиландарског типика: да облачѣтъ се въ плащаницюу, и въ мнишскн шлѣдъ, Михин препис, 2156.

⁵⁸ Одговарајући пример постоји и у Номоканону: нан пакы оумрѣти. хотѣше и [...] оумолнше кп(н)с(коу)па. и прѣжде двоудесете и пети лѣтъ скръшнѣти ю. да не отнѣдетъ образа не прнѣм(ъ)ши, Законоправило 2005, 404.

прѣде с(вѣ)ты скорн помощ'никъ. и таѣи се презвѣтероу. въ коннѣсѣдѣ образѣ.⁵⁹

Имајући претходно речено на уму, у новој светлости се може видети место с поетског почетка Карејског типика на којем је образъ протумачен као ‘форма – вид’: монаси, наводно, испуњавају духовне подвиге „различитим видовима“.⁶⁰

различѣнымъ образы текоуще къ подвигоу д(оу)хоблагоу.⁶¹

Наведено је место, нажалост, без еквивалента у грчкој верзији Типика.⁶² По свему судећи, ради се о песничкој игри речи јер се под *образом* истовремено може схватити и ‘монашка схима’ (дакле да монаси у различитим схимама „хрле“ своје подвигу) и у непосредном контексту, за нијансу померено до сада претпостављено значење – ‘поступак, начин’ (дакле подвизавају се „на различите начине“). Све су то блиска и међусобно повезана значења; тако се враћамо на претпостављену Савину прераду појма *исихије* из предлошка 3. главе Хиландарског типика.

Даље семантичко померање *образа* у ‘начин’ (из Савине перспективе било би то, на основу реченог, „пражњење“ од монашког симболичког садржаја), што је значење потврђено још у старословенском канону и без икакве везе с монаштвом (изравно се ослања на појавност, спољашње манифестације – у датом случају и активности, радње, које се могу перципирати; кореспондира с грч. τρέπος),⁶³ вишеструко је потврђено у Хиландарском типикју и Номоканону.⁶⁴

аще ли кто въсохощѣ нѣкогда въ нѣкоѣ лѣто конѣ образѣ порабѣтити снѣ. или подѣ властнѣю нѣкоѣю створити (12. глава Хиландарског типика),⁶⁵ аще же кто [епископ] ѿт(ѣ)ноуѣ прѣидѣ въ дроугѣи. да не приобѣщѣтѣ се никыи же образѣ къ ждрѣбѣиу прѣвыкѣ цр(ѣ)к(ѣ)вѣ (Номоканон).⁶⁶

Једна је потврда и у Стефана Немањића:

кыи бо образѣ или оумѣи сѣрѣзѣи се азѣ ѿкан'нын (Житије Св. Симеона).⁶⁷

Сава, дакле, и сам зна за ово значење, али не посеже за њиме. Њему је блискије значење ‘правило – пропис’, најјасније исказано у диспозицији Карејског типика, где се одређује начин избора отшелника за испосницу између оних који су већ имали неко од задужења у Хиландару:

59 Јовановић 1999, 30.

60 Јовановић 1998, 5.

61 Ћоровић 1928, 6.

62 Такође Ћоровић 1928, нав. место.

63 В. СС, 397, sub 6.

64 Појавност се у оба ова извора може исказивати придевима наслоњеним на обрађивану именицу (злообразънѣ, ‘који је у виду зла, зао’, прѣвообразънѣ, ‘првобитан’), па би се могло помишљати да је преводилац Хиландарског типика, као стални Савин сарадник, учествовао и у превођењу Номоканона: то и злообразноу волею лоукавою- подѣ властѣ чловѣкъ тѣлѣнныхѣхъ сѣгоднѣ са, „ако се пак згоди да злом и лукавом вољом падне под власт покварених и лукавих људи“, 12. гл. Хил. тип., Богдановић 1995, 26; и такође проклеѣи и ѿ[ѣ]вѣрже. прѣвообразъна оуѣо ѿригена безоуднаго. и вса неч(ѣ)стиваѣа ѣго писанна, „Такође прокле и одбаци првенство Оригена“, Законоправило 2005, 11.

65 Богдановић 1995, 26.

66 Законоправило 2005, 290.

67 Јовановић 1999, 60.

ПОТОМЪ ПАКЫ СНКОВЪ ОБРАЗЪ ДАВАЮ ДА БЫВАЮТЬ. ⁶⁸

Предaja ‘модела’ (ωβραζ δακτυλ) не може се тумачити другачије до обавезивања на ‘правило’ иако се одговарајући заменички спој с овом именицом још на старословенском материјалу одређивао само као ‘начин’: *снѣдѣ ωβразомъ, трѣѡ тоиѡуѡ* ‘тако, на тај начин’.⁶⁹ Опет су „правило“ и „начин“ у узајамној вези и сви примери из Хиландарског типика у том случају праћени су, на истоветан начин, демонстративном заменицом, повремено адвербијализованом:

боудн вы оубо н сн ѡбразѣ нмѣтн (5. гл. Хил. тип.),⁷⁰ н снмѣ ѡбразомѣ поставлѣтн камѣ нгоумѣна (13. гл. Хил. тип.),⁷¹ – снцѣ же да бываѣтъ емоу поставленіе (исто место, Студенички типик);⁷² снмѣ во ѡбразомѣ архимандрѣтн сн н слоуж(ь)бы с(вѣ)тые да творѣтъ (13. гл. Студ. тип., нема Хил. тип.),⁷³ како же н паки нконома хотеѣе поставити [...] да ставитъ же се ѡбразомѣ снцѣ (14. гл. Хил. тип.),⁷⁴ н того тѣм же ѡбразомѣ да свѣршаѣтъ. тькъмо прѣвращаѣе на нмѣ кансиархово (15. гл. Хил. тип.).⁷⁵

Варирање првобитног текста у Студеничком типуку највероватније је Савино. Колокација условљеност приказане именице каквом атрибутском потпором истог значењског типа сугерише да је реализовано значење, ‘правило’, контекстуално мотивисано (у датим случајевима постаје ‘пропис’, важењем другачији од ‘обичаја’, такође врло присутан у овом дискурсу). То се протеже и на деноминално *образовати*, ‘давати пропис, прописивати’:

А СВЕТЫХЪ АПОСТОЛЪ ПОСТЬ. ЗДѢ ОБОБРАЗУЕМЪ (10. гл. Хил. тип.).⁷⁶

Овог значења нема у старословенским и обичним црквенословенским изворима⁷⁷. Ван назначених контекста обична је лексема правило код Савина брата Стефана, али и у њега постоји придевско одређивање *правила* (тзв. „монашко правило“) – правило ђрѣньѣскоје, правило ђрѣньѣскаго оуставу у Житију Св. Симеона.⁷⁸

У Симеонову житију Сава на два места истим синтагмама у напоредном споју карактерише очеве врлине које су задивиле и угледне светогорске јеромонахе, а једна од њих је *узорна кротост*:

НСПЛНЕНАГО ЛН ВЪРЬ Н ОБРАЗЪ КРОТОСТН. Н ПОЩЕННЮ НАСТАВННКА; ДНВЕЩЕ СЕ ТОЛНКОУ СМЪРЕННЮ,
Н ОБРАЗУ КРОТОСТН. Н ПОЩЕННЮ НАСТАВННКА.⁷⁹

68 Ђоровић 1928, 8.

69 СС, s. v. ОБРАЗЪ, 397. У Карејском типіку је тоиоѹтов трѳлов, Ђоровић 1928, 8.

70 Богдановић 1995, 13.

71 Михин препис, 1926.

72 Јовановић 1994, 72.

73 Јовановић 1994, 72.

74 Михин препис, 1936.

75 Богдановић 1995. 29.

76 Богдановић 1995, 24.

77 CC, SJS, s. vv.

78 Јовановић 1999, 54, 66.

79 Јовановић 1994, 166, 172.

Монах Симеон је, дакле, ‘узор, образац’ (← ‘пример на који се треба угледати’). Старије значење исказано је у једном Стефанову примеру:

СИМЪ БО ТИ ПС(А)Л(Ь)МОМЪ ОБРАЗЪ ПОКАЗА Г(ЛАГО)ЛНЪ (Житије Св. Симеона).⁸⁰

Непосредно код Саве нису посведочена нека друга, раширена значења исте лексеме, мада су му она била позната. С једне стране то је ‘лик’ као ‘ликовна представа’ – практично сама ‘икона’, мада, и поред могућег изједначавања, међу њима разлика постоји:

ИВѢ БО ЕСТЬ ИАКО ЧЕСТЬ ОБРАЗОВЪ ЧЕСТЬ БЫВАЕТЕ ВЪОБРАЖАЕМЫМЪ (Номоканон);⁸¹ с(к)е)тоу же х(р)и(с)то)воу НКОНОУ СНОУЕЪ ОБРАЗЪ по ап(о)с(то)льскомуу свыше н ѿ(т)ъ)чскоу)моу прѣданию, на чьсть въоображаемлюу, покланати се н почитати (Номоканон).⁸²

Ову суптилну релацију најбоље илуструје пример из Жичке повеље Стефана Првовенчаног:

ПРОПОДОБНЫХЪ ИКОНАМЪ СВЯТЫХЪ И ЧЪСТЫННЫХЪ ОБРАЗЪ И СЪСОУДНЪ ЗЛАТНЦНЪ И СРЕБРНАМЦНЪ. ⁸³

Затим, то је и ‘одраз’, са чвршћом и слабијом везом, реални – ликовни, потом упоредив, и о концу имагинарни – симболички, сам ‘знак, симбол’. Другоме случају припада пример из Хиландарског типика и други примери из Номоканона:

презвѣтѣрн же и днѣконн по ѡбразоу соущѣ роукъ. ѿкоу тѣмъ цр(ь)ков(ь)ноу правленнѣ сдѣлають кп(н)с(коу)пъ (Номоканон);⁸⁴ сѣсцини же кп(н)с(коу)пн соуть оубо по ѡбразоу ѿ. ап(о)с(то)ль (Номоканон);⁸⁵ бл(аго)с(ло)вѣсть се е(с)и(ь). вѣтъ д(ь)невнаго нмоуша нерѣѣ тѣгда. по ѡбразоу т(ь)ст(ь)наго кр(ь)ста [...] и тогда прѣдъ свѣтлын ставѣ двѣрмн. ѡбразомъ тѣстнаго крѣста. каднальницею знаменують (6. гл. Хил. тип.).⁸⁶

80 Јовановић 1999, 48.

81 „Јер је јасно да је поштовање икона, у ствари, поштовање изображених“, Законоправило 2005, 16.

82 „(И одлуком свих утврдише и потврдише) да се светој Христовој икони, то јест лику, на поштовање изображеном, по апостолском и отачком предању одозго – треба клањати и поштовати“, Законоправило 2005, 16 (у грч. нема објашњења срѣћъ ѿбражѣ; уп. у Синодику исто – н въ иконахъ срѣћъ въ ѿбражѣхъ, грч. само ἐν εἰκονισμῶσιν, Мошин 1960, 294). – Видским паром въобразити/въображати изражава се ‘ликовно представљање, стварање слике’, те отуда и глаголска именица въображеније може конкурисати обичном образу као ‘ликовна представа’, а у вези с иконама и као ‘насликани лик’: чѣстѣ н поклананнѣ ... не тѣкѣю же х(и)н(с)т(о)вѣ иконѣ рекше ѿбразоу. нъ н прѣч(н)стѣнѣ бл(а)д(ы)т(и)н(с)е нашеѣ б(о)г(о)род(и)це. н всѣхъ (с)вѣтѣхъ. св(ѣ)щен(ъ)ныцѣ въображеницѣ по равнѣстѣвоу прѣвѣобразнаго бж҃ствѣа н чѣстн, Законоправило 2005, 17–18. Сави је познато и даље глаголско значење, ‘замисљати’: н ѿ(о)лю те [Св. Тројице] н въображаю те Житије Св. Симеона (Јовановић 1994: 182), овде можда и ‘[мисаоно] призивати’. Уп. да ѿвоудоу же вѣнцѣиѣ вашоу лоубовѣ въ себѣ къ вѣдѣи каѣ естѣ н наложени въображати 17. гл. Хил. тип. (Богдановић 1995, 31).

83 Јовановић 1999, 110.

84 „А презвитери и ђакони, будући да су слика руку којима епископ спроводи црквено управљање, достојни су и они части“, Законоправило 2005, 142–143.

85 Законоправило 2005, 214.

86 Богдановић 1995, 14. Уп. у Синодику за поштовање „симбола Часнога крста“: н каланајцинд' се с(ве)таго н ч(с)тнаго кр(с)та образѡу н с(ве)тыѡу иконамъ н с(ве)тыѡу мошеѡу, Мошин 1960, 302, 313, 320

За последњи случај налазимо потврде у Номоканону, управо с потпуном корелацијом према грчком (σύμβολον):

ЛЮБѢ БО ОБРАЗЪ ЦѢЛОВАНИЕ КСТЬ.⁸⁷

Овамо спада и Исповедање вере, тј. Nikeјско-цариградски символ вере, преузет с предлошка као фразеолошка јединица (грч. Σύμβολον τῆς πίστεως):

И БЪ БОЛѢЗНИ СЫН АЩЕ КТО ВЪСПРОСИТЬ КР(Ь)ЩЕННІА. ДА КР(Ь)СТИТЪ СЕ. И ПОТОМЪ АЩЕ ОУТ[Ъ] БОЛѢЗНИ НСЦѢЛѢКТЬ. ДА НАОУЧИТЪ СЕ ВѢРѢ И ОБРАЗУЮ ВѢРЫ. КЕЖЕ КСТЬ ВѢРОУЮ ВЪ ЕДИННОГО БО(Г)А.⁸⁸

Именица образъ већ је у старословенском канону остварила запажену полисемичност. Она се, наравно, само делом темељила на прасловенском наслеђу, а у значајној мери упијала је готова значења из грчког језика.⁸⁹ Нека значења постаће карактеристична за јужнословенски језички ареал (у оквиру њега и српски језик). Ипак, код Саве се не налазе сва могућа значења, па тако ни јужнословенска, попут ‘лице’, односно ‘страна лица – образ’.⁹⁰ У овом случају, оно што видимо посредно и непосредно у вези са Савом, то је задржавање књижевних лексичких решења у Хиландарском типуку и Номоканону – лице (πρόσωπον итд. ‘лице’, ‘лик’; посебно је питање лица у Св. Тројици, грч. ὑπόστασις)⁹¹ и ланита (σικῶν ‘образ’).⁹² Није стога изненађење што код Саве не региструјемо ни сва шире посведочена словенска и књижевна, црквенословенска значења. У оваквим истраживањима реално је очекивати само одређени тип лексике, и то с одговарајућим семантичким реализацијама, у складу с обухваћеним типовима текстова, а затим и у складу са самим аутором. За Саву је, пре свега, лексема образъ књижевна; такве су све потврде у којима се јавља. Сви примери њене употребе за самог Саву су у духовном кључу, показујући уједно његово схватање живота и његово животно опредељење. И када је значење основно, оно које прожима сва остала, ‘лик, појава, изглед’, код Саве се односи на Христа – възмѣте образ мон на се, то је његова парафраза Христових речи. Пошто му је ово значење блиско, он га неће изменити у 3. глави Хиландарског типика, и још ће га и поновити у Житију Св. Симеона, заједно с непосредним лексичким контекстом. За Саву ће управо ово бити карактеристично – мисли које му се допадају, он понавља у већини својих састава, па се

(први пут је вероватно Савино, у призиву „вечног сећања“ – вѣтнаа памѣть, правим хришћанима и „Сави јеромонаху“).

⁸⁷ „Јер целив је знак љубави“, Законоправило 2005, 253.

⁸⁸ Законоправило 2005, 263. Уп. и нешто другачије: сјгласно с(вѣ)тын сворѣ повелѣннѣ изложѣ. с(вѣ)тоу оубо изъображеннѣ вѣры. нже вѣ ннен с(вѣ)тыхъ ѿ(тъ)цѣ оутврѣждѣюще, Законоправило 2005, 22; и с(вѣ)тоу изъображеннѣ вѣры нашеѣ кр(ь)стинаиоу рѣ(е), Законоправило 2005, 31; значеннѣ ксть вѣроующеу. се с(вѣ)тоу изъображеннѣ. вѣскъ бо вѣроуѣ правоѣрно исповѣдаѣтъ, Законоправило 2005, 37, итд. У Синодику, како запажа владика Атанасије, грчки израз преводи се различито, као образъ, сложеннѣ, изложеннѣ, Јевтић 1991, нап. 94, стр. 59. Реч је ипак о синонимском експлицирању, без упоришта другог синонима у грчком тексту: и с(вѣ)тыхъ ѿ(тъ)цѣ наѣмъ прѣдаѣмъ образъ кже к(сть) изложеннѣ вѣрѣ, грч. καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῶν παραδεδόκε σύμβολον; нан прѣдатн ннѣ образъ кже к(сть) сложеннѣ вѣрѣ, грч. ἡ παραδιδόται ἑτέρων σύμβολον, Мошин 1960, 311, 327.

⁸⁹ CC, SJS, ESSJ, Miklosich 1963, s. vv.

⁹⁰ За оба значења Даничић је нашао потврде, (vultus, gena) у повељама и, на пример, у Душанову законуку (Даничић II, 189–190).

⁹¹ Око Лица, Ипостаси и Личности в. Јевтић 1991, нап. 135, стр. 74.

⁹² ланита је ограничена на цитате (Мт 5.39, Лк 6.29).

тако њихова аутентичност лакше може доказати. Друго за Саву врло карактеристично значење, иначе старословенске старине, развило се семантичком транспозицијом према грчком τὸ σῆμα ‘монашка хаљина’ и код њега се не лишава уобичајеног окружења (минимална атрибутска потпора, ањгелскын (о)бразъ), као τὸ ἀγγελικὸν σῆμα). Схима се „прихвата“ и „прима“ (по схватању његова брата она се и „узима“) – главни примери су из Студеничког ктиторског натписа који је аутентичан (1208/1209) и Хиландарске оснивачке повеље чије је формално ауторство Симеоново, али се у науци подразумева да га деле Сава и Симеон (1198). Кроз игру речи ово значење је присутно и у Карејском типiku где су монаси приказани како у „различитим схимама хрле духовноме подвигу“. Сава не изриче, код других, а вероватно и код њега подразумевању једнакост између схиме и монаштва (Савин преводилац у 4. глави Хиландарског типика говори о преступницима који могу и остарети у „образу“, тј. монаштву). Сава уместо обичног узимања *образа* у другде раширеном значењу ‘начин’ радије, у спрези с одговарајућом показном заменицом, долази до значења ‘правило’ (од њега, даље, и ‘пропис’), на пример у Карејском типiku – сикомъ о(б)разъ даваю да быбають. *Образ* ће за њега бити ‘начин’ само у преради 2. главе Хиландарског типика, индиректно, односећи се на особен тип монашког живота на Светој гори (*образ* супституише *исихију*), онај који се допао монаху Симеону. У тесној су вези ‘правило’ и ‘модел, узор, образац’. За Саву је Симеон о(б)разъ кротости и пошенију наставникъ, а он се, подсетимо се, према властитим речима угледао на Христа (Мт 11.28–30). Симеон је чинио управо оно што Сава захтева од своје сабраће и духовних чеда на почетку Хиландарског типика (исти је цитат), где се Сава, заправо, залаже за модел исконског монаштва:

кратниа моа лоуѣнѣаа. н ѿѣа д(оу)ховнаа [...] б(о)гоносѣни н прѣп(о)добни н прѣблаженн о(тѣ)ци наши. вселнроу свѣтлаа. замлѣни анг(е)ли н е(е)снн чло(вѣ)ци. нспрѣва о(т) [ѣ] с(в)ѣтаго д(оу)ха прѣданниа. нночтовати навѣкше. н бл(а)г(о)д(ѣ)тнѣ б(о)жнѣю о(т) [ѣ] ноуѣ просвѣщани бывѣше. н х(р)ст(а) вселѣвѣше въ прѣкраснѣ нхъ д(оу)шѣ. чнстаго радн жнѣтнѣ нхъ. на днѣакола повѣдоу показашѣ [...] ѣко б(о)гопарни оран. намъ оуказавѣше. хотѣшнѣ послѣдовати нѣ. н желѣшнѣ тѣши къ рекшѣмоу. жеждѣн да грѣдѣтъ къ мнѣ. н пнѣтъ о(т) [ѣ] источнѣа жнѣвота мѣого [...] снѣ бо дѣло бесмѣртно. нскоуѣшен его послѣдоуѣтъ рекшѣмоу. прндѣте к мнѣ всн троуѣдающе се азъ въ поко(ю). н възмѣта на се нго мѣо н науѣнтѣ се о(т) [ѣ] мѣне. ѣко кротѣкъ есмѣ н смѣренѣ. ср[ѣ]д[ѣ]цѣмъ. н възмѣте о(б)разъ мѣон на се. нго бо мѣо бл(а)го. н брѣмѣ мѣо лько естѣ.⁹³

Извори и литература

Богдановић, Д. (1985): *Карејски типик светог Сава* (прир.), Београд: Српска академија наука и уметности, Народна библиотека Србије, Матица српска.

Богдановић, Д. (1986): *Свети Сава. Сабрани списи*, Данашња језичка верзија Л. Мирковић, Д. Богдановић (прир.), Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Богдановић, Д. (1995): *Хиландарски типик. Рукопис CHIL AS 156* (прир.), Београд: Народна библиотека Србије.

Даничић, Ђ. I–III: *Рјечник из књижевних старина српских*, I–III, Биоград: Државна штампарија [1863–1864].

⁹³ Богдановић 1995, 3–4.

Даничић, Ђ. (1975): „Poslanica sv. Save arhiepiskopa srpskoga iz Jerusalima u Studenicu igumnu Spiridonu“, *Ситнији списи Ђуре Даничића*, III, Описи ћирилских рукописа и издања текстова (прир. Ђ. Трифуновић), Београд: Српска академија наука и уметности, XXV [1872].

Дипломатар: *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника*, књига I, 1186–1321 (прир. В. Мошин и др.), Редиговао Д. Синдик, Београд: Историјски институт, 2011.

Ђорђевић, П. (1935): „Прилози проучавању језика у списима Св. Саве“, *Богословље*, X/2–3, 188–199.

Ђорђевић, П. (1977): „Списи Светога Саве и филологија“, *Свети Сава, Споменица поводом осамтогодишњице рођења 1175–1975*, Београд: Свети архијерејски синод СПЦ, 245–254.

Законоправило (1991): *Законоправило или Номоканон светог Саве. Иловички препис, 1262. године* (прир. М. М. Петровић), Горњи Милановац: Дечје новине.

Законоправило (2005): *Законоправило светог Саве*, I (прир. и превели М. М. Петровић, Љ. Штављанин-Ђорђевић), Београд: Историјски институт.

Ивић, П. (1979): „О језику у списима светог Саве“, *Сава Немањић – свети Сава. Историја и предање*, Београд: Српска академија наука и уметности, 167–175.

Ивић, П. (1998): „Питање ауторства Хиландарског типика у светлости језичке слике тога текста“, *Свети Сава у српској историји и традицији*, Београд: Српска академија наука и уметности, 107–115.

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

Јевтић, А. (1991): *Богословље Светог Саве*, Врњачка Бања: Св. Симеон Мироточиви.

Јовановић, Т. (1994): *Студенички типик. Цароставник манастира Студенице* (приредио, превео и поговор написао Т. Јовановић), Београд: Народна библиотека Србије, Завод за уџбенике и наставна средства.

Јовановић, Т. (1998): *Свети Сава. Сабрана дела* (приредио и превео Т. Јовановић), Београд: Српска књижевна задруга.

Јовановић, Т. (1999): *Стефан Првовенчани, Сабрана дела* (предговор, превод дела и коментари Љ. Јухас-Георгиевска, Издање на српскословенском Т. Јовановић, Београд): Српска књижевна задруга.

Јовановић-Стипчевић, Б. (1998): „Писар Карејског типика“, *Свети Сава у српској историји и традицији*, Београд: Српска академија наука и уметности, 127–133.

Мирковић, Ј. (1939): *Списи светог Саве и Стевана Првовенчаног*, Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.

Михин препис: Хиландарски типик из треће четвртине XIV века, Одеска народна научна библиотека, бр. 1/97.

Мошин, В. А. (1959): „Сербская редакция Синодика в неделю православия. Анализ текстов“, *Византийский временник*, XVI, 317–394.

Мошин, В. А. (1960): „Сербская редакция Синодика в неделю православия. Тексты“, *Византийский временник*, XVII, 278–353.

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

Савић, В. (2013б): *Богослужбена лексика у српским типцима XII–XIV века*, Одбрањена докторска дисертација у рукопису, Нови Сад: Филозофски факултет.

Синдик, Н. (1992): *Студенички типик. Цароставник манастира Студенице. Фототипско издање* (приредила и поговор написала Н. Р. Синдик), Београд: Народна библиотека Србије, Завод за уџбенике и наставна средства.

СРЯ: *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, 1–. Москва: (Академия наук СССР) Российская академия наук – Институт русского языка, 1975–.

СС: *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)* (под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой), Москва: Славянский институт Академии наук Чешской Республики – Институт славяноведения и балканистики Российской академии наук, 1994.

Стојановић, Љ. I–VI: *Стари српски записи и натписи*, књ. I–VI, Ср. Карловци: Српска краљевска академија, 1902–1926.

Суботић, Г. и др. (2015): *Натписи историјске садржине у зидном сликарству*, том I, XII–XIII век, Београд: Византолошки институт САНУ.

Трифуновић, Ђ. (1979): „Удвајање и понављање као начело књижевног дела светог Саве“, *Сава Немањин – свети Сава. Историја и предање*, Београд: Српска академија наука и уметности, 189–199.

Трифуновић, Ђ. и др. (1980): „Азбучни показатељ речи у списима светог Саве“, *Археолошки прилози*, 2 (додатак).

Ђоровић, В. (1928): *Списи св. Саве*, Београд – Ср. Карловци: Српска краљевска академија.

Чанак-Медић, М. и др. (2014): *Манастир Жича*, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.

ЭССЯ: *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, 1– (Под редакцией О. Н. Трубачева), Москва: Академия наук СССР / Российская академия наук – Институт русского языка им. В. В. Виноградова, 1974–.

Benkő, L. et al. (1993): *Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen*, Band I, Budapest: Akadémiai Kiadó.

ESJS: *Etymologický slovník jazyka staroslověnského*, 1–. Praha: (Československá akademie věd – Ústav slavistiky) Akademie věd České Republiky – Ústav pro jazyk český, 1989–.

Gautier, P. (1982): „Le typikon de la Théotokos Évergétis“, *Revue des études byzantines*, 40 (1982), 5–101.

Miklosich, F. (1963): *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Emendatum auctum. Aalen: Scientia Verlag [1862–1865].

RJAZU: *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I–XXIII, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1880–1976.

SJS: *Slovník jazyka staroslověnského*, 1–52, Praha: Slovanský ústav Československé akademie věd (České akademie věd), 1958–1997.

Skok, P. (I–IV): *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I–IV, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1971–1974.

Sophocles, E. A. (1975): *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B. C. 146 to A. D. 1100)*, Hildesheim – New York [1914].

Tomici, M. (2005): *Dicționar român-sârb*, București: Academia Română.

Viktor Savić

**ОБРАЗЬ IN SAINT SAVA'S WRITINGS
LEXICAL-SEMANTIC ESSAY**

The paper discusses the corpus of writings authored by Saint Sava of Serbia in the context of the lexical-semantic analysis of a selected lexeme (*образъ*). It distinguishes between the texts (in fact, their fragments) reliably attributed to Saint Sava and those that cannot be attributed to him, i.e. those that were not engendered by his influence. The semantic content of the lexeme *образъ* is carefully analyzed in the first three chapters of the *Typikon of Hilandar* and the *Typikon of Karyes*, which undoubtedly contain the evidence of Sava's language. Other writings covered by the analysis include Sava's *Life of Saint Simeon*, preserved in a late manuscript copy (1619), and the Founding Charter of the Hilandar Monastery (1198), co-written by Sava and his father (though it was signed by Simeon). Attention is also paid to the remaining chapters of the *Typikon of Hilandar*, *Typikon of Studenica*, *Nomocanon* and the writings of Stefan Nemanjić, as comparative material.

Зорица Никитовић

Филолошки факултет Универзитета у Бањој Луци – Република Српска

e-mail: zorica.nikitovic@flf.unibl.org

СЛОЖЕНИЦЕ У ЗАКОНОПРАВИЛУ СВЕТОГ САВЕ

Анстракт: Радом се даје приказ сложеница у Законоправилу Светог Саве, кључне књиге у кораку задобијања самосталности Српске Цркве 1219. године, као посебног лексичког слоја којим су именовани специфични садржаји егзистенцијалне партиципације у Домостроју спасења и учествовања или одступања од саборне Истине. Грађа је сагледана према критеријуму правилности/неправилности вјере, онако како су је у првим вијековима хришћанства дефинисали Свети Оци, а Законоправилом утврдио Свети Сава. Како грађа илуструје, принцип опозиције представља основни лексички однос, не само лексичко-семантичких група назива за вјеру *правовѣрнѣ* – *зловѣрнѣ*, већ семантичког поља вјере у цјелини, па се у складу са значењем двокорјенске лексике врши даља класификација.

Кључне ријечи: сложенице, Законоправило Светог Саве, српскословенски језик, терминологија, лексичко-семантичка група, *правовѣрнѣ*, *зловѣрнѣ*.

1. Увод. У процесу задобијања самосталности Српске Цркве, настојањем Светог Саве¹ да просвијетли земљу людн сконхъ о вѣсакыѣхъ правнѣхъ светыхъ апостолъ и отъчскыхъ оуставъ, да просвијетли црквенимъ правилима све оне који су у српској земљи позвани на управу црквену² настале су књиге снѣ глаголемѣхъ грѣхскыѣхъ языкомъ

1 Запис из Теофиловог зборника датира само петнаест година послје смрти Светог Саве. *Морачки препис* је преписан са Крмчије епископа Теофила Будимљског из 1252. У запису који се налази на крају Иловичког, Рашког и Морачког преписа стоји да је та књига настала трудом Светог Саве. Издѣ же на свѣтъ нашего языка божествѣннѣе се писаннѣ потѣшаннѣе и любовноу многоу и желаннѣе нѣъ млада оскерѣнѣааго и благотѣствѣааго и прѣосвѣщенѣааго и прѣвааго архиепископа всенъ срѣбьскыѣхъ землѣхъ кнѣзъ савы сына преподобѣааго отъца симеона прѣвааго наставника всенъ срѣбьскѣхъ землѣхъ сѣ же благотѣствѣынъ архиепископъ и кралевѣство обновити и осветити въ срѣбьскѣхъ землѣхъ [...] „А изађе на светлост нашегъ језика овај божаствени списъ старањемъ и љубављу великомъ и жељомъ из младости освѣшенѣгъ, богочастивѣгъ и пресвѣшенѣгъ и првогъ архиепископа све Српске земље и поморске кир Саве, сына преподобногъ оца Симеона, првогъ наставника све српске земље [...]“ (Соловјев 1932, 21).

2 Милаш 2005, 427. Као савременик, ученик и први биограф Светог Саве „богоумни јеремонахъ Доментијан“ посвједочио је и забиљежио да је 1217. године Сава дошао у Солун, у манастир Филокал, у ком „остаде колико хтеде, и књиге многиѣ прѣписа законныѣ о исправленѣиѣ вѣрѣ, нѣхъже трѣбовахѣ съборѣнаа кѣдоу црѣхъхъ. И све учинивши што је на потребу светињи његовој, крете тако ка земљи отаѣбине своје“ (Доментијан 2004, 212). А такође је поставио епископе за своју цркву и послао их свакога у његову епархију прѣдавъ нѣъ кѣдоуждоу књиге законныѣ (Милаш 2005, 427). На полисемију глагола прѣписати, који осим значења ‘преписати’ у старом српском језику има значење ‘превести’, указује још Н. Милаш као изворе наводећи Шафарика и Флоринског. „Шестодневѣнѣиѣ светааго Иоанѣна Златоуста прѣписа поѣ Венедикѣхъ отъ грѣхскааго языка на срѣбьскыѣ (2005, 474, 431).

номоканонъ и сказаѣмъе нашѣмъ языкомъ законоуправило³. Најобимнија књига српске рукописне традиције, можда, најбоље илуструје како се „са преводима древнохришћанских византијских, богослужбених и богословских текстова крштавала и благодатно преображавала сама стихија српске мисли и речи и постајала словесна, логосна, тј. богословна, теолошка⁴. Иако је овај монументални споменик црквеног и грађанског права „који заузима посебно мјесто у историји византијско-словенских и међусловенских средњовјековних црквених и културних веза“⁵, у претходна два столјећа с различитих аспеката и угла различитих научних дисциплина бивао предмет истраживања, језичка истраживања, уз ријетке изузетке, обогатила су историју светосавског номоканона низом контраверзних ставова, док је конкретан филолошки опис утемељен на изворној грађи преписа, изостао⁶. Стога овим радом, којим се презентује један, са историјског али и савременог гледишта, веома битан лексички слој књижевног језика Светог Саве, дајемо свој прилог обиљежавању 800 година постојања Српске правосјерне Цркве.

Редакцијски језици су из старословенског језика наслиједили сва лексичка средства, међу којима и сложенице, тако да је и у српскословенском периоду писмености настављена традиција стварања разноврсних калкова, при чему је слагање и даље остало продуктиван творбени модел⁷. Преводиоци старозавјетних и новозавјетних књига, патристичких трактата, литургијске поезије, крмчија и др., стварајући књижевни језик, били су уједно и творци философско-теолошке и друге специјалне термилошке номенклатуре⁸. Сложенице као посебан лексички слој⁹ један су од важних путоказа кроз књигу која представља метод једне културе у њеној

3 Поред неколико руских сачувано је једанаест српских преписа: Иловички (1262), Сарајевски (крај 13. – прва четвртина 14. в), Рашки (1305), Дечански (1340), Пчињски (1360-1370), Београдски (друга половина 15. в), Хиландарски (15. или 16. в), Савински (1602), Пећки (1552), Милешевски (16. в (одн. 1295)), Морачки (1651).

4 Јевтић 2001, 248.

5 Турилов 2013, 45.

6 Досадашња истраживања у највећој мјери кретала су се око ауторства светосавског Номоканона, тако да ни један од једанаест сачуваних преписа није истражен са филолошког аспекта, тј. само је Иловички препис у одређеној мјери описиван. О досадашњим проучавањима Иловичког преписа и Законоправила у цјелини од најновије литературе в. Никитовић 2018а, 301–320.

7 Током овог периода стваране су нове сложенице, а подстицај за то и даље је био грчки језик. За потребе превођења, када преводилац није могао дословно пренијети грчку сложеницу или синтагму постојећим рјечничким фондом, настајала је словенска композита, в. Цейтлин 1977, 186; Грковић-Мејдор 2001. Међутим, граде се и нове лексеме, које се не могу довести у везу са грчким изворником. Тај процес присутан је и код оригиналних дјела (в. Никитовић 2014) и код преведених дјела (в. Zett 1970).

8 Верещагин 1997, 36.

9 Лексика сачуваних старословенских споменика показала је да је свака 16 лексема сложеница што говори о томе да оне чине једну од карактеристичних особености лексичког система старословенског језика (Цейтлин 1977, 186). Сам процес калкирања јесте сложен процес у коме се унутар различитих лексема могу наћи различити елементи калкирања (Ефимова 2006, 14). Узимајући за примјер калкиране сложене лексеме, које у својој структури садрже суфикс -џ, В. С. Јефимова напомиње да се састав морфемских и семантичких структура грчких и старословенских лексема не подудара, на примјер „код двокорјенских лексема са суфиксом -џ/-џа, творбена основа је глаголске семантике, док грчки корелати ипак у својој већини представљају композите са другом компонентом именског поријекла: старословенске лексеме су суфиксално оформљене онда када грчке одговарајуће лексеме у знатној већини представљају субстантивно употријебљене придеје, а не суфиксално изведене именице“ (2006, 84).

идејности и егзистенцијалној партиципацији есхатолошке димензије Царства Божијег, књиге која нуди живо познање канона, не само канона као правила вјере, већ правила која се у живот спроводе да би се, по ријечима Отаца, „лаж истријебила, а истина посијала, да би се зло искоријенило, а повратила врлина“ (П25).

Циљ овог истраживања јесте да прикаже сложенице у *Законоправили Светог Саве*, тј. да утврди које реалије духовне и материјалне природе су означене овим творбеним моделом. С аспекта морфемске структуре корпус, дакле, чине ријечи које имају два лексичка језгра било да је ријеч о првостепеним дериватима – твореницама насталим слагањем или сложено-суфиксалном творбом¹⁰, било другостепеним дериватима – префиксалним или суфиксалним изведеницама, или, пак, твореницама насталим лексикализацијом ширег реченичног контекста. Иако је критеријум за експерпцију грађе био творбени тип лексеме, истраживање ће, ипак, бити усмјерено на лексичко значење, тачније на семантички садржај лексичке јединице и њен прагматички оквир. *Законоправило Светог Саве* је споменик јединствен у систему словенских средњовјековних књижевних жанрова, и представља скуп текстова идентичне функционалне усмјерености и прагматичног контекста православне духовности репрезентованог у сложено јединство језичке форме и значења. Акценат истраживања стављен је на лексички план у сврху грађења свеобухватније семантичке слике цјелине једне културе. Проучавање сложеница као посебног лексичког слоја српскословенског појмовника подразумијева разумијевање семантике лексеме која проистиче из прагматичког контекста самог споменика насталог у оквиру преводилачке мисије Светог Саве прожете оригиналношћу¹¹ њеног творца у оној мјери у којој је то изискивало стварање зборника црквених правила и канона за јединствен временски тренутак, не само осамостаљивања Српске Цркве, већ за дати историјски тренутак у коме су се дотадашњи номоканони у правовјерној црквеној пракси показали недовољним и непотпуним¹².

Лексичко-семантичке групе ријечи продукт су историјског развоја одређеног језика или групе језика, кад је номоканонска грађа у питању, не само ареала *Slavia orthodoxa*, већ укупног православно-византијског културног ареала. Да лексичко-семантичка парадигма није иста ни кроз све језичке епохе ни епохе у цјелини, то нам недвосмислено свједочи *Законоправило Светог Саве* у коме је централни лексички однос семантичког поља назива за вјеру однос антонимије. Како су наша досадашња истраживања¹³ овог споменика показала, лексеме које означавају називе за вјеру образују само двије лексичко-семантичке групе – *правовѣрна* и *зловѣрна*. Међутим, увид у грађу показао је да је принцип опозиције¹⁴, као резултат вишевјековног рађања и грађања различитих јереси и вјерских покрета супротстављених *правој/правовјерној*

10 Под слагањем подразумијевамо искључиво првостепене деривате који у својој структури имају два коријена ријечи (два лексичка језгра, двије теме), а никако ријечи које поред једног лексичког језгра имају префикс, а које се још само у србистици погрешно третирају као сложенице, в. Драгичевић 2014, 60–72.

11 Довољно је погледати критички апарат Иловичког преписа који најочигледније показује у којој мјери је једна тако сложена тематика као што је номоканонска изискивала дораде, појашњења, убацивање нових ријечи, изостављање оних садржаних у грчком предлошку и др.

12 В. Соловјев 1932; Богдановић 1979.

13 Никитовић 2018а; 2018б; 2018в.

14 да не в(ь)нидетъ бл(а)гочѣстивынъ въ цр(ь)к(ь)въ нечѣстивынѣхъ И164,30/31; при даркнианѣ блгочѣстивѣдѣ ц(ѣ)с(а)ри сѣбра се на злочѣстиваго и скврѣнаго крѣтника дноскора ИЗ05,5/8; зловѣрнага повелѣнниа злыхъ крѣтнкѣхъ повелѣдена быше четвора же правовѣрнага повелѣнниа оутврѣждена быше ИЗ34,22/25; брагнѣе законположеннѣ / безаконнѣ 379а,2/16, итд.

вјери, карактеристичан за лексички систем у цјелини, тако да ће сложена лексика бити представљена према критеријуму правилности/неправилности вјере, онако како су је у првим вијековима хришћанства дефинисали Свети Оци, а прихватили Свети Сава и други јерарси православне Цркве вишевијековном употребом¹⁵ Савине Крмчије која је „представљала једну чврсту вековну златну копчу, која веже у нераскидиво духовно јединство све православне словенске цркве“¹⁶. „Почев од 1219. године па до XIX столећа, а делом и у XX столећу, ова је К служила као главни правни извор, као *corpus juris utriusque* за све источно словенство, за све православне и словенске цркве, а делом и за државе са православним словенским становништвом – за Србију, за Бугарску и за Русију, те делимично и за Румунску цркву“¹⁷.

За ово истраживање коришћен је *Иловички препис* (1262)¹⁸ као најстарији, самим тим са филолошког аспекта најзначајнији од сачуваних преписа¹⁹. Корпусом су обухваћене именице, придеви, глаголи, партиципи и бројеви, различите врсте ријечи које због вишедимензионалности методолошког приступа није било могуће посматрати одвојено²⁰, како то налаже теорија семантичких поља (СП) односно лексичко-семантичких група (ЛСГ), као што ни примјери нису презентовани у потпуности једнообразно и без њиховог макар и најкраћег контекста, па чак и кад су у питању именице, јер је граматичка структура реченице и распореда њених чланова у српскословенском језику подлијегала другачијим синтаксичко-семантичким законитостима (висок удио партиципских конструкција, супстантива и др). Значења сложеница су дата водећи рачуна о њиховој семантичкој реализацији и према постојећим преводима *Законоправила*, првенствено према преводу *Сарајевског преписа*.

15 Бугарска црква је 1226. године преузела *Законоправило Светог Саве* и управљала се њиме, а 1262. године бугарски кнез Светислав послао је *Законоправило* руском митрополиту Кирилу III да се по њему управља. Том приликом, нагласио је да се по тој књизи треба управљати свако царство. На Владимирском сабору 1274. године, *Законоправило Светог Саве* било је усвојено као званични канонски зборник Руске Цркве, тј. „после Владимирског сабора Савина К је или у своме првобитном облику (рјазанска редакција) или са заменом скраћеног текста канона пуним (софијска редакција) постала једини званични извор канонског права у Русији“ (Троицки 1952, 2). Шире о овом питању в. Шапов (1978).

16 Вуић 1930, 455, цит. према: Троицки 1952, 2.

17 Троицки 1952, 1.

18 *Законоправило* представља најобимнију књигу српскословенске рукописне традиције коју ексерпцијом грађе, нажалост, за ову прилику нисмо успјели прећи цијелу. Примјери које доноси овај рад ексерпирани су из укупно 660 страница рукописа (од постојећих 800), али сигурни смо да предочени корпус убједљиво илуструје лексички ниво књиге. Примјери који су уз број странице и реда наведени уз ознаку И ексерпирани су из: *Законоправило Светог Саве I*. Приредили и превели: Миодраг М. Петровић и Љубица Штављанин-Ђорђевић. Београд: Историјски институт, 2005, док су примјери без словне ознаке а са наведеном страницом, ступцем и бројем реда из: *Законоправило или номоканон Светог Саве. Иловички препис 1262. година, фототипија*. Приредио и прилоге написао Миодраг М. Петровић, Горњи Милановац: Дечје новине 1991. Због простора у раду се наводи само по један примјер потврде, иако су бројне сложенице веома фреквентне.

19 Напомињемо да су лексички дублети међу преписима занемарљиви. Компарацијом лексике *Иловичког* и *Морачког преписа* уочено је само неколико лексичких дублета.

20 Методолошке потешкоће односе се на критеријум врсте ријечи. Иако је уобичајено да се творбени типови сагледавају према творбеном значењу твореница, које је прије свега условљено врстом ријечи, због примарно семантичког критеријума који примјењујемо ово није оствариво.

2. Антонимским односом ЛСГ *правовѣрна* и ЛСГ *зловѣрна* унутар СП²¹ назива за вјеру структурисан је лексички систем *Законоправила* у цјелини. На основу овог основног критеријума грађу можемо подијелити у двије односно три скупине. Трећу скупину чиниле би лексеме неутралне конотације у односу на СП вјере, општеупотребна лексика.

2.1. **Лексичко-семантичка група *правовѣрна*.** Унутар ЛСГ *правовѣрна* може се издвојити неколико тематских цјелина с напоменом да је понуђена класификација условна јер се лексичка значења појединих сложеница међусобно преплићу²². Ову ЛСГ одликује висок удио термилошке лексике из домена догматике, литургије, црквеног права, аскетике, естетичке калогагије, и др., као и других појмова богословско-пјесничке провенијенције насталих богонадахнућем византијских богослова и словенских древних писатеља.

2.1.1. **Сложенице којима је именована *права* / *правовѣрна* вѣра и њени синоними**²³. Семантички садржај термилошких израза *права*/*правовѣрна* вѣра и *правовѣрне* у потпуности је теолошке природе и подразумеива изложенија вјере, списе и трактате у којима су древни Оци Цркве подробно изложили и прецизирали суштину православног учења, прецизно формулисавши учења Цркве у вези са питањима која су изазивала спорове²⁴. Саборно одређење вјере свој коначни језички израз у виду догмата добило је кроз језички израз данас познат под именом Символ вјере: *знаменне кѣтъ вѣроующею се светомъ нъзображенне всакъ бо вѣроуе и правовѣрно исповѣдаетъ снѣ поученнею правовѣрною вѣроу истинно ѿко же и свети намы предаше глаголетъ бо правовѣрно вѣроуе и снѣ [...]* (СП2013: 12,1/12–20). „Символ вјере јесте знамење вјерујућим људима јер сваки од њих на истинити и правилан начин исповиједа праву вјеру, како су то свих шест Сабора утврдили и предали нам. Правовјерни овако говори” [...] Поред појма *правовѣрне* у овој тематској групи потврђено је још неколико синонимних назива.²⁵

поименовани биваюћь *правовѣрно вѣроующен* И36,4/5 *правовјерно*; *правовѣрно вѣснѣвѣшоу* и *благочѣстнѣ одрѣжѣшоу* И361,32 *правовјерје* *засија* и *благочешће* се *учврсти*; *правовѣрна* и *сп(а)сна* *повѣлѣнна* И11,13 *правовјерне* и *спасоносне* *заповѣсти*; *правовѣрнини*²⁶ *suprs*.

21 Термилошка неједначност је присутна при употреби појмова тематска група, семантичко поље и лексичко-семантичка група, в: Буйленко 2012, 89–92, зато што у литератури нема јединственог мишљења о природи ЛСГ. Једни аутори ЛСГ схватају као врсту семантичког поља (СП), док је други сматрају равноправном унутар језичког система. Узрок томе бројни аутори виде у својствима самог лексичко-семантичког језичког система. Осим тога, у веома обимној литератури о проблемима ЛСГ и СП постоје разлике у односу на одређена питања теорије ЛСГ, посебно се насумично и као синоними користе термини: ЛСГ, семантичко поље, тематска група. У принципу главне разлике при одређењу појма семантичко поље тичу се тога што СП карактерише „веће обухват“ лексичких јединица него код ЛСГ, и што се СП обухвата више врста ријечи за разлику од ЛСГ која обједињују лексичке јединице само једне врсте ријечи, Буйленко 2012, 89.

22 Питање класификације сакралне лексике српскословенског језика захтијева ширу елаборацију која излази из оквира овог истраживања.

23 Детаљан опис ове тематске групе в. у Никитовић 2018в.

24 „Сва богословско-догматска борба Светих Отаца на свим Васељенским Саборима кретала око одбране од јеретика два централна хришћанска догмата, јер са та два света догмата – догмата о Светој Тројици и догмат о Оваплоћењу који сачињавају суштину православља, стоји или пада целокупна хришћанска вера и Црква. У та два основна и свеобухватна догмата садржани су сви остали Свети догмати, сва тајна Бога Живог и Истинитог и његовог дела стварања и спасења света и човека у Христу“ (Јевтић 2004, 102).

25 Детаљан опис ЛСГ *правовѣрна* и ЛСГ *зловѣрна* унутар СП назива за вјеру в. Никитовић 2018в.

26 Једна од одлика корпуса у цјелини јесте супстантивизам, поименичење придјева и партиципа у адјективној функцији и њихова самостална служба у реченици: *рѣци цн благоговѣнне suprs*. И575,13

И29,33; правоѣрнен вѣрн И52,13/14 правоѣрна вјера; правоѣрныиъ кр(ъ)стианомъ И341,23 правоѣрни хришћани; православнаиъ вѣра²⁷ 262,2/7 православна вјера; благоѣстие *n.* И679,26 правоѣрје; бл(а)гоѣстна *n.* И24,27 благочашће; бл(а)гоѣстиваго ц(а)ра *adj.* И277,15 побожни; бл(а)гоѣстнын (монастырь) И 628,19/20 благочастни; бл(а)гоѣстно (реклн) И 47,10 благочастиво; благоговѣнномъ И462,10 побожан; приходящихъ бл(а)гоѣстивѣн нашѣн вѣрѣ И116,16/17 православна вјера; богоѣстие И219,6–7,9 благочашће, православље; бл(а)гоговѣннемъ 135,13 побожност; бл(а)гоговѣнныхъ мнѣсѣхъ И632,1/2 побожни; реци мн благоговѣние *suprs.* И575,13 побожни; бл(а)говѣрна *n.* И436,21; побожност; бл(а)говѣрню *n.* И431,11/12; И509,25/26 православље; ноуѣстнн благоговѣрнын И24,9 правоѣрни; бл(а)говѣрныиъ повѣстнннемъ И143,26/27 правоѣрни; б(о)говѣрна И216,31 правоѣрје; ѣдиновољныхъ И601,4 једновѣрни (правоѣрни); ѣдновѣрныхъ И19,25 правоѣрни; ѣднородныхъ скон И574,19 који припадају истој вјери (ант. од варвари).

2.1.2. Сложене ономастичке лексеме из сакралне сфере. Сложеница теолошке семантике потврђене су у сфери ономастичке лексике, као дио личног имена светитеља, празника и др. Ови оними називају се агионими и агиоантропоними. У састав агиоантропонима улазе дескриптори тј. епитети који додатно описују поједине карактеристике светитеља као личности²⁸. Агионими представљају ономастичку лексику из сакралне сфере у оквиру којих се разликују:

а) теоними: вседържителъ И410,13 Сведржителъ; животворецъ И596,32 Животворац;
б) теотоконими: богородице И17,21 Богородица; приснод(ѣ)б(н)цоу И463,21 Приснодјева (Богородица), приснод(ѣ)воу И29,28 Приснодјева (Богородица);

в) агиоантропоними, властито име канонизованог светитеља: петра св(ѣ)щенномоуѣтеника И112,25 свештенномученик; б(о)гоо(тъ)ц давидъ И31,25 богоотац; златооуѣстцъ И437,26 златоуст; златооуѣстнн И438,20 златоуст; иоан(н)а богословца И159,10 Јован Богослов; григорна чудотворца И112,25 Григорије Чудотворац; константина бл(а)городнаго И16,6; стефана првоом(оу)ч(ѣ)н(н)ка И164,5 Стефан Првомученик; богословцоу И393,31 Богослов; григорню б(о)гословьцоу И553,21 Григорије Богослов.

в) хеортоними, називи празника: св(ѣ)т(а)го б(о)гојавленна И708,1; Богојављење; ѿ петъдесетницъ И72,2 Педесетница; въ петъдесетнын *suprs.* И73,2 Педесетница.

2.1.3. Сложенице и изрази којима су означени садржаји који су у вези са догматима правоѣрне Цркве; Тројична и друга терминологија. Ова тематска група сложених ријечи представља терминолошку лексику насталу у првим вијековима хришћанства за потребе дефинисања основних постулата вјере. Процес стварања теолошког терминосистема је жив и динамичан процес који је трајао и траје током читаве хришћанске епохе²⁹. „Сва богословско-догматска борба Светих Отаца на свим Васељенским Саборима кретала око одбране од јеретика два централна хришћанска

побожни; зловѣрныхъ *suprs.* И 137,23 зловѣрни, итд. Ова особина позната старословенским споменицима објашњава се творбеним развојем лексичког система у коме паралелно са суфиксално новооформљеном именицом у супстантивној функцији егзистира придјевски дериват без суфикса, в. Ефимова 2006.

27 У *Законоправилу* се као ознака праве вјере користи сложеница правоѣрне. Наводимо једину потврду за до сада уочену сложеницу православне: вѣганте таковыѣ творити цр(ъ)квыи оуше б(о)жиа да съединише се с нами с вашею братнѣю нѣже преж(а)ереѣньныхъ ради ѿтрьгосте се ѿкръвеномъ лицемъ славоу г(оспод)ню въсылающе съ единеннми съ православною вѣрою оузнати (262а,2/1–8) да бјежите од таквих дјела Цркви Божјој, да сјединивши се у православној вјери с нама, од које сте због горе наведеног отпали, да откривена лица гледамо славу Божију.

28 Кончаревић 2017: 13.

29 В. Верешчагин 1997; Вендина 2002; Пападопулос 1998, и др.

догмата, јер са та два света догмата – догмата о Светој Тројици и догмат о Оваплоћењу који сачињавају суштину православља, стоји или пада целокупна хришћанска вера и Црква. У та два основна и свеобухватна догмата садржани су сви остали Свети догмати, сва тајна Бога Живог и Истинитог и његовог дела стварања и спасења света и човека у Христу³⁰.

јединосуштина отьцоу И410,21 јединосушна оцу; плоть нејединосушцоу намь приѣтъ господь 1/2,21–22 тијело Господа нашега није једносушно нама; јединослицоу И326,3 јединослина (Пресвета Тројица); јединообразноу И18,1 једнообразном; јединотворноу б(о)жьствоу И18,1 јединотворноме Божанству; јединочѣдаго *suprs.* И595,13 Јединородни; с(ы)на б(о)жиа јединочѣдна И410,17 јединородни; јединодоушник И380,10 једнодушје; чл(о)в(ѣ)колюбно вѣчл(о)в(ѣ)чѣша И17,13 човјекољубно се очовјечио; члов(ѣ)колюбна прѣвѣлчѣство И43,29/19 преизобиље човјекољубља; равнот(ѣ)стѣноу И326,3/4 равнотасна (Пресвета Тројица); прѣвозданнаго члов(ѣ)ка И390,27 првосаздани човјек; самодвижѣство И45,18/19 самопокрѣтливост (душе); соуѣствоу самодвижнцоу И10,18 самопокрѣтлива суштина.

2.1.4. Сложенице које означавају врлине и својства хришћанског духовног живота – естетичка терминологија³¹. Ова тематска група настала, не само у процесу семантизације и преосмишљавања дохришћанског лексичког фонда у нови хришћански терминосистем, већ и грађењем нових термина, уобичајена је за високи стил српскословенског језика, за оригинална књижевна дјела српске средњовековне књижевности посебно за химнографски и хагиографски богослужбени књижевни жанр.

бл(а)гобожѣства И375,17 богобожљивост; благоволеннѣ И595,13 милост; бл(а)говѣствоуѣ И164,25 објављивати; бл(а)гоглаголю И560,21 благоговорљиво; благодареннѣ И118,2/3 благодарење³²; благодареннѣ И338,24 причешће; благодѣтъ И44,11 благодат; бл(а)годѣлннѣ И406,5 добротинство; благолѣпноѣ светн(о)у(ѣ)цн сѣбладоуѣ И345,19 благолепно; проповѣдатн блаторазумно И560,13 блаторазумно; блатороднѣ рабѣ И655,18 блатородни; блатороднѣ И518,15/16 блатородити; бл(а)г(о)с(ло)влѣннѣ³³ И388,1 благослов; блатороднѣ от(ѣ)рѣтѣннѣ И689,21 добротворѣн одговор; блатороднѣ житнѣ И609,1 блатородни; блатороднѣ И567,22 миомирис; вѣ бл(а)гостѣннѣ паметн И24,26 блатороднѣ; блатороднѣ И244,30 добротворѣннѣ (да буду); блатороднѣ И681,12 блатороднѣ; бл(а)гостѣннѣ И41,32 блатороднѣ; бл(а)гостѣннѣ И218,1/2 блатороднѣ, добротинство; бл(а)гостѣннѣ И431,4 добротворѣннѣ; блатороднѣ И490,26 богобожљиви; бл(а)гостѣннѣ блатороднѣ И580,24 блатороднѣ Писмо; блатороднѣ И595,31 блатороднѣ; бл(а)гостѣннѣ блатороднѣ И46,7 блатороднѣ; блатороднѣ И594,28 блатороднѣ; бл(а)гостѣннѣ блатороднѣ И438,26 блатороднѣ; И234,28; блатороднѣ И269,30 блатороднѣ; бл(а)гостѣннѣ И559,29 блатороднѣ; блатороднѣ *suprs.* И29,5 блатороднѣ; блатороднѣ И319,25 блатороднѣ; бл(а)гостѣннѣ И623,31 блатороднѣ; блатороднѣ блатороднѣ И351,27/28 блатороднѣ; блатороднѣ И320,1/2

30 Јевтић 2004, 102.

31 О византијској естетици в. Бичков 1977. и терминологији естетике аскетизма у оквирима српске средњовековне културе в. Лазих 2008, и тамо наведеној литератури.

32 Хомонимна значења која су именице развиле у црквенословенском језику излазе из оквира овог истраживања. Као илустрацију наводимо неколико примјера: благодареннѣ И118,2/3 благодарење, благодареннѣ И338,24 причешће; бл(а)говѣрѣннѣ п. И436,21; побожност; бл(а)говѣрѣннѣ п.И431,11/12; И509,25/26 православље; прѣлюбоу И472,5 прѣлуба; прѣлюбоу И528,7/8 прѣлубник 528,12; 531,13; 701,24; и др.

33 Питање полисемије које се такође овом темом отвара остављамо по страни (нпр: естетичког благословленнѣ неблагословленнѣ И257,9/10; 13/14,15/16 јеретичка просфора није благослов).

богоугодно; в(о)гословни И52,13 богословље; богохранимаго града И644,26 Богом чувани град; приложениємъ богоугодноымъ И623,31 богоугодни; великодоушнь И558,31 великодушан; виноградъ христовъ И605,33 Христов виноград; добродѣтелъ И557,31 врлина; добродѣтелнаго жтїи И479,26 врлински живот; длготрпѣниємъ И365,29/30 дуготрпѣње; достословь И212,24 достојан; достовѣрь И719,28 поуздан; животворещемоу кр(ь)стоу И461,14 животвореѣи; животворное тѣло И17,1 животвориви; крстобразно лице знаменовати И545,25 крстообразно; люкомодръствоаше И51,1 устројити (правила Сабора); м(н)лоср(ь)дїи И125,3/4 милосрђе; несребролюбивоу И590,21/22 несребролюбив; плодоношение И71,17/19 приношење плодова; прїснот(ь)стныє слоугы И410,13, заувїек поштованих слуга Божиїх (свети Оци); смѣреномудрїи И560,27/28 смиреномудреност; троудолубїе И50,28/29 трудолюбље; св(є)щенолѣпнїи И625,13; свештенолепан (живот епископа); св(є)щенолѣпно И18,2/3 свештенолепо; хр(н)столоубиваго ц(ѣ)с(а)ра И678,26 христолубиви; цѣломодурїи И510,6 цѣломудрије; цѣломодур И590,8/9; цѣломудрен; цѣломодурное прѣбывание И668,26/27 цѣломудрени; чедолубїи И690,9 чедолубље; кп(н)с(коу)пъ тлоуколюбїи да вѣдасть заповѣдъ И180,3 човјеколюбїије (умањити запређење онима који се кају); трїиорїици И284,17 монах; трїиорїици И494,9 монахиња; чудотворца И103,5 чудотворац.

2.1.5. Сложенице које означавају благоустројство Цркве. бл(а)готнныє цр(ь)ковные И21,15 црквени поредак; всц(ь)ст(ь)ноу цр(ь)ковъ И51,12/13 свечасна црква; брачноє законоположение И500,27/28 брачни закон; законохранителя (дрїстїи) И117,4 законочувар; законоуправило И1,3/4 законоправило; законьноповелѣаєтъ И187,17 држаєе правила по закону; животопїици И559,8 иконописац; црсьсвѣщенїи И328,25 мирочиєње; кнїги номоканонъ кѣже сказаєтъ законоуправило глоса на стр. И110 номоканон и законоправило; дальженїица И109,22/23, брачник; новопоставлены кп(н)ск(оу)пъ И132,3/10 новопостављени; новокр(ь)щены И55,24 новокрштени; новоприступашаго къ скорнѣи цркви и кр(ь)стн(ь)шаго се И155,4/5 новоприступајући; новопросв(ѣ)щены И245,11 новокрштени; новосаждены *supr.* И169,9 новообраћени у вјеру, новообраћеник; прьвопрѣстолства И498,23 прьвопрестолство (епископски трон); прьвопрѣстолникъ И442,16 прьвопрестолник (епископско старјешинство); прьвосѣдника И14,7 прьвопрестолник (антиохијски поглавар Цркве); прьвосѣднице И24,8 прьвосједница (старије жене које имају старјешинство над другим женама у цркви); прѣждєсвещеныи сложєтъ И450,12 пређеосвѣчени (дарови); равнопрїтєщенїи нїдїи И308,6 једнако општење; равночїстїи И50,3 иста канонска раван; равночїстїи кп(н)с(коу)пъ И303,15 једнаке части; роуколожениє И89,15 рукоположење; роукоположїици И563,26 рукоположителї (они који постављају епископе); славословїи И562,15 славословље; словословїи И546,24 славословље; св(є)щенотѣвце И439,11 свештенотѣвци; св(є)щенословїи И697,1 свештенословље; св(є)щеносвѣршаємо оброчїениє И696,2 свештеносвѣршено обручење (вјеридба); св(є)щенотворнїица молїтвїи И693,19 свештенотворнїица молїтве; сьсудохранїтелю с(вѣ)тъиє в(о)городнїице 3776,1/7 сасудохранїтель (цркве) Пресвете Богородице; трьс(вє)томоу пѣнїю И464,15,26 Трисвето; оброчїениємъ равночїстїи бракоу И691,18 вјеридба равночасна браку; сиропусноу недѣлоу И601,26 сиропусна недѣља; кїножїици И434,5 мјеста која немају никакву заједницу ни с ким, који живе на усамљеним мјестима; кїножїици слоужбїи И226,1 једнодушни саслужїтель.

2.2. Лексичко-семантичка група зловѣри (јереси). Једна од кључних историјских перспектива коју законоуправило на лексичком нивоу доноси јесте историја јереси. Као што је познато, сваки васељенски сабор сазиван је против неког „зломислећег јеретика“ под чијим јеретичким учењем су „оболєвали“ градови. Трудећи се да се Свештено писмо истријеби и затре (П305), „горко безбожје“, „Цркви туђи на правовјерје ратници“ (П307), бројне јереси „које од времена Христовог доласка узрastoше и осмјелише се против Христове Цркве рат водити“ (П307) „сви који су са

папом прије много времена отпали од Саборне Цркве и отуђили се од јеванђељских, апостолских и отачких предања“ (П266), обогатили су лексички систем српскословенског језика бројним дериватима међу којима значајан удио чине сложенице. Књига „потпора“, књига „лијекова“, књига „одручења и разрјешења“ чија је тематика свеукупно усмјерена „на духовно исправљење“ (П182), саткана је од сложеница и неологизама којима је извршена номинација оних који „варајући и варани бивајући“ (П317), „наоштрише језик свој као змијин“ (П322), „клеветници хришћана“, „звјеролики народи“ (П328) који су своју мисао вербализовали у „баснотворење Мухамедово“ па „и до данас људе тресе и обмањује их служење исмаилћанско, тј. вјера сараценска“ (П300). У овој лексичко-семантичкој групи можемо издвојити неколико тематских група: 1) називи за вјеру и учења супротна правосвјерју; 2) својства и особине проистекле из неког аспекта замислишег учења; 3) називи јереси, јересоними; а у ову групу сврстали смо и сложене деривате који означавају лични гријех.

2.2.1. Сложенице којима је именовано зловѣрне или јересъ. Лексичко-семантичку групу назива за вјеру и учења супротних *правосвјерју* чине сложенице с коријеном зъл-. Деривати с коријеном зъл- још у старословенском језику развили су више значења од којих је примарно безбожје, невјерје или јерес која дух невјерујућег човјека вуче ка злу (зълѣстѣнь, зловѣрне, зловѣрство);³⁴ зловерје и кривоверје и јерес³⁵. Сложенице с коријеном зъл- у српскословенском језику високог стила, такође, имају статус теолошких термина и значење 'крива, погрешна вјера', > 'вјера супротна правосвјерју' > 'јерес, кривоверје'³⁶ Као што грађа показује лексичко језгро првог дијела сложенице овог творбеног гнијезда: зълѣстѣнь, зловѣрне, зловѣрство, зломѣдрин, зломѣслѣнн, злѣстѣнн, зловѣрно односно творбено-семантичко значење обје семантички прозирне лексичке компоненте од којих су лексикализовани наведени деривати, било је живо и чврсто инкорпорирано у лексички систем црквенословенског језика, као што је било живо у црквеној, друштвеној и културној свијести средњовјековног ареала³⁷.

ѡтъ зловѣрна прѣвратити павла И18,14/15; зловѣрје, јерес; зловѣрна повѣстѣнна злѣхъ крѣтнѣхъ И34,22/25 зловѣрне заповѣсти злѣхъ јеретика; зловѣрно бѣвшѣа списанна И12,29 безбожно настали списи; зловѣрныѣ иконоборцѣ И26,15; зловѣрни иконоборци; ѣдино пригласѣти погрѣшеннѣ зловѣрно кѣтъ И137,21; 158,33 зловѣрно, безбожно; зловѣрноѣ сложеннѣ И280,14/15 зловѣрни; ѡ царѣ сквернѣнѣмъ зломѣдрѣнѣмъ јереснѣнѣнѣмъ и ѡ ѣдиноѣдрѣнѣнѣмъ ѣго 3816,2/11–13 *о Марку скверном и зломудром начелнику јереси и онима који мудрују исто као и он* П311; на македонна злѣ(ѣ)стѣнаго И2/2,7/8 злочастиви; несторѣнѣнн злѣстѣнѣмѣ И12,33 злочасни, безбожни; злѣстѣннѣнн *suprs.* И438,11/12 безбожници; хр(н)ста злѣстѣнѣмѣ раздѣлающаго И416,11/12 онај који Христа безбожно раздѣљиваше; злѣстѣнаа списанна И25,28 безбожни списи; злѣстѣнѣмѣ ѡ вѣрошеннѣхъ И10,27 злодѣјствују, изопачују питања; зломѣдрѣнн несторѣнн И29,27 зломудри, безбожни, нечастиви; зломѣслѣнаго дносѣора И6,23/24 замислени, безбожни, нечастиви; зломѣслѣнаа јерес И564,5 злоникла, покварена јерес; злѣм(ѣ)дрѣстѣмѣ И33,17 изопачено мислити; злѣмѣдрѣстѣмѣ И 247,13 изопачавати; злѣмѣющѣхъ *suprs.* И34,9 злонамјерни; зловѣрнѣ *suprs.* И273,21 зловѣрник; ннокзѣмѣннѣ И551,33 незнабошци; ннокѣрнѣхъ *suprs.* И419,12 невѣрник, јеретик; ннокѣрнѣнн И464,29 невѣрник, јеретик.

2.2.2. Јересоними. Ову тематску групу образују сложенице које су теже за разумијевање јер подразумевају компетенције рецепијената у уској сфери

34 Вендина 2002, 69.

35 Јевтић 2015, 291.

36 Никитовић 2014, 219.

37 в. Никитовић 2018в.

јересологије. Самим тим ове композите, по функцији јересоними, с творбеног аспекта представљају кондензаторе ширег реченичног контекста³⁸. Пренос њиховог значења на савремени српски језик сам по себи не носи релевантне информације³⁹, као што не доноси ни пренос са грчког на српскословенски, тако да је за разумијевање њиховог семантичког садржаја потребно познавање ширег теолошког дискурса. Сам текст *Законоправила* даје објашњење суштине датог јеретичког покрета, његовог искривљеног учења или ритуалне радње, истовремено садржећи прагматичку перспективу која се пресудно рефлектовала на лексикализацију и семантизацију назива⁴⁰. Због тога за ову тематску групу поред превода назива наводимо шири реченични контекст у коме се јересоним семантички реализовао.

боговѣдѣнци 3686,1/11 богозналци, *богозналци јесу они који се зову и хулители који у неким ријечима и дјелима владике нашег Бога покушавају да пронађу Њему приписана лица* П299; богоднлн И602,19 богумили; в(о)гостр(с)тъныхъ кресь 3846,2/4 богострадални; в(о)гостр(а)стънни И601,15 богострадални, *Божанству приписују страдање* П226; водѣпрѣдстателн 377а,2/12–13 водопредстатели, *они умјесто вина воду Богу приносе* П308; свескврѣнн жидовн 3746,2/14 свескверни, свепрљави; законопрѣстоупници 3596,1/22 законопреступници; двбогы 371а,2/6 двобошци, који уведе другог Бога; д(оу)хобор(ь)ци 363а,1/10 духовборци, који хуле на Духа; здннославешн 359а,2/15 змијославећи, *змију сматрају за блаженију од Творца* П308; злондентнык маркншонскык креси 376а,1/9–10; злоимене Маркионове јереси; нконобор(ь)ци 3736,2/23 иконоборци; нконожегѣтнхъ 392а,1/21 иконоспаливачи; кврѣнотворници 3616,2/14 скверночинители, *своја тијела предају на блуд* П292; лъжесказателн 369а,1/4 лажеказивачи, *они који неке главе Божанског писма Старог и Новог Завјета лажно износе, те их према своме мишљењу установљавају* П299; мртѣводоушнни 3686,1/3 мртводушни, *они који сматрају да је човјекова душа подобна животинској и говоре да она пропада заједно са тијелом* П299; нетлѣн(ь)ночмателн 3676,1/22 нетљеночајатели, *исповиједају да је Тијело Господње од самог почетка нетрулежно* П298; прѣвопрѣстоупници 377а,1/10–11 првопрестолници; сл(ь)н(ь)цоуѡбрацати 368а,2/17–18 *они који сматрају да биљке, које се окрећу ка сунцу и крећу се за сунчевим зракама, имају неку божанствену силу која их подстиче на то кретање* П299; свепрѣтнкаушен 338,1/13 *они који себе ометају* П300; ср(ьдъ)цѣвѣдце 3876,1/6–7 срцезналци, *говоре да знају у ком стању су душе упокојених* П317; таскодругѣ(ь)гн 377а,2/16 таскодрунзи, *називају се танскодрунзи на галатском језику, будући да таскос значи клин, а друнгос је ноздрв*⁴¹ П308; тлѣн(ь)носноуѡжителе 3896,1/18 трулежислужители; трнбожнни 377а,1/23 тробошци, *хуле на суштину и природу Свете Тројице* П315, трнбожнни 3906,2/15 тробошци; чл(о)вѣ(ь)коуѡбразници 377а,2/20–21

38 На овај врло занимљив творбени модел nedovoljno istražen u srbiistici pažnju skrećemo u: Nikitović 2014; 2012. O teorijskom pristupu o složenici kao kondenzatoru rečenice i diskursa v. Benveniste 1974, Ginzburg 2010, Nikitović 2014;2012.

39 За поједине називе из ове групе карактеристична је обрнута перспектива, тј. одликује их семантички феномен да је њихово значење у потпуности супротно денотативном значењу. Њихова творбено-семантичка структура, и семеме као компоненте лексичког значења, сврставају их у категорију деривата сакралног значења и правовјерне конотације: богѡѣдци, кѣзкѡмѡудѡриц, трѡѡдѡљѡвѣнци, а не лексичко-семантичку групу зловјерја. У процесу номинације и лексикализације као и касније рецепције пресудан је, дакле, свеукупни језички контекст односно друштвени контекст и историја православних Цркве, а не само књижевног жанра коме одређена лексичко-семантичка група припада (Никитовић 20186, 720).

40 в. НИКИТОВИЋ 2018б.

41 Њима је обичај да када говоре своје молитве, стављају прст десне руке у ноздрву, па по томе имају такво име на галатском, које гласи клиноподаачи ПЗ08.

човјекообразници, *говоре да је Божанство човјекообразно* П315; *хр(н)стораз(дъ)рѣшителн* 368б,1/23 *христораздрешители, они који говоре да је Господ наш Исус Христос послѣје васкрења из мртвих оставио своје тијело са душою на земљи и само с Божанством узаиао на небо* П299; *хлѣбоблюстелн* *кресн* 360б,1/16 *хлѣбочувари, замијесивиши тијесто с млијеком то у тајности дају својим сљедбеницима* П308; *четыренадесетници* 360б,2/14 *четрнаестодневници, у исти дан године прослављају Пасху без обзира у који дан буде четрнаести дан мјесеца* П291; *єдиноєст(ьс)твѣнни* 367а,2/8 *јединоприродни; єдинокл(ь)нни* 369а,2/15 *єдиноклнхъ кресн* 377а,1/5–6 *они исповиједаше двије природе у Христу и једну ипостас али уче о једној вољи и једном дејству. Тиме оповргавају двије природе и јако личе на учење Аполинарија* П300; *єзикомудръци* 368б,1/23 *језикомудраци, уводе рођења, судбину, науку о звијездама, бајање с птицама, знамења, предсказања и врачања* П299.

2.2.3. Номинације проистекле из неког аспекта учења, активности, радње *зълѣтѣрна*. У овој семантичкој категорији налазе се сложенице које, такође, припадају ЛСГ *зълѣтѣрна* тј. јереси, које се односе на неки аспект активности, радњу, особину јеретичких учења. *блѣвнотвореннѣхъ* 355а,2/15–16 *прављење кипова; баснѣнослове* 370б,1/1–2 *причати измишљотине; клннѣскаа баснотвореннѣа* И417,7/8 *басне, измишљотине; баснословнѣа нѣкаа слагаетъ* И501,9 *бајке неке измишљају; блѣдодѣаннѣа* 379а,1/13 *блудничење; дѣтогубленнѣа* 379б,1/9–10 *убијање дјеце; блѣдословнѣхъ* 370б,1/4 *брбљати, празнословити; блѣдословнѣхъ* И417,16 *који говоре наопако; несторнѣа б(о)говѣрца оутнѣла* И12,23/24 *богоборац; законпрѣстоупникъ* И582,2/3 *законопреступник; звѣздотѣтъ* И259,11/12 *читач звјезда; звѣздословнѣ* И259,20 *звјездозналци; богоуненавистѣнни* И573,17 *они који су Богу мрски; велерѣтоуѣща* И14,26 *хулити још више; двонѣннѣтаго анг(ел)а малахѣа* И579,22 *двоименог ангела Малахију; на македоннѣа доухѣборца хоуѣнѣшаго д(оу)хъ с(вѣ)тъ* И415,31 *духоборац; ндолапокланѣюу н с(вѣ)тоу нконоу* И16,10 *(називајући) идолопоклоном свету икону; ндоложрѣтѣвнѣа крашно* И189,13 *храна која је жртвована идолима; ндолослѣженнѣ* И545,6/8 *идолослужење; ндолослѣжнѣа* И581,17 *идолослужителъ; нконоборнѣа нествѣство* И51,5 *иконоборно безумље; на дрнѣ нествѣнѣаго кѣзѣтѣскоє ннокѣжнѣ* *нлн патѣ рѣшн многоб(о)жнѣ* И415,21 *на безбожног Арија који проповједаше незнабожачко другобоштво штавише многобоштво; ндадоуше ндоложрѣтѣвнѣа* *suprs.* 377б,2/10–11 *да једу оно што је принијето на жртву идолима; лѣженнѣннѣхъ богъ* И456,2 *лажни; тоуждаа списаннѣа лѣженѣдписана* И158,29 *лажни; лѣжпрнписаннѣа кннѣгѣ нествѣнѣхъ* И343,5 *лажнодометнуте кнѣге (од стране безбожника); кѣртнѣа вѣзлн трѣпроклетѣн* И12,17 *триклети; соуѣдоудрѣнаго кѣвѣтѣа* И6,24 *умишљено мудар, сујетан; неѣлов(ѣ)колюѣнѣа* И127,23 *нечовјекољубно; (несторнѣа) трѣклѣтаго* И277,3 *триклети; полнѣхроннѣа младаоумѣнаго старѣа* И14,23–24 *младоумни, незрели; И438,7/8; соуѣдодѣаннѣ* 358а,1/5,12,25 *бестидна дјела; ндолослѣжнѣа* 371а,2/23 *идолослужителъ; плѣтоѣденнѣа* 358б,1/16; 363а,2/9–10 *(гнушање) једење меса; трѣдолюѣбъ патѣ же соуѣтрѣдѣъ* 376а,2/19–20 *трудољубац боље рећи залудтрудни; синоѣ(тъ)тѣствѣа* 380а,2/16 *синоотачаство, учење о једној ипостаси Свете Тројице* П310; *соуѣдоудрѣнодоу* 382б,1/15 *умишљено мудрим; соуѣсловнѣ* 383б,2/3 *сујетне бесједе; трѣдолюѣбнѣ* 391а,1/8,19 *трудољубни; трѣоканѣннѣ* И29,31 *проклетник; многоглава н многонѣннѣтоуѣа кѣрѣ* 385а,1/15–16 *многоглава и многоимена јерес; чѣродѣаннѣ* И712,11–30 *враѣбнѣа; чѣродѣкѣ* И259,11/12 *врач; чѣов(ѣ)коѣжнѣнѣоу* И676,20 *човјекоубица; И602,7,8 чѣовѣкослѣженнѣ* 370а,1/16 *човјекослужење; х(рн)сторѣнѣоу* И416,17/18 *христородица; чѣовѣкрѣднѣа* И30,11/12 *човјекородица; єдннѣлѣн(ь)ннѣа нествѣнѣа доухѣбнѣнѣ* 376б,2/24–25 *истоплеменици, другѣви у безбожности; єдннѣѣствѣннѣхъ* И601,5 *једноприродни.*

2.2.4. Лични гријеси⁴². „Приклањајући се човјечјој немоћи, а бринући се за благообразност хришћанског живота“ (П280), *Књиге законје* кроз утврђени систем правила нуде „спасоносна исправљања“ не само за јеретике и расколнике већ и за: блуднике, прељубнике, врачаре, магове, крадљивце, плачкаше гробова, лихваре, клетвопреступнике (погazitелје заклетве), вољне и невољне убице, многоженце: троженице и четвороженце, браколомце, мужеложнике, среброљупце, лихваре, славољупце, родоскрвнике, препредењаке, осветнике, и бројне, бројне друге – прави лексички витраж моралног посрнућа у свој пуноћи вишевековног искуства живота осликан је и дат кроз систем правила и корака, омеђених „годинама кајања“. „Запређења бише прописана за сваки гријех“ (П200). Треба имати у виду да овим радом издвајамо само двокорјенске деривате тј. сложеннице којима су означени неки од гријехова.

блудѣданнє И517,8,17,23 блудочинство; братоубица И145,19,20 братоубица; властолюбцъ И129,30 властољубац; воуестн доуштенлики И606,11 душетрулежна надменост; грѣдопышленниє И220,2 охолост; дѣтегубнаа (была) И203,29 (биле) којим се убијају neroђена дјеца; занмодавць И183,11 зајмодавац; двоженць И503,9 двожецац, онај који је два пута жењен; злодѣн И126,22, злочинац, злотвор; злодѣло И494,27 злодјело; зложитръствъ И537,23 зле вјештине; зложитрънаа дѣла И259,16; препредењачка дјела; звѣроадноу И102,30/31 (који једу) оно што је од звјери једено; љжыасвѣдѣтельствущихъ презвтерѣхъ И618,18 који лажно свједочи; крьомѣшенин срѣтъ ѿ безаконныхъ брацѣхъ И 115,21 крвосмијешање тј. незаконни бракови; лицемѣрне И224,8/9 лицемјерство; лихоничество И308,4 лакомост, похлепа; лихоничествовати И573,9/10 лихварити; любаден моужь И514,11 прељубник; любодѣнство И585,6 прељуба; любодѣянин И146,26/29 блуд; любодѣнца И720,8 прељубница; любодѣецъ И202,32 прељубник; малодоушниє И582,5 малодушност; малодоушноею волк И437,7 малодушни; многоженце И208,6 многобрачник, који је имао више бракова (троженци и четвороженци); мужеложники И533,33 мужеложник; мужелѣгани И101,5 мужелoштво; неблагодарны И670,31 незахвалан; пльтолюбивоу житню И513,21 тјелолубиви; прѣлюбодаѣниє И504,21/22 прељубочинство, прељуба; прѣлюбодаѣяниє И513,30 гажење завјета; прѣлюбодаѣн И472,5 прељуба; прѣлюбодаѣн И528,7/8 прељубник; прѣлюбодаѣнца И422,5 прељубница; прѣлюбодаѣннаго гѣха И512,13 гријех прељубочинства; прѣлюбодаѣнническое запрещение И295,17 (да се подвргну) запређењу (епитимији) за прељубочинство; прѣкословие И356,32; противљење, противрјечност; самовластна И76,28 самовоља; самовластнаго житна И627,6 самовольни; самовольства И358,25 самовоља; сластолюбивоу (животу) И201,10 сластољубиви; смѣхотворне хитрости И364,15 смјехотворне вјештине (забављаци, свиральники, глоумцы); светотатѣство И304,6 крађа свештених ствари; св(ѣ)тотатѣство И432,2 таф. крађа светиње (свођење епископа на презвитерску раван); светотатѣцъ И304,6 мопов свештених ствари; сребролюбие И328,20 среброљубље; стоудоѣянниєди И199,21 бестидност; тръженць И503,10 трожецац, онај који је три пута жењен; чѣтыриженце И 208,10 који је четири пута жењен; тръвоугодне И562,8 стомакоугаѓање.

2.3. Сложенице општеупотребне семантике.

бл(а)госѣтаныю И48,11/12 прегледно (направио збирку); прѣждеречена И27,29 пријеречена; благооуханнымь концы И486,31 пријатни (мириси); братоуѣды И451,1,2 братиѣ; велѣгласно И308,29 бучно, на сав глас; велѣѣпнѣ И690,17 велелепност; велѣѣпнаго кодынта 663,14 велелепни; достословнымь свѣдѣтел И590,6/7 вјеродостојни (свједоци);

42 Тематска скупина личних гријехова не припада семантичкој групи зловјерја, али због семантичког садржаја лексике која је такође у опозицији према Божанском принципу, љепоти и доброти као естетичким категоријама за ову прилику смо их сврстали у ЛСГ са семантичком компонентом збл-.

двоугодниѣ И369,16 двоумльєнь, сумѣа, виноградъ И296,2 виноград; кельблудницю 3726,1/3 мала камила; дѣтороднын оудъ И85,20 дјетеродни; дѣтотворенна И668,2 рађане дјече; землемѣрныици замншленни 3636,1/15–16 землемѣрне, геометријске представе; ннородна сестра И534,33, полусестра; книгохранильницю И687,1 библиотека; книгохранителю И636,11/12 библиотекар; коугролашеннѣ И164,11 зора, оглашавање пијетлова у зору, кръчмница во виннопродавни храмъ именовѣтъ се И424,23 кръча; медвѣдь И454,3 медвјед; многогредоущихъ еп(и)скопъ И75,11 (епископи) који пролазе (кроз епархију); мымошьдишии тремъ лѣтомъ И570,6 протекле три године; мымотекоущаго мира И447,2 пролазни свијет; мирьскими чловѣкъ равносподобнѣа се И319,11 изравнали су се са заједницом миряна; многоцловѣчьн градъ И312,11 многољудан град; многометежныи коуре житни И446,11 многометежне буре живота; многоцѣно оукрашени И447,10; многоцѣнныхъ ризахъ И43,12/13 скупощене ризе; неродословьн 394а,1/3 без родослова; новомѣстни И586,11 новомјесечје (женски циклус); прѣвособразьна И11,17 првенствено; полоунощна И466,21 поноћ, прѣвособразныхъ И411,5/6 првобитних; принопамятни И418,25 увијекпомињани (оци); обычаи прѣждесудрьжешнихъ И556,5 који су се раније држали; поуцьштествоукъ И352,18 путовати; родословикъ И454,17 родослов; родословну И3706,1/4 родослов; самокорьць И160,20 такмичар, учесник у трци кочија; равномошьно И500,23 подједнако моћно; равновѣщаютъ съ свещеныи правныи И51,24,25 једнаке, равне; разноежешнихъ главъ И623,23 различитих глава (књиге); соугубъ И489,20 двоструки; странноприимнице И703,24 гостопримнице; странноприимства И243,37 гостопримство; странноприимникъ И703,21 гостопримац; самодръжа И306,27 самодержац; самовидци И624,33 очевидца; адала самовластьна И391,21 самовластан; самоторна да боудеть И561,10 самотворан; смъртоносные колѣзни И403,26 смртоносне болести; соугубьства И36,26 удвојене (ријечи); трид(ь)невнѣи смъртности тѣлесе 2а/1,5–6 тридневни; трьлѣтнодоу вѣщенн И629,20 трогодишње; четврѣногоымъ скоты И198,5 четвероножни; чинначаланныи И15,22/23 предводник.

Иако лексичко и творбено значење слојеницу с творбеном базом кдномыслън-сврстава у ред општеупотребне лексики у *Законоправиу* ова слојеница често означава неког од присталица јеретичког покрета или неки други покрет зла: калестина беста кдномыслъна И390,32 једномишљеник; кдномыслъннык креснхъ И26,6 једномишљеници у јереси; кдномыслъща И11,22 једномишљеници Оригену; кднод(оу)шьно створеть нѣчто зло И88,8 једнодушно.

3. Закључак. Радом којим је дат приказ слојеница као специфичне лексичке и творбене категорије црквенословенског језика покушали смо да одшкринемо врата пребогатог и разноврсног философско-теолошког појмовника, и уопште лексичког система српског средњовјековља у капиталном средњовјековном правном кодексу – *Законоправилу Светог Сава*. Дијахронијска истраживања језика омогућавају сагледавање опозитивног односа *правовјерја* с једне стране и *зловјерја* и његових деривата с друге стране, потврђујући да се принцип борбе добра и зла, божанственог и греховног у човјеку рефлектовао на лексичком плану. Грађа, разврстана према критеријуму правилности/неправилности вјере, онако како су је у првим вијековима хришћанства дефинисали Свети Оци, а *Законоправилом* утврдио Свети Сава, показује да је антонимија основни лексички однос, не само лексичко-семантичких група назива за вјеру *правовјерни* – *зловјерни*, већ семантичког поља вјере у цјелини. У складу са значењем двокорјенске лексике методологијом семантичких поља класификација је извршена у три лексичко-семантичке групе: 1) а) слојенице којима је именована *права* / *правовјерна* вјера и њени синоними; б) сложене ономастичке лексеме из сакралне сфере; в) слојенице којима су означени садржаји који су у вези са догматима *правовјерне* Цркве; Тројична и друга терминологија; г) слојенице које означавају врлине и својства хришћанског духовног живота – естетичка терминологија; д) слојенице које означавају

благоустројство Цркве; 2) а) сложенице којима је именовано зљовѣрнѣ и његови синоними; б) јересоними; в) особине, активности и радње проистекле из неког аспекта зљовѣрнѣ; г) лични гријеси; и 3) општеупотребна сложена лексика.

Извори

Законоправило или номоканон Светог Саве. Иловички препис 1262. година, фототипија. Приредио и прилоге написао Миодраг М. Петровић, Горњи Милановац: Дечје новине 1991.

И: *Законоправило Светога Саве I*. Приредили и превели: Миодраг М. Петровић и Љубица Штављанин Ђорђевић. Београд: Историјски институт, 2005.

СП 2013: *Сарајевски препис Законоправила Светог Саве из XIV вијека*, фототипија. Приређивачи: проф. др Станка Стјепановић и јеромонах Серафим (Глигић). „ДАБАР“ Издавачка кућа Митрополије дабробосанске, 2013.

П2015: *Сарајевски препис Законоправила Светог Саве из XIV вијека* – превод, Слободан Продић, Братство манастира Добрунска Ријека и Станка Стјепановић. „ДАБАР“ Издавачка кућа Митрополије дабробосанске.

Литература

Бенвенист, Емил (1974): *Синтаксические основы именного сложения* In: *Общая лингвистика*. – Москва: Прогресс, 241–259. /Fondements syntaxiques de la composition nominale. *Bulletien de la Societe de linguistique de Paris* 62, 1967, 15-31.

Бичков, В. Виктор (1977): *Византијска естетика, теоријски проблеми*. Београд: Просвета.

Богдановић, Димитрије (1979): Крмчија Светога Саве. Међународни научни скуп *Сава Немањин – Свети Сава. Историја и предање*. Београд (1976), 91–99.

Брија, Јован (1977): *Речник православне теологије*. Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ.

Буйленко, И.В. (2012): Лексико-семантичке обједињенија слов. Електронни научни-образователни журнал ВГСПУ „Грани познанија“ №5(19) Декабр 89–92, www.grani.vspu.ru

Вендина, Т. И. (2002): *Средневековий человек в зеркале старославянского языка*. Москва: Индрик.

Вендина, Т. И. (2002а): Словообразование как источник реконструкции языкового сознания. *Вопросы языкознания*, 42–72.

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

Гинзбург Е. Л. (2010): *Словообразование и синтаксис*. Москва: Книжный дом „Либроком“.

Грковић-Мејџор, Јасмина (2001): *Питања из старословенске синтаксе и лексике*. Лингвистичке свеске 1. Нови Сад: Филозофски факултет.

Драгичевић, Рајна (2014): Различити теоријски приступи префиксацији у словенској творби речи. *Slavische Wortbildung im Vergleich. Theoretische und pragmatische Aspekte*, Svetlana Mengel (Hg.), Berlin, LIT-Verlag Dr. W Hopf, (= Slavica Varia Halensia, Bd. 12), 60–72.

Ефимова, В. С. (2006): *Старославянская словообразовательная морфемика*. Москва: Российская академия наук, Институт славяноведения.

Јевтић, Атанасије (2001): *Духовност православља*. Библиотека Пут, књ. 8, Београд.

Јевтић, Атанасије (2004): *Богословље Светог Саве*. Врњци-Требиње: Манастир Тврдош и Братство Св. Симеона Мироточивог.

Јевтић, Атанасије (2015): *Патрологија. Књ. 1, Црквени Оци и писци прва три века историје Цркве*. Епископије: Захумско-Херцеговачка, Западно-Америчка и Православни Богословски факултет Београдског универзитета, Београд-Требиње-Лос Анђелес.

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

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

Милаш, Никодим (2005): О каноничним зборницима православне цркве. Крмчија Савинска [1884] *Аутобиографија. Студије. Чланци*. Дела Никодима Милаша, Књ. VII. Београд –Шибеник: Истина, издавачка установа епархије Далматинске, 389–479, 479–510.

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

Никитовић, Зорица (2012): Сложеница као резултат синтаксичко-семантичке компресије или Реченица као творбена база сложенице. *Српски језик XVII*, Студије српске и словенске, серија I, година XVII, 237–256.

Никитовић, Зорица (2018а): Рецепција *Законоправила Светог Саве* из XIV вијека. Зборник с научног скупа *Наука и стварност*. Филозофски факултет Универзитета Источно Сарајево, 291–311.

Никитовић, Зорица (2018б): О јересонимима у *Законоправилу Светог Саве. Црквене студије*. Центар за црквене студије, 15, Ниш, 707–721.

Никитовић, Зорица (2018в): Семантичко поље назива за вјеру у *Законоправило Светог Саве* (1219). Зборник са Научне конференције *Српско писано наслеђе и историја средњовјековне Босне и Хума* одржане 19-20. јуна 2017. године у Андрићевом институту у Андрићграду у Вишеграду 247–271.

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

Родић, Никола (1985): Крмчија као извор нове лексике. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 14/1, 79–85.

Соловјев А. В. (1932): Светосавски номоканон и његови нови преписи. *Братство XXVI*, 21–43.

Троицки, С. В. (1952): *Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима)*. Споменик СП, Нова серија 4, Београд: Српска академија наука, Одељење друштвених наука.

Турилов, А. А. (2013): О датировке и происхождении двух сербских пергаменных списков Святосавской Кормчей. *Славянский альманах 2012*. Москва: Индрик, 43–62.

Цейтлин, Р. М. (1977): *Лексика старославянского языка*. Москва: Издательство „Наука“.

Щапов, Я. Н. (1978): Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. Москва, 117–158.

Reinhart, Johannes (1985): Leksički slojevi u svetosavskoj krmčiji. *Naučni sastanak slavista u Vukove dane*, 14/1, 67–78.

Yule, George (1996): *Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press, 3–16.

Zett, Robert (1970): Zett. *Beiträge zur Geschichte der Nominalkomposita im Serbokroatischen. Die alteserbische Periode*. Köln – Wien: Böhlau Verlag.

Zorica Nikitović

COMPOUNDS IN ST. SAVA'S *NOMOCANON*

The paper presents an overview of compounds used in St. Sava's *Nomocanon*, a book crucial for obtaining independence of the Serbian Church in 1219, which is regarded as a special lexical layer denominating specific contents of an existential participation in the Domostroy of the salvation and participation or a retreat from the apostolic Truth. The material is perceived according to the criterion of regularity/irregularity of the faith, in a way defined by the Holy Fathers in the first centuries of the Christianity and established in *Nomocanon* by St. Sava. As illustrated by the analysed material, the criterion of antonymy presents the basic lexical relationship of not only lexico-semantic groups containing the terms for the faith *правовѣрнѣ* / *зловѣрнѣ* but also the semantic field of faith in general. Therefore, in accordance with the meaning of the two-stem lexis, and using the methodology of semantic fields, the classification is performed in three lexico-semantic groups: 1) a) compounds used for naming *правата* / *правовѣрната вѣра* and its synonyms; b) complex onomastic lexemes from the sacral sphere; c) compounds used for naming contents related to the orthodox Church dogmas; the terminology of the Holy Trinity and other terminology; d) compounds used for naming virtues and characteristics of the Christian life; e) compounds denoting the Church order; 2) a) compounds used for naming *зловѣрнѣ* and its synonyms; b) heretical lexis; c) characteristics, activities and actions derived from some aspect of *зълловѣрнѣ*; d) sins; and 3) complex lexis in general use.

Ана Рашковић

докторанд на Православном богословском факултету
Београдског универзитета, Београд – Србија
e-mail: a.rashkovich@gmail.com

СВЕТИ САВА У ПРАВОСЛАВНОЈ ЦРКВЕНО-ПОЈАЧКОЈ ТРАДИЦИЈИ

Апстракт: *Култ Светог Саве у другој половини XIV века почиње да се шири ван граница Српске Православне Цркве у Грчку и Руску Православну Цркву. Литургијски аспект поштовања српског првојерарха у све три помесне Цркве огледа се у постојању великог броја преписа Теодосијеве Службе Светом Сави у минејима јерусалимске традиције. Ставивши у центар пажње нотирану химнографију у част Светог Саве, која је од XIV-XX века постојала у све три помесне Цркве, у овом раду ћемо систематизовати познате грчко-словенске рукописе са касновизантијском нотацијом и новооткривене руско-словенске рукописе са руском знаменом нотацијом, као и млађе записе на савременој нотацији који садрже песме у част Светог Саве. Рекапитулираћемо резултате истраживања грчко-византијских рукописа из седамдесетих и осамдесетих година прошлог века, са посебним акцентом на нашим истраживањима и открићима у протеклих осам година у Русији, везаним за руске неумске рукописе од XV-XIX века који садрже нотирание песме из Теодосијеве Службе Светом Сави. У том смислу, овај рад представља преглед и приказ континуитета писмене традиције нотирание химнографије у част Светог Саве у руској, светогорској и српској црквено-појачкој традицији кроз седам столећа на основу сачуваних до сада откривених рукописа широм православне васељене.*

Кључне речи: *Свети Сава, химнографија, неумска нотација, рукописи, црквено појање*

У години јубилеја, у којој Српска Православна Црква прославља осам стотина година од задобијања аутокефалности, истраживање неисцрпног богатства историјских извора, који се односе на личност, дело и култ Светог Саве, има нарочиту актуелност. Бројна нова открића и сазнања обновила су интересовање и отворила нове перспективе за истраживање црквено-појачког слоја култа српског првојерарха у православној традицији. Личност и дело Светог Саве који су, попут светионика, светлели не само свом отачаству, већ читавој православној васељени, допринели су да најпоштованији српски национални светачки култ убрзо доспе и у друге помесне Православне Цркве, у којима се Свети Сава поштовао као велики светитељ. Такав углед Светог Саве у другим православним народима умногоме је допринео угледу Срба и односу тих народа према њима.

Култ Светог Саве је одмах после кончине светогач почео да се шири далеко ван граница српске државе и Цркве, прво у Бугарску, затим у Грчку, Румунску и напоследку у Руску Православну Цркву. Услед малог простора који имамо за ову велику тему, али и

немогућности долажења до одређених сазнања из објективних разлога, те недостатка писаних извора, проучавање појачког стваралаштва у част Светог Саве ћемо ограничити на Србију, Свету Гору и Русију, у којој смо спровели вишегодишња истраживања и пронашли опсежну грађу коју у овом раду желимо да поставимо у шири контекст.

Литургијска димензија култа, као најзначајнија, подразумева постојање службе у част светог која је, као идеалан спој црквене поезије и музике, одувек била најузвишенији облик прослављања свете личности. Служба је, не само као књижевно-поетски, већ и као богослужбени облик, била намењена искључиво певању, те из тог разлога не можемо раздвајати поетски текст и музику, нити их проучавати одвојено. У част Светог Саве су, поред многих других књижевних облика, написане три службе: *Уснућу* непознатог Милешевца (14. јануар), *Преносу моштију* непознатог ученика (6. мај) и *Служба Светом Сави* Теодосија Хиландарца (14. јануар). Последња од њих ушла је почетком XIV века у минеје састављене по Јерусалимском богослужбеном типичу, који су до краја XV века прихватиле све помесне Православне Цркве. То је уједно и разлог зашто је управо најмлађа служба постала најпопуларнија, најраспрострањенија и зашто је баш она била главни пут којим се култ Светог Саве ширио православним светом, улазећи у појачке традиције других народа.

Црквено-појачко стваралаштво је превасходно усмена традиција, што отежава проучавање овог важног слоја богослужења. Чак и када постоје писани извори, није увек лако реконструисати звучну „слику” неке песме, а што даље сежемо у прошлост, суочавамо се са више тешкоћа и непознаница, док на крају не дођемо у потпуно неосветљено предворје почетака музичке писмености, када су појци-мелографи почињали знаковима да бележе напеве, које више нису могли да чувају у усменом предању. Са друге стране, чак и када нас од историјског извора дели само један век, при потпуно прецизној транскрипцији, постоји читав низ незаписаних финеса које су се преносиле искључиво усмено са учитеља на ученика. Четрдесет један рукопис и четири нотна издања која ћемо укратко представити у овом раду треба узети као репрезент *писмене* традиције која је, уствари, само један мали (на нашу срећу, записани) део мозаика живог усменог предања.

Минеји који садрже Теодосијеву *Службу Светом Сави* појављују се у XIV веку и представљају секундарне изворе, будући да ознаке гласова у њима недвосмислено указују на певање (минеј је појачка књига!). Рукописи који садрже музичке знаке – неуме, појављују се готово паралелно са њима, али их има много мање и за нас представљају примарне изворе. Разлог за то лежи, не само у чињеници да су књиге физички уништаване у доба турократије, већ у *усменом* предању које је било начин постојања појачког стваралаштва. Како ћемо у даљем излагању видети, у најранијим стихирарима, нотирани су биле само песме са сложенијим напевом, док су се оне једноставније (на подобен) памтиле. Са развојем црквено-појачке уметности, повећањем броја песама и служби, долази до писмене фиксације стваралаштва, које постепено мења суштину и постаје интерпретација.

У наредним одељцима ћемо хронолошки размотрити светогорску, руску и српску појачку традицију на основу сачуваних писмених извора који ће нам помоћи да реконструисамо музички развој појане химнографије у част Светог Саве у оним деловима Православне Цркве који су били најчвршће везани за живот и култ српског првојерарха.

Свети Сава у светогорској црквено-појачкој традицији

Када је реч о нотираној химнографији у част Светог Саве у Грчкој Православној Цркви, оградићемо се искључиво на Свету Гору, изложивши рукописе већ познате научној јавности, који су откривени у другој половини прошлог века. Будући да истраживања грчких рукописа широм грчке територије са овим циљем српски музиколози никада нису вршили, оставићемо отвореним питање, колико заправо има грчких рукописа у којима постоји нотирана химнографија на грчком и словенском језику у част Светог Саве, из ког су периода, где су настали и који им је састав. Ово питање, које чека будуће истраживаче, може да употпуни слику коју имамо последње четири деценије. У том смислу би свакако требало стећи увид у нотиране рукописе библиотека свих светогорских манастира, што је једини начин да се сагледа право стање и разуме значај Теодосијевог *Службе Светом Сави* у богослужбеном животу Свете Горе кроз разна историјска раздобља. Само после таквог истраживања можемо давати иоле поуздане закључке. Пошто су досадашње студије биле углавном парцијалне, што никако не умањује њихов значај, покушаћемо да склопимо слику од резултата досадашњих, сада већ давнашњих истраживања.

Најстарији до сада откривени рукопис у коме се налази једна нотирана стихира из Теодосијевог *Службе Светом Сави* је *Антологија* из Велике Лавре (Е-108), датована на основу водених знакова у последњу деценију XIV века.¹ Овај рукопис је открио А.Јаковљевић, пронашавши у њему на л.14-14' стихиру осмог гласа (четврти плагални) *Ум ваперив* на српкословенском језику, нотирану средњевизантијском (округлом, Кукузелевом) нотацијом.² Стихира, коју је Јаковљевић превео на савремену нотацију,³ у Теодосијевој *Служби Светом Сави* заузима место стихире-славника на помазању на Јутрењу. Присуство једне овакве стихире, која се иначе у стихирарима не јавља баш тако често, нарочито не изоловано од осталих самогласних стихира, притом у једном популарном зборнику с краја XIV века, указује на нарочиту популарност ове песме. Међутим, то може указивати и на много важнију чињеницу да је оваквих и сличних записа других стихира из Теодосијевог *Службе Светом Сави* на Атосу у истом периоду свакако могло бити још. Ово веома значајно откриће, које је скренуло је пажњу на за сада најстарији неумски запис стихире Светом Сави, остало је усамљено.

Остали светогорски музички рукописи односе се на српски манастир Хиландар и датовани су у XVIII и XIX век. Транскрибовао их је, анализирао и о њима највише писао академик Д.Стефановић,⁴ чије су студије незаобилазне када је реч о овој теми. Стефановић наводи десет хиландарских рукописа из друге половине XVIII и XIX века у којима се налази помен или нотирана химнографија у част Светог Саве, с тим да се у два рукописа српски првојерарх само помиње, док су у једном стихире нотиране трилама. Преосталих седам рукописа садрже песме из Теодосијевог *Службе Светом Сави* на црквенословенском језику, нотиране касновизантијском и аналитичком (реформисаном) неумском нотацијом.⁵ Реформисана нотација је у Хиландару прихваћена врло брзо после

1 Видети радове: Јаковљевић 1986, 215; Јаковљевић 1989, 133–134; Јаковљевић 2004, 14

2 Видети: Јаковљевић 1986, 216–218; Јаковљевић 1989, 133–161; Јаковљевић 2004.

3 Транскрипције су дате у Јаковљевић 1986, 216–218, Јаковљевић 1989, 152–154 и Јаковљевић 2004, 106–108.

4 Видети радове: Стефановић, 1970 а, 127–140; Стефановић 1970 б, 457–469; Стефановић 1970 в, 477–484; Стефановић 1977, 375–380; Стефановић 1979, 427–441; Stefanović 1989, 163–176; Стефановић 1995, 403–418.

5 Видети: Стефановић 1977, 376; Stefanović 1989, 164–168. У Богдановићевом опису хиландарских

саме реформе тројице учитеља, и то посредством бугарских монаха, који су од краја XVIII до почетка XX века у овом српском манастиру чинили већину.⁶

Преглед светогорских неумских рукописа у којима се налази химнографија у част Светога Саве дат је у следећој табели:

№	рукопис	датум	место	химнографија/ фолијација	нотација
1.	<i>Антологија</i> , грчко- словенска Cod. Лавра Е- 108	крај XIV века	Манастир Велика Лавра	нотирана стихира на слава на помазању (Јутрење) л. 14-14'	средње- византијска (Кукузељева)
2.	<i>Антологион</i> са стихираром, грчко- словенски ХИЛ. бр. 311	XVIII век	Манастир Хиландар	нотираних 17 стихира са Великог вечерњег и Јутрења, л. 182' - 204	касновизантијска
3.	Стихирар, словенски, ХИЛ. бр. 312	XVIII век ⁷	Манастир Хиландар	нотираних 8 самогласних стихира (2 имају по 2 мелод. варијанте), са Великог вечерња и Јутрења, л. 45-47, 99'-106	касновизантијска
4.	<i>Антологион</i> са стихираром ⁸ грчко- словенски, ХИЛ.бр. 668	XVIII век	Манастир Хиландар	нотираних 13 стихира са Великог вечерња и Јутрења и 1 тропар канона (Похвала Св. Сави) л. 65-68', 76-83', 84' - 88'	касновизантијска
5.	Стихирар ⁹ словенски, ХИЛ.бр. 580	1834.	Манастир Хиландар	нотираних 13 стихира са Великог вечерња и Јутрења, л. 382-389	аналитичка
6.	Стихирар, словенски, ХИЛ.бр. 558	1837.	Манастир Хиландар	нотираних 13 стихира са Великог вечерња и Јутрења, л. 1-30'	аналитичка

рукописа за све наведене неумске рукописе написано је да су нотирани *касновизантијском* неумском нотацијом, вид. Богдановић 1978, 132–212, што није тачно када је реч о последња четири.

6 Видети: Пено 2003, 32–33.

7 Код Богдановића овај рукопис је датован у XIX век, вид. Богдановић 1978, 132.

8 Код Богдановића ова књига носи назив *Стихирар Теодосија Хиландарца*, Богдановић 1978, 228.

9 Код Богдановића је ова књига именована као *Стихирар Спиридона Хиландарца*, вид. Богдановић 1978, 203.

7.	Стихирар, словенски, ХИЛ. бр. 560	1854.	Манастир Хиландар	Нотиране ¹⁰ стихире, л.1-16	аналитичка
8.	Стихирар, словенски, ХИЛ. бр. 597	1863.	Манастир Хиландар	нотираних 13 стихира са Великог вечерња и Јутрења, л. 346'-381	аналитичка

Када је у питању химнографски састав, хиландарски неумски стихирари садрже различит број стихира са Великог вечерњег и Јутрења, као и један тропар канона са Јутрења. У свим рукописима одсуствује комплетно Мало вечерње и микроциклус стихира на помазању са Јутрења. Само један рукопис (Хил. бр. 312) садржи стихиру по 50. псалму на Јутрењу, која је изостављена у свим осталим рукописима. Најчешће су изостављене прве две самогласне стихире на Литији на Великом вечерњем и стихире на подобен на *Хвалите*.

Најпотпунији састав има Антологион Хил. бр. 311 у коме налазимо све стихире на Великом вечерњем и непотпуно Јутрење, док најмање стихира има Стихирар Хил. бр. 312, који садржи искључиво самогласне стихире. Исти састав имају четири стихирара (Хил. бр. 668, 580, 558, 597), који садрже по 13 стихира, с тим што Стихирар Хил. бр. 312 садржи и *Похвалу Светом Сави*, која заправо представља први тропар треће песме првог Канона Светом Сави другог гласа, коме је само глас промењен у први.¹¹ Како Стефановић примећује, *Похвала* има веома мелизматичан напев, са уметнутим слоговима и додатим речима, те закључује да је мелодија важнија од текста, а да дужина доприноси свечаном карактеру празника.¹² Зашто је баш тропар треће песме послужио као текст похвале, и да ли је ово заиста похвала и која јој је функција, није у потпуности јасно. Са литургичког аспекта, тропар треће песме канона се узима на Литургији на трећем антифону између Блаженстава, те то може бити намена овог текста, мада напев Блажена по правилу није мелизматичан и дугачак.

Напев стихира у рукописима из XVIII века је средње развијен, док је XIX веку мелизматичан.¹³ Такође постоје исте песме у две варијанте, што је, како смо утврдили, карактеристика и руских записа. Тако се друга варијанта у хиландарским стихирарима обележава са *инно тоиже* или *художна*.¹⁴

Напев химнографије у част српског првојерарха у овим рукописима припада касновизантијској, односно поствизантијској традицији, што је и логично, с обзиром на географски простор на коме се налази Хиландар. На грчкој територији, окружен грчким манастирима, Хиландар је вековима неговао византијску појачку традицију. Међутим, византијско појање у додиру са словенским језиком, било српске или руске редакције,

10 Иако у Богдановићевом опису хиландарских рукописа у овом Стихирару нема песама Светом Сави, вид. Богдановић 1978, 204, Д.Стефановић у два рада наводи овај рукопис, мада нигде не пише које су стихире нотиране, вид. Стефановић 1977, 376, као и Прилог раду; Стефановић 1979, 429, 436–441, да би деценију касније у опису овог рукописа навео садржај без стихира Светом Сави, што се поклапа са Богдановићевим описом, видети: Stefanović 1989, 165.

11 Стефановић 1977, 376.

12 Исто, 377.

13 Стефановић пише да је у рукописима XVIII века напев силабичан, видети: Стефановић 1995, 404, док га Пено прецизније одређује као средње развијен, а за мелизматичан наводи да је обликован према верзији Германа, епископа Нове Патре, видети: Пено 2003, 31.

14 Стефановић 1995, 404.

неминовно даје нову мелодијску варијанту напевима богослужбених песама. Ако се томе дода да је одабир мелодијских образаца у оквиру датог гласа и њихово комбиновање било препуштено српском, односно бугарском композитору-мелографу, о напевима ових песама можемо говорити као о јужнословенској верзији владајуће грчко-византијске појачке традиције на Светој Гори.

Шта се догађало између настанка рукописа Лавра Е-108 крајем XIV века и хиландарских рукописа, који настају од седамдесетих година XVIII века па надаље, не можемо рећи услед недостатка писаних извора. Тежак период турократије на Балкану је српску појачку традицију између осталог коштао писмене музичке културе, која је услед околности била потискивана, а развој јој је био готово онемогућен. Ипак, на другом крају православне васељене, у далекој Русији, која је, ослобођена од татарско-монголског ига хрлила ка политичком, економском и културном успону, култ Светог Саве се шири, појављују се стотине текстуалних и десетине музичких преписа Теодосијеве *Службе Светом Сави*, чији текст добија једну потпуно нову музичку верзију. Руска знамена црквено-појачка традиција, која је сачувала убедљиво највише писаних извора у виду нотираних химнографија у част Светог Саве, попуњава историјску празнину која је настала у вишевековном периоду етничког и културног геноцида над балканским православним народима од стране Отоманске имерије.

Свети Сава у руској црквено-појачкој традицији

Када је реч о нотираној химнографији у част Светог Саве у руским неумским рукописима, наша истраживања¹⁵ су протеклих година умногоме променила слику која је у науци постојала седамдесетих и осамдесетих година прошлог века, када је ова велика тема била дотакнута у радовима музиколога Д.Стефановића¹⁶ и Д.Петровића.¹⁷ На констатацији да постоји шест руских рукописа са стихирама из Службе Светом Сави, од којих су четири у руским збиркама, један у Ватикану, а један у библиотеци Румунске Академије наука, као и ангажовању руског музиколога Т.Владишевске да транскрибује две стихире на савремену нотацију,¹⁸ интересовање за ову област се и завршило, што је било и разумљиво, будући да се нико од српских музиколога није бавио руским знаменем појањем, знаменом нотацијом и њеним дешифровањем.

Од 2010-2018. године у Русији смо пронашли 47 руских неумских рукописа у којима се налази помен или нотирана химнографија у част Светог Саве. Рукописи се датују у период од краја XV до краја XIX века, садрже искључиво Теодосијеву *Службу Светом Сави*, односно њене делове – најчешће стихире, које су нотирани руском знаменом беспометном и пометном нотацијом. Од 47 рукописа, помен се налази у њих 14, док су нотираних песме сачуване у 33 рукописа, од којих 3 садрже комплетно последовање. Овако велики број рукописа са тако детаљним саставом службе, при чему већи број песама има више музичких варијанти, не постоји ни у Српској, ни у Грчкој Православној Цркви, што руским рукописима даје посебан значај.

15 Видети неке од наших радова: Рашковић 2013, 9–24, Рашковић 2015 а, 217–249; Рашковић 2015 б, 9–32; Рашковић 2016 а, 163–179; Рашковић 2016 б, 193–215; Рашковић 2017, 48–62; Рашковић 2018, 130–139, још неколико наших студија релевантних за ову тему налазе се у припреми и треба да изађу до 2019. године, тако да наводимо само оне које су објављене до маја 2018. године.

16 Видети радове: Стефановић 1970 а, 132 и Стефановић 1979, 427–441.

17 Видети: Петровић 1986, 261–264 и Петровић 1999, 44–56.

18 Исто.

Рукописи у којима смо пронашли нотирани делове Теодосијеве *Службе Светом Сави* спадају у *стихираре* свих типова и припадају јерусалимској богослужбеној традицији.¹⁹ Стихирар је, као богослужбена појачка књига стабилног састава, која садржи песме једног поетско-музичког жанра – стихире за све празнике календарског круга црквене године, у руској литургијској пракси прошао хиљадугодишњи еволутивни пут.²⁰ Као нотирана допуна минеју, у почетку су у њему записиване искључиво самогласне стихире на *слава*, да би му се касније састав проширио стихирама на подобен, тропарима и другим богослужбеним песмама.

Географско порекло руских стихирара у којима се налази помен или нотирана химнографија у част српског првојерарха указује на путеве ширења култа Светог Саве по Русији, али и на средине у којима најпрослављенији српски светитељ постаје тема руске знамене црквено-појачке уметности. То су пре свега манастирске средине – Тројице-Сергијева Лавра, Јосифо-Волоцки, Кирило-Белозерски и Чудов манастир, који су били не само велики преписивачки и књижевни центри од краја средњег века, већ и велики расадници црквено-појачке уметности. Нотирана химнографија из Теодосијеве *Службе Светом Сави* се преписивала и у царским преписивачким радионицама у Москви, нашла се у Библиотеци Московске Патријаршије, касније Синодалној библиотеци, Певачкој капели при Двору у Санкт-Петербургу, Императорском Музеју Румјанцева, у Вјатки (Кирову), приобаљу Белог мора, личним колекцијама Строганових, Разумовског, Каликина, Дружињина, Чуванова, те у старообрядничким збиркама Белокриницке митрополије (Рогошко гробље у Москви), Јединовераца, да би неке књиге доспеле и до Ватиканске Апостолске библиотеке и Библиотеке Румунске Академије наука.

После извршене текстолошке анализе, утврдили смо да је Теодосијев текст у руским музичким рукописима у целости сачуван, а измене које постоје у музичким рукописима односе се на језичку редакцију – језик свих рукописа је рускословенски, затим на доследну и (чешће) недоследну употребу раздљеноречја (хомоније),²¹ случајне грешке преписивача, инверзије, мање интерполације ради појашњења текста, или правописне варијације, условљене пореклом преписивача. Садржај руских нотираних рукописа и њихове основне карактеристике приказаћемо у следећој табели из које ћемо, услед ограниченог простора који нам је на располагању, изоставити рукописе у којима се налази само помен Светог Саве у месецослову.

19 Од краја XIV века, у време прихватања новог, Јерусалимског типика, који покреће другу велику литургијску реформу у Руској Православној Цркви и тзв. други јужнословенски утицај у руској књижевности, у Русију доспева јако велики број јужнословенских, односно српских минеја и других богослужбених књига, преко којих Свети Сава улази у руски месецослов, а Теодосијева служба српском првојерарху постаје саставни део руских минеја. Више о овоме видети у: Рашковић 2017, 48–62 и Рашковић 2018, 130–139.

20 Детаљно о руском стихирару, његовом развоју, садржају и музичким карактеристикама видети у: Серегина 1994 и Рамазавнова 2004.

21 Раздљеноречје (хомонија) је вокализација полугласника која се јавља из потребе да се испева сваки слог речи у руском знаменом појању. У најстаријем типу правописа рускословенског језика меки и тврди полугласници – њ и њ̣ нису имали звучну вредност, те се нису могли певати уколико у слогу стоје заједно са сугласником. Стога они добијају нову вредност као самогласници е и о.

№	рукопис	датум	фонд/ место	химнографија/ лист	текст/ нотација
1.	Годишњи стихирар и Ирмолог са свещима и уставом, РГБ. ф. 113, № 64	$\frac{1}{2}$ XVI века	НИОР РГБ, Москва, збирка Јосифо- Волокоцког манастира	17 стихира, 5 нотираних / л. 260'-265	раздељноречје/ знамена беспометна
2.	Стихирар, РНБ. Q.I.- 184	'40/ '60 XVI века	ОР РНБ, Санкт- Петербург, Основни фонд	4 нотираних стихире / л. 209-211	раздељноречје/ знамена беспометна
3.	Стихирар <i>Дијаково око</i> , Ирмолог и Октоих, РГБ. ф. 113, № 70	сред. XVI века	НИОР РГБ, Москва, збирка Јосифо- Волокоцког манастира	2 нотираних стихире и упутства за целу службу/ л. 106'-107	раздељноречје/ знамена беспометна
4.	Стихирар, РНБ. Q. I.- 488	1563.	ОР РНБ, Санкт- Петербург, Основни фонд	12 стихира, 10 нотираних/ л. 337'-341'	раздељноречје/ знамена беспометна
5.	Годишњи стихирар ГИМ. Чуд. № 60	$\frac{3}{4}$ XVI века	ОР ГИМ, Москва, Чудовска збирка	15 стихира, 12 нотираних/ л. 251-253'	раздељноречје/ знамена беспометна
6.	Стихирар, РГБ. ф. 304. I, № 414	XVI век	НИОР РГБ, Москва, Главна збирка библиот. ТСЛ (фонд 304. I)	2 нотираних стихире и упутства за остале песме/ л. 473'-474'	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена беспометна
7.	Стихирар <i>Дијаково око</i> РГБ. ф. 304. I, № 427	XVI век	НИОР РГБ, Москва, Главна збирка библиот. ТСЛ (фонд 304. I)	14 нотираних стихире/ л. 107'-112'	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена беспометна
8.	Годишњи стихирар <i>Дијаково око</i> РНБ. Кир.-Бел. 586/843	'80- те XVI века	ОР РНБ, Санкт- Петербург, Збирка Кирило- Белозерског манастира	нотираних све стихире (без иних на Г-ди возвах Вел. веч.), једна има две мелод. варијанте, оба свјетилна, тропар 3.гласа/ л. 451-455	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена беспометна

9.	Стихирар <i>Дијаково око</i> , ГИМ. Син.певч. № 123	4/4 XVI века	ОР ГИМ, Москва, Појачка збирка Синодалне библиотеке	све стихире (осим иних на Г-ди возвах Вел.веч.), нотираних 17, по две имају две мелод. варијанте/ л. 369'-375'	раздељноречје/ знамена делимично са пометама
10	Стихирар, ГИМ. Епарх.певч. № 24	4/4 XVI века	ОР ГИМ, Москва, Епархијална појачка збирка	15 стихира, 13 нотираних, једна има две мелодијске варијанте/ л. 189'-193'	раздељноречје/ знамена беспометна
11	Стихирар, ГИМ. Единоверч. № 37	4/4 XVI века	ОР ГИМ, Москва, Јединоверска збирка	17 стихира, 15 нотираних, упутства за канон/ л. 550-553	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена беспометна
12	Минејни стихирар <i>Дијаково око</i> , БАН. Строг. 44	крај XVI/ поч. XVII века	ОР БАН, Санкт- Петербург, Збирка С. Г. Строганова	17 стихира, 15 нотираних, упутства за канон / л. 383' - 387'; 976- 976' / 1 има две мелод. варијанте	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена беспометна
13	Стихирар, РНБ, Кир.-Бел. 665/922 писац инок Христофор	1604.	ОР РНБ, Санкт- Петербург, Збирка Кирило- Белозерског манастира	12 нотираних стихира/ л. 207-211'	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена беспометна
14	Стихирар, ГИМ. Син.певч. № 81	½ XVII века	ОР ГИМ, Москва, Појачка збирка Синодалне библиотеке	3 нотиране стихире/ л. 513'-516	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена беспометна
15	Минејни стихирар за јануар- август, РГБ. ф. 379, № 57	сред. XVII века	НИОР РГБ, Москва, Збирка Д.В. Разумовског	7 нотираних стихира/ л. 26'-32	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена беспометна

16	Минејни стихирар <i>Дијаково око</i> , II том – за децембар-фебруар, РГБ. ф. 379, № 64	сред. XVII века 1652.	НИОР РГБ, Москва, Збирка Д.В. Разумовског	нотиране све стихире (једна у три варијанте), тропар, упутства за канон/ л. 290-290'; 408'-419	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена делимично са пометама
17	Октоих и стихирар месечни нотирани, РНБ. Капелла.О.4.	сред. XVII века	ОР РНБ, Санкт-Петербург, збирка Дворске певачке капеле	11 нотираних стихира (две имају по две мелодијске варијанте)/ л. 155'-160; 235'- 237	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена пометна
18	Стихирар, РНБ. Кир.- Бел. 681/938	XVII век	ОР РНБ, Санкт-Петербург, Збирка Кирило-Белозерског манастира	14 нотираних стихира/ л.444-448	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена беспометна
19	Стихирар месечни, РГБ. ф. 304. I, № 442	XVII век	НИОР РГБ, Москва, Главна збирка библиот. ТСЛ (фонд 304. I)	5 нотираних стихира/ л. 253-256'	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена беспометна
20	Службе светима по редоследу месечног Минеја, РГАДА. ф. 381, № 320	XVII век	ОР РГАДА, Москва, Збирка Библиотеке Московске синодалне штампарије	9 нотираних стихира/ л. 269'-275	раздељноречје/ знамена делимично са пометама
21	Стихирар, РГБ. ф. 379, № 58	2/2 XVII века	НИОР РГБ, Москва, Збирка Д.В.Разумовског	8 нотираних стихира/ л. 199-202'	истиноречје/ знамена пометна
22	Минејни стихирар, РГАДА. ф. 381, № 146	крај XVII поч. XVIII века	ОР РГАДА, Москва, Збирка Библиотеке Московске синодалне штампарије	11 стихира (две имају по две мелод. варијанте)/ л. 323'-328'	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена пометна
23	Стихирар, БАН. Вятск. 9	сред. XVIII века	ОР БАН, Санкт-Петербург, Вјатска збирка	7 нотираних стихира/ л. 240'-243	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена пометна

24	Стихирар, РГБ. ф. 178, № 5403	XVIII век	НИОР РГБ, Москва, Музејска збирка	5 нотираних стихира / л. 179-182'	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена пометна
25	Стихирар, БАН. Калик.135	'90- те XVIII века	ОР БАН, Санкт- Петербург, Збирка Ф.А. Каликина	5 нотираних стихира/ л. 200-203'	раздељноречје/ знамена пометна
26	Стихирар- зборник, РГБ. ф. 178, № 5374	поч. XIX века	НИОР РГБ, Москва, Музејска збирка	5 нотираних стихира/ л. 256-261	раздељноречје са елементима истиноречја/ знамена пометна
27	Поморски стихирар, БАН. Друж. 955	поч. XIX века	ОР БАН, Санкт- Петербург, Збирка В.Г. Дружињина	5 нотираних стихира/ л. 173-176'	раздељноречје/ знамена пометна
28	Минејни стихирар за септембар- фебруар, БАН. Чуван. 24	друга дец. XIX века	ОР БАН, Санкт- Петербург, Збирка М.И. Чуванова	5 нотираних стихира/ л. 218-223'	раздељноречје/ знамена пометна
29	Поморски стихирар, БАН. Поморск. 22	друга дец. XIX века	ОР БАН, Санкт- Петербург, Збирка Друштва старовераца Поморског сагласја	5 нотираних стихира/ л. 334'-341'	раздељноречје/ знамена пометна
30	Стихирар, Ватиканска библиотека, Wat.Slav 56	'10- '20- те XIX века	Апостолска библиотека, Ватикан, Словенски рукописи	5 нотираних стихира/ л. 217-221об	раздељноречје/ знамена пометна
31	Поморски стихирар, БАН. Вятск.18	'20- те XIX века	ОР БАН, Санкт- Петербург, Вјатска збирка	5 нотираних стихира/ л. 172-176	раздељноречје/ знамена пометна
32	Трезвони за септембар- фебруар, РГБ. ф. 247, № 722	2/4 XIX века	НИОР РГБ, Москва, Збирка Рогошког гробља	13 нотираних стихира/ л. 256-266'	истиноречје/ знамена пометна

33	Минејни поморски стихирар, БАН. Тек. пост. № 274	друга дец. XIX / поч. XX века	ОР БАН, Санкт-Петербург, Приновљена збирка	5 нотираних стихира / л. 210'-214'	раздељноречје/ знамена пометна

Најпотпунији састав Теодосијеве *Службе Светом Сави* налази се у стихирарима *Дијаково око*,²² захваљујући чијем постојању можемо у потпуности реконструисати како је ово последовање звучало од почетка до краја. У три таква стихирара (ГИМ. Син. певч. бр.123; РНБ. Кир.-Бел. 586/843 из XVI и РГБ.ф.379, бр. 64 из XVII века) присутне су све стихире, тропар и свјетилан, док су за друге песме наведени инципити, што их издваја као најпотпуније, а самим тим и најзначајније изворе.

У руским стихирарима најчешће проналазимо нотиране самогласне стихире на *слава* Великог вечерњег и Јутрења, мада су неретко присутни и славници са Малог вечерњег, што није карактеристика светогорских рукописа. Тамо где је број стихира већи, обично су нотирани цели микроцикуси стихира на Литији и на стиховње Великог вечерњег. У табели је такође показано да у појединим стихирарима нису све стихире нотиране, већ само поједине (опет најчешће самогласне), док су текстови без неума заправо били припремљени за нотирање, будући да је направљен велики размак између редова у којима је изнад текста требало да се упишу знаци руске знамене нотације.

Све неумске записе из наведених рукописа смо реконструисали, односно транскрибовали са руске знамене на савремену нотацију.²³ У свим рукописима без изузетка нотација је знамена, а напеви припадају Великом знамену појању. Беспометна²⁴ знамена нотација налази се у 17 стихирара, беспометна са делимично постављеним пометама у два стихирара, док је у 14 рукописа присутна пометна знамена нотација. Није ретка појава да се неке самогласне стихире у истом рукопису јаве у две, па чак и три мелодијске варијанте (видети у табели), што говори о нарочитој популарности одређених песама из Службе Светом Сави у руској богослужбеној традицији између XVI-XIX века. Као што смо видели у грчким рукописима, и у руској средини су варијанте подразумевале једну средње развијену и једну мелизматичнију која обилује фитним напевима. Различите мелодијске варијанте истог текста су у руским рукописима обележене ознаком *ин перевод* или *ино знамя*. Најчешће се у две музичке варијанте појављују текстови стихира-славника другог гласа на *Господи возвах* са Великог вечерњег и на *хвалите* шестог гласа са Јутрења.

22 Видети наш рад: Рашковић 2015 а, 217–249.

23 Неке од наших транскрипција смо јавно изводили на концертима духовне музике, одређени број смо објавили у нашим досадашњим студијама, што ћемо наставити да чинимо и у будућности.

24 Беспометна и пометна нотација представљају начин бележења мелодије знаменог појања: у првом случају су одсутне тзв.киноварне помете (словне ознаке црквеним мастилом – киноваром) које се односе на тон лествице руског црквеног модуса, чиме се лоцира тачна висина мелодијско-ритмичког обрасца, тиме што се црвена словна ознака односи на највиши тон у формули, док се касније поставља готово поред сваке неуме, док су у другом случају оне стално или делимично присутне. Киноварне помете се устаљују као унифициране ознаке средином XVII века, те за све рукописе који настају од тог периода, користимо метод транскрипције, док за беспометне записе користимо метод реконструкције.

При компаративној анализи неумског записа сваког рукописа на нивоу сваке стихире утврдили смо да се напеви стихира различитих рукописа из различитих средина и епоха међу собом у неким случајевима подударају, а у неким – разликују. Записи које могу делити векови, а који су настали у истој средини (манастиру) или у срединама које су имале међусобне културне контакте, показују велики степен подударности. Са друге стране, поједини записи се драстично разликују од својих „вршњака“, пошто су стварани независно, у срединама које нису размењивале појачке књиге.

Напеве песама у част Светог Саве у ова 33 руска рукописа можемо грубо поделити у три мелодијске варијанте: *архаичну* (Стихирар, РНБ. Q.I.-184 из средине XVI века), *главну* (31 рукопис од XVI-XIX века) и *млађу* варијанту (Стихирар, РГБ. Ф. 247, № 722). Ове три основне варијанте подразумевају потпуно различит одабир и комбинацију мелодијско-ритмичких формула, фита и лица знаменог појања²⁵ унутар истог гласа у истом химнографском тексту. Архаична варијанта настала је у непознатом манастиру, мада рука писара веома наликује начину писања у стихирарима из Јосифо-Волоцког манастира, док је млађа варијанта потекла из старообредничке средине, која је у време настанка рукописа била на маргини друштва, гоњена од стране власти, те је запис настао изоловано од „главног тока“. Главну (средњу) варијанту, којом можемо означити напеве у 31 рукопису, на основу мањих разлика делимо на више мелодијских подваријанти.

Мелодија знаменог појања у коју је „одевена“ богослужбена поезија у част Светог Саве у овим бројним руским записима који се протежу кроз четири столећа, није само пуки украс. Она је нераздвојни савезник текста и његов тумач. Како и којим средствима знамено појање тумачи српски химнографски текст, како формуле граде смисаоне мостове између кључних речи у песми, којим средствима се истичу текстуалне кулминације, показали смо на појединим примерима у нашим досадашњим студијама.²⁶ Велико богатство мелодијских варијанти у руским неумским рукописима показује више различитих разумевања и тумачења једног истог богослужбеног текста у част српског првојерарха који је у Русији имао статус великог светитеља.

Колико је сам Теодосијев текст био узор за руске химнографе, а знамени напеви додељени његовим поетским текстовима узор за руске светачке службе, видимо у мелодијско-текстуалном поклапању између песама Светом Сави и касније насталим песмама из последовања у част руских светих. Тако тропар Светом Сави постаје узор за настанак тропара Преподобном Трифону Печенешком (28. децембар),²⁷ а ине стихире шестог гласа на Великом вечерњем из Теодосијеве *Службе Светом Сави* су у неким стихирарима записане у Служби Светом Јакову Ростовском (28. новембар). Обе поменуте руске службе састављене су тек у XVI веку (друга после Макаријевих сабора²⁸), у време владавине Ивана Грозног (1533-1584) или мало после његове смрти, када је култ Светог Саве имао највеће поштовање и највећу распрострањеност у Русији.

25 О формулама, фитама и лицима знаменог појања као основним мелодијско-ритмичким јединицама које граде идентитет и напев сваког гласа видети наш рад Рашковић 2012, 259–271, детаљније о лицима и фитама у Бражников 1984.

26 Видети наше студије које су наведене у овом раду.

27 Преподобни Трифон Печенешки је био подвижник и просветитељ Лапониије (Лапландије) који је ширио хришћанство међу паганским Лопарима на северу европског континента. Живео је у XVI веку у време Ивана Грозног (1533-1584), основао Печенешки манастир Св.Тројице и по кончини убрзо био канонизован. Химнографи су препознали апостолски подвиг преподобног и повукли паралелу са српским првојерархом и просветитељем.

28 Спаски тврди да служба Светитељу Јакову Ростовском није оригиналан састав, већ да су песме преузете из разних других служби. Не помињући Теодосијеву *Службу Светом Сави*, он тврди да

Свети Сава у српској црквено-појачкој традицији

Уобичајен коментар музиколога када је реч о српском музичком рукописном наслеђу гласи да нема или има врло мало сачуваних рукописних извора из средњег века. Када је реч о Теодосијевој *Служби Светом Сави*, на Балкану, са изузетком рукописа из Велике Лавре, до Хиландарских рукописа није откривен ни један извор. Такође се сви слажу, да осим византијске неумске нотације, на Балканском полуострву не постоји друга неумска нотација којом су се бележили химнографски текстови, а међу њима и богослужбена поезија у част Светог Саве.

Међутим, ове уобичајене и много пута поновљене констатације демантује наше недавно откриће *словенске* фитне нотације коју смо пронашли у два *српска* минеја из XIV века, која је сродна са руском знаменом, а другачија од византијске. О открићу које ће понудити другачије тумачење музичке прошлости од онога које нуди устаљена слика у нашој науци,²⁹ овом приликом нећемо говорити, већ ћемо се отиснути далеко, у XX век и укратко размотрити нотна издања у којима су записане песме из Теодосијево *Службе Светом Сави* у традицији српског црквеног народног појања, које је до тада прошло дуговековни развој и процес „европеизације.“

Савременом (округлом, италијанском) нотацијом целокупна Служба Светом Сави никада није била записана. Стеван Стојановић Мокрањец (1856-1914), протојереј Ненад Барачки (1878-1939), протојереј Бранко Цвејић (1882-1951) и епископ источноамерички и канадски Стефан Ластавица (1908-1966) записали су поједине песме,³⁰ што ћемо статистички приказати у следећој табели.

№	записивач	година	зборник	нотирана химнографија
1.	Стеван Стојановић Мокрањец	1922.	<i>Страно пјеније</i>	7 стихира, тропар, кондак, величаније
2.	Ненад Барачки, протојереј	1923.	<i>Нотни зборник српског... појања..</i>	два тропара и кондак
3.	Стефан Ластавица, епископ	1969.	<i>Празнично појање прва књига</i>	13 стихира, 2 тропара, 3 сједална, величаније, кондак, свјетилан, тропари канона
4.	Бранко Цвејић, протојереј	1970.	<i>Србљак</i>	14 стихира, 2 тропара, 2 сједална, величаније, свјетилан, тропари канона, кондак

су ине стихире на *Господи возвах* преузете из службе Светитеља Петра (21. децембар) са хвалитних стихира, а исте су се нашле и у Служби Светитељу Игњатију Ростовском (28.мај). Детаљније видети: Спасский 2008, 168.

29 Откриће фитне нотације која је по свој прилици настала на Балкану у јужнословенским земљама у средњем веку представља важну карику у историјском развоју нотације и баца другачију светлост на српску музичку писменост средњег века. Пошто још увек радимо на студији коју планирамо у будућности да објавимо и представимо научној јавности, овде нећемо износити детаље, али свакако морамо да констатујемо постојање дотичне нотације.

30 Неке опште закључке својих анализа записа Мокрањца, Цвејића и Ластавице написао је Д.Стефановић у свом раду: Стефановић 1977, 378–379.

Мокрањац је нотама записао све стихире на *Господи возвах* Великог вечерњег, величаније тропар и кондак, који су објављени после његове смрти у *Страном пјенију* 1922. године,³¹ док је Барачки записао само два тропара и кондак Светом Сави, које је објавио следеће, 1923. године.³² На овај начин забележене су „београдска“ и „карловачка“ варијанта напева ових песама у традицији српског црквеног народног појања.

Још једну карловачку варијанту напева песама из *Службе Светом Сави* у српском црквеном појању записао је 1941. године Бранко Цвејић, забележивши 34 песме:³³ све стихире на *Господи возвах*, две стихире на Литији, славник на *стиховње* са Великог вечерњег; оба тропара, два сједална (по 1. и 2. катизми), две варијанте величанија, стихиру по 50. псалму, свјетилан (први), три стихире на *хвалите* са Јутрења; три тропара треће песме Првог канона (Блажена), један тропар шесте песме Другог канона (Блажени јесте) и кондак са Литургије. Међу овим песамама нотирани су и опште песме које нису део Теодосијеве химнографије (прокимен, богородични, тројичан и припеви). Ово издање је угледало светлост дана тек 1970. године захваљујући ентузијазму академика Стефановића.

Годину дана раније, 1969. године, у Београду је објављен и запис епископа Стефана Ластавице, који је нешто потпунији од претходног.³⁴ Ластавица је после 1951. године нотама записао напев српског црквеног народног појања пет стихира на *Господи возвах*, две стихире на Литији, две стихире на стиховње са Великог вечерњег; оба тропара, сва три сједална, величаније, стихиру по 50. псалму, кондак, свјетилан, три стихире на *хвалите* са Јутрења; три тропара треће песме Првог канона (Блажена) и један тропар шесте песме Другог канона (Блажени јесте) са Литургије. Поред Теодосијеве химнографије, Ластавица је записао много више општих песама него Цвејић, те код њега налазимо разне припеве, богородичне, прокимене, тројичне, изабране псалме, степена.

Поредећи садржаје последња два записа, видимо да су Цвејић и Ластавица записали исти број песама из Теодосијеве *Службе Светом Сави*. Међутим, Ластавичин запис је детаљнији у смислу присуства општих песама које не припадају Теодосијевој химнографији, али се певају на Великом вечерњем, Јутрењу и Литургији на Савиндан. Сва четири нотна записа су драгоцене и представљају репрезентативне варијанте богате усмене традиције српског црквеног народног појања, фиксирани са гласа врхних појаца који су живели у време записивача, али и богато искуство и знање самих записивача који су били највећи znalци српске црквено-појачке традиције свог времена. О томе колико су ови записи значајни, говори и чињеница да су сви горе наведени зборници и данас у употреби и да уживају велики ауторитет међу појцима, црквеним музичарима и музиколозима који се баве црквеном музиком.

31 Мокрањац је забележио свих седам стихира на *Господи возвах*, величаније, тропар и кондак, видети: Мокрањац 1998, 167–175, што је преузето из зборника *Страно пјеније*, прир. К.Манојловић, Београд, 1922. Стефановић тврди да је Мокрањац записао само тропар, кондак и величаније Светом Сави, видети Стефановић 1977, 378.

32 Видети репринт зборника из 1923. године: Барачки 1995, 287–289.

33 Видети Србљак 1970, 51–74.

34 Видети: Ластавица 1969, 713–771.

Закључак

Узевши у обзир све изложено, можемо рећи да Свети Сава улази у православну црквено-појачку традицију оног тренутка када службе састављене у његову част почињу да се умножавају у јануарским минејима. На тај начин минеј, као појачку књигу без нотације, али са ознакама за гласове, које су подразумевале развијену усмену традицију, сматрамо индиректним извором који недвосмислено говори о српском првојерарху као теми у појачкој традицији и стваралаштву. Прве књиге које садрже словенске или грчке неумске знаке везане су за XIV век и Јерусалимски богослужбени устав, па је стога једина нотирана служба, која је сачувана у писаним изворима – Теодосијева *Служба Светом Сави*. Управо ово последовање било је главно средство ширења и сељења култа Светог Саве ван граница Српске Православне Цркве.

Захваљујући руским стихирарима у којима се већ крајем XV века у месецослову помиње српски првојерарх, а почетком XVI века знаменом нотацијом записују прве песме из Теодосијево *Службе Светом Сави*, које ће се у њима бележити све до краја XIX века, православна словенска појачка традиција има историјски континуитет писменог бележења песама овом светитељу. Руска 33 неумска рукописа и преко две стотине текстуалних рукописа које смо пронашли, сведоче о поштовању Светог Саве, али и изузетно широкој распрострањености и популарности Теодосијево *Службе* у Русији.

За сада поуздано знамо да је Теодосијева *Служба Светом Сави* на српкословенском, рускословенском, односно црквенословенском језику ушла у традицију српског, грчко-византијског и руског појања. Континуитет писменог бележења песама из ове службе се протеже на седам стотина година (XIV-XX век) и укључује неколико типова неумске нотације: рану словенску фитну нотацију, руску знамену (беспометну и пометну) нотацију, кукузеву округлу нотацију, позновизантијску и аналитичку грчку нотацију, као и савремену нотацију.

Уколико упоредимо осам хиландарских неумских рукописа са 33 руска рукописа, видећемо да у је у Хиландару у просеку више музичких рукописа него у било ком руском манастиру појединачно, што је потпуно разумљиво. Оно што прво скреће пажњу је чињеница да и светогорски и руски стихирари садрже углавном стихире на *слава* (самогласне), као и да су у њима поједине песме записане у више ватијанти (руски Стихирари РНБ. Кир.-Бел. 586/843 и ГИМ. Епарх.печ. бр. 24 из XVI, као и РГБ. ф. 379, бр. 64 из XVII века и хиландарски Хил. бр. 312 из XVIII века имају исту стихиру у две варијанте!). Овакве подударности могу бити последица културних веза Хиландара и Русије, као и чињенице да је у руским манастирима било српских монаха са Хиландара и из окупиране Србије.

Чињеница да су непознати мелографи-композитори у три руска стихирара у XVI и XVII веку Теодосијево *Службу Светом Сави* забележили знаменом нотацијом детаљније и у више мелодијских варијанти него ли најбољи српски записивачи, који су то учинили тек у другој половини XX века (400 година касније!), може се оправдати историјским околностима. Међутим, захваљујући ревности непознатих руских монаха и великом угледу Светог Саве у Русији, православна музичка традиција има континуитет сачуваних писаних доказа о постојању нотиране службе српском првојерарху кроз седам векова. Пошто само континуитет и опипљиви докази, на којима почива савремена наука, чине и доказују постојање једне традиције, руски рукописи имају немерљив значај и стоје на истој равни са светогорским и српским записима, представљајући једну јединствену православну појачку традицију. У њој већ преко седамсто година Свети

Сава живи кроз богослужбену поезију и музику, чији спој, више него било која друга људска творевина, приближава човека Прволику по коме је саздан.

Литература

Барачки, Ненад (1995). *Нотни зборник српског народног црквеног појања по карловачком напеву*, фототипско издање, прир. Д. Петровић Крагујевац: Каленић, Музиколошки институт САНУ и МС

Богдановић, Димитрије (1978). *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд: САНУ и НБС

Бражников, Максим Викторович (1984). *Лица и фиты знаменного распева*, Ленинград: Музыка

Јаковљевић, Андрија (1986). Најстарији неумски запис стихире у част Светог Саве у: ур. Еп. Жички Стефан, А. Јефтић, Д. Кашић *Осам векова Студенице*, зборник радова, Београд: САС СПЦ, с. 215–218.

Јаковљевић, Андрија (1989). Cod. Лавра Е-108 као најстарији српско-грчки антологион са Кукузелевом нотацијом у: ур. В. Ђурић *Хиландарски зборник* (7), Београд: с. 133–161.

Јаковљевић, Андрија (2004). *Антологија са неумама из доба кнеза и деспота Стефана Лазаревића*, Крушевац: Народни музеј

Ластавица, Стефан, епископ (1969). *Српско православно народно црквено појање, други део. Празнично појање*. Књига I, ред. В. Илић, Београд: Издање епархије источноамеричке и канадске

Мокрањац, Стеван Стојановић (1998). *Сабрана дела. Духовна музика V. Празнично појање*, прир. Д. Петровић, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства

Пено, Сара (2003). *Из хиландарске појачке ризнице – Викентије Хиландарац*, Нови Сад: Арт принт

Петровић, Даница (1986). Новооткривени рукопис са песмама у част Светога Саве и Светога Арсенија у: ур. Еп. Жички Стефан, А. Јефтић, Д. Кашић *Осам векова Студенице*, зборник радова, Београд: САС СПЦ, с. 261–264 + I-VIII

Петровић, Даница (1999). *Хиландарски ктитори у православном појању*, Београд: Музиколошки институт САНУ

Рамазанова, Наталија Васильевна (2004). *Московское царство в церковно-певческом искусстве XVI-XVII веков*, Санкт-Петербург: „Дмитрий Буланин”

Рашковић, Ана (2012). Поимање гласа у старој руској црквено-појачкој традицији у: ур. С. Маринковић, С. Додик, *Зборник радова са научног скупа „Владо Милошевић: Етномузиколог и композитор“ – Традиција као инспирација*, Бања Лука: Академија умјетности, с. 259–271.

Рашковић, Ана (2013). Службе светом Сави, Арсенију, Милутину и Лазару у новооткривеним руским знаменитим рукописима XVI-XIX века у: *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику* (48). Нови Сад, с. 9–24.

Рашковић, Ана (2015 а). Руски неумски стихирари типа „Дијаково око” из XVI и XVII века као главни извори за проучавање служби српским светима у руским рукописима у: ур. Л. Блашковић, Т. Суботин-Голубовић *Археографски прилози* (37), Београд: НБС, с. 217–249.

Рашковић, Ана (2015 б). Мало вечерње из Службе светом Сави у руским неумским рукописима од XVI до XIX века: стихира-славник на „Господи возвах” у: *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику* (53), Нови Сад, с. 9–32.

Рашковић, Ана (2016 а). Стихире на Господи возвах малог вечерњег из Службе Светом Сави у руским неумским рукописима XVI-XIX века у: *Српски језик, књижевност, уметност*, Крагујевац: ФИЛУМ, с. 163–179.

Рашковић, Ана (2016 б). Тропари српским светима у руским неумским рукописима XVI-XIX века: српска химнографија у руском знамену појању у: ур. С. Маринковић, С. Додик, *Зборник радова са научног скупа „Владо Милошевић: Етномузиколог и композитор“ – Традиција као инспирација*, Бања Лука: Академија умјетности, с. 193–215.

Рашковић, Ана (2017). Последица српским светима у руским богослужбеним рукописима XV-XIX века као један аспект руско-српских културних веза у: ур. В.Вукашиновић *Очување рукописног и старог штампаног наслеђа Југоисточне Европе – идентитетска истраживања*. Београд: Институт за литургику и црквену уметност, с. 48–62.

Рашковић, Ана (2018). Усвајање Светитеља: осврт на феномен сеобе српских светачких култова у Руску цркву, у: ур.В.Вукашиновић *Старе и нове границе Европе: Идентитетска истраживања*, Београд: Институт за литургику и црквену уметност, 2018, с. 130–139.

Серёгина, Наталья Семёновна (1994). *Песнопения русским святым. По материалам рукописной певческой книги XI-XIX вв. „Стихирарь месячный“*, Санкт-Петербург: Российский институт истории искусств

Спасский, Феодосий Георгиевич (2008). *Русское литургическое творчество*, Москва: Издательский совет РПЦ

Србљак (1970), у ноте ставио Бранко Цвејић, Београд: издао Д.Стефановић

Стефановић, Димитрије (1970 а). Појање старе српске црквене поезије у: ур. Д.Богдановић, С.Петковић, Ћ.Трифунковић *О Србљаку*, Београд: СКЗ, с. 127–140.

Стефановић, Димитрије (1970 б). Стихире србима светитељима. Неумске записе из хиландарских рукописа XVIII века у ноте пренео Димитрије Стефановић у: ур. Д.Богдановић, С.Петковић, Ћ.Трифунковић *О Србљаку*, Београд: СКЗ, с. 457–469.

Стефановић, Димитрије (1970 в). Почети стихира у хиландарским неумским рукописима у: ур. Д.Богдановић, С.Петковић, Ћ.Трифунковић *О Србљаку*, Београд: СКЗ, с. 477–483.

Стефановић, Димитрије (1977). Песме у част Светог Саве у хиландарским музичким рукописима и у нотним издањима Стевана Мокрањца, Стефана Ластавице и Бранка Цвејића у: *Свети Сава – споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*, Београд, с. 375–379.

Стефановић, Димитрије (1979). Свети Сава у црквеној музици у: ур. В.Ђурић *Сава Немањић – Свети Сава, историја и предање*, књ. VII, Председништво, књ. 1, Београд: САНУ, с. 427–441.

Stefanović Dimitrije (1989). An additional checklist of Hilandar slavonic music manuscripts, ур. В.Ђурић *Хиландарски зборник* (7), Београд:, с. 163–176.

Стефановић, Димитрије (1995). *Стихире у част српских светитеља у хиландарским неумским рукописима* у: Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа, Београд: САНУ

Ana Rašković

SAINT SAVA IN ORTHODOX CHURCH-SINGING TRADITION

At the second half of 14th century, the cult of the St. Sava began to expand beyond the borders of the Serbian Orthodox Church in the Greek and Russian Orthodox Churches. Liturgical aspect of the celebrating of the first Serbian Archbishop in all three Orthodox churches is reflected in a large number of transcripts of Theodosius' Service to Saint Sava in the Jerusalem tradition *meneas*. Regardless of the fact, that the oral tradition is far more represented than the written one, in this paper we are putting in the center of attention the hymnography in honor of the Saint Sava, written with different type of musical notations, which were produced over the course of seven centuries, from 14th to 20th century in all of three Orthodox Churches.

We systematized already known eight Greek-Slavonic 18th and 19th-century manuscripts with middle and late Byzantine notation from monasteries Hilandar and Great Lavra in the Holy Mountain, newly discovered 33 Russian-Slavonic manuscripts with Russian Znamenny notation, which created throughout the Russian territory from the end of the 15th to the end of the 19th century and four writings on contemporary notation in Serbia from 20th century, which contains the hymns from Theodosius' Service to Saint Sava. We have shown content of each manuscript and compare them to each other.

Russian musical manuscripts with hymns in honor of the Saint Sava, which we discovered in past eight years in Russia, have special significance: they are the most numerous, they include the longest time period, contain the largest number of hymns from the Service and the most different melodic variants. Three of the Russian Sticherarions from 16th and 17th century contain a complete notated Service to Saint Sava, which we didn't found in any manuscript or contemporary writings. In the Serbian church singing tradition the incomplete Service is written only in second half of the 20th century, four centuries later.

All of the manuscripts and writings, which we represented and analyzed in this paper, contribute to historical continuity of Orthodox Slavonic written musical tradition of celebrating Saint Sava.

Сергей Юрьевич Темчин

Институт литовского языка, Вильнюс – Литва

e-mail: sergejus.temcinas@flf.vu.lt

МОДЕЛИ ПОСТРОЕНИЯ КАНОНОВ ДРЕВНЕЙШЕЙ СЛУЖБЫ СВТ. САВВЕ СЕРБСКОМУ: КАНОН «ГОРЕ НА ПРЕСТОЛЕ...»*

Абстракт: Канон «Горе на престоле...» древнейшей службы свт. Савве, первому сербскому архиепископу, известен лишь по Братковой минеи (список 1330-х гг.). Иниципиты его рядовых тропарей (но не основной текст) последовательно ориентированы на соответствующие тропари византийского канона повечерия предпразднства Богоявления (5 января), который в свою очередь является переработкой канона Великой (Страстной) субботы. Богородичны канона «Горе на престоле...», видимо, оригинальны. Первоначально рассматриваемый канон свт. Савве был написан, вероятно, по-гречески в 1237–1241 годах в связи с перенесением его мощей из болгарской столицы Тырново в сербский монастырь Милешеву. До нас канон дошел в славянском переводе и в сокращенном виде.

Ключевые слова: древнесербская литература, гимнография, Савва Сербский

Древнейшей службой свт. Савве Сербскому (†14 января 1236 г.)¹ условно называются гимнографические композиции (их число подлежит уточнению), созданные ранее многочисленных творений на эту тему Феодосия Хиландарца (†после 1348 г.).

Известны четыре сербских пергаменных списка древнейшей службы последней четверти XIII–первой половины XIV вв. (приводятся в хронологической последовательности):

1) Софийский (далее – С): Служебная минея на январь–февраль последней четверти XIII в. (София, Национальный церковный историко-археологический музей при Священном Синоде, № 403, л. 7–15)²;

2) Ундольский (далее – У): Служебная минея на сентябрь–февраль начала XIV в., происходящая из монастыря св. Саввы Освященного в Палестине (Москва, Российская государственная библиотека, собр. В.М. Ундольского (ф. 310), № 75, л. 265 об.–270 об.)³;

*Искренне благодарю М.А. Джонсон, сотрудницу Хиландарского исследовательского центра (The Hilandar Research Library) Университета штата Огайо в г. Колумбус (США), за помощь в работе с публикациями, недоступными в Литве.

1 См. уточнение года смерти архиепископа Саввы: Szeftliński 2016, 145–146.

2 Описание рукописи и публикация службы: Богдановић 1980, 14–17, 57–95 и снимки 1–15.

3 Описание рукописи: Ундольский 1870, 104, № 75 и приложение А. Е. Викторова на с. 7, № 7. Публикация службы: Стојановић 1890, 165–175.

3) Карейский (далее – К): Служебная минея на декабрь–февраль второй четверти XIV в., некогда хранившаяся в Карейской келье св. Саввы (Афон, монастырь св. Пантелеймона, Cod. Slav. 11 (L032011), л. 107 об.–119)⁴;

4) Братков (далее – Б): Праздничная минея на декабрь–февраль 1330-х гг. в составе Братковой минеи (Белград, Народная библиотека Сербии, Рс 647, л. 246–249)⁵.

Указанные рукописи в совокупности содержат четыре канона; два из них представлены тремя списками, а иные два – всего одним: а) «Просвети ми душу и сердце...» (списки С, У, К); б) «Пастыря Христовых овец...» (списки С, У, К); в) «Светоносное и световидное...» (список К); г) «Горе на престоле...» (список Б).

Все эти каноны не вполне оригинальны: первый содержит гимны, заимствованные из множества иных служб, посвященных разнообразным святым и праздникам (причем 1-й тропарь заимствован из древнерусского акростишного канона Перенесению мощей свт. Николая Мирликийского, в составе которого этот гимн в свою очередь является переработкой 1-го тропаря канона Климента Охридского св. Аполлинарию Равеннскому)⁶; второй канон скомпилирован из переводных византийских песнопений: канона свт. Николаю Мирликийскому (6 декабря) «Пастыря Христовых овец...» 1-го гласа Василия Элахиста (Пегариота), а также тропарей некоторых иных канонов, исполняемых в период между днем поминовения прп. Саввы Освященного (5 декабря) и Рождеством Христовым (25 декабря)⁷; третий канон составлен из песнопений свт. Иоанну Златоусту, прп. Илариону Великому, прп. Феодору Студиту и иным святым.

Далее речь пойдет о последнем из перечисленных выше канонов, имеющем инципит «Горе на престоле...» (1-го гласа): начальными словами обоих своих рядовых тропарей (не богородичных) в каждой песни он ориентирован на канон повечерия предпразднства Богоявления (5 января), представленный в нескольких ранних древнерусских рукописях: Минея служебная на январь, XII в. (Москва, Государственный исторический музей, Синодальное собр. (ф. 80370), № 163, л. 60 об.–64 об.); Минея праздничная на январь (со службами, дополняющими ее до Минеи служебной), XII в. (л. 2–105 об.) и XIV в. (л. 106–133 об.) (Москва, Российский государственный архив древних актов, собр. Синодальной типографии (ф. 381), № 100, л. 29–32); Минея праздничная на ноябрь–январь, кон. XII(?)–нач. XIII в. (там же, № 130, л. 164 об.–168 об.).

Ниже этот канон Савве Сербскому приводится по единственному списку Б (ирмосы, выписанные в нем полностью, мною сокращены до инципитов) параллельно с исходными тропарями предпраздничного богоявленского канона по рукописи Син. 163 XII века; совпадающие инципиты сопоставляемых версий подчеркнуты:

Канон <i>Горе на престоле...</i> древнейшей службы Савве (14 января)	Переводной канон повечерия предпразднства Богоявления (5 января)
Кѧ̑. гл̑. ѣ̑. пѣ̑. ѧ̑. нр̑ю. Вѧ̑лноу морскоу...	Кѧ̑ гл̑. ѣ̑. пѣ̑. ѧ̑. нр̑ю Вѧ̑лноу мор:-
<u>Горѣ</u> на прѣстолѣ сѣдѣщаго бѧ̑. вѣ̑желѧ̑ль кси	<u>Горѣ</u> прѣ̑же вѣ̑къ. и долѣ нова. ѧ̑вѧ̑ша сѧ̑ та.
всеср̑дно бѧ̑женѣ. разогр̑мѣ оубо бѧ̑га. мирскыхъ	прѣ̑дир̑наѧ. и зем̑наѧ сп̑сѧ̑. оудивѧ̑аху сѧ̑

4 Описание рукописи: Турилов 1999, 158, № 386; Тахиаос 2012, 38–39; Ермолай (Чехия) 2013, 25. Публикация службы: Симић 1978, 17–66.

5 Описание рукописи: Штавланин-Ђорђевић 1986, 340–345. Публикация службы: Богдановић 1980, 96–108 и снимки 18–24; Новаковић 2000, 152–158 (лишь канон).

6 Об истории этого тропаря подробнее см.: Темчин 2016.

7 Подробнее см.: Темчин 2018.

оубо нзѣже. паче оумѣ бо іави се кроткъ въ смѣренні.	вндаше. и паче слова твою. вѣспѣвающа соуществнѣ.
<u>Да</u> своєю славъ всѣікаѣа исплннѣть бѣ. и тебе възлюбнѣ ѿ пеленъ ти блжене нзбрав те. чистотою бо оукрашѣ те. и добродѣтелю прѣвосвѣщѣ. и въ гробѣ таѣннѣмъ іако нетлѣнѣнаго те схранни.	<u>Да</u> своєю славы. всѣаѣьскаѣа исплннши. себе съмѣрила еси. и до рабѣа образа. нынѣ же длани рабни. главоу покланѣши рабьскы. мѡе създание. и отищение дароуи.
пѣ. г. ірм. Тебе на водахъ... <u>Прострь</u> ль еси роуцѣ къ вышнемуу въ млтвѣхъ бѣдрныхъ. и сбралъ еси чѣда своѣа въкоупѣ съединеннѣмъ дѣа. и разоумѣти дѣа кѣтившаго се. и бѣа сѣблсвѣти. и пѣти <u>нѣ</u> сѣа развѣ <тебе господи>.	пѣ. г. ірм. Тебе на водахъ:- <u>Прострь</u> е иорданъ. воды іако плещи съ трепетѣмъ. іако приати зижителя. плѣтию крышѣмъ. и всѣа освѣщающа. <u>нѣ</u> сть свѣта. развѣ тебе:-
<u>Беланко</u> на спѣсѣніе. бл҃гочѣстнѣа образъ показалъ еси. смѣренною бо моудрѡю. и млтѣмиаи ми. и оученикѣмъ. вѣ възвѣже <u>възываети</u> нѣ сѣа <развѣ тебе господи>.	<u>Беланко</u> на съпасеніе. приготавленни. хрещеніе подаѣтъ. христосъ ошчотнѣвшиницѣ. того божѣствѣнааго снѣннѣа. съ веселіемъ зовоушнѣмъ. <u>нѣ</u> сть свѣта развѣ:-
пѣ. д. ірмѡ. Неже на крѣтѣ... <u>Глѡмъ</u> бжнѣмъ въразоудиши се. и себе бѣви прѣложѣ. оставѣа ѡчѣствѡ си. и постиже въ сѣою гороу. и добродѣтелю же прѣвѣзидѣ выше.	пѣ. д. ірмѡ. Неже на крѣстѣ:- <u>Глаголомъ</u> божѣствѣннѣмъ. нынѣ предѣтѣе. отъ поустыни градѣтъ на нерданъ. глагола поканте сѣ. приблѣжи сѣ. цѣсарѣствѣе призываѣа всѣа на славоу божню.
<u>Прѣшѣ</u> ѿ небытнѣа въ бытнѣ. и ѿ земьныхъ въ нѣвнаѣа. плѣтѣска же нгрѣннѣа и скверны плѣтѣскыѣ. бжнѣю любовнѡю покорилъ еси.	<u>Превративши</u> прѣже. мѡе на соушю. источники нс камене источнѣмъ. грѣхѡмъ погроуженіе. нынѣ творитѣ. нерданѣскою быстриноу. огньмъ доухѡвѣннѣмъ.
пѣ. е. ірмѡ. Б҃гоавлѣннѣа ти хѣ... <u>Дѡмъ</u> дѡвнаѣа приложѣ. и желѣннѣмъ къ бжтѡу ражѣе се. нсанно исплнѣаѣе прѡрѣніе нзѣаѣе постѣа еси къ сионоу. постигъ и поклоннѣ се мѣстоу. ндѣже стоѣста нозѣ бжтѣвнѣ. и гробъ гнѣа обѡлобызѣа любѣзно.	пѣ. е. ірм. Б҃гоавлѣннѣа ти:- <u>Дѡуха</u> ради дѡуша обѡнавѣаши водою же. освѣщаѣши телеса. съложеное живѡтъ съзидѣа чѡлѣка. соугѡбѣннѣмъ бо съродѣнаѣа. добрѣ цѣленнѣа моудрынѣмъ промыслѣмъ приносиши. іако вратѣ дѡушамъ и тѣломъ.
<u>Отъ</u> неражающѣе прошѣ. ѡчѣе събездѣаае сѣло. и плѣтѣскою ѡбѣнтѣа створи ѡцѣи си въ дѣшн си сѣшѣннѣе. бѣаи бо бжтѣвнаѣа. ѡ прѣтѣхъ ти истѡчникъ ти слъзѣ твоєю оутию. въ цѣркѣи слоужѡу ти. непрѣстанѣаа бѣвашѣ.	<u>Отъ</u> неражающѣаѣа прошѣдѣ. рожни сѣа отъ отѣца прѣже вѣкъ. къ неплодѣныѣа пришьа еси. просѣа іако чѡлѣкъ къ крещеннѣа. нѣ отъ воды тѣино доухѣмъ. съдѣлаа еси съпасе. мѡноголѣдѣноу цѣркѣвъ прѣже бѣщѣдѣноу.
пѣ. ж. іермѡ. Иѣтъ бѣи нѣ не оудѣрѣжѣа... <u>Цѣтѡуѣи</u> вѣдѣи бѣ. те испрѣва възлюбѣ сѣе. тобою бо юности. ѡбоузаннѣе вѣдѣмъ показа. и властѣмъ же покореннѣе. млтѣми же рѣчитѣа. сириѣмъ заоступниѣа тепѣа. скрѣбѣшиѣмъ оутѣшеннѣе.	пѣ. ж. ірм. Іѣтъ бысть:- <u>Цѣсарѣствоуѣиши</u> нѣ не въ мирѣ. родѣмъ быкѣ цѣсарѣ. аще бо и по плѣти. отъ плѣмене давидѡва положѣнъ прѣстѡлъ цѣсарѣствѣа. съпасе того приаа еси. нѣ свою нѣмѣа дѣржавѡу. съцѣсарѣствоуѣи съ отѣцѣмъ. прѣже вѣкъ присно. и въ вѣкы съ доухѣмъ.
<u>Цѣтѣа</u> бжнѣа въжелѣвъ блжене саѡ. сионоа бо постигнуѣвъ. троудѣ же и поты. синѣанскѣе горы дошѣи. и иегѣфта варикъ. поращаѣе работноу плѣтѣ.	<u>Цѣсарѣ</u> оубо мироу кѣназѣ. ниже къ водахъ дрѣвѣае нарѣе сѣа. нѣ насыщаѣтъ сѣа. твоѣго отищеннѣа и потрѣбѣаѣтъ сѣа іако призѣрѣ. прѣже

и дѣоу же всѣ приидѣши се. и съ хѣл црѣвоуѣши въ вѣки все.	легоуѣ. роукоу же твою владыко създание. порабощеное отъ него. крѣпкою ти роукою. своегожениа съподобилъ еси.
пѣ. з. ѿм. Нензрѣнѣноу чѣо... Богатство мѣра и всю славоу красоты оуѣ оставѣ. славы рѣ бжтвныѣ прѣносуѣще. и наоучи късе пѣти избавителю бѣ блг <еси>.	пѣ. з. ѿм. Ненздрѣтенѣноу:- Богатаѣ вода. къ себе бо приидѣши. крѣпѣвшѣ са съдѣтелѣ. ѣви са истѣнникъ. жнвоносѣнаѣго пѣва на съпасеннѣ, вѣроу поющнхъ. избавителю божѣ.
Ѵдина блгѣтѣ оца. изволивѣа те стѣла и постника. и съ аплы прнтѣнѣна. сѣа же и дѣа любовнѣо въпнющнмъ избавителю бѣ блг <еси>.	Ѵдина благодѣть. оуца сына же и доуха. съвѣршающн дѣрѣ. любѣщнмъ вѣрно. божѣствѣнаѣго крѣщеннѣа оусыненнѣа. прнмѣшѣ оласть. ѣко въпнѣти божѣ блг:-
пѣ. ѿ. ѿм. Оужасн се и оубѣи се нѣо... Избавленнѣ хѣ даѣъ те. и оуѣствнѣо ти ѣавѣ те сѣщеннѣка. стадо бо тѣноу крѣвнѣо искоупнѣвъ. дасть те пастыря прѣсѣвтнѣти и оучнѣти и пѣти. дѣти блгѣте.	пѣ. ѿ. ѿм. Оужасн са боѣи:- Избавленнѣ градеѣъ хрѣстѣосъ. крѣщеннѣмъ подѣти въсѣмъ вѣрнѣнмъ. тѣмъ бо адаѣа оуѣщаѣтъ падѣшаѣго. възвѣшаѣтъ повѣрѣшаѣго. доучнѣтелѣ посрамѣѣтъ небеса отъвѣрѣѣѣтъ. доухъ божѣствѣнын. съводнѣти и нетѣлѣннѣа. прнѣщеннѣе дарѣуѣтъ.
О прѣславнѣхъ дарѣвъ. нѣнѣже прѣславнѣ те въ мнрѣ бѣ. жнѣнѣ бо блгѣтнѣо ти въ мнрѣ показѣвъ. смрѣть же ѣѣ стѣо тѣноу. жнѣнѣ же на нѣсн днѣно и прѣпрѣславѣно. и въпнѣти же късе наоучнѣ дѣти блгѣте.	О прѣславнѣхъ дарѣвъ. о божнѣа благодѣти о ненздрѣтенѣнаѣго дѣра. се бо водоу оуѣщаѣтъ мѣа. огнѣмъ прѣсѣвѣщаѣтъ мѣа и доухѣмъ. божѣствѣнынмъ съвѣршаѣтъ мѣа. жнѣнѣтелѣ и владыка. нынѣ на нерданѣ. мѣо понесѣ ѣстѣство безгрѣшнѣн.
пѣ. ф. ѿм. Не рыдан мѣне мѣтн... Земѣла покрѣвнѣа тѣло ти стѣо. оубычнѣо веселѣт се оухающн. вѣсѣ страннѣ слѣвно прнзѣвающн. ѣще бо и страннѣо въ стрѣннѣхъ стѣе почн. вѣлка бо те хѣ своѣмѣоу стрѣнѣстѣвнѣо слѣвно прнѣтѣ.	пѣ. ф. ѿм. Не рыдан мѣне:- Земѣла освѣтнѣ са рѣжѣствѣмъ. свѣтнѣмъ ти словѣ. испѣвѣдающнмъ небесѣмъ звѣзѣдѣ твою славоу. нынѣ же водоѣмъ ѣстѣство благѣсловнѣ са. тебѣ плѣтнѣоу крѣщѣшѣо са и рѣда земѣльна. на пѣрѣоу възнѣде ѣвнѣе блѣгѣоудѣство.
Ѵа радѣет се црѣкн слѣсловѣщн днѣ. и да слѣсловнѣтъ же нѣны кроуѣгъ с нѣю. и съ пѣдн земѣлнн ннѣ да оуѣрѣщѣмъ прѣсѣсѣщеннѣоу тѣло. ннѣ оу стрѣннѣхъ бжтвнѣмъ мѣанѣвеннѣмъ. во своѣа сн прѣноснѣмъ поюще тебѣ всѣ<ѣмъ>.	Ѵа радѣуѣтъ са земѣла всѣа. небо да веселѣнѣтъ са. мнрѣ да възнѣграѣтъ са рѣкы да възнѣграуѣтъ роукою. истѣннѣнѣи и ѣзера безѣднѣы мѣоѣа. да сърадѣуѣтъ са нѣдѣтъ бо хрѣстѣосъ адаѣа оуѣчнѣтнѣ. и съпѣстн божѣствѣнынмъ хрѣщеннѣмъ.

Ориентация канона св. Савве на предпраздничный богоявленский канон, из которого заимствовано лишь по два тропаря из каждой песни (в исходном источнике песни содержат по 3 тропаря, и лишь 7-я – четыре; богородичные отсутствуют), необычна в двух отношениях.

Во-первых, из последнего заимствованы только начальные фрагменты тропарей – от одной приставки до четырех слов, далее же текст сербской службы вполне оригинален (отмеченные выше совпадения в окончании тропарей 3-й и 7-й песен объясняются общей ориентацией на ирмосы и потому не могут считаться заимствованными). Это значит, что автор канона св. Савве не испытывал проблем с написанием вполне оригинального собственного текста, так что заимствование

начальных фрагментов песнопений выглядит не только необычно, но и весьма странно: непонятно, зачем оно вообще понадобилось столь творческому автору. Тем не менее последовательность подобного заимствования, проходящего по абсолютно всем тропарям канона, ясно свидетельствует о целенаправленной деятельности составителя.

Во-вторых, сознательная ориентация гимнографа на заимствование уже существующих песнопений (с их большим или меньшим редактированием) обычно объясняется схожестью творческой задачи: тождественностью лика воспеваемых святых, сходством их имен или по крайней мере календарной близостью церковного поминовения. В данном же случае такого сходства нет (воспевается святитель и предпразднство Богоявления соответственно), а календарная близость (5 января и 14 января) здесь весьма относительна.

Д. Бойович подсказал мне интересную и плодотворную мысль: ориентация гимнографа на предпразднство Богоявления может объясняться тем, что Савва умер (в болгарской столице Тырново после своего второго паломничества в Святую землю) после Богоявления, и служба навечерию этого праздника была последней, которую он сам отслужил, – об этом сообщают как Доментиан, так и Феодосий, биографы св. Саввы⁸.

Эта мотивация к выбору гимнографической модели представляется вполне вероятной, однако автор мог бы отметить ее более простым и общедоступным способом: просто упомянув о последнем богослужении Саввы в тексте какого-либо тропаря и не прибегая к заимствованию коротких начальных фрагментов песнопений предпраздничного богоявленского канона. Если же он решился на это, то нужную интертекстуальную связь можно было обозначить несколькими символическими отсылками (как это нередко делается в гимнографии), не повторяя инципиты всех тропарей взятого за образец канона. В данном же случае заимствованные начальные фрагменты весьма кратки и формальны (неконцептуальны), так что отсылка к исходному тексту (на предпразднство Богоявления) оказывается трудноуловимой. К тому же канон св. Савве написан довольно абстрактно: из биографических моментов отмечено лишь пребывание святого на Афоне (1-й тропарь 4-й песни), посещение Сиона, Синая и Египта (1-й тропарь 5-й песни; 2-й тропарь 6-й песни), а также перенесение мощей святого из чужой земли на родину, т.е. из Тырнова в Милешеву: *ѿнѣ да оуспѣшемъ прѣосвѣщенное тѣло. ѿнѣ ѿ стран'ныхъ бѣтѣ'ныхъ мѣновѣннѣхъ. во скоа си прѣносимъ...* (2-й тропарь 9-й песни). Таким образом, этот канон св. Савве писался в связи с перенесением его мощей⁹, состоявшимся 6 мая в пределах 1237–1241 годов¹⁰, т.е. ранее доментианова Жития св. Саввы, составленного к 1243 или 1254 году¹¹.

Ситуация оказывается более сложной и интригующей. Дело в том, что переводной предпраздничный канон Богоявлению является переработкой византийского канона Великой (Страстной) субботы, имеющего значительную предысторию: его заключительные песни (с 6-й по 9-ю) написаны Космой Маюмским († ок. 751–752) в качестве четверопесеннца с акростихом ΣΑΒΒΑΤΟΝ ΜΕΛΠΩ ΜΕΓΑ ‘Субботу пою великую’ (в его образовании участвуют ирмосы), начальные же песни (с 1-й по 5-ю) с акростихом ΚΑΙ ΣΗΜΕΡΟΝ ΔΕ ‘И днес же’ составил, как гласит

8 Алексеев 2016, 231, 312.

9 Ср. иные мнения о времени написания канона Савве из Братковой миней: Богдановић 1980, 50–51.

10 Szeftliński 2016, 147–148.

11 Гаврюшина 2007, 598.

церковное предание¹², Марк Савваит, экононом константинопольской церкви Св. Мокия, а позже епископ Отрантский (IX–X в.), тогда как ирмосы тех же начальных песен написаны еще ранее Кассией († до 867); ею же были написаны и тропари начальных песен, но Марк заменил их своими, сохранив лишь ирмосы (поэтому в первых четырех песнях, с 1-й по 5-ю включительно, в отличие от последующих, они не участвуют в образовании акростиха). Некоторые современные исследователи полагают автором всех ирмосов или даже всего канона Косму Маюмского, считая сведения об авторстве Кассии и/или Марка легендарными¹³. Тропари полного канона образуют акростих ΚΑΙ ΣΗΜΕΡΟΝ ΔΕ ΣΑΒΒΑΤΟΝ ΜΕΛΠΩ ΜΕΓΑ ‘И днесь же субботу пою великую’ (богородичные в этом каноне отсутствуют).

Поскольку канон Страстной субботы может рассматриваться в качестве предпраздничного пасхального канона, то он был вторично переделан в два иных канона – на 24 декабря (предпразднство Рождества Христова) и 5 января (предпразднство Богоявления). В обоих случаях текст тропарей был переписан так, чтобы он подходил для соответствующего случая, но исходный акростих ΚΑΙ ΣΗΜΕΡΟΝ ΔΕ ΣΑΒΒΑΤΟΝ ΜΕΛΠΩ ΜΕΓΑ был сохранен. Оба вторичных канона считаются произведениями Симеона Метафраста († ок. 1000)¹⁴, хотя в рукописях предпраздничный рождественский канон иногда приписывается Иоанну Геометру († ок. 1000), а предпраздничный богоявленский – Феофану Начертанному († 845)¹⁵.

Ниже приводятся инципиты тропарей (а с 6-й песни также ирмосов, участвующих в образовании акростиха) всех трех текстологически взаимосвязанных византийских канонов. Совпадающие текстовые фрагменты подчеркнуты, образующие акростих начальные буквы выделены.

Канон Страстной субботе 1-я песнь	предпраздн. Рождества	предпраздн. Богоявления
<u>Κύριε Θεέ μου</u> , ἐξόδιον...	<u>Κύριε Θεέ μου</u> , Γενέθλιον...	<u>Κύριε Θεέ μου</u> , φωτόνυμον...
<u>Ἄνω σε ἐν θρόνῳ</u> ...	<u>Ἄνω σε ἐν θρόνῳ</u> ...	<u>Ἄνω</u> πρὸ αἰώνων...
<u>Ἦνα σου τῆς δόξης</u> ...	<u>Ἦνα σου τῆς δόξης</u> ...	<u>Ἦνα σου τῆς δόξης</u> ...
3-я песнь		
<u>Σύμβολα</u> τῆς ταφῆς σου...	<u>Σύμβολα</u> τῆς ἀρρήτου...	<u>Σύμβολα</u> πρὶν Προφῆταις...
<u>Ἦπλωσας</u> τὰς παλάμας...	<u>Ἦπλωσε</u> γῇ τὰ νῶτα...	<u>Ἦπλωσεν</u> Ἰορδάνης...
<u>Μνήματι</u> καὶ σφραγίσιν...	<u>Μάντεως</u> χρησμολόγου...	<u>Μέγα</u> πρὸς σωτηρίαν...
4-я песнь		
<u>Ἐβδόμην</u> σήμερον ἡγίασας...	<u>Ἐγγίζει</u> ἥκει νῦν ὁ Κύριος...	<u>Ἐπιφανέντος</u> σου ἐν σώματι...
<u>Ῥωμαλαιότητι</u> τοῦ κρείττονος...	<u>Ῥωμαλεότητι</u> Θεότητος...	<u>Ῥήματι</u> θείῳ νῦν...
<u>Ὁ</u> Ἄδης Λόγε συναντήσας σοι...	<u>Ὁ</u> Λόγος σὰρξ ὁφθεις...	<u>Ὁ</u> μεταστρέψας...
5-я песнь		
<u>Νεοποιεῖς</u> τοὺς γηγενεῖς...	<u>Νεοποιεῖς</u> τοὺς γηγενεῖς...	<u>Νεοποιεῖς</u> τοὺς γηγενεῖς...
<u>Διὰ</u> θανάτου...	<u>Διὰ</u> τῆς σμύρνης...	<u>Διὰ</u> τοῦ Πνεύματος...

12 См.: Филарет 1995, 308–309.

13 Афиногенов, А., М. 2013, 577; Макаров, Шевченко 2015, 257; Луховицкий 2016, 706.

14 Weyh 1908, 59–60.

15 Κολλυροπούλου 2014, 69–71.

<u>Ἐξ ὀλοχεύτου προελθών...</u>	<u>Ἐξ ὀλοχεύτου προελθών...</u>	<u>Ἐξ ὀλοχεύτου προελθών...</u>
6-я песнь		
<u>Συνεσχέθη, ἄλλ' οὐ...</u>	<u>Συνεσχέθη, ἄλλ' οὐ...</u>	<u>Συνεσχέθη, ἄλλ' οὐ...</u>
<u>Ἀνηρέθης, ἄλλ' οὐ...</u>	<u>Ἀνηρέθη, νῦν...</u>	<u>Ἀπεγράφης, ἄλλ' οὐκ...</u>
<u>Βροτοκτόνον, ἄλλ' οὐ...</u>	<u>Βασιλεύει, σὺν τῇ...</u>	<u>Βασιλεύεις, ἄλλ' οὐ...</u>
<u>Βασιλεύει, ἄλλ' οὐκ...</u>	<u>Βρεφοκτόνος ἄλλ' οὐ...</u>	<u>Βασιλεὺς μέν...</u>
7-я песнь		
<u>Ἄφραστον θαῦμα!...</u>	<u>Ἄφραστον θαῦμα!...</u>	<u>Ἄφραστον θαῦμα!...</u>
<u>Τέτρωται Ἄδης...</u>	<u>Τέτρωται πλάνος...</u>	<u>Τέμενται ρεῖθρον...</u>
<u>Ὀλβιος τάφος!...</u>	<u>Ὀλβιος φάτνη!...</u>	<u>Ὀλβιον ρεῖθρον...</u>
<u>Νόμω θανόντων...</u>	<u>Νόμω βροτείω...</u>	<u>Νέκρωσιν θεῖαν...</u>
<u>Μία ὑπῆρχεν...</u>	<u>Μία ὑπῆρχεν...</u>	<u>Μία ἡ χάρις...</u>
8-я песнь		
<u>Ἐκστηθι φρίττων οὐρανέ...</u>	<u>Ἐκστηθι φρίττων οὐρανέ...</u>	<u>Ἐκστηθι φρίττων οὐρανέ...</u>
<u>Ἀέλνται ἄχραντος ναός...</u>	<u>Ἀέλνται δέσμιος Ἀδάμ...</u>	<u>Ἀύτρωσιν ἔρχεται Χριστός...</u>
<u>Πέπνται τόλμα Μαθητῶν...</u>	<u>Πέπνται πλάνη περσική...</u>	<u>Πέπνται πλάνη τοῦ ἐχθροῦ...</u>
<u>Ὡ τῶν θαυμάτων...</u>	<u>Ὡ τῶν θαυμάτων...</u>	<u>Ὡ παραδόξων...</u>
9-я песнь		
<u>Μὴ ἐποδύρου μου Μῆτερ...</u>	<u>Μὴ ἐκθαμβῇ νῦν ὦ Μῆτερ...</u>	<u>Μὴ ἐποδύρεσθε μάτην...</u>
<u>Ἐπὶ τῷ ξένῳ σου τόκῳ...</u>	<u>Ἐπὶ τῷ ξένῳ σου τόκῳ...</u>	<u>Ἐπὶ τῷ ξένῳ σου τόκῳ...</u>
<u>Γῇ με καλύπτει ἐκόντα...</u>	<u>Γῆς μὲν ἐπέβην Αἰγύπτου...</u>	<u>Γῇ ἡγάσθη γεννήσει...</u>
<u>Ἀγαλλιᾶσθω ἡ κτίσις...</u>	<u>Ἀγαλλιᾶσθω ἡ κτίσις...</u>	<u>Ἀγαλλιᾶσθω Γῇ πᾶσα...</u>

Нетрудно заметить, что обе вторичные переработки регулярно сохраняют начала (в отдельных случаях лишь первые буквы) исходных тропарей канона Страстной субботе, причем предпраздничный рождественский канон делает это более последовательно, чем богоявленский. В результате в обоих вторичных канонах возникло несоответствие между их собственным литургическим посвящением и сохраненным исходным акростихом, сообщающим о воспевании Великой субботы. Так в обоих случаях гимнограф ясно продемонстрировал избранный им образец для подражания.

Составитель службы св. Савве ориентировался, несомненно, на предпраздничный богоявленский канон: славянский перевод соответствующего рождественского канона¹⁶ не имеет лексических соответствий для инципитов шести тропарей канона св. Савве (со 2-го тропаря 3-й песни по 1-й тропарь 5-й песни включительно; 2-й тропарь 6-й песни; 1-й тропарь 8-й песни). Однако в двух случаях он дает более близкие параллели по сравнению с предпраздничным богоявленским канонам, ср.: 1-й тропарь 1-й песни канона Савве Γορξ на прѣстоѣ сѣдѣщаго бѣ... при Γορξ та на прѣстоѣ и долѣ въ мѣсьць... (предпразднство Рождества) и Γορξ прѣже вѣкъ, и долѣ нова... (предпразднство Богоявления); 2-й тропарь 5-й песни канона Савве Отъ нерадѣюще прошѣ.

16 См. его публикацию по восточнославянской рукописи XII века: Rothe 1999, 688–717.

ѡѣ събзѣнаѡне сѡ. и пѡтъсѡю ѡбѣтъѡ стѡри ѡѣдѡ сѡ... при ѡтъ неражающаѡ прошьѡтъ, ѡтъѣ съпрѣсносѡщѣноѣ сѡѡѡ, пѡтъсѡ вѣселѣны сѡ вѣ вѣрътъ... (предпразднство Рождества) и ѡтъ неражающаѡ прошьѡтъ, рожѣ сѡ ѡтъ ѡтъѡ прѣже вѣкъ... (предпразднство Богоявления).

Славянский перевод греческого канона Страстной субботы¹⁷ тоже не содержит соответствий целому ряду инципитов песнопений канона св. Савве (2-й тропарь 3-й и 4-й песни; 1-й тропарь 5-й песни; 1-й тропарь 6-й и 7-й песни; оба тропаря 8-й песни), однако в трех случаях дает более близкие параллели по сравнению с предпраздничным богоявленским каноном, ср.: 1-й тропарь 1-й песни канона Савве Горѣ на прѣстоѡлѣ сѣдѡщагѡ бѡ... при Горѣ тѡ на прѣстоѡлѣ, и долѣ вѣ грѡбѣ... (Страстной субботе) и Горѣ прѣже вѣкъ, и долѣ нова... (предпразднство Богоявления); 1-й тропарь 3-й песни канона Савве Прѡстѡрьѡ есѣ роуцѣ кѣ вышѣнѡѡу вѣ мѡтъѡхъ бѣдрѣныхъ... при Прѡстѡрьѡ есѣ роуцѣ, и събѣкѡупѣлѡ... (Страстной субботе) и Прѡстѡрьѡ нѡрдѡнѣ, вѡды ѡѡѡ плѣщѣ... (предпразднство Богоявления); 1-й тропарь 9-й песни канона Савве Зѣмѡ покрѡвшѣнѡ тѣѡ тѣ сѡѡ... при Зѣмѡ покрѡвѡѣтъ колѡнагѡ... (Страстной субботе) и Зѣмѡ ѡсѡѡѡ сѡ рѡжѣтъѡѡѡ, сѡѡѡѡѡѡ... (предпразднство Богоявления).

Таким образом, составитель канона Савве, постоянно ориентируясь на предпраздничный богоявленский канон, имел в виду также иные два канона с тем же греческим акростихом – Страстной субботе и, в меньшей степени, предпраздничный рождественский. Следовательно, текстологическое родство всех трех византийских канонов было для него очевидным, хотя начальный текст многих тропарей в них значительно расходится.

Наиболее логичное объяснение такой ситуации состоит в том, что автор службы Савве хорошо знал греческие оригиналы всех трех византийских канонов, содержащих один и тот же акростих ΚΑΙ ΣΗΜΕΡΟΝ ΔΕ ΣΑΒΒΑΤΟΝ ΜΕΛΙΩ ΜΕΓΑ. Последний же ясно указывал на то, что канон Страстной субботе первоначален (именно этот день упоминается в акростихе), а предпраздничные каноны – богоявленский и рождественский – являются его вторичными переработками.

Любопытно, что общий для всех трех канонов греческий акростих при желании может быть прочитан с несколько иной сегментацией на слова: ΚΑΙ ΣΗΜΕΡΟΝ ΔΕ ΣΑΒΒΑ ΤΟΝ ΜΕΛΙΩ ΜΕΓΑ. Несмотря на грамматическую и синтаксическую неисправность такого членения (верный вариант выглядел бы так: *ΚΑΙ ΣΗΜΕΡΟΝ ΔΕ ΣΑΒΒΑΝ ΜΕΛΙΩ ΤΟΝ ΜΕΓΑΝ), оно все же может намекать на смысл 'И днесь же Савву пою великого', особенно если учесть нелинейность любой акростишной фразы: если сама запись не очевидна, то тем более неочевидными будут ее грамматические и синтаксические особенности.

В таком случае логично предположить, что составитель канона Савве Сербскому писал твой текст не по-славянски, а по-гречески. Лишь в этом случае оказывается не только совершенно понятным, но даже необходимым абсолютно последовательное сохранение одних лишь начальных фрагментов тропарей исходного предпраздничного богоявленского канона: только так можно было сохранить греческий акростих, восходящий к канону Страстной субботе. Лишь в рамках греческой книжности такое поведение гимнографа обретает глубокий смысл, вписываясь в определенную традицию: как на основе греческого канона Великой субботе были составлены предпраздничные каноны Рождеству и Богоявлению с сохранением исходного акростиха Страстной

¹⁷ Он представлен, например, в восточнославянской Триоди цветной XI/XII века (л. 4–173) и XIII века (л. 1–3): Москва, Российский государственный архив древних актов, собр. Синодальной типографии (ф. 381), № 138, л. 48 об.–53.

субботе, так же и автор канона Савве составил свое произведение на основе предпраздничного богоявленского канона (но с учетом иных двух текстологически родственных произведений) с сохранением того же греческого акростиха Великой субботы, одновременно намекающего на прославление великого Саввы Сербского. При этом, видимо, тем же гимнографом были написаны оригинальные богородичны, не участвующие в создании заимствованного греческого акростиха.

В рамках же славянской традиции ориентация на предпраздничный богоявленский канон с формальным сохранением одних лишь инципитов, порой весьма кратких, в каноне св. Савве лишено конкретного смысла и выглядит нелогичной и беспрецедентной прихотью составителя. Поэтому следует думать, что первоначально это произведение было написано именно по-гречески, а его славянский перевод, выполненный почитателями сербского архиепископа, некогда должен был содержать такое же количество тропарей, как и его непосредственный гимнографический образец – предпраздничный канон Богоявлению: по три рядовых тропаря в каждой песни, кроме 7-й песни с четырьмя тропарями (иначе греческий акростих не мог быть перенесен из одной службы в другую).

До нас это произведение дошло уже в сокращенном виде: из большинства песен было устранено по одному тропарю, а из 7-й песни – два. Последний вывод хорошо согласуется со сделанным ранее наблюдением о том, что Браткова минея содержит сокращенные варианты канонов: «<...> Братков минеј има знатно мање стихира испред канона. Тако је и са седалницама. И канони су краћи (Јагићеви увек имају више тропара унутар сваке песме)»¹⁸. Единственный список канона «Горе на престоле...» в составе Братковой минеи отстоит от времени создания его предполагаемого греческого оригинала на одно столетие.

Итак, выбор предпраздничного богоявленского канона в качестве гимнографической модели канона свт. Савве Сербскому может иметь двойную мотивацию: в этот день архиепископ отслужил свою последнюю службу, содержавшую канон, греческий акростих которого указывает на Великую субботу, одновременно намекая на имя самого сербского архиепископа.

Литература

Алексеев, Сергей В. (2016): *Памятники сербской средневековой историографии XIII–XVII вв.: Переводы и исследование*, т. 1: Жития святых Симеона и Саввы. Жития королей и архиепископов Сербских. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение.

Афиногенов, Дмитрий Е., А., П.Э., М., Е.Е. (2013): *Кассия*. Православная энциклопедия, т. 31, Москва, 575–578.

Богдановић, Димитрије (1980): *Најстарија служба светом Сави*. Београд: Српска академија наука и уметности (Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, одељење 1, књ. 30).

Гаврюшина, Лидия К. (2007): *Доментин*. Православная энциклопедия, т. 15, Москва, 598–600.

Ермолай (Чежия) (2013): *Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов русского Свято-Пентелеймонова монастыря на Афоне*, ч. 1: Славяно-русские рукописи, хранящиеся в Библиотеке и Архиве монастыря. Афон: Русский Свято-Пантелеймонов монастырь на Афоне (Русский Афон XIX–XX веков, т. 7).

¹⁸ Штавланин-Ђорђевић 1976, 35.

Луховицкий, Лев В. (2016): *Марк Савваит*. Православная энциклопедия, т. 43, Москва, 705–706.

Новаковић, Стојан (2000): *Изабрана дела*, књ. 14: Примери књижевности и језика старог и српско-словенског. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства (перепечатка 3-го, исправленого и дополненого белградского издания 1904 г.).

Симић, Прибислав (1978): *Карејска служба светом Сави*. Богословље, књ. 22 (37), св. 1–2, 17–66.

Стојановић, Љубомир (1890): *Служба св. Сави*. У: Стојановић, Љубомир, *Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типичи, поменици, записи и др.* Београд: Државна штампарија Краљевине Србије (Споменик Српске краљевске академије, књ. 3), 165–175.

Тахиаос, Антониос-Емилиос Н. (2012): *Славянские рукописи Свято-Пантелеймонова монастыря (Русик) на горе Афон*. Санкт-Петербург: Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ».

Темчин, Сергей Ю. (2016): *Гимн Климента Охридского св. Аполлинарию Равеннскому в древнерусском акростишном каноне Перенесению мощей святителя Николая Мирликийского*. ΚΑΛΟΦΩΝΙΑ: Науковий збірник з історії церковної монодії та гимнографії, ч. 8, 9–14.

Темчин, Сергей Ю. (2018): *Модели построения канонов древнейшей службы свт. Савве Сербскому: канон «Пастыря Христовых овец...»* (в печати).

Турилов, Анатолий А., Мошкова, Людмила В. (1999): *Славянские рукописи афонских обителей*. Фессалоники: SS Cyril and Methodius Center for Cultural Studies.

Ундольский, Вукол М. (1870): *Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского*. Москва: Московский публичный и Румянцевский музеи.

Филарет (Гумилевский) (1995): *Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой церкви*. Москва: Свято-Троицкая Сергиева лавра (перепечатка 3-го Санкт-петербургского издания 1902 г.).

Штавланин-Ђорђевић, Љубица (1976): *Братков минеј. Кратак приказ*. Зборник историје књижевности Одељења језика и књижевности Српске академије наука и уметности, књ. 10: Ђурић, Војислав (ред.), Стара српска књижевност, Београд, 1976, 21–40.

Штавланин-Ђорђевић, Љубица, Гроздановић-Пајић, Мирослава, Цернић, Луција (1986): *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, књ. 1. Београд: Народна библиотека Србије (Опис јужнословенских ћирилских рукописа, т. 2).

Rothe, Hans (1999): *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember auf der Grundlage der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM): Historisch-kritische Edition*, Т. 3: 20. bis 24. Dezember einschließlich der Sonntage vor Christi Geburt. Hrsg. Rothe, Hans. Opladen–Wiesbaden: Westdeutscher Verlag (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 105; Patristica Slavica, Bd. 6).

Szeftliński, Błażej (2016): *Trzy oblicza Sawy Nemanjicia: Postać historyczna, autokreacja, postać literacka*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego (Byzantina Lodziensia, vol. 25).

Weyh, Wilhelm (1908): *Die Akrostichis in der byzantinischen Kanonesdichtung*. Byzantinische Zeitschrift, Bd. 17, 1–69.

Κολλυροπούλου, Θεώνης (2014): *Τὰ προεόρτια Τριώδια τοῦ κύκλου τῶν ἀκινήτων ἐορτῶν*. Θεολογία, 2014, т. 3, 67–76.

Сергеј Темчин

**МОДЕЛИ УСТРОЈСТВА КАНОНА НАЈСТАРИЈЕ СЛУЖБЕ СВЕТОМ САВИ
СРПСКОМ: КАНОН „ГОРЕ НА ПРЕСТОЛУ...”**

Канон „Горе на престолу...” најстарије службе Св. Сави познат је само по Братковом минеју (рукопис из 1330-их година). Инципити његових обичних тропара (али не и основни текст) доследно су оријентисани на одговарајуће тропаре византијског канона бденија уочи Богојављења (5. јануара), који са своје стране представља прераду канона Велике (Страсне) суботе. Богородичине песме канона „Горе на престолу...” су, по свој прилици, оригиналне. Првобитно је разматрани канон Св. Сави вероватно био написан на грчком језику између 1237. и 1241. године поводом преношења његових моштију из бугарске престонице Трново у српски манастир Милешева. До нас је канон дошао у словенском преводу и у скраћеном облику.

Александар Наумов

Università Ca' Foscari Venezia – Италија

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: anaumow@unive.it

ПОМЕН СВЕТОГ САВЕ СРПСКОГ У КЊИГАМА БОЖИДАРА ВУКОВИЋА

Анстракт: Рад представља оглед о богослужбеном помену Св. Саве у венецијанским издањима Божидара Вуковића: Служабнику 1519, Псалтиру 1520, Молитвенику одн. Зборнику за путнике 1521. и 1536. и Минеју празничном 1538. Најчешће се Савино име спомиње у пратњи преп. Симеона Српског, али само њему је посвећена пуна служба у минеју. Посебна пажња је указана непроученом тропару о Сави и Симеону у Канону светим оцима преп. Григорија Синаита, познатом у рукописима, пре свега хиландарским, а такође штампаном и прештампаваном у венецијанским зборницима за путнике.

Кључне речи: Свети Сава Српски, Божидар Вуковић, старо српско штампарство, Венеција, православна литургија, хеортологија, XVI век, Григорије Синаит, Света Гора.

Служабник („Литургије”) 1519.¹

У чину проскомидије, заједничком за Златоустову и Василијеву литургију, на трећој просфори у групи светитеља на крају, иза Василија Великог, Григорија Богослова, Јована Златоустог, Атанасија и Кирила (Александријских), Николе (Мирликијског), помиње се име савы срѣбскаго,² а у групи преподобних, иза Антонија (Великог), Јевтимија (Великог), Саве (Освећеног), Онуфрија (Великог), Атанасија Атонског додато је име свѣтсана срѣбскаго (л. 4^в).³

После представљања отпуста за велике празнике, у венецијанском служабнику налази се изузетно упутство за свакодневне отпусте на повечерју, полуноћници и деветом часу:

Въсоу же седмицъ, до нѣека сице, глы. На павѣрницахъ и на поляношницахъ. И на .ф., мѣ частъ сице оупоустъ: Хъ истиннынъ бѣ нашъ, мѣтвами прѣттыне его мѣтере: прѣбоныхъ и бѣгосноснѣ оуцъ нашѣ, сѣмьсѣна и стѣла савы: и всѣхъ стѣбъ, помѣнѣ и спѣ: (л. 79^р-80).

¹ Постоји могућност да је изашао 1520, в. Пет векова 1994, 85-87, 94-95, 193 (М. Пешикан).

2 Етноним „српски“ у венецијанским издањима среће се у форми са *b* (чешће) и са *n*.

3 Слично, само без св. Николе, у Горажданска штампарија 2008а, л. 8'-9. В. о томе Симић 2008: 136, са примедбом да Сава и Симеон „ни до данас нису унети у српске служабнике”. Морамо овде додати да је Свети Никола од 1498. патрон православног венецијанског братства (Scuola di San Nicolò di Mira), онда сигурно и слава српске заједнице. Чланство и делатност Божицара Вуковића у том братству су посведочени од 1516. до 1538, а 1536. он је чак био његов председник (гасталд).

У горажданским и у другим књигама тога нема. Помињање светих Симеона и Саве сваки радни дан и то на три поменута богослужења (осим тога и на литургији) знак је њиховог изузетног поштовања у Вуковићевом кругу.

На литији на великом вечерњу опет се спомињу оба свеца, у молитви ђакона и други пут у молитви свештеника. Као свугде, призива се молитвена помоћ Богородице, Часног Крста, небесних бестелесних Сила, Јована Крститеља, Апостола, Стефана Првомученика⁴, Јоакима и Ане и затим прѣобѣнѣ и бѣгоноснѣѣ ѿца нашихъ, свѣдѣона и стѣла савы, а на крају, као обично, долази светац дана (л. 81 и 82'). И опет овај додатак налази се само код Вуковића⁵.

Од л. 123' у Служабнику се налази део *Апостоли и јеванђеља за празнике Господње и нарочитих светаца од месеца септембра до месеца августа*. Међу тим посебним свецима под 14. октобар и 26. јул поменута је „преподобна мати наша Петка“, под 13. фебруар – „преподобни отац наш Симеон Српски, нови мироточац“. Свети Сава је обележен на следећи начин: Мѣца, того [генварѣа], дѣ иже въ стѣѣѣ ѿца нашего савы, прѣвѣаго архѣпѣкѣпа сръбскаго славѣа вѣса, писана нѣбѣвѣѣа, гѣѣ: (л. 162)⁶. Као што знамо, тог дана слави се Св. Јован Златоусти и његова служба се препоручује као литургијски узор службе Светом Сави.

Псалтир 1520.⁷

Седмог октобра 1520. године јеромонах Пахомије је завршио додатак Псалтиру, штампаном (изгледа) 7. априла 1519. године.⁸ Тај део почиње од 161. листа насловом *Послѣдованыѣ събранѣа въ селѣтѣнаго*, од септембра до августа, са тропарима и кондацима за велике празнике. Овај месецослов пружа врло богато сведочанство активног коришћења словенске светости: „преподобна мати наша Петка“ (прва памет дана, тропар на 11.09, текст кондака - 14.10; „пренос моштију“, посебна памет, служба са 14.10 – 26.07⁹), „преподобни отац наш Јован Рилски“ (трећа памет, али тропар и кондак само њему – 19.10), „пренос моштију светог Илариона епископа мегленскога“ (друга памет, тропар и кондак – 21.10), „свети Арсеније епископ српски“ (друга памет, тропар и кондак – 28.10), „свети славни међу царевима великомученик иже в Дечах“ Стефан (трећа, но посебна памет, два тропара и два кондака – 28.11), „преподобни отац наш Симеон Српски, нови мироточац“ (са посебном ознаком и киноварним насловом, тропар и кондак – 13.02), „свети Кирил философ и учитељ словенски“ (друга памет, црним словима, тропар и кондак – 14.02) и „преподобни отац наш Јоаким Сарандопорски који је постио у Осоговској гори“ (тропар и кондак – 16.08)¹⁰. Занимљив је и помен

4 Стефану Првомученику поклања се пажња у служабнику, псалтиру и минеју, в. Наумов Н. 2018, 77, 91. Изгледа да је био нарочито слављен, поред словенских светаца и поред Св. Николе и Св. Ђорђа.

5 Горажданска штампарија 2008а, л. 81'-82 (ђакон), 83-83' (јереј).

6 Те информације нема у Немировској 2001, 256; узрок томе је одлука аутора да даје само текст штампан црвеним словима, а податак о Сави је одштампан црним словима. Код Св. Симеона у немачком каталогу дан прославе је погрешно означен као [12].

7 Пет векова 1994, 167-168 (М. Пешикан).

8 Немировскиј 2001, бр. 24. Могуће је да је тај „прости“ псалтир завршен не 1519, већ 1520 г., в. Исто, 110.

9 „На дан Параскеве Римљанке, по Вуковићу, се празнује пренос моштију преподобне мати Параскеве – Петке Епиватске и служи се служба од 14. октобра“, Наумов Н. 2018, 90, фуснота 40.

10 Наумов Н. 2018, 71-73, 79, 81, 90-91.

великомученика Евстратија са Авксентијем, Евгенијем, Мардаријем и Орестом којима је у Вуковићевом кругу указана велика пажња, ваљда због чињенице да се њихове главе налазе (?) у Пећкој патријаршији.¹¹

У том контексту под 14. јануар налази се помен Светог Саве. Као што знамо, поклапање у јерусалимском типичу оданија Богојављења са празником убиства синајских и раитских монаха, а пре свега са Светим Савом, ствара типикарски проблем који се у словенској богослужбеној пракси решава на различите начине. У Русији, ваљда од XVI века, су увели праксу слављења Саве Српског 12. јануара. Гораждански псалтир наређује да се 14. јануара поје тѣтѣю и непрѣменно служба оданија Просвештенија, и због тога се служба сѣхъ ѿцѣ нѣхъ въ сѣни и ранѣу извѣщеннѣ преноси на 13, али одмах после тога дају се тропар и кондак Светом Сави без икаквих упутстава¹².

И у Вуковићевом псалтиру разматрање проблема подударана празника почиње већ 13. јануара, кад осим памети муч. Ермила и Стратоника – по студитском типичу – пада одање Богојављења. Али одмах долази једна јерусалимска примедба (зрн) која допушта да се одање пребаци на 14. јануар заједно са Савом (съ славѣною сѣго сави съ разсѣженіе), а 13-ог да се служи синајским и раитским оцима. Но: ѡше ли волиши пѣти сѣмѣхъ ѿдаѣаѣсе пракъ въ , ꙗкоже прѣресе. Онда дође датум 14. и памет синајских и раитских отаца, и одмах иза тога, са посебном ознаком 2 (знаменіе), црвеним словима је одштампан наслов: Въ тѣже днѣ, нѣхъ въ сѣмѣхъ ѿца наше сави прѣваго архіѣпк'а сръбскаго, затим следи инципит тропара и пун текст кондака оцима, обични тропар Светом Сави, глас 3 (Пѣти въводишаго въ жизнь) и инципит приписаног и њему општег тропара Православію наставниче¹³, даље кондак осмог гласа са подобним Възбраіноу:

ИЗБРАІНОГО ѿ пелень хѣвою бѣгодѣтїю и възлюбленнаго ѿ юности бѣжнмѣ дѣомѣ дѣбственое процвѣтеніе савы бѣженнаго: похвалныи вѣнцѣ вѣрніи нѣи исплетше бѣжннѣ главоу его вѣнчаше зовемѣ: рѣнсе ѿѣе бѣже ѿбытъише :

Након тога понавља се информација о томе да коначну одлуку о времену и начину појања службе доноси епископ.¹⁴

Тај кондак ИЗБРАІНОГО ѿ пелень, иако се налази у многобројним рукописима и у свим старим штампаним молитвословима, није данас у богослужбеној употреби, мада се на руском интернету појављује доста често као „стари“ или „ин“ кондак Сави из неке „друге“ службе, а преузет је из псалтира писаног у кругу митрополита Кипријана, што је једно од најстаријих сведочанства поштовања Саве у Русији ((ГБЛ, собр. МДА фонд., № 142, л. 227¹⁵). Многобројне разлике у тексту кондака у оба штампана српска псалтира су само правописне. Тај кондак није употребљен ни у пуној Теодосијевој служби Св.

11 Исто, 75, фуснота 13.

12 Горажданска штампарија 2008б, л. 229-230.

13 Први пут тај тропар се користи 11. октобра на памет преп. Теофана Исповедника епископа никејског, чија је успомена у Псалтиру 1520. померена за један дан, али је литургијски најјаче везан за преп. Теодора Студита, јер се испуњава после сваког читања његових огласитељних слова.

14 Псалтир 1520, л. 216-217.

15 <http://old.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=5&manuscript=142&pagefile=142-0230>, уведен у науку Пјотром Казанским (Казанский 1849, 252-253). Постоји и нова руска редакција тог кондака, где је промењен глас на втори, реч «девственное» замењена речју «юностный», а реч «обиталище» - «жилище».

Сави, где се, са истим подобним, предвиђа, коришћен до данас, кондак 8. гласа ѿко прѣвостѣла великаго¹⁶.

Молитвеник (Зборник за путнике) 1521/1536.¹⁷

На почетку књиге (л. 9-21)¹⁸ налази се месецослов са прецизним ознакама бојом слова како треба празновати означене празнике; већина словенских помена (поред Св. Саве Петка двапут, Јован Рилски, Арсеније, Стефан Дечански, Евстратије, Симеон, Кирил, пренос Николе, Јоаким Сарандопорски) је црвеном бојом, јер црвена штампа спомена значи да се слави цео дан, а кад је црвени само датум, а текст памети црни – полудневно празновање.

Један од важнијих текстова у венецијанским молитвеницима јесте Канон светим оцима, 6. гласа, преп. Григорија Синаита¹⁹: Канонъ сѣимъ ѿцемъ, твореніе кѣрь григоріа сѣнанта: емоу же краегранесіе: Пѣснь прїидѣте недоннѣю, сѣнанта.²⁰ Тај канон је сигурно творевина преп. Григорија (лако се реконструише грчки акростих) и настао је на Светој Гори, о чему сведоче богородичен на 6. песни²¹ и светогорски тропари и богородичан на крају 9. песме. У 4-том тропару се помињу Атанасије (Атонски), Павле (Ксиропотамски), Петар (Атонски), а у петом, последњем испред богородична, Сава и Симеон, што заслужује велику пажњу истраживача:

Прїидѣте горнаго намъ іеранца ходатаніе въспокѣмъ кѣ свѣтоу водителе сръбьскыне: сакоу въ сѣлехъ великаго: сѣмсона же въ поустьинницѣхъ изеішнаго: иже црство земљноу прѣзрѣвше: гороу же а-фона дости҃ше: и въ нѣн ѿ ба за троуды дары приѣмше: тудеси и мѣри въсѣхъ просвѣтоуѣть.²³

Такође и завршни богородичан 9. песме упућује на Свету Гору:

По кроу твою вси иже заѣ живоушен: приѣгаемъ въспѣтаа: вѣрно те молатъ гора сѣла бѣгонеѣсто: и скѣна: нѣдра бо твою стена быкшїи: тѣлаа: авраамѣу въ нѣдрѣхъ насъ въселн ✠✠✠✠

16 Минеј 1538, л. 250б.

17 Пет векова 1994, 121-122 (М. Пешикан).

18 Немировскиј 2001, 342.

19 Химнографски списи преп. Григорија и његова исихастичког круга тек се озбиљно изучавају, в. Суботин-Голубовић 2012. Основни проблем је у томе да нису сачувани (или досада пронађени) грчки оригинали Григоријевих канона. Канон је доста редак у рукописној пракси. Налазимо га у хиландарским рукописима бр. 87, 342, 352 и 640, в. Богдановић 1978, и у неким руским везаним за митр. Кипријана, в. РГБ, Троиц. Осн. № 265 (1214), Канонник, л. 57, <http://old.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=1&manuscript=265>; РГБ, МДА. Фунд. № 142 (5), л. 295, тзв. Кипријанов псалтир: <http://old.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=5&manuscript=142&pagefile=142-0298>. ГИМ. Син. № 470 (502), л. 55об-65, Правило молебное (на сваки дан четири недеља); на суботу прве седмице; на 6. песни постоји стих посвећен печерским светима, Горскиј, Невострујев 1917, 277. Прот. Горскиј је забележио у свом радном тексту да у молитви после канона се помињу Сава и Симеон Српски, а такође Антоније и Теодосије Печерски, Исто, фуснота 6.

20 Молитвеник 1521, л. 151-155б, Немировскиј 2001, 345. Канон се налази и у каснијим издањима молитвослова: код Божидача 1536. и код Виченца 1547. и 1560, са незнатним променама, Немировскиј 2001, 345. и др.

21 Гору бжѣвѣннаа, горѣ а-фонскоу, вѣще сѣхранїи присно: храмъ бо твою естъ и домъ, и полатѣ и бжѣвѣно селенїе: пакѣ скровища невеществаа нїна ѿбогашшн се нїлатъ: сѣне пѣвѣе твою ѿтроковице: на те бо прѣтѣаа надѣюще се, еже заѣ житїе изволихѣмъ:; Молитвеник 1536, л. 169б.

22 У штампаном тексту омашка: кѣ.

23 Исто, л. 171б.

Од л. 241 почињу катавасије и славе за празнике целе године²⁴, а на л. 260, после Богојављенске службе, без ознаке дана, налази се стихира на слава на стиховње (славник) 4. гласа светим Симеону и Сави - ктѣторѣ сръпскымъ, иста као и у потпуној Теодосијевој служби: Бжѣвѣнаго дѣла бл҃годѣтїю...²⁵.

Од л. 289²⁶ налазе се припела кир Филотеја за изабране празнике, међу којима је додат и Свети Сава (л. 290б). Организација текста на страници, само укључивање Саве (црним словима) са Теодосијем Општежитѣлним, Јефимијем Великим и Антонијем Великим ствара могућност да се у том случају користи или припело предвиђено за Теодосија или за другу двојицу (мада ниједно не одговара у потпуности статусу Св. Саве).

Сѣдмоу ѿсѣсїю ѿбщежитѣлю Прїидѣте вѣси сѣгнѣ въсхвалїицѣ, ѿсѣсїа ѿбщежитѣла, легїе, ннокѡушїицѣ славоу: тожде їѣвѣнїю великомоу: сѣдѣс сави сръпскомоу аѣвѣнїю великомоу: Прїидѣте вѣси ннокасїи лицї въсхвалїицѣ, великаго аѣвѣнїа, легїе, ннокѡмъ настаѣвника:

Упоређење са припелима у Минеју 1538, ипак, показује да се Сави мора приписати текст који је предвиђен за Антонија (...ннокѡмъ настаѣвника), јер је реч тожде везана само за Јефимија, а свети Сава и Антоније чине следећи пар (л. 425б).

Минеј 1538.²⁷

Минеј празнични је врхунско дело старог српског и уопште словенског штампарства. Он (а и Коресијево прештампано издање у Себешу 1580.²⁸) знатно су допринели учвршћавању култа у њему укључених празника. Подсетимо се да се у тој књизи налазе прва словенска издања великог броја богослужбених текстова, из којих ваља поменути преп. Петку (са гравиром), Св. Стефана Дечанског (са гравиром и са пролошким житијем), преп. Симеона Српског, пренос моштију Св. Николе и помен Евстратија са Авксентијем, Евгенијем, Мардаријем и Орестом (са гравиром). За нас је најважнија служба Светом Сави која се налази на лл. 242б-255. За њеног аутора сматра се Теодосије Хиландарац, мада његово име се не помиње ни овде ни у рукописној традицији.²⁹

На л. 242. стоји 14. јануар са указанијем да се поје служба празнику и даје се инципит тропара и кондак 2. гласа синајским оцима чија је успомена пребачена на претходни дан. С друге стране листа почиње служба Светом Сави коју отвара позната гравира Саве и Симеона и наслов празника: Спомен Светога оца нашег Саве, првога архиепископа и учитеља српског (где је могуће користим текст превода Димитрија Богдановића у: Србљак 1970/1).

Следи велико вечерње: на Господи, возвах три стихире 4. гласа, са поруком да се понови једна од њих, три стихире 6. гласа, са поруком да се понови прва, слава 2.

24 Немировскиј 2003, 188. Исто тако у Молитвеник 1521, стихира Симеону и Сави на л. 244, Немировскиј 2001, 348.

25 Минеј 1538, л. 245. Србљак 1970/1, 238-239.

26 Немировскиј 2003, 190.

27 Пет векова 1994, 144-145 (М. Пешикан).

28 Исто, 145.

29 Трифуновић 1970, 281-283. Аутор каже, да „пренос на савремени језик и српскословенски текст доносимо према *Празничном минеју* [...]. Служба је и касније штампана, на рускословенском – *Србљак*, Римник 1761, Венеција 1765, Београд, 1861”. В. Србљак 1970/1, 219-293. Првих седам песнопенија (малог вечерња) у издању 1970. (220-224) издавачи су, ипак, узели из других издања, јер их у Вуковићевом минеју нема.

гласа и на нинја богородичан³⁰, прокимен дана и три паремије; на литији три стихире (једна у 2. гласу, две у 4.), слава 5. гласа и богородичан, истог гласа; улаз у цркву уз певање три стихире 2. гласа раздјелих псалмским стиховима, слава 4. гласа (иста као у Молитвенику), богородичан; тропар 3. гласа Пута што води у живот...³¹ и завршни богородичан.

Јутрење почиње на л. 245. По првој катизми седалан гл. 8³², слава и нинја богородичан. По другој катизми два седална трећег гласа, затим слава и нинја, богородичан. После тога полијелеј или непорочни и седалан гл. 8 и редом – степена, антифон 4. гласа, прокимен и стих, јеванђеље. По 50. псалму припѣло, 6 гласа: Духа светог благодат...Следи опште упутство о певању канона: ако није недеља не користе се октоих, стихире и канон редовног минејног свеца преносе се на павечерницу, а затим о нашој служби: ако је недеља поје се на 16 – шест недељних песнопенија и од два канона светоме: четири од првог (2. гласа) и шест од другог (8. гласа), а кад није недеља поје се на 14 – Богородици четири (6. гласа) и светоме од обадва канона – десет. Онда иду три канона: Богородици (Ирмос Ђљною мѡрскоу и по три тропара)³³, први „Канон Светоме Сави чији почеци (зачѣла) сачињавају овај склоп (словоу): Саву да похвалим, знања (разума), Боже мој, даруј ми“ (Инципит ирмоса, три тропара и богородичен, у акростиху) и „Други канон светоме Сави о чудотворствима његовим“ (Инципит ирмоса, пет тропара³⁴ и богородичан), свака песма се завршава катавасијом, по 3. – двапут се поје седалан гл. 8, богородичан који вѣси вѣстѣишѣ поемѣ: - Ѧ текѣ рѣѣте..., и после, седећи, слуша се чтеније. По завршетку чтенија наставља се са 4. 5. и 6. песмом, након шесте песме долази кондак 8. гласа ѿко прѣвѣстѣла великааго и врло леп икос са 12 хайретизама и рефреном са ознаком: људије³⁵. Следи синаксарно житије, са посебним насловом под датумом 14. јануара и са пет познатих стихова (Славы ѡбегнуѡуѣ, славы ѡбрѣте сако...), поч.: Сего оубѡ Ђлженнаго, и сѣлюмѣ сѣпрѣстоѣнаго[...], крај: [...] идѣже и до нѣна лежитѣ Того мѣтѣвѣи бѣ помѣоуѣ нѣ ѿко чѣвеколюбець ~~~~ (л. 2506-251). После катавасије 9. песме долазе два светилна, један само Сави, други – „обојици“, т.ј. Сави и Симеону, који се помиње и у неким тропарима канона; богородичан завршава тај део последованија. На Хвалите – поје се на четири: три стихире глас 8. и слава глас 6, нинја: богородичан. Велико славословије и даѣте масло краиамѣ ѡ каиѣдила сѣго, док сви певају две стихире на стиховнје 5. гласа, затим слава 8. гласа, и нинја: богородичан.

На литургији од канона другог гласа песан трећа и од канона осмог гласа песан шеста, скупа на десет, прокимен, светитељска читања, причастен. На трапезџ, оутѣшеніе

ВѢЛНКО БРАТЃИЦѢ ❖

30 Како знамо, издавачи цивилног Србљака нису преносили богородичне тропаре чак ни кад су сачињавали део акростиха (као овде у првом канону), али су одступали од тог принципа кад се у тексту богородична појављивало име слављеног свеца (овде канон 1. песма 6 и 8, канон 2. песма 4 и 5).

31 Србљак 1970/1, 240-241 даје и други (општ) тропар: Православља водитељу...

32 У Минеју је множина (245): чѣтоущидь съ любовиѣю вашоу паметь (не: памет твоју).

33 Taj kanon meni je poznat samo po toj službi, mora da se vidi da nije i on originalan (nepreveden). Moramo se vratiti питању ауторства и датирања целе службе, а анализа тог канона може помоћи да се оно реши.

34 Осим верзије са пет тропара други канон у рукописној традицији налази се и са три тропара у свакој песни, Трифуновић 1970, 282.

35 Постоји разлика у словореду између завршетка кондака (Радуј се, Саво, оче богомудри) и рефрена (Радуј се, оче Саво богомудри), л. 250б.

Како смо већ рекли, на крају књиге има понешто исправљена глава са припелима, где се припело преп. Антонију предвиђа и Св. Сави, тог пута, за разлику од Молитвеника, одштампано црвеном бојом.



Представили смо разноврстан материјал из прве половине XVI века који је створен у Венецији у православној средини окупљеној око Божидача Вуковића, где су централне фигуре јеромонах Пахомије из Ријеке Црнојевића и са острва у Скадарском језеру, јерођакон Мојсеј Дечанац а родом Будимљанин, Теодосије и Ђенадије, милешевски монаси а родом Пријепољци. Тај материјал у целом богатом контексту, који треба тек осмислити, сведочи о изузетно великом значају Св. Саве за српску културу, за етничку самосвест и интегритет народа у најтежим тренуцима, у завичају и у туђини. Јер је Свети Сава тај који је свој народ извео „из недостојнога у достојно“ и непрестано моли Христа „да у миру сачува стадо [с]воје“³⁶.

Извори

Горажданска штампарија 2008а: Литургија (Служабник) 1519. Фототипско издање. Приредила Катарина Мано-Зиси, Београд-Источно Сарајево: Народна библиотека Србије, Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву 2008.

Горажданска штампарија 2008б: Псалтир с последовањем 1521. Фототипско издање. Приредила Катарина Мано-Зиси, Београд-Источно Сарајево: Народна библиотека Србије, Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву 2008.

Минеј 1538 – в. Немировскиј 2003, бр. 67; Пелузи 2018, бр. 3 и 4.

Молитвеник 1521 – в. Немировскиј 2001, бр. 39; Пелузи 2018, бр. 2.

Молитвеник 1536 – в. Немировскиј 2003, бр. 64

Псалтир 1520 – в. Немировскиј 2001, бр. 38

Служабник 1519 – в. Немировскиј 2001, бр. 26; Пелузи 2018, бр. 1.

Србљак 1970/1 – Србљак. Службе, канони, акаристи, књ. 1, прир. Ђ. Трифуновић, превоо Д. Богдановић, Београд: СКЗ.

Литература

Горажданска штампарија 2008г: *Горажданска штампарија 1519-1523/ The Goražde Printing House 1519-1523*, редактор Мирослав Пантнћ, Београд-Источно Сарајево: Народна библиотека Србије, Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву.

Горскнј, Невострујев 1917: Горскнј Александръ Васильевичъ, Невоструевъ Капитонъ Ивановичъ, *Описаніе славянскихъ рукописей Московской Синодальной библиотеки*, отд. 3: *Книги богослужебныя*, ч. 2, Москва: Синодальная Типографія, (ЧОИДР 1917, кн. 4, ред. Николай Петровичъ Поповъ).

Казанскнј1849: Казанскнј Петръ Симоновичъ, *Жизнь Святаго Саввы, перваго Архїепископа Сербскаго*, Прибавленія къ твореніямъ святыхъ отцовъ въ рускомъ переводѣ, ч. 8. Москва.

36 Србљак 1970/1, 263 (1. Канон, VII.2,3.)

Наумов Н. 2018: Наумов, Наталија, *Светачник Божидара Вуковића*, у: *Божидар Вуковић и српска књига у Венецији*. Тематски блок из 15. броја часописа Црквене студије, Ниш, 67-107.

Немировскиј 2001: Nemirovskij, Evgenij L., *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*, Bd. 4: *Die Druckerei von Božidar Goraždanin Goražde und Venedig. Die erste Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*, Bibliotheca Bibliographica Aureliana 170, Baden Baden: Valentin Koerner.

Немировскиј 2003: Nemirovskij, Evgenij L., *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*, Bd. 6: *Die zweite Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*, Bibliotheca Bibliographica Aureliana 187, Baden Baden: Valentin Koerner.

Пелузи 2018: Pelusi, Simonetta, *Edizioni in cirillico dei secoli XVI e XVII in Biblioteca Nazionale Marciana*, у: *Божидар Вуковић и српска књига у Венецији*. Тематски блок из 15. броја часописа Црквене студије, Ниш, 109-150.

Пет векова 1994: *Пет векова српског штампарства 1494-1994: раздобље српскословенске штампе XV-XVII в.*, приредили Митар Пешикан, Катарина Мано-Зиси, Миљко Ковачевић, Београд: Српска Академија Наука и Уметности- Матица Српска - Народна Библиотека Србије.

Симић 2008: Симић, Прибислав, *Литургијске особености књига горажданске штампарије*, у: *Горажданска штампарија 2008г*, 131-161.

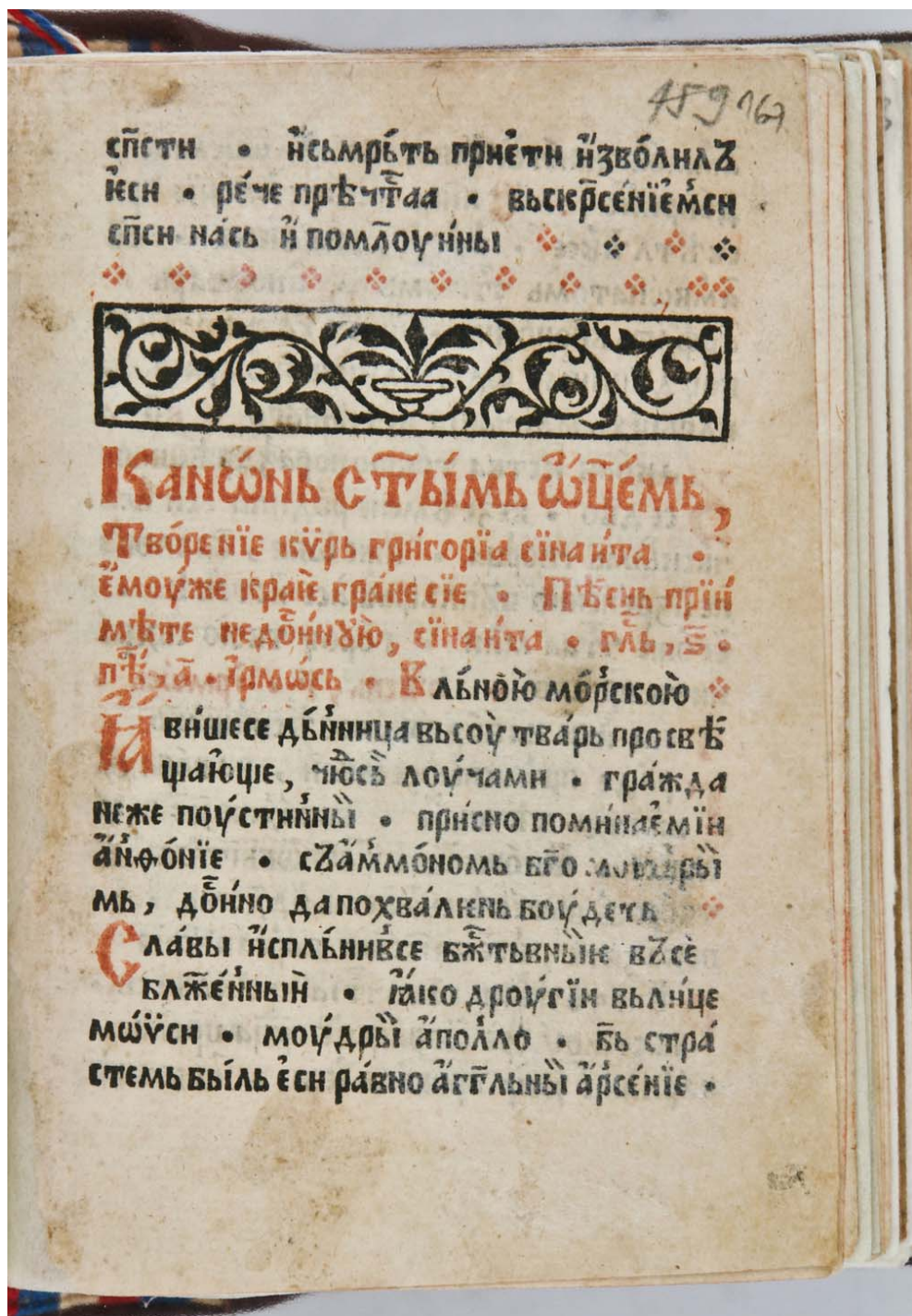
Суботин-Голубовић 2012: Суботин-Голубовић Татјана, *Српски преписи химнографских састава Григорија Синаита*, у: *Византијски свет на Балкану*, књ. 2: *Византолошке теме*, уред. Бојана Крсмановић, Љубомир Максимовић, Радивој Радић, Београд, 585-596.

Трифунровић 1970: Трифунровић Ђорђе, *Белешке о делима у Србљаку*, у: *О Србљаку. Студије*, Београд: СКЗ, 269-366.

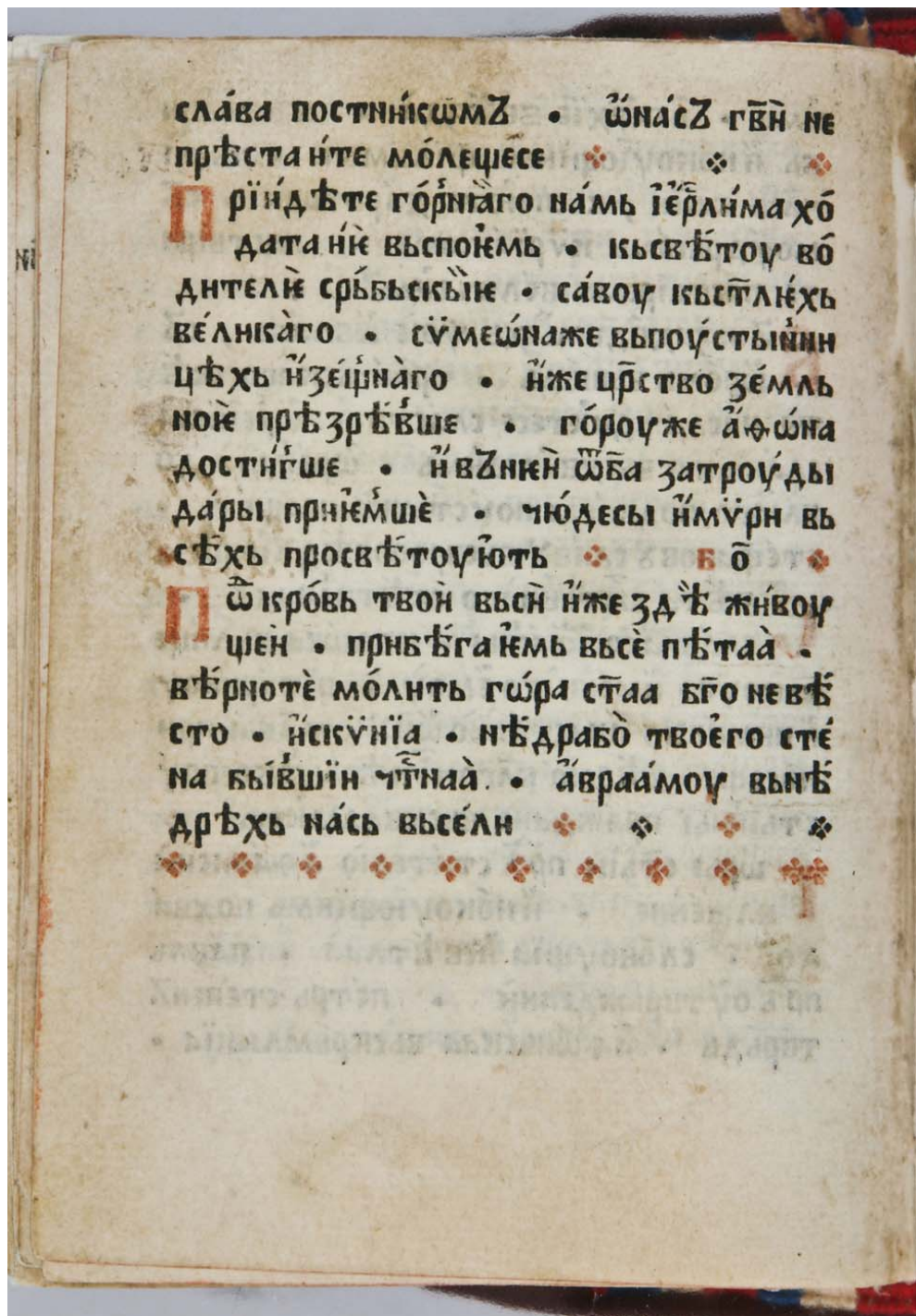
ПЛАЧУ, ѿ . Памѣ
 ть нже встѣи
 хъ оуца нашего савы . прѣваа
 го архіеіпкпа , ноуучителя сръ
 пскаго . **Н**авѣанкой вѣрны .
 сѣтлоіа . влжнѣмоу , а , аи
 тнѣо . **н**агнъзвѣа . ѿ , ѣ , н .
 сѣтры , гл , н . по . **и**ако добала :
сѣца нже нанѣсы вѣзлаюки
 въ . зѣмльнаго ѡстаивалъ єси .
 ипоустиниѡ постигалъ єси . **ѡ**
 ноууже пощеніемъ имѣтвѣамъ ,
 дха сѣго зѣре оуѣе выпрїемъ .
 нѣзѣмѣ неѣвнїа люди свои ,
 пѣве сѣнца пришь просѣтилъ
 єси . хѣ проповѣдає въ твою сѣ
 шысѣу . **н**а рѣ ѡдѣвы вѣсїаеша :
аплѡсмъ раєно проповѣдате
 ла . **н**стѣламъ єдино моудръ
 на . постиникѡ сьподежнннка .
 пастыра соущаа нъзбравна .

мѣтиже бл҃го оутрѣбна подѣ
телѣ . дѡбно вѣхѣааи нѣте .
сѧво ѡуе б҃го мѣдре . нѣготѡ
чнхѡ рѣкхѡ оученіе . безакѡ
нныи ер҃сен потѡпнѣшаа .
Слѡвесѣ твоихѡ оученіемъ .
срѣбсѣла прѣквы оукрашѣсѧ . н
нныа рѣкѡущіе прѡбѡславіемъ .
сѣбѣ жѣтѣвыи мѣти чѣдын сщ҃е
нно . твою памѣть свѣтло по
читѣеть , сѧво ѡуе сщ҃енне .
стѣлѣмъ рѣвно вѣстнѣ . нѣгѣло
мъ съпрѣстоиатѣло . нѣтѣвн
че ѡдѣшѣ нашѣ . — повѣтори
ѣ днѡу . — **Д**рѡугѣ стѣхѡе .
г҃л҃ѣ . с . пс . в . зѣсѡу поѣа .
Взѣсѡсщ҃енъ , б҃го нѡсѣмъ покѣ
зѣсѣ . мѣстїю жѣтѣвною стѡю .
стѣлѣмъ дѣхѡмъ ѡбѡложѣнъ . н
свѣтло вѣсѣдѣ лнкоуѣ прѣбѡе .
вѣсѣтаа стѣнхѡ вѣходѣ . нѣо
дн сѡе нѣко сщ҃енно тѣнннѣ
спсѣнымъ тѣннамъ нѣоучнѣа
есѣ . нѣко вѣнстїноу ер҃архѣ н
зѣбрѣннѣ . сѧво ѡуе вѣгѡносѣ .
сѣдрѣзѡвеніе мѣсѣ ѡдѣшѣхѡ
нашѣ . — **Ѧ**гѡности ѡбѣлѣ
стѣ твоѣ жїтїе . дѡбѣро дѣте
лнѣо лѡучѣю стѣло вѣсѣ бл҃жѣ
нне . нѣо сѡѡ прѡсвѣтнѣа есѣ .
прѣлѣстїи мрѣкѣ разѡрь вѣн
стїноу . нѣнныа вѣсѣлнѣсѣ есѣ

473



Слика 2: Молитвеник (Зб. за путнике) 1521/1536, Канон св. оцима, почетак,
 Библиотека Матице Српске



Слика 3: Канон светим оцима, крај, са тропаром Св. Сави и Св. Симеону,
Библиотека Матице Српске

Александр Евгеньевич Наумов

ВОСПОМИНАНИЕ СЯТОГО САВВЫ СЕРБСКОГО В СТАРОПЕЧАТНЫХ КНИГАХ БОЖИДАРА ВУКОВИЧА

Работа представляет все упоминания архиеп. Саввы в книгах венецианской печати, вышедших в типографии сербского предпринимателя и купца Божидара Вуковича Подгоричанина: Служебнике 1519 г., Псалтири 1520 г., Молитвенниках 1521. и 1536 гг. и Минеи праздничной 1538 г. По предписаниям, имя основателя Сербской автокефальной церкви должно поминаться на каждой проскомидии, и на повечерии, полунощнице и девятом часу будних дней. Обыкновенно святитель упоминается вместе с преп. Симеоном Сербским. В статье много внимания уделено дню празднования св. Саввы, ввиду того, что на 14 января, когда приходится его праздник, попадает отдание Богоявления и воспоминание погибших на Синае и в Раифе преподобных отцов; сербская традиция, в отличие от русской, предпочла не переносить его празднования на другой день. В Псалтири, кроме употребляемого доселе кондака святителю, сохраняется другой - **Избраннаго Ѡ пелень**. Указана важность последнего тропаря в напечатанном в венецианских молитвословах *Каноне святым отцам*, с упоминанием Саввы и Симеона. Подчеркивается несомненно афонское происхождение этого приписываемого преп. Григорию Синаиту канона (см. богородичные шестой и девятой песни, предпоследний тропарь). В конце статьи представлена богослужебная структура последования св. Савве, как оно напечатано в Минее (без малой вечерни, с синаксарным стихным житием, с подробными уставными указаниями). Автор предлагает вернуться к вопросу об авторстве *Службы*, атрибуированной без серьезных доказательств в конце XIX века Феодосию Хиландарцу. В тщательном анализе нуждается первый, богородичный канон *Службы*, который пока что не изучался, а не имеет других употреблений в церковнославянском богослужении, и близкий ему греческий текст неизвестен (по крайней мере автору).

Собранный материал свидетельствует о великом значении св. Саввы для сербской духовности и для национального единства сербов на родине и в рассеянии, показывает, как он создает и укрепляет положительную модель культурного развития народа, еще без привлечения мартирологии в качестве основополагающей народной идеи. Архиепископ Савва, как поется в *Службе*, перевел свой народ **Ѡ недостойна въ достоинное** и молит Христа Бога **въ мире съхранити стадо [с]вое** (1. канон святому, песнь 7, тр. 2 и 3).

Милка Радуловић

Филолошки факултет, Београд – Србија

e-mail: srbradulovic@yahoo.com

ПРОЛОШКА ЖИТИЈА СВ. САВЕ И СВ. СИМЕОНА И ЊИХОВИ СТИХОВИ

Апстракт: *Св. Симеон Мироточиви и Св. Сава Српски добили су прва кратка житија током XIII века, а после увођења стиховног пролога усталила су се новија житија, која су се током наредних векова појављивала са различитим стиховима на почетку. Њихове рукописне традиције у пролозима и минејима добрим делом теку заједно, што је био повод да се испитају паралелно. У овом раду се покушава приближити одговорима на питања у којој су варијанти текста у стиховни пролог оба превода (трновског и српског) унета житија Св. Симеона и Св. Саве и који су све стихови за њих потом састављени.*

Кључне речи: *Св. Симеон, Св. Сава, пролог, синаксар, пролошко житије, минеј, србљак, Силуан, стихови*

1.

Распрострањени тип пролошког житија Св. Симеона са стиховима издао је Димитрије Богдановић,¹ и том приликом предочио постојање трију пролошких текстова њему посвећених: старијег, без стихова (у два рукописа с краја XIII – поч. XIV века) и две стиховне редакције, наставши за једну од њих јединствен текст са неколико варијација у стиховима, и према њима одредивши варијанте. Владимир Мошин у опису рукописа ЈАЗУ (данас Хрватска академија знаности и умјетности), уз издање нестишне редакције, помиње насловом још једну редакцију, у прологу збирке А. С. Уварова, за коју претпоставља да је старија.² Неколико деценија раније, два типа кратког житија Св. Саве објавио је Владимир Ћоровић,³ користећи штампани Празнични минеј из 1538. и неколико преписа различите старине, између осталих и један пролог старе Народне библиотеке, чији текст познајемо само захваљујући овом раду. Није описао ситуацију са стиховима поводом преписа које је користио за издање, навео је само два стиха једног руског рукописа из XVI века. Пажњу стиховима, али само једнима, посветио је претходно, у познатој студији *Силуан и Данило II*.⁴ Они, према фотографији рукописа Пљевља 73, гласе:

Слави штеѣгноуѣ славоу шобрѣте сако,
тако штедоу слава јави се родоу.

¹ Богдановић 1976а и 1976б.

² Mošin 1955, 160.

³ Ћоровић 1938.

⁴ Ћоровић 1929.

Рода свѣтлостъ вѣры свѣтлостъ прѣзрѣ,
тѣмъ же родоу свѣтило пакъ се вѣселоу.
Оудѣ висата (!) сана висотоу съврже,
тѣмъ оубо оудѣ више добротоу стиже.
Слова славы савѣ съплете слоуанъ.

Управо су стихови са Силуановим именом били повод за помињање пролошких житија, а интересовање за стихове потицало је у великој мери из интересовања за знаменитог средњовековног писца о којем се није знало много. Стихови су у тим приликама високо оцењени са стилске стране, а посебно им се посветио чак и Роман Јакобсон.⁵ Ђорђе Сп. Радојичић⁶ разматрао је између осталог ауторство четири стиха испред пролошког житија Св. Симеона и ради тога повезивао Савино и Симеоново пролошко житије, доносећи своју идентификацију Силуана и одређујући време његовог деловања према датирању рукописа МПРУ 610. Његово књижевно стварање ипак је у каснијим истраживањима померено у трећу четвртину XIV века.⁷

Пишући о Силуану као једном од шест писаца XIV века, Димитрије Богдановић је забележио да није проучено јесу ли стихови и синаксар као прозни текст настали истовремено и од истог аутора: „Како су и када настали Силуанови стихови, а како и када синаксари Сави и Симеону, до сада није утврђено, па то остаје задатак будућих текстолошких истраживања.“⁸ Сам Богдановић први је од српских проучавалаца утврдио да су начињена два превода стиховног пролога,⁹ а један део одговора у вези са том појавом пружили су у новије време понајвише књига Георгија Петкова и радови Анатолија Аркадјевича Турилова, Лоре Тасеве, Марине Чистјакове и др. Уз то, стиховни пролог трновског превода објављен је у дванаест томова, по месецима, у Бугарској.¹⁰ Српски превод, о чијем настанку није још све речено, остао је сачуван у малом броју преписа – свега десетак је до сада идентификовано. У контексту постојања двају превода покушали смо да се приближимо одговорима на питања у ком су тренутку и редоследу, и у ком облику у њих испрва унесена оригинална српска кратка житија.

Најстарији сачувани стишни пролози трновског превода потичу из средине XIV века, док су најстарији српског превода из 1365/75. год. и ни у једнима ни у другима нема помена српских светих. Мада пролог није био нови тип књиге, у случају српског превода поштовао се, очигледно, ауторитет предлошка. У другом преводу нису присутни српски свети, иако је управо у Трнову Св. Сава био штован, већ само текстови „трновског житијног циклуса.“¹¹ Међутим, није сасвим извесно да најстарији сачувани преписи одсликавају првобитни састав овог превода, те су словенски свети могли бити и накнадно унети. Најстарији сачувани препис стиховног пролога у којем се налази иједно српско житије, садржи два – Савино и Симеоново. После колико времена од настанка превода су она унесена, није познато, тим пре што није познато када су тачно преводи настали. Допуштење и додатни мотив да се присуство Св. Саве и Св. Симеона у стиховним пролозима сагледава упоредо пружа и чињеница да су њихови помени у јануару и фебруару, месецима који се налазе заједно ма како пролог био подељен: на полугодиште (септембар–фебруар), на четири дела (децембар–фебруар) или на три

5 Два његова рада, из 1961 и 1971, прештампани су у: Јакобсон 1978.

6 Ђорђе Сп. Радојичић 1959.

7 Богдановић 1986, 32; Шпадијер 2014, 107.

8 Богдановић 1986, 16.

9 Богдановић 1975а.

10 Петков, Спасова 2008–2014.

11 Петков 2000, 36.

(јануар–април). Значајан разлог да се ова два кратка житија посматрају паралелно јесте феномен који је приметио Богдановић – оба се појављују са различитим стиховима. Он је у свом издању груписао различите низове стихова пред Симеоновим житијем. У овом раду биће предочен и материјал Савиних стихова, са намером да се још једном размотре узроци тог шароликог стања.

Сава и Симеон, први српски свети, очигледно са најразвијеним култом, најпре су и унесени у стиховни пролог. Најранији сачувани преписи са њиховим житијима потичу из последње четвртине XIV века, а затим се њихово присуство у преписима умножава, и они остају најзаступљенији домаћи свети, мада и надаље постоје стиховни пролози који их не помињу. Најстарији сачувани препис стиховног пролога са житијима Саве и Симеона јесте зимски стиховни пролог Скопске митрополије из 1385/90. године (ЦП М-3¹² или Прилеп 3¹³). Према најстаријим преписима 14. јануар у оба превода започиње Светим оцима убијеним на Синајској гори, али у трновском реч „ава“ није преведена са грчког језика. Овом се одликом Прилеп 3 одмах открива као представник трновског превода, а целокупан редослед текстова и садржина (према инципитима у опису) то потврђују. Међутим, у односу на мало старији Деч. 55¹⁴ или млађе прологе Музеја Српске православне цркве бр. 143 и 93 (из XVI века; према самим кодексима), овај рукопис се разликује по томе што има житија са стиховима Св. Саве и Св. Симеона, и то на првим местима 14. јануара и 13. фебруара. Најстарији сачувани стиховни пролог другог, српског превода у који је унето једно српско пролошко житије, можда први уопште, јесте Деч. 54. Дечански пролози 54 (децембар–фебруар), 52 (март–мај), 53 (јун–август) чине три четвртине комплета из 1394. године,¹⁵ при чему је летња половина године трновског превода. У рукопису Деч. 54 постоји Савино житије са стиховима 14. јануара, и то као последње у дану, док Св. Симеона нема.

Два типа књига у којима се још могу понекад наћи стиховна пролошка житија ове двојице домаћих светих јесу србљаци, као зборници дела посвећених српским светима, и минеји, у којима је од XV века све више пролошког материјала. Засебно стоји зборник бр. 73 манастира Св. Тројице код Пљеваља, који чине „посебна три рукописа увезана заједно.“¹⁶ Делови овог конволута, који се у литератури помиње и као требник, потичу из 1375/85. године.¹⁷ У зборнику се налазе пролошка житија Св. Саве и Св. Симеона са стиховима, који се у раду *Силуан и Данило II* приписују Данилу¹⁸ (Ђоровић говори о Данилу II, а Ђорђе Сп. Радојичић разјашњава да је реч о Данилу III¹⁹). У истој расправи за њих се користи термин слово, а жанровско одређење датих текстова разрешио је Димитрије Богдановић.²⁰ Данилова пролошка житија су опширнија од других редакција и ослањају се у великој мери на Теодосијево *Житије Св. Саве*. Да странице на којима су *Пролошко житије Св. Саве* и *Пролошко житије Св. Симеона* нису из пролога, показује то што се текст Симеоновог житија завршава исписан у левак (двоструки), као да је у питању крај целине. Такође, у оба случаја у заглављу је наведен месец пре дана помена, иако су 14. и 13. у месецу. Захваљујући истом извору двају житија и готово идентичним завршецима, стоји тврдња о заједничком ауторству.

12 Мошин 19716, бр. 97, 228.

13 Богдановић 1982, 85.

14 Богдановић и остали 2011, 191.

15 Исто, 172.

16 Мошин 1958, бр. 88, 253–254.

17 Станковић 2003, 24–25, бр. 73.

18 Ђоровић 1929, 35.

19 Радојичић 1959, 51.

20 Богдановић, 1976а, 10.

Међутим, иако је потпуно различит од осталих редакција (независан и од простог пролога), текст посвећен Св. Сави има Силуанове стихове, баш као други, у преписима раширени тип, који објављује Ђоровић. Аутор је, рекло би се, преузео свих седам стихова за Св. Саву, а Симеонове је, изгледа, састављао сам:

Сидеон(ъ) слави сана прѣзрѣвъ,
 слави б(о)ж(ъ)ствъныѣ съ агг(е)ли на н(е)б(е)сѣхъ полоути.
 Жезлъ себѣ ради многъх(ъ) пораждѣ,
 и поути · наставляѣ въ породу вѣди.
 Въ „Гл. сѣдеонъ житиѣ остави
 живи образъ даѣ мѣротѣннѣ.

Ако претпоставимо да се писац овог посла није прихватио како би постојеће стихове заменио бољим, већ да их створи тамо где су недостајали, то би могло значити да су најпознатији Савини и Симеонови стихови настали у одређеном временском размаку. Чак и да је наишао само на Савин пролог, а не и на Симеонов, закључак може остати непромењен. Ако су житија Данила III, потоњег патријарха, настала за потребе стиховног пролога, зашто се у њему нису нашла? И откуд Силуанови стихови испред два текста о Св. Сави који би требало да су претендовали на исто место у стиховном прологу? Можда је на друго питање пре могуће понудити одговор: Силуанови стихови, будући изузетни, вероватно су и у време настанка препознати као такви, и стога преузети и онда кад текст испред којих стоје није. С тим у вези, треба се запитати који од два текста су стихови првобитно красили. С једне стране, плеваљски зборник је нешто старији од најстаријег сачуваног преписа у прологу. С друге, Данилови текстови и не могу бити осетно старији ако се узме да је он рођен 1350. године, док је старијих преписа друге редакције могло бити, а Силуан се помиње као творац пасхалија већ у запису из 1355/56.

2.

Прошлошко житије Св. Саве је представио Владимир Ђоровић у старијем, млађем и прелазном типу, и назначио постојање још два текста – једног који ће касније понети назив Кратко житије Светог Саве, и другог, сачуваног у прологу Берлинске библиотеке. Берлински текст у рукопису Wuk 38 објавила је Радмила Ковачевић; у питању је нестишни пролог из XIV века, према датирању ауторке из друге или треће деценије. Рукопис је српског правописа, а могао је настати „у Никодимовом кругу.“²¹ Захваљујући В. Мошину, позната је још једна редакција из простог пролога, убедљиво приписана архиепископу Арсенију I.²² Знамо, поред тога, и за стиховну у рукопису Плевља 73. Вероватно најмлађу редакцију, руску, нашао је и објавио је Димитрије Богдановић. Њен текст се налази у руском простом прологу за зимско полугодиште ГБЛ ф. 92 № 39 из XVI века, и то као додатак, при крају, док под датумом прослављања Св. Сава има само помен (као и Св. Симеон).²³

Тип који одређује као старији Ђоровић је нашао само у једном софијском рукопису (Црквеног историјско-археолошког музеја), о којем је имао мало података. Знања о њему допунио је Димитрије Богдановић бавећи се службом Св. Сави: „Рукопис ЦИАМ 403 није пролог већ минеј за јануар и фебруар, са синаксарима. То није рукопис

²¹ Ковачевић 1995, 170.

²² Мошин 1955, 158.

²³ Богдановић 19756.

XIV века: судећи по морфологији писма и правопису, он је морао настати најкасније последњих деценија XIII.“ Богдановић је донео закључак да је служба сачувана у овом пергаментном минеју најстарија редакција службе Св. Сави, настала одмах по преносу моштију из Трнова. Савина служба је у истој књизи издата, а у оквиру ње и пролошко житије, које, очекивано, нема стихове.²⁴ Интересантно је да млађа, распрострањена редакција Пролошког житија Св. Саве показује зависност и од Арсенијевог текста у простом прологу, са којим има једнаке прве две реченице и још три краћа дела, и од софијског типа, са којим дели средишњи део и крај, тако да чини њихову савршену компилацију, с тим да млађи тип има наставак у виду описа чуда очуваног тела и преноса моштију у оцабину. А „као неки прелаз од старијег типа новом“, пише Ћоровић, постоји житије „у једном минеју манастира Дечани, бр. 52 писаном у XV веку. По свом тексту и садржају оно одговара потпуно млађем типу, али нема једне важне чињенице...“²⁵ Рукопис је наведен према некадашњем инвентарском броју, он је сада познат под бројем 45а – Празнични минеј за децембар, јануар, фебруар и јули, и потиче из треће деценије XVI века.²⁶ Поменута битна чињеница представља назив манастира у којем Сава испрва борави на Светој Гори. У млађем типу је то манастир Св. Пантелејмона, у старијем Ватопед. Разлика се огледа у томе што је Деч. 45а, чији је текст, дакле, попут новијег типа, стоји, ипак, „манастир свете и преславне Богородице звани Ватопед.“ Погрешно вѣ тоиѣде странѣ, како је у Деч. 45а, уместо тоѣден (старији) или тоѣден (млађи), за разлику од имена манастира, не може бити узето за одлику која маркира тип, како се испрва учинило, јер поред дечанског минеја постоји више рукописа који имају старије стање – Ватопед, и ниједан од њих не понавља исту грешку. Ову групу са Деч. 45а чине један од најстаријих преписа, у МПРУ 610 (листови из 1398/1408),²⁷ и још најмање пет из XVI века: минеј из Титоша (Сентандреја, прве дец. XVI века),²⁸ НБС 18 (србљак из збирке Народне библиотеке Србије, 1525) РР IV 8 (пролог Матице српске, 1540/50), ХАЗУ III ц 8 (пролог из Крке, 1570), Пљевља 4 (зимски пролог из Враћевштице, 1579). Прецизније, само у прологу из манастира Крке стоји тои же, остали имају попут осталих преписа млађег типа, тоѣден. Овај детаљ, закључићемо, није дистинктивно обележје.

Заправо би сви преписи млађег типа, они који су побројани у издању: у штампаном Празничном минеју из 1538, у прологу Грачаничке митрополије несталом са старом Народном библиотеком (бр. 395 у *Каталогу* Ј. Стојановића), који Радојичић датира око године једног од записа (1482)²⁹ те два пролога и два минеја из XVI и XVII века; и други, попут хиландарског пролога бр. 427 (1425/35; према микрофилму) и Матициног РР IV 9 (1560/70)³⁰, као и наведена група „прелазних“, коју предводи најстарији, МПРУ 610, чинили исти тип – један текст у којем је у одређеном тренутку дошло до замене имена светогорског манастира. Биће да је првобитно преузет податак из старије пролошке традиције (Ватопед), па измењен према житијима Доментијана и Теодосија (Св. Пантелејмон). Каснијим интерполацијама понегде је прецизирано да је у

24 Богдановић 1980, 9, 78; да ли се у минеју налазила и служба Св. Симеону (са синаксаром) не можемо знати, јер је сачуван само у делу од 11. јануара до 3. фебруара.

25 Ћоровић 1938, 81.

26 Богдановић и остали 2011, 146, 149.

27 Радојичић 1959, 52, 56.

28 Стефановић 2001, 598.

29 Радојичић 1959, 46.

30 Грбић 2011, 152.

питању рочишкы манастир – тако у Хил. 427 из XV века и РР IV 9 из XVI века и у рукописима З и Ж из издања, који су из XVII века, или рочишкы ?), како пише у МСПЦ Грујић 167 (такође из XVII века; Грујићева збирка Музеја Српске православне цркве).

Други рукопис сврстан у прелазни тип јесте пергаментни минеј из манастира Св. Пантелејмона на Светој Гори. Како је наведен и запис о томе да је припадао Карејској ћелији, у њему се препознаје рукопис Пантелејмон 11, служабни минеј за децембар–фебруар из 1330-их година.³¹ Опис помиње службу, али не и прошлошко житије Св. Саве, и на овом примеру се види да постоји могућност налажења још преписа у најстаријим рукописима који их могу садржати, пре свега у збиркама ван Србије. Исто важи и за прошлошко житије Св. Симеона, чија се служба такође налази у овом минеју. Карејску службу Св. Сави и прошлошко житије – без стихова – које се у оквиру њега налази, објавио је Прибислав Симић 1978. године.³² Препис је у Ђоровићевом раду представљен као прелазни тип јер садржи две трећине текста млађег типа, али уз помињање Ватопеда као Савиног одредишта по доласку на Свету Гору (као Деч. 45а, али са вѣ чюдѣн странѣ). Поједини делови текста су пак сасвим другачији, почев од увода који каже да је Сава био син „великог краља српског Немање.“ Следеће реченице тематизују Христов позив (Матеј 10.37–38), и иако нису истоветне, по смислу су блиске обема верзијама, које подсећају на обећање стотруке награде (Матеј 19.29). Од текста млађег типа разликује се још реченица о боравку у Ватопеду, али опет доносећи исту информацију. Измене подразумевају само склопом реченице донекле различиту прву трећину текста, при чему је једина значајна разлика помињање „краља Немање.“ Природа ових измена чини се таквом да није у питању друга врста прераде до оне настале због оштећеног предлошка, могуће уз жељу да се истакне Савино високо порекло. То истовремено значи, како наводи и Ђоровић, да текст из стиховног пролога познаје старину 1330-их, иако га нема сачуваног пре 1385/90. године (колико је до сад познато).

У вези са прошлким житијима може се актуализовати и замешатељство око имена патријарха који је рукоположио Саву за архиепископа. Текст простог пролога Wuk 38, који је издала Р. Ковачевић, садржи више материјалних грешака, па зна за патријарха Константиновог града „Теофила,“ какав није постојао.³³ Мошин је изостављање овог податка у другом старијем, нестишном типу, ХАЗУ III ц 6, разумео као несигурност аутора у поузданост доступних информација.³⁴ Текст Данила III у рукопису Пљевља 73 помиње владара Алексија V Дуку, и „патријарха Мелетија.“ Како пише Сима Ђирковић, „код цариградских патријараха имамо тешку загонетку, створену разликама у рукописима Доментијановог дела,“ која се, укратко, састоји у томе што је Герман II био на положају патријарха од 1222. до 1240, а Манојло I Сарантен и цар Теодор Ласкарис на власти раније, док су у преписима подаци друкчије представљени.³⁵ Али, најстарији житијни текст садржи податак који се сматра тачним: већ је Ђоровић приметио да ЦИАМ 403 исправно наводи патријарха Манојла. Пант. 11 и сви преписи тзв. млађег типа бележе име „Мануил,“ преузето из ове редакције. Дакле, у оквиру најпознатије редакције, те њеног софијског предлошка и њене карејске варијанте, нема

31 Турилов, Мошкова 2016, 202–203, бр. 386.

32 Симић 1978.

33 Ковачевић 1995, 170–171.

34 Mošin, 1955, 158.

35 Ђирковић 2008, 146.

колебања; исписано је име оног патријарха који се сматра извесним у чину Савине хиротоније у Никеји.

3.

У бројним преписима млађег типа, укључујући, као што смо утврдили, и тзв. прелазни, сем минеја Деч. 45а и пролога ХАЗУ III ц 8, Сава има чувене Силуанове стихове. Минеј Дечани 45а је специфичан по томе што иако уводи пролошка житија са стиховима, са Савиним и Симеоновим то није случај – ова два синаксара немају стихове; а други, пола века млађи, судећи по опису, има само Саву, без стихова³⁶ (иако су опет у питању текстови из стиховних пролога). Овом податку од значаја ћемо се касније вратити. У стиховном прологу Деч. 54 недостаје последњи стих, а Симеона, као што је већ речено, нема. Нешто млађи дечански препис стиховног пролога бр. 58 (сам крај XV в.) за 14. јан. бележи „текст прол. синајских отаца, као и Св. Саве архиеп. српског, истоветан као у Деч. 54“, а Св. Симеона опет нема.³⁷ Иста је ситуација у штампаном Празничном минеју Божицара Вуковића. Треба, ипак, напоменути да се стихови разликују по томе што у Деч. 54 недостаје последњи слог трећег стиха (што је случај и у преписима који имају све стихове: Прилеп 3, МПРУ 610, НБС 18, Пљевља 4; у минеју из Титоша недостају целе последње две речи), док је у Празничном минеју тај стих потпун, као и по томе што је у Деч. 54 завршетак шестог стиха достиже уместо стиже. Међу најстаријим рукописима који садрже стихове, реч прѣзрѣ је целовита само у зборнику Пљевља 73, где је житије потпуно друго. Трећа заједничка одлика са штампаним минејом је измена коју први пут налазимо у Деч. 54: манастир Св. Пантелејмона, а не Ватопед као Савино прво одредиште на Атосу. Повезује их још једна веома важна одлика: у оба је прецизирано место Савиног гроба у Трнову.³⁸ Црква четрдесет мученика се не помиње у софијском рукопису, нити у Пант. 11, Деч. 45а и ХАЗУ III ц 8. У групи са Силуановим стиховима МПРУ 610, сентандрејском минеју, НБС 18, РР IV 8 и Пљевља 4 црква такође није поменута. Према издању млађег типа овај додатак постојао је само у уништеном Грачаничком прологу (пре 1530. или око 1482), у којем је, по литератури, последњи стих такође изостављен,³⁹ па би тај препис стајао између Деч. 54 и Деч. 58 или Деч. 58 и штампаног минеја. Истог типа су и стишни пролози Хил. 427 (из XV в.; без последњег Силуановог стиха) и РР IV 9 (из XVI в.; другачији стихови), но ни у њима се овај податак не налази. Затим се јавља у Хил. 249, празничном минеју с краја XVI века,⁴⁰ заједно с преостале две карактеристике – без последњег од седам стихова, са ман. Св. Пантелејмона.

Рукописи Деч. 54 и 58 су, поновимо, међу малобројним преписима српског превода, и први од њих је у оквиру овог превода најстарији сачувани стиховни пролог у који је унето једно српско житије. Неке од наведених карактеристичних измена могле су бити први пут начињене управо поводом уношења састава у други превод. Верујемо да је изостављање седмог стиха учињено како би се уклонило име аутора, јер његово присуство није уобичајено за прошле стихове. Још извесније, помињање трновске

³⁶ Мошин, 1955, 182.

³⁷ Богдановић и остали 2011, 207.

³⁸ Према издању текста Прошког житија Св. Саве (стр. 87) овај податак се не налази у штампаном минеју, али то није тачно.

³⁹ Сп. Радојичић 1959, 43.

⁴⁰ Богдановић 1978, 118.

цркве била би допуна коју је начинио онај ко је унео житије Светог Саве у стиховни пролог српског превода.⁴¹ (Могло би се притом помислити да је изгорели Грачанички пролог припадао истом преводу; са много опреза, додуше, јер је житије домаћег светог могло бити тражено у другом предлошку.) Овим би био објашњен до XVI века мали број преписа у којима је исписано „у цркви светих 40 мученика“ – садржали би га преписи слабо распрострањеног српског превода, они рукописи који су Савино житије из њега преузели те њихови „потомци.“ Можда се у већој мери тај податак јавља у преписима млађим од Празничног минеја Божидача Вуковића, јер је штампана књига, као што је познато, касније била предлошак рукописним.

Поред примера са шест или седам Силуанових стихова и одсуства стихова, постоје и друге варијанте пред истим Савиним пролошким житијем. Ћоровић издваја два „којих иначе нема ниједан од досад познатих српских рукописа.“⁴² Георги Петков наводи исте стихове (по правопису то би био други препис) у оквиру новгородске редакције трновског превода:

ОСТАВНѢ САВА ЗЕМНѢ СЛАВѢ

И ВЪСПРАТЬ ОУ(Ъ) Х(РИСТ)А Н(Е)Б(Е)СНЮ СЛАВѢ.⁴³

Заиста, нема их међу српским преписима, у међувремену прегледаним у већем броју. Постоје, затим, други и другачији стихови. Рукописи Пећ. 58 (зимски стишни пролог из средине XVI в.; према опису рукописа Пећке патријаршије⁴⁴) и БАН 75 (један од пролога збирке Бугарске академије наука; око 1580)⁴⁵ имају следеће стихове:

ОУ(Ъ) ДИРА СОУЕТНАГО БѢЖАВѢ.

Ц(А)Р(Ъ)СКИН С(Ъ)НѢ, РАНСКИН БИС(ТЬ) ЦВѢТЬ.

И Б(О)У С(В)Т(И)Т(Е)ЛЮ ПРѢДСТОНШН,

И О СОНѢ ЧЕДѢХ М(О)ЛШН.

ОБРѢТЕ ТРѢДОМ(Ъ), ВѢ ДѢ, САВА КОНЦѢ.

Зимски пролог РР IV 9 (1560/70; према раду Душице Грбић уз 15. књигу описа рукописа Библиотеке МС) једини садржи стихове:⁴⁶

ПРѢДЕ САВА НДѢЖЕ ВСАКАА КРАСОТА

ОУДЕСА СВОА САВА ЦР(Ъ)КВИ ОСТАВѢ.

У стиховном прологу за јануар–јун МПСЦ Грујић 167 (из 1670, према фотографијама рукописа), Савино житије има следеће стихове:

ТЛѢННЮ ПОТЬСТЬ И СЛАВѢ НА ЗЕМЛН,

НИ ВѢ ЧТОЖЕ ВЪМѢННѢ,

САВА АРХІЕРАРХО, Х(РИСТО)С(Ъ) ТЕБѢ ВЪЗДАЕТЪ

ПОТЬСТИ ДНОУГЫ ВѢ РАДОСТИ НЕИЗРЕЧЕННѢН.

ВѢ ЧЕТВРѢТНАДЕСЕТЕ САВА ОУСПЕ О Г(ОСПОД)Н.

41 Ако, како претпостављамо, стиховни пролог Прилеп 3 (који је трновског превода и према опису има и Савино и Симеоново житије, а код првог све Силуанове стихове) не прецизира место Савиног гроба у Бугарској. Покушали смо ступити у контакт са НУБ „Св. Климент Охридски“ ради увида у рукопис, али без успеха.

42 Ћоровић 1938, 81.

43 Петков 2000, 39.

44 Мошин 1971а, 97.

45 Наводимо према напмени у издању пролошког житија Св. Симеона; на истом месту се помиње и један старији рукопис: одломак пролога с почетка XV који се налази у Москви (Богдановић 1976а, 16).

46 Грбић 2011, 151.

4.

Најстарији сачувани препис стиховног пролога који садржи пролошко житије Св. Симеона је Прилеп 3 (1385/90). Према инципиту у опису ради се о тексту млађе стиховне редакције, а није јасно какви су стихови пред њим: забележен је само знак „сх“ који упућује на то да они постоје.⁴⁷ Следећи препис садржи стихове и датиран је са 1398/1408. год. У питању су три листа на којима су пролошка житија са стиховима Св. Саве и Симеона.⁴⁸ Данас припадају Музеју примењене уметности у Београду (већ помињани МПРУ 610). Да листови нису из пролога, види се по томе што су житија исписана једно за другим, а потом је празна страница (тј. на њој су записи), али су вероватно преписани из пролога – имају датумске наслове, и према њима били су на првом месту у дану. Текст није промењен чак ни да укаже на то да се ради о јануару и фебруару, већ у оба случаја пише „месеца того.“ Стихови гласе (према α¹ у издању, са завршетком према Пећ. 30):

САКЪ СЛОВО ПОСЛѢДОВАКЪ СІМЕОНЕ
 СЛАВЪ СЛОВА НАСЛѢДОКА СВѢТЛО ТАЦО
 МІРДОБРЪЖСТВО ДОСТОЮДНО ПРЕЗРѢЪ СЛАВНЕ
 МІРОТВОРСТВО БЫШЕ СЛАВНО ПРІЕ[ТЬ СЛАВНО].

Дошавши до ових листова и размишљајући о Силуану као писцу, Ђорђе Сп. Радојичић се запитао: „Зар не треба претпоставити да је саставио и стихове св. Симеону?“⁴⁹ Ипак, најстарији препис ове редакције Симеоновог житија сачуван је у минеју, већ помињаном рукопису ман. Св. Пантелејмона бр. 11, у оквиру службе,⁵⁰ баш као и најраспрострањеније пролошко житије посвећено Св. Сави. И док оно нема стихове, пред Симеоновим житијем су следећи, до сад непознати и неразматрани стихови:

Богатство тлѣюще · и славѣ вѣдѣн'ноюю оставиѣ · неб(е)сно богатство въсприемѣ и
 славоу непрѣмѣн'ною въ истиноу ѿ(тѣ)ле · въ вѣкы соущоу бл(а)жене · тѣмѣ бл(а)жидѣ с(ве)тоу ти
 хспеніе · празд(ь)ноующе въпием[ь] ти · помени нас(ь) къ г(оспод)оу пр(ѣ)п(о)д(о)бне ѿ(тѣ)ле нашѣ ·
 имѣи къ б(ог)оу дръзновение.

Међутим, како објашњава Ђорђе Трифуновић поводом Пролошког житија кнеза Лазара, у српској средњовековној пролошкој традицији појам стих треба понегде схватити шире, као ознаку црквене богослужбене поезије уопште (псаламски стих, стихира, тропар). „Тако су код нас врло рано позната пролошка житија са тропаром испред,“ додаје Трифуновић, дајући за пример Лесновски пролог из 1330. године.⁵¹ Ова појава заслужује засебно разматрање.

Богдановић приликом издавања текста ове није имао, него је за основни узео препис у хиландарском зимском прологу бр. 427 из 1425/35.⁵² Интересантно је да је Хил. 427 један од два стиховна пролога који представљају посебан, мешани тип, у којем се у оквиру једног житија могу наћи елементи оба превода.⁵³ Редакторска рука у први, Хил. 424, стиховни пролог из 1420/30. године није унела Саву и Симеона, но они су ту у скором препису Хил. 427. За разлику од МПРУ 610, Хил. 427 има за Саву стих мање, а

47 Мошин 19716, 232.

48 Радојичић 1959, 52.

49 Исто, 55.

50 Шпадиер, у припреми.

51 Трифуновић 1968, 28.

52 Богдановић 1976а, 11.

53 Чистякова, текст у штамп.

за Симеона има јединствену ситуацију са прва два од четири стиха за која се тврди да су такође Силуанови и трећим датумским стихом.

Савѣ слово послѣдовахъ сѣмѣонѣ.

славоу слова наслѣдова скѣтло тамо.

въ .Г҃ѣ. нзыде оуть сего житїа сѣмѣонѣ.

Попут МПру 610, четири стиха, која се у Богдановићевом издању наводе непотпуно, према САНУ 282 (минеј за фебруар, поч. XVI века) и НБС 18 (србљак, 1525), има и рукопис РР IV 8, годишњи стиховни пролог Матице српске из 1540/50,⁵⁴ у којем је последњи Симеонов стих једнако окрњен. Наведен је и рукопис Пећ. 30 (јануар–фебруар, 4/4 XVI века), у којем према опису⁵⁵ недостаје цео последњи стих и почетак нешто је другачији.⁵⁶ Међутим, у рукопису, према фотографијама, исписана су сва четири стиха, а у тексту постоје два мања уметка: први каже да је Симеон мироточац „царствовао у земљи српској“, а други је „српских“ при набрајању Немањиних земаља. (Занимљиво је да у овом прологу нема житија Св. Саве.) Богдановић не искључује могућност „да је ова подваријанта сачувала првобитне стихове варијанте α у њиховом пуном обиму (два дистиха), мада је 'датумски' стих такође морао постојати као битно жанровско и функционално обележје синаксара.“⁵⁷ Очигледно су на овај начин размишљали наши каснији преписивачи/редактори, и отуд решење какво постоји у Хил. 427 и његовом вероватном препису Хил 438. (из 1621), или у подваријанти α² – НБКМ 128 (минеј за јануар–март са пр. житијима) и МСПЦ Грујић 220⁵⁸ (празнични минеј), оба из XV века:

Савѣ словоу послѣдовахъ сѣмѣонѣ.

славоу слова наслѣдова скѣтло тамо.

въ третїи и десеты

сѣмѣонѣ прѣиде къ вѣчнынѣмъ обытѣлкѣмъ.

Богдановић наводи још три варијанте: једну без стихова (у најстаријим руским стиховним пролозима и штампаним црквенословенским издањима Србљака из XVIII века), другу са потпуно новим стиховима (два пролога из XV и два из XVI века) и трећу са опет новим стиховима (у минеју Хил. 249, крај XVI века; исти се налазе и у стиховном прологу МСПЦ Грујић 167 из 1670. године). Пошто се ЦИАИ 328 (Црквено-историјски и архивски институт, Софија), одломак из XV века, који најстарији међу побројаним рукописима варијанте γ, води као представник српског превода,⁵⁹ у њему треба препознати једини установљени препис познатије стиховне редакције пролошког житија Св. Симеона у српском преводу.

И ова два низа стихова завршавају се датумским:

Варијанта γ, према Пећ. 58:

Покорѣсѣ добромъ съвѣтѣ (сѣ)на.

ц(а)рство оверѣте бесконѣноѣ.

и тѣло твоѣ мѣро испѣщаѣт.

и оутѣ(ь)нство твоѣ оутѣщаѣт. (!)

Въ Г҃ѣ, сѣмѣонѣ на н(е)бо възлетѣ.

Варијанта δ у Хил. 249:

Ище и земльное царство оставилъ еси
о оутѣ сѣмѣонѣ.

нъ въ вышнихъ доухѣ твои

съ ангели ликѣтѣ въ веселїи мнозѣ.

Въ Г҃ѣ. нзыде оуть сего житїа сѣмѣонѣ.

54 Грбић 2011, 9, 32–33, 157.

55 Мошин 1971а, 98–99.

56 Богдановић 1976а, 12.

57 Исто. Очигледно вођен овом мишљу, Д. Богдановић је објавио у преводу пролошког житија Св. Симеона на савремени језик пред њим пет стихова: четири Силуанова и датумски као пети, а такво стање не бележи ниједан рукопис (1986, 75).

58 Савино житије је постојало у овом рукопису, али је искинуту.

59 Чистякова, текст у штампи.

5.

Питањем садржине стихова бавио се на материјалу стишног пролога за целу годину Георги Петков. Неки од његових закључака су да најчешће постоје два стиха, док трећи, са датумом смрти светог треба да има прво житије за тај дан.⁶⁰ Дакле, премештање на прво место у дану било би разлог за увођење датумског стиха, али су очигледно неки од састављача Симеових и Савиних стихова то схватили као уопштено добар манир. На основу свега овога Д. Богдановић закључује да су стихови били „довољно изменљиви и заменљиви да пружи могућност песничком огледању српских књижевних стваралаца током вишестолетног преписивања и читања пролога.“⁶¹ Овај феномен могао је лако у неком тренутку настати: понеки преписивач је уместо једних или других стихова на које би наишао одлучио да забележи нове, своје; међутим, у време уношења Савиног и Симеоновог житија у пролог (један па други превод) могло је бити и другачије: да су текстови првобитно били без стихова и да се тај недостатак у више наврата отклањао. Варијанту без стихова Богдановић налази само у руским стиховним пролозима (московске редакције) и уочава њихову сличност са (под)варијантом којој припадају МПрУ 610 и остали наведени рукописи најстаријег стања стихова, а очигледно и текста. Није то ипак одлика искључиво руских преписа. У већ помињани, доста млађи минеј Деч. 45а (из 1520/25. године) укључена су стиховна житија, но два српска без стихова. У прологу РР IV 9 (1560/70) Симеоново житије нема стихове (Савино има, подсећања ради, два стиха за сад само у овом рукопису посведочена). У ХАЗУ III ц 8 из истог времена пак Савино нема стихове. (Другог нема уопште.) У Русију је у последњој четвртини XIV века⁶² отишао стиховни пролог тзв. Лукијеве редакције – српске редакције трновског превода, са, дакле, Савиним и Симеоновим житијем,⁶³ али без стихова. Уз ситуацију са различитим стиховима, који су могли настајати како би попунили празнину, ови примери указују нам на то да су у самом почетку и ове редакције кратких житија Св. Саве и Св. Симеона биле без стихова. Такве их не налазимо у најстаријим сачуваним преписима стиховног пролога, али у најстаријем сачуваном препису, у минеју Пант. 11, једно од њих, Савино, нема стихове, а пред Симеоновим пролошким житијем је Тропар.

Стање у рукопису Пљевља 73 могло би да сугерише, као што је већ речено, да Силуанови стихови Сави и Симеону нису настали истовремено. А за разлику од Данила III, који је саставио и стихове Св. Симеону, аутор или аутори других кратких житија посвећених Сави и Симеону, оних које налазимо у највећем броју рукописа, нису на себе узели састављање стихова, препуштајући форму другог рода књижевницима одговарајуће вештине и афинитета. Притом, имају ли ова дела истог аутора, и даље је тешко рећи. С једне стране, текст о Сави из стиховних пролога дефинитивно је настао, већим делом, преузимањем готових делова двају старијих пролошких житија, док код текста о Симеону не постоји никаква зависност од оног у простом прологу, објављеног у опису рукописа ЈАЗУ. Са друге стране, ако су настали једноремено – као што се појављују већ у Пант. 11 – онда је смислена претпоставка да их је саставила иста рука. Датирање кодекса Пант. 11 не отклања дефинитивно недоумицу да ли су прошлска житија Св. Саве и Св. Симеона која се у њему налазе настала ради употпуњавања новог, стиховног пролога, или другим поводом. Ако јесу била намењена новом прологу, као што је разложно претпоставити, то одводи превођење овог типа рукописне књиге (бар један од два превода) у прву трећину XIV века.

60 Петков 2000, 284.

61 Богдановић, 1976а, 16.

62 Турилов 2006, 70.

63 Турилов 2014, 156.

Литература

Богдановић, Димитрије (1975а): *Две редакције стиховног пролога у рукописној збирци манастира Дечани. Упоредна истраживања*. Т. 1. Београд: Институт за књижевност и уметност, 35–72.

Богдановић, Димитрије (1975б): Пролошко житије св. Саве у руском рукопису XVI века, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. 23, св. 2. Нови Сад, 256–258.

Богдановић, Димитрије (1976а): Пролошко житије св. Симеона, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. 42, св. 1–4, Београд, 9–19.

Богдановић, Димитрије (1976б): Још један прилог истраживању пролошког житија Светог Симеона, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. 24, св. 3, Нови Сад, 391–392.

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

Богдановић, Димитрије (1980): *Најстарија служба св. Сави*. Београд: САНУ.

Богдановић, Димитрије (1982): *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији: XI–XVII века*. Београд: САНУ.

Богдановић, Димитрије (1986): *Шест писаца XIV века*. Београд: Српска књижевна задруга.

Богдановић, Димитрије, Штављанин-Ђорђевић, Љубица, Јовановић-Стипчевић, Биљана, Васиљев, Љупка, Гроздановић-Пајић, Мирослава (2011): *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани*. Књ. 1. Београд: Народна библиотека Србије.

Грбић, Душица (2011): *Ћирилске рукописне књиге библиотеке Матице српске*, књ. 15, *Прилози. Службе и житија*. Нови Сад: Матица српска.

Јакобсон, Роман (1978): *Огледи из поетике*, Београд: Просвета, 218–240.

Ковачевић, Радмила (1995): *Прилог проучавању пролошког житија св. Саве*, Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа, зборник радова. Београд: САНУ, 167–175.

Mošin, Vladimir (1955): *Ćirilski rukopisi Jugoslavenske akademije*, I dio: opis rukopisa. Zagreb: Izdavački zavod Jugoslavenske akademije.

Мошин, Владимир (1958): *Ћирилски рукописи манастира Св. Тројица код Пљеваља*, Историски записи, 11, књ. 14. Цетиње.

Mošin, Vladimir (1959): *Slavenska redakcija prologa Konstantina Mokisijskog u svjetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa XII–XIII vijeka*. Zbornik instituta Jugoslavenske akademije II, Zagreb: Izdavački zavod Jugoslavenske akademije, 17–68.

Мошин, Владимир (1971а): *Рукописи Пећке патријаршије*. Приштина.

Мошин, Владимир (1971б): *Словенски ракописи во Македонија*. Скопје: Архив на Македонија.

Петков, Георги (2000): *СТИШИНИЯТ ПРОЛОГ В СТАРАТА БЪЛГАРСКА, СРЪБСКА И РУСКА ЛИТЕРАТУРА*. Пловдив: Паисий Хилендарски.

Петков, Георги, Спасова, Мария (2008–2014): *Търновската редакция на Стишиния пролог. Текстове. Лексикален индекс*. т. I–XII. Пловдив: Паисий Хилендарски.

Радојичић, Ђорђе Сп. (1959): *Силуанови стихови (из почетка XV века)*, Зборник радова Института за проучавање књижевности САН I, Београд: САН, 47–57.

Симић, Прибислав (1978): *Кареевска служба св. Сави, Богословље*, година XXII, св. 1 и 2. Београд: Православни богословски факултет, 17–63.

Станковић, Радоман (2003): *Рукописне књиге манастира Св. Тројице код Пљеваља: водени знаци и датирање*. Београд: Народна библиотека Србије.

Стефановић, Димитрије Е. (2001): *Стиховно житије св. Саве у минеју из Титоша*, Словенско средњовековно наслеђе. Београд: Чигоја штампа, 593–601.

Стојановић, Љубомир (1982): *Каталог Народне библиотеке у Београду. Књ. 4, Рукописи и старе штампане књиге*, приредила Љубица Штављанин-Ђорђевић, Београд: Народна библиотека Србије – САНУ.

Суботин Голубовић, Татјана (2006): *Календари српских рукописа прве половине XV века, Зборник радова Византолошког института XLIII*. Београд: Византолошки институт САНУ, 175–188.

Тасева, Лора (2009): *Грешки и несинонимни разночетения в българския и сръбския превод на проложните стихове за месец март, Црквене студије 6*, Ниш: Центар за црквене студије, 215–233.

Трифунровић, Ђорђе (1968): *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју*, Крушевац: Багдала.

Трифунровић, Ђорђе (1990): *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд: Нолит.

Турилов, А. А. (2006): *К истории Стишного пролога на Руси, Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, РАН. 1 (23). Москва: Институт славяноведения, 70–75.

Турилов, А. А. (2014): *Исследования по славянскому и сербскому средневековью*. Београд: Чигоја штампа.

Турилов, А. А. Мошкова, Л. В. (2016): *Каталог словенских рукописа светогорских манастира*, друго, исправљено и допуњено издање. Београд: Чигоја штампа.

Ћирковић, Сима (2008): *Доментијанова просопографија, Зборник радова Византолошког института XLV*. Београд: Византолошки институт САНУ, 141–155.

Ђоровић, Владимир (1929): *Силуан и Данило II, српски писци XIV–XV века, Глас Српске краљевске академије 136*, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 13–103.

Ђоровић, Владимир (1938): *Прошлошко житије Св. Саве*, Светосавски зборник 2. Извори. Београд: Српска краљевска академија, 79–87.

Чистякова, Марина *О южнославянских переводах стишного пролога*, зборник посвећен Д. Богдановићу, у припреми.

Шпадијер, Ирена (2014): *Светогорска баштина*. Београд: Чигоја штампа.

Шпадиер, Ирена: *Службы святым сербам в рукописной минее № 11 из Свято-Пантелеимонова монастыря*, у зборнику радова са међународне научне конференције Палеославистические чтения – 2, који је у припреми.

Milka Radulović

**SYNAXARION LIVES OF SAINT SAVA AND SAINT SIMEON
AND BELONGING VERSES**

For both Saint Sava Serbian and Saint Simeon the Myroblite it had been written several short *vitae*. Those can be found in manuscript copies of Synaxarion (Prologue), Menaion and so called *Srbljak*. The most widespread short biographies of first two Serbian saints are the ones with verses on their beginning. An interesting fact is that there are a handful of different verses for each one and the best-known are written by honored Serbian medieval author Siluan. But, in oldest preserved copy, in manuscript No. 11 from the collection of the Russian Monastery of St. Panteleimon on Mount Athos, these texts don't include verses suitable for Synaxarion. *Pant. 11* dates to the third and fourth decades of the 14th century. It is a Serbian menaion for the months December-February, so it has synaxarion *vitae* incorporated in services. Our conclusion is that the *vitae* of Saint Sava and Saint Simeon in Versed Synaxarion at first didn't have verses, so that this shortage had been resolved in different occasions in following centuries. Examination of numerous copies from 14th to 17th century revealed plenty details about the verses and the main texts.

Ирена Шпадијер

Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: i.spadijer@gmail.com

КАД СУ МОШТИ СВЕТОГА САВЕ ПРЕНЕТЕ ИЗ ТРНОВА У МИЛЕШЕВУ? ФИЛОЛОШКА РАСПРАВА*

Апстракт: Година 1237. широко је прихваћена у науци као време преноса моштију светог Саве из Трнова у Милешеву. На основу новог читања извора – Доментијановог и Теодосијевог Житија светог Саве – као и другачијег тумачења података из једног уништеног рукописа предлаже се нешто касније датирање овог важног догађаја.

Кључне речи: Пренос моштију светог Саве, Житије светог Саве, Доментијан, Теодосије

Хронологија везана за светог Саву релативно је добро позната – знају се оквири његовог живота и рада са појединим различитим тумачењем времена рођења или његовог бега са очевог двора на Атос.¹ Томе можемо додати и нека најновија, занимљива преиспитивања времена када је добијена аутокефалност Српске цркве.² Што се тиче Савине смрти, првобитна, 1235. година последњих деценија у науци готово је једногласно замењена 1236.³ Као година преноса његових моштију, међутим, без ваљане аргументације и готово без изузетка, и даље се узима 1237. коју је навео још Љубомир Ковачевић 1879. и, потом, 1885, објављујући дотада непознату Службу преносу моштију светог Саве.⁴ Редови што следе филолошки су прилог разматрању тога питања за које сматрамо да још није у потпуности разрешено.⁵

* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, бр. 177003 (*Средњовековно наслеђе Балкана: институције и култура*). Аутор изражава колегијалну захвалност Даници Поповић, Браниславу Тодићу и Небојши Порчићу за подстицајну дискусију у току рада на овој теми.

1 У вези с проблемима биографије светог Саве вид. незаобилазну и данас актуелну студију Симе Ћирковића, са наведеном библиографијом: Ћирковић 1979.

2 О томе Џамић 2015.

3 Анастасијевић 1936; Историја српског народа 1981, 312 (Б. Ферјанчић), 322 (Д. Богдановић); Живојиновић 1998, 96; Бубало 2016, 148.

4 Ковачевић 1879, 359; Ковачевић 1885, 20. – Један од главних Ковачевићевих аргумената за 1237. као годину преноса моштију јесте мишљење да је бугарски патријарх Јоаким, који је у то време био жив, умро 1237. Патријарх Јоаким умро је, међутим, 1246. (Събев 1987, 331–332; тај податак се налази и у Јоакимовом пролошком житију: Стара бугарска литература 1986, 87–88).

5 Једино мишљење, колико је нама познато, које озбиљно оспорава 1237. као годину преноса Савиних моштију, изнео је Бојан Миљковић (Миљковић 2008, 196, 213). О моштима светог Саве вид. пре свега Поповић 2006, 75–95; о преносу његових моштију, са различитих аспеката, вид. и: Маринковић 1987, 127 (где се, без образложења, наводи 1235. као година Савине смрти, а 1237/8.

Најчешће се у помоћ при одређивању хронологије везане за светог Саву призивају његова житија која су саставили Доментијан (1253/1254) и Теодосије (вероватно осамдесетих година XIII века)⁶, често не узимајући довољно у обзир чињеницу да је реч о хагиографским саставима. Житија нису прави историјски извори већ су то дела обележена својеврсним „метафизичким историзмом“⁷ који је у функцији симболичког израза у оквирима хагиографског жанра. Уз то се, неретко, говори о *сведочењу* (Доментијана, Теодосија), чиме се, макар се тај израз користио метафорички, прилично замагљује суштина и пренебрегава факт да је право сведочанство (па чак и заодевено у хагиографију) могло бити једино Доментијаново дело, али не и Теодосијево. Први је аутор, наиме, био ученик и следбеник Савин, а други се упознао са његовим животом преко Доментијановог (вероватно и усменог и писаног) казивања.⁸ Имајући ово у виду, погледајмо „сведочења“ Савиних хагиографа.

Доментијан у Житију светог Саве изричито наводи како је Бог наложио краљу Владиславу да пренесе мошти преосвећенога неколике године после његове смрти:

„По лѣтѣхъ же неколицѣхъ. наложи б(о)гъ на срѣдѣце бл(а)говѣрномѣ краљу владиславѣ. ц(а)р(ь)ствоуѣущѣ на прѣстолѣ ѿ(ъ)ца своего. тако да прѣнесетъ прѣос(вѣ)щеннаго въ свое ѿ(ъ)гъство... и тѣ самѣ б(о)голюб(ь)цѣ. великы тѣститель с(вѣ)тыхъ(ь) цр(ь)к(ь)вы, и любитель с(вѣ)тыхъ(ь) слоужитель б(о)гоносныхъ(ь) тѣрѣнѣ. и съ избранными слоугами великаго си кралевѣства. и съ тѣды преос(вѣ)щеннаго. съ великымъ(ь) зѣромѣ.“

Самѣ съ ними оплѣтѣхъ се д(о)ухом(ь) с(вѣ)тымъ(ь). начеше шѣствіе творити ѿ(ъ) запада къ вѣстоу. не могѣше зрети истиннаго пастыра своего. къ странѣ чужден...“ (410, 412)⁹

Када је краљ Владислав са пратњом стигао у Трново и затражио Савине мошти од свога таста, бугарскога цара Калојована Асена (Јована Асена II), овоме бејаше веома тешко јер их није хтео дати, а у томе је имао и подршку својих поданика:

„...не хотѣ прѣос(вѣ)щеннаго ѿ(ъ) гр(а)да своего ѿ(ъ)пѣст(и)ти. вси же силни болярѣ ц(а)р(ь)ства его мали и велици. единог(а)с(ь)но въззѣпше къ ц(а)рю. не ѿ(ъ)поустити прѣос(вѣ)щеннаго ѿ(ъ) града нѣх. и распрѣ велицѣ. и мношѣ мѣвѣ бывши. о словеси томѣ и семѣ б(о)голюбѣцѣ краљу. неослабѣно прѣдѣ(ь)стоѣхъ. и много прилежно м(о)лѣхъ ц(а)ра.“ (414)

Знамо шта се потом десило:

„Бѣ тоу же ношѣ страшное видѣніе видѣ ц(а)рь ѿ прѣос(вѣ)щеннѣмѣ. нѣкоего страшна. съ великымъ(ь) прѣщеніемѣ повелѣваѣша емоу. подати просѣхѣмѣ прѣос(вѣ)щеннаго тако да идетъ въ свое ѿ(ъ)гъство: Ико и прѣжде вѣстѣни ц(а)рь ласкарѣ. извѣщеніе пріе. о поставленіи прѣос(вѣ)щеннаго. тѣжде чюдесны б(о)гъ въздѣ всѣ сы. и по съдѣрти прославѣае любещаго нѣ: И семѣ ц(а)рю прѣщеніемѣ запрѣтѣхъ. ослаби емоу волю срѣдѣ(ь)н(ь)ноу. тако да поуститъ прѣос(вѣ)щеннаго. нти емоу къ свое ѿ(ъ)гъство...“ (414, 416)

И велики тѣпетѣнѣ бывѣ ц(а)рь. о страшномѣ видѣніи. и рано призѣваѣ зѣта си. краля владислава. и не колебѣишѣ болярѣмъ(ь) и граждѣмъ(ь) его. повелѣ емоу въззѣти прѣос(вѣ)щеннаго:—“ (416)

као година преноса); Марјановић–Душанић 2009; Половина 2010, 241–251; Бојовић 2017. О преносу моштију као теми српске средњовековне књижевности вид.: Трифуновић 2018.

6 Шпадијер 2010; Тодић 2017.

7 Богдановић 1980а, 72.

8 Шпадијер 2010, 14–15.

9 Наводе из Доментијановог Житија светог Саве доносимо према: Доментијан 2001; број у загради означава страницу у издању.

Потом је краљ Владислав, не часећи часа, обавио све потребне радње и са „својим избраницима“ пренео свето стричево тело у отаџбину – „прѣвѣликимъ[ъ] страхомъ[ъ] одрѣжишы. и съ многымъ[ъ] тѣшаніемъ сего прѣос(вѣ)щеннаго. оуиѣаше отъ[ъ] града трънова.“ (418)

По Теодосијевом „сведочењу“, прошла је година дана (ѣтоу же мноуѣшоу¹⁰) од Савиног престављења, када је архиепископ Арсеније изнео краљу Владиславу жељу да се остаци његовог претходника донесу у Милешеву, чиме започиње низ подухвата којима ће Владислав покушати да то оствари. Прва краљева молба бугарском цару бива одлучно одбијена:

„цар же отъ писаніа и отъ посланнаго таковоє прошеніє оуслишавъ, и зѣло ѿ сѣмь оскръбѣвъ, глагола къ нѣмоу: аще бы светаго и светомоу тѣлоу бесчѣстнѣ и не брѣгомѣ лежати, въ правдоу ками, тако да и поѣтѣте, просити би, а по неже въ насъ такоже би и въ васъ самѣхъ покон светомоу о божѣ приидшоу, и въ божіен цркви великоу поѣтѣсти, такоже видѣши, светомоу тѣлоу его лежештоу, по что оубо светомоу и намъ троуды даете просеште н?“ (203–204)

Други Владислављев покушај је у Теодосијевом житију поткрепљен и навођењем краљевог усрдног мољења:

„аште есмь обрѣлъ благодѣтъ прѣдъ тобою, мои родителѣмъ, не затвори отъ мене отъѣскаго благоутробіа, не остави мене скрѣню въ жнѣотѣ потапати се. даждь ми светіє мошти светаго господина моего и отъца, да и принесу въ свое отъѣство.“ (204)

Овога пута бугарски је цар нешто неодлучнији, па му у помоћ притичу патријарх и саветници:

„Цар же недоуѣѣваше се что сътворитъ, тако царѣства бо светаго лишиши се нештѣваше, паче же и за не бѣ въ своемъ емоу монастыри положено. призвав же патрїарха и своихъ съвѣтѣникъ, и аште подасть светаго, въпрашаше. онѣмъ же никакѣже того сътворити велѣшѣмъ, великоже бо, рече, и градъ въсь и зѣло ѿ сѣмь негодоуѣтъ“ (204).

Када је одбијен и други пут, краљ Владислав одлучује да ствар узме у своје руке:

„крал же Владиславъ видѣ цара не оудолѣмѣ, и что сътворити недоуѣѣваше се...оудѣлѣн же самъ царъ донти и прошеніє свое полоуѣтитъ“ (205).

После краљевог доласка у Трново, срдочног сусрета и Владислављеве молитве на Савином гробу, бугарски цар, као и у Доментијановом делу, има виђење у сну:

„въ настоѣшѣоу же ношѣ сннѣмъ явленіемъ образомъ светаго божїи аггѣлѣ цара прѣпирѣаетъ подати светаго, и въ землю людїи своихъ отънесеноу быти. царъ же ѿ сѣмь и зѣло въ оужасѣ бывъ, на оутрїа же призвавъ патрїарха и своихъ съвѣтѣникъ, сказаши имъ снѣное видѣніє. они же истинное видѣніє и божїє посѣштеніє светаго ради быти глаголахоу. много же молише цара, тако подати светаго и въ своа отънесеноу быти, да не нѣкое, рече, ненадеждѣно сего ради царѣствоу ти прилоуѣтитъ се“ (206–207).

Ситуација која следи релаксиранија је него код Доментијана и Владислав јавно отвара гроб светитеља. Благоухање и чудесна исцељења привукли су велики број људи, који, уз радосно прослављање, почињу да негодују на свога цара због његове одлуке. Тек тада српски краљ одлучује да са моштима брзо напусти Трново – „ѣже паче краљъ Владислав оуслишавъ, и да не како цар расказа се и пакы ожестѣтавъ светаго оудрѣжитъ оубѣжавъ се, и въ скорѣ въздвигнути светаго и въ своа понести повелѣвъ.“ (208–209)

Према Доментијановом сведочењу, дакле, неколике године по Савином престављењу краљ Владислав се са великом пратњом упућује у Бугарску, своје тасту,

10 Наводе из Теодосијевог Житија светог Саве доносимо према: Теодосије Хиландарац 1973; број у загради означава страницу у издању.

где ће му саопштити разлоге посете. Писац не говори да ли су у међувремену размењене посланице, али можемо претпоставити да је бугарски владар обавештен барем о будућем доласку ако не и о сврси посете свога зета, који креће на пут без недоумица и без сумњи у успех. Доментијан ведрим тоновима боји полазак српског краља и његове пратње – „И пођоше са радошћу, веселим ногама, хотећи открити пресветло светило на истоку“ („и пондоше съ радостію веселами ногами. на вѣстоѣ прѣсвѣтѣлоу свѣтило от[ъ]крити хотеще.“, 413, 412). Теодосије, као што смо видели, казује о два неуспела покушаја краља Владислава и о успешном трећем подухвату, када српски владар долази у Трново. Откуд овакве разлике код два Савина хагиографа?¹¹ Пре него што покушамо да одговоримо на то питање, погледајмо како Теодосије представља неке друге важне ситуације у Савином житију.

Један од првих и најзанимљивијих догађаја у Савином животу – његово бекство од куће на Свету Гору – код Теодосија је много шире приказан него код Доментијана. Није реч само о детаљнијим описима и разуђеној нарацији већ и о додатној аргументацији коју млађи писац уводи. Сличан је случај и са другим епизодама у житију – чудо са Стрезом, са угарским краљем итд.¹² Особито је занимљиво поредити Савино добијање архиепископског чина код Доментијана и Теодосија. И код старијег писца Сава одбија понуду да буде постављен за поглавара Српске цркве, али се убеђивање завршава брзо, већ при првом сусрету са византијским царем. Код Теодосија, међутим, Сава два пута одбија архиепископско достојанство током два сусрета са василевсом. Тек кад после другог убеђивања цар љутито оде, Сава, трећи пут, пристаје. Епизода са преносом моштију код Теодосија готово је идентично конципирана као и ове раније наведене. И у њој налазимо развијену нарацију и аргументацију. Процес траје, поступак (тражење Савиних моштију) градацијски се понавља и тиме се уноси драматичност у приповедање. За разлику од Доментијановог поступка, где све почива на Божјој промисли, па стога не постоји потреба за оправдањем или образлагањем појединих догађаја, Теодосијев стил је битно другачији. Његова специфичност и јесте додатна, књижевна мотивација дешавања и ликова у делу и то је оно што га приближава уметности новог доба. „Дозирана“ фикционалност, која, аристотеловски речено, почива на вероватном и могућем, инсистирање на детаљима и експресивна нарација, доприносе великој уверљивости и лако заводе оне читаоце који у Теодосијевом изразу траже „истините“, стварне чињенице – оно што се догодило, а не оно што се могло догодити.¹³ Није се, заправо, догодило ништа слично, није било више драматичних покушаја добијања моштију. Право сведочење јесте Доментијанов исказ. Само је

11 При анализи описа преноса моштију код различитих аутора треба, свакако, узети у обзир и одређену композициону схему која има устаљена општа места. Према Ђорђу Трифуновићу она овако изгледа: „1) Стање у земљи или крајевима кроз које се или у коју се носе мошти. 2) Сазнање о моштима и рађање идеје, жеље да се пренесу. 3) Тражење дозволе. 4) Истакнути људи одлазе по мошти. 5) Сметња око узимања моштију. 6) Пут моштију са појединостима дочекивања. 7) Излажење у сусрет моштима. 8) Казивање плача (понекад веома дугачког). 9) Поглавар државе и најистакнутије духовне и световне личности сачекују и прате мошти. 10) Полагање моштију у цркву. 11) Похвала. 12) Чудеса.“ (Трифуновић 1990, 286).

12 О Теодосијевом уметничком поступку, разликама у односу на Доментијана, са анализом наведених епизода, вид. детаљније у Шпадијер 2014, 52–57.

13 Сима Ћирковић је то зналачки наслутио: „Лако је могуће да овакве измене стоје у вези са Теодосијевим литерарним поступком, његовим настојањем да пружи уверљивију, животу ближу, појединостима богатију верзију Савиног живота.“ (Ћирковић 1979, 12).

питање кад су отпочели преговори и колико су трајали, односно када су Савине мошти пренете у Српску земљу.

Опште прихваћена година преноса моштију светог Саве из Трнова у Милешеву почива на податку из белешке у пергаментном рукопису бр. 19 старе Народне библиотеке у Београду који је изгорео у немачком бомбардовању 1941. године. О њему је известио Ђура Даничић 1858, наглашавајући како у том „Прологу на кожи“, по њему насталом најкасније у првој половини XIV века, има неколико историјски значајних записа. На л. 59а, на ком се завршава дан 6. месеца маја, стоји:

„Ње снже днь с. приннесен бысть ѿтъ трьнова града въ славноую лавроу Милешеву краицѣмъ Владиславоу прѣвы архіеп(иско)пъ и господињь српскіе земліе светы сава въ свое ѿтъство. въ лѣто сѣмѣ. (6742=1234).“¹⁴

Следи Даничићева напомена: „Последній се брой .к. не види добро, па може быти да є и другій. Овай є записъ быо одсеченъ па є садъ пришивенъ.“¹⁵

Године 1885. Љубомир Ковачевић је, издајући Службу преносу моштију светог Саве, коментарисао Даничићево издање записа и изнео своје мишљење, у напомени испод текста:

„У гл. X. стр. 341 објавио је Даничић једну белешку, по којој је тело Савино пренето сѣмѣ. (1234) године. Видећи да Даничић сумња да ли је последњу цифру добро прочитао, отишао сам да и сам видим ту белешку, и том сам се приликом уверио, да је последња цифра .є. (5), те и по томе је извесно да је Савино тело пренето у Србију 1237 године.“¹⁶ Да ли је заиста Љ. Ковачевић јасно разазнао број є (за који је Ђ. Даничић тврдио да се не види добро) или је наслутио знак који сличи к, али који представља логичнију годину преноса с обзиром на то да је свети Сава 1234. још био жив – не можемо знати.¹⁷ Готово пола века после Даничићевог издања, 1905. године, запис је поново објавио Љубомир Стојановић, прихватајући Ковачевићево читање:

„Ње снже днь .с. (Маја) приннесен бы(тъ) ѿ Трьнова града въ славноую лавроу Милешеву краицѣмъ Владиславоу прѣвы архіепископъ и господињь српскіе земліе светы сава въ свое ѿтъство, въ лѣто .с.ѣ.ѣ.ѣ.“¹⁸

Година 1237. опстала је у науци и након прихватања 1236. као године Савине смрти, иако то није имало никаквог смисла. Од Савиног престављења до преноса његових моштију морало је свакако проћи више од једне године – у томе се слажу (иако ствари сасвим другачије приказују) и Доментијан и Теодосије Хиландарац. А тако мисли и Бојан Миљковић, који се, додуше, залаже за 1241. као годину у којој је тело првог српског архиепископа пренето у отачаство. Спорни знак Миљковић је, наиме,

¹⁴ Даничић 1858, 341.

¹⁵ Даничић 1858, 341.

¹⁶ Ковачевић, 1885, 20.

¹⁷ Овде се треба подестити и да је 1237. била последња година у којој је, по Ковачевићевом мишљењу, бугарски патријарх Јоаким био жив. Заједно са Љ. Ковачевићем, запис су гледали и С. Вуловић и Н. Дучић и нашли да стоји сѣмѣ (Динић 1955, 91). Драгутин Анастасијевић је, пак, према томе био резервисан: „Добро би ипак било, да се последњи број те године неким хемиским средством изазове, па да се јасно види, је ли то баш стварно є(5). Јер, како се Даничићу место є’ могло учинити в’?“ (Анастасијевић 1936, 248, 252).

¹⁸ Стојановић, 1905, бр. 4929.

прочитао као „титу“, још једно слово (број) што својим средишњим делом – за који претпостављамо да се једини јасно видео – подсећа на раније ишчитаване знаке.¹⁹

Записи у рукопису бр. 19 говоре о важним датумима српске историје – ту су још и подаци о времену Косовског боја и смрти деспота Стефана Лазаревића – и сви су они тачни, па нема разлога за сумњу када је реч о датуму преноса Савиних моштију. Ако претпоставимо да су записи настали синхроно, онда то није могло бити пре 1427 – године смрти деспота Стефана. Када се палеографски анализирају слова са бројним вредностима која би могла одговарати претпостављеном спорном знаку, онда се може запазити да се „тита“ (Ѣ, Ѣ) у првој половини односно другој четвртини XV столећа (када су записи најраније могли настати), па и касније, састоји од усправнога дела који има облик издуженога, узаног слова „ѡ“, са оштрим врхом (попут готичког а не романичког лука), и водоравне пречкице, која се налази на различитим висинама, па није извесно да може у великој мери подсећати на в или ѓ.²⁰ Један други знак, међутим, који првенствено служи као број, могао се наћи на том месту јер има заједничке елементе са претходно наведенима. То је „зело“ – з односно s (како се чешће испишује од XV века) чија је бројна вредност 6. Управо би з (s) могла бити „карика која недостаје“ у читању спорне године. Ако је у запису стајало „ѡѡs онда би година преноса Савиних моштију била 1238. То је, чини се, време које се поклапа са Доментијановим исказом (Πολ[ι]τ[η]ν[τ]η[ρ] же неколицѣх[ъ]).

Са друге стране, у пролеће 1237. године имао је краљ Владислав проблема на својој западној граници: „Када је херцег Хрватске Коломан (1237) пошао у поход против јеретика (патарена) у Босни, своју успешну акцију проширио је и на суседни Хум, односно на оне делове који су припадали кнезу Тољену, потомку Немањиног брата Мирослава.“²¹ Ово је приморало Владислава да реагује, а у историографији се, због претпостављене 1237. као године преноса, инсистира на Владислављевој журби, како би се уклопила сва та савремена дешавања на међусобно веома удаљеним местима: „Непосредно после свечаног преноса Савиних моштију из Трнова у манастир Милешеву, краљ Владислав хита према Хуму да тамошње поседе заштити од даљих аспирација најближих суседа. Бавећи се на овим границама своје државе, краљ се с војском нашао чак на реци Цетини, што је искористио да се зближи с градом Сплитом. На Цетини је српски краљ 23. јуна 1237. године закључио са становницима Сплита уговор о пријатељству и савезу.“²² Михаило Динић у коментарима свога издања Владислављеве повеље од 23. јуна, иако не сумња у 1237. као добро прочитану годину у запису на изгорелом рукопису бр. 19 старе Народне библиотеке, ипак увиђа проблеме око ове хронологије и згуснутости догађаја: „Ако је датум преноса моштију Св. Саве у Милешеву исправан, значи да је Владислав одмах после повратка из Бугарске морао журно да крене у Приморје.“²³ Као што се види, пролеће 1237. није било zgodно време за реализацију преноса Савиних моштију, а могли бисмо претпоставити да су догађаји у Хуму те године можда и омели Владислава у његовим првобитним намерама.

¹⁹ Миљковић 2008, 196.

²⁰ „Тита“ има такав облик и раније, у XIV столећу, из кога је, вероватно, потицао сам рукопис. За морфологију слова која се анализирају у раду вид. Ђорђевић 1990; као компаративни материјал, поред бројних рукописних споменика, користили смо описе средњовековних рукописа и палеографске албуме.

²¹ Историја српског народа 1981, 313 (Б. Ферјанчић).

²² Исто, 313–314; уп. Бубало 2016, 152.

²³ Динић 1955, 93.

На овом месту не можемо начелно расправљати о организацији, начинима и трајању путовања у XIII веку, са свим специфичностима када је реч о преносу моштију,²⁴ али можемо изнети неколико претпоставки. Могло би се, тако, претпоставити да се, након пуне две године од престављења светог Саве, у трећој години од његове смрти, реализовао велики и озбиљан подухват који је претходно темељно припремљен.²⁵ Тако би сама акција започела вероватно у рано пролеће 1238. године, одмах по завршетку зиме (када је краљ Владислав са пратњом могао кренути ка Трнову) и трајала најмање око месец и по дана, а вероватно и дуже – до два месеца.²⁶ Савине свете мошти, дакле, пристигле су у Србију 6. маја 1238. године, дана који се надаље обележавао као дан Преноса – „прави пролетњи празник његов“²⁷ и био литургијски прослављан Службом преносу моштију светог Саве.²⁸

У прилогу доносимо снимак записа у хиландарском Шестодневнику Златоустовом (Chil 403) из 1447. године – отприлике из истог времена из којег би могли потицати и записи на рукопису бр. 19 старе Народне библиотеке. У исписаној години, као и у потпису писара Давида, који је изведен тајнописом могу се упоредити слова (знаци) о којима је било речи у овом раду.²⁹

24 О путовањима у средњем веку, уопште и о појединачним аспектима као што су брзина и трајање путовања, постоји богата литература, па овом приликом упућујемо на неке радове, са референтном библиографијом: Le Gof, 163–168; Шкриванић, 1974, 40–42; Н. Порчић, 2004, 183–217; Радић, Петковић, 2011; Поповић 2017. О топосу путовања у средњовековној књижевности Половина, 2010.

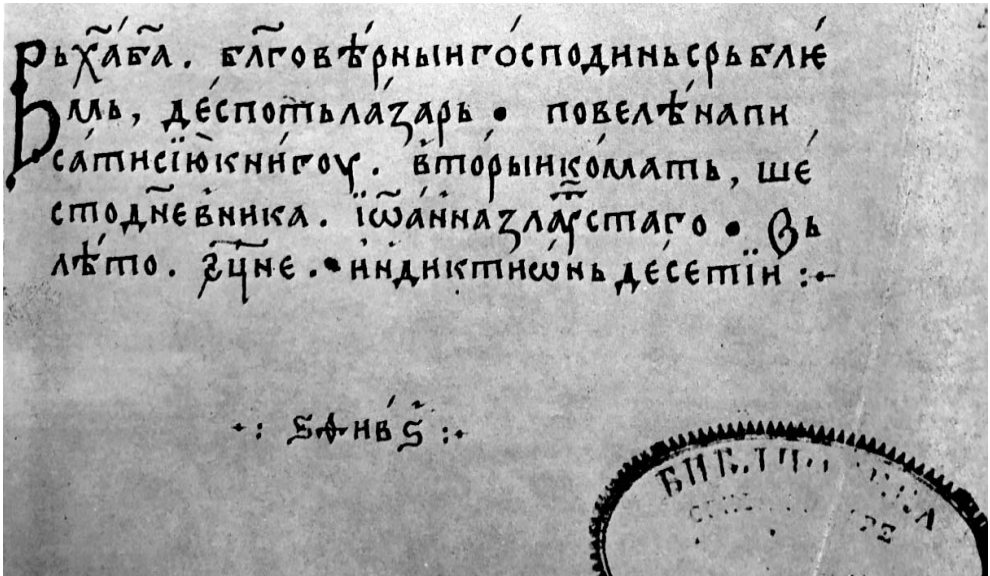
25 Овде не разматрамо стање Савиних моштију у време отварања трновског гроба – о томе је исцрпно писала Даница Поповић (Поповић 2006, 79–82). Не улазимо, такође, ни у сложена питања око времена које је потребно да протекне пре елевације светог тела из гроба. Полазимо од историјских чињеница и праксе која је показала да су то могли бити временски периоди различитог трајања. Тело Стефана Првовенчаног, на пример, који је умро 1227. или 1228. године (Марковић 2009, 14–15, доноси преглед различитих мишљења и ранију литературу) пренето је из Студенице у Жичу свакако пре Савиног првог путовања у Свету земљу 1229. године (Марковић, 14–15; Поповић 2013; у тим радовима наведена је и сва релевантна ранија литература).

26 Подсетимо се податка који наводи свети Сава у Житију светог Симеона – да је Симеон са пратњом, из Студенице у Свету Гору (манастир Ватопед) путовао 25 дана, од 8. октобра до 2. новембра. Растојања између Студенице и Ватопеда, и између Трнова и Милешеве готово су идентична. Драгиша Бојовић (Бојовић 2017) налази изразиту ускршњу симболику и инспирисаност Канонем Пасхе Јована Дамаскина у Доментијановом опису Савине транслације. С обзиром на то да је Ускрс 1238. године падао 4. априла (Grumel 1958, 259) сасвим је могуће да је одабрана скупина (којој се убрзо придружио краљ Владислав) са моштима кренула из Трнова неколико дана по Ускрсу, можда по окончању Светле седмице. Како је светитељево тело преношено на носилима (Доментијан 2001, 416) повратак је трајао знатно дуже од путовања из Српске земље у Бугарску.

27 Димитријевић, 2018 (1935), 49.

28 Служба преносу моштију светог Саве сачувана је у три позна преписа – из 1599/1600, из 1630. и једном препису из 1871. који је начињен са знатно старијег, пергаментног рукописа, вероватно из треће четвртине XIV столећа. Детаљније о овим преписима у: Богдановић, 1980b, 11–13.

29 Снимак је преузет из: Богдановић 1978, бр. 94.



Извори

Доментијан (2001): *Житије светог Саве*. Предговор, превод дела и коментари др Љ. Јухас-Георгиевска, издање на српскословенском др Т. Јовановић, Београд: СКЗ.

Теодосије Хиландарац (1973): *Живот светог Саве*. Издање Ђуре Даничића, приредио и поговор написао Ђорђе Трифуновић, Београд: Ђорђе Трифуновић.

Литература

Анастасијевић, Драгутин (1936): „Свети Сава је умро 1236 године“. *Богословље* 11, 237–275.

Богдановић, Димитрије (1978): *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Палеографски албум*. Београд: САНУ и Народна библиотека Србије.

Богдановић, Димитрије (1980а): *Историја старе српске књижевности*. Београд: СКЗ.

Богдановић, Димитрије (1980b): *Најстарија служба светоме Сави*. Београд: САНУ.

Бојовић, Драгиша (2017): „Доментијанов опис преноса моштију Светог Саве у светлу Христових празника“. *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима* XII, 43–54.

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

Grumel, Victor (1958): *La Chronologie (Traité d' études byzantines I)*. Paris: Presses universitaires de France.

Даничић, Ђура (1858): „Прологъ на кожи“. *Гласникъ Друштва србске словесности* X, 340–349 (прештампано у: *Ситнији списи Ђуре Даничића. III. Описи ћирилских рукописа и издања текстова*. Приредио Ђ. Трифуновић, Београд: САНУ, 1975).

Димитријевић, Стеван (2018): „Празновање 6/19 маја Преноса моштију Светога саве из града Трнова у лавру Милешеву и служба овог празника“. *Гласник Српске православне патријаршије* 16 (1935), бр. 22–23. Прилог. – Цитирано према поновљеном издању: *Служба преносу моштију Светога Саве*. Са српскословенског превео и поговор написао прота Стеван М. Димитријевић. Горњи Милановац: Лио.

Динић, Михаило (1955): „Три повеље из исписа Ивана Лучића“. *Зборник Филозофског факултета*. Књ. III. Универзитет у Београду, 69–94.

Ђорђевић, Петар (1990): *Историја српске ћирилице*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

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

Историја српског народа (1981): *Историја српског народа I*. Ур. С. Ћирковић. Београд: СКЗ.

Ковачевић, Љубомир (1879): „Неколико хронолошких исправака у српској историји“. *Годишњица Николе Ћуића* III, 356–446.

Ковачевић, Љубомир (1885): „Неколико прилога за црквену и политичку историју јужних Словена“, *Гласник Српског ученог друштва* 63, 1–41.

Le Gof, Žak (2010): *Srednjovekovna civilizacija zapadne Evrope*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Маринковић, Радмила (1987): „Доментијанов опис преноса моштију светог Саве из Трнова у Милешеву“. У: *Милешева у историји српског народа*. Ур. В. Ј. Ђурић. Београд: САНУ, 121–135.

Марјановић–Душанић, Смиља (2009): „Реликвије, чудотворења и furta sacra. Прилог истраживању српско-бугарских односа током четврте деценије XIII века“. *Зборник радова Византолошког института* 46, 281–298.

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

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

Половина, Наташа (2010): *Топос путовања у српским биографијама XIII века: Доментијан и Теодосије*. Нови Сад: Академска књига.

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

Поповић, Даница (2013): „Кад је краљ Стефан Првовенчани уврштен у светитеље? Прилог проучавању владарске 'канонизације' у средњовековној Србији“. *Зборник радова Византолошког института* L, 573–585.

Поповић, Михаило Ст. (2017): *Од Будима до Константинопоља. Via Traiana у светлу путописне литературе у периоду од 14. до 16. века*. Нови Сад: Академска књига.

Порчић, Небојша (2004): „Путовање – Живот у покрету“. У: *Приватни живот у српским земљама средњег века*, ур. С. Марјановић–Душанић и Д. Поповић. Београд: Слио, 183–217.

Радић, Радивој, Петковић, Радослав (2011): *Средњовековни путовођа*. Београд: Службени гласник.

Стара бугарска литература (1986): *Стара бугарска литература. Том четврти. Житијесни творби*. Съставителство и редакција К. Иванова. Софија: Бугарски писател.

Събев, Тодор (1987): *Самостойна народностна църква в средновековна България*. Софија: Синодално издателство.

Стојановић, Љубомир (1905): *Стари српски записи и натписи*. III. Скупио их и средио Љуб. Стојановић. Београд: СКА.

Тодић, Бранислав (2017): „О времену и разлозима писања Теодосијевог *Житија Светога Саве*“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* LXXXIII, 3–20.

Трифунровић, Ђорђе (1990): *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Друго, допуњено издање. Београд: Нолит.

Трифунровић, Ђорђе (2018): „Пренос светитељских моштију као тема српске средњовековне књижевности“. У: Монах Григорије Цамблук, *Слово о преносу моштију свете Петке из Трнова у Видин и Србију*. Горњи милановац: Лио, 13–25.

Ђирковић, Сима (1979): „Проблеми биографије светог Саве“. У: *Сава Немањић – свети Сава. Историја и предање*. ур. В. Ђурић, Београд: САНУ, 7–13.

Цамић, Владимир (2015): „Када је свети Сава постао архијереј?“. Саопштење прочитано на *Шестој националној конференцији византолога*, Београд, 18–20 јун 2015.

Шкриванић, Гавро (1974): *Путеви у средњовековној Србији*. Београд: Turistička štampa.

Шпадијер, Ирена (2010): „Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* LXXVI, 3–16.

Шпадијер, Ирена (2014): *Светогорска баштина*. Београд: Чигоја штампа.

Irena Špadijer

**WHEN WERE THE RELICS OF ST SAVA TRANSLATED
FROM TĂRNOVO TO MILEŠEVA MONASTERY?
A PHILOLOGICAL DEBATE**

The chronology revolving around Saint Sava is relatively well known – the timeline of his life and opus is known, with somewhat different interpretations concerning the saint's year of birth as well as his flight from his father's court to Mount Athos. Along the same lines, the year of Sava's death, which had been initially dated to 1235, in the past several decades, has been firmly set at 1236 in virtually all scholarly circles. The year in which Sava's relics were relocated, however, leaves us with a less clear image of the saint's afterlife: without proper argumentation and almost with no scholarly objections, the year 1237 is still considered to be the year of the holy relics' translation to Mileševa, as per Ljubomir Kovačević's suggestion (1879, 1885).

This paper analyzes the main narrative sources for this event - two *vitae* of Saint Sava written by Domentijan and Teodosije the Hilandarian – in order to offer a possible new reading of the account of Sava's *translatio* (most likely of fifteenth-century provenance), found in a parchment manuscript which was destroyed in the 1941 German bombing of Belgrade. In the light of this research, the year 1238 comes to the fore as the year of the Sava's relic translation from Tărnovo (Bulgaria) to Mileševa (Serbia).

Томислав Јовановић

Филолошки факултет Београдског универзитета – Србија

e-mail: tomjovan1@gmail.com

ИЗВОДИ ИЗ ТЕОДОСИЈЕВОГ ЖИТИЈА СВЕТОГ САВЕ

Апстракт: У рукописној збирци Музеја Српске православне цркве у Београду налази се Панагирик са сигнатуром 3 I 59, који је исписао граматик Гаврило Тројичанин у првој четвртини XVII века. Није познато где је рукопис настао. Током турске најезде Панагирик је пренесен у манастир Ступље у Босни, а када је и овај манастир спаљен, његови монаси пребегли су у славонски манастир Ораховицу у који су поред осталог пренели и споменути ранагирик, о чему сведочи запис Стефана Раваничанина из 1696. године. У рукопису се налазе преписи беседа, слова, житија и похвала. У њему су дела углавном познатих црквених отаца и византијских писаца Јована Златоустог, Јована Богослова, Андреја Критског, Козме Веститора, јерусалимског архиепископа Кирила, кипарског архиепископа Аркадија, александријског архиепископа Кирила, константинопољског патријарха Прокла и других. Од словенских писаца унета су дела Климента Охридског, бугарског егзарха Јована, Теодосија Хиландарца и Григорија Цамблака. Гаврило Тројичанин је свако од унетих дела прилагођавао углавном скраћивањем изворног облика постојећих састава, али и додајући своје уметке. За ову прилику пажњу ћемо усмерити ка његовој адаптацији Теодосијевог Житија Светог Саве.

Кључне речи: Панагирик, Теодосије, Гаврило Тројичанин, манастир Ступље, изводи.

По свом постанку и начину како је остварен, посебно место међу свим српским панагирицима заузима рукописни панагирик из збирке Музеја Српске православне цркве у Београду, чија је сигнатура 3 I 59. На основу новијих испитивања овај панагирик исписао је чувени писар и граматик Гаврило Тројичанин између 1610. и 1625. године.¹ Може се само претпоставити да је рукопис исписан у манастиру Свете Тројице на Врхобрезници покрај Пљеваља. Рукопис је у турској најезди пренет у манастир Ступље, а по његовом спаљивању монаси су га однели у славонски манастир Ораховицу. У рукопису се налазе беседе, слова, житија и похвале. Највише су заступљена дела Јована Златоустог, а поред њих и састави Јована Богослова, Андреја Критског, Козме Веститора, јерусалимског архиепископа Кирила, кипарског архиепископа Аркадија, александријског архиепископа Кирила, константинопољског патријарха Прокла и других. Од словенских писаца унета су дела Климента Охридског, бугарског егзарха Јована, Теодосија Хиландарца и Григорија Цамблака. Посебну целину представља једно

1 Љ. Васиљев, *Два непозната слова на Успење Богородице Климента Охридског*, Свети Ћирило и Методије и словенско писано наслеђе (863–2013), серија Старословенско и српско наслеђе, 1, Palaeoslavica et Serbica antiqua, I, Институт за српски језик САНУ, Београд 2014, 424.

слово о светом кнезу Лазару, коме је по свој прилици дао ауторски печат Гаврило Тројичанин.²

Начин на који су преузимања дела за комплетирање овог панагирика умногоме говори о поступку Гаврила Тројичанина. Изворна дела знатно су прилагођавана како би се задовољиле одлике панагирика. Обимнија дела, пре свега житија, скраћивана су у знатној мери. Свакако житија због своје дужине нису предвиђена нити могла да се сместе у окриље зборника ове врсте. У таквом поступку нарушавала се целовитост житија и долазило је до промене жанровског устројства. Тако су новонастала дела добијала облик похвала и слова. Гаврило је из обимнијих дела преузимао целине са биографским и похвалним одликама. Неретко такве целине повезиване су накнадним увођењем реченица и новим поднасловима. На тај начин обликоване целине биле су ближе синаксарским житијима, која се такође читају у цркви после шесте песме канона.

За потребе прослављања Светог Симеона и Светог Саве Гаврило је одабрао делове из Теодосијевог *Житија Светог Саве* и прилагодио их новом склопу панагирика. Испред одабраних делова уз Дан Светог Симеона, 13. фебруар, стоји додати наслов који гласи Похваљениѣ ѿ(ѣ) чести житіа прѣп[о]добнаго сѣмѣона срѣскаго мѣротѣ(ѣ)ца. Тиме је преиначена чињеница да је похвала преузета не из *Житија Светог Саве*, него, како је речено, из *Житија преподобног Симеона*.

Делови који се односе на Светог Симеона, а који су унети у Панагирик, припадају композиционо знатној удаљености од почетака *Житија Светог Саве*.³ По окончању веће целине о Светом Симеону,⁴ мимоиђене су епизоде са Савиним подизањем Карејске ћелије, потом о његовој помоћи светогорским манастирима и сан у коме се појављује његов отац Симеон. Именовање нове целине из *Житија* посвећене точењу мира из Симеоновог гроба у Хиландару постигнуто је увођењем следећег подналова: Сл(о)во ѿ мѣроизлитію прѣп[о]добнаго сѣмѣон(а). Целовитост новонасталог слова додатно је уобличена почетном формулом Б(а)го(с)л(о)ви ѿ(ѣ)ч(ѣ). Уведен је и стих м(о)л(н)т(ѣ) с(ѣ)т(ѣ)ты, чиме се овако скројено дело приближава стишном пролошком житију. Даљи ток овог слова тече на прескок у односу на Теодосијево *Житије Светог Саве*.

У настојању да постигне засебно дело прилагођено за проповед приликом читања на Дан Светога Саве Гаврило је из Теодосијевог *Житија Светога Саве* одабрао два засебна чуда. Прво се односи на исцељење раслабљеног у архиепископији Жичи. Теодосијев поднаслов испред овог чуда ѿ въздвиженіи разслабленнаго⁵ Гаврило је преиначио проширивши га: М(ѣ)с(ѣ)ца гнѣ(вар)а, въ дѣ, чюд[о] с(ѣ)т(а)го сави архіеп(н)ск(о)па срѣ(ѣ)бскаго ѿ разслабленнѣ(ѣ). Потом је додао и формулу обраћања Б(а)го(с)л(о)ви ѿ(ѣ)ч(ѣ). Ово чудо пренето је у целини из Теодосијевог *Житија* уз Гаврилову додатну реченицу на самом крају која гласи в(о)г(ѣ) нашѣм(ѣ) сл(а)ва.

Гаврилов избор другог чуда односи се на сусрет краља Стефана Првовенчаног са угарским краљем, коме је присуствовао и Свети Сава. Жељу угарског краља да се окрепи вином и ледом усред лета Свети Сава је испунио измоливши од Господа да му из облака пошаље град. И ово чудо Гаврило је преузео уз нови наслов и формулу тражења

2 Т. Јовановић, *Слово о светом кнезу Лазару Гаврила Тројичанина*, Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности, VIII, Дани српскога духовног преображења, XXIV, Деспотовац 2017, 31-42.

3 Увид према издању: Теодосије Хиландарац, *Живот светог Саве*, Издање Ђуре Даничића приредио и предговор написао Ђорђе Трифуновић, Београд 1973, 54.

4 Исто, 59.

5 Исто, 98.

благослова: Чюд[о] (кѣ)т(а)го сави ѿ оуѣрѣнїи оугарьскаго краля и п(о)чїнх[ь] ересїи латинских[ь]. Б(ла)г(о)вѣ, ѿ(тѣ)н(е). Пошто је у чуду пред крај изостављен краћи део, прекид је надомештен Гавриловом реченицом Краљ же исповѣдѣхъ ємѧ грѣхы свои. по д(о)ухъ с(кѣ)томѧ ѿ(тѣ)ца и оутїтеля приимѣхъ єго. Текст у наставку тече са знатним прекидима. На самом крају додата је реченица славіще ѿ(тѣ)ца и с(ы)на и с(кѣ)т(а)го д(о)уха и н(ы)ня и пр(и)сно и въ вѣкы вѣком[ь] амин(ь).

Гаврило је као писар и у овом панагирику препознатљив по китњастом полууставном писму, које понекад нагиње ка брзопису. Цео Панагирик исписан је српскословенским језиком. Новија проучавања његових правописно-језичких одлика говоре о његовој учености и познавању традиције српског књижевног језика.⁶ Непосреднији увид у употребу појединих слова запажа се да он у неким случајевима одступа од одређених норми. То није необично, јер такве појаве присутне су мање-више у свим периодима словенске, као и српске писмености. Нека правописна одступања представљају јасан уплив српских језичких црта допрлих из говорног стања.

Тако је поред исправног писања јера, у појединим речима на местима где би се овај знак очекивао, дошло до његове вокализације, што упућује на српски изговор датог знака у јаком положају: безстрастанъ, б(о)голюбаць, вѣнѣтаръ, вѣселюбѣнїи, вѣдѣмъ, вѣнаць, дошад[ь], дѣванъ (као и дѣвѣнъ), есѣмъ, жиданъ, изашад[ь] (поред изыш[ь]дѣ), любѣзно, множаство (такође и множьство), ѿшастѣѧ, одаждивъ, пирагъ, пришадъ, пришад[ь], пришад[ь]шен, пришад[ь]шїи, пришад[ь]шїи, пришад[ь]шѧ, пришад[ь]шѧм[ь], пришад[ь]шѧх[ь], пришѣмъ (мада и пришѣмъ), саборъ, старѣць, събѣзнѣтелѣнъ, шастѣвѣ, юношѣскы.

Следећа појава Гаврилове недоследности у писању, настале под утицајем живог говорног стања, односи се на употребу слова јат. На његовом месту понекад срећемо слово е, што је иначе одлика српских рукописа: боудѣтъ (мада и боудѣтъ), видѣвѣше (такође и видѣвѣше), вѣхотѣвѣшъ, видѣти, видѣвѣ, вѣхѣпе, вѣхѣпѣ, дѣлѣх[ь] (поред дѣлѣхъ), исцѣленъ, исцѣленїе, исцѣленїемъ, исцѣленїи, изцѣлаше, мѣрѣ, мѣста, мѣсте, мѣсто, прославѣтъ (као и прославѣтъ), разѣумѣ, разѣумѣом[ь], разѣумѣють, смѣахъ, стѣфанъ (мада и стѣфанъ), тебѣ (као и тебѣ), целѣваѣтъ, целѣванїе, целѣвающе, целѣуѣ, целѣѣтъ, зѣе.

Слична појава јавља се и приликом писања или неписања слова јери. Може се понекад у истим речима срести писање јерија, а онда у другим приликама на истим местима уместо њега увођење слова и, што такође прати српске средњовековне споменике: аѣѣ : аѣї, агг(ѣ)лы : агг(ѣ)л, бѣ : бї, болѣзны : болѣзны, вѣдѣвѣ : вѣдѣвѣше, вѣдѣвѣгъ : вѣдѣвѣгъ, вѣлѣыка : вѣлѣнкъ, вѣмы : вѣмї, ересы : ереси, истѣчѣныка : истѣчѣнїка, кѣсты : кѣсти, кралы : крали, любѣвы : любѣвї, людѣ : лѣди, невѣдѣмъ : невѣдѣмоу, м(а)терѣ : м(а)терї, м(н)л(о)сты : м(н)л(о)стї, ны : нї, нѣмъ : нѣмѣ, нѣх[ь] : нѣхѣ, обѣновѣ : обѣновї, ѿставѣти : ѿставити, оугѣдѣныка : оугѣдѣнїка, оугѣнѣком[ь] : оугѣнѣком[ь], под[ь]вѣзѣ : подѣвѣг[ь], свѣтѣлѣх[ь] : свѣтѣлѣм[ь], соушѣм[ь] : соушѣм[ь], ты : тї.

Спојѣви звучних и беззвучних сугласника у речима показују двојако разрешавање. Док је у неким речима извршено једначење сугласника према српском језичком моделу (истѣргъ, исхѣтитѣ, исцѣленъ, исцѣленїе, исцѣленїемъ, исцѣленїи, ѿпѣстѣплѣшѣмъ), у другим је остао поредак неједначења: безпѣлѣтнъ, безпѣравѣдѣмѣа, безстрастанъ, безтѣнѣсноѣ, безтѣнѣсноу, изцѣлаше, разѣсанѣнїе, разѣсоудѣаѣ, сѣбѣска, сѣбѣскаго, сѣбѣскоуѣ, сѣбѣскѣю, сѣбѣскы, сѣбѣскыи, сѣбѣскыи[ь], сѣбѣскыи[ь], сѣбѣскыи[ь], сѣбѣскыи[ь], сѣбѣскыи[ь]. Оваква појава приметна је и код

6 Ј. Стојановић, *Писар Гаврило Тројичанин и правописно-језичке особености „Врхобрезничког љетописа“*, Зборник радова са научног скупа „Штепан Поље и његове светиње кроз вјекове“, Плужине, 24-25. септембар 2006, Беране, „Свевиће“ - манастир Заграђе 2010, 159-170.

истих или блиских речи. Тако се уз речи *разслабленнаг(о), раз'слабленнаго, раз'слаблен'наго, разслабленнед[ъ], разслабленіе, раз'слаблен'ніе, раз'слаблен'ноиѧ* налази и мањи број њихових парњака у којима је дошло до једначења сугласника: *раслаблен'на, раслаблен'наго, раслабленным[ъ]*. Слично је и са примерима *безкон'нию / бескон'нию, као и из, из' / ис*.

Уз појаву вокализације, која је иначе уобичајена за споменике писане српскословенским језиком, код Гаврила се среће и писање јера на месту које изворно припада самогласнику *а*. Да то нису усамљени случајеви, говоре следећи примери: *б(о)годѣннаго, кѣди, вѣствѣишид[ъ]* (мада и *вѣставиѣшѧ*), *наоу'тъиѣмѣн, неистѣд[о], оу'жѣсных[ъ], оу'жѣст'ным[ъ], оу'мѣстити, оу'мѣшаѣ, оу'мѣшаѣтъ, постѣвише, постѣвѣаѣтъ* (као и *поставѣаѣтъ*), *припѣдаѣтъ, припѣдаѣтъ, припѣдаю* (такође и *припадаѣ*), *пѣданіѣд[ъ]* (поред *пад[ъ]шаа*), *скон'тъв'шиѣн* (мада и *скон'таѣвѧ*), *слышьѣ'ше* (као и *слышаѣ'ѧ*), *сѣмодръ'ж'ца, сѣмодръ'ж'цѧ, хнѣлн'дара, хнѣлн'дарн, хнѣлн'дарн, оствѣкѣѣ*.

Сложени и осетљив приступ изменама постојећих дела већег обима, какав је применио Гаврило Тројичанин, свакако је настао из практичних разлога да се сачини нови зборник са другачијом наменом, у коме су састави краћег и уједначенијег опсега. У ту сврху потрудио се као добар познавалац жанровске природе не само извора од којих је полазио, него још више особина новонасталих дела. Он је итекако за такав задатак био дорастао и стваралачки способан да обликује сасвим нов зборник проповеди. Тиме је Панагирик манастира Ступља са редакторског гледишта Гаврилово ауторско остварење. Он се и у овом рукопису у пуној мери показао као изврстан граматик и даровит писар. По свему судећи, он је имао добар увид у дела хришћанских писаца, као и словенске црквене литературе. Теодосије му је, по својствима своје наративности, очигледно био погоднији за преобликовање делова из *Житија Светог Саве*, него што би му за исте потребе послужила Доментијанова житија. Колико је био привржен Теодосију показује још један случај коришћења његове *Похвале Светом Симеону и Светом Сави* приликом прекрајања тог дела за потребе стварања синаксарског житија Светог Симеона.⁷

У додатку се прилаже приређени текст састава које је Гаврило Тројичанин преуредио за потребе новог панагирика (сада у збирци Музеја Српске православне цркве у Београду, сигнатура З I 59) приликом слављења Светог Симеона и Светог Саве.

(107a) м(ѣ)с(ѣ)ца фѣр'фѣрїѧ вѣ ,гї. д(ѣ)нѣ похѣаїеніе ѡт[ъ] ѹстїи житїѧ прѣп[о]добнаго сїмѣона ср'бскаго мїѹроточ(ѣ)ца.

Б(лаго)сл(о)вы, ѡ(т')ч(ѣ):-

Тогда вл[а]д[ы]ч[ъ]стѣѡшѧ ср'бскымѣи земѣамѣи бл[а]г[о]ч(ѣ)стыѡмѣи сѣмодръ'ж'цѧ стѣфанѧ. зѣтѧ бл[а]г[о]ч(ѣ)стыѡаго аѣзїѧ ц[а]рѧ грѣ'тскаго. сѣмѧ прѣдаю'тъ м[о]настирь ѡбл[а]дѧти и пѣшн се нѣѣ. іако ѡ своѣм[ъ] ѡт(ѣ)чѣствѣ сѧ же хрїстолюбаѣ ѡ сѣмѧ сѣло вѣзрадова се. ѡт[ъ] своѣго вл[а]д[ы]ч[ъ]ства села м[н]огаа и добрѣишаа подаѣтъ. іакоже || (107б) и до н(ѣ)нѣ неподвижиѣа сѣмлюдаю'тъ се. вѣ ѡбѣласть м[о]настира хнѣлн'дара зѡвомаго. люд[ъ]мѣи же и кон'мѣи припл[о]д[ъ]ныиѣи, и вѣсакымѣи скотн сѣго обогатнѣѣ. іакоже и повѣлено бѣ сѣмѧ прѣп[о]добнымѣи саѡю и сїмѣоном[ъ].

по сѣх[ъ] м[а]ло пожнѣ прѣп[о]добныѧ ѡт(ѣ)цѣ нашѣ сїмѣонѣ. вѣ м[о]настирѣи своѣм[ъ] хнѣлн'дарн г[л]аго[л]ѣм[о]м[ъ]. вѣ мѣрѣ сѣврѣшенїѧ достнѣ. нѣже вѣсѣмѣ б(о)гѧ любѣщїѣи желан'но. сїмѣонѣ дѣвнїѣи сїмѣонѣ слад[ъ]кѣи дѣлом[ъ] и млненѣм[ъ]. сїмѣон(ѣ) прѣнзѣщен'нїѣи. сїмѣон(ѣ) б(о)гоноснїѣи и б(о)гомѣдрїѣи. нѣже добѣлѣствѣны вѣ вѣсакых[ъ] ѡбрѣте се. вѣ зем'ном[ъ] бѡ конн'ствѣ м[о]у'жѣством[ъ] оу'дѣвѣленѣи сказа се. прав'дою же и вѣрою оу'крашаѣмѣи. м(н)л(о)стїю и щѣдрѡтамѣи нышнѣх[ъ] оу'дѡвѣаѣ. вѣ ц[а]рѣх[ъ] ап(о)с(то)лѣ.

7 Т. Јовановић, *Опшїрно синаксарско житије светог Симеона у Ђоровићевом препису из манастира Завале*, Зборник Филозофског факултета у Новом Саду у спомен на Боровија Маринковића, Нови Сад 2014, 118-127.

ап(о)с(то)лскы бо людѣи свое наоучишь. и вѣрою просвѣтишь. храни бѣсовскіе совѣтѣ(р)хъ. и цр(ь)квы б(о)г(о)у
вѣдавишь. ереси прогнавишь. и чинстнѣе вѣвѣдѣ. трѣніе злочѣствъ истригъ. и лозѣ бл(а)г(о)ч(ь)ствіа вѣры
насаднѣи. ц(а)р(ь)ство и красныхъ[б] мѣра тако оумети прѣвѣбывѣ. кр(ь)стоносно и неовратно х(ри)ст(ь)
послѣдовави. страннѣи оутѣ[б] сконча[б] и пришлѣчи въ земли тѣжѣи. || (108а) б(о)г(о)у пос(л)ашлѣи быхъ.
оученикъ и послашныхъ(ь) сы)иш. и въ пѣстини съпостныкъ м(о)л(и)твами и въздѣханіемъ[б]. млчѣливо и
плачевно скончаѣи житіе тавы се. память добрыхъ житіа хотешымъ[б] оубѣвѣи.

Коликих[ъ] похваля по конждо мѡужа сего добродѣтели. н(ы)ни не лѣтъ мн г(лаго)лати. оудръжетъ бо повѣсти вѣдѣне. оубо многа прѣдиднѣхъ. яко апост(о)лѣствъ апост(о)л(ов)а рекъ. подвигом[ъ] добрымъ подвижа се. поста теченіе съвршии вѣрхъ съблюде. вѣмѣ къ б(о)г(у) ошаствїа его наста яко прѣиди на бесконѣнню и б(ла)женнѣю жизанѣ. и въспрїетъ(ъ) ємѣ шедимъ ємѣ вѣнацѣ правѣди за свои[хъ] трудѣ. и за сп(а)самыхъ(ъ) нѣхъ. нхже оуготова нх[ъ]же въздас(тъ) ємѣ б(о)г(у) въ д(ѣ)нь онѣ правѣднїи соудїи. и въсемъ възлюбывшим[ъ] д(ѣ)нь явленїа его. и абїе призываетъ любымѡго с(ы)на своего. и г(лаго)лѣтъ ємѣ приклѣнїи се вѣмѣ познанїа моего чѣдо. оубо єлїка ѡ мнѣ ѡ б(ла)г(у)хъ(ъ) д(о)уши мѡе и потрѣдѣлѣ се еси. н(ы)ни патѣ вѣмѣ полюши мн. вѣмъ бо єлїка прооснїи оу б(о)г(а) дас(тъ) ти се.

съ же припадъ съ създани. ѿбѣщаетъ се ѿ выи его г(а)го)лѣ. тебѣ пате || (108б) аз(ь)⁸ припадаю
м(о)лю се г(о)спод(н) ѿ(т)ъ)е. да ѡкаже въ животѣ твоємъ тѣплани ти къ животу х(и)ст)у м(о)л(н)твами ѿт(ъ)
всех(ъ) злых(ъ) ѡкрымляем(ъ) събл(а)дохъ се и н(ы)ня пакы къ х(и)ст)у ѿт(ъ)ходѣ)шъ ти. къ нем(ъ) приетниши
си м(о)л(н)твами. до кон)чини ѿт(ъ) злых(ъ) покровъ животу моєм(ъ) ѿт(ъ) того испросиши. и всех(ъ) нас(ъ)
чеде твоих(ъ) ѿ г(о)спод(н), и п(о) плати рожденных(ъ) ти. зем(ь)лю нашу и цр(ь)квы ѿ н(у)х(ъ)же потроудилъ се еси.
не оставиши къ б(о)гу въ с(в)ѣт(ъ)х(ъ) си м(о)л(н)твах(ъ).

Прѣп[о]добны же старцы. многы слъзъ и знанкѣ г[л]аголюеть. азъ ѿ сѣкѣ ннѣсѣже сѣ[тѣ]дѣ. д[о]н[д]еже б[о]га оу[ч]рѣ. и аще полъчу оу[ч] б[о]га дръзновѣнїе не имамъ вась оставити и възложь прѣп[о]добнїи рше свои на любымаго с[ы]на, и б[л]аго[с]л[о]бѣаетъ и. и м[о]л[и]н[т]вѣ ѿ нѣмъ къ б[о]гу оудъживь, и обѣмлен⁹ съ слъзѣми послѣднѣе целованїе давъ сѣмъ. и еже ѿ срьбескых[ъ] цр[к]кѣх[ъ]. некончанаа многаа съвршити сѣмъ заповѣдакъ. и ѿ с[в]ѣт[ы]х[ъ] своих[ъ] мѡщех[ъ] м[о]л[и]н[т] г[л]аголю. егда б[о]г[у] по вѣрѣмни б[л]а[г]огонзволнѣ. съвѣкшпнѣ соканнѣе плъти грѣшнѣе мѡе кости. и сых[ъ] въ землю люди мѡих[ъ] самъ || (109а) прѣнеси. и въ ѡт[ъ] менѣ създаннѡи цр[к]кѣх[ъ] сых[ъ] положи. въ монастыри прѣс[в]ѣтѣ б[о]городице. нже въ мѣсте г[л]аголюм[о]м[ъ] стѣдѣница.

Б(о)гомоуѣдрѣ же сава. заповѣдан'на ѡ(т)ъцѣм(ь) съврѣшити и повѣдаеть. призва' же прѣп[о]добны саборъ ѣрѣньскы. братіе и ѡ г(о)сподѣ и ѣдь сконча[б]. и кождо по иже ни целое б(а)го(с)л(о)ваесть. и въсех[б] свѣтло м(о)лѣнїи ѡ немъ вѣдѣть прѣдае их[б] б(о)г(у) и прѣч(и)стен м(а)терѣ съ сїи ми помощїю. и с(ы)н(у) своему б(о)гомоуѣдроме савѣ. и тако ѡт[б]пѣшаеь кождо их[б] въ кїѣїю. заповѣдавъ никоимъ же къ немъ до оутрѣн приходити. бѣ бо ноцѣ оу же. и абѣ въ послѣднїе старости. незапно юнашаскы вѣстаеь ѡт[б] ѡдра. и іако неких[б] бл(а)г(о)род(ь)ных(ь) и любымих[б]. или свѣтлых[б] и въсоких[б] ѡт[б] ц(а)ра прїити ѡждае в(е)селюу (о)ушю свѣтлѣм[б] с(в)етым(ь) агг(е)льским(ь) ѡбразом[б] оу красив' се. и тако с(в)етых(ь) и прѣч(и)стых(ь) и бесмырѣных[б] и животворѣщих[б]. и страшных[б] и оужьсных[б] тыннѣ приѡпѣнѣ' се. славъ б(о)г(у) рѣкъ. по сых[б] мало іако ч(а)овѣкъ ѡгнем[б] сымрѣть ест'ст(ь)внїе ѡбѣтъ быбѣ. любымомъ же с(ы)н(у). еже ѡ послѣднѣм ѡ(т)ънѣмъ слоуж'бѣ оу срдно || (1096) под[б]визающѣ с. многым[б] оубо излѣтѣм[б] слъзъ за всѣхъ ноцѣ. всѣ ѡдѣти над' нимъ изг(а)л(а)г(о)лава. и никогже къ нимъ сп[о]доблаеь вѣнїти. нѣ єдинъ єдиног оуѣщаеь. и бл(а)г(о)д(а)рїнѣ м(о)л(и)твы къ б(о)г(у) вѣспомїнаеь г(а)л(о)лати. д(ь)н(у) же ѡсванѣшюу. въ цр(ь)ковѣны прѣтворѣ вѣноситѣ и. и бѣше позорѣ оу мѣлѣнѣмъ краннѣмъ смерѣнїѣ выдѣти. иже иногда въсокъ быбѣ. и на златих[б] и мѣккых[б] възлѣгае. іако єдинъ ѡт[б] послѣдних[б] нїцѣ на єдинѣмъ рогозѣнѣ лѣжаше. моужь послѣднѣ дѣхѣ. братїѣмъ же ѡпстѣпѣши мѣ и плачюшїмъ се ѡ(т)ънѣмъ лишѣнїѣ. єдва възмогѣ прѣп[о]добнїи. и въздыбѣ рѣкъ помазѣ

8 Написано азад.

9 Написано (обліцен).

оутишїю быти. и бѣше свѣтлоу[б] лицемъ явланіе се. и в(е)село зре къ прѣт(и)стоу[б] образъ х(ри)с(то)в[с]. и къ прѣт(и)стен м(а)тери его. и тако съ некони дръгымъ пою видѣаш(е) се. въ концѣ же ѡалла достигъ. ясно сего г(ла)голетъ. всако днханіе да хвалитъ г(оспо)д[а]. іако агг(е)льскю пѣс(ь)нь съ агг(е)лн. и въ концы же жнтїа б(ог)ъ поаше прѣп[о]добны. дръга не сп[о]добляетъ(ь) се провѣщати. на ообразъ же х(ри)с(то)въ свѣтло зре. и іако въ рщце его д(оу)шоу прѣд[б]лагае || (110а) явланіе се. и се іако некихъ[б] добровонны¹⁰ аромл-фъ въздохъ испльняетъ(ь) се. іако всем[б] соушыи[б] дыкити се недооуменноу[с] и неизр(е)ченноу[с] таковоу[с] бл(а)гооуханїю и тако сладе[с] ѡ г(оспо)д[и] оуспѣ(с)веты стараць. прѣдавъ д(оу)шъ свою х(ри)с(т)ъ б(ог)ъ. егоже пате късехъ[б] възлюбивъ. припдаетъ же вселюбазній(ь) на лице ѡ(т)ца всес(ь)стное. и въ место топлыхъ[б] водъ вршнмъ слъзамъ сые омиль. * и прѣп[о]добнѣ рщце многыи слъзамъ сіе омила(е)т(ь)¹¹ на главоу же и къ очинмъ сынхъ[б] възлагае целать. и кр(ь)стаобразно сыхъ[б] оуп[о]добивъ на прьсехъ[б] постыкляеть. и тако съ всею братїею свѣще многы възжегше. съ т(ь)стныи кадыи т(ь)стное и с(е)тое тѣло прѣп[о]добнаго ѡ(т)ца. съ прѣп[о]добныи над[б]гробныи пѣс(ь)нми, и доволнми слъзамъ потытше вьнстаре цр(ь)квы с(е)тые б(огороди)це. мраморїемъ гробъ оукрашене нлюуще. въ нелъ же положише и въ монастири г(ла)големоу[б] хильндари славе ѡ(т)ца и с(ь)на и с(е)т(а)го д(оу)ха. и н(ь)ни и пр(и)сно:~¹²

СЛАОВО Ѡ НѢРОЗЛАНТІЮ ПРѢП[О]ДОБНАГО СѢМЕОН(А).

Б(ла)госл(о)ви ѡ(т)ц(е) м(о)л(и)т(е) се с(е)ты¹³

Въса възможнаа тебѣ г(оспо)д[и]. вѣмъ елика аще възхощеш. и словъ дѣло послѣдъ || (110б) д(оу)хоу[б] оустъ твоихъ[б] съвршанемо оуслыши мѣ раба твоего. и не прѣзри м(о)ленїа моего ѡ нхъ же тебѣ м(о)лю се прилѣжно б(ог)ъ моему. послы прѣс(е)ты твон д(оу)хъ, и ѡбнови кости нже тебѣ ради. нас(ь) ради на землю странн(ь)ствовашаго въ тѣжднхъ страннолѣженіе. и напои е росю бл[а]г[о]д[е]т[и] твою. исквпѣти мѣро бл(а)гооуханїю. нмъ же оумьстити д(оу)ше и лица рабъ твоихъ[б] боешихъ[б] се тебѣ. да разоумють вси слас твою, и безчисленю м(и)л(о)сть, и коль бл(а)гъ еси и боещии се тебѣ. и хранещи[б] заповѣды твою. іакож(е) на н(е)б(е)сы прѣд[б] агг(е)лы рабоу твоему ѡ(т)цъ моему м(и)л(о)сть твою пробаивъ еси. и на землѣ прѣд[б] ч(а)ковъ[б] г(оспо)д[и] оудививъ прославивши. да и <а>зъ нед(о)стоїны рабъ твон. извѣстнею дръзновѣніе приидъ. іако послышалъ еси м(о)ленїа моего. и въ прѣд[б]ниа жнвота моего тыщикѣн б(оу)доу. еже оудити тебѣ. и вси людїе твон свѣдоущен нде твою славеще и паки прославляемъ те. съ ѡ(т)цемъ(ь) и с(е)тыи(ь) д(оу)хоу[б] и н(ь)ни и пр(и)сно и въ вѣкы вѣкомъ[б]:~

Пр(о)рочества даръ на моужъ вждоу. и негоже || (111а) даръ б(ог)а похвалаю дръзновѣніе же его и нже вѣра къ б(ог)ъ дыкитъ мѣ и оужасаетъ. вѣдѣаше іако б(ог)ъ хоцетъ съвршии прошенїе его. іако бы се с(ь)нъ оу ѡ(т)ца просивъ что, и оуповаетъ(ь) іако дати ему нлатъ. дръзновѣніе же и вѣра его чюд[б]на. іако се кто дръже въ ркхъ ц(а)р(е)во дарованїе съзникаетъ дръгы и соуседы г(ла)голе нмъ, прїидѣте на лнѣ ц(а)ра мьсть видѣвше и оубл(а)житѣ мѣ іако вѣлика полѣтша. сице и съ оуповае. іако послышителя и въ <воен> воли б(ог)а нмѣе. и признаетъ прота и прочее нгъмены. и съ старци въ дѣлехъ[б] нменитїихъ[б]. на память прѣп(о)добнаго си ѡ(т)ца. приш[б]льшомъ же множествъ званнхъ[б] и незваннхъ[б] іако оутешнати се монастироу. с(е)ты же оукрашивъ цр(ь)ковъ с(е)т[с]ю. вѣсачьскыи[б] бл(а)голѣпїемъ. и гробъ прѣп[о]добнаго свѣтло оутворивъ.¹⁴ и бывшъ навѣт(е)рїю памятнаа ѡлоу[б]скаа оузаконенїа. оу гроба с(е)т(а)го ѡ(т)ца ѡт[б]пѣвше. в(е)терн же приемны бывше. и покон полѣити хоцетъ. приемъ с(е)ты с(е)т(а)го ѡ(т)ца прота. и сего въ цр(ь)ковъ вѣдѣ[б] г(ла)голетъ || (111б) къ нмѣмъ.

азъ оубо ѡ(т)ц(е) по своему языкоу съ своимъ братїамъ възхождоу оутр(ь)ниа словословіа на нпрѣгъ съвршнни. ты же ѡтѣ съ всеиу своимъ здѣ¹⁵ въ велкон цр(ь)квы оутрѣниа пѣнїа о памяте(н)

¹⁰ Написано добровонны.

*¹¹ Изоставлено па накладно написано на доноѣ маргини.

¹² Овде се прекида континуитет *Житїа*.

¹³ Нови наслов и обраћане додати испод њега.

¹⁴ Написано најпре оутврд између две тачке и запете.

¹⁵ Написано здѣ.

прѣп[о]добнаго оу гроба ѿ(тъ)ца мноего ѿт[ъ]понтѣ. и м(о)лнтѣ о покон его м(о)лю се. и егда б(ог)ъ прославить раба своего аще выи званъ боудъ къ вамъ.

и цр(ь)ковь (свѣ)тъю затворишь протъ ключѣ въдаеть. и м(о)л(н)твъ възъмъ на пирагъ въходить. протъ же недоуумѣе се подислѣ ѿ чель г(лаго)лѣтъ (свѣ)ты. г(лаго)ла воля г(о)с(подь)ня да боудѣтъ. и въсѣм[ъ] соущим[ъ]. и въдавъ протъ ключѣ сляжеишася си въходить въ¹⁶ келію покон оулоуити. б(о)гоносни же въсеношное бдѣніе стоианіемъ под[ъ]емлѣтъ. по прьвомъ прошенію м(о)лнтѣ припѣдаеть. просить м(н)л(о)сти ѿт[ъ] въсемоушаго б(о)га г(лаго)лѣ:~

Въсѣдржителю прѣбл(а)гы г(оспод)н. оуслышалъ еси раба своего въсѣгда. и пакы н(ы)ня м(о)лещаго те росъ бл[а]г[о]д[ѣ]ти (свѣ)т(а)го ти д(о)уха. на оудръченіе нстаав'шее кости постом[ъ] тебѣ ради || (112а) на раба твоего ѿ(тъ)ца мноего излѣавъ. и мѣром[ъ] сых[ъ] ѿбновивъ искѣпѣти сътворн. и іакож(е) на н(е)б(е)сы и на земли прославиши словжителя своего. іако прославляющъ ти ѿ(тъ)ца мноего. и азъ съ ным[ъ] ѿ тебе его ради прославлю се, и вси пришад[ъ]шен д(ь)н(ь)сь. твою еже на нас(ь) м(н)л(о)сть видѣвъше. тебѣ прославѣтъ. и нас(ь) познають іако мы твои вѣрніи рабы єсмы, и на те оуповающе. и тебе любеще свои оставихом[ъ], и тебѣ послѣдоуеахом[ъ]:~

Врѣмени же пришад[ъ]шъ оутръниаго славословіа. протъ же и въсѣм[ъ] соущим[ъ] съ нимъ въ цр(ь)квѣи сѣ съвръшающъ. ѿт[ъ]радъ и поконна мѣста ѿт[ъ] б(о)га ємоу просещим[ъ]. и аеіе іако неких[ъ] ароматоу бл(а)говонных(ь). д(о)уха (свѣ)т(а)го бл(а)го(дѣ)ты цр(ь)ковь испальны се. въсех[ъ] д(о)уше и срѣл[ъ]ци оуладивши. в(е)сѣлы и тихостніе сътворяеть. и вси оудыклены бывше невидимом бл[а]годѣти. г(лаго)лахъ ѿт[ъ]к[о]удъ се іако дъха шемъше врѣніем[ъ] ѿт[ъ] гроба (свѣ)т(а)го. и банзъ стоеши и хощеши видѣти бывъѣмое. и аеіе оузрѣвъше мраморны (свѣ)т(а)го гробъ. бл[а]г[о]д[ѣ]т[ъ]ю (свѣ)т(а)го || (112б) д(о)уха. мѣромъ іако водами навод[ъ]нившіи се. и въ[о]доу и(с)пальнаем[ъ] источника текуща. и цр(ь)ковь ѿблагающа, и ѿбл(а)гоушающа. оудыкленіемъ оужьстным[ъ] ѿт[ъ]скотше протъ възвѣщають. протъ же и съ соущимъ съ нимъ въсѣми. притекъше и видѣвъше гроб(ь). мѣрным[ъ] врѣніем[ъ] въ[о]доу испальнаем[ъ]. и ѿт[ъ] ѿбѣла источника на землю тѣкуща. оудыклены же въкыпѣ и оужасны. оутръниа славословіа оставаше. страхом[ъ] и сл[ъ]зми звахъ г(оспод)н пом(н)ашн. тогда протъ поменъ г(лаго)лѣ (свѣ)т(а)го еже р(е)че ємъ егда б(ог)ъ прославить своего оугодника. аще бамъ званъ б[о]доу продоу и азъ. абые звати его скоро повѣлеаеъ. пришад[ъ] же (свѣ)ты съ радостію. и видѣвъ ихъже не нех[ъ]дѣаше. въсѣбл(а)гаго¹⁷ б(о)га похваляеть. и іако самого ѿ(тъ)ца (свѣ)ты мѣро точеши гробъ его обѣм[ъ] целаетъ и многым[ъ] слъзъ изантѣемъ и теплою любовію сего окропиль. тѣже протъ (свѣ)тым[ъ] бл(а)гоушанным[ъ] мѣром[ъ] кр(ь)стаобразно въса свои оумьшае знаменаеъ чювствіа. сице и (свѣ)т(а)го оумьшае знаменаеъ(ь). || (113а) чювствіа. сице и (свѣ)т(а)го оумьшае знаменаеъ(ь). потом[ъ] вси соущы протом[ъ]. (свѣ)тым[ъ] помазаемъ мѣром[ъ]. и іако ѿ(тъ)цель ѿсвѣщеніемъ бывахъ. и єлци дъхы неистинни нѣд(н)мѣи¹⁸ соущіе, и въсакою болезнію отег[ъ]иамѣи. прикос(но)вѣніемъ гроба. и помазаніем[ъ] (свѣ)т(а)го мѣра ѿт[ъ] ненадѣніа исцеленіе вси и здравіе примахъ.¹⁹ бл(а)годареніем[ъ] же многым[ъ] къ б(о)гу и прѣп[о]добнаго бѣхъ оубл(а)жающе. не тъкмо ѿт[ъ] (свѣ)тых[ъ] мощи мѣръ истекати. нь и ѿт[ъ] соухаго камене и вара. ндѣже бѣ стѣнописаніе [о]добѣе (свѣ)т(а)го. и сѣ мѣропрозвѣбательнаа на болшее оустроеніе оудыкы б(о)г[ъ]. показе въсѣмъ колнкъ любовь къ (свѣ)тымъ конх[ъ] къ нѣмъ любовь имать. славѣще бо мѣ прославлю.

иже паче сѣ видѣвъ протъ. и вси соущи съ нимъ оужасніи чюдеси пакы бывше понавляють плачь г(оспод)н пом(н)ашн зовыше. исповѣдающе се г(лаго)лють. вѣлен єси г(оспод)н въ дѣлѣхъ твоих[ъ]. слава твоемъ м(н)л(о)срѣдію. сл(а)ва твоим[ъ] цѣдротам[ъ].²⁰ слава твоемъ чл(овѣ)колюбію ѿ въсѣбл(а)гы г(оспод)н слава тебѣ.

16 Найпре написано к измеѣу две запете.

17 Найпре написано бл(а)го.

18 Написано нѣдѣи.

19 Написано вси измеѣу две запете.

20 Овде краѣи прекидъ Житија.

по сых[ь] сконѣхъшїи оутрѣна || (113б) славословіа. тѣже и б(о)ж(ь)ствѣнхъ сязжѣоу. пакы с(вє)т(а)го призвавъ протѣ. съ вьселн игылены и старьци, и съ вьселн приша[ь]шнлн б(ла)го(с)л(о)внѣше н. и житїе прѣп[о]добнаго. писанїемъ памѣтно оставити. и с(вє)тыи празд[ь]новати. тѣже трѣхъство вѣлыко сътворѣ вьселн[ь] приша[ь]шыи[ь], и любазно оутрѣдїе. и вьсех[ь] м(н)л(о)стывнѣно д(о)у[ш]ею. и прострѣтою роукою оут[ь] прѣвѣх[ь] послѣднѣаго. одаровавъ. прота же и соушых[ь] съ ннлѣ приша[ь]шыи[ь]. трид(ь)невно оутрѣждае оудръжавъ, и почѣстѣмъ велнка одаривъ. и тако въ своа нлѣ кѣждо оут[ь]пѣшаеъ. славѣще о(тѣ)ца и с(ы)на и с(вє)т(а)го д(о)уха и н(ы)нѣ и пр(и)сно и въ вѣкы вѣкомъ амин(ь):-~

(88б) Ѡ(ѣ)с(ѣ)ца гїен(в)рїа, въ дї, чюд[о] с(вє)т(а)го савн архїеп(н)ск(о)па ср(ь)бьскаго Ѡ
разслабленнем[ь]

Б(ла)го(с)л(о)вн. о(тѣ)ч(ѣ)

Въ врѣмѣ же некое приш[ь]дѣхъ с(вє)толы савє. съ самодръжцем[ь] стефаном[ь]. съглаѣдати зиждоуцых[ь]. вышер(є)тєннѣю архїеп(н)ск(о)пїю жїтїю. бѣ бо многых[ь] дѣлаатель зиждѣныкы и мралорныкы искоусных[ь] прнѣвъ. нз грѣхъскїе землє. и самъ съ ннлн прѣбыває. наоугаваше вьса по волн єго оукрасити. іако и до н(ы)нѣ въ истиннхъ вьселн оукрашенѣна вндѣт(ь) сє. и въ єдннхъ оут[ь] д(ь)нїи нзыш[ь]дѣ оверѣте чл(овѣ)ка раслабленѣна || (89а) роукама и ногама, и вьселн оуды свонцн. прнн(є)сенѣна м(н)л(о)стинн радн възетїа. и на пѣти покръженѣна. іако да лнннѣвѣхъ с(вє)т(о)лы вьдас(тѣ) ємъ тѣто. съ же б(о)голюбавъ ѡамлн д[ь]в[ь]л[ь]о[в]ы поє. и хождаше вьне оградн. пѣшь шаствєє съ оутєннком[ь] сконмѣ. и сєго вндѣвъ оут[ь]ноуд[ь] не мюгъща вьсклонити сє и сьзаци испльнѣ бывъ. тлѣннєє чл(овѣ)чѣское разсоуждає плакаше. и абїе оут[ь]ложъ высотъ бл(а)городїа. ч(ь)стѣ архїмандрнта. б(о)гоп(о)добно іако мюи х(рн)ст(о)с оут[ь] разбонннка грѣхъ. оуязвѣнѣнаго оверѣтъ, въ гостнлннцѣ прннесъ. и съ раслабленѣнаго того въ мантїю вьложъ съ оутєныком[ь]. въ цр(ь)ковѣ прнноснть. прѣд[ь] х(рн)с(то)вою нконою поставлаетъ. нже врач(ь) д(о)ушам(ь) и тѣлом[ь]. ноцн бо приша[ь]шїи єдннхъ съ раслабленнм[ь] вьдварает(ь) сє. и ннкого же съ ннлѣ прннї сп[о]доблаетъ. єднн же послажити тыщнт(ь) сє. и абїе прнпѣдаєтъ кѣ б(о)гѣ. и іако по ногѣ єго дръжєщи сє п(о)добыт(ь) сє. прѣвѣє самъ о сєбѣ исповѣдаєтъ(ь) сє. смєрѣнїє прнвлачнтѣ м(н)л(о)стѣ. проснтѣ м(о)лєвъ оуслышатн сє. проснтѣ болѣщомъ м(н)л(о)стѣ. || (89б) вьсєноцїннмъ же стоанїем[ь] и пѣданїем[ь] на землїю. въ под[ь]вѣзє мюзе бьвѣ прнлѣжнїєє м(о)лнт(ь) сє. и над[ь] трѣпъ разслабленѣнаго над[ь]кланяєтъ сє. и іако неклм[ь] врачєвскым[ь] помазанїемъ разслабленїєє ємъ оуды. многымъ сьзаци и м(о)л(н)тваци растваряє оумышлаетъ. и іако доволнѣ сых[ь] одажднѣ. и оумъ іако вьн(є)б(є)снѣ сє. и въ вьс(о)тоу прѣп[о]добнїє свон роуцє оуп[о]добывъ. нз глыбынн д(о)уше зовы. бѣздноу м(н)л(о)сты прнзнваєтъ г(ла)голє.

Бл[ь]а[ь]ко вьсєдръжитєлю г(спод)н б(о)ж(є) нашѣ. с(ы)нє не слово б(о)га живаго. нже нсконы сїи съ о(тѣ)цємъ и д(о)ухом(ь). сьбєзнатєланъ и єднносочанъ, и пр(н)сносочанъ безплѣтнѣ невьднмъ неосєзєамъ. безстрастанъ послѣды врѣмєнанъ. м(н)л(о)срѣдїа рад[ь] м(н)л(о)сты б(о)га и о(тѣ)ца. бл(а)гонзволнвы нас(ь) радн выплѣтити сє. и страстн с(вє)ты ч(ь)стною сн плѣтїю прїємъ. и болѣзны понєсь. да нас(ь) оут[ь] страстєн и грѣха свєбодншн. и болѣзны сьмьртнїє нзбавншн. осѣжєнъ и вндѣнъ бытъ сп[о]добы сє и н(є)б(є)сѣ іако б(о)гѣ не оут[ь]лѣтн сє. и по землїи іако чл(овѣ)кѣ ходнвъ. чюдєсн дьвннмн нас(ь) оувѣрає. вѣровати тєбѣ истнннѣмоу б(о)г(о)у. нас(ь) радн вьчл(овѣ)чѣхъ сє. || (90а) нже разслабленнаго прн овтїи коупѣлн вндѣвъ. и сєго исцєланъ и оут[ь] одра въздвнгъ. и одаръ възєтн повѣлаєвъ. на оувѣрєнїє даннїє ємъ тобою крѣпостн. нже вьдовыча с(ы)на на погрѣбѣнїа носнма въ гр[ь]а[ь]дѣ наннѣ вьходѣ и оут[ь] одра вьскрѣснл єсн. нже чєтвєрод(ь)невноаго лазара въ внфанїи вьсєснлнмъ словом[ь] ааъ нз чєлустїи нхїтнвѣ. ты н(ы)нѣ мюгом(н)л(о)стывѣ прѣщєдрїи г(спод)н. и сєго здє прѣд[ь] мюноу разслабленѣнаго оут[ь] одръжєщєє болѣзнн свєбодн. послн д(о)ухѣ твон с(вє)ты, и обновы тварь свою. сьбѣрн разсєаннїє єго оуды и свѣжн жнлѣмн плѣть єго. твоєю нєнзрѣтєннѣю влѣстїю. и снлою невнднмою. въздвнгнн цєла вьсєго. съ телѣснм[ь] врѣдомъ свєбодна и д(о)ушєвнѣаго. да и сы людїє твон новы к тєбѣ вѣрою вндєкѣсѣ безчїслѣное м(н)л(о)срѣдїє. и безкончїнѣю бл(а)гостѣ твою въ ных[ь] сьдѣваємъ. славъ тєбѣ чл(овѣ)комлюбѣцѣ, налн

наоуѣмѣиѣи въз'си(ла)ють съ ѡ(тъ)цѣмъ и с(вѣ)тымъ(ъ) д(оу)хомъ(ъ) и н(ы)ня и пр(и)сно и въ вѣкы вѣкомъ(ъ) аминъ(ъ):~

И скончавъ м(о)л(и)твъ г(лаго)ла разслабленномъ о имени г(оспод)а і(со)у(са) х(рист)а || (90б) чедо тебѣ г(лаго)ло встанн и ходи съ всакою крѣпостію. ѡ кто из(гла)г(о)ляеть силы твоѣ х(рист)е. или кто изцѣлеть множаство щедротъ твоихъ(ъ). нидиже чл(овѣ)комъ(ъ) даровалъ еси власть. днѣнаа творити о имени твоѣмъ(ъ). и оубо абѣ недоуж'ниѣ съ словомъ тако ѡт[ъ] много лѣтъ здравъ сѣи. и тако ѡт[ъ] одра въскочь ѡт[ъ] мантїе хождаше. въставивъши и б(о)гъ. и съ вѣстѣвниимъ(ъ) его м(о)л(и)твою. ѡбѣщнно слава въз'силающаа. и многими же словѣси пользнимъ с(вѣ)ты ѡгласивъ отрока. тако не забыти ни же неразъмѣмъ покрити бывающю о немъ б(о)жїю м(и)л(о)сть. и злїихъ(ъ) ѡт[ъ]грѣбати се поощивъ. да не гор'ша ти б(оу)доуть послѣдніа р(е)чѣ паче прѣвѣхъ(ъ). и въ мѣзди мѣсто вратеванїа оущедривъ его с(вѣ)ты къ своимъ ѡт[ъ]пшцаеть:~

Прослоутїю же прош[ъ]дѣшъ о исцеленїи разслабленнаго(о) вси елїци разслабленїе нїехъ приношахъ онъ же на конхъ(ъ) възлагаше роуце. м(о)л(и)твою изцѣлаше. егда же ли въ монастыри обрѣташ(е) се. възимае недоуж'ниихъ(ъ) вѣношаше къ с(вѣ)томы гробѣ прѣп[о]добнаго || (91а) ѡ(тъ)ца. и мѣромъ(ъ) с(вѣ)тымъ ѡт[ъ] с(вѣ)тыхъ(ъ) мѡшїи его помазоваше. м(о)л(и)твами с(вѣ)т(а)го сѣмѣона исцеленїемъ вси ѡбогашахъ се. и здравъ въ своа ѡт[ъ]хождахъ. и бѣше с(ы)нь дыванъ ѡ(тъ)цѣмъ(ъ). и ѡт[ъ]ць хвалимъ(ъ) с(ы)номъ. таковими свѣтиа²¹ съветше се тогда срьбска земли. тако вѣмъ мѡужи оукрашеш(е) се. тако прѣп[о]диродрьжнтеле слышешѣ дывна чюдеса с(вѣ)тымъ(ъ) бывающаа. въ любовь сымодрѣжца стѣфана м(о)лахъ оусконти се. ни же что на дръжавъ его противно смѣахъ тинити. б(о)гъ нашѣмъ сл(а)ва:~²²

ЧЮД[О] С(ВѢ)Т(А)ГО СЯВН Ѧ ОУБѢРЕНІИ ОУГАРСКАГО КРАЛІА И П(Р)ОЧНХ[Ъ] ЕРЕСІИ ЛАТИНСКХ[Ъ]

Б(ла)госл(о)вы, ѡ(тъ)ч(е):~

Испрѣва же ненавидѣн добра дѣяволь на завистъ къ стѣфанъ кралю ходатан быс(тъ) повади бо на нѣ(го)²³ краля оугарскаго завистїю ѡ кралевѣствѣ. такоже прѣжде въ нхъ(ъ) кралю не бык'шъ постѣвнише се и тѣни еѣхъ нарѣкош(е) се. многими же прѣщен'ми въ грѣднии своен вѣлереїю оугриннъ. ѡт[ъ] своихъ(ъ) конскихъ(ъ) къ бл(а)гоч(ъ)стивомъ стѣфанъ || (91б) посилаеть. миръ оубо и любовь ѡт[ъ]меще. ненавистъ же избраны ниди възвѣщаеть. бл(а)гоч(ъ)стыи же стѣфанъ(ъ)²⁴ приш[ъ]дѣшѣ мѡужѣ съ любовїю прїемъ. прѣщенїа же нхъ(ъ) къ грѣднмъ(ъ) противѣщомъ се и ѡт[ъ]машающомъ б(о)гъ ѡт[ъ]лагаше. абѣ призвавъ с(вѣ)т(а)го архїеп(и)скоп(а). сказаетъ еѣхъ вѣса оугриннова бран'ми прѣщенїа. и безъ страха б(о)жїа вѣлнчвоѣ хваленїе. м(о)литъ же до оугрина съ конны ѡт[ъ] него приш[ъ]дѣшми донти. с(вѣ)ты же нже за вѣсакого безп'равдѣмаа и ѡскрѣбѣмаа, нелѣностъ сѣи въ помощь обрѣт(е) се. како же паче за ѡт[ъ]нство и за братнїе оусрѣд[ъ]нъ бѣ съболѣзновати. аще же и что ненадѣждно би постр[а]дати оудобѣ прїетїи любовїю помншлѡущ:~

Послѣшавъ оубо брата. и да неп'цїю оубо тако г(оспод)ъ вѣдѣшъ и тѣмъ. тако и тѣмъ прославити се и оудивити се своимъ оугодникомъ(ъ) чюдо сътворшъ. дошад[ъ] оубо краля оугарскаго. съ вѣланкоу же чьстїю прїетъ быс(тъ) нмъ. бѣ бо и прѣжде възвѣщень приш[ъ]дѣшми мѡужи. тако приходѣи || (92а) архїеп(и)скоп(ъ) брата ес(тъ) краля срьбскаго. оугарскомъ же кралю множаство много оугре и кѣманъ събрав'шъ. и на срьбскаю землѡу прити под[ъ]визающоу се. и сїю себѣ тако повинѣти помншлѡущ. с(вѣ)ты же противъ еѣхъ ороужїи. правѣдними словѣси г(лаго)лоу б(о)ж(ъ)ствниимъ. высокѡе помншлѣнїе его низлѡжити ѡплѣташ(е) се. многа бо б(о)гословѣснымъ(ъ)²⁵ своимъ езыкомъ(ъ) таже ѡ прав'дѣ и истини. и

21 Погрешно написано въ измежу две запете.

22 Ова реченица не постоји у *Житију*.

23 Написано нѣко.

24 Написано стѣфана.

25 Написано словомъ(ъ) измежу две запете.

любѣи къ немѣи и г(лаго)лавѣ. и таже себѣ не годѣи и инемѣи не творити. оугринѣ же гнѣвомъ[б] тако рѣсѣ, по[до]бно и кѣфарисоу непрѣклонно кѣ с(ве)томы высещѣи се. и бл(а)гымъ[б] словесемъ[б] его²⁶ ни мала вынимающѣи. ни же кѣ любѣи приложити се послышающѣи. с(ве)ты же на б(ог)а оуповае. высокыхъ[б] хвалаѣ тако п[а]дающихъ[б] оугрина не бонтъ[б] се:~

Лѣтъ же тогда соущѣи. и твердѣи зноу сѣло растабающѣи. с(ве)томы же мала кина и водоу стѣдѣноу жеждоу пощеніа оубратевати въсхотевѣи. възвѣщаетъ же кралю тако послати емѣи лѣдѣ въ простѣжденіе. кралѣ же съ въсакою радостію || (92б) слоужещаго емѣи посланаеъ подати емѣи еліко трѣбоуетъ пришады хотѣ[б] с(ве)т(а)го слоуга ж(е) нзашидъ[б] и въ въсехъ[б] лѣд[е]ннихъ[б] поискавъ ни мала обрѣтъ. бѣхоу бо въсе хотѣ[б] въсакого кара слъньнаго растопиле се. възвращаетъ[б] се кѣ кралю. и сп(а)сеніемъ[б] его извѣщаетъ[б] се. тако ни мала обрѣтъ подати. и тѣтѣю р(е)не архіеп(и)ск(о)пѣ. нь ни кракевѣствѣ ти что по селъ[б] принести нмадѣи. оскръбляетъ же се кралѣ. такоже не нмае въдати с(ве)томы еже проснѣишѣи.

Слышавъ же с(ве)ты сѣло ѡ селѣ възрадова се. въселъ же нже съ нымъ не колимога нзити повѣлевъ. и прѣподобнен роуце свои въ высотѣ кѣ б(ог)оу оуп[о]добивъ. съ слъзами г(лаго)летъ:~

М(о)л(н)тва

Г(оспод)и і(со)у(се) х(ри)стѣ б(о)ж(е) мои оупованіе мое и приебѣжище мое. помози мнѣи и избавителю мои. выждѣи н(ы)ни обѣдѣишѣи ны насиліе. нже съ людѣи на ны поугають[б] се. не остави мене г(оспод)и б(о)ж(е) мои м(о)л(н)твами прѣч(и)стѣи ти м(а)т(е)ре и пр(и)снодѣ(в)ы мариѣ. и с(ве)т(а)го твоего оугодника хотѣ[б]ца нашего сѣмьона. сътвори н(ы)ни съ мною знаменіе въ бл(а)го. да оузрѣтъ ненавидѣишѣи || (93а) насъ[б] и постидѣтъ[б] се. оуслыши мене г(оспод)и оуслыши ме такоже иногда пророка твоего огнѣмъ. и мене н(ы)ни грѣшнаго раба твоего оуслыши градомъ[б] н(е)б(е)сны(мъ). да и сѣи разоумѣють тако азъ рабъ твои есамъ. и оужасноутъ[б] се и оубоетъ[б] се тако ѡзлобити ни нищѣи въспѣтъ да възвратетъ[б] се оудыкѣтъ же се и прославетъ нмае твое. хотѣ[б]ца и с(ы)на и с(ве)т(а)го д(о)уха:~

Б(ог)ъ же рабъ своихъ[б] въ бл(а)гое волю творе и ещѣ²⁷ м(о)л(н)тве соущи въ оустехъ[б] его. повѣеи и быше вѣтры. бльстѣи же и мльнѣи и громы вѣлыци и прнмракъ въкѣпе и страхъ[б] вѣланкѣ на самомъ[б] кралѣи, и на въсехъ[б] воехъ его. тако въселъ оустрашнѣи се и г(лаго)лати что оубо боудеть. и се абіе не нндѣи нь на стране ндѣже колимога с(ве)т(а)го стояше. въ мнооу широтѣ окрѣ(б)сть въсеснѣи б(ог)ъ оудивляетъ. и прославляетъ своего раба съ н(е)б(е)сь. прѣвѣлыкимъ[б] градомъ[б] одаждивъ. тако покрити землю множествомъ[б]. соущимъ[б] же съ с(ве)ты(мъ) пришъ[б]дше кѣ немѣи г(лаго)лаахъ. пом(и)л(о)уи ни тако хотѣ[б] страха изгыбаетъ. ни хотѣ[б] конь нашихъ[б] ни единъ не остаеъ. ни же || (93б) вѣлы камо развѣгош(е) се:~

С(ве)ты же ещѣ на м(о)л(н)тве стою. и бл(а)годаре б(ог)а ѡ бывшемъ[б] съ слъзами г(лаго)летъ. слава тебѣ г(оспод)и сл(а)ва тебѣ ч(л)овѣ)колюбче. слава тебѣ прѣщедри. слава тебѣ бл(а)гопославнѣи. истинъ(ы)ною и вѣроу признающихъ те. слава твоемъ м(и)л(о)ср(д)ію тако и мене грѣшнаго послышалъ[б] еси. доволно. доволно г(оспод)и твоеи м(и)л(о)сты. юже показала еси на мнѣ рабѣ твоемъ[б]. повѣли пакы въсеснѣи(мъ) твоимъ[б] словомъ[б]. да оуставитъ[б] се съходѣиши градъ. и абіе съ словомъ[б] его оустѣи се:~

С(ве)ты же многымъ[б] в(е)селіемъ[б] бл(а)годаривъ б(ог)а. и скончаветъ м(о)л(н)твѣи. тѣже б(о)годѣннаго града принести повѣлеветъ. и самъ хотѣ[б] ниег(о) тако хотѣ[б] о(с)вѣщеніа въкѣшаетъ. и въселъ нже съ нимъ раздаеъ. тѣже вѣлыкѣи срѣбрънѣи блюдѣи ч(б)стнаго каменіа граднаго наложишѣи. оудаетъ кралю г(лаго)ле. понѣже оу кракевѣствѣи ти лѣдѣ просихъ[б]. и вѣрменемъ[б] дати ми не обрѣтѣ(е) се. ноужда ми быс(тъ) оу вѣрменемъ[б] творца и въсебогатаго б(ог)а просити. и еже хотѣ[б] нескрудыныхъ[б] его скровишѣи подастъ ми. оудахъ[б] || (94а) кракевѣствѣи ти на бл(аго)сл(о)вѣніе. послы же людѣи еліко трѣбоуютъ да възмоутъ. кралѣ же хотѣ[б] с(ве)т(а)го пришъ[б]дшихъ[б] сѣи слышавъ въ оужасѣ о странномъ[б] слышаніи быс(тъ). прнѣи же съ с(ве)тымъ[б] градомъ[б] принесеннѣи блюдѣи. и разоуме тако прошеніемъ[б] с(ве)т(а)го хотѣ[б] б(ог)а дас(тъ) се емѣи. въ страхъ[б] чюдо прикель оудивляетъ[б] се. градное же каменіе целоваеъ г(лаго)ле. дывнѣи б(ог)ъ въ с(ве)ты(хъ) своихъ[б]. тѣже въ выно възложише. самъ и всен соущіи съ нимъ бл(а)годарѣище б(ог)а.

26 Написано ни лма измеѣу две запете.

27 Написано претходно, свакако погрешно, и еже, без уобичаѣног означавања запетама.

бл(а)горастворѣн'но стоудено испив'ше. слыгы же кралиекы и въсех[ъ] вѣла'мъжъ слышь'ше множество града пад[ъ]шаа въси възети тѣахъ въси еліко трѣбовахъ възнимахъ. 'юд[ъ]нн же по истине тѣ градь іако каменіе ненстѣм[о] тако прѣбываше на мнозе. дон'деже трѣбующен възнимахъ.

Крал' же въ 'ювство сконх[ъ] конскых[ъ]. нже кѣ (в)е'томы грьднн'нн г(лаго)ль пришаде срам'аш(е) се того на лице <п>ризвати.²⁸ съ въселн же сконлн въсоковылн съвѣщав' се. прошеніе его испльннті. и мнрь и любовь съ кралиемъ срьб'ским[ъ] нлети. и въси слово оутвр'днв'ше. и кѣпно съ кралием[ъ] || (94б) кѣ (в)е'томы прїишоше. покланяющі(е) се емъ и хвалъ въздающе емъ г(лаго)лахъ. поніеже разоумехом[ъ] іако б(о)жїи чл(овѣ)къ ты еси. боудн намъ пр(и)сны гос'тъ. и братъ твон кралъ срьб'скы боуды намъ любымъ вѣнъ бол'ше. нежелн паче прѣвѣе. м(о)лнм' же тебѣ б(о)жїи чл(овѣ)чїе. іакоже хот[ъ] нас(ъ) тебѣ въ прѣкословїи г(лаго)лан'на оставн намъ. и не въсполнннн на нн кѣ б(о)гъ о сых[ъ] да нетто постраждемъ. б(о)жїи бо рабъ ты еси. іакоже вѣднм[ъ]. и о въсемъ тебѣ послышаем[ъ]. и въси под[ъ]кланяхъ главъ под[ъ]рѣкхъ (в)ет(а)го. бл(а)гос(ло)внті се хот[ъ] нїего хотеце. кѣ власен'нон же ман'фїн. ѿн свое и лице прилагхъ. и сію целовающе хот[ъ]поучахъ:~²⁹

Кралъ же исповѣдѣетъ емъ грѣхы свое. по д(о)ухъ (в)е'томы хот[ъ]ца и оутнтелн прїемлѣетъ его.³⁰ (в)е'ты же добрѣ его наоучають по сых[ъ] же кѣ нїемъ г(лаго)лѣтъ хот[ъ]рнцнцншн лн се ересы. онъ же хот[ъ]рнцнцн се іакоже ты наоучншн мѣ. нже (в)е'таа съборьна и апос(то)лска цр(ъ)ковъ хот[ъ]р(е)чїе. и (в)е'ты въселен'скы съборы проклѣше. и онъ прокланяетъ и хот[ъ]рнцнцн се. || (95а) православною же вѣрѣ дръжати обещавает(ъ) се. и прѣс(в)е'таго тѣла и крѣвы г(оспод)а нашег(о) і(со)у(са) х(рист)а сп[о]доблѣетъ его. по сых[ъ] же наоучаетъ его о правдѣ и истинѣ о люб'вы и м(н)л(о)сты.³¹ крал' же покланяет(ъ) се и г(лаго)лѣтъ.³² бл(а)гос(ло)внть хот[ъ] б(о)гъ ты хот[ъ]чїе, и д(ъ)нь въ н' же пришлѣ еси кѣ намъ. пакы же г(лаго)лѣтъ ндн б(о)гомъ храным[ъ]. братъ твоємъ и моємъ стефанъ кралю срьб'скоимъ. любов' же мою емъ повѣдан.³³ и много же нзлнтїе слызъ о разлѣченїи нзлїкаетъ. много же. одаровавъ бл(а)город(ъ)ных(ъ) сконх[ъ] посналетъ проводить съ чьстїю его:~

Пришад[ъ] же (в)е'ты въ своа си мнрь и любовь братъ своємъ и въсел[ъ] сказають. оны же хвалъ емъ въздающе г(лаго)лахъ. бл(а)гос(ло)внть д(ъ)нь въ н'же роднл' се еси ты. г(а)г(о)лѣтъ же о том[ъ] оугар'ском[ъ] кралн іако и по съмрьтн 'юдеса творнті. оубо и до н(ы)нн оугромы хвалѣшнмъ се. іако (в)е'та и 'юдодѣнка кралн въ гробѣ лежеща. нламн. *славѣще хот[ъ]ца и с(ы)на и (в)ет(а)го д(о)уха и н(ы)ннн и пр(и)сно и въ вѣкы вѣком[ъ] амин(ъ):~::~~::~~³⁴

28 Написано призвати.

29 Овде је прескочен део *Житија*.

30 После прекида *Житија* ова реченица је уметнута.

31 Овде је настао нови прекид.

32 Прекид од неколико реченица.

33 Поновни узастопни прекиди по више реченица.

*34 Цео завршни пасус пренет је уз честе прекиде. Ова реченица додата.

Томислав Йованович

ИЗВЛЕЧЕНИЯ ИЗ ФЕОДОСИЕВСКОГО ЖИТИЯ СВЯТОГО САВВЫ

В собрании рукописей Музея Сербской Православной Церкви в Белграде находится Панегирик З I 59, который согласно результатам исследования Люпки Василев был написан известным писцом и грамматиком Гавриилом Троичанином в первой четверти XVII века. На этот момент известно, где рукопись возникла. Во время нашествия турок Панегирик был перенесен в монастырь Ступле в западной Боснии. После сожжения монастыря его монахи нашли убежище в славонском монастыре Ораховац, куда среди прочего принесли и вышеупомянутый Панегирик. Об этом свидетельствует запись Стефана Раваничанина 1696 года. Рукопись содержит списки проповедей, слов, житий и похвал – произведений в основном известных церковных отцов и византийский писателей: Иоанна Златоуста, Иоанна Богослова, Андрея Критского, Космы Веститора, архиепископа Иерусалимского Кирилла, архиепископа Кипрского Аркадия, архиепископа Александрийского Кирилла, патриарха Константинопольского Прокла и др. В рукопись включены и произведения славянских авторов: Климента Охридского, Иоанна Экзарха Болгарского, Феодосия Хиландарца и Григория Цамблака. Каждое включенное в рукопись произведение Гавриил Троичанин по-своему адаптировал, главным образом сокращая, но и дополняя его своими вставками. На этот раз хочется обратить внимание на его адаптацию Феодосиевского Жития Святого Саввы.

Александра Костић Тмушић

Филозофски факултет, Косовска Митровица

Међународни центар за православне студије, Нии – Србија

e-mail: aleksandra.skt@gmail.com

ПОЕТИКА ПЛАЧА У ЖИТИЈИМА СВЕТОГА САВЕ

Апстракт: *Поетика плача у старој српској књижевности није довољно истражена, те је рад имао за циљ да сагледа плач у Доментијановом и Теодосијевом житију Светог Саве и на тај начин приближи овај жанр, или поджанр савременом читаоцу. Доментијан и Теодосије су највећи писци српског средњег века, они су уобличио обрасце жанрова које је поставио Свети Сава и из тог разлога је плач у њиховим житијима Светог Саве предмет истраживања, анализирања и тумачења.*

Кључне речи: *плач, сузе, Доментијан, Теодосије, Свети Сава.*

Појам жанра заузима средишње место у изучавању књижевне историје, вероватно зато што је добро и дуго успевао да премости јаз између критичке теорије и праксе књижевне критике. Теорија жанрова постоји упоредо са историјом поетике. Од Аристотела и Платона она је обично обухватала философска истраживања, која су била шира и амбициознија него она сама. Са друге стране, она је традиционално служила као инструмент у пракси песника и критичара. Појам жанра је истовремено окренут и према будућности и према прошлости.

Средњовековна поетика ставља у први план оно што је универзално; уместо у индивидуалном и посебном, она живи у родовима и типовима књижевног стварања. Изучавање жанрова показује и на материјалу старе српске књижевности исте законитости и појаве које су могле да буду установљене у књижевности Византије, старе Русије и западне Европе средњег века. Књижевно дело ни у српској књижевности није било јединствено, омеђено творевина, која би се могла посматрати у светлу ауторског начела. Текстови се спајају и мењају, нарастају и прерастају у нове, „да се у току свих тих промена на њима изређају многи познати или непознати аутори.“¹

Систем жанрова у старој српској књижевности формиран је свакако на византијском искуству и захтева исцрпна текстолошка истраживања, јер рукописна традиција, односно, рукописно наслеђе нашег средњег века још није у потпуности проучавано и систематизовано. Поготово још није разјашњена семиотика старих жанрова, како тврди Д. Богдановић², те се суочавамо с проблемом природе појединих књижевних врста, као и са разграничењем песничких и прозних текстова. Наиме, „васкрсла је стара потреба егзегетичког карактера, коју је сјајно развило средњовековно тумачење верских текстова. Ми више не можемо да „прескачемо сва та места“ јер дело

¹ Богдановић 1997

² Књижевно уметничко дело у средњем веку живи у жанру и подложно је непрекидној изменљивости као и сам жанр коме припада. Текстологија има стога превасходни задатак да утврди текст сваког дела, његову генезу и историју; делатност текстолога треба да омогући целовито и успешно бављење истраживача поетика.

посматрамо не само својим поетичким местима. Сарадња филолога и теолога постаје поново могућа, чак неопходна.³ Из тог разлога важно је да се нагласи да само изузетно и једино образовани теолог може да разјасни, рашчлани и појасни стари српски текст у свој његовој суштини.

Димитрије Сергејевич Лихачов гледа на жанр као на историјску категорију и на материјалу старе руске књижевности утврђује принципе његове класификације: функционални, структурно-композициони и тематски принцип. Жанрови су, по Лихачову, одређени пре свега својом употребом. Будући да се у свакој епохи жанрови у књижевности издвајају под утицајем свих променљивих фактора заједно, „уколико се оснивају на различитим обележјима, пред историју књижевности поставља се нарочити задатак: да проучава не само жанрове, него и оне принципе на којима се остварују жанровске поделе, да проучава не само поједине жанрове и њихову историју, него и сам систем жанрова сваке дате епохе.“⁴ Они не стоје независно један од другог, већ чине одређени систем, који се у историји мења.

Жанрови чине одређени систем зато што су плод читавог једног сплета узрока, и због тога што међу њима постоји узајамна повезаност. Када се сагледа жанровски систем сваке дате епохе, долази се до закључка да тај систем није посматран у њиховом узајамном односу. У књижевности сваке епохе постоји равнотежа унутар одређеног система, која је споља стално нарушавана и стално успостављана на новој основи, која ступа у комбинације са појединим видовима писмености и са појединим видовима уметности. Оно што није добро је то што се жанрови старе српске књижевности схватају са извесном дозом модернизације, а то је веома штетно за њихово истраживање. Како бисмо што боље схватили систем жанрова у старој српској књижевности, морамо да се ослободимо наших савремених представа о жанровима. Дела старе српске писмености стоје у сложеном односу узајамног прожимања; једно дело улази у састав других.

Истраживач старобугарске књижевности Красимир Станчев⁵ у студији о стилистици и жанровима старобугарске књижевности проблем жанра поставља као начин организације говора о делу, разликујући три основна вида: поетски, беседнички и прозни. Када је у питању проучавање средњовековне књижевности, као затвореног система у оквиру византијског и источноправославног цивилизацијског круга, Ирена Шпадијер истиче „да је жанр историјска категорија која је у случају српске књижевности прилично јасно хронолошки одредљива (крај 12. и почетак 18. века)“⁶ па, како препоручује, теорија књижевних жанрова треба и о томе да води рачуна.

Српска књижевност средњег века има свој специфични жанровски систем у оквиру којег издвајамо *прозни* (беседа и слово, проповед, посланица, житија, повеља и родослов, казање), *поетски* (сви облици црквеног песништва: акатист и канон, кондак, служба и стихира, тропар) и *прелазни* (молитва, плач и похвала).

Плач, као прелазни књижевни жанр, несумњиво припада најстаријим видовима књижевног стваралаштва. Јавља се као посебна књижевна врста у византијској књижевности.⁷ Уз плач се „синонимски јављају још и називи „риданије“, „вапај“, „крчаније“. Но, појам „плач“ најчешће означава сам књижевни жанр.“⁸ Представља својеврсну књижевну тужбалицу, која је историјски више везана за библијске мотиве

3 Маринковић 2001, 74

4 Лихачов 1972, 52

5 Станчев 1982

6 Шпадијер 1996, 369

7 Богдановић 1980

8 Трифуновић 1990, 249

(Плач Јеремијин) него за фолклорну традицију нарицаљки. Међутим, „средњовековни плач је близак тужбалици и подсећа на елегiju, али није ни тужбалица ни елегija, јер се разликује од њих по дубоком осећању покајања. Чак и када њиме доминира туга, то се осећање превазилази надом и вером у царство небеско.“⁹ Плач је као жанр запостављен. Најчешће има функцију поджанра у житију или похвалном слову. И када има функцију жанра, а и када има функцију поджанра, плач се одликује стилским средствима као што су: реторско питање, анафора или парадокс. Када у лексичком плану „преовладавају изрази који илуструју стање жалости и туге, плач као поджанр, више него молитва и похвала, доприноси портретизацији ликова и њиховом емотивном профилу.“¹⁰

У изучавањима старе српске књижевности нема обимнијих радова о плачу, тако да и поетика овог жанра није у потпуности конституисана. О овом проблему говорили су Миодраг Пурковић¹¹, Ђорђе Трифуновић¹², Смиља Марјановић-Душанић¹³, док је Драгиша Бојовић¹⁴ *Антологијом плача* умногоме помогао да се битан, а запостављен књижевни жанр постави на место које му припада. Овом антологијом дао је значајан допринос изучавању старе српске књижевности и поетике плача. Последња разматрања о плачу проналазимо у књизи Александре Костић Тмушић¹⁵. Рад *Поетика плача у житијима Светога Саве* ослања се на поменута истраживања и настоји да пружи свој допринос изучавању истог.

У старој српској књижевности, иако има одлике жанра, плач се најчешће појављује у склопу веће целине, као што је житије или похвала. Када је уткан у већу целину, плач има функцију поджанра. Монах Атанасије¹⁶ над отвореним гробом Светог Саве казује плач који прелази у похвалу, „док се краљ Владислав плачући моли“.¹⁷ Свети Сава је први увео плач у српску књижевност. Два плача „у његовом *Житију Светог Симеона*, до сада у жанровском смислу препознати, откривају писца плача, умиљенија и покајања“.¹⁸ Поред Светог Саве, плач познају сви писци у старој српској књижевности. Код неких је мање, а код неких више развијен, али он стоји вешто уграђен у дело. Код Стефана Првовенчаног, Доментијана и Теодосија наилазимо на опште познате плачеве, док највише плачевних похвала имамо код Данила Другог. На наше средњовековне писце умногоме су утицали библијски *Плач Јеремијин* и многи Богородичини плачеви за Исусом.

Слободно можемо рећи да феномен суза и плача спада у мистичне појаве. „Сузе и плач представљају израз задобијања Божије љубави, а предуслов тога је страх од Господа.“¹⁹ Свети оци су много говорили о овом феномену. Тако Свети Антоније Велики казује: „Страх пак рађа и плач, а плач рађа мужевност. Ова слабост божанствене

9 Бојовић 2011, 11

10 Исто, 14

11 Пурковић 1985, 94

12 Трифуновић 1990, 250-252

13 Марјановић-Душанић 2004, 598-599

14 Бојовић 2011

15 Костић Тмушић 2017

16 Драгиша Бојовић је у раду *Доментијанов опис преноса моштију Светога Саве у светлу Христових празника* (2017) упутио на позајмицу из *Канона пасхе* Јована Дамаскина, која се налази у Доментијановом делу. Тиме је доказао да је Доментијан познавао и користио дело Светог Јована Дамаскина.

17 Бојовић 2011, 12

18 Исто, 12

19 Костић Тмушић 2017, 180

љубави далеко је слађа од медовог саћа.²⁰ Велики узор српских писаца, Свети Јован Лествичник о овоме говори: „Ако си достигао плач, чувај га свом снагом, а сузе које произилазе из страха заузимају се за нас.“²¹ Овоме можемо да додамо да су средњовековни писци Доментијан и Теодосије одлично разумели шта је плач и у своја дела су верно унели овај феномен.

Плач у својој структури има елементе поезије, те се долази до закључка да су српски средњовековни писци били и песници, а то се односи, пре свих, на Доментијана. Његова свест „о поезији и њеној светости огледа се и у пишчевом односу према књижевној традицији.“²² Изучавајући дела светих отаца и свог претходника Светог Саве, Доментијан је у структуру свог дела уградио елементе плача.

Први плач се налази у структури посланице коју су упутили Сави родитељи, са молбом да дође са Свете Горе у Србију како би га видели. Ово је плачевна посланица Савиних родитеља.²³ Мада су се родитељи помирили са Савином одлуком да напусти световни живот и да се посвети Богу, када су то прихватили као Божију вољу, написали су му писмо у коме су исказали сву тугу и бол:

Ако се тако изволи Господу о теби, чедо наше љубимо,
дођи и тако к нама, да видимо твоје Богом посвећено лице,
и наситивши се твоје красне лепоте,
растргнућеш многе жалости од срдаца наших,
и зауставићеш многосузне изворе од очију наших (...).²⁴

Родитељи Саву називају „чедо љубимо“ и моле да дође како би им својим ликом помогао да растерају тугу и жалост и велике сузе због његовог одласка. У овом плачу се преплићу елементи љубави са елементима страха од Бога. У контексту провејава Анина и Немањина мисао да је њихов син Божији слуга и да је он изабран од самог Господа још од утробе Анине да буде син светлости. Са великом тугом позивају своје чедо да их посети. У незнању да ће га икада видети, тугују за њим, иако су свесни да је он *Богом изабрани слуга*, коме је место у манастиру, међу монасима и слугама Христовим. Поред тога, имамо и веома развијену симболику; присутни су симболи сунца, неба, звезде Данице и осталих звезда, дакле, симболи светлости. Ови симболи представљају осветљен пут ка Царству Небеском. Ђорђе Трифуновић каже да „највећи дар духовних жеља је и светла зрака“.²⁵ Овај симбол се састоји из златних и сјајних жица које су затегнуте кроз васељену.

Симболи су код Доментијана у сталном кретању. Они се крећу од најмањег ка највећем и обрнуто, и са једне стране имају улогу да нам ближе појасне дело, док са друге, код Доментијана се управо кроз симболе види она света светлост коју не поседује ниједан наш писац. Светлост је, како Доментијана, тако и личности о којима пише, уносила до највиших висина.

У последњем сегменту плача исказани су и страх и љубав, и вера и нада. Страх рађа љубав, љубав рађа веру, а вера рађа наду. И када се све ово уклопи, долази се до идеала и савршенства; до Бога. То је и суштина живота на овом свету.

20 Антоније Велики 2009, 28

21 Јован Лествичник 2006, 79

22 Бојовић 2009, 31

23 Бојовић 2011, 25

24 Доментијан 1988, 66

25 Трифуновић 1963, 28

Други плач уткан у структуру *Житија Светога Саве* изговара монах Атанасије, ученик Светог Саве, на гробу свог учитеља. Када су отворили гроб Светог Саве, видели су нетрулежне кости, „значи, тело је остало сачувано, Сава је светац“²⁶, тада Атанасије изговара плач:

(...) О, велика је Божја сила, и неисказана су његова чудеса,
јер се не распаде ни гроб онога који љуби Бога и чини вољу његову,
ни земља не могаде задржати но му још у животу његову
и сама морска пучина послужи,
а после смрти земља се не дотаче његова богоносна тела (...)“²⁷

Овај плач је пун радости. Плаче и радује се што ће их Свети Сава чувати до краја века, диви се чуду што тело није иструлело и хвали Божију силу. За Светог Саву говори да је још за живота у овом свету чинио чуда, тако да је та светост добила потврду од Господа кроз нетрулежно тело. Постоје и сузе које одражавају радост, срећу и духовно испуњење. По речима Светог Јована Лествичника „човек који се обукао у блажени и благодатни плач као у свадбену хаљину, стиче познање духовног смеха душе“²⁸. Доментијан је кроз Атанасијев плач показао духовно савршенство.

Као и његов претходник Доментијан „и Теодосије је био књижевни и богословски образован, што се и огледа у стилу писања“²⁹. У односу на Доментијана, Теодосије у свом делу има знатно више плачева. Већ на почетку *Житија Светог Саве* наилазимо на плач. Овај плач изговарају слуге Стефана Немање када им је Сава дао своју световну одећу, своју ошишану косу и писмо за његове родитеље. Тада су слуге оплакивале Саву као да је умро:

О, невоље од тебе, господару,
шта ово учини нама,
јер грчи си нам сад после наласка него кад пре тога од нас побеже!
О, наласка горег од губљења!
О, ризо, жељенога, жељнима запаљење!
Како да те понесемо?³⁰

Ово је плач који је садржан из реторских питања. Глас „о“ има функцију да дочара патњу слуга. Казују да им је велика невоља што су га пронашли, а он се замонашио. Питају се како и на који начин да га понесу. Осећају велики грех у себи и да им је управо та грешност учинила да их сан свлада и да не примете његову намеру. У плач су уткани и библијски цитати. Помиње се цитат из *Књиге постања*, где се слуге осећају преваренима. Сава је њих преварио, као што је Јаков преварио Исака. Помиње се и праведни Јов, и Теодосије овде каже да та ноћ, у којој су преварене слуге, треба да остане тамна, а не да то буде ноћ обасјана месечином.

Слуге плачу и ридају из неколико разлога. Плачу због Растка који је млад одлучио да оде у манастир, плачу због родитеља и браће који ће туговати и жалити. Жалиће толико да ће да обуку одећу која се носи када си у жалости. Родитељима носе

26 Маринковић 1998, 150

27 Доментијан 1988, 227

28 Јован Лествичник 2006, 83

29 Костић Тмушић 2014, 519

30 Теодосије 1988, 114

такав дар који у њима неће да изазове радост, срећу и весеље, већ тугу, бол и ридање. На крају, плачу због себе самих, јер не знају како ће њихов владар да реагује на пропуст који су учинили; плачу јер га нису послушали када им је рекао да доведу његовог сина, макар везаног.

Када је Сава одлучио да оде у своју земљу, изговара плач. Свети Сава плаче што привремено одлази у земљу рођења и што напушта Свету Гору, која је за њега представљала сам рај на земљи. Ово није класични плач, већ је молитва са елементима плача. Прво иде плач са гласом „о“, који представља вапај из дубине душе, затим плач прелази у молитву:

О, колико се добара лиших, ја јадник!
О, колико богатство –
да се без бриге светске Богу молим
замених за ништавило славе људске!
Тешко мени, тешко мени,
ко да ме оплакује,
где падох и шта добих!³¹

Самим одласком из Свете Горе, Сава ће бити лишен свих добара. Он не може да схати како се зарад неких ситних задовољстава удаљава од молитве и духовног живота. Уместо да се моли, он замењује то светском славом, за коју сматра да њему, као монаху, није потребна.

Након плача, као што је речено, следи молитва Господу и Богородици да га не презру због овог његовог чина. Теодосије са великом љубављу гради ликове својих јунака, који своје животне недаће решавају молитвом и плачем. Управо се кроз истинске сузе они крепе и уздижу још више ка Господу.

Последњи плач у овом житију је плач краља Владислава на гробу Светог Саве. Краљ Владислав изговара плач који је и молитва. Он пати што мошти Светог Саве не почивају у његовој земљи. Краљ себе сматра кривим што се Свети Сава престадио у туђој земљи. Сматра да су његова сагрешења утицала на то. Краљ Владислав се на гробу Светог Саве исповедао, тражио је опроштај и молио га је да му опрости. Све ово је изговарао са тешким сузама:

Знам, оче, моје те сагрешење најпре учини бегунцем од мене
и отера те да се ван свога ти отачаства престадиш,
и сада опет чини да царево срце буде тврдо и да нам те не да.³²

Поред тога што сматра себе кривцем што Свети Сава не почива у својој земљи, сматра да није достојан да цар Асен, његов таст, дозволи да се мошти светитеља пребаце у Србију. Краљ Владислав не плаче само због себе, већ због целог народа. Он је, као владар, у обавези да, поред личне жеље, испуни и жељу свог народа.

У Доментијановом *Житију Светог Саве* има више описа догађаја плача, неголи самог плача. Два описа догађаја колективних плачева су доминантна у делу. Овим описима догађаја Доментијан дочарава како је народ у Србији плакао и туговао због Савиног останка на Светој Гори, какав је плач био у народу када су дочекали Симеонове мошти и како је плакао Свети Сава. Доментијан у првом опису догађаја плача даје слику

31 Теодосије 1988, 200

32 Исто, 252

Савиног пострига, у другом и трећем појашњава Савину жалост, која је пропраћена и радошћу због Симеоновог упокојења и жалост због упокојења Стефана Првовенчаног. Последњи опис догађаја плача је када је Сава био на ходочашћу у Светој земљи.

Родитељи и сав народ у Србији, када су добили потврду о Савином останку на Светој Гори, плакали су:

А родитељи његови чувши речи посланих,
жалосно заплакаше са свима изабранима својима,
и обукоше се у хаљине жалости сами и све слуге њихове.³³

У целој земљи је завладала општа туга. Толико су жалили да су родитељи и сви дворјани и својим одежама показивали жалост. Туга која је завладала у народу је била неописана и нечувена, јер се није дешавало да се толико жали за неким. Колико је све то било тешко показује и чињеница да су састављене песме које одражавају бол.

Насупрот овом опису догађаја, који је завио у црно целу земљу, имамо опис који је и узрадовао. Овај опис дочека Симеонових моштију садржи сузе и плач који је попут олакшања.

Толика је срећа наступила у народу
да су то исказали „топлим сузама“
и радошћу дршћући слатким уснама целиваху
и горким сузама кропљаху.³⁴

Колика је срећа наступила, направили су славље и радовали су се и у души и у телу. Доментијан сада, као што је то урадио и са самим плачевима, супротставља плач који произилази из туге и жалости, и плач који произилази из радости и среће. То је Доментијаново умеће.

У опису догађаја индивидуалног плача Светог Саве имамо три момента.³⁵ Драгиша Бојовић закључује: „Први и последњи забележени Савин плач тако припрема необичну симболику. Након првог плача он, остављајући све овоземаљско, одлази из Србије, а након последњег он креће у Србију у коју, због упокојења у Трнову, неће стићи.“³⁶ Први моменат је када је Растко у олтару манастира Светог Пантелејмона постригао своју косу. Растко се растаје са својим пређашњим животом и, колико год се радовао због приближавања Богу, у овом тренутку је оплакао свој световни живот и кроз тај плач је добио очишћење и просветлење. Кренуо је новим путем, који кроз молитву, одрицања и трпљења, води у живот вечни:

А он уђе у свети олтар по првом прошењу,
и ту принесе жртву Господу своме,

³³ Доментијан 1988, 64

³⁴ Исто, 115

³⁵ У тексту *Зашто је плакао Свети Сава* (2011) Д. Бојовић говори када, зашто и на који начин је плакао Свети Сава. Даје нам јасну слику и саму типологију плача код Светог Саве. Д. Бојовић говори да у „историјском и хронолошком следу Светог Саву први пут затичемо како плаче на очевом двору, пре одласка на Свету Гору.“ (Бојовић, 2011, стр. 128). Затим, Бојовић наводи када и у којим ситуацијама је Свети Сава плакао, по Доментијану. Након самог прегледа плача код Светог Саве, Бојовић закључује, што се и доказало у нашем истаживању, да је по Теодосију, Свети Сава више плакао, односно, да Теодосије посвећује више места плачу Светог Саве.

³⁶ Исто, 141

горким и великим сузама омочи свето светилиште,
и уподоби се Господу своме.³⁷

Наредни опис догађаја Савиног плача је због престављења Симеоновог. У овом опису Савина осећања су помешана. Плаче што се растаје са оцем, плаче и због радости, јер је видео како се његов отац, у великој љубави, без бола, само преселио на други свет. Био је задивљен тим чином.

А чудоносни и богосветли пак кир Сава,
непрестано точаше различне,
радосне и скрбне изворе суза:
радосне, јер виде родитеља свога
тако пресавршена сваким врлинама.³⁸

Када је Сава дошао код брата Стефана који је био на самрти, Доментијан је описао догађај плача који је наступио код Светог Саве. Тада је Сава пролио топле сузе и њима је квасио лице свога брата. Оно што је битно за овај опис је што је у том тренутку Сава замонашио брата, тако да се Стефан Првовенчани упокојио као монах Симон.

(...) целивајући његова свељубазна уста,
и квасећи топлим сузама богољубиво лице његово,
узашиљући из дубине срца свога душевно ридање ка вишњему,
и својим светим рукама обуче га у велики анђеоски образ.³⁹

Последњи опис догађаја плача који је Доментијан приказао јесте плач Светог Саве на Исусовом гробу. Сава је путовао по Светој Земљи и на гробу Христовом је излио сузе. Доментијан сликовито, са великом побожношћу описује да Свети Сава није плакао због туге, већ због радости што га је Господ удостојио да ходи путем којим је Син Његов пролио Своју крв. Све што је Исус „окропио“ својом крвљу:

ту верни слуга његов оброси срдачним ридањем
и омочи прегорким сузама.⁴⁰

Наиме, Сава је овом приликом осетио као да се још за време овдашњег живота спојио са оним кога је све време тражио, коме је стремио и коме се надао.

Плачем је Доментијан обогатио житије, тако да оно прозно и наративно поприма свој пуни смисао. У Доментијановим „реченицама, у речима, у словима, у њиховој звучности, каденцији, има не само поетичног, већ и музичког“.⁴¹

Теодосије Хиландарац више од свог „претходника Доментијана актуелизује стварносни смисао, обичним детаљима враћа значај, наративну функционалност и привлачност. Савин лик из наддетерминантног и божанског преводи у реалан антрополошки систем. Преузетој грађи стваралачки приступа“⁴². Управо се у овим

37 Доментијан 1988, 61

38 1988, 99

39 Исто, 167

40 Исто, 171

41 Кашанин 1975 194

42 Јухас-Георгиевска 2012, 28

реченицама крије суштинска разлика између ова два писца, те се то огледа и описима догађаја плача. У Теодосијевим житијима проналазимо више описа догађаја плача. Ови описи имају функцију да дочарају и приближе читаоцу духовно стање личности које их казују. Теодосије на неколико места описује догађаје колективних плачева и они одражавају стање родитеља и народа због Растковог одласка у Свету Гору, његовог замонашења и одлуке да не жели да се врати у Србију ни да посети своје родитеље. Имамо и један опис догађаја плача народа када је Свети Симеон донесен у Србију и када је из његових моштију потекло миро.

Први опис се дешава када је Сава отишао у Свету Гору и тада:

Сви плакаху и ридаху много;
родитељи сина, браћа брата,
слуге господара са криком дозиваху ради утехе у жалости,
падајући све више у очајање,
јер их до безумља довођаше страдање њихова господара
и красота младога узраста.⁴³

У овом опису се даје слика двора Стефана Немање и понашање најближих Расткових људи. Они су ридали и жалили млад живот који је одлучио да своју младост посвети Богу.

У наставку плача Немањиних слугу, када је Сава предао своју одећу, одсечену косу и писмо за родитеље (о овом плачу смо говорили), имамо и опис догађаја плача Саве, који је на кули стајао, и плач слуга, који су га гледали одоздо: „и још дуго плакаху, онај горе на кули, а ови доле на земљи, да би се и неосетљиви камен ражалио“.⁴⁴ Ово је занимљив опис, који открива и духовно стање Светог Саве. Њему није било лако да се одрекне световног живота и био је свестан какав је бол задао, пре свега, својим родитељима. Међутим, љубав према Богу је преовладала.

Наредни опис догађаја плача дат је када се Сава попео на врх Атона. Описује нам Савину радост што је успео да се домогне жеље која је дуго у њему тињала:

и радосним и топлим сузама довољно тај свети врх одваждивши,
која ли благодарења не говораше Богу,
који га је удостојио да се попне на њега.⁴⁵

Овај плач није одраз туге и бола, већ радости и среће што га је Бог удостојио да добије монашки чин.

Плач који је уследио након доласка слугу Немањиних са Свете Горе препун је туге и очајања. Над писмом које је Сава послао плакали су и веома су тешко родитељи и браћа поднели да:

Мач пробадаше њихове душе, и када разумеше што о њему прочитахте шта нису радили и шта нису хтели себи учинити!

(...) Рикаху с плачем од бола срца,
и са уздисањем,
као лавови чупајући ноктима из средине утробе дозиваху љубљенога,

43 Теодосије 1988, 108

44 Теодосије 1988, 115

45 Исто, 117

узимаху власи, подизаху ризу као неко благо и разгребљиваху као плен,
и кропећи их сузама целиваху, као исцељење очима прилагаху,
и још више се узбуђиваху,
плач силан и ридане много јаче од првога
са свима благороднима саставивши.⁴⁶

Ово је један од најпотреснијих описа догађаја плача. Родитељи нису могли да поднесу чин свога сина. Понашали су се као да више није међу живима. На крају, Теодосије завршава реченицом да се никада не прежалe људи који оду у манастир. Много се тешко подноси када се живот посвети трпљењу, молитви и посту. Мало ко схвата да је и венчање са Богом Богу исто тако мило као и брачни живот у свету и да је подједнако тежак живот и у свету, и у монаштву.

Следећи опис догађаја плача се односи на Савино друго писмо које је послао. Стефан Немања је и тада плакао, међутим, чини се да се помирио са одласком синовљевим, чак се и дивео речима које је Сава написао:

Тек после, укротивши сузе, могаде га прочитати.
Дивео се саставу и сили речи,
и разумевши укор у младићу који се због богатства ожалостио
и за Христом није пошао, прослављаше због тога сина и учитеља.⁴⁷

У овом делу Стефан Немања разуме сина зашто га позива да напусти богатство и славу овоземаљску. У том тренутку је добио просветљење и прослављао је свог сина, а и свог учитеља. Веома је занимљива ситуација када Стефан Немања за свог младог сина помишља да му је учитељ и путоводителј.

Стефан Немања је након извесног времена одлучио да напусти престо, да свом сину Стефану преда вођење државе и да се замонаши. Будући да је провео неко време у монаштву у својој земљи, због превелике љубави за својим сином Савом, одлази за Свету Гору. Када је објавио своју одлуку:

Синовѝ његови и синовѝ синова,
и сви благородни у Господу по телу сродници,
плакали су и жалили и раздирали ризе,
и шта нису чинили и какве умиљене речи не изговараху
којима би га могли зауставити.⁴⁸

Деца и народ Стефана Немање тешко су поднели његово напуштање престола, а чини се да су још теже поднели одлуку о његовом одласку из земље. Молили су га и убеђивали да не одлази, међутим, у томе нису успели. Ипак, када је био у Србији, у манастиру, могли су да га виђају и да се саветују, а његовим одласком би га поново изгубили. То им је нанело велики бол.

Када је Свети Симеон отишао у Свету Гору, сусрет са сином је изазвао јаке емоције. Обојица нису могла ни реч да проговоре од узбуђења. То је био дирљив сусрет, који је изазвао буру осећања:

46 Исто, 120

47 Исто, 126

48 Исто, 128

А када је дошао старац к себи,
многим сузама обливаше жељену сврту главу љубљенога сина,
грлећи је, љубећи је и на срце притискајући.⁴⁹

Овај догађај је због радости и среће који су проистекли из вишевременог одвојеног живота оца и сина. Сусрет оца и сина је био веома дирљив, а њихов растanak је био тежак за Светог Саву. Наиме, након краћег боловања, Свети Симеон је предао своју душу Господу. У том тренутку:

Љубљени син припадае на свечасно лице очево,
и место топлом водом врућим сузама ово уми,
а тако исто му преподобне му руке уми многим сузама.⁵⁰

То није било ридање, већ тихо плакање из дубине душе, а толико је било суза да је, уместо да оца умије водом, учинио многим сузама.

На молбу Стефана Првовенчаног, мошти Светог Симеона су пренесене у Србију, у манастир Студеницу. Велики број људи се окупио да се поклони свом владару и заступнику пред Господом. Будући да је било мноштво народа, од плача и суза, Свети Сава није могао да заврши службу. Замолио је брата, краља Стефана и окупљени народ да прекину са плакањем. Тада се десило једно од чуда које је учинио Свети Симеон:

И гле, опет, слика на зиду,
подобје часнога лика преподобнога,
која је била у цркви и у трпезарији насликана.⁵¹

Ово је занимљив опис догађаја плача и због тога што је сведочанство да је већ тада Студеница била живописана. Лик Светог Симеона налазио се и у цркви и у трпезарији. Имамо поређење са *Библијом*, са причом где је Бог из камена источио воду. Писац нам говори када је то Бог учинио, зашто не би сатворио чудо и да из фреске проистекне миро. Српски народ се упоређује са Израљем. У нашим житијима се развија схватање о српском народу као библијском, изабраном народу.

Видевши опет ово, самодржац и благородни који су с њим дошли,
чудо што чудеса превасходи, плачем плач подизаху.
Бојећи се светог у олтару, без метежа, ћутећи,
кропљаху земљу сузама.
А часно и свето миро било је сабирано у часне златне
и сребрне посуде, док је свети божанствену службу свршио.⁵²

Због чуда које је Бог начинио, народ је плакао од среће и дивљења. Док је Свети Сава служио литургију, свето миро је точено у златним и сребрним посудама. Када је завршио службу, Свети Сава је целивао свету руку свога оца и кропио је сузама. За то време је изговарао пригодне песме. Овај несвакидашњи догађај је изазвао плач који је одраз благостања и велике вере у Божију милост.

49 Исто, 130

50 Исто, 144

51 Исто, 166

52 Исто, 166

Сузе, ридања и плач су феномен који је као елемент преузет из реалних животних тренутака и ситуација. Међутим, плач у старој српској књижевности не представља обичне сузе које су изазване неком свакодневном невољом и недаћом, неком увредом, или очајем због материјалних потешкоћа. Дакле, „дар плача и суза у хришћанству се сматра једним од највећих Божјих дарова, јер означава покајање, опроштај и Божју милост.“⁵³ Сузе, ридање и плач су мистичне појаве и оне су одраз жеље за задобијањем љубави Божије. Поред тога, само задобијање љубави Божије следи након страха од Бога. Сви наши средњовековни писци су добро знали за овај феномен и веома вешто су га унели у структуру свог књижевног опуса, посебно у структуру жанра житија и жанра похвале.

Веома је битно да разумемо да књижевност средњег века не можемо никако да посматрамо статично. Колико год се говорило о стабилности жанрова, књижевни облици, па и сами закони, ипак су еволуирали. Књижевно дело у старој српској књижевности остварује се у жанру, не толико као „ауторизован књижевни производ, не као аутономна књижевна индивидуалност која би се, у начелу, могла и супротставити систему, стварајући упркос норми и канону свој сопствени израз.“⁵⁴

У старој књижевности жанрови су, поред књижевних функција, имали и ванкњижевне. Они су одређивани својом употребом у богослужењу, у правној и дипломатској пракси, као и у околностима кнежевског начина живота. Када се сагледају сви ти системи, „најважнији принцип јесте хијерархијска потчињеност једних текстова другима, у зависности од првобитне светости и актуелне функције датог текста.“⁵⁵ Жанрови не живе независно један од другог, већ сачињавају одређени систем, који се мења историјски. Они сачињавају један одређени систем на основу тога што су „плод читавог једног сплета узрока, а и зато што између њих постоји узајамна повезаност у којој они подржавају постојање један другог и у исто време конкуришу један другом.“⁵⁶

У старим српским житијима, као што смо и приказали на примерима двојице писаца, плач као жанр, у овим случајевима као поджанр, може да буде колективни и индивидуални. Мотив колективног, групног плача имамо код Светог Саве, и то онда када се Стефан Немања опрашта од своје деце и окупљеног народа, онда када се одриче престола. Затим, на колективни плач наилазимо код Теодосија када родитељи, властела и слуге плачу што је Растко отишао у манастир и замонашио се. Ово је, са једне стране, један од најпотреснијих, а са друге, један од најлепших и најуспелијих колективних плачева у нашој књижевности. Он осликава психичко и емоционално стање родитеља који, иако верују свим својим срцем у Господа, тешко могу да прихвате чињеницу да ће њихово дете провести живот у посту, молитви, покајању, одрицању и скрушености.

Дакле, сузе и плач не морају да буду „само израз молитвене скрушености, него се јављају и као одраз реалних ситуација и психичких расположења из свакидашњег живота.“⁵⁷ Потврда за овај исказ је управо поменути колективни плач код Теодосија. Код Теодосија се на најбољи начин кроз плач и описе догађаја плача дочарава психичко и духовно стање његових јунака; јер разликује се плач који је производ тренутне животне ситуације и психичког стања од плача који је производ скрушености и жеље за придобијањем Царства Небеског, а пут ка Царству Небеском најбоље се огледа у Доментијановим плачевима.

53 Бечејски 2012, 543

54 Богдановић 1991, 107

55 Наумов 2009, 9

56 Лихачов 1972, 52

57 Мулић 1974, 141

Доментијан је тај пут, иако кроз сузе, осветио симболима светлости, као што су сунце, небо, звезде. Кроз ове симболе наслућује се сам страх и љубав, вера и надање. Када се сагледају симболи који одражавају стање јунака, долази се до идеала и савршенства, а то је сам Бог. У Доментијановим плачевима је исказана сва његова осећајност, лирски и поетски израз. Доментијан на више места описује како је плакао Свети Сава. Када се говори о индивидуалним плачевима, посебно место у старој српској књижевности заузимају два плача, која својом лепотом исказа, емотивним изразима и великом лиричношћу стоје на самом врху овог жанра. То су плачеви са истим мотивом, мотивом љубави према родитељима. Један од њих је плач Светога Саве над упокојеним оцем, о коме смо и говорили, а други је плачевна похвала краља Милутина над одром своје мајке. Плачеви су испуњени жалошћу за одвајањем од родитеља, али и надом и вером у живот вечни. Према мишљењу М. Мулића, ова два плача се разликују по томе што Свети Сава „гласно“ плаче, док краљ Милутин „благосрдно“ плаче.⁵⁸ Оба ова плача су у монологу и садрже и реторска питања, а на крају прелазе у похвалу.

Плач је књижевна творевина која изазива сва племенита осећања која су могућа у људској души. Као и код јунака који ридају и плачу, тако су и код читалаца помешана осећања. Међутим, она на крају, ипак, воде у веру и наду у спасење, у живот вечни и задобијање Царства Небеског.

Извори

Антологија плача. (2011): Приредио Драгиша Бојовић. Београд: Просвета.

Библија – Свето писмо Старог и Новог Завета (2005): Ваљево: Глас цркве.

Доментијан – Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона (1988): Приредила проф. др Радмила Маринковић. Београд: Просвета; СКЗ.

Молитве Светога Саве. (2002): Приредио Драгиша Бојовић. Ниш: Центар за црквене студије: Косовска Митровица: Филозофски факултет.

Теодосије – Житија (1988). Приредио Димитрије Богдановић. Београд: Просвета; СКЗ.

Литература

Антоније Велики, свети: (2009). „Поуке Светог оца нашег Антонија о животу и Христу, преузете из животописа који је саставио свети Атанасије и из 20 посланица и 20 слова преподобнога“. У: *Добротољубље* – том 1 (стр. 17-31). Београд: Света Гора Атонска.

Бечејски, Мирјана (2012). „Поетика и теологија плача – Драгиша Бојовић (ред.): *Антологија плача – од Светога Саве до Патријарха Пајсија*. У: *Црквене студије*. (бр. 9; стр. 543-550). Ниш: Центар за црквене студије.

Богдановић, Димитрије (1986). „Предговор“. У: *Свети Сава – Сабрани списи* (стр. 9-30). Београд: Просвета; СКЗ.

Богдановић, Димитрије (1988). „Предговор – Теодосије“. У: *Теодосије – Житија* (стр. 9-39). Београд: Просвета; СКЗ.

Богдановић, Димитрије (1980). *Историја старе српске књижевности*. Београд: СКЗ.

Бојовић, Драгиша (2009). *Трпеза премудрости*. Београд: Рашка школа; Ниш: Центар за црквене студије.

⁵⁸ Исто, 142

Бојовић, Драгиша (2011). „Зашто је плакао Свети Сава“. У: *Антологија плача*. (стр.127-141). Београд: Просвета.

Бојовић, Драгиша (2017). „Доментијанов опис преноса моштију Светога Саве у светлу Христових празника“. У: *Годишњак Катедре за српску књижевност и јужнословенске књижевности за школску 2016-2017*, година XII. (стр. 43-54). Београд: Филолошки факултет.

Јован Лествичник, свети. (2006). *Лествица*. Ваљево: Књиготворница Логос.

Јухас-Георгиевска, Љиљана (2012). „Предговор: Житијна дела Стефана Првовенчаног, Доментијана и Теодосија“. У: *Стефан Првовенчани, Доментијан и Теодосије*. (стр. 7-37). Нови Сад: Издавачки центар Матице српске.

Кашанин, Милан (1975). *Српска књижевност у средњем веку*. Београд: Просвета.

Костић Тмушић, Александра (2014). „Богослужбене песме у житијном опусу јеромонаха Доментијана и Теодосија Хиландарца“. У: *Црквене студије*. (бр. 11; стр. 513-526). Ниш: Центар за црквене студије.

Костић Тмушић, Александра (2017). *Поетски елементи у српској хагиографској књижевности*. Косовска Митровица, Ниш: Филозофски факултет, Међународни центар за православне студије.

Лихачов Сергејевич, Димитрије (1972). *Поетика старе руске књижевности*. Београд: СКЗ.

Маринковић, Радмила (1998). *Светородна господа српска. Истраживање српске књижевности средњег века*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност.

Маринковић, Радмила (2001). „Теолог и филолог пред старим текстом“. У: *Даница-српски народни календар за годину...* (год. 8 (2001): стр. 66-77). Београд: Вукова задужбина.

Марјановић-Душанић, Смиља (2004). „Смрт и светост“. У: *Приватни живот у српским земљама срдњег века*. (стр. 598-599). Приредиле Смиља Марјановић-Душанић и Даница Поповић. Београд: Сlio.

Мулић, Малик (1974). „Књижевна етикеција у старој српској књижевности (према етикецији у староруској књижевности)“. У: *Зборник за славистику* (број 6/1974; стр. 128-144). Нови Сад: Матица српска.

Наумов, Александар (2009). *Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена*. Ниш: Центар за црквене студије.

Пурковић, Миодраг (1985). *Српска култура средњег века*. Београд: Пешић и синови.

Станчев, Красимир (1982). *Поетика на староџгарската литература*. Софија: Наука и изкуство.

Трифуновић, Ђорђе (1963). „Доментијан: Предговор“. У: *Доментијан* (стр. 9-38). Београд: Нолит.

Трифуновић, Ђорђе (1990). *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Београд: Нолит.

Шпадијер, Ирена (1996). „Проблем жанра у средњовековној књижевности“. У: *Књижевна историја* (број 100; стр. 365-373). Београд: Вук Караџић.

Aleksandra Kostić Tmušić

POETICS OF JEREMIAD IN SAINT SAVA'S HAGIOGRAPHIES

The poetics of jeremiad in Old Serbian literature was not sufficiently researched, and this work was aimed at perceiving jeremiads in Domentian's and Theodosius's Hagioographies of Saint Sava, in order to bring closer this genre, or subgenre to the modern reader. Domentian and Theodosius are the greatest writers of the Serbian Middle Ages, they have shaped the patterns of genres which were set by Saint Sava, and for this reason the jeremiads in their hagioographies of Saint Sava are topic of research, analysis and interpretation.

Снежана Ј. Милојевић

Филозофски факултет Универзитета у Нишу – Србија

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: milojevic.snezana@yahoo.com

БОЛЕСТ И ИСЦЕЉЕЊЕ У ЖИТИЈИМА СВЕТОГА САВЕ

Апстракт: Како бисмо могли да разумемо однос средњовековног аутора према болести и здрављу, било је потребно истражити ове животне константе у оквиру хришћанског учења. Први писани трагови који објашњавају човекову склоност ка болести, записанису још у Књизи постања по којој Адамов пад, изазван сукобом са Божијом вољом, генерише човекову палу природу – природу склону греху. Грех може бити узрок болести и душе и тела, али духовна литература претпоставља и болести изазване дејством нечастивог, као и оне које сам Бог дозвољава, не би ли аскету и подвижника спасио гордост и самољубља. Све ове облике поимања, како болести тако и исцељења, проналазимо у житијима посвећеним Светом Сави од Доментијана и Теодосија. У овим писаним траговима српског средњег века улогу исцелитеља и духа и душе и тела, коју у Светом писму има Исус Христос, преузима Свети Сава који, осим појединачних и колективних чудесних исцељења, читав свој народ усмерава у правцу повратка правој природи, упућујући их у свете тајне хришћанског учења.

Кључне речи: Свети Сава, житије, болест, здравље, исцељење.

Болест и Свето писмо

Болест није дело Божије, упућују нас свети оци¹: „Сам човек у првобитном стању своје природе није знао за болест, немоћ, трулежност“². Утемељење својих навода Свети Василије, Свети Григорије Ниски, Свети Максим Исповедник, Свети Јован Златоусти и други³ проналазе у *Књизи постања*, у којој се могу пронаћи и разлози

1 И поред богате светоотачке литературе, у овом раду смо се превасходно руководили наводима које је истакао Жан Клод Ларше, јер су његове тврдње утемељене у наводе светих отаца који су неретко у његовим књигама и цитирани. Жан Клод Ларше је аутор најзначајнијих књига које се баве теологијом болести. У обзир смо узели две књиге које се могу наћи на српском језику *Теологија болести* (Ларше, 2015) и *Лечење духовних болести* (Ларше, 2017).

2 Ларше, 2015, 19.

3 „Свети Василије каже: [...] 'Бог који је створио тело, није створио болест, као што је створио душу али никако не и грех' [...] Свети Григорије Ниски наводи: 'Ненормалност садашњих услова људског живота не доказује да човек никада није поседовао добра (повезана са божијом сликом)' [...] Свети Максим Исповедник истиче да 'Бог стварајући људску природу није створио бол' [...] Свети Јован Златоусти говори: 'Ако желите да сазнате у каквом је стању било наше тело када је изашло из Божијих руку, отидимо у рај и погледајмо човека којег је Бог ту пренео. Његово тело није било подложно [...] трулежности; сличан скулптури коју вадино из пећи и која блиста

преображења човекове природе из вечне у пролазну. И један и други облик човековог постојања представљају модел који појединац може опонашати, сходно свом слободном избору: човек може тежити *здравом* животу у Богу или се приклонити дијаметрално супротној егзистенцији, оличеној у палом Адаму.

Како је написано у *Књизи постања* – све што је створио Бог, било је добро: „Тада погледа Бог све што је створио и гле, добро бјеше веома“ (1 Мој, 1, 31). Створени свет и сва бића у њему Бог је оставио човеку да над њим господари (в. 1 Мој, 1, 28–30). Једино ограничење, ради добробити човекове, симболично је фокусирано на Дрво живота⁴, које истовремено представља извор несавладивог искушења – могућности да се поклекне пред манипулацијом нечастивог. Сходно централној позицији човековој пре његовог пада, преиначавање доброг у лоше захвата читав живи свет⁵.

На који начин сваки појединац носи у себи греховност свог прапретка Адама? У *Постању* проналазимо податак да је преиначење човекове праве природе у ону предусловљену непоштовањем Божије воље, обележено симболом *кожних хаљина*: „И начини Господ Бог Адаму и жени његовој хаљине од коже, и обуче их“ (1 Мој, 3, 21). Хаљине од коже симболи су човекове, Адамовим грехом призване, анималне природе, па је у складу с тим човек изложен свим облицима нестабилности и невоља којима дотада није био угрожен. „Са тог аспекта дакле, болести од којих људи оболевају могу да се припишу не њиховим личним гресима, већ чињеници да им је заједничка људска природа грешна због грешке првог оца Адама“⁶.

Свето писмо наводи примере исцељења болести које су обележене као последица прародитељског греха⁷, а у вези с тим треба истаћи:

„То што је Адам узрок грешности људске природе не значи међутим и да је он једини одговоран за њено актуелно стање. Постоји, наиме, одговорност свих

најживљим сјајем, он није осећао ниједну од слабости које на њему запажамо данас“ (Ларше, 2015, 17–19).

4 „И запријети Господ Бог човјеку говорећи: једи слободно од сваког дрвета у врту. Али с дрвета од знања добра и зла, с њега не једи: јер у који дан окусиш с њега умријећеш“ (1 Мој, 2, 16–17).

5 „Пошто је Адам ‘корен’ људске природе, њен прототип и суштински садржи читаво човечанство, он то стање преноси свим својим потомцима. Смрт, трулежност, болест и патња постају тако судбина читавог људског рода. Како се то преношење одражава биолошким путем, са генерације на генерацију, сви људи рођењем наслеђују палу, болесну и несавршену Адамову природу обележену последицама његовог греха“ (Ларше, 2015, 38–39).

6 Ларше, 2017, 40.

7 Свето писмо наводи примере исцељења болести за које можемо рећи да њихово порекло треба тражити у прародитељском греху. Један од параметара који то потврђују јесте погодбена конструкција реченице коју исцелитељ помиње током исцељења. Тако Јаков између осталог наводи „ако је грехе учинио, опростиће му се“ (Јак, 5, 14). Свето писмо наводи и јасније примере – када се за оболелог истиче да је рођен са одређеном врстом болести – као што је случај у опису исцељења од рођења слепог. Овај сегмент Јовановог јеванђеља садржи и дијалог између Исуса Христа и његових ученика који истиче ову врсту каузалитета: „Рави, ко сагреси, овај или родитељи његови, те се роди слеп? Исус одговори: Не сагреси ни он ни родитељи његови“ (Јн, 9, 2–3). Трећи начин препознавања *кожних хаљина* очитива се у опису ритуала исцељења – уколико исцелитељ прво прашта грехове оболелог, па тек онда приступа исцељењу – теолози сматрају да је телесна немоћ била последица греховне природе човекове – да је био у питању грех оболелог – опроштај грехова би био довољан за исцељење. Такав пример је исцељење одузетог човека које се помиње у Матејевом, Марковом и Лукином јеванђељу. Цитираћемо опис из *Јеванђеља по Матеју*. Исус Христос говори одузетоме: „Не бој се, чедо, опраштају ти се греси твоји [...] Тада рече одузетоме: Устани, узми одар свој и иди дому своме“ (Мт, 9, 2–6; Мк, 2, 2–11; Лк, 5, 17–26).

људи зато што су подражавали Адама. Пошто су и сами Адамови потомци грешили, стигле су их последице Адамовог греха⁸.

У складу с тим, можемо истаћи две константе:

1. Адамов грех се не наслеђује као такав, већ као греховни потенцијал људске нове природе који се иницира грешним (лошим, окренутим злу, а не добру) мислима, поступцима и радњама сваког понаособ⁹.

2. Окренутост греху а не врлини, није само индивидуална категорија, већ се последице преносе на читаво човечанство. Као што је Адам као прародитељ извор греховног потенцијала свакога од нас, и сваки човек је, уколико греши, једним делом одговоран за страдања која погађају не само њега већ и његову породицу¹⁰.

Осим прародитељског греха, и оног који појединац чини подражавајући свога праоца Адама, извор болести може бити демонски утицај на човеков живот, што потврђује и Свето писмо Књигом о Јову: „А Господ рече Сотони: ево ти га у руке, али му душу не дирај. И Сотона отиде до Господа и удари Јова злијем пришем од пете до темена“ (Јов, 2, 6–7). У *Делима апостолским* такође се сусрећемо са могућим демонским пореклом болести – образлажући снагу Сина Божијег Исуса Христа наводе: „Исуса из Назарета, како га помаза Бог Духом Светим и силом, која пролажаше чинећи добро исцељујући све мучене од ђавола, јер Бог беше са њим“ (Дап, 10, 38).

„Међутим Бог, чији је циљ спас човека и у њему читавог универзума, не дозвољава да силе зла освоје и униште Његово стварање. Његова Промисао и даље делимично штити Човека и пророду и у том ставља извесна ограничења, стабилизује космос на странпутици која га води у ништавило, успоставља извесан ред у неред“¹¹.

Ларше упозорава да је човек, одрекавши се поклоњеног му раја ради фиктивних привилегија, инспирисан деловањем нечастивог кроз људске мисли (примисли)¹², заборавио своју праву природу¹³. Човеку који је изгубио савршеност и вечност, а прихватио бол, патњу и пролазност као своје природно стање, био је потребан идеални образац коме би могао тежити. Зато је оваплоћење божанског у Исусу Христу материјализација есхатолошких човекових тежњи, а Исус Христос својом жртвом и васкрсењем ту Истину чини доступном човеку.

8 Ларше, 2015, 42.

9 „Тако сваки човек, ако није *apriori* одговоран за болове од којих пати његова природа наслеђена од Адама, постаје једним делом *aposteriori* одговоран кад и сам греши, придружујући се тако Адаму и прихватајући на неки начин његове грешке“ (Ларше, 2015, 43).

10 У хагиографијама је то углавном истакнуто на примерима од Бога одабраних владара. У српским хагиографијама однос између владара и народа сродан је оном који имају родитељи и деца, па се тако последице владаревих лоших (или добрих) одлука рефлектују на читав народ.

11 Ларше, 2015, 36.

12 „Али змија бјеше лукава мимо све звијери пољске, које створи Господ Бог, па рече жени: је ли истина да је Бог казао да ви не једете са свакога дрвета у врту? [Ева објашњава забрану – уколико кушају плодове тог дрвета, умреће] А змија рече жени: нећете ви умријети. Него зна Бог да ће вам се у онај дан кад окусите с њега отворити очи, па ћете постати као богови и знати што је добро, шта ли зло [...] узабра рода с њега и окуси, па даде и мужу својему, те и он окуси“ (1 Мој, 3, 1–7).

13 „Човек од тог тренутка заборавља каква је његова изворна природа, не познаје своје истинито предназначење, више не признаје свој прави живот и губи готово сваки појам о свом првобитном здрављу“ (Ларше, 2017, 20).

„Христос је назван другим Адамом не зато што би Он подарио човеку неку другачију природу и судбину која је другачија од оне која је била намењена првом Адаму, већ зато што Он Сам Лично испуњава оно што Адам својом грешком није успео да оствари“¹⁴.

После изласка из раја човек, чију су целовитост чинили тело, дух и душа (психа) постаје човек тела и психе¹⁵. Цитирајући свете оце Жан Клод Ларше истиче да је болесна манифестација човековог пада то, што су човекове сазнајне способности оболеле. Будући да је у природном (првобитном) стању људски ум био сједињен са срцем, што се по човековом *паду* раздваја, „људски ум се налази у стању непрестане расејаности, непрестано лебди, лута, тумара на све стране и стално је узнемирен“¹⁶, што је насупрот стању дубоког спокоја који је карактеристичан за мисаону активност својствену човековој природи пре пада.

„Изгубивши истинско сазнање стварности које је поседовао у Духу, а осећајући ипак потребу за спознајом, пали човек ће ту стварност заменити не само неким другим познањем већ мноштвом других познања исте врсте, које одговарају мноштву привида у којима се он од тог тренутка креће“¹⁷.

У складу с том девијацијом – неспособношћу поимања праве слике света, у свести палог човека зло може бити перципирано као нешто сасвим прихватљиво. У вези с тим потребно је и указати на суштину забране познања добра и зла. „Према Светом Григорију Ниском, не означава ништа друго до то – мешање лажно доброг, према чему се поводи чулна жеља, са истинским добром“¹⁸.

Осим у патологији жеље човекова искривљена перцепција може се препознати на свим нивоима човековог постојања. У то спада и привид слобода који човеку даје осећај да је раван Богу – тј. да га та слобода чини независним од Бога, због чега се још више губи у различитим верзијама непостојећих светова, чиме се још више удаљава од Истине (Бога)¹⁹.

Најочитији пример промене перцепције су Адам и Ева: пре изгнанства из раја посматрали су ствари у складу с Богом – своје тело као храм Духа Светога. Као прво назначење промене која је следила после човековог пада, Свето писмо наводи: „Тада им се отворише очи, и видјеше да су голи; па сплетоше лишће смокова и начинише себи прегаче“ (1 Мој 3, 7).

14 Ларше, 2017, 21.

15 „Он се тада зауставља само у структури бића својега и поретка способности да постоји као целовити човек и почиње да бива само један стоти део или хиљадити део човека“ (Ларше, 2017, 39).

16 Ларше, 2017, 50–51

17 Ларше, 2017, 57–58.

18 Ларше, 2017, 72. Тако људски ум постаје заваран и заслепљен задовољством, заборавивши на своју исконску потребу за познањем (созерцавањем) стварности: „Свет за човека постаје фантазматска пројекција његових жеља, стварање начина за задовољење његових страсти, оруђа чулног уживања“ (Ларше, 2017, 70).

19 Све патолошке човекове склоности су заправо лажна слика оних примарних – као што су слобода и сећање; он поседује и дар маштања. Међутим човек који је занемарио свој духовни свет својом маштом може достићи само фантомски свет усклађен за варљивим лажним рајевима наводног задовољавања жеље.

Од тада човек је изложен: страстима, самољубљу, стомакоугађању, блуду, среброљубљу и похлепи, туги, унији (пандан томе би могао бити данашњи израз – депресија), гневу, страху, таштини, гордости, како тврде свети оци – духовним болестима (указују на недостатак садејствовања Светог Духа у остварењу човекове целовитости). Последице неустављања контроле над овим поривима (гресима) доводи до телесних и душевних болести – трулежности тела и узнемирености душе.

Сходно иконској човековој потреби за вечношћу, човек томе тежи, али начин и методологија пута палог човека ка вечности је таква да човека тамо где жели бити не може одвести: „Исто тако трулежност и смртност, које су на почетку биле невољно наслеђе Адамовог греха, постају за људе извор личних грехова, зато што они, бојећи се трулежности и смрти, настоје да сачувају свој живот, вољно се предајући похоти и страстима, а оне заузврат потврђују и појачавају њихову трулежност и њихову смртност“²⁰.

Оздрављење и исцељење

Када говоримо о болести и здрављу у средњовековном тексту неопходно је имати на уму хришћанско учење, а у вези с тим требало би направити дистинкцију између научног (световног) и хришћанског (духовног) поимања ове две константе (болести и здравља), као и разлику између световног и духовног поимања излечења. Почећемо од суштинске разлике између значења речи излечење и исцељење:

„Излечење је враћање оболелог организма у стање физиолошког или нормалног функционисања и побољшања квалитета живота, али ипак привременог одлагања смрти. А исцељење, како сама реч каже – остварење унутарње психофизичке целовитости, али и остварење пуноте кроз љубавну заједницу с Богом и ближњима, што јесте православно поимање личности. Из овога проистиче да је крајњи циљ исцељења победа над смрћу. Св. Јован Дамаскин каже: 'Јер откад је Саможивот умро и васкрсао, они који су са надом у васкрсење и вером и њега уснули не називамо мртвима'“²¹.

Најексплицитнији пример из житија посвећених Светоме Сави, који овакво становиште литерарно материјализује, јесте Теодосијев опис оживљавања преминулог брата Стефана Немањића. Будући да је окаснио са својим доласком у Србију и затекао брата *уснуло*²², Теодосијев Сава је ожалостио, не због физичке смрти свога вољеног брата, већ због тога што је непричешћен и у световном облику (незамонашен) отишао са овога света²³. Мотивацију оваквог промишљања братовљеве смрти Теодосије даје кроз навод да је Стефан Немањић исказивао своју жељу за *монашким образом*, али га је Свети Сава одвраћао од тога, говорећи му да томе још није дошло време (подразумевајући под тим низ разлога овоземљског и мистичног карактера)²⁴.

20 Ларше, 2017, 252.

21 Стаменковић, 2004, 360.

22 Сан и уснуће су речи којима се описује смрт богоугодника. На тај начин се земаљска смрт означава као фаза која води ка вечном животу у Богу.

23 Теодосије, 1988, 220.

24 в. Исто, 219.

Позивајући се у својој молитви на јеванђелска оживљавања упокојених, Свети Сава је уз Божију помоћ оживео свог брата²⁵ и замонашио га: *После тога свети архиепископ га украси светим и анђелским и великим образом иночства, назвавши га Симон монах, уместо Стефан*²⁶. Као што је од Бога измолио буђење из самртног сна, Свети Сава, захвалан Богу на овом чуду, сада Га моли да узме душу његовог замонашеног и причешћеног брата:

*После овога свети архиепископ га удостоји да прими пресвете, страшне и животворне Христове тајне од којих се ваља бојати, и све по уставу над њима свршивши рече: 'Благодарим те, Господе, опет у миру души његову, да се како подигнућем, тако и представљањем његовим опет прослави име твоје свето'. И тако речени Симон монах, држан у рукама светог архиепископа, слатко веселећи се и Бога благодарећи, у руке његове дух свој предаде*²⁷.

Монашки образ симболично исказује Немањићеву тежњу ка Господу, а слика потпуног исцељења јесте његова радост у самртном часу. Умирући се не радује томе што неће више бити на овоме свету, већ зато што његово обожено биће иде путем апсолутног здравља – не тек физичког излечења, већ целовитог исцељења духа душе и тела – приближавања савршеној природи Исуса Христа.

Доментијан ову сцену поентира истицањем суштине и смисла оживљавања преминулог владара као пута ка *Богу који га је преселио ка себи у жељена села*²⁸. Описујући чудо оживљавања преминулог житијног јунака – говорећи о сцени житијној као понављању оних јеванђелских – Доментијан акцентује однос љубави између Бога и човека. То чини и током молитве ради буђења из самртног сна – наводећи да *Бог слуша угоднике своје*²⁹, а у опису благородне смрти истиче мир (спокојство замонашеног и причешћеног владара) – *и са миром у Господу усну*³⁰.

Пошто хришћанско учење човекову палу природу и склоност ка греху истиче као узрок болести, Свето писмо јасно говори да је оздрављење човеково живот усмерен ка Христу. Сам Исус Христос, како јеванђелисти записују, говори да је дошао болесних ради – да им пружи утеху и излечење. На критику његовој божанској савршеној природи – новог Адама, „зашто са цариницима и грешницима [...] једе и пије“, Исус Христос одговара: „Не требају здрави лекара него болесни“ (Мт, 9, 12; Мк, 2, 17; Лк, 7, 31)³¹.

25 „Пруживши своју свету десну руку на срце његово, у име Свете Тројице написа по нагу телу слику крста, и одмах осети у својим рукама да се покренуло, и опипавши по његовим прсима, и ова опет нађе топла и жива, и како се веома молио услышан би, и обрадова се, и реч Христову говораше синовима његовим који су ту стојали у свему народу: 'Не плачите и не галамите, краљ није умро него спава, и душа његова је у њему!'“ (Теодосије, 1988, 221–222).

26 Теодосије, 1988, 222.

27 Исто.

28 Доментијан, 1988, 168

29 Исто, 167.

30 Исто, 168.

31 У Лукином јеванђељу, после искушавања у пустињи, Његово објављивање као Сина Божијег испричано је кроз читање књиге пророка Исаије у синагоги. Током тог објављивања народу говори о свом дару: „Дух Господњи је на мени; зато ме помаза да блавестим сиромасима; посла ме да исцелим скрушене у срцу; да проповедам заробљенима да ће бити пуштени, и слепима да ће прогледати; да ослободим потлачене....“ (Лк, 4, 18).

Да излечење само од Бога долази говори нам и Стари завет, међутим, овде можемо поставити питање да ли је ико сем Сина Божијег имао снаге да исцели трулежну природу човекову?! Ово реторско питање има јасан одговор – није³². Христова жртва, Христова мученичка смрт на Голготи уништила је грех, смрт и снагу Нечастивог, а човекова лажна природа тек у васкрсењу Христовом проналази пут за повратак себи самој³³.

Према хришћанском учењу, човекова обновљена личност има прилику да ужива у благодетима апсолутног здравља под условом да својом слободном вољом, својим мислима и делима тежи сједињењу са Исусом Христом. Ово метафизичко сједињавање с узором просторно је одређено институцијом цркве која се заправо „налази у Христовом стању, она је христофора (христоносца) (Еф. 5,25-27), у смислу да постоји онтолошка подударност између Христа и Цркве“³⁴.

Префињена знања духовног карактера (духовног – који долази од Светог Духа, неразделивог од Оца и Сина), Исус Христос је оставио својим ученицима – апостолима, кроз чији се мисионарски рад чудесна исцељења такође дешавају као део свакодневице верујућих појединаца. Особине сличне онима које су имали апостоли имају и богоугодни људи, без обзира на актуелно време и простор.

Утемељен у такву предусловљеност, Свети Сава уз Божију помоћ, преживљава бројне, наизглед несавладиве препреке, лечи болесне и оживљава мртве. Истицање ових ванредних моћи Светог ритмично се понавља у Доментијановом житију, али увек као о Божијем дару о којем се не говори јавно, јер не произлази из саме личности Саве Немањића, већ му је од Бога дата као одабраноме. Ту његову изузетност препознају они слични њему – монаси:

И верујте ми, браћо и свети оци, да ми рекоше први чрнци који су испрва живели с њим и видевиши живот његов прекомерно, називаху бестелесним анђелом њега, који је имао толики духовни подвиг у телу, и толико се приближио Богу постом и светим молитвама дотле, да је и мртве ускрсавао, а не тим молитвама да је само чуда творио. Но због своје велике смерности, рекоше, тога се сам уклањаше, да не буде прослављен на земљи, док га Бог не прослави на небесима“³⁵.

32 Начин на који то Исус Христос чини је у следећем: „Исцељујући тако човека од његових страсти, Христос му враћа нормалну употребу његових способности, пружа им, другим речима, могућност да се поново окрену Богу“ (Ларше, 2017, 267–268).

33 „У смрти Христовој, уништени су грех, трулежност, смрт и снага ђавола; стари човек је умртвљен, некадашњи живот, који се односи на грех и потчињен је смрти, бива уништен, ђаво је стављен у окове, његова моћ потпуно разорена. Христово дело искупљења није стварање, већ обнављање, обнова људске природе, успостављање првобитног Адама по облику Божијем, повратак његовог бића кроз човека, његовог начина постојања, његовог живота и његове истинске судбине. У својој природи, враћеној сједињавањем с Божанском природом у Личности умрлог и васкрслог Христа, човек, чије су све болести биле уништене, враћа целом свом бићу пуно здравље. Он поново постаје нормалан човек у Христу. Он поново задобија своје способности у њиховом првобитном стању, сагласном с њиховом природом која је, да подсетимо, усмерена према Богу“ (Ларше, 2017, 271–272).

34 Брија, 1997.

35 Доментијан, 1988, 105.

У житијима се сусрећемо са описивањем телесног оздрављења. Као што Исус Христос лечи губавог³⁶, подиже на ноге одузетог³⁷, исцељује „крвоточну“ жену³⁸ и чини бројна друга чуда којима спашава верни народ од болести, тако и Свети Сава помаже онима којима је помоћ снажног посредника између небеског и земаљског потребна.

Истоветну тврдњу (као у претходно наведеном цитату) проналазимо у деветом поглављу Доментијановог житија током описивања чуда *подизања раслабљенога*. Овде проналазимо и оне елементе које у опису чуда³⁹ апострофирају тежњу Светог Саве да своје моћи не приказује јавно – већ да их користи на човекову добробит у скромности и далеко од очију других. Ово исцељење се дешава након целоноћне молитве Светог Саве у манастиру Жича, у коме нема никог до њега и болесника⁴⁰. Молитва која до Бога долази осмишљена је молитвеном комуникацијом живих и у Богу уснулих – Светог Саве и Светог Симеона.

Сличност са Сином Божијим (самим тим различитост од људи ограничених *кожним хаљинама*) представља чињеница да је он још током живота достигао духовно савршенство које је предусловило такав Божији дар. У осталим примерима старе српске књижевности подвиг ради сједињења са Богом је процес који траје читавог подвижничког живота, па су чуда исцељења, која произлазе из харизме главног јунака хагиографије, описана у последњем одељку житија које по свом шематизованом (очекиваном) распореду описује чуда која су се десила на гробу светог.

Чуда над моштима преминулог богоугодника нису изостављена ни у случају Светог Саве. Најизразитији је пример исцељења монаха Неофита⁴¹ – и духовног и телесног, јер га чудо не враћа само телесном здрављу, већ и традицији молитвеног општења са Богом⁴², неопходном сегменту исцељења, ради трајања благодати примљене божанском интервенцијом. На томе посебно инсистира Доментијан који сваки корак Неофитов по исцељењу мотивише Божијим промислом⁴³.

Релативност категорија болести и здравља

Иако сваки појединац мучен пошастима болести тежи ка свом телесном здрављу, потребно је истаћи да је погрешно доживљавати Божији удео у оздрављењу човеково као допуну медицинском лечењу, или мистички процес исцељења као остварење земаљског циља – победу болести за које лекари у болницама немају лекове. Погрешно је из разлога што је неусклађено са базичним полазиштем хришћанског

36 Мт, 8, 2–4; Мк, 1, 40–42; Лк, 5, 12–13.

37 Мт, 9, 6–15; Мк, 2, 3–12; Лк, 5, 18–25.

38 Мт, 9, 20–22; Мк, 5, 25–28; Лк, 8, 43–44.

39 О чудима, види: Бојовић, 2014.

40 *А овај Преподобни, други апостол, имајући силу истога Владике, молитвом подиже раслабљенога који је лежао од многих година, по речима светих отаца светогорских: Јер могаше, рече, и мртве васкрсавати, али се уклањаше због своје велике смерности* (Доментијан, 1988, 129).

41 Бојовић, доводећи у везу симболику Васкршњег празника и чуда Неофитовог исцељења, наводи: „Чудо са Неофитом је једно од многих који чини Свети Сава, а које је у ствари понављање Христових чуда. Неофитово подизање са Савиног гроба је слика тријумфа живота из гроба, коју симболише васкрсли Христос“ (Бојовић, 2017, 49).

42 Види – Доментијан, 1988, 229–230; Теодосијева наративно развијенија прича о оздрављењу Неофитовом – Теодосије, 1988, 254–257.

43 Пробудивши се из сна здрав, хтео је да изађе, али нађе закључана врата, па вративши се у велику цркву клањајући се слављаше Бога који му је дао здравље (Доментијан, 1988, 229).

учења које за циљ нема привођење појединца површном и тренутном добру, већ исцељење у овом контексту јесте пут спасења, вечног живота (вечног здравља).

Православна црква не негира значај медицине, јер она нема своје властито медицинско учење, већ прихвата терапеутске методе друштва у коме се налази:

„Управо је православна црква преузела иницијативу за организовање лекарске професије у болничком оквиру. Црквени достојанственици су преко њих на до тада непознат начин испуњавали филантропске циљеве Цркве. Византијска болница је најјачи доказ здраве и корисне синергије православне хришћанске традиције и рационалне медицине“⁴⁴.

Овакво становиште указује да су медицинска знања дар Божији и нису у супротности са хришћанским учењем, зато она потенцијално могу бити на човекову корист – али само уколико у ученом лекару и оном који се здрављу нада постоји јасна свест да свако добро од Бога долази. Међутим, када говоримо о монасима, можемо говорити о Богу као једином лекару. Иако свети оци претпостављају овакву могућност, они је никако не препоручују мирјанима, нити истичу као идеалан начин лечења монасима⁴⁵, јер је за такав пут исцељења потребан изузетно висок ниво духовног раста.

Лечење у средњовековној српској држави обављало се у за то специјализованим установама – болницама, које су, као и све цивилизацијске тековине ове епохе, никле у окриљу цркве. О првој српској болници говори сам Свети Сава у *Хиландарском типик*у, глава четрдесета, под насловом: „О болници и болничарима“ (о чему говори и *Студенички типик* – оба писана по угледу на *Евергетидски типик*)⁴⁶. Уколико прихватимо одређење болнице као установе за лечење болесника у којој ради медицински обучено особље, адекватан таквом полазишту јесте навод из поменутих типика⁴⁷:

44 Ларше, 2015, 125. Може се, наиме, сматрати да су управо у Византији, у IV веку настали зачеци модерне болнице, пошто је сама Црква преузела иницијативу да ангажује професионалне лекаре, организује њихову службу и плаћа их (Ларше, 2015, 125).

45 „Овај други пут, међутим, представља, признаје Свети Варсануфије, идеал до ког могу стићи само савршени и који због тога не би могао да буде наметнут осталима. Свети Григорије Палама такође га оправдава максимализмом манастирског живота који одбацује свет и људске методе, али ипак не претендује да га наметне свим хришћанима па чак ни да од њега за калуђере створи недодирљиви принцип“ (Ларше, 2015, 132).

46 Без намере да се детаљно бавимо темом болница у средњовековној Србији, желимо да наведемо допринос Реље Катића (1981, 1990) изучавању овог сегмента средњовековне Србије. Слободанка Илић Тасић је, бавећи се болешћу епилепсије, дала своје виђење здравственог устројства ове епохе (2004). Поред бројних записа и научних радова посленика из области медицинских наука који говоре о зачецима организованог лечења, битно је истаћи и темат првог броја Црквених студија, у којем се сусрећемо са радовима који истражују ову тему са теолошког, психолошког и медицинског становишта (духа, душе и тела). У овом темату су своје радове публиковали, осим већ поменуте Слободанке Илић Тасић, Владета Јеротић, Драган Стаменковић и Будимир Павловић. О болести и лечењу у средњовековној Србији писао је и историчар Радивој Радић (2004).

47 Бојанин о средњовековној институцији болнице наводи следеће: „Манастирске болнице су углавном биле интерног обележја и нису виђене као опште болнице или прихватилишта за лепрозне и хендикепирание [...] За такве намене подигнута је друга врста прихватилишта, која се могла налазити близу већих манастира или градских и привредних центара, где је популација била густо насељена“ (Бојанин, 2012, 24). Насупрот њему, Катић о студеничкој болници говори као о здравственом центру у правом смислу те речи: „У њој су се осим монаха и манастирских радника

„Заповедамо да се за болне изабере ћелија која има облик болнице, и да се поставе постељине болнима за лежање и одмор, и да им се даје болничар да их двори у свему. Ако ли мојим гресима многи падну у болест, нека им се даду и по два болничара, велика арула [...] на коме ће се топити укроп за болне и друго што им је на утеху, по могућству, за јело и пиће и друге потребе. А игуман свагда, не ретко нека долази у болницу и нека од свег срца посећује братију и нека доноси свакоме потребно“⁴⁸.

Упркос свим човековим тежњама за телесним здрављем, слабост тела се не мора неминовно доживљавати као зло. Често су светитељи током живота били много болеснији од оних који су се препустили својим слабостима и страстима. Због чега је то тако – зато што Бог често *одобрава* болести и патње аскети и праведнику? Иако разлози овакве Божије одлуке са световног становишта нису нимало јасни, гледано из угла хришћанског учења имају за циљ помоћ у духовном развоју појединца, што се у светоотачкој литератури зове божанском инкономијом – када Свевишњи кроз патњу истанчава човекову душу. Свети Јован Златоусти наводи осам разлога због којих Бог човеку по својој вољи шаље страдање⁴⁹ (најчешће у облику болести) јер „Ко пострада тијелом престао је да греши“ (1 Пет 4, 1)⁵⁰.

И у житијама Светога Саве помињу се његове телесне слабости. То су на почетку елементи описа његовог физичког стања који указују на победу духовног над телесним, када он свесно мучећи своје тело чини подвиг одрицања Бога ради:

Хлеба и воде оскудно кушајући младосни изнуриваше цвет. Уз то је мрзнуо зими и задовољавао се само худом власеницом. Увек је ишао бос и стекао тврду кожу да се није бојао повреде од камена. Овако чинећи, био је као неки

лечила и световна лица. Болница је имала више одељења, међу којима су породилиште и одељење за душевне болеснике“ (Катић, 1981, 223).

48 С. Сава, 1986, 83.

49 „Прво, да би онемогућио да узвишене врлине и чудесна дела светитеља код њих изазову гордост. Друго, из страха да им не буде указана почаст већа него што треба да буде указана људима и да их не гледају као богове више него као обичне смртнике. На трећем месту, да би сила Господња још више заблистала, јер се она нарочито показује у слабости. Четврто да би стрпљење светитеља добило више сјаја, и да би се видело да Богу не служе из интереса него да за Њега осећају чисту љубав, пошто су му једнако одани и када су опхрани патњом. На петом месту, да би нас навели да размишљамо о васкрсењу мртвих; јер када видимо да праведник пун бројних врлина из живота одлази тек пошто је боловао од безброј болести, и против своје воље помислимо на предстојеће суђење [...] Шесто, да би се они који осете несреће умирيلي и утешили видевши да су и најсветији осетили исто такве па чак и веће несреће. Седмо, да вас узвишеност њихових дела не наведе да поверујете да је њихова природа другачија од ваше и да није могуће да поступате као они. Осмо, да вам најзад покаже у чему се заиста састоји срећа и несрећа, будући да је права срећа бити сједињен са Богом а једина права несрећа бити од њега одвојен“ (Ларше, 2015, 53–54).

50 „Страдања могу бити послата човеку да га сачувају од греха или одврате Хришћанина од лаганог и расејаног живота и окрену га усредсређеном животу у Богу. У таквим случајевима шаље се дуготрајна болест, изгнанство, заточеништво и томе слично. То потпуно мења човеков живот, даје му могућност да се замисли над њим. За некога је то прилика да се издвоји из лошег друштва и неко време буде сам. Такви страдалници у почетку често тешко подносе овако велику измену у животу, али касније или на крају топло благодаре Богу што им је на време посао тешко подношљиву промену“ (Никчевић, 2001, 52).

*немилоств и гневан непријатељ својему телу, да су се игуман и сви дивили таквој ревности његовој*⁵¹.

Сходно поменутој премиси, становишту да се описивање примера односа између Бога и човека у црквеној литератури не може свести на узрочно-последичан низ у форми површне и баналне математичке реципрочности, резултат истрајног монашког подвига и рада на себи није редовно добробит у овоземаљским категоријама:

*А од многог и непрестаног поста усахну му утроба, и боли му изнутрица и слезина његова, и изгуби сву маст, и тако неисцељиво боли. Па да је хтео олакшањем да послужи утроби, болест би га и против његове воље спречавала. И тако сав живот његов беше пост. А болест ову као богодану помоћ поздрављаше*⁵².

У наведеном цитату, случају Светога Саве, проналазимо податак да је и сам схватио значај од Бога дате неизлечиве болести – зато што он као *земљски анђео* јасно препознаје Божије знакове: „Само у таквом преображењу, страдање и болест неће бити пораз, разочарање, губитак смисла, јачање самољубља и потпуно предавање таме, него ће то бити крст који ваља понети. А крст носити са благодарношћу, вером и надом, није пораз него победа“⁵³.

Када говоримо о болести у хришћанском контексту у свом основном облику, као што смо већ навели, за полазиште можемо узети ову дихотомију грех – болест, покајање – здравље. Оно што омета духовни развој човека који тежи Истини јесте његов сукоб са Божијом вољом, који се често дешава упркос томе што богоугодан појединац не жели да до тог сукоба дође. Током своје интимне чежње за исцељењем, оболели жарко жели своју вољу – телесно здравље и није у стању да сагледа и ону Божију и да је стави испред своје мале, површне и у есхатолошком смислу, небитне жеље.

Тада продужење болести може бити благодатно болеснику, да би погледао дубље у суштину човекове (своје) добробити, чије му значење и смисао стално измичу. Та збуњеност пред несагледивом и необјашњивом Божијом вољом оставља простор за деловање демонских сила. Пут демонског утицаја на душу може бити и преко тела:

„Због везе која спаја тело и душу он се нада да ће шкодећи телу, успети да узнемири душу, да у њој изазове појаву мисли страних молитви и привиђења и да пробуди страсти [...] Лишавајући их ослоња у телесном здрављу, он настоји да им ослаби будност, узнемири пажњу, смањи отпор према искушењима, уништи њихов аскетски напор и доведе их дотле да изгубе наду у божанску помоћ“⁵⁴.

Сродан овој тврдњи је Јовов случај из Светог писма у коме видимо да узрочно последични низ грех – болест, праведан живот – здравље, није фунционалан. Заправо међузависност је усмерена у супротном правцу – болести тела су проузроковане духовном снагом Јововом која се није допала нечастивом, па је желео да је доведе у

51 Теодосије, 1988, 119.

52 Теодосије, 1988, 125.

53 Стаменковић, 2004, 361.

54 Ларше, 2015, 55.

питање. Зато се Јов пита зашто је живот безбожника непрекоран све до суда⁵⁵ (Јов, 21), а пророк Јеремија изговара: „Зашто је пут безбожника срећан? Зашто живе у миру сви који чине неvěјеру?“ (Јер 12, 1). Та лакоћа живота и безусловни успех у земаљским подвизима је велико искушење сваком верујућем појединцу.

Снажан утицај демонских снага које нападају човекове мисли верујући да ће га тако одвратити од Божијег пута описан је још у првом анахоретском житију – *Житију светог Антонија* од Атанасија Александријског⁵⁶. Духовна величина Светог Саве, сагледана са аспекта успешне духовне борбе против сила зла оличених у демонским насртајима на искушеника двоструко је усмерена – не само да је својим аскетским животом спасио себе демонских искушења, већ је у свом подвижништву био штит своме оцу од потенцијално истих невоља: *И тако се као штитом молитвама његовим окриљен од бесова сачува*⁵⁷.

За разлику од њега нечастиви постаје господар мисли и радњи бугарског великаша Стреза који се мотивисан демонским примислима устремио на свог добротинитеља Стефана Немањића⁵⁸. Доментијан га директно упоређује са палим анђелом који је у својој гордости помислио да може бити раван Богу и назива га сином ђавољим: *По истом начину, и тај ђавољи син подиже борбу на отацтво Светог*⁵⁹.

Истицањем инситуције усињења, у житијима углавном описиваног у оквиру односа Бога и човека, овога пута на релацији човек – ђаво, хагиограф истиче да је Стрез својом слободном вољом одабрао зло и да је процес усињења већ заокружен. Зато Стрезу не следи исцељење – не долази до такозваног егзорцизма, ослобађања човековог од зла у њему, јер је он већ постао зло само – зато је сходно томе кажњен суровом и коначном смрћу.

Насупрот томе, у демонском снагом обузетим разбојницима који пресећу младог монаха Саву, зао дух се повлачи пред његовом озареношћу. Житија описују честе упаде разбојника у мир и спокојство светогорског молитвеног живота. У шеснаестом поглављу Теодосије описује чудо с миром завршеног сусрета Светог и најопакијег разбојника међу онима који су чинили зло и на копну и на мору:

*И када је ту био преосвећени архиепископ кир Сава, случи се да је и тај зли разбојник дошао у Лавру светог Атанасија, и видевиши Преосвећенога, поклони му се. А Свети га радосно прими и целова га љубазно, и задахну га Духом Божијим, и узевши га уведе га у цркву Свете Богородице, и молитву савори за њега [...] И када би свршена молитва, брзо га постиже благодат Божја и сила Божја одоле, и не сатрпе зли дух но избеже*⁶⁰.

Сцена излечења душевне болести завршава се позивом Светог Саве који жели да преображени разбојник буде његов син. Када преображени разбојник својом вољом пристаје на усињење од стране Светог, следи сцена дељења свих тековина Очевиx, а харизма Светог Духа читава се и на оном који се својом вољом одрекао злог пута и окренуо добру. Суштинска разлика између овог примера и бугарског велможе Стреза

55 Суда Божијег – поновног доласка Исуса Христа који ће судити живима и мртвима.

56 Пандан оваквој врсти наративног уобличења страдања монашког од стране демонских сила у српској књижевности јесте Теодосијево *Житије Петра Коришког*.

57 Теодосије, 1988, 140.

58 Види – Доментијан 1988, 124–130; Теодосије 1988, 176–186.

59 Доментијан, 1988, 125.

60 Теодосије, 1988, 139.

јесте у томе што Стрез, иако окружен благодаћу и добрима, није одабрао пут Истине, док су се разбојници у сусрету са харизмом Светог одрекли свог пута зла и с радошћу прихватили ову својеврсну форму исцељења.

Доментијан о процесу прихватања православља од стране оних који су били на супротној страни, осим што говори као о процесу усињења, истиче и учитељску функцију озареног – Светог Саве. Свети Сава црквене великодостојнике српске православне цркве назива својим ученицима и говори им: *Ја вас родих чеда...* (Доментијан, 1988, 184). О институцији харизмом озареног учитеља Бојовић наводи:

„Васељена постаје макро - школа, црква њена мистична слика, а педагошки процес се поклапа са свештеном историјом. Оног тренутка кад је Христос постао архиучитељ и архипастир, сваки верник постаје ученик "велике школе" и субјект сакрализације света. Задобијање практичних знања и вештина не губи свој смисао, али остају на маргини правог процеса учења. Божанско знање чува свој примат, оно долази одозго и не може се поредити са овоземаљским знањима, чији су баштинници често и свети људи, подвижници и аскете [...]. Мера целокупног знања постаје божанско учење, а мера сваког учитељства постаје Христос, учитељ и пастир⁶¹.

Човек као нови Адам – духовно исцељење

У последњем поглављу овога рада, вратићемо се на почетак – не физичку или душевну (психичку) болест, већ на болестан начин постојања (повлађивања својој палој природи). У претходним разматрањима указали смо на повезаност свих елемената човековог постојања – како физичка болест може утицати на духовно клонуће, како душевна неуравнотеженост може бити последица демонског запоседања људске душе. Духовна болест сажима у себи све претходне (које могу бити тек појавна манифестација човекове удаљености од Бога – самим тим и Светог Духа).

Човеково одбијање да уђе у заједницу са Богом, иако за појавне облике може имати пристојан живот, без болести и великих невоља, свакако води духовној смрти. У складу са хришћанским учењем можемо рећи – иако такав појединац може провести живот у благостању – у есхатолошком смислу – он је тешко оболео од духовних болести. Будући да говоримо о старој српској књижевности – у примарном смислу богослужбеним текстовима – прилажење болесном ради излечења свакако јесте извесан облик исцељења, те би се зато овај термин могао користити у опису свих чуда Божијих које Он преко својих посредника снагом свога милосрђа чини на земљи.

Зато свако лечење душевне узнемирености (разбојника – слике зла) или излечење тешких физичких болести јесте истовремено и исцељење – будући да лекар – Свети Сава који уз помоћ Божију и свете мошти свога оца приводи здрављу оне који страдају од болести – истовремено *усињује* и приводи их светлости Божијој (љубави Божијој), а оне верне учвршћује у вери. У овом контексту реч излечење и исцељење су синоними – јер онај ко и сам тежи савршенству не лечи само тело или душу оболелог, већ настоји да у њему пробуди његову праву природу. У овом смислу намеће се питање лекова којима се дух, душа и тело сваког понаособ ослобађају страдања од болести.

61 Бојовић, 2018, 59–60.

Који је пут обнављање људске природе у сједињењу са Сином Божијим? То је пут светих тајни: крштења⁶², миропомазања⁶³, исповести⁶⁴, причешћа⁶⁵, јелеосвећења⁶⁶. „Свете Тајне Духом које нам Отац предаје кроз Сина, које нам Син шаље од Оца, а који нас, сједињавајући нас са Сином, сједињује и са Оцем нарочито у Светој Тајни миропомазања, али и у свим осталим светим тајнама, а особито у Светим Тајнама крштења и евхаристије. Тако нам Свете Тајне омогућавају да оденемо не само Христа и Духа, и у њима нас сједињују са Оцем“⁶⁷.

Иако је љубав Божија неупитна и свеprisутна, не смемо пренебрегнути ни инвенцију оног ко тежи оздрављењу (што је у овом контексту обједињено са човековим есхатолошким настојањима). Тако у духу хришћанске теологије *лекови* су снажна вера у Свету Тројицу, искрено покајање, као први корак ка спасењу који претпоставља човеково самоспознање; молитва као начин на који човек ступа у мистични однос с Богом, у вези са чим српска житијна књижевност посебно апострофира метод исихастичког молитвеног пута ка Логосу⁶⁸. Лек човековом психофизичком здрављу јесте поштовање заповести (Божијих) из чега произлази нада (као лек) – нада у поновни долазак Исуса Христа и вечни живот проистекао из човековог богоугодног живота обогашеног милосрђем и смирењем.

Доментијанов Свети Сава у Студеничкој беседи обзнањује присутнима *лекове* против свих болести:

62 Крштење (гр. βαπτισμα, лат. baptismo, baptismo, погружење, погрузити): новорођење (Тит, 3, 5), чин рађања у Богу (Јн., 3, 3-5), знак духовног просвећења и облачења у Христа (Гал, 3, 27). Крштење је једна од тајни коју је Спаситељ непосредно установио (Мт, 28, 18-19), а Апостоли практиковали (Дела, 2, 38; 10, 48) као поступак увођења у историју спасења (Мт, 3, 11), као обред уласка у Цркву (Еф, 5, 26) и као чин светог подражавања смрти Христове (Мт, 20, 22-23; Јк, 12, 50) – Брија, 1997.

63 „Миропомазање (гр. το μίρον χρίσμα, лат. Unctio: Тајна додељивања дарова и харизми Светога Духа, вршена призивањем Духа Светога и помазивањем светим миром, којим се новокрштени печати као "свештеник" и "цар" у свеопштем свештенству Цркве (Јоил, 2, 28; Дела, 2, 17). Миропомазање има своје порекло у силаску Светога Духа на Исуса приликом Његовог крштења у Јордану“ (Брија, 1997).

64 „Исповест или покајање (гр. μετανοια, лат. poenitentia, духовна промена, кајање): тајна у којој верник, силом Духа Светога и молитвом Цркве, прима опроштај грехова учињених после крштења, ради обнове своје заједнице са Богом и помирења са литургијском заједницом чији је члан“ (Брија, 1997).

65 „Причешће – евхаристија (гр. ευχαριστια, благодарење, захвалност): Тајна коју је установио Сам Исус Христос у молитви благодарења и чину благосиљања хлеба и вина (Јк, 22, 19-20), на последњој Својој вечери са Апостолима. Овом Тајном Црква актуализује Христово свештено искупитељско дело, сажето у Његовој жртви или Васкрсењу (1 Кор, 11, 23-26; Мт, 26, 26; Јк, 22, 17-19). Црква и Евхаристија јесу две нераздвојиве стварности, зато што је савез Новог завета, из којег се рађа нови народ Божији, запечаћен крвљу Исуса Христа (Мт, 26, 26-28; Мк, 14, 31). За православну теологију, Евхаристија није просто свештено дело, него конвергентни центар свеколиког црквеног живота“ (Брија, 1997).

66 „Јелеосвећење (гр. ευχέλαιον, молитва + ελαιον, уље): јелеосвећење, благосиљање јела (уља): тајна у којој болесник, помазивањем освећеним уљем и свештениковим призивањем благодати Светога Духа, прима исцељење тела и опроштај грехова. Непосредно место које говори о овој Тајни налази се у посланици Светог Апостола Јакова 5, 14-15“ (Брија, 1997).

67 Ларше, 2017, 277.

68 „Служење молитве Исусу састоји се у највећем могућем броју понављања њеног обрасца, све док она не постане попут покрета дисања или откуцаја срца, и тако све док не заспимо; она је стално сећање на Бога“ (Ларше, 2017, 349).

Зато, чеда моја богољубна, ми који га љубимо треба да чинимо дела верна у Христу Исусу Господу нашем, ми који смо примили бесмртну веру од њега, толики дар да не умremo у векове [...] и свагда делајте бесмртна дела у Христу, веру чисту и молитву честу, имајући са љубављу наду к њему, и савест чисту ка Богу и ка људима постом и бдењем, истину при свему, телесну чистоту и душевно уздржање, чувајући разум светогa крштења, просвећења Божја, којим се одрекосмо сатане и свију његових дела; но свагда љубећи покајање, исповедање грехова својих и плакање над њима и смерност, оправдање, поучење исправљење живота свога⁶⁹.

Аутори житија посвећених Светом Сави, а поготову Доментијан, који у медитативном тону духовника кроз цело житије апострофира љубав Бога према човеку и човека према Богу, посежу за молитвом као мотивационим елементом, који најављује разрешење наративног климакса:

„Све што се у Савином животу догодило, такође је у знаку молитве: светогорске, хиландарске, карејске, студеничке, жичке [...] Њу, говорећи о Савином бдењу и молитвама најбоље дефинише његов ученик Доментијан, за кога је оно 'усхођење ка вишем боговиђењу'. Дефиниција хиландарског јеромонаха Доментијана као да сажима светоотачка мишљења која се свode на поимање по којем је молитва умно усхођење к Богу⁷⁰.

Молитвом родитељи његови призивају милост Божију да би добили потомка⁷¹, што такође представља извесну врсту исцељења, јер како Теодосије наводи – Ана Немањић је престала да рађа одавно, *јер је Бог закључа⁷²*. Растков сусрет са руским монахом прати молитва захвалности Богородици *коју положи као престатељницу и повереницу живота свога⁷³*. Од младости уловљен од Христа и наоружан Светим Духом, креће путем уподобљавања Логосу кога моли да усмери његов труд у добром правцу⁷⁴, а одмах након тога Доментијан наводи: *И премилостиви Бог услиши молитву свога љубитеља⁷⁵*.

Уз молитву гради манастире и цркве, молитвом се приближава Христу на путовањима по Светој земљи; молитвом се бори против зла оваплоћеног у људима приклоњеним злу. Молитвом исцељује болесне и оне узнемирене душе приводи правој вери. Молитвом господари над временским приликама – зауставља буру, смирује, ветрове; молитвом зауставља покушаје нечастивог да његов велики труд и рад, и себе и свог народа ради, осујети. Молитвом успева да пробуди љубав у срцу угарског краља⁷⁶; попут Исуса Христа исцељује телесно, духовно и душевно оболеле, оживљава у Богу уснуле, његово понашање и постигнућа усклађени су са јеванђелским наводом:

69 Доментијан, 1988, 152–153.

70 Бојовић, 2002, 6.

71 Доментијан, 1988, 55.

72 Теодосије, 1988, 102.

73 Света Гора, Атонска, најисточније полуострво Халкидике, које је због своје неприступачности и погодне климе од почетка IX века постало склониште аскета, посвећена је Богородици. Она је заштитница Свете Горе, те је њој посвећен и највећи број тамошњих манастира (Доментијан 1988: 330).

74 Доментијан, 1988, 59.

75 Исто, 1988, 60.

76 В. Теодосије, 1988, 213–218.

„А знаци овима који верују биће ови: именом мојим изгониће демоне, говориће новим језицима; узимаће змије у руке; ако и смртно што попију неће им наудити; на болесне полагаће руке и оздрављаће“ (Мк, 16, 17–18).

Молитвом, постом и покајањем Свети Сава буди у свом срцу хришћанску љубав према човечанству, коју је имао и Отац када је оваплоћеног Сина жртвовао ради човековог спасења. Доментијан Светог Саву назива јагњетом Божијим (пасхалним јагњетом) – потенцирајући његову жртву ради добробити човечанства⁷⁷.

Житијни наратив у оквиру описа процеса исцељења не истиче елемент исповести, сем у уопштеном смислу – инкорпорираном у поуке Светога верноме народу⁷⁸, већ истиче спремност Светог Саве да прими човекове грехове и опрости их у име Божије, кроз молитву упућену Богу. „Окренутост молитви је пут унутарњег прочишћења које тек посредно може резултирати физичком виталношћу (*стече живот без бола*)⁷⁹“⁸⁰.

Молитва је лирски житијни сегмент који премошћује привидну удаљеност између Бога и духовно обоженог човека. Остале свете тајне се помињу уопштено, као лек палој човековој природи, превасходно у беседама Доментијановог Светога Саве⁸¹. Миропозавање је саставни део описа мироточења светих моштију Симеонових које лече и учвршћују у вери сведоке тог чуда Божијег.

Децидирано, као саставни део наративизације чуда исцељења, исповест се наводи у случају оболелог духа човековог. Милостив према свим облицима човековог грехоппада, Свети Сава јеретике позива на исповест као начин исцељења⁸²:

*И сада, дакле, сви који сте данас сабрани, ако је ко од вас обузет нечистим учењем јереси, нека исповедањем открије болест, а ми ћемо у Бога вером православља брзо тога исцелити. Јер није могуће не одлучивши се од зла научити се доброте, нити онеме који држи јерес да чисто исповеда божаство Свете Тројице, као што није лако на восак ставити друга писмена ако се прва не избришу*⁸³.

77 Јагње које по Божијој вољи жртвовано (пасхално јагње) ради спасавања прворођених синова јеврејског народа, за разлику од мисирских који су били кажњени због њихове силе и деспотије, помиње се у Другој књизи Мојсијевој (види – 2 Мој, 12). Пророк Исаија пророкује Христов долазак, о њему говори као спаситељу – Јагњету Божијем који ће примити на себе грехове читавог човечанства и искупити га својом жртвом (Ис, 53). Као што је крвљу јагњетовом обележене куће у Другој књизи Мојсијевој заобишла смрт, тако телом и крвљу (вином и хлебом) у оквиру тајне причешћа, они који верују у Исуса Христа бивају избављени од вечне смрти и усмерени ка вечном животу.

78 Наводи овакве врсте се у више наративних варијанти понављају у *Поученију Светог Саве о истинитој вери* (Доментијан 1988, 147 – 154).

79 Доментијан, 1988, 105.

80 Милојевић, 2017, 78.

81 О томе више види: Милојевић, 2017, 64–70.

82 Доментијан у оквиру *Студеничке беседе* описује скуп народа и црквених великодостојника чији је један од циљева *проклињање безбожних јеретика и свију који не исповедају Христа, истинитог Бога нашега* (Доментијан, 1988, 147).

83 Теодосије, 1988, 210.

Теодосије описује харизматични чин колективног исцељења од *болести јереси*⁸⁴ у којој Свети Сава као учитељ-исцелитељ, поучава незнабошце Божијој Истини коју они прихватају кроз јавно понављање обрасца вере и прихватање одлука свих васељенских сабора⁸⁵. Овај мистични ритуал је истовремено и процес усињења оних који су се одрекли јереси, који прихватајући хришћанско учење исказују наклоност према Исусу Христу и исказују почаст свим светим тајнама Христовим. Преображени у православне хришћане, прихватају причешће вином и хлебом као причешће крвљу и телом Његовим. Ово је сцена у којој Теодосије Светога Саву упоређује са Светим Јованом Крститељем који је стојећи у сред народа узвикивао: „Покајте се!“ (в. Мт 3, 1-2).

Теодосије описује и други чин исцељења од *болести јереси* кроз исповест и покајање, када Свети Сава примењује духовне лекове примерене греху, примерене врсти јереси којој се оболели приклонили. Некрштенима, уз духовнички савет о начину црквеног живота, говори како треба да приступе светој тајни крштења; друго – оне крштене у *латинској јереси* који су се тога одрекли и признали православни образац вере, чита молитву и врши миропомазање *по свим чулима*.

У овом узрочно-последичном низу, осим индивидуалног треба истаћи и колективни ниво јер човек није издвојен, усамљени ентитет, већ је део колектива – део целине. Као што читав људски род баштини палу природу прародитеља Адама, тако су сви изложени супротном процесу – процесу потпуног исцељења у Христу у сотириолошком смислу. У вези с тим апостол Павле наводи у Првој посланици Коринћанима: „Јер пошто је кроз човека смрт, кроз човека је и васкрсење мртвих. Јер као што у Адаму сви умиру, тако ће и у Христу сви оживети [...] Јер треба ово распаљиво да се обуче у нераспаљивост, и ово смртно да се обуче у бесмртност“ (1 Кор 15, 22; 53).

О међуусловљености дела и целине – појединца и колектива коме припада, можемо говорити у негативном смислу, као што Ларше симболички наводи „Најзад, кад стене са свих страна окруже брод, бродолом постаје заједничка судбина ових путника без изузетка. Тако је са сваким болом, било да погађа наше очи, удове, или наше тело уопште: он је судбина свих нас, све док будемо делили **исто тело** на овоме свету“⁸⁶. Зато се као најбогоугоднији подвиг исцељења Светога Саве може сматрати његов подвиг привођења читавог *свог тела* – читавог српског народа православној вери, захваљујући чему у житијном наративу постаје синоним одабраног народа.

Као што је пророк Исаија пророковао рођење Исуса Христа, његово страдање, смрт и васкрсење, тако је Свети Симеон пророковао благородност свога Сина које гласи: „Јер ти ћеш, рече, на истоку примити благодат Христом јављену, и показаћеш се као сопштник апостолскога седења, и научићеш своје отачаство свакој побожности и сваким добрим законима спремићеш Господу савршен народ и свакако ћеш га обновити Духом“⁸⁷.

Обнављање духом које Доментијан истиче јесте давање могућности човеку да прочишћен од грехова које чини речју, мишљу и делом, од човека трулежне и греху склоне природе буде усмерен ка путу созерцавања (разумевања умом и срцем) Истине коју са собом носи Син Божији, са циљем достизања савршенства – вечног живота без

84 В. Исто, 1988, 210–211.

85 Детаљну богословску анализу Жичке и Студеничке беседе Светога Саве из Доментијановог житија објавио је Атанасије Јефтић – Јефтић, 2004. О апологетској функцији Светога Саве види: Милојевић, 2017, 64–70.

86 Ларше, 2015, 51.

87 Доментијан, 1988, 155.

бола (и греха) сродан оном који су имали први људи у Едену пре него су потпали под искушавајуће дејство нечастивог.

Закључак

Истраживање феномена болести и здравља у хагиографијама посвећеним Светоме Сави започели смо наводима из хришћанске литературе и тумачењима ових константи од стране савремених теолога, а кључну помоћ у томе пронашли смо у књигама француског православног теолога Жана Клода Ларшеа. Пошавши од теологије болести, преузели смо поделу на физичко (телесно), душевно (психичко) и духовно здравље, као и то да духовно здравље (које долази од Светог Духа) надилази и превазилази остале две форме човекове егзистенције. Разлог оваквом поимању духовног здравља јесте сотириолошке природе и о таквој врсти здравља говорећи, ми заправо говоримо о човековом животу у Христу – о човековој тежњи ка уподобљавању Сину Божијем, што у оквиру теме којом се бавимо не значи излечење болести тела или болести душе, већ исцељење Адамовим грехопадом наслеђене пале природе.

Немајући намеру да се у оквиру овог истраживања детаљно бавимо чудесним исцељењима које је Свети Сава остварио самом својом харизмом над моштима свога оца Светог Симеона, у овом раду фокусирали смо се на две ствари – узроке човекових болести и начине излечења (исцељења). Иако постоје бројни радови који говоре о организованом болничком лечењу у немањихкој Србији, као лекове који доносе човеку исцељење апострофирани су хришћански елементи *здрогог живота*. То је пут светих тајни: крштења, миропомазања, исповести, причешћа, јелоосвећења. Пошто духовни раст и истанчаност чула подразумева обострану инвенцију, човеков подвиг би требало да буде окренут снажној вери и искреној исповести, причешћу, нади у вечни живот, милосрђу, а као основни *лек* истакнута је молитва.

Молитва је доминантан начин на који Свети Сава, као неко ко се узда у Бога и његову вољу резрешава проблеме и болест преиначава у здравље. Молитвом је мотивисан сваки корак његовог живота, али и живота људи који Божијим промислом (планом) дођу са њим у сусрет. Било да је то приказ преиначења телесне болести у здравље; обузетости злом које прераста у добро или је у питању болест духа – болест јереси, Свети Сава оне који се прихвате лекова – исповести, искреног кајања и причешћа Христовим телом и крвљу, приводи правој вери (здрављу).

О свим врстама преображења болести у здравље можемо говорити на индивидуалном и колективном плану, али последње у раду описано – исцељење од болести јереси, истакнуто у *Студеничкој беседи* Светога Саве – сматрамо кључном сликом исцељења – када Свети Сава, попут Христових апостола и самог Исуса Христа, читав народ поучава хришћанству и светим тајнама кроз које се сједињују Бог и човек. На крају можемо рећи да је позив на исцељење молитва, а базична исцелитељска моћ заправо снага привођења човека путу спасења што се остварује кроз функцију учитеља (Светога Саве, у овом случају). И сам Бог је учитељ, како Доментијан наводи: *Јер он је учитељ свакоме добру и добри учитељ и Бог милостив. Њега треба да молимо духовно и самисаоно и доброумно, не бринући се ни за шта друго, осим за чисту и прилежну молитву ка њему*⁸⁸.

88 Доментијан, 1988, 186.

Извори

- Доментијан (1988): *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.
- Теодосије (1988): *Житија*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.
- Свето писмо (2008): *Свето писмо. Нови завет*. Шабац: Глас цркве.
- Свето писмо (2013): *Свето писмо старог и новог завета*. Београд: Библијско друштво Србије.

Литература

- Бојанин, Станоје (2012): Лечење биљем у средњовековној Србији. *Годишњак за друштвену историју*, бр.1. 1–24.
- Бојовић, Драгиша (2002): *Молитве Светога Саве*. Ниш, Приштина: Центар за црквене студије, Филозофски факултет у Приштини.
- Бојовић, Драгиша (2014): Поетика чуда. Нови Сад: *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 62/3. 639–648.
- Бојовић, Драгиша (2017): Доментијанов опис преноса моштију Светога Саве у светлу Христовог празника. Београд: *Годишњак катедре за српску књижевност са југословенским књижевностима*. 43–54.
- Бојовић, Драгиша (2018): Teachers and disciples (from 9th to the 14th century): sophiologal and eucharistic context. Битола: *Education and research across time and space*. 59–67.
- Брија, Јован (1997): *Речник православне теологије*. Непагинирано. Доступно на: http://verujem.org/pdf/jovan_brija_recnik_pravoslavne_teologije.pdf.
- Илић, Тасић, Слободанка (2014): *Епилепсија иза манастирских врата (у српским средњовековним болницама)*. Београд: Задужбина Андрејевић.
- Илић, Тасић, Слободанка (2004): Епилепсија код светитеља. *Црквене студије*, бр.1. Ниш: Центар за црквене студије. 363 – 380.
- Јевтић, Атанасије (2004): *Богословље Светога Саве*. Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог.
- Јеротић, Владета (2004): Хришћанство и медицина. *Црквене студије*, бр. 1. Ниш: Центар за црквене студије. 351–357.
- Катић, Реља (1981): *Порекло српске средњовековне медицине*. Београд: Српска академија наука и уметности.
- Катић, Реља (1990): *Српска средњовековна медицина*. Горњи Милановац: Дечје новине.
- Ларше, Жан Клод (2015): *Теологија болести*. Београд, Ниш: Арс Либри, Центар за црквене студије.
- Ларше, Жан Клод (2017): *Лечење духовних болести*. Београд, Ниш: Службени гласник, Међународни центар за православне студије.
- Милојевић, Снежана (2017): *Од премудрих чула – огледи о старој српској књижевности*. Ниш: Међународни центар за православне студије.
- Никчевић, Радомир (ур) (2001): *Страдање Христово и страдање цркве* (Св. Теофан Затворник, Преп. Амвросије Оптински, Преп. Силуан Светогорац, Св. Владимир Кијевски). Цетиње: Светигора, Митрополија црногорско-приморска.
- Свети Сава (1986): *Сабрани списи*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Стаменковић, Драган (2004): Излечење и исцељење. *Црквене студије*, бр. 1. Ниш: Центар за црквене студије. 359–362.

Павловић, Будимир (2004): Манастирске болнице у средњовековној Србији. *Црквене студије*, бр. 1. Ниш: Центар за црквене студије. 381–390.

Петканова Донка (2000): *Средновековна литературна симболика*. Софија: Времја.

Радић, Радивој (2004): Болести и лечење. *Приватни живот у српским земљама средњег века*. Београд: Clio. 414–418.

Снежана Ј. Милоевич

БОЛЕЗНЬ И ИСЦЕЛЕНИЕ В ЖИТИЯХ ПОСВЯЩЕННЫХ СВЯТОМУ САВВЕ

Чтобы мы могли понять отношение средневекового автора к болезни и здоровью, надо было исследовать эти жизненные постоянные в рамках христианского учения. Первые писанные следы, которыми объясняется склонность к болезни, записаны ещё в Книге Бытия, согласно которой падение Адама, вызванное конфликтом с Божьей волей, генерирует падшую природу человека – наклоненную ко греху. Грех, конечно, может быть причиной болезни и души и тела, но духовная литература предпочитает и болезни, вызванные действием дьявола, а также и болезни, которые сам Бог позволяет, чтобы избавить аскетов и подвижников от гордости и самолюбия. Все эти виды понимания и болезни и исцеления мы можем найти в житиях, написанных Доментияном и Феодосием. В этих писанных следах сербского средневековья роль исцелителя и духа и души и тела, которую в Священном Писании имел Иисус Христос, берёт на себя Святой Савва, который, кроме одиночных и коллективных исцелений, весь свой народ устремляет в направлении возвращения к действительной природе, направляя их в тайны христианского учения.

плѣтъ въ ѿрочѣннѣ. унѣтотѣ
ѡтѣстоушенѣ въ ѣмѣща брага :
нны гла. н. салмогла на :

Прѣще себѣ раи плѣтъ сеи.
постѣмъ сеаховно. разрѣ
шнмъ въ сеахъ воуѣ безаконы.
разрѣшѣмъ стрѣльчѣмъ.
мѡуѣмъ хъ прѣмъ сеакопнѣ
мнѣ безакопѣмъ растрѣмъ.
дадѣмъ аауѣмъ хъ лѣмъ.
ннѣмъ мѣмъ въ сеахъ въ мѣмъ.
да прѣмъ мѣмъ хъ аауѣмъ мѣмъ.
гла. нннѣ. бѡ. гла. н :

Унѣмъ дѣмъ сеахъ въ н. бѣмъ
наго мѣмъ мѣмъ сеахъ :
прѡ. бѣмъ. гла. х. нѣмъ
цамъ въ нѣмъ сеахъ въ нѣмъ :
сеахъ мѣмъ въ нѣмъ сеахъ :
попрѣмъ мѣмъ. (трѣмъ въ нѣмъ гла. н.
салмогла на. рѣмъ въ нѣмъ :)

Прѣмъ дѣмъ сеахъ въ нѣмъ сеахъ :
мѣмъ сеахъ мѣмъ сеахъ :
мѣмъ мѣмъ. нѣмъ сеахъ :
сеахъ мѣмъ сеахъ :)



IV

Кристина Митић

Универзитет у Нишу, Филозофски факултет

Центар за византијско-словенске студије, Ниш – Србија

e-mail: kristina.mitic@filfak.ni.ac.rs

СВЕТИ САВО „КАРА-ЂОРЂИЈИНА ВРЕМЕНА” (Опет о Вишњићевим варијантама о Свцу)

Јелици

Апстракт: У двијема народним јуначким пјесмама слијепог гуслара Филипа Вишњића (Збор зборила господа ришћанска, Вук СНП II, 24 и Протужило самоуче ђаче, Вук СНП III, 14) о Светом Сави, за живота и посвећеном, пјева се као о јунаку устаничког доба у XIX вијеку и у њима су варијанте претече добиле нови амбијент и нови значај захваљујући интерпретацији Вукова народног пјесника Устанка који се ширио.

Кључне речи: Филип Вишњић, Немањићи, задужбине, Свети Сава, милешевски култ.

(Икс, 5, 24: Зашто чобани око Рашке носе крстат штап? –

**Зато што је такав штап Свети Сава дао чобанину и казао да га кад задрема,
забоде у земљу, па ће му он чувати стадо)¹**

Устанци у Срба су значили обнову старије и процват новије народне јуначке поезије. Соколити пјесмом устанике био је један од Вишњићевих позива. Матија Мурко пише да је Вишњић живио као Тиртеј у српској војсци.² Лукијан Мушицки је оставио биљешку о гуслару: „Србски устанак потресао је његову песничку душу; и од тад поче сам певати тадање догађаје”³. Овој биљешци се може додати Вишњићев редакторски рад на варијантама претечама и нагласити да гуслар својим умијећем учествује у све три Вукове књиге народних јуначких пјесама и да је у свакој нашао истакнуто мјесто – и у „прологу”⁴ најстаријих времена до пропасти царства и господства српскога, и у пјесмама јуначким средњијех времена или познијим, а особито у новијим пјесмама о ослобађању српских земаља. Вишњићеве извори за варијанте су у више наврата детаљно разматрани и неспорно је да „независно од тога да ли су теме покренуте реалијама или прожимањем писане и усмене књижевности, варијанте о спасавању хришћанских храмова из Вукових средњих времена спона су међу епским јунацима различитих епоха”⁵, па се може истаћи и спона између Светог Саве и Кара-Ђорђија, тј. њихових славних времена на гусларском репертоару славног Филипа Вишњића.

1 Krstić 1984, 432.

2 Murko 1951, 206.

3 Петровић 2017, 201.

4 Самарџија 2002, 11.

5 Ibid. 19.

Сава Немањић својим монологом у Вишњићевој варијанти *Збор зборила господа ришћанска*, Вук СНП II, 24 наглашава „да темељ Немањине државе нису били ратови, већ универзалне духовне вредности”, а у варијанти *Протужило самоуче ђаче*, Вук СНП III, 14 „управо ће Сава доказати турским великодостојанственицима шта стоји изнад силе оружја. Између делотворног благослова ришћанске господе упућеног светородној лози и грома који заглушујуће на Светог Саву најављује устанички преврат, варијанте о одбрани православља могу се посматрати и као унутарњи, духовни оквир песама средњих времена. Вишњићеви стихови *Опет свети Саво*, *Свети Саво и Хасан-паша*, *Почетак буне против дахија* [...] посредством Савиног имена, јаче су истакли етичке принципе и идејне ослонце колектива.”⁶

Матицки се бавио проучавањима Вукових сагледавања српског средњег вијека и преиспитивао општа увјерења „да је Вукова реформа, која раскида са дотадашњим писмом и језиком, тако добро дошла да се осуди као мрачњаштво деловање цркве и свесно одвајање интелектуалне елите од народа чак и језиком, *Вукова револуција* коју занима само данас и сутра, односно време Карађорђево буне и унапредак како воли да каже Вук – значи и раскид са српским средњим веком?”⁷ Питање Вукова односа према српском средњем вијеку „важно је зато што време у којем је стварао означавамо Вуковим добом, добом када је заснивана нова српска држава, а он био њен идеолог. Није без значаја да ли је и како Вук размишљао, откривао и тумачио нашу прошлост. Овим се отвара и питање континуитета светосавља, целовитост епске вртикале нашег народа, реконструкције основних координата српске духовности.”⁸

Светосавље је један од главних подстрека за ослобађање српских територија у Првом српском устанку. Немањићи су подигли културне темеље српског народа, који су поново ископани у вријеме Првог српског устанка.⁹ Култ Светог Саве, првог српског архиепископа и просветитеља, није био свуда једнако раширен. Географско простирање предања¹⁰ о Светом Сави било је највише у области његових манастира: Милешеве и Студенице, у Херцеговини до Неретве, у Црној Гори и Боки Которској, у цијелој Босни сем травничког округа, у Срему, сјеверној Србији, у јужној Србији до Штипа и Кратова на истоку и Призрена на југу. Предања о Светом Сави је било и у православним насељима сјеверне Далмације, Лике и Баније.¹¹ „Исходиште и жариште предања о Светом Сави било је на подручју Херцеговине и Црне Горе и оно се током вјекова ширило напореда са сеобама.”¹² У Земуну су у вријеме Устанка узели Светог Саву као школског патрона.¹³

У народном стваралаштву Свети Сава је оставио дубок траг. Знатно више у народним предањима (Вуков сакупљачки рад у овом домену остављен је за постхумно уређивање), него у народним јуначким пјесмама. Историјски развој ликова предања објаснила је Кринична написавши – од тотемско-митолошких ликова, преко култа предака до епских јунака и реалистичких тенденција под које потпадају.¹⁴ Предања Светом Сави приписују улогу културног хероја, националног и вјерског заштитника, митског родоначелника. Даљи развој лика у народној јуначкој поезији расвјетљава

6 Ibid. 20.

7 Матицки 1999, 109–110.

8 Ibid. 110–111.

9 Cf. Јовановић 1991, 570. и Јовановић 2008, 66–70.

10 В. Карановић 1985; Раденковић 1994; Лома 1994.

11 Ћоровић 1927, 10.

12 Божић 1979, 389.

13 Ћоровић 1934, 120.

14 Кринична 1988.

Ненад Љубинковић: „Гуслари су у песму уносили аутобиографске податке, а формуле откривају спону са народном јуначком поезијом српских земаља. Јунак у фолклору оличава колективне снаге племена и представља идеализацију стваралачког самоангажовања друштва. Поникао као колективна представа, даље се развија у сижеима који се све више од митолошких оквира окрећу животу. Приказани свет епских јунака није на истом вредносно-временском нивоу на ком су свет певача и слушаца, па су они одвојени епском дистанцом и између њих посредује национално предање. Кад долази до националног и социјалног преображаја, народ сам ствара историју и сам је чува. Песме о Светоме Сави записане су неколико векова након смрти јунака, столећима после опеаних догађаја. Током дугог трајања и преношења, оне су се свакако и свакојако прилагођавале историјском тренутку, као и епском укусу културне средине у којој су се обреле. О њиховом првобитном облику можемо само нагађати.”¹⁵ Варијантност народних јуначких пјесама о Свцу даје својеврсне одговоре.

У регистрима Вукових *Сабраних дјела*, који упућују на народну јуначку поезију, светитељ се појављује као Саво, Сава светитељ, Саво патријар и највише као Свети Саво/а, први српски архиепископ и књижевник. Регистри упућују на народне јуначке пјесме *Цар Сулеман и Саво патријар*, *Саво и турски цар (из Црне Горе)*, *Свети Саво и Асан-паша*, *Свети Саво*, *Опет Свети Саво*, *Свети Саво и Хасан Паша*, *Московски дарови и Турско ударје*. Вукови пјевачи о Светом Сави су били Слепа Степанија и Филип Вишњић. Код Бранислава Крстића у *Индексу мотива* стоји неколико индексирања скопчаних са светитељем¹⁶. Конкретно о лику Светог Саве у народној јуначкој поезији Љубинковић пише: „Народне јуначке песме о Светоме Сави испеване су под утицајем цркве, а у случају варијаната Филипа Вишњића понародњене су. Песме су изградиле типски, препознатљиви лик заштитника слабих, нејаких и угњетених и хришћанског светитеља мученика. Будући да су Срби били они хришћани које јесте, међу другим хришћанима, угњетавала турска власт, народне јуначке песме записане на нашим језичким просторима могу се тумачити и као слављење, не само верског, већ и националног заштитника.”¹⁷

Или како запажа Бошко Сувајчић – епски пјевач је у комплексном поимању сопствене прошлости и садашњости, правећи грешке у појединостима, погодио суштину – Први српски устанак је изњедрио идеју која ће претрајати и створити од Србије аутономну наслиједну кнежевину.¹⁸ „Пре црквеног култа Сава је стекао култ у феудалним круговима и у народу уопште, још у доба кад је отишао у Свету Гору [...] С култом код народа здружио се после Савине смрти црквени култ. И постепено је Савин култ долазио на место Дабога и вука, божанства и тотема старих Срба. Династија Немањина тиме је добијала снажне корене. И кад је ње нестало, из тих дубоких корена израстале су младнице у виду прича и песама народних, за време робовања под Турцима.”¹⁹ Свети Сава према Нади Милошевић Ђорђевић је „истовремено представник православља и епизовани лик једне потпуно формиране народне поезије са вековном традицијом”.²⁰

Радмила Пешић закључује да се „с добрим разлогом” мора прихватити повезаност народних јуначких пјесама о Свцу са старом средњовековном писаном

15 Cf. Љубинковић, Дрндарски 2012, 159–189.

16 Krstić 1984, 40, 51, 89, 91, 93, 94, 229, 432.

17 Љубинковић 1994, 101–102.

18 Сувајчић 2010, 110.

19 Радојичић 1962, 27–28.

20 Милошевић Ђорђевић 1994, 119.

књижевношћу – од биографија Стефана Немање у којима се ређају задужбине²¹, као и његова добра дјела сиротињи, *Великореметског летописа*, гдје већ стоји цар Немања и Филандар, управо како то казује народна пјесма, као и *Троношког летописа*. За пјесме о подвизима и чудима свеца-заштитиника манастира откривају се извори мотива у животу Ђорђа Амастридског, Савиним биографијама или библијским казивањима о Мојсију, Јову, као и у посланици Јеврејима Светог апостола Павла. „Уз ове посредне, књижевне изворе, увек треба имати у виду и стварна догађања, нападе и тешка злодела која су се вековима одигравала, а која су живела у сећању и народном певању”.²²

Погубљење виђенијих кнезова као непосредни повод за избијање Првог српског устанка дешавало се између 23. и 29. јануара и није случајно да – *Гром загреме на Светога Саву*.²³ Филип Вишњић је и пјеснички и политички вјешто градио и довршавао и митски и еписки Свечев лик. Његове пјесме о Светом Сави могу се својом садржином подвести под Вукову реченицу из *Рачуна*: „Ја за цело мислим, да је ове све нове песме, од Кара-ђорђијина времена, Филип сам певао”.²⁴ Тамо Вук још пише да је Вишњић „испреко Дрине из села Међаша у наји Зворничкој”, да је од њега забиљежио тринаест народних јуначких пјесама, двије из најстаријих времена, двије из средњих времена и остатак из новијих времена и „кад сам ја од њега песме преписивао, било му је око 50 година”.²⁵ Вишњићева способност и пјесничке и политичке надоградње пјесама, које нису скопчане директно са Устанком, неспорна је, он успјело и пјеснички и политички надкомпонује и надговара варијанте претече.

**(Бе16, 3, 1, 9: син (Свети Сава) хвали побожност оца,
јер је зидао многе задужбине – цркве)²⁶**

Српски манастири и цркве су духовна средишта, идентитетска упоришта и културни топоними. Лоза Немањића је, како пише историчарка књижевности Снежана Самарџија, издвојена „благословом народних певача”.²⁷ Марица Шупут, историчарка умјетности, указује на посебан вид настављања средњовјековних архитектонских рјешења у познијем црквеном градитељству, које представља обраћање старим узорима из посебних идеолошких разлога. У том погледу најзначајније је, и по броју цркава и по територијалној распрострањености, враћање „рашкој традицији”, које је, вјероватно, било подстакнуто врло развијеним и поштованим култом Светог Саве. До велике обнове „рашке архитектуре” дошло је у многим крајевима²⁸ – у старој Херцеговини и Црној Гори, у Подрињу, Полимљу, и у Овчарско-кабларској клисури.²⁹

Како закључује Радмила Пешић у својеврсном предговору књизи *Вукови певачи* – Владан „Недић уочава да је Филип Вишњић поседовао историјско-традицијско и поетско образовање највише врсте које је народна култура могла пружити умном, осећајном и животним искуством обогаћеном човеку”.³⁰ У поговору истој књизи Славица Гароња Радованац синтетиче да је близу пет хиљада Филипових стихова

21 Cf. Кулишић, Петровић, Пантелић 1970, 131–132.

22 Пешић 1987, 284–285.

23 Cf. Ђурић 1979, 227.

24 Вук *СНП IV*, 395.

25 Ibid. 395–396.

26 Krstić 1984, 93.

27 Самарџија 2002, 9–10.

28 Cf. Шево 2002.

29 Шупут 1984, 43.

30 Недић 1990, 9.

настало „јединственим стваралачким процесом” – „умјетничком контаминацијом старог и новог еписког пјевања”.³¹ Љиљана Пешикан Љуштановић о том каже да су Вишњићеве варијанте „морале дозрети у певачевој стваралачкој радионици”.³² „У Вишњићевој варијанти о саборовану и сазиданим задужбинама формулисана је и етика владања, које треба да буде и стварање и социјална правда – као задужбине набројани су многи манастири, а они су како су писали и Теодосије и Цамблук и како кажу народне еписке песме – знаци националног достојанства и поноса”³³, док Свеца „усмени ствараоци увек приказују непоколебљивог и непомирљивог, са жестином од које код Доментијана и Теодосија нема ни трага.”³⁴

Полазећи од наслијеђеног обрасца пјесме о градњи манастира свете лозе Немањића – *Збор зборила господа ришћанска, Вук СНП II, 24*, Вишњић образац допуњује појединостима – увећава број задужбина и добрих дјела благородне лозе – Немања је према Вишњићевој варијанти градио путеве, мостове и даривао убоге и на то потрошио *три куле блага* од седам. Ђоко Слијепчевић према Стојану Новаковићу наводи: „Законик цара Душана одређује у члану 28: ’И по свима црквама да се хране убоги као што је одређено од ктитора, а ко их не буде хранио било од митрополита било од епископа било од игумана, да се лиши чина’”³⁵. Варијанте овог типа набраја у свом *Индексу мотива* Бранислав Крстић: БЕ16, 3, 1, 9: Син (Свети Сава) хвали побожност оца, јер је зидао многе задужбине – цркве и излистава зборнике у којима се пјесме могу наћи: Вук II, 23, 24; Краус, стр. 187; Васиљевић (К) 400.³⁶ Текст Вишњићеве варијанте о саборовану и задужбинама „Немањића” исказује недвосмислен национални и конфесионални став и садржи битне принципе „спољне политике” – према сусједима и непријатељима, као и „унутрашње” – према свим становницима у областима које су вијековима биле настањене Србима и које су у временима признавања туђинске власти биле под вјерском бригом и духовном заштитом српске цркве.

Хиландар и код Вишњића, као и другдје, заузима прво мјесто.³⁷ Марија Клеут налази потврду да су гуслари увели Хиландар у народну традицију и значајно помогли одржање овог поетског топонима у њој.³⁸ У духовној и националној култури српског народа, како пише Нада Милошевић Ђорђевић, Хиландар представља најважнији сакрални простор, који спаја онострано и онострано, царство овоземаљско и царство небеско.³⁹

„Док је Свету гору подигао,
„И Вилндар цркву начинио,
„Ту је дао двије куле блага;”⁴⁰

Вишњићева варијанта пјесме има добрим дијелом оригинални еписки каталог манастира и цркава: једну кулу блага цар Немања даје на Високе Дечане *код воде Бистрице*, Манастир Ђорђеве ступове, за који се зна да су га Турци разорили приликом

31 Ibid. 182.

32 В. Клеут, Пешикан-Љуштановић, Половина, Томин 2014, 49–57.

33 Ђурић 1979, 230.

34 Ibid. 226.

35 Слијепчевић 1991, 192.

36 Krstić 1984, 93.

37 Милошевић Ђорђевић 1999, 207.

38 Клеут 1998, 13.

39 Милошевић Ђорђевић 1999, 216.

40 Вук СНП II, 86.

српске Сеобе под Чарнојевићем, од овог манастира су у Вишњићевој варијанти остала само *два стуба*, и на *Студеницу на Влаху Староме*. Још једну кулу блага даје на *Миљешевку на Херцеговини*, *Довољу близу Црне Горе*, на ријечи Тари, Свету Тројицу код Пљеваља и на:

„Рачу цркву украј воде Дрине,
„И Папраћу близу Борогова,
„И Вазућу крај воде Криваје,
„Озрен цркву насред Босне славне,
„И Гомељу на граници сувој;
„Моштаницу у Крајини љутој”⁴¹,

што су манастири у самом завичају Филипа Вишњића. Њихови ктитори нису припадали породици Немањића, али је анахронизам издвојио родоначелника Немањића као владара црквеног царства, споне и залога између земље и неба. Босански манастири приписани Немањи поникли су, заправо, у османско доба. У основама вјерског живота Срба у Босни и Херцеговини и њихове свијести о припадности цјелини српског народа била је појава умножавања манастира и цркава управо у вријеме турске власти. Привремено је запустјела Милешева⁴², а важно сједиште вјерског живота постала Света Тројица пљеваљска. Западне границе босанског пашалука до којих је Вишњић одлазио биле су Травник и Бањалука, манастири архитектонски налик манастирима 14. века – Гомионица⁴³ и Моштаница, која је више пута паљена и једно од њених обнављања скопчано је са милешевским калуђерима, Ломница⁴⁴ је манастир Светог Ђорђа, саграђен око 1570⁴⁵, Озрен⁴⁶, Папраћа⁴⁷, Тамна⁴⁸, као и Тројица код Пљеваља⁴⁹, саграђена 30-тих година XVI века.

Мишљења о поријеклу Зворничке епископије су подијељена. Миленко Филиповић, према наводима Јелене Мргић, сматрао је да поријекло ове епископије иде од Ариљско-моравичке, односно Градачке, чему би у прилог говорила и снажна народна традиција о краљу Драгутину и његовој породици као ктиторима подрињских манастира – Раче⁵⁰, Троноше, Ломнице, Тавне и Папраће.⁵¹ Остаје отворено питање да ли је у Драгутиново вријеме дошло до формирања православне црквене организације на дијелу босанске територије под његовом управом, и да ли ту треба тражити коријене православне босанске епископије чија би наследица била Зворничка епископија. С друге стране, постоји веома снажна народна традиција, која Немањићима, управо Драгутину и његовим синовима, Владиславу и Урошу, приписује оснивање најзначајнијих православних храмова на простору сјеверне Босне. Ријеч је о поменутиим манастирима Папраћи, Ломници, Тавни, Гостовићу (Уздриму), Возући и Липљу.

41 Ibid. 86.

42 В. Ђурић 1975.

43 Momirović 1969, 127–133. Упореди: Шупут 1984, 84–85.

44 Шупут 1984, 62–63.

45 Ibid. 18.

46 Ibid. 77–78.

47 Ibid. 82–83. Cf. Матицки 2003.

48 Ibid. 72–75. Cf. Матицки 2003.

49 Ibid. 27–28, 98–99.

50 „Manastir Rača iz srednjega vijeka, nekoliko puta obnovljen. Nakon pada Srbije godine 1813. Turci su sasjekli kaludere pred 'carskim dverima', t.j. pred oltarom.” Према: Murko 1951, 849.

51 Мргић 2008, 198.

Истраживања из области историје умјетности и рани османски извори помјерају настанак ових грађевина у XVI вијек. Такође, рани пописни дефтери биљеже појаву ових нових, до тада непознатих светилишта. Саопштени подаци из дефтера из 1604. односе се на укупно 17 православних светилишта.⁵²

„Хвала лепоте манастира које су подигли Немањићи јесте један од давнашњих елемената наше националне мисли, једини који се и данас доста широко па и званично одржава. Национална мисао довела је крајем XVIII или почетком XIX века до стварања поменутих народних песама Вукове збирке о задужбинама Немањића”⁵³, пише Светозар Матић и даље закључује – „чим се списак задужбина Немањића одвојио од свог књижевног извора и почео се усмено преносити, одмах се, идући од певача до певача, почео мењати губећи по коју појединост а добијајући зато нове [...] само у *Троношком родослову* јављају се имена трију манастира којих уопште и нема у правим родословима, делима старе књижевности: то су имена Раче, Папраће и Троноше [...] из ових манастира, као и из Тавне, стизали су избегли калуђери у време аустријско-турских ратова о чему говоре и писмена сведочанства из *Записа и натписа* Љ. Стојановића [...] из Вишњићевих босанских сећања су Вазућа, Озрен, Гомеља, Моштаница”⁵⁴, и уз њих очевидно већ из личног познавања додаје и Тројицу, за коју зна да је надамак Таслице, и украј воде Ћиотине”⁵⁵. Матић алудира на усвојени епски каталог сремских пјевача”⁵⁶. Сувајцић напомињући „Руварчево препознавање манастирског импулса у Вишњићевој поезији” оповргава поријекло проширеног Вишњићевог каталога из *Троношког родослова* и пише да „Вишњић своју грађу, била она усменог или писаног порекла, подвргава специфичном процесу поетске стилизације и усмене сублимације. Она тако постаје доиста његова”⁵⁷. Вишњићево издвајање задужбина Сувајцић сагледава као исцртавање „духовне магистрале српског националног и културног идентитета”⁵⁸. Култ Светог Саве „представља духовни путоказ у борби за очување биолошке егзистенције и народног памћења”⁵⁹. „Вишњић, очито, мисли да у судбоносном историјском тренутку народ треба опоменути на величину и богатство Србије прије него што је пала у турско ропство. Слијепи пјевач је пјесмом освјетљавао пут ка слободи. Народ га је зцијело разумио”⁶⁰. Проширење епског каталога задужбина може бити, такође, додаток пререгистрације и прекодирању регистра Вишњићевог књижевноумјетничког текста, првенствено устаничког, у регистар који подразумева и којим оперише ратна репортажа ако се слиједи идеја Саше Кнежевића и Љубомира Зубера о Вишњићу као првом ратном репортеру.”⁶¹

Кад су Турци дошли на границе Босне, затекли су их дубоко у старим рашким земљама. Стеван Котроманић и Твртко I преузели су у XIV вијеку немањићкој држави источну Херцеговину и добар дио старе Рашке све до Милешеве. Турци ће придодати још земље до Звечана на Косову; тако ће доћи под Босански пашалук велики дио старе Рашке, Хума и Зете. Ове земље играће у историји Босне под Турцима важну улогу. Ту ће светосавска црква и немањићка државна традиција дати народу онај моћни ослонац

52 Ibid. 61, 196, 373.

53 Матић 1970, 282.

54 Cf. Шево 2002, 55–57, 64–72, 99–106, 114–128.

55 Матић 1972, 76–77, 80, 83.

56 Cf. Милошевић Ђорђевић 2007, 386–387.

57 Сувајцић 2010, 61.

58 Ibid. 43.

59 Ibid.

60 Ковачевић 2004, 186. Cf. Божићевић 1995.

61 Кнежевић, Зубер 2013, 309.

који ће спријечити нагло турчење. Стара Рашка, Зета и Хум постаће нови расадник српства под Турцима. Ту ће у XVI вијеку почети ренесанса српског народа, поправиће се стари и подићи нови манастири⁶², о чему Марица Шупут пише: „Значајна скупина новоподигнутих црквених грађевина налази се у области средњег и доњег Подриња, у данашњој западној Србији и источној Босни. Ако се томе дода још неколико вреднијих грађевина у долини Лима, као и у Овчарско-кабларској клисури, ова целина представља једну од најзначајнијих по броју споменика. Није извесно шта је условило овако живо настањивање читавог тог подручја у XVI веку, вероватно после Обнове Пећке патријаршије. Могуће је да се овде, или знатно увећао број становника, или да су се догодила нека настојања у погледу развијања духовног живота. Осим неколико познатих манастира, на целом овом подручју није раније било великих црквених и духовних средишта. Неговање култа Светог Саве са средиштем у Милешеву, могло је подстаћи становништво ширег подручја на изградњу цркава. Од значаја је могао бити и обновљени светосавски култ у суседним крајевима, у областима старе Херцеговине.”⁶³

Вишњић набраја 13 задужбина – пет немањићких и осам млађег постања, са широког подручја од Босанске крајине до близу Црне Горе. Милешеву је означио као цркву код Требиња. „Вукови рукописи друге књиге епике нису сачувани”, али Радмила Пешић износи вриједно запажање да је то, „можда, омашка преписивача и да је место Тријебине у околини Милешеве замењено у запису познатијим местом – Требиње”.⁶⁴ Проширени каталог ова историчарка књижевности напомиње и у варијанти из Босне, коју је записао Фридрих Краус 1885, и међу првима од десет задужбина је тамо Манастир Тавна. За манастир Тавну везано је и Вишњићево име и рано дјетињство. Остаје неријешено питање да ли се настанак овог манастира заиста може довести у везу са владавином краља Драгутина над овом облашћу у раном 14. вијеку, како наслућује народно предање, или је можда постанак Тавне у вези са владавином српских деспота над овим дијелом Подриња у првој половини 15. вијека. Папраћа, Ломница, Тавна и Озрен се налазе на простору који је у средњем вијеку улазио у састав Соли и Усоре. Рођен у непосредној близини ових важних српских манастира, Вишњић је извршио значајну мисију у очувању вјерског и националног идентитета српског народа са обје стране ријеке Дрине – „племените међе”, ту мисију су кроз вјекове вршили монаси поменутих манастира.

(Бе16, 3, 2, 1: Турци (или ко други) нападну на манастир у коме се обично налазе мошти неког света. – Деси се неко чудо (војска се разболи, помахната, или се удави у мору), те се манастир спасе)⁶⁵

Како рачуна историчар Симо Ћирковић Манастир Милешева је скоро један вијек била у саставу средњовјековне државе Босне, тачније од 1373. до 1465. године.⁶⁶ Томе додаје да се 1455. године нашла у непосредној близини Турака, као што је била и од 1439. до 1444. године. Претрпјела је последице бројних ратовања око херцегове земље.⁶⁷ Манастир Милешева је био предодређен да постане црквено средиште православних у Босни, пише историчар Борис Нилевић, и додаје да је са моштима Светог Саве манастир много дао босанској средњовјековној надградњи на државно-

62 Cf. Чубриловић 1936, 122.

63 Шупут 1984, 35.

64 Пешић 1987, 281.

65 Krstić 1984, 94.

66 Ћирковић 1987, 137.

67 Ibid. 142.

правном, религијском и умјетничком пољу.⁶⁸ Он истиче да је поштовање Милешеве постојало и од стране муслиманског живља због Савиних мошти.⁶⁹ Постоје свједочанства о нападима на Милешеву и прије и после скрнављења и на крају спаљивања мошти Светога Саве.

Највећа драгоцјеност за монашка братства биле су мошти српских светитеља, истиче Марица Шупут⁷⁰, и додаје да су приликом напада на манастире, који су били чести, прије свих манастирских реликвија склањане и збрињаване управо мошти.⁷¹ Спасовање мошти значило је чување српских култова који су у XVIII и XIX вијеку у туђој монархији снажно подстицали мисао о националној слободи и државном суверенитету,⁷² како закључује ова историчарка умјетности проучавајући српску архитектуру у османско доба. „Опште место у светачком култу, осим чуда и моштију, било је поштовање свих предмета који су били у додиру са свецем или су му припадали.”⁷³

О Милешевима у вријеме Првог српског устанка пише Владимир Стојанчевић – како су на њеном терену и у њеној близини више пута боравили српски устаници, тежећи да из Нове Вароши, Сјенице и Пријепоља пренесу ослободилачку борбу према југозападу, југу и југоистоку, у правцу Херцеговине, Црне Горе и према средишњим крајевима Старе Србије. Оваква тежња се посебно изразила у ратовањима 1807. и 1809. године⁷⁴, у то вријеме, записано је, гуслар Филип Вишњић бодри српске устанике и другуге с њима. Вук Караџић у *Српском рјечнику* из 1818. године, о овој српској лаври записао је: „Милошева (Милешева и Миљешевка), намастир у Ерцеговини (чини ми се да је сад пуст) [...]”⁷⁵

Војислав Ђурић тврди да су чудеса која су Сави приписали Доментијан и Теодосије дала правац познијој књижевности, а особито народним умотворинама.⁷⁶ Када се у историјским ломовима изгуби царевина и слобода, патријарси, игумани, калуђери и ђаци стамени су чувари православља (Вук СНП, III, 11–15)⁷⁷, запажање је Снежане Самарџије. Доводећи у везу предања о Светом Сави и средњовјековну српску књижевност, Нада Милошевић Ђорђевић наводи: „Подаци из повеља XV века (1444, 1448. и 1458) дају белешке о веровањима у чуда која су се збила на гробу Светог Саве у Милешевима. У XVI веку путописци потврђују бројним подацима значај Савиног култа и опасност коју веровање у његово чудостворство представља по Турско царство”.⁷⁸

Варијанте народних јуначких пјесама о нападима на мошти светаца „подразумевају свеприсутност Бога, као заштитника хришћанске вере, православља и праведних”⁷⁹, пише Снежана Самарџија у *Биографијама епископских јунака*. Она истичући „упориште у библијском мотиву реализованог чуда” пореди три варијанте из Вукове

68 Нилевић 1987, 175.

69 Ibid. 184.

70 Cf. Детелић 2002, 51.

71 Шупут 1984, 32.

72 Ibid. 49.

73 Детелић 2002, 51. В. Липовац 1936, 163, 1, 2; Петковић 2008, 41–42; Косановић 1871, 177–178; Зиројевић 1994, 3.

74 Стојанчевић 1987, 301.

75 Вук *Рјечник*, 400.

76 Ђурић 1979, 224.

77 Самарџија 2008, 307.

78 Милошевић Ђорђевић 1987, 297.

79 Самарџија 2008, 190–191.

треће књиге (једну из Црне Горе, варијанту старца Рашка и Вишњићеву).⁸⁰ Варијанте овог типа набраја на два мјеста у свом *Индексу мотива* Бранислав Крстић: БЕ5, 7, 17: Војска пође на манастир у коме се обично налазе мошти неког свеца. – Војници се разболе, помахнутају, подаве или их светац побије громовима и излистава зборнике у којима се пјесме могу наћи: Вук III, 14; VI, 29, 48; Вук (р) 84, 85; Јastreбов стр. 199; Дена II, 10, 18; Петрановић V, 23; Божовић I, 11; А. Петровић IV, 23; [...] М. X. VIII, 6, Миладиновци 48, Качановски 217, Стоин (Тр.) 377, Шапкарев 49⁸¹ и БЕ 16, 3, 2, 1: Турци (или ко други) нападну на манастир у коме се обично налазе мошти неког свеца. – деси се неко чудо (војска се разболи, помахнута, или се удави у мору), те се манастир спасе. Сви претходно наведени извори су скопчани и са овим индексирањем и додаје се зборник П. Костић (ЕМ) 2⁸². Варијанта Вук СНП III, 14⁸³, која према Вуковим биљешкама припада Филипу Вишњићу, једино је чврсто повезана са Манастиром Милешева, до кога је гуслар и сам долазио, може се претпоставити и са устаницима.

У народу коме је епска традиција постала начин мишљења и исказивања мисли „као врста однеговане очуване комуникације”, како пише Нада Милошевић Ђорђевић, постоји континуитет синхроног и дијахроног преношења вјеровања, обичаја, понашања и догађаја из живота тог народа.⁸⁴ Творци Савиног светитељског култа били су одлични зналци како византијске хагиографске заоставштине, тако и вјеровања везаних за поштовање мошти.⁸⁵ Моћ чудотворења као манифестација Божије милости и потврда благочашћа једне личности, сматрана је још од раних хришћанских времена главним знамењем и неопходним условом светитељства. У науци је изостао утемељен покушај да се утврди историјска стратификација чудеса Светог Саве, јединог српског светитеља, који је и за живота чинио чудеса и за живота имао статус светог човјека, како објашњава Даница Поповић.⁸⁶ Она томе додаје: „Захваљујући својој појави и наступу, који су очигледно зрачили ауторитетом и харизмом, успевао је, у више наврата, да од напада одврати разбојнике, на Светој Гори, као и у току својих многобројних путовања – што су његови животописци подвели под категорију чуда. Та дела извршио је на различит начин, прилагођен околностима са којима се суочавао. У неким случајевима успевао је да разбојнике наведе на покајање, односно да обрати срца њихова на умиљење по вјери и љубави”, према Доментијану.⁸⁷

Чудеса која Светац чини у народној књижевности су помјерање планина, подизање мора, одузимање дијелова тијела и памети. Та чудеса плаше и морално и психички уништавају Турке, нападаче, разбојнике. „Као светац ратник, чије се мртво тело одупире турском насиљу, Сава је још убојитији и неумољивији, [...] између многих чудеса којима је кажњавао Турке извршио је и чудо за њих најтеже: да и убудуће ’вара’ рају, како су они говорили и због чега су приступили уништењу његовог тела. То је неупоредива трагична иронија”, закључује Војислав Ђурић.⁸⁸

„И понеси света каурина,
„Каурина вашег свеца Саву,

80 Самарџија 2002, 12.

81 Krstić 1984, 52.

82 Ibid. 94.

83 Cf. Ђоровић 1927, 90.

84 Милошевић Ђорђевић 2007, 396–397.

85 Cf. Поповић 2006, 75–118.

86 Поповић 2000, 138–139.

87 Ibid. 146.

88 Ђурић 1979, 227.

„Когано си на сунцу сушио,
„Док си моју рају изварао.”⁸⁹

Како Миодраг Матицки запажа чудо са моштима у Вишњићевој варијанти везује се и за Вилиндар јер је калуђер на више мјеста именован као проигуман, а у Хиландару једино нема игумана – игуманија манастира је Пресвета Богородица.⁹⁰ Композициона схема „сан-тумачење сна” или „излагање сновиђења по моделу словенске антитезе”⁹¹ – једино је непромијењена у Вишњићевој варијанти текста. Старе варијанте код Вишњића добијају углађен облик, складне цјелине, избрушен дестерац.⁹² Вишњићеву варијанту о чудотворењу Свечевих мошти и спасавању манастира и чувању отачаства Радмила Пешић одређује као „најпотпунију и уметнички најуспелију” наглашавајући „поетски таленат” овог слијепог гуслара. „Поетским начином” варијанта истиче улогу и значај Манастира Милешеве.⁹³

*Протужило самоуче ђаче
Миљешевци на катији цркви*⁹⁴

Варијанте народних јуначких пјесама о нападу на манастир имају праизвор у средњовјековној хришћанској књижевности. Андра Гавриловић трагајући за изворима пјесме *Протужило самоуче ђаче*, *Вук СНП III, 14*, сто година после сусрета Вук-Вишњић, препознаје туђи донесени мотив и то у легенди из IX вијека о животу Светогa Ђорђа Амастридског, не задовољавајући се идејом да пјесма чува успомену на спаљивање мошти Светогa Саве или на честе нападе Турака на српска духовна упоришта.⁹⁵ Тихомир Р. Ђорђевић о варијантама ове пјесме мисли управо супротно да „иако сва [...] наведена певања и приповедања о нападима на наше светиње имају легендаран облик не би се могло рећи да су поникла из стране легенде, то јест, како Гавриловић мисли, да су само националисање туђег догађаја. Много је вероватније да су поникла из стварности, а да је легенда са чудесима само средњовековни начин приказивања онога што се догодило.”⁹⁶

Вишњић је стару легенду препјевао са много сликовитости. „Сава оличава унутарњу и спољашњу снагу православлa – мошти силовито испољавају гнев и благост покрећући голема чудества, Божјом вољом. Луча из небеса, која подиже свеца из ђивота, и студени ветар са истока само су Вишњићев епски оквир.”⁹⁷

*Голема се чудества створише:
А из неба луча полећела
И кроз кубе цркви улећела,
Она паде на светогa Саву,
Под лучом се ђивот отворио,
У ђивоту светац попрептио.”*⁹⁸

89 Вук СНП III, 66.

90 Матицки 1999, 112.

91 Самарџија 2002, 13.

92 Cf. Недић 1990, 38–52.

93 Пешић 1987, 284. Cf. Шупут 1984, 28–28, 31–33, 75–76.

94 Вук СНП III, 65.

95 Гавриловић 1922, 489–490.

96 Ђорђевић 1939, 14–16, 18.

97 Самарџија 2002, 16.

98 Вук СНП III, 66–67.

Старији истраживачи забиљежили су постојање зидног сликарства у Тавни, остатке оних икона – *Божјијих прилика*, о којима пјева народни пјевач. Ови подаци јасно откривају како су српски монаси и владари упућивали свијест Срба ка небеском царству. Јачањем хришћанства на нашим просторима јачала је и сама умјетност, прије свега иконопис чији су се мотиви уметнули у мотиве средњовјековних библијских текстова, али и у народне јуначке пјесме. О томе нам увјерљиво свједоче фреске старих манастира. Наредни одломак се може посматрати и као фреска Пресвете из Вишњићевих најранијих сјећања за очињег вида:

*Игуману на руке се даде
као мајци у радости д'јете*⁹⁹

По Хасан-пашиној наредби проигуман износи из Милешеве Савине мошти и паша наређује своме слуги Дилаверу да их исијече сабљом *која с'јече сваку амајлију*, међутим, Дилаверу се одузима рука и истопи сабља, такво чудо дјелује као одбрана, али истовремено и као казна. Пјесма слиједи хагиографски образац, који је Андра Гавриловић препознао у житију Светог Георгија Амастридског, када су пагански Руси, по свој прилици убрзо након светитељеве смрти почетком IX вијека, напали Амастриду, Амастру, Амасеру, приморски град у Малој Азији¹⁰⁰, и посегли за његовим моштима, одузму им се руке и ноге, да би се повратили тек након што је њихов заповједник наредио да пусте заробљене хришћане и врате оно што су опљачкали, уз обећање прилога светом мјесту. Наставак Вишњићеве варијанте одише „типично епским духом”, запажа Александар Лома. Он сматра да Свети Сава у овој постхумној улози јасно показује одлике епског змаја.¹⁰¹

*Студен вјетар од истока дуну,
Модар пламен светитељу Сави
Модар пламен из уста му плану,
И попали по војсци чадоре,
Сва се турска помамила војска
И побјегла у гору зелену.*¹⁰²

„Попримајући дубину метафоре, змајевита природа светитеља штити и оно што је трајније и светлије од блага – национално достојанство, част и веру”.¹⁰³ Светац нападачима одузима руке и ноге. Оригинални мотив у Вишњићевој варијанти је и Хасан-пашино губљење вида, на шта паша запомаже и обећава повластице Милешевима *док кољена тече*. Владан Недић посебно указује на тренутак Вишњићеве интерпретације сопствене креације која је садржана у тражењу враћања вида, изражена Хасан-пашиним запомагањем *Нек ми врати моје очи чарне*.¹⁰⁴ Након што дође до чудесног оздрављења напасника, долази и до испуњавања задате ријечи.

„Кроз тростепени комуникациони низ: бог-посредник-човек, Свевишњи се потврђује као сила епских размера, сведржитељ и господар свега постојећег. [...] У

⁹⁹ Ibid. 67.

¹⁰⁰ Гавриловић 1922, 491.

¹⁰¹ Лома 2013, 1061.

¹⁰² Вук СНП III, 67.

¹⁰³ Самарџија 2002, 18.

¹⁰⁴ Cf. Недић 1990, 49.

општењу са човеком, Богу су најмилије епифаније у виду чуда које долази као награда или казна након искушења”.¹⁰⁵ У овој варијанти се „нарочита Божја милост”, како наводи Мирјана Детелић, излива на самоуче ђаче и старог калуђера једновременно – они су медијатори „са свецем који чини чуда у одбрану вере”.¹⁰⁶

Вишњићеве пјесме о Светом Сави варијантно су биле распрострањене диљем поробљених српских крајева и више пута су с правом скопчане са репертоаром путујућих слијепих пјевача по црквеним саборима и манастирским стециштима. „Праћење варијаната песама из репертоара слепих певача, показало је да за њихове песме, најчешће, налазимо старије записе”.¹⁰⁷ Једна варијанта народне јуначке пјесме са Косова и Метохије, према записима И. С. Јастребова и налазима Радмиле Пешић¹⁰⁸ у анализама милешевског култа у народним јуначким пјесмама о Светом Сави, спаја ова два неодојива ткива – о благословеном Немањиним благу и скрнављењу јединог српског блага¹⁰⁹ – Савиних мошти (моћи) из Милешеве. Значај задужбинских упоришта и уточишта, Свечевог милешевског култа, чини се, једини Вишњић познаје до танчина и спјевава без грешке. Тако се из стихова чита драгоцјена народна историја српских земаља, Босне, честите и поносне, и осјећа пуноћа времена која треба да наступи.

Матицки подробно своди о Вишњићеву умијећу: „У оквирима традиције народне јуначке поезије, користећи се утврђеним формулама, општим местима и стајаћим стиховима, подложен епском понављању, импровизује као индивидуални песник са сопственим визијама догађаја које опева, гради епски певачки израз у тренутку највећег цветања народне јуначке поезије”,¹¹⁰ а Ђоко Слијепчевић о Вишњићевим светосавским темама, индиректно: „српска црква је надживјела српску средњовјековну државу, примила њену националну идеју и одржала је будном све до васкрса нове српске државе почетком XIX вијека”.¹¹¹

Навршило се четврт миленијума да је слијепи гуслар Филип Вишњић фолклорни лик *без очију кано и с очима, беговски пјевач у крви угушене буне* и међу првима забиљежени светосавски пјесник, који пола миленијума послје Свечевог дјеловања и дјелања оживљава Свечев фолклорни-епски лик *са очима на оба два свијета*. Лакоћа премјештања из вијека у вијек подразумјевана је за сваког чувеног фолклорног јунака, како синтетише Нада Милошевић Ђорђевић.¹¹² Народну „историјску традицију погрешно је одбацити само зато што није потпуно објективна слика догађаја”, „далека је од аутентичности историјске истине – стварности догађања и више је уметничко обликовање, књижевно конструисање поретка догађања”, пише један од прилежних истраживача Вишњићеве поезике Миодраг Матицки.¹¹³ У приказивању догађаја скопчаних са благородном лозом Немањића, како запажа Снежана Самарџија, активан је анахронизам „наспрам доминације интернационалних мотива и законитости усменог жанра”.¹¹⁴ Свети Сава је „израстао у културног јунака-демијурга са реликtnим

105 Детелић 1992, 42.

106 Ibid. 49.

107 Матицки 1985, 207.

108 Пешић 1987, 279–286.

109 „Кад варвари уђоше у храм и спазише гробницу, помислише да је ту ризница – и заиста је то била [друкчија] ризница”. *Из живота Светог Ђорђа Амастридског*, према: Гавриловић 1922, 492.

110 Матицки 1999, 80.

111 Слијепчевић 1991, 188. Cf. Станојевић 1935, 118–119.

112 Милошевић Ђорђевић 2011, 68–69.

113 Ibid. 48. Cf. Новаковић 1954.

114 Самарџија 2002, 9.

цртама тотемског претка.”¹¹⁵ Како сагледава Нада Милошевић Ђорђевић за осам стољећа у том лику се таложило и преплитало, с једне стране, митолошко, биографско, стварно, хроничарско и национално и с друге стране – хришћанско, историјско, легендарно, мотивско и опште.¹¹⁶

Двије варијанте народних јуначких пјесама које је Филип Вишњић пјевао Вуку Караџићу о Светом Сави својствене су манастирском или хагиографском репертоару слијепих гуслара – једна¹¹⁷ о средњовјековном саборовању и подигнутим задужбинама¹¹⁸ и друга о покушају напада на Манастир Милешевоу и чудотворењу мошти Светога Саве. Великан народног епског израза Филип Вишњић допунио је старије „побједне пјесме” Светом Сави и испјевао новије. Уобличавао је текст и текстуру заједно с својом тадашњом публиком рекреирајући постојеће варијанте друге и треће Вукове књиге. У своју интерпретацију и у своје пјесме посредно је уградио претходне односе говорника и слушалаца, не понављајући их као имитацију, већ их прилагођавајући и уграђујући у своје дјело. Тако је успорио процес пропадања и заборављања овог дијела народне јуначке умјетности наметнувши се као друштвена елита, као ауторитет једне стварности и једног народа, амбијента и опште културне атмосфере. Он је у индивидуални чин стваралаштва умјетнички уградио колективну мисао, идеју, колективне тежње, реакције. Као човјек свога сасвим специфичног времена – устаничког, са промијењеним животним условима и друштвеним схватањима, промијенио је и стилске и извођачке карактеристике новије народне јуначке поезије. Војислав Ђурић запажа како су Доментијан и Теодосије „изнели на видело, упркос легендарном тону сасвим истинито, тешку противречност између Савине непрестане жеље да живот проведе у мучању, далеко од светске вреве, од родбине, од отаџбине, и Савине непрестане потребе да утврђује државу и веру као њен ослонац”¹¹⁹. Ове двије Вишњићеве варијанте, овако дограђене, знак су Свечевих жеља и потреба, а истовремено наглашавају границе српске земље и преко Дрине, племените међе, као и средиште очувања српских земаља – *Милешевку на Ерцеговини* и знак су српских жеља и потреба.

Извори и литература

Богићевић, В. (1995): „Српске границе према западу”. У: *Српски писци и научници о Босни и Херцеговини*, приредио Здравко Антонић. Београд: Службени лист СРЈ, 15–17.

Божичић, И. (1979): „Свети Сава у предању”. У: *Сава Немањић – Свети Сава, историја и предање*. Београд: САНУ, 389–395.

Влаховић, П. (2002): „Народни сабори и саборовање у Србији”. У: *Братство*. Ур. Злата Бојовић, књ. VI. Београд: Друштво „Свети Сава” и Чигоја штампа, 59–65. http://www.digitalna.nb.rs/wb/NBS/casopisi_pretrazivi_po_datumu/P_26112/2002/b006#page/4/mode/1up, (приступљено 28.02.2018).

115 Meletinski s.a., 190. В. Кулишић, Петровић, Пантелић 1970, 263–264; Чајкановић 1994.

116 Милошевић Ђорђевић 1987, 287.

117 В. Недељковић 1985, 265–268; Ђирковић, Благојевић 1999, 222–228; Влаховић 2002, 59–65.

118 В. Карановић 2001, 47–55.

119 Ђурић 1979, 223.

Вук Рјечник: Караџић, В. (1966): *Српски рјечник истолкован њемачким и латинским ријечима*, скупио га и на свијет издао Вук Стефановић, Беч, 1818. *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. II, прир. Павле Ивић, Издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964, Београд: Просвета.

Вук СНП II: Караџић, В. (1988): *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књ. II, у којој су пјесме јуначке најстарије, Беч, 1845. *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. V, прир. Радмила Пешић, Издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964, Београд: Просвета.

Вук СНП III: Караџић, В. (1988): *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књ. III, 1846. *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. VI, прир. Радован Самарџић, Издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964, Београд: Просвета.

Вук СНП IV: Караџић, В. (1986): *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књ. IV, 1862. *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. VII, прир. Љубомир Зуковић, Издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964, Београд: Просвета.

Гавриловић, А. (1922): „О српској народној песми Свети Сава и Хасан Паша”, у: *Просветни гласник*, 39, Београд: Државна штампарија Краљевине СХС, 489–493. <http://ubsm.bg.ac.rs/latinica/dokument/1956/prosvetni-glasnik-1922>, (приступљено 23.02.2018).

Детелић, М. (1992): *Митски простор и епика*. Београд: САНУ.

Ђорђевић, Р. Т. (1939): *Белешке о нашој народној поезији*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.

Ђурић, В. Ј. (1975): „Милешева и дрински тип цркве”, У: *Раишка баштина I*, Краљево, 17–18.

Ђурић, В. (1979): „Лик Светог Саве у књижевности”. У: *Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање*. Београд: САНУ, 223–230.

Зиројевић, О. (1994): „Свети Сава и муслимани”. У: *Књижевна реч*. Београд, 433, 3.

Јовановић, Б. (2008): *Пркос и инат – етнопсихолошке студије*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Јовановић, С. (1991): „Један прилог за проучавање српског националног карактера”. У: *Из историје књижевности II. Сабрана дела*. 12. том. Београд: БИГЗ.

Карановић, З. (1985): „Свети Сава у народном предању”. У: *Zbornik radova XXXII Kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije I Sombor '85*. Novi Sad: Udruženje folklorista SAP Vojvodine, 277–281.

Карановић, З. (2001): „Немањићи градитељи задужбина у виђењу Вукових певача или прича о светом заједништву (етика и поетика)”. У: *Зборник Матице српске за књижевност и језик XLIX/1–2*. Нови Сад: Матица српска, 47–55.

Клеут, М. (1998): *Бјел Вилиндар на сред Горе Свете. Хиландар и Света Гора у народним песмама*. Нови Сад: Апис.

Клеут, М., Пешикан-Љуштановић, Љ., Половина, Н., Томин, С. (2014): *Без очију кано и с очима*. Нови Сад: Академска књига, Филозофски факултет.

Кнежевић, С. (2012): *Вишњићев пјеснички споменик револуцији*. Пале: Просвјета.

Кнежевић, С., Зубер, Љ. (2013): „Филип Вишњић – први српски ратни репортер”. У: *Знање и корист. Тематски зборник радова*. Ниш: Филозофски факултет, 305–317.

Ковачевић, В. (2004): „Четири Вишњићеве пјесме”. У: *Научни скуп Први српски устанак у књигама 1804–1813. Зборник радова поводом 200-годишњице Првог српског устанка и два века модерне српске државе*. Прир. Драган Бараћ. Београд: НБС, 185–199.

Косановић, С. (1871): „Српске старине у Босни. Неколике биљешке (натписи)”. У: *Гласник Српског ученог друштва*. Београд, 29, 158–188.

Криничная, Н. А. (1988): *Персонажи преданий: становление и эволюция образа*. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение.

Кулишић, Ш., Петровић, П. Ж., Пантелић, Н. (ур.) (1970). *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит.

Липовац, Ј. (1936): „Култ св. Саве у Боки Которској”. У: *Глас Боке*. Котор, 163, 1–2; 164, 1–2; 165, 1.

Лома, А. (1994): „Свети Сава и осетски Сафа”. У: *Расковник, часопис за књижевност и културу*, година XX, број 77–78. Београд: Народна библиотека, 120–127.

Лома, А. (2013): „Свети Сава и облакогонци”. У: *Зборник радова Византолошког института Л*. Београд: САНУ, 1041–1079. <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0584-9888/2013/0584-98881302041L.pdf>, (приступљено 15.04.2018).

Љубинковић, Н. (1994): „Свети Сава – историја, мит”. У: *Расковник, часопис за књижевност и културу*, година XX, број 77–78. Београд: Народна библиотека, 97–107.

Љубинковић, Н., Дрндарски, М. (2012): *Први српски устанак – од историје до народне историје и њене усмене митизације (Почетак настајања нове српске државе)*. Београд, Орашац: ИП *Наша прича*, Задужбинско друштво *Први српски устанак*.

Матић, С. (1970): „Задужбине Немањина у епском певању (са две уводне белешке)”. У: *Зборник Матице српске за књижевност и језик*. Нови Сад: Матица српска, 277–287.

Матић, С. (1972): *Нови огледи о нашем народном епу*. Нови Сад: Матица српска.

Матицки, М. (1999): *Историја као предање*. Београд: Рад, КПЗ Србије.

Матицки, М. (1985): „Слепи певачи као редактори епских народних песама”. У: *Zbornik radova XXXII Kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije I Sombor '85*. Novi Sad: Udruženje folklorista SAP Vojvodine, 205–208.

Матицки, М. (ур.) (2003): *Светосавска читанка*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Meletinski, E. M. (s. a.): *Poetika mita*. Beograd: Nolit.

Милошевић Ђорђевић, Н. (1987): „Народна предања о Светом Сави и српска средњовековна писана реч”, У: *Милешева у историји српског народа*, Београд: САНУ, 287–300.

Милошевић Ђорђевић, Н. (1994): „Епски лик Светог Саве или ка расветљавању проблема писано/усмено”. У: *Расковник, часопис за књижевност и културу*, година XX, број 77–78. Београд: Народна библиотека, 114–119.

Милошевић Ђорђевић, Н. (1999): „Света Гора и Хиландар у народној песми и поезији”. У: *Трећа казивања о Светој Гори*. Београд: Просвета, 206–222.

Милошевић Ђорђевић, Н. (2007): „Иришка академија и Вукови певачи или сремски слепа певачи у свеопштем кругу епског певања”. У: *Срем кроз векове*. Београд, Беочин: Вукова задужбина, Огранак Вукове задужбине у Београду, Институт за књижевност и уметност, 383–398.

Милошевић Ђорђевић, Н. (2011): *Радост препознавања*. Нови Сад: Матица српска.

Momirović, P. (1969): „Da li su manastir Gomionicu osnovali Mileševci”, У: *Naše starine XII*, Sarajevo, 127–133.

- Мргић, Ј. (2008): *Северна Босна 13–16. век*. Београд: Историјски институт.
- Мурко, М. (1951): *Tragom srpsko-hrvatske narodne epike*. I. knjiga. Zagreb: JAZU.
- Недељковић, М. (1985): „Беседништво као фолклорно стваралаштво – од средњовековног сеоског збора до савременог збора радних људи и грађана”. У: *Zbornik radova XXXII Kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije I Sombor '85*. Novi Sad: Udruženje folklorista SAP Vojvodine, 265–268.
- Недић, В. (1990): *Вукови певачи*. Београд: Рад.
- Нилевић, Б. (1987): „Улога и значај Манастира Милешева у хисторији српског народа у Босни и Херцеговини до Обнове Пећке патријаршије 1557. године”, У: *Милешева у историји српског народа*, Београд: САНУ, 175–185.
- Новаковић, С. (1954): *Устанак на дахије 1804. Оцена извора. Карактер Устанка. Војевање 1804*. Београд: СКЗ.
- Панић Суреп, М. (2014): *Филип Вишњић. Живот и дело*. Београд: Јасен.
- Петковић, С. (2008): *Манастир Света Тројица у Пљевљима*. Друго допуњено издање. Пљевља: Завичајни музеј. <https://muzejpljevlja.com/sreten-petkovic-manastir-sveta-trojica-u-pljevljima-2/>, (приступљено 01.03.2018).
- Петровић, С. прир. (2017): „Филип Вишњић у сећањима и причањима. Поводом 250 година од рођења (1767–1834–2017)”. У: *Фолклористика*, Београд: Удружење фолклориста Србије, 192–223. <http://www.folkloristika.org/cir/arhiva/2-2-2017/>, (приступљено 22.03.2018).
- Пешић, Р. (1987): „Милешева у епском народном певању”, У: *Милешева у историји српског народа*, Београд: САНУ, 279–286.
- Поповић, Д. (2000): „Чудотворења светог Саве Српског”. У: *Чудо у словенским културама*. Ур. Дејан Ајдацић, Нови Сад: Научно друштво за словенске уметности и културе, 138–156.
- Поповић, Д. (2006): *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*. Београд: САНУ.
- Раденковић, Љ. (1994): „Митски лик Светог Саве”. У: *Расковник, часопис за књижевност и културу*, година XX, број 77–78. Београд: Народна библиотека, 108–113.
- Радојичић, Сп. Ђ. (1962): *Развојни лук старе српске књижевности. Текстови и коментари*. Нови Сад: Матица српска.
- Самарџија, С. (2002): „Свети Сава међу јунацима 'средњих времена' Вукове збирке”. У: *Братство*. Ур. Злата Бојовић, књ. VI. Београд: Друштво „Свети Сава” и Чигоја штампа, 9–21. http://www.digitalna.nb.rs/wb/NBS/casopisi_pretrazivi_po_datumu/P_26112/2002/b006#page/4/mode/1up, (приступљено 28.02.2018).
- Самарџија, С. (2008): *Биографије еписких јунака*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност.
- Слијепчевић, Ђ. (1991): *Историја српске православне цркве. Од покрштавања Срба до краја XVIII века*. Београд: БИГЗ.
- Станојевић, С. (1935): *Свети Сава*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.
- Стојанчевић, В. (1987): „Милешева у Првом српском устанку”, У: *Милешева у историји српског народа*, Београд: САНУ, 301–307.
- Сувајџић, Б. (2010): *Певач и традиција*. Београд: Завод за уџбенике.
- Ђирковић, С. (1987): „Милешева и Босна”, У: *Милешева у историји српског народа*, Београд: САНУ, 137–143.
- Ђирковић, С., Благојевић, М. (1999): *Лексикон српског средњег века*, Београд: Knowledge.

Ђоровић, В., ур. (1927): *Св. Сава у народном предању*. Београд: Задужбина Радојице Ј. Ђурића.

Ђоровић, В. (1934): „Култ Светога Саве”. У: *Браство*. Београд, XXVIII, 112–126.

Чајкановић, В. (1994): *О врховном богу у старој српској религији*. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партеон.

Чубриловић, В. (1936): „Босанско Подриње и Први српски устанак”. У: *Зборник у славу Филипа Вишњића и народне песме*. Друго издање. Београд: Одбор за прославу Филипа Вишњића, 119–124.

Чубриловић, В. (1995): „Српска православна црква под Турцима од XV до XIX века”. У: *Српски писци и научници о Босни и Херцеговини*, приредио Здравко Антонић. Београд: Службени лист СРЈ, 257–277.

Шево, Љ. (2002): *Православне цркве и манастири у Босни и Херцеговини до 1878. године*. Бања Лука: Град Бања Лука, Глас српски.

Шупут, М. (1984): *Српска архитектура у доба турске власти 1459–1690*. Београд: БИГЗ.

Kristina Mitic

**ST. SAVA IN "KARADJORDJE'S TIMES"
(VISNJIC'S VARIANTS ABOUT THE ST. SAVA, AGAIN)**

In two heroic epic poems of the blind minstrel Filip Visnjic (Christian Noblemen Talking, Vuk, SNP II, 24 and A Mourning Disciple, Vuk SNP III,14) about St. Sava, St. Sava, having become a saint during his lifetime, is referred to as a hero of the XIX century uprising where the initial variants were placed in a new environment and acquired a new meaning thanks to the interpretations of Vuk's epic poet of the developing Uprising.

Мирјана М. Стакић

Универзитет у Крагујевцу, Педагошки факултет у Ужицу – Србија
e-mail: mirjanastakic073@gmail.com

ТУМАЧЕЊЕ ПОЛИСЕМИЧНОСТИ ЛЕКСЕМА ХАРИЗМА У НАРОДНОЈ И УМЕТНИЧКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ О СВЕТОМ САВИ¹

Апстракт: Значење харизме тумачимо у контексту народне и уметничке књижевности која је инспирисана личношћу и делом Светог Сава. Значењску структуру књижевног текста сагледавамо као контекст који помаже у откривању вишезначности лексема коју не посматрамо као моносемичну јединицу јер њено одређење у речницима као божанске надарености оставља простора за различита тумачења значења оствареног у сложеној структури конкретног књижевног текста. На основу анализираних књижевних текстова закључујемо да харизма представља широкозначну лексему којом се, када је реч о Светоме Сави, обухватају не само трансцендентална својства Божјих дарова, већ и изузетне особине личности које су красиле највећег духовног вођу српског народа.

Кључне речи: харизма, Свети Сава, српски језик, речник, лексема, полисемичност, народна књижевност, уметничка књижевност, књижевни текст.

О харизми

Лексема харизма води порекло од грчке речи *charisma* (χάρισμα) и у речницима се, најчешће, објашњава као дар божји или дар милосни. Коларић у *Филозофско теолошком лексикону* лексему објашњава у складу са хришћанском теозофијом према којој „постоје различити људски дарови, који у крајњој линији представљају израз божје милости“, ² а у делу *Свети Сава српски харизма и мит* као „феномен придавања трансљудских и трансценденталних својстава индивидуама, али и људским групама“. ³ Требјашанин у *Речнику психологије* харизму објашњава као посебан „сакрални, божански дар исцеливања, прорицања или таленат за обављање свештеничког заната“. ⁴ Тумачећи харизму у теологији Мићуновић наводи да она представља божанску надареност, свето надахнуће, особиту моћ стечену милошћу божјом, видовњаштво и моћ комуникације са свецима, али да у преносном, несакралном значењу, означава човека „који неодољиво привлачи масе својим магнетизмом“. ⁵ У *Великом речнику страних речи и израза* лексема је објашњена и у теолошком и у световном значењу.

1 Рад је настао у оквиру пројекта *Настава и учење: проблеми, циљеви и перспективе*, бр. 179026, чији је носилац Педагошки факултет у Ужицу, а који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

2 Коларић 2010, 412.

3 Коларић 1998, 68.

4 Требјашанин 2000, 162.

5 Мићуновић 1991, 799.

Објашњење њеног значења у теологији подудара се са оним које наводи Мићуновић, док се несакрално тумачење значења разликује, јер се наводи да харизма представља „дар за комуникацију са другима, за управљање масом, привлачност, убедљивост, шарм“.⁶

Наведена несакрална значења у речницима указују на персонализацију лексеме што можемо повезати са учењем о харизматском карактеру социолога Макса Вебера (Max Weber). Вебер харизматски карактер тумачи као натприродну, надљудску моћ и надареност појединца. Такве особе се доживљавају као природне и историјски велике вође, јер људи сматрају да су богомдане и изузетне.⁷ Тумачећи значење харизматског ауторитета код Вебера, Павловић истиче да су велике друштвене, економске, религиозне, етичке, политичке и друге кризе представљале најпогоднији услов за појаву харизматичних вођа. Људима се у таквим кризама чини да их може избавити „само неко ко има Божји дар милости, особа са натприродним способностима, вођа обдарен божанском мисијом“.⁸ Слично појашњење имамо и код Теодора Куљића који указује да је важна црта сваке харизматске власти „осећајни однос према вођи“.⁹ Тумачење харизме као одлике вођа, тј. владара, даје и Хафнер (Stanislaus Hafner), дефинишући је као божанску почаст коју вође имају. Хафнер је приказује на примеру српских владара из лозе Немањића и закључује да се она конкретизује кроз снагу и моћ.¹⁰ Нешто другачије тумачење трансценденталне основе харизме може се извести из мисли Ајзенштата (Eisenstadt) који указује да харизматске активности садрже како стваралачке, тако и деструктивне елементе, у односу на институције, формална правила и процедуре.¹¹

Уочава се да се лексеми харизма придају различита значења, што показује и књига Џона Потса (John Potts) *Историја харизме (A History of Charisma)*. Књига прати значење харизме у дијахроној и синхроној перспективи. Потс разматра значење лексеме почев од хришћанске теологије I века, па све до практичне семантичке реализације која се остварује у савременој култури и политици XXI века и тумачи колико се првобитно теолошко значење наставља у модерном секуларном разумевању. Значењску поливалентност оваквог приступа можда најбоље приказује назив последњег поглавља књиге „То неухватљиво што се зове харизма“.¹² Назив показује да у савременом глобалном друштву сваки човек под харизмом подразумева нешто друго. Окренутост ка спољашњем свету, свету у коме се све мери материјалним успехом, доводи до тога да се харизма данас, углавном, посматра у несакралном значењу. Људи је различито тумаче, повезују са особинама личности које се могу стећи или научити, особинама им могу обезбедити успех или моћ у комуникацији и социјалном окружењу. Наведено илуструје и тзв. популарна психолошка литература. У њој је мноштво наслова који садрже лексеми као опробани путоказ који ће им омогућити продају. На пример, у књизи *Тренутни утицај и харизма (Instant influence and charisma)* тајна харизме се тумачи као утицај човека на друге људе и представља као способност која се може лако научити. А

6 Клајн, Шипка 2008, 1382.

7 Вебер 1976, 192.

8 Павловић 2009, 20.

9 Куљић 2009, 414.

10 Hafner 1964, 83.

11 Eisenstadt 1977, XX.

12 Potts 2009.

када је научи, тј. овлада њоме, харизма ће човеку донети успех, популарност и помоћи му да буде прихваћен и вољен.¹³

Може се поставити питање због чега је дошло до овако грубе банализације у разумевању значења, по којој харизма, као јединствени квалитет личности, губи свој духовни квалитет божјег дара. Можда је одговор на ово питање понудио Јустин Поповић указујући да је човек „одвојио дух свој од свега Божјег у себи“ и „свео себе на чисту материју, на чистог човека“.¹⁴ И Јеротић истиче да сваки човек носи у себи оболели елемент који се исказује у безброј скривених и откривених видова. Он је присутан у политици, али и „у породичном животу многих људи, у различитим занимањима, као израз агресивног нагона борбе за власт и моћ“.¹⁵ Јеротић покреће питање духовног оздрављења појединца, али и колективног оздрављења народа-нације. Наведено би у контексту нашег разматрања о харизми значило повратак изворним вредностима, тумачење харизме као божанских дарова, а не њено вулгаризовано одређење, које данас доминира у популарној психолошкој литератури, по коме је харизма хибридна мешавина шарма, магнетизма, привлачности или других особина које човеку омогућавају да се наметне као вођа.

Тумачење значења харизме у речницима, на које смо претходно указали, оставља места значењској неодређености. Харизма се не тумачи у једнини, као дар божји, већ као дарови. Дакле, није реч о једном дару који је конкретизован, тј. прецизно значењски одређен, већ о множини, о даровима, што оставља места за неодређеност, поливалентност и полисемију као „способност лексеме да се реализује у више значења, да има више семантичких реализација“.¹⁶ Поред тога, харизма је лексема која се користи и у сакралној и у профаној лексици, што може довести до семантичког неподударања у разумевању значења, односно до појаве платисемије. До широкозначности долази услед могућности различите номинације једне исте представе, „зависно од тога с којом речју та основна реч контактира“.¹⁷ Дакле, за разумевање значења харизме важну улогу има контекст. И лексиколог Рајна Драгићевић указује на значај контекста за одређивање значења речи. „Тест за утврђивање примарног значења био би тест зависности од контекста. Оно значење за које није потребан посебан контекст да би се остварило представља примарно значење. Ако је, међутим, за реализацију неког значења потребан семантички детерминатор, тј. лексема или група лексема помоћу којих се оно интерпретира, онда је такво значење секундарно.“¹⁸

Харизма Светога Саве у народној и уметничкој (ауторској) књижевности

У контексту разматрања значења лексеме харизма њено везивање за личност и дело Светог Саве произилази као логичан след, будући да је српски светитељ једна од најхаризматичнијих личности које је наш народ икада имао. О наведеном сведочи и Димитри Оболенски који Светога Саву истиче као једну од најважнијих историјских и духовних личности српскога народа: „Посмртни култ у којем његова лична светост, јединствени учинак његовог рада за цркву и нацију, и породичне везе са оснивачем династије Немањића добијају једнак значај, уздиже Саву, уз оца Немању, на

¹³ McKenna 2015.

¹⁴ Поповић 1993, 95.

¹⁵ Јеротић 2010, 51.

¹⁶ Гортан-Премк 2004, 38.

¹⁷ Грицкат 1967, 224.

¹⁸ Драгићевић 2010, 134.

непревазиђени ниво међу свецима и јунацима српског народа.¹⁹ О значају Светога Саве говоре и речи Јустина Поповића да је Сава у историји нашег народа „највећи и најдаровитији неимар богочовечанског прогреса“, којим је „од смртног прерадио себе у бесмртног, од пролазног у непролазног, од несветог у светог“.²⁰ По Бојану Јовановићу, Свети Сави је духовни орјентир и име српског православља, његов животни и светачки траг, узор веровања и живљења.²¹

Поштовање личности и дела Светога Саве није било ограничено само на православни српски народ. Поштовали су га и католици и јевреји, а Драгољуб Павловић указује да је светитељ био врло поштован и међу муслиманима, о чему сведоче бројни записи страних писаца. На пример, запис путописца Катарина Зеноа из 1550. године сведочи о томе да калуђери у манастиру Милешева (манастир у коме је, годину дана након што је Сава Немањић преминуо 1235. године у Трнову, тело светитеља пренето и ковчег са моштима боравио све док их Синан паша није јавно спалио 1594. године, на Врачару, у Београду) живе од милостиње коју им дају и Турци, „који свеца (Саву) особито поштују и јако га се боје“.²² Павловић спаљивање моштију у XVI веку повезује са нарастањем светитељевог култа у народу („Сава од тада постаје права легендарна личност и за његово име почињу да се везују најразноврсније народне приче, анегдоте и народне песме“).²³ Међутим, светитељ је по чудотворству био познат и пре тога. О томе сведочи Слијепчевић, наводећи да је светац преко триста година чинио чуда и био спаљен од Синан-паше.²⁴ И житија показују да је Свети Сава у XIII веку био поштован у народу:

„Проповедајте чудеса његова и хвалите се у име свето његово, нека се узвеселе срца оних који траже Господа, и утврдите се, и тражите лица његова увек помињујући та чудеса његова, која сатвори са онима који творе вољу његову“.²⁵

У Доментијановом житију се налази делови који указује на поштовање светитеља и међу људима који су се оглушили о поштовање Божјих заповести. Наиме, Саву су једном приликом, док је обилазио светогорске манастире и пустињаке, заробили разбојници и пустили га на слободу, јер је „Бог обратио срца њихова на умиљење по вери и љубави светог, коју имаше ка Богу и ка онима који га љубе“.²⁶

Релативно мали временски распон од настанка Доментијановог житија и времена у коме је Сава живео, сам Доментијан за себе каже да је био Савин ученик, поред велике документарне вредности, показује да је аутор житија свога учитеља сматрао за свеца и чудотворца. Наведено сведочи да је Сава и за живота уживао углед светог божјег човека, боговидца и духовног вође српског народа. Светозар Радојчић тумачећи лик Светога Саве у наведеном житију запажа да „Доментијан отвара срце младог Растка, у коме је сам љубитељ љубави Христос“, и даље, наставља, како је Растко „био уловљен од Христа и устрелен стрелом љубави“.²⁷ Српски светитељ је у сталној духовној вези са Творцем кроз молитву. „Молитва сасвим јасно дефинише амбиције младог Светог Саве; он тражи као духовни човек, светлост од светлости.

19 Оболенски 1996, 176.

20 Поповић 1993, 52–53.

21 Јовановић 1998, 440.

22 Pavlović 1961, 34.

23 Pavlović 1961, 35.

24 Слијепчевић 2002, 91.

25 Доментијан 1988, 228.

26 Доментијан 1988, 68.

27 Радојчић 1979, 216.

Његова спиритуалност је склона религији филозофа; он хоће да прими светлост да сам светли.²⁸

Из Доментијановог житија се могу издвојити бројни елементи који сведоче о харизми светитељеве личности. Радојчић запажа да Доментијан од почетка описује његов лик усавршено, као некога ко је и пре свог постанка био предодређен. Рецимо, описујући дивинизовање Савино, „он упоређује младог Растка са васкрслим Христом“.²⁹ Навешћемо још један пример из житија који показује да је светитељ још за живота уживао углед светог човека. Наиме, Сава се на молбу брата Стефана из Хиландара вратио у Србију и над моштима оца помирио своју браћу која су се завадила око престола. Из Стефановог писма упућеног брату види се да је светитељ уживао углед богоносног човека.

„О љубезни души мојој, о преподобни оче наш Саво, послушај мољење моје и не презри гласа који ти шаљем из дубине срца мога. Учини с нама милост и, пожуривши се, скупивши донеси добромирисне мошти светог и преподобнога оца нашега, и сам дођи, о богоносни, да се наше отачаство просвети доношењем његових светих моштију и твојим доласком...“³⁰

Одломак показује и да је светитељ миротворац. Миротворство као елемент харизматичне личности јавља се и у Теодосијевом житију о Светом Сави и показује, нпр. кроз Савино помагање брату да се ослободи непријатеља и бунтовника. Да би спречио рат, Сава иде да преговара са бугарским одметником Стрезом. Српски светитељ није наоружан мачем, већ молитвом и Божјим речима.

„А он тврда срца, непажњом глух, као апсида према обајнику запуши уши своје, да не би слушао глас речи Светога, и све што му је Пречасни слатко и дивно, страшно и ужасно изговорио као пророчким боготворним устима, не сматрав ни за што, о свем га не послуша.“³¹

Оглушење Стреза о речи Светога бива кажњено од Бога. Господ је послао анђела да мачем казни бунтовника који на самрти моли да нађу Саву како би га свети исцелио.

Из житија се може ишчититати и Савин језик као елемент који чини харизму личности. Драгиша Бојовић наводи да је Доментијан Савин језик назвао „медословесним“ (поред тога, и богогласни, боготворни, богољубиви), што сведочи о присуству Логоса и Христоса у њему. Бојовић наводи и примере из житија који то потврђују (нпр., беседу Савину угарском краљу „језиком који има одлике светости, јер је само таквим језиком могуће уловити некога *везама апостолске љубави* и превести га у праву веру“),³² као и примере из Теодосијевог житија да је реч Савина „била *Духом Светим као сољу растворена*“.³³

Богогласност, божански дар исцелења и миротворство само су неки од божјих дарова Савиној личности. Из других података, уочава се да Сава подиже, обнавља и помаже манастире, помаже брату Стефану у државничким пословима, ради на ширењу православља, помаже народу не само када је у невољи, већ и у обављању свакодневних послова. Војислав Ђурић истиче да су Доментијан и Теодосије изнели на видело „тешку противречност између Савине непрестане жеље да живот проведе у мучању, далеко од

28 Радојчић 1979, 217.

29 Радојчић 1979, 218.

30 Доментијан 1988, 113.

31 Теодосије 1959, 88.

32 Бојовић 2013, 359.

33 Бојовић 2013, 361.

светске вреве, од родбине, од отаџбине, и Савине непрестане потребе да утврђује државу и веру као њен ослонац“.³⁴ По Поткоњаку, у оба житија је исказана „неизмерно велика љубав, поштовање и дивљење према Светом Сави“. Такав светитељ постао је пример за углед, тим пре што није измишљен лик. „Он је постојећи реални човек који је сопственим животом и преданошћу Богу успео да постане светим још за живота.“³⁵

Међутим, постоје и извесне разлике у начину на који је представљена Савина харизма у Доментијановом и Теодосијевом житију. Радојчић истиче да је у Доментијановом житију дат веома богато уобличен портрет унутрашњих, спиритуалних црта Светога Саве техником цртања која чврсто саткана и крајње стабилна, стално се описује „једна личност истих особина која је од самог почетка формирана, завршена“,³⁶ док Теодосије „поступно мења свог јунака, он прелази пред нашим очима од бистрог младића бодрога ока до старог архиепископа, искусног прелата, замишљеног, мирног погледа који се обраћа унутрашњости“.³⁷

Житија Доментијана и Теодосија спадају у ред првих ауторских књижевних дела у старој српској књижевности. Интересантно је да су посвећена и првом познатом српском писцу (Савино дело *Живот Светога Симеона* прво је ауторско дело у српској књижевности). Ова житија су, по Војиславу Ђурићу, „чудесима која су Сави приписали Доментијан и Теодосије, дала правац познијој књижевности, а особито народним умотворинама (песмама, приповеткама и предањима).“³⁸ И Нада Милошевић-Ђорђевић истиче да епска поезија о Светој Сави непосредно проистиче из српске житијне књижевности, да епска песма користи „модел светости из хагиографије“ и прилагођава га „епском амбијенту, открива и објективизује не само у људским него и у херојским димензијама“.³⁹

По Ненаду Љубинковићу, „у усменом народном стваралаштву Свети Сава је оставио дубок траг“.⁴⁰ Личност и дело светитеља били су инспирација за настанак бројних народних песама (*Свети Сава и Бог створитељ, Како се Свети Сава закаљуђерио, Свети Сава пише свом роду, Свети Сава спасава јагањце од Турака, Свети Сава и турски цар, Свети Сава и Синан-паша силни, Куд се деде цар Немање благо, Свети Саво...*). У епским народним песмама харизма Светога Саве се остварује тако што се он приказује или са светачким особинама или као личност коју красе највише моралне вредности. И Павловић уочава да се Свети Сава у народној књижевности приказује и као херој и као светац „који још увек живи, и који се стално брине о онима који страдају од насилника и угњетача“.⁴¹ У усменој књижевности Сава је симбол очувања духовности и вере српског народа. Ђурић истиче да су у периоду пропадања старе српске државе размере Савине личности постале огромне. Уз постојећа својства (која је добио у житијима), додата су му својства „борца против Турака, које је природни продужетак његовог отпора Стрезу, мађарском краљу и јеретицима, стављен је у ред највиших светаца, додељена му је улога главног повереника и саветника Божјег, коју он остварује као победник над ђаволом и над Турчином, као створитељ и укротитељ природних сила, као заступник правде и врховни судија за казну и за

34 Ђурић 1979, 223.

35 Поткоњак 2001, 44.

36 Радојчић 1979, 218.

37 Радојчић 1979, 220.

38 Ђурић 1979, 224.

39 Милошевић-Ђорђевић, 1994, 116.

40 Љубинковић 1994, 101.

41 Pavlović 1961, 35.

опроштај, као изумитељ разних заната и вештина, као заштитник сиротиње, као помоћник у свакој невољи, као свуда и увек присутно божанство, често и у људском облику⁴².

Навешћемо само неке од песама како бисмо илустровали нека харизматична својства Савине личности које су опевана у народној епици. У песми *Свети Сава* истакнуто је задужбинарство свете лозе Немањића. Свети Сава окупљеној хришћанској господи објашњава да је његов отац изградио „три славна српска манастира“: „Бјел Вилиндар насред Горе Свете“, „Студеницу на Влаху Староме“ и „Миљешевку на Хрецеговини“.⁴³ Имајући у виду колику су улогу у очувању националног идентитета, вере и православља имали у периоду турских освајања цркве и манастири, можемо разумети и колективни благослов који је на крају песме упућен владарској лози Немањића. И Теодосије је у житију, славећи Симеона и Саву, манастире назвао „светлилима“ српске земље.⁴⁴

У песми истог назива као претходна, *Свети Сава*,⁴⁵ светитељ помоћу чуда штити народ од турске тираније. Он прерушен у старог чобанина претвара камење у хиљаду јагањаца које је турска војска наручила за вечеру. Чудо је, по Нади Милошевић Ђорђевић, потврда делотворности врлине светитеља, доказ његове светости и истовремено, најубедљивија визуелизација моћи.⁴⁶ Она истиче да светитељ чудо обезбеђује снагом молитве која се заснива на „огромној делотворној моћи речи којом се придобија наклоност више силе“⁴⁷ и наводи знатан број песама (око петнаестак) у којима чудотворство истовремено служи и хришћанској и националној идеји, као и да се за свако од тих чуда може пронаћи паралела у *Библији* и *Старом завету*. На пример, у песми *Свети Сава и турски цар* Савине чудесне моћи произилазе из вере и молитве: на молитву светитеља из икона ударају сузе и ведро небо се наоблацило: „Из облака тиха роса сађе, / Из ње пада студено камење, / Оно бије по табору Турке“.⁴⁸ Светитељ у овој песми избија и воду из камена, док у песми *Чудеса светитеља* по његовој жељи почиње да пада киша. Божић уочава да је знатан број народних песама о Светоме Сави везан за воду, и да способност да избије воду из камена „проистиче из поређења Светога Саве са Мојсијем“. Зато се Савино име везује за многе изворе воде, јер је народ веровао „да се тамо добија животна моћ, да се лече многе болести, па су око таквих природних извора подизане многе богомоље“.⁴⁹

Харизма српског светитеља, његова божанска обдареност различитим даровима, представља духовни контекст за разумевање и народних прича у којима је Свети Сава главни лик. Ђурић истиче да је у народној машти Сава постао „митски предак са најразличитијим моћима, од најкрупнијих до најситнијих, каткад и супротних, у распону од врховног бога до обичног човека“.⁵⁰ У прозној усменој књижевности карактеризација Савиног лика се остварује на основу два стваралачка поступка: 1) фантастичном – светитељ се приказује као ирационални лик кога одликују чудесне, трансценденталне особине и 2) реалном – светитељ се приказује као реални лик. Ови

42 Ђурић 1979, 224.

43 Бојовић 2008, 21–22.

44 Теодосије 1959, 159.

45 Илић Млађи 1935, 31.

46 Милошевић-Ђорђевић, 1994, 117.

47 Милошевић-Ђорђевић, 1994, 119.

48 Илић Млађи 1935, 16.

49 Божић 1979, 394.

50 Ђурић 1979, 225.

стваралачки поступци представљају и контекст за разумевање значења харизме светитељеве личности.

Расветљавању фантастичне карактеризације Савиног лика могу допринети истраживања Веселина Чајкановића о преузимању митских елемената из старих словенских веровања.⁵¹ Раденковић те митске елементе уочава у следећим Савиним поступцима: 1) отварање извора; 2) падање у гнев и сурово кажњавање људи и животиња; 3) змајеубојство; 4) чудотворна излечења; 5) искушавање дарованих или оних који сумњају у његов савет; 6) стварање животиња и господарење њима; 7) враћање сунца на небо, које је украо ђаво и 8) зачињање заната и подучавање људи.⁵² Фантастична карактеризација остварује се и у народним причама које фабулу граде на путовању. Светитељ у тим причама путује, најчешће прерушен у просјака, и учи људе, исцељује, али и кажњава за неправду, лаж или учињено зло. У народној причи *Свети Сава, тежак и ткаља* Свети Сава је зачетник заната. Он учи тежака (сељака) како да оре и ткаљу како да тка, јер није умела да начини разбој. Када се по други пут сусрео са њима прерушен у просјака, светитељ искушава дароване. Тежак је одао захвалност свештенику који га је научио да оре и бива награђен благословом, али је ткаља све заслуге преписала себи и зато била кажњена: „Хајде, женска главо! Вазда радила, никад ти се радња не видјела! Што год за годину урадила, све о Ђурђевој дану под пазухом изнијела“.⁵³ И у причи *Свети Сава и богати Јова*, прерушени светитељ кажњава богаташа који се сакрио да не би просјаку дао руно вуне. Казна је сурова и сведочи о оностраним моћима светитеља. Сава је лажљивог и немилосрдног човека претворио у пса. Мотив чудесне казне имамо и у причи *Била вас слана, не дала тама*. У њој, Свети Сава неваљалог човека кажњава сланом, али на молбу својих ученика даје и опрост од казне, тако да на том месту „свако јутро пане слана, по ријечи Светога Саве; а иза ње тама и магла, те покупи слану“.⁵⁴ У причи *Свети Саво тјеши гладну децу* светитељ замешен пепео сиротице која нема чиме да прехрани гладну децу претвара у пшенични хлеб; исцељује слепог дечака у причи *Бог да шта је за кога*; и попут Исуса, сина Божјег, оживљује мртвог дечака у причи *Свети Саво и три брата*: „– Зовните оно дијете да се дигне! Они реку – Нека га, спава! Тако из два три пута, они не шћедну. Он скочи дигне струку са златне колијевке, дијете се здраво дигне. А испод грла му златна жица.“⁵⁵

Из наведених одломака уочава се да Свети Сава чини чуда и божје дарове преноси на добре и праведне, али и да је спреман да казни оне који чине неправду или зло. Поткоњак указује да су приче у којима светитељ кажњава кривца или проклиње у мањини и да их треба узимати као пример доследности народа да оствари постављени циљ у временима када би било немогуће очувати култ Светога Саве да он није живео у народу.⁵⁶ Ђурић лик Саве сагледава као „израз не само великих жеља и врлина него и свакидашњих потреба и мана свог народа“, те светитељ, као и обичан човек, „кара и милује, куне и благосиља, кажњава и прашта“.⁵⁷ Кажњавање за учињено зло или неправду може се довести у везу и са мишљењем Црњанског да је Сава створитељ српске средњовековне државе, и да на „његовој руци почива не само голуб

51 Чајкановић 1973.

52 Раденковић 1994, 110.

53 Шаулић б.и., 73.

54 Шаулић б.и., 72.

55 Шаулић б.и., 79–80.

56 Поткоњак 2001, 50.

57 Ђурић 1979, 225.

хришћанства, него и снага, па и смрт“.⁵⁸ И Ћоровић указује да су краљевском кругу рашке државе Сава (и његов отац Симеон) „оглашавани као заштитници целог народа и земље“.⁵⁹ Обожаване у народу пренето у легенду и поезију било је и по Оболенском „од велике помоћи у очувању оданости народа православној цркви и осталим националним институцијама“.⁶⁰

Повезивање харизме Светога Саве и поштовања његове личности са религиозним и институционалним елементима имамо и код Коларића. По њему, харизма Светог Саве има три јака корена. Први је „да припада *светородној* династији Немањића; други, паганска многобожачка дивинизација, и трећи, чињеница да је био први српски архиепископ, апостол и народни хришћански учитељ“.⁶¹ Међутим, Коларић појму харизма не придаје полисемичност, већ насупрот, истиче да појам „није вишезначан и не ствара сувишне асоцијације“.⁶² Реч је о томе да Коларић харизму тумачи као термин, а термини се одликују моносемичношћу која им омогућава да опишу „са највећом тачношћу одређене појмове у науци, техници, уметности и, уопште, појмове у различитим струкама“.⁶³

У претходно наведеним причама Светоме Сави су придаване трансценденталне моћи: он утиче на природне појаве, има моћ исцељења, чак и враћања покојника у свет живих, може да претвори човека у животињу и слично. Међутим, у бројним народним причама његов лик нема елементе чудесног. Реч је о причама које се темеље на реалном поступку карактеризације. У њима, светитељ неком изузетном особином, нпр. мудрошћу, даје допринос животу обичног народа. Узећемо за пример само неке од прича штампаних у књизи *Педесет легенди о Светом Сави*⁶⁴ како бисмо илустровали наведено. Нпр., у причи *Свети Сава и шваља* светитељ учи шваљу да како да шије (не шиј од себе, већ себи); у причи *Свети Сава и сељаци* учи сељаке како да стављају орахе на таван; учи људе како да праве сир (прича *Свети Сава учи људе да граде сир*); како да суше месо (прича *Свети Сава учи како се пастрма суши*). Савина мудрост заслужна је и што су људи направили прозоре на кући (приче *Свети Сава гради прозоре* и *Свети Сава и жена ткаља*). У причи *Свети Сава и отац и мати са малим дететом* светитељ благосиља дете мудрим саветима које даје родитељима. У саветима не постоје елементи чуда, те прича, по Поткоњку, има изузетан педагошки значај.⁶⁵ Сава учи родитеље да он детету срећу не може дати, али му је могу дати они ако га добро васпитају и „зарана“ науче: „да ради, да штеди, да не лаже, да не краде, да слуша, да је побожно, да поштује старије, да је у свачему умерено; а нарочито ако га будете упутили да добро чува своје здравље“.

У неким народним причама, харизма Савине личности као да произилази из стваралачког поступка у коме се супротстављају свет чудесног и свет реалности. Иако се за личност светитеља везује чудесно, он предност даје прихватању постојећег поретка. Нпр., у причи *Свети Сава и мајка* мајка, која је изгубила једино дете, моли светитеља да дете оживи. Светитељ то прихвата, али под условом да она пронађе ма и једну кућу у којој нико никада није умро. У Савином услову огледа се мудрост да научи

58 Црњански 2012, 296.

59 Ћоровић 1995, 6.

60 Оболенски 1996, 181.

61 Коларић 1998, 68.

62 Коларић 1998, 68.

63 Станојчић, Поповић 2011, 202.

64 Петровић 1995.

65 Поткоњак 2001, 49.

човека да прихвати неминовност патње, несреће и губитка, као и пролазност овоземаљског живота. Реч је прихватању постојећег поретка које не садржи трагове песимизма. На свакоме је да лично истраје у својој вери и да се ангажује, да радом, љубављу, поштењем и добротом допринесе животу заједнице. Коларић указује да Сава наставља Христово учење „али не у педагошком или андрагошком кључу, него у смислу Христовог пастира српског народа“.⁶⁶ Његова идеологија, и по Богдановићу, представља јеванђеље, „и то у монашкој интерпретацији“.⁶⁷ Народ је „био за Светог Саву „жива црква“, а он сам, за живота, деловао је у народу.“⁶⁸ Указујући на мишљења да је Свети Сава напустио „пустиножителство у име општежителства“ Нешковић запажа да је реч о условном дуализму, јер наш светитељ тиме што је радио у корист народа није мање био монах и духовник.⁶⁹ У многим народним причама противник Светог Саве је и сам ђаво. Сава у таквим причама побеђује мудрошћу, а Јовановић то тумачи као „антрополошки оптимизам везан за могућност савладавања зла“. Реч је о оптимизму који је током векова ропства исијавао из Савиног лика, „а дела и чуда приписана њему ојачавају култ који постаје језгро националног идентитета“.⁷⁰

Из наведених народних прича у којима се лик Светог Саве гради на реалној основи закључујемо да просветитељски дар, Савина улога учитеља српског народа, заштитника вере и духовног вође, такође, представљају одлике харизме. И Свети апостол Павле, у *Посланици Корићанима*, харизму сматра духовним даром за неко звање или службу у хришћанској заједници, односно за допринос заједници. Дакле, у народној књижевности харизма Савине личности обухвата и надреална и реална својства, светитељ је и исцелитељ и чудотворац, али и и учитељ српског народа, он је, како је то сликовито запазио Ђоровић, „светац цивилизатор“.

Харизму Светог Саве размотрићемо и у контексту уметничке књижевности. Ликом и делом светитеља инспирисан је велики број ауторских песама, но Ђурић је још 1979. године истицао да је, упркос бројности, реч о песмама које су „махом просечне и испод просечних“ и покренуо питање „како је Сава остао без књижевне обраде која би била бар приближно равна његовом историјском значају“.⁷¹ Узрок томе Ђурић налази у „сукобу старе епохе, коју је у историји српске културе и за низ векова одредио Сава, и нове епохе, коју је отворио Доситеј и која је, насупрот старој, требала да буде световна [...], али која се, не само у почетку него и веома дуго после, тешко разлучивала од старе“.⁷² На однос бројности и естетског квалитета уметничких песама о Светом Сави осврнула се и Злата Бојовић у предговору збирке *Свети Сава у народним и уметничким песмама*. Бојовићка указује да су у периоду од 1935. године (када је Урош Џонић начинио избор и приредио обимну збирку народних и уметничких песама о Светом Сави) до јануара 2008. године настале још стотине уметничких песама чији су стихови „често били у већој мери израз поштовања према лику Светог Саве но изузетног песничког израза“.⁷³ Наведеним она не пориче естетске вредности које поседују неке песме, нарочито оне које припадају савременој поезији, већ указује на несразмеру између квантитета и квалитета уметничке поезије о Светом Сави.

66 Коларић 2010, 340.

67 Богдановић 1991, 94.

68 Поткоњак 2001, 51.

69 Nešković 2000, 295.

70 Јовановић 1998, 443.

71 Ђурић 1979, 224.

72 Ђурић 1979, 228.

73 Бојовић 2008, 5.

Дакле, многи песници, у великом временском распону и песмама различитог естетског квалитета, певали су о Светоме Сави. Милорад Павић истиче да су и у XVIII веку биле честе песме испеване о светитељу у барокном пољском тринаестерцу.⁷⁴ У XIX веку неки од познатих српских песника, попут Војислава Илића и Јована Јовановића Змаја, певали су о Савином одласку у манастир. Иако Војислав Ђурић њиховој поезији о Светом Сави не придаје високу естетску вредност, у Илићевој поезији препознаје само поновну похвалу, а у Змајевој „пригодно и бескрвно понављање онога што је већ одавно речено“;⁷⁵ нама је она значајна са аспекта тумачења значења харизме. У Илићевој песми *Свети Сава* препознајемо је као божанствену мудрост која је красила светитеља још док је био „безазлено босо дете“:

„Високо му бледо чело, помршене густе власи
Али чело узвишено божанствена мудрост краси.“⁷⁶

У Змајевој песми *Свети Сава* истакнуто је да се светитељ одрекао краљевског престола зарад монашког живота, православља и духовности. Наглашена је световна улога просветитеља и народног учитеља, али и Савин духовни значај избавитеља који народ води путем спасења. Реч је о идеји саборности, јер светитељ зида живу цркву која живи у народу: „Темељ ћу да градим, цркву ћу да зидам,/ Али цркву живу“.⁷⁷ Персонализован мотив живе цркве дат је и у песми Светолика Р. Милосављевића *Свети Сава*: „Јер је Свети Сава жива црква био“.⁷⁸ Саборност, јединство, посвећеност сваком члану заједнице, виде се и из рукописа који је Свети Сава за собом оставио. Нпр., у *Хиландарском и студеничком типiku* светитељ даје следећу поуку игуману: „брини се за све, мисли, све трпи, издржи, поучавајући, опомињујући, учећи, тешећи, исцељујући болне, утврђујући немоћне, бодрећи малодушне, враћајући оне који греше, праштајући седамдесет и седам пута по речи Господњој“.⁷⁹ Из наведене поуке плени љубав према човеку. У том контексту можемо разумети и речи Димитрија Калезића да у српском народу светосавље није „приземна идеологија него духовност православних Срба“.⁸⁰ Највећи српски светитељ има све одлике харизме које треба да красе духовног вођу једног народа, али не у измаштаном смислу замишљеног идеализованог вође, већ човека од крви и меса који својом личношћу и делом представља „витеза духа“ и даје модел како треба живети кроз лични пример хришћанске љубави према свету и човеку.

Одлазак Растка Немањића у манастир опеван је и у савременој поезији. У песми Љубомира Симовића *Одлазак Растка Немањића на Свету Гору* песник жељу за духовношћу приказује успелом поетском сликом као светитељеву „жудњу да се усели у облаке“.⁸¹ Васко Попа је у песми *Живот Светога Саве* описује као глад и жеђ за светлошћу,⁸² а Десанка Максимовић пореди са летом душе „и душа под небом јутарњим као шева/ биће високо“, у песми *Савин монолоз*.⁸³ Милутин Дејврна указује на неоправданост свих утилитаристичких схватања који Савин одлазак у манастир тумаче

74 Павић 1979, 421.

75 Ђурић 1979, 228.

76 Илић 1993, 32.

77 Јовановић 1993, 30.

78 Милосављевић 1996, 34.

79 Свети Сава 1939: 81.

80 Калезић 2006, 241.

81 Симовић 1993, 42.

82 Попа 1993, 37.

83 Максимовић 1993, 35.

политичким или државним разлозима и истиче да је то чин давања предности духовној реалности, што светитеља чини „првом и последњом вредношћу балканских народа“.⁸⁴

У песми *Држотворац* владике Николаја Велимировића Свети Сава је обдарен многим даровима: „И витез и мудрац и светитељ“, који је „одуховио тело“ и Божјим духом „и зидао и видао“.⁸⁵ Из наведених стихова уочава се да владика светитељу придаје харизматични дар исцељивања. Исцелитељски дар као одлика Савине харизме јавља се и у савременој поезији. У песми Миодрага Павловића *Онда Сава стане пред мене*, препознајемо га у стиховима: „проповедај/ друге исцелуј/ себе лечи“.⁸⁶ Међутим, у наведеним стиховима није реч о исцељењу коме помаже божанска моћ која је изван човека, већ о личној тежњи ка добру и моралном развоју, јер само личним примером можемо утицати на друге. Самоконтрола, или како то каже Јустин Поповић, „непрестано се борити са страстима и гресима у себи и у свету око себе“.⁸⁷

У песми Матије Бећковића *Прича о Светом Сави* помињу се: Савина стопа, Савин извор, Савин врх, Савина страна, Савин кук, Савин лакат...⁸⁸ Пропрезвитер Јован Вучковић је још 1902. године о местима које је народ Савиним именом назвао записао: „Мјеста на којима је Свети Сава боравио, народ српски окрестио је Савиним именом, или је везао уз њих причу о догађају којем из боравка Савина на тим мјестима.“⁸⁹ Чудотворна моћ светитеља прелива се и на места која је он походио и она постају благословена. У песми Васка Попе *Савин извор* моћ исцељења придаје се води:

„Умивање овом водом
Лечи од сваке смртобоље
Гутљај ове воде
Од сваке животобоље.“⁹⁰

Васко Попа, и у другим песмама, личности Светог Сави даје многе божанске харизматичне дарове. У песми *Свети Сава* песничким сликама снажне имажинације дочарана је импресивна слика светитеља који корача у пратњи својих вукова држећи у руци штап премудри који пева „песму укрштених путева“. Раденковић указује да вукови имају хтонична обележја и показују да су се за Савино име везивале и неисторијске и нехришћанске преставе.⁹¹ У Попиној песми, док светитељ корача, око његове браде лете пчеле које граде живи видокруг, а у бради му се гласови играју с муњама жмурке.⁹² И у песми *Путовање Светог Саве* дата је надреална слика светитеља који путује по мрачној земљи и штапом сече мрак. Штап има симболичну улогу. Он, по Раденковићу, прикрива изузетну снагу бога,⁹³ и „обезбеђује присутност вертикалне осе, која се може узети и као оса света, тј. оса која гарантује стабилност и уређеност“.⁹⁴ У наведеној песми Сава веригама звезде везује за храстове и на сиву војску мишева баца своје рукавице које се претварају у макетине. Песма се завршава

84 Деврња 2007, 21.

85 Велимировић 1993, 33.

86 Павловић 1993, 41.

87 Поповић 1996, 12.

88 Бећковић 1993, 40.

89 Вучковић 1902, 99–100.

90 Попа 1993, 39.

91 Раденковић 1994, 108.

92 Попа 1993, 38.

93 Раденковић 1994, 112.

94 Раденковић 1994, 111.

стиховима: „Путује без пута/ И пут се за њим рађа.“⁹⁵ Тај пут је симболична слика православља и светосавља, јединог пута који српски народ треба да следи да би изашао из земље мрака.

Можемо да закључимо да је уметничка поезија о Светоме Сави настала у XVIII и XIX веку више похвална и пригодна, но естетска (наведено илуструју и стихови: „Блага душевног Изворе вечити“;⁹⁶ „Узор-Србе, свече врли!“⁹⁷ „Свети Сава опет на облаку седи“⁹⁸, „О света сени дедова мојих!/ Најлепша слико жића ми мала/ Просветитељу домовине ми./ И бранитељу прот' свију зала!“⁹⁹). У савременој поезији сусрешћемо се и са песмама у којима се јављају успеле метафоре, алегорије, симболи, апострофе и бројне друге стилске фигуре у успелим песничким сликама. Навешћемо само неке од примера који показују да у уметничкој поезији о Светом Сави однос естетског и васпитног не значи нужно и антагонизам: „Лађо с које се види Јерусалим!“ „Чашо вина,/ хлебе,/ свето слово!/ Шљиво крај извора!“ (*Ходочашће Светоме Сави* Љубомир Симовић);¹⁰⁰ „Звезде му низаху деца/ око гроба и главе...“ (*Свети Сава* Добрица Ерић);¹⁰¹ Гледа у камену/ Своје треће око“ (*Свети Сава на своме извору* Васко Попа);¹⁰² „Не знам стадо толико раштркано/ ни пастира толико запосленог“ (*Дуг Растку* Немањићу Брана Црнчевић);¹⁰³ „Устани из воде преображене,/ из плода и ветра!“ (*Обраћање Светоме Сави* Слободан Ракитић)¹⁰⁴...

Интересантно је да уметничку поезију која је инспирисана личношћу, делом и харизмом Светога Саве имамо и у лирици која је настајала на територији Хрватске. Злата Бојовић о томе пише: „Континуитет писања о Немањићима није се у Далмацији прекидао од XIII до краја XVIII века.“¹⁰⁵ Поменућемо Јеролима Кавањима, сплитског песника с краја XVI и почетком XVII века, који у збирци *Повиест ванђелска богатога а несретна Епулина и убогога а честита Лазара*, певајући о Светоме Сави, светитеља назива мудрим чедом, диком, крепошћу и славом:

„Краља узвишене земље Рашке,
мудро чедо, Свети Сава,
старе обити Неумашке
дика, крипост, светост, слава,
бискуп града поглавнога,
узор врха Атонскога“.¹⁰⁶

Наведене стихове Злата Бојовић узима као пример изузетности свега онога што је познавала и признавала историја и што су легенда и народна традиција оплемениле, „дајући им више значење од оног тренутка када је спаљивањем моштију Свети Сава прешао у нове свете сфере и прерастао у симбол хришћанског мучеништва и кобне

95 Попа 1993, 36.

96 Куљанчић 2008, 100.

97 Шапчанин 2008, 136.

98 Поповић 2008, 145.

99 Веснић 2008, 152.

100 Симовић 2008, 509–510.

101 Ерић 2008, 470.

102 Попа 2008, 477.

103 Црнчевић 2008, 499–500.

104 Ракитић 2008, 500.

105 Бојовић 1998, 357.

106 Kavanjin 1913, 74.

замене места највеће врлине и најдубљег греха“.¹⁰⁷ У хрватској књижевности јављају се и случајеви извртања чињеница о нашем светитељу. Мирослав Пантић указује да је у XVII веку Иван Томко Мрнавић у биографији Светога Саве нашег светитеља „смелим потезом пера начинио католиком“.¹⁰⁸ И у историографској књизи *Држава света, славна и крепосна његова црквенога* Андрије Змајевића, у делу књиге који је посвећен Светоме Сави, видљиво је настојање Змајевића да се Савини верници доведу „до јединства са Светом римском црквом“.¹⁰⁹ Пантић наводи Змајевићево дело „као сведочанство о трајању – чак, може се рећи, о извесном расцвату – Савиног култа у временима и крајевима који би му пре могли бити противни, него склони“.¹¹⁰

Лик Светога Саве присутан је и у драмској књижевности. У XIX веку инспирисао је писца Јована Суботића за настанак две драме *Сан на јави*¹¹¹ и *Крст и круна*¹¹². У драми *Сан на јави* сама појава светитеља на сцени замишљена је као будан сан у коме се Светоме Сави придаје моћ да оживи српске средњовековне владаре. Циљ је да се гледалац подсети на славну прошлост и да се пренесу поруке које, по Несторовићу, „између садашњости и прошлости посредује Савин лик“.¹¹³ У *Крсту и круни* Суботић је лику Светога Саве дао божанску моћ исцелења молитвом. Светитељ се моли Богу за оздрављење сина мађарског краља Андрије II. Молитва показује Савину љубав према човеку уопште и чин милосрђа јер се светитељ моли за непријатеља. Свети Сава у овој драми испољава још једну натприродну моћ. Он клетвом одузима снагу десне руке брату Вукану. Спасић истиче да је: „Одузимање снаге десне руке симболично јер је она, по народном веровању, носилац добра, а Вукан њоме чини зло“.¹¹⁴ Можемо резимирати да је Суботић карактеризацију главног јунака изградио тако што је објединио духовност и родољубље и Савине трансценденталне моћи ставио у службу српског народа.

Из прозне књижевности поменућемо дело *Свети Сава* Милоша Црњанског. Црњански је „избором Светога Саве симболизовао централну фигуру духовног наслеђа,¹¹⁵ а узвишеност Његове личности показао на примеру последњих тренутака. Наиме, светитељ је и у последњем часу бринуо „о духовним потребама своје земље и свога народа“.¹¹⁶

Уместо закључка

На приказаним примерима из књижевности о Светоме Сави уочава се да су лик и дело светитеља у континуитету присутни већ седам векова у народном и ауторском стваралаштву српског народа. „Толика пажња“, запажа Ђурић, „није поклоњена ниједној другој личности из српске историје осим Марку Краљевићу“.¹¹⁷ Суочени са бројношћу књижевних дела, која су и различите и прилично неуједначене естетске вредности, за потребе истраживања направили смо њихов избор у дијахроној и

107 Бојовић 1998, 357.

108 Пантић 1979, 413.

109 Пантић 1979, 413.

110 Пантић 1979, 413.

111 Суботић 1987.

112 Суботић 1997.

113 Несторовић 2000, 160.

114 Спасић 2015, 108.

115 Томић 2017, 144.

116 Црњански 2011, 102.

117 Ђурић 1979, 223.

синхроној перспективи. Наш избор није био заснован на естетским критеријума, већ на могућности да: 1) сагледамо различите могућности семантичке реализације харизме Светога Саве у зависности од контекста, и 2) обухватимо књижевна дела која припадају различитим књижевним родовима и врстама.

Значења светитељеве харизме ишчитавали смо из семантичког контекста дочаране предметности књижевних дела, дакле из књижевних текстова. Сложеност значењске структуре сваког конкретног књижевног текста о Светом Сави омогућила нам је различито тумачење и конкретизацију бројних божанских дарова који красе личност нашег највећег светитеља. Установили смо значење харизме као бројних трансценденталних и реалних, духовних и моралних квалитета личности, а не њихово свођење на једно изузетно својство или дар. Харизма Светога Саве у нашој народној и уметничкој књижевности обједињује највеће људске квалитете и етичност са бројним божанским даровима. „Савин лик тако постаје својеврсна симбиоза врлине великих људи историје и врлине светаца“,¹¹⁸ симбол живе вере и духовности српског народа и савремени духовни и морални узор како треба живети.

Закључујемо да харизма, када је реч о представљању Светога Саве у народној и уметничкој књижевности, представља не само вишезначну, већ и широкозначну лексему. У различитим књижевним текстовима показују се бројни облици њене конкретизације кроз које се откривају само појединачни облици испољавања значења (у сакралном и у несакралном одређењу лексеме које је дато у речницима). Целовитост значења, односно харизма Светога Саве, открива се поступком синтезе и показује да је реч о јединственој и изузетној личности која је, како то каже Владимир Димитријевић позивајући се на Владимира Вујића, дошла „из аутентичног света Божанске светлости“.¹¹⁹

Извори

- Бећковић, Матија (1993): „Прича о Светом Сави“. у: Додић, Благоје (ур.). *Школа Светога Саве*. Ужице: Архиепископско намесништво ужичко, 40.
- Велимировић, Николај (1993): „Држотворац“. у: Додић, Благоје (ур.). *Школа Светога Саве*. Ужице: Архиепископско намесништво ужичко, 33.
- Веснић, Миленко (2008): „Пред Светим Савом“. у: Бојовић, Злата (ур.). *Свети Сава у народним и уметничким песмама*. Београд: Друштво за српски језик, 152.
- Доментијан (1988): *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*. Београд: Просвета/Српска књижевна задруга.
- Ерић, Добрица (2008): „Свети Сава“. у: Бојовић, Злата (ур.). *Свети Сава у народним и уметничким песмама*. Београд: Друштво за српски језик, 470.
- Илић Млађи, Војислав (ур.) (1935): *Свети Сава у нашим народним и уметничким песмама – Антологија*. Београд: Штампарија М. Сибинковића.
- Илић, Војислав (1993): „Свети Сава“. у: Додић, Благоје (ур.). *Школа Светога Саве*. Ужице: Архиепископско намесништво ужичко, 32.
- Јовановић, Јован Змај (1993): „Свети Сава“. у: Додић, Благоје (ур.). *Школа Светога Саве*. Ужице: Архиепископско намесништво ужичко, 30.
- Kavanjin, Jerolim (1913): *Poviest vandelska bogatoga a nesretna Epuluna i ubogoga a čestita Lazara*. Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti.

¹¹⁸ Милошевић-Ђорђевић 1994, 116.

¹¹⁹ Димитријевић 2017, 511.

Куљанчић, Ђорђе (2008): „Свети Сава“. у: Бојовић, Злата (ур.). *Свети Сава у народним и уметничким песмама*. Београд: Друштво за српски језик, 100.

Максимовић, Десанка (1993): „Савин монолог“. у: Додић, Благоје (ур.). *Школа Светога Саве*. Ужице: Архиепископско намесништво ужичко, 35.

Милосављевић, Светолик Р. (1993): „Свети Сава“. у: Додић, Благоје (ур.). *Школа Светога Саве*. Ужице: Архиепископско намесништво ужичко, 34.

Павловић, Миодраг (1993): „Онда Сава стане пред мене“. у: Додић, Благоје (ур.). *Школа Светога Саве*. Ужице: Архиепископско намесништво ужичко, 41.

Петровић, Никола (ур.) (1995): *Педесет легенди о Светом Сави*. Горњи Милановац: ЛИО.

Попа, Васко (1993): „Живот Светога Саве“. у: Додић, Благоје (ур.). *Школа Светога Саве*. Ужице: Архиепископско намесништво ужичко, 37.

Попа, Васко (1993): „Свети Сава“. у: Додић, Благоје (ур.). *Школа Светога Саве*. Ужице: Архиепископско намесништво ужичко, 38.

Попа, Васко (1993): „Путовање Светога Саве“. у: Додић, Благоје (ур.). *Школа Светога Саве*. Ужице: Архиепископско намесништво ужичко, 36.

Попа, Васко (1993): „Савин извор“. у: Додић, Благоје (ур.). *Школа Светога Саве*. Ужице: Архиепископско намесништво ужичко, 39.

Попа, Васко (2008): „Свети Сава на своме извору“. у: Бојовић, Злата (ур.). *Свети Сава у народним и уметничким песмама*. Београд: Друштво за српски језик, 477.

Поповић, Мита (2008): „Свети Сава“. у: Бојовић, Злата (ур.). *Свети Сава у народним и уметничким песмама*. Београд: Друштво за српски језик, 142–146.

Ракитић, Слободан (2008): „Обраћање Светоме Сави“. у: Бојовић, Злата (ур.). *Свети Сава у народним и уметничким песмама*. Београд: Друштво за српски језик, 500.

Свети Сава (1939): „Списи Светога Саве“. у: *Списи Светога Саве и Стефана Првовенчаног*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије, 2–157.

Симовић, Љубомир (1993): „Одлазак Растка Немањића на Свету Гору“. у: Додић, Благоје (ур.). *Школа Светога Саве*. Ужице: Архиепископско намесништво ужичко, 42.

Симовић, Љубомир (2008): „Ходочашће Светоме Сави“. у: Бојовић, Злата (ур.). *Свети Сава у народним и уметничким песмама*. Београд: Друштво за српски језик, 508–510.

Суботић, Јован (1987). „Сан на јави“. у: Фрајнд, Марта (прир.). *Историјска драма XIX века I*. Београд: Нолит.

Суботић, Јован (1997). *Крст и круна или Крунисање Стевана Немање краља српског: образ из прошлости српске у IV слике*. Београд: Музеј позоришне уметности Србије.

Теодосије (1959): „Живот Светога Саве од Теодосија“. у: Павловић, Драгољуб и Маринковић, Радмила (прир.). *Из наше књижевности феудалног доба*. Сарајево: Свјетлост, 65–93.

Црнчевић, Брана (2008): „Дуг Растку Немањићу“. у: Бојовић, Злата (ур.). *Свети Сава у народним и уметничким песмама*. Београд: Друштво за српски језик, 499–500.

Црњански, Милош (2011): *Свети Сава*. Београд: Политика/ Клуб Привредник/ Задужбина Милоша Црњанског.

Шапчанин, Милорад (2008): „Светоме Сави“. у: Бојовић, Злата (ур.). *Свети Сава у народним и уметничким песмама*. Београд: Друштво за српски језик, 136–137.

Шаулић, Аница (ур) (б.и.): *Свети Сава – антологија*. Београд: Графика.

Литература

- Богдановић, Димитрије (1991): *Ликови светитеља*. Београд: Тргоагент.
- Божић, Иван (1979): „Свети Сава у предању“. у: Ђурић, Војислав (ур.). *Сава Немањић – Свети Сава, историја и предање*. Београд: Српска академија наука и уметности, 389–395.
- Бојовић, Драгиша (2013): „Мисао старих српских писаца о свештеном језику и божанској речи“. у: Грковић-Мејдор, Јасмина и Кончаревић, Ксенија (ур.). *Теолингвистичка проучавања словенских језика*, књига 5. Београд: Српска академија наука и уметности, 357–367.
- Бојовић, Злата (1998). „Свети Сава и Немањићи у књижевној традицији Далмације“. у: Ћирковић, Сима (ур.). *Свети Сава у српској историји и традицији*. Београд: Српска академија наука и уметности, 347–358.
- Бојовић, Злата (ур.) (2008): *Свети Сава у народним и уметничким песмама*. Београд: Друштво за српски језик.
- Вебер, Макс (1976): *Привреда и друштво*, том I, Београд: Просвета.
- Вучковић, Јован (1902): *Свети Сава – архиепископ српски и просветитељ*. Нови Сад: Матица српска.
- Гортан-Премк, Даринка (2004): *Полисемија и организација лексичког система у српском језику*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Грицкат, Ирена (1967): „Стилске фигуре у светлу језичких анализа“. у: *Наш језик*, год. XVI, бр. 4, 218–235.
- Деврња, Милутин (2007): *Земља преварена*. Београд: Задужбина Светог манастира Миландара.
- Димитријевић, Владимир (2017): „Улога Владимира Вујића у обликовању идеологије светосавља“. у: *Црквене студије*, год. XIV, бр. 14, 501–518.
- Драгићевић, Рајна (2010): *Лексикологија српског језика*. Београд: Завод за уџбенике.
- Ђурић, Војислав (1979). „Лик Светог Саве у књижевности“. у: Ђурић, Војислав (ур.). *Сава Немањић – Свети Сава, историја и предање*. Београд: Српска академија наука и уметности, 223–230.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (Ed.) (1968): *Max Weber on Charisma and Institution Building*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Јеротић, Владета (2010): *Препознати Христа*. Београд: Ars Libri/ Београд.
- Јовановић, Бојан (1998): „Свети Сава у српском народном веровању и предању“. у: Ћирковић, Сима (ур.). *Свети Сава у српској историји и традицији*. Београд: Српска академија наука и уметности, 439–446.
- Калезић, Димитрије (2006): *О Светоме Сави*. Београд/ Фоча: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке/ Православни богословски факултет Сарајевског универзитета.
- Клајн, Иван и Шипка, Милан (2008). *Велики речник страних речи и израза*. Београд: Прометеј.
- Коларић, Иван (2010): *Филозофско теолошки лексикон*. Чачак: Легенда.
- Kuljić, Todor (2009): *Oblici lične vlasti*. Beograd: Službeni glasnik.
- Љубинковић, Ненад (1994): „Свети Сава – историја, мит“. у: *Расковник, часопис за књижевност и културу*, год. XX, бр. 77–78, 97–107.
- Миловшевић-Ђорђевић, Нада (1994): „Епски лик Светог Саве или ка расветљавању проблема писано/усмено“. у: *Расковник, часопис за књижевност и културу*, год. XX, бр. 77–78, 114–119.

- Мићуновић, Љубо (1991): *Савремени лексикон страних речи и израза*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- McKenna Paul (2015): *Instant influence and charisma*. London: Bantam.
- Несторовић, Зорица (2000): *Јован Суботић – драмски писац*. Нови Сад: Матица српска.
- Nešković, Ratko (2000): *Srednjovekovna filozofija*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Оболенски, Димитри (1996): *Византијски комонвелт*. Београд: Просвета.
- Павић, Милорад (1979): „Лик Светог Саве у српској књижевности XVIII века“. у: Ђурић, Војислав (ур.). *Сава Немањић – Свети Сава, историја и предање*. Београд: Српска академија наука и уметности, 415–425.
- Павловић, Вукашин (2009): „Веберова концепција моћи“. у: *Годишњак 2009*, год. III, бр. 3. Београд: Факултет политичких наука, 9–26.
- Pavlović, Dragoljub (1961): *Sveti Sava*. Beograd: Izdavačko preduzeće „Rad“.
- Пантић, Мирослав (1979): „Андрија Змајевић о Светом Сави“. у: Ђурић, Војислав (ур.). *Сава Немањић – Свети Сава, историја и предање*. Београд: Српска академија наука и уметности, 407–414.
- Поповић, Јустин (1993): *Светосавље као филозофија живота*. Ваљево: Ваљевска штампарија.
- Поповић, Јустин (1996): „Знате ли шта значи: бити светосавски православан?“ у: Марковић, Павле (ур.). *Школа Светога Саве*. Ужице: Архиепископско намесништво ужичко, 12.
- Поткоњак, Никола (2001): *Растко Немањић – Свети Сава*. Београд: Учитељски факултет.
- Potts, John (2009): *A History of Charisma*. New York: Palgrave Macmillan.
- Раденковић, Љубинко (1994): „Митски лик Светог Саве“. у: *Расковник, часопис за књижевност и културу*, год. XX, бр. 77–78, 108–113.
- Радојчић, Светозар (1979): „Лик Светога Саве у Доментијановом Животу и подвизима архиепископа све српске и поморске земље преподобног оца и богоносног наставника Саве“. у: Ђурић, Војислав (ур.). *Сава Немањић – Свети Сава, историја и предање*. Београд: Српска академија наука и уметности, 215–221.
- Слијепчевић, Ђоко (2002): *Историја српске православне цркве I*. Београд: ЈРП.
- Спасић, Миливоје (2015): „Лик Светог Саве у једночинкама Јована Суботића *Сан на јави и Крст и круна*“. у: *Братство*, бр. XIX, 99–112.
- Stanislaus Hafner (1964): *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*. München: R. Olderboung.
- Станојчић, Живојин и Поповић, Љубомир (2011): *Граматика српског језика*. Београд: Завод за уџбенике.
- Томић, Лидија (2017): „Свети Сава у књижевном хоризонту Милоша Црњанског“. У: *Србистика данас*, бр. II, 214–224.
- Требјешанин, Жарко (2000): *Речник психологије*. Београд: Стубови културе.
- Ђоровић, Владимир (1995): „Свети Сава у народном предању“. у: Петровић, Никола (ур.). *Педесет легенди о Светом Сави*. Горњи Милановац: ЛИО, 5–7.
- Црњански, Милош (2012): *О национализму и српском становништву*. Београд: Двери српске/ Catena Mundi.
- Чајкановић, Веселин (1973): *Мит и религија у Срба*. Београд: Српска књижевна задруга.

Mirjana M. Stakić

**INTERPRETING THE POLYSEMY OF THE LEXEME CHARISMA IN TALES
AND LITERATURE ABOUT SAINT SAVA**

The paper interprets the meaning of the lexeme charisma within folk tales and literature inspired by the personality and acts of Saint Sava. We observe the semantic structure of literary text as a context conducive to the analysis of semantic determiners that help us discover polysemy of the lexeme. The lexeme charisma is not observed as a monosemic unit because its dictionary definition as divinely conferred talent or power leaves room for different interpretations of its meaning derived from the complex structure of the specific literary text. Based on the analysed texts from folk tales and literature, we can conclude that charisma represents a multifaceted lexeme which, when it comes to Saint Sava, encompasses not only transcendental qualities of God's gifts, but extraordinary moral and character traits adorning the greatest spiritual leader of the Serbian people.

Јелена Д. МихајловићУниверзитет у Приштини, Филозофски факултет у Косовској Митровици – Србија
e-mail: jeljov74@gmail.com**СВЕТИ САВА У ОСНОВНОШКОЛСКИМ И ГИМНАЗИЈСКИМ ПРОГРАМИМА ЗА СРПСКИ ЈЕЗИК И КЊИЖЕВНОСТ**

Апстракт: Циљ израде овога рада јесте указивање на важност улоге коју личност Светог Саве има у васпитању и образовању деце основношколског и средњошколског узраста, и то на основу присутности његових дела и дела о њему у тренутно важећим наставним програмима за Српски језик и књижевност. У првом делу рада биће дат осврт на улогу коју је Свети Сава имао у српској историји у свом времену, за наше време и у нашем времену. Истраживање наставних програма даће одговор на питање да ли су наставни садржаји о Светом Сави у довољној мери присутни у анализираним документима, те колико су прилагођени когнитивним способностима и емотивним потребама младих васпитаника.

Кључне речи: Свети Сава, средњовековна књижевност, просвета, наставни програм за основну школу, наставни програм за гимназију

Свети Сава је једна од ретких историјских личности која је свој утицај у многобројним структурама живота Срба остваривала кроз више векова – од његових до наших савременика. „Духовни прародитељ српског народа“, како га је назвао истакнути теолог Николај Велимировић, кроз векове је имао, и још увек има, немерљив утицај на српски народ и његову културу. „Свети Сава је“, сматрао је владика Николај, „најумнији просветитељ народа српског, који је нераздвојно везао просвећивање и васпитање народа са живом вером у Христа Господа“. ¹ У Србији ми нисмо имали важнију личност. „Било је владара са великим замахом и још већим успесима, било је и добрих црквених радника, али ниједан није спајао толико способности у себи колико их је имао Сава и колико их је он срећно комбиновао.“ ² Он је истовремено делао на више поља – духовном, филозофском, културном и просветном, с посебном усредсређеношћу на просветитељску улогу у развоју човекољубља и просперитета своје нације.

Када је, као зрео човек, јасније и дубље упознао живот обичног народа, он је онда видео како је његов народ заостао и у верском, и у социјалном, и у економском и у културном погледу. „Сава је осетио да је он позван, а да је и вољан и у могућности, да поправи недостатке, да помогне народу, и радом и саветом, да га дигне и морално, и економски.“ ³ Свети Сава је био први архиепископ српске православне цркве, први српски просветитељ, велики српски учитељ, утемељивач српске медицине, изузетан државник и дипломата, први социјални радник, успешан законодавац, преводилац,

1 Велимировић 1996, 11.

2 Ђоровић 1996, 448.

3 Стојановић 1935, 35.

градитељ, патрон школа, народни трибун и револуционар.⁴ Управо се у тим Савиним способностима односно свестраном сагледавању проблема у својој земљи огледа значај његове личности и крије узрок његовог одолевања времену и несметаном трајању.

О делу Светог Саве из свих углова у науци се често и много писало деценијама уназад, а и данас се непрекидно истражује и пише. Ипак, постоји мишљење, које изражава и професор Драго Пантић, председник Педагошког покрета Србије, да се њему као првом педагогу није посветило довољно пажње. Пантић Свети Саву назива „праоцем српске педагогије“ и истиче да је „велики преседан у српској култури и историји педагогије чињеница да су у досадашњим истраживањима и публицистици педагошки лик и мисија учитеља Светог Саве недовољно присутни.“⁵

Уколико се осврнемо на биографске податке које имамо о младом Растку, јасно је да је он до своје петнаесте године на двору свога оца добио вредно васпитање и образовање, које је касније личним залагањем знатно обогатио на Светој Гори. Он је, као веома млад, показивао изузетну сазнајну радозналост, да би се, са зрелошћу, у њему јавила потреба да своја искуства подели с другима. Свети Сава је много учио, али је личним примером и народу пружао добро национално васпитање, негујући и поспешујући врлине какве су добротворство, слободоумље, патриотизам, правичност и здрав разум. Осим тога, Свети Сава је био зачетник и остао носилац српске писмености, књижевности и школства уопште. Он је први народни учитељ.

Просветни рад Светог Саве је од изузетне и непролазне вредности. Стварао је прве књиге на српском језику и допринео описмењавању својих савременика. Свети Сава није био утемељитељ само српске књижевности, већ и, што се често занемарује, српског књижевног језика. Живео је и стварао у периоду када се старословенски језик постепено прилагођавао особинама српског. „Писменост је код Срба кренула тада на два напоредна колосека. Свети Сава је, колико ми данас можемо знати, био први и у томе што је писао на оба језика, на „вишем“ црквеном и на „нижем“ народном. У његовим списима огледа се први пут функционална расподела тих језика. Отада па кроз дуги низ векова тачно се знало за сваку врсту текста којим се језиком пише.“⁶

С појавом Светог Саве, сматра се, настају и темељи српске средњовековне књижевности. Иако као књижевник није био нарочито плодоносан, текстови које нам је оставио у наслеђе имају изузетну историјску, научну и педагошку вредност. За разлику од текстова чији је аутор био, далеко су бројнији текстови о њему, што сведочи о популарности Светог Саве у народу. Та је популарност временом прерасла у култ, а потом и у легенду. Иако је Свети Сава још за живота био веома поштован и цењен, култ о њему се убрзано изграђивао тек након његове смрти. Још у доба турске власти Сава је међу Србима називан учитељем и просветитељем. Дан Светог Саве (Савиндан) први пут је као школска свечаност прослављен давне 1735. године.

„Тога дана су, на пример, у Сремским Карловцима ђаци ослобођени наставе и позвани да се на свечаностима моле српском просветитељу Светом Сави. Тако је Свети Сава, и ван цркве, почео да се слави као зачетник и заштитник просвете, словенске и српске прошлости и отпора туђинској култури. [...] Кнез Милош Обреновић је својом наредбом озваничио Савиндан као школску славу 1823. године. [...] Кнез Михаило Обреновић је законом 1841. године утврдио обавезу школа да сваке године славе Светог Саву као своју славу. Тако је и чињено све до 1945. године.“⁷

4 В. Велимировић 1996.

5 В. Пантић 2012.

6 Ивић 1995, 73.

7 Симовић 1997, 31–32.

Свети Сава је, дакле, био помињан и слављен неколико векова, а занемарен неколико деценија. Након Другог светског рата, у периоду владавине Комунистичке партије Југославије, Свети Сава се, као школска слава, није службено славio, да би се у школе вратио 1990. године. Био је оправдано слављен, али неоправдано прећуткиван.⁸

Српски народ успомену на Светог Саву чува у изузетно богатој народној и уметничкој књижевности. Он је кроз векове постао омиљена фолклорна појава. Његов лик био је чест мотив у народном стваралаштву. Народ је о њему испевао више од тридесет песама, створио више од сто прича и многобројне легенде и веровања. У уметничкој књижевности о њему је написано више од две стотине песама и много прича.⁹ О значају личности Светога Саве сведоче и следеће речи: „Све што је најбоље и најсавршеније или у природи једног предела лепше и необичније, довео је наш народ у везу са идеалом својим, Светим Савом, и његовим апостолским путовањима и проповедима. Нема краја, у коме какав крст, дрво, извор, пропланак, пећина, водом издубљена стена, друга каква необична белега или нешто ређе, боље или лепше од осталог не би носило име Светога Саве.“¹⁰

Изузетан значај који стваралаштво Светог Саве и стваралаштво других о њему имају за сазнајно-идејни пут младих нараштаја буди у нама дилему о томе да ли је место које Свети Сава добија у садашњем образовном систему сразмерно доприносу који је он дао српском друштву, науци и школству. Већ изнет став Драга Пантића и његових истомишљеника да је према педагошком наслеђу Светог Саве присутна доза немара и да Свети Сава „није добио одговарајуће место у нашем школству, у васпитно-образовној делатности, још мање у савременој пракси припремања младих генерација за живот и изазове које време доноси“¹¹ свакако не бисмо смели прихватити некритички. Како бисмо утврдили какав је однос данашњег друштва или, уже, васпитно-образовног система у Републици Србији према наслеђу Светога Саве, неопходно је било детаљно прегледати наставне програме за основну школу и гимназију кроз дијахронијску и синхронијску раван, те на основу садржаја датих у њима извести одређене закључке о поменутом проблему.

Први програми за Српскохрватски језик и књижевност донети након Првог светског рата¹² били су конципирани у складу с теоријом есенцијализма. Ти програми требало је да ученицима омогуће да у току школовања на што мањем броју часова усвоје суштинске чињенице о предмету изучавања. Како есенцијализам бива врло брзо напуштен, од четрдесетих година 20. века наставни планови и програми почињу се израђивати у садејству ширих друштвених и научних основа, уз помоћ којих се прати и тумачи однос наставних планова и програма и развоја личности ученика односно васпитаника. Већ шездесетих година у концепцији наставних програма за Српскохрватски језик врши се постепени заокрет ка енциклопедизму, и то је пут којим се при изради поменутих докумената дуго ишло. Када је реч о овим програмима, има доста критичких опсервација које указују на то да су њихови садржаји углавном били окренути прошлости, да нису досезали до садашњости, а о будућности се није ни размишљало.

Први наставни програм за јединствену, осмогодишњу основну школу, објављен након Другог светског рата, био је програм из 1959. године. Редакција овога документа објављена је 1963. године. Основна карактеристика овога програма била је његова

8 В. Симовић 1997, 30.

9 В. Књига о Светом Сави 1996, Савиндан 2001. и Ћоровић 1995.

10 Димитријевић 1926, 3.

11 В. Пантић 2012.

12 Привремени наставни програм 1926, 8–11.

уопштеност. У оквиру програмског подручја *Логичко и изражајно читање и обрада књижевног текста* није било дефинисано на којим текстовима треба реализовати одређене задатке. Када је у питању народна књижевност, из народне лирске поезије требало је обрадити шалвие и обичајне песме, а из епске преткосовски циклус (није прецизирано на којим песмама треба показати одлике лирике и епике).¹³ Како садржаји програма нису били прецизно наведени, у његовој реализацији и конкретизацији захтева великог удела имао је сам наставник-практичар, те су у оквиру народне епике наставници могли да у праксу уведу и изучавање текстова о Светом Сави. Да ли се то и дешавало, не можемо знати, али је познато да се у време прогресивног развоја Комунистичке партије негирала свака веза с црквом, па је мало вероватно да се ико од тадашњих учитеља и наставника усуђивао да с ученицима говори о Светом Сави. У складу с поменутиим тежњама, у *Упутству о растерећењу и осавремењавању наставе у основној школи* из 1974. године наглашавано је да настава српскохрватског језика, поред задатака истакнутих у дотадашњем програму, **нарочито** треба да допринесе васпитању личности у духу југословенског социјалистичког патриотизма и идеја братства, јединства и националне равноправности народа и народности СФРЈ.¹⁴

На отуђењу од религије и неговању „братства и јединства“ инсистираће се и у свим наредним програмима, све до потпуног слома комунизма. Заокрет ка социјалистичким идејама и идеологији свеопште једнакости и равноправности додатно је појачан у Наставним плановима и програмима за основну школу из 1976. и 1984. године.¹⁵ Наставним програмима конципираним у складу с наведеним тежњама основним васпитањем и образовањем обезбеђивало се изграђивање и усвајање марксистичког погледа на природу и друштво, што је био најефикаснији начин борбе против религијских и свих других за то време и прилике неприхватљивих идејних утицаја.

Наставни програм из 1976. године садржајно је био знатно измењен и осавремењен у односу на претходни. Он је, пре свега, био далеко конкретнији, прецизнији и јаснији. У овом документу наставници су били упућивани на то да ужи избор из српскохрватских народних приповедака и српскохрватске народне лирске поезије изврше сами из постојеће школске лектире и читанки. За обраду српскохрватских народних епских песама био им је дат ужи избор. Текстови који су се по први пут нашли у програму углавном су припадали народној књижевности. Унето је више таквих текстова, међу којима, што је за нас и те како значајно, и легенда „Свети Сава и Ђаво“, чија се обрада планирала у шестом разреду. То је био први текст о Светом Сави који се нашао у наставном програму за тада Српскохрватски језик и књижевност, и то у време када је помињање светаца и ван наставе представљало табу.

Идеолошка обојеност програма у наредном документу додатно је продубљена. У програму из 1984/85. године настављена је „традиција“ југословенства. Један од важних циљева наставе српскохрватског језика био је упознавање књижевности и култура југословенских народа и народности, а међу задацима се истиче и „развијање позитивног става ученика према језицима, културној баштини, слободарским традицијама и тековинама народноослободилачке борбе и социјалистичке револуције народа и народности СФРЈ.“¹⁶ Највећу мањкавост овога документа представљала је чињеница да је у њему драстично био смањен број текстова из народне књижевности.

¹³ Наставни план и програм 1963, 350.

¹⁴ Упутство о растерећењу и осавремењавању наставе 1974, 69.

¹⁵ В. Заједнички план и програм 1976, 281–297 и Заједнички програм 1984/85, 155–186.

¹⁶ Заједнички програм 1984/85, 155.

Самим тим, из њега је, пре него што је имао времена да међу ученицима заживи, изостављен текст „Свети Сава и ђаво“. Редукција текстова из народне књижевности учињена је с циљем да у програму више простора добију писци из осталих јужнословенских књижевности и текстови с родољубивом тематиком, што је било у складу с тадашњим друштвено-политичким приликама. Свети Сава је тако поново остао на маргинама српског образовног система.

У наредној реформи наставних програма у оквиру наставе Српског језика и књижевности број часова језика знатно је повећан у односу на књижевност,¹⁷ што је за последицу имало смањење броја часова књижевности и брисање одређених наставних садржаја из овог предметног подручја. Без обзира на то, Свети Сава се овим документом, додуше још увек веома стидљиво, враћа у српске школе. У програм за пети разред уноси се народна епска песма „Свети Сава“¹⁸, а у оквиру програма за седми разред, у склопу *Домаће лектиуре*, ученици стичу следећа знања: Сава Немањић – Свети Сава у књижевности (избор из Савиних списа, народних предања и уметничке поезије о Светом Сави).¹⁹ Дакле, требало је да прође тридесет година од првог програма за јединствену основну школу да се овом великом (нат)човеку отворе врата српске просвете. У на силу наметнутом периоду отуђења од Бога, вере, духовних вредности, у настави нам је била ускраћена свака врста везе с највећим међу учитељима, просветитељима, државницима – Светим Савом.

Неправедно прећуткиван толики низ година, Свети Сава се коначно на велика врата у српске наставне програме враћа тек у првој деценији XX века. Наиме, место које заслужује овај светац добија од 2004. године, када је ступио на снагу реформисан наставни план и програм за први и други разред основне школе, који је и данас актуелан.²⁰ Почев од овога документа, Свети Сава се у сваком разреду, од првог до осмог, у програмима појављује с понеким текстом о њему или текстом чији је он аутор.

Увођење најмлађих ученика у свет књижевности није нимало лак наставни задатак. Управо на овом нивоу школовања стичу се основна, али веома значајна знања, умења и навике „од којих ће у доброј мери зависити не само ученичка књижевна култура већ и његова општа култура на којој се темељи укупно образовање сваког школованог човека.“²¹ Управо зато је присуство текстова о Светом Сави у садржајима свих разреда тако важно. У првом разреду основне школе обрађује се текст „Свети Сава и ђаци“, и он чини саставни део Буквара. Обавеза ученика на овом узрасту јесте да уоче књижевни лик, његове основне етичке особине и његов изглед. У другом разреду у програму је прича „Свети Сава, отац и син“. У оба разреда у садржајима је и Избор из народног усменог стваралаштва (шаљиве приче, пословице, загонетке и брзалице). У упутствима за остваривање програма стоји да „учитељ има начелну могућност да понуђене текстове прилагођава конкретним наставним потребама, али је обавезан и на слободан избор из наше народне усмене књижевности и тзв. некњижевних текстова – према програмским захтевима.“²² То, свакако, знатно проширује могућности наставника у креирању својих планова рада, чиме се отвара и додатни простор за садржаје о Светом Сави, уколико наставник процени да је то ученицима потребно и занимљиво.

17 На пример, у петом разреду је у овом програму број часова језика, у односу на књижевност, био повећан за десет.

18 Правилник 1990, 4.

19 Правилник 1991, 7.

20 В.Правилник 2004.

21 В. Правилник 2005.

22 Правилник 2004.

И у трећем разреду учитељима је дата могућност допунског избора текстова у складу с интересовањима конкретног ђачког колектива, а у складу с наставним потребама и средином у којој се школа налази. Од обавезних текстова о Светом Сави, у програму за трећи разред нашла се народна приповетка „Свети Сава и сељак без среће“.²³

Један од задатака наставе Српског језика и књижевности у четвртном разреду јесте „васпитавање ученика у духу хуманизма, истинољубивости, солидарности и других моралних вредности“.²⁴ Остваривању тог задатка свакако доприноси народна прича „Најбоље задужбине“, у којој се говори о саветима Светог Саве упућеним двојници богате браће. У програму за четврти разред се, такође, нашло и дело „Књига о Марку“ Светлане Велмар Јанковић, чије је једно поглавље посвећено управо Растку Немањићу. Уврштавањем овога текста у наставни програм ученицима се пружила прилика да се први пут сретну с ауторским књижевноуметничким текстом о Светом Сави.

У петом разреду се лик Светог Саве ученицима поново приказује из угла народног певача. У програму је народна епска песма „Свети Саво“ и епске народне песме старијих времена о Немањићима и Мрњавчевићима (избор).²⁵ Захваљујући песми „Свети Саво“ ученици се упознају са значајем изградње манастира као снажним средиштима наше културе и писмености. Ученици шестог разреда упознају се с песмом „Свети Сава“ Војислава Илића, а у делу програма у коме су наведени научно-популарни и информативни текстови понуђен је и избор из „Студија из српске религије и фолклора“ Веселина Чајкановића. Са списка научно-популарних и информативних текстова обавезна је обрада најмање три дела.²⁶ Уколико би се од понуђених текстова наставник определио за „Студије из српске религије и фолклора“, онда би се ученицима пружила могућност да се упознају с још једном легендом о Светом Сави – „Свети Сава и вуци“. Морамо напоменути да ово, ипак, није део обавезног програма, те самим тим не можемо имати увид у то колико се наставника одлучује за поменути избор.

С текстом чији је аутор сам Свети Сава ученици се први пут срећу у седмом разреду. Реч је о „Писму игуману Спиридону“. Поред тога, у оквиру лектире, ученици овог узраста проширују своја знања о Светом Сави у књижевности, и то на основу избора из Савиних списа, народних прича и предања, као и народне и ауторске поезије о Светом Сави.²⁷ Таква пракса наставља се и у осмом разреду, у оквиру кога се изучава одломак из Теодосијевог „Житија Светог Саве“. На овом узрасту се наставницима нуди, у оквиру *Допунског избора*, и текст Матије Бећковића „Прича о Светом Сави“.²⁸

Наставни план и програм за гимназије по којима се у Републици Србији данас изводи настава објављен је још далеке 1990. (за I разред) и 1991. године (за II, III и IV разред). Иако се о потреби за темељном реформом гимназијских програма прича већ више од две деценије уназад и иако се очекивало да ће до ње доћи најпре 2011/12. године, потом 2012/13. године, она је поново одложена и неизвесно је када ће се до краја спровести.²⁹

После много полемике о реформисању наставних програма и у јавности и у Националном просветном савету, прибегло се компромисном решењу, те су за

23 Правилник 2005.

24 Правилник 2006.

25 Од епских народних песама старијих времена о Немањићима и Мрњавчевићима у Читанци за пети разред дате су две: „Женидба Душанова“ (одломак) и „Урош и Мрњавчевићи“.

26 В. Правилник 2008.

27 Правилник 2009, 4.

28 Правилник 2010, 16–19.

29 Наиме, сви наставни програми који су током пролећа 2011. године били израђени за предмете реформисаног првог разреда гимназије, исте године били су и повучени.

гимназијалце у једном периоду били усвојени донекле измењени програми, али је њихово важење било ограничено на две године, школску 2011/12. и 2012/13. годину. На тај начин остварио се континуитет у образовању након изласка ђака из основне школе у којој се у то време већ радило по реформисаним наставним програмима.

Разлика у наставном плану и програму за Српски језик и књижевност између докумената из 1990. и 1991. године и иновираних наставних програма из 2011. године за исти предмет је било. Оне су биле мање у подручјима језика и културе изражавања, али су озбиљније измене и допуне чињене у подручју књижевности.

И у једном, и у другом документу план и програм образовања за предмете првог разреда био је идентичан за сва три типа гимназије – општу, друштвено-језичку и природно-математичку.

Тематско подручје *Књижевност* у гимназијским програмима подразумева књижевнотеоријско и књижевноисторијско проучавање књижевноуметничких текстова који су у тексту програма жанровски распоређени. Дела предвиђена за проучавање су од прве до четврте године распоређена у књижевноисторијском континуитету од књижевности старог века до савремене књижевности. Од историјског континуитета се одступа само у поглављима *Увод у проучавање књижевног дела* у првом разреду и *Проучавање књижевног дела* у четвртном разреду.

Гимназијски програм за први разред почиње поглављем *Увод у проучавање књижевног дела*. Овим књижевнотеоријским приступом покушало се избећи нагло прелажење с тематског проучавања књижевноуметничких текстова карактеристичног за наставу овога предмета у основној школи, на проучавање историје књижевности, тј. проучавање књижевноуметничких текстова у историјском контексту, како је предвиђено програмом за средње школе.

У оквиру средњовековне књижевности, која се у првом разреду гимназија изучава након књижевности старог века, ученици се, према захтевима програма, најпре теоријски упознају с главним врстама средњовековне књижевности (црквеном поезијом, апокрифима, житијима и похвалама), а потом и са примерима за поменуте књижевне врсте. Када је о Светом Сави реч, најпре се изучава одломак из „Житија Светог Симеона“ (Болест и смрт Светог Симеона) од Светога Саве, а потом и одломак из Теодосијевог „Житија Светог Саве“ (Служба Светом Сави – прва песма, други канон). У оквиру народне књижевности обрађује се усмено предање о Светом Сави (народне песме, приче, легенде).³⁰ Како се, као што смо поменули, у изради средњошколских програма примењује књижевноисторијски принцип, у другом, трећем и четвртном разреду се нису могли наћи садржаји из средњовековне и народне књижевности, па, самим тим, ни текстови Светог Саве или текстови о Светом Сави.

Подаци до којих смо дошли на основу анализе наставних програма за Српски језик и књижевност кроз дијахронијску и синхронијску раван, свакако нам пружају јасну слику о томе какав је био, а какав је данас однос друштва према личности и делу Светог Саве. Место овог умног и свестраног свеца је у српском васпитно-образовном систему зависило од тренутне друштвено-политичке атмосфере. Релације су се кретале од потпуног занемаривања његовог наслеђа (године након Другог светског рата до деведесетих година XX века), до величања његовог култа (почетак XXI века до данас). Неколико деценија је тематско-идејна и уметничка вредност његове духовне и материјалне заоставштине била потпуно занемарена, да би се данас, коначно, и кроз школски систем, наставило с њеним истицањем. То доказује чињеница да је Свети Сава један од ретких стваралаца чија се дела у наставним програмима за матерњи језик

30 В. Правилник 2011.

појављују у сваком разреду, од првог разреда основне школе до првог разреда средње школе.³¹

Свети Сава је просвету доживљавао као полигон знања и вежбања. Он је, за то време визионарски, свом народу указивао на значај поучавања, али, још више, на значај стицања искустава и (само)образовања. Његово схватање просвете било је у складу с речима владике Николаја: „Школа није за то да да многа знања него да одучи омладину од злоупотребе знања. Јер није тако тешко стећи знање као не злоупотребити га. Знање се може стећи и ван школе. Но школа је вежбаоница у врлинама јаког карактера, вежбаоница у употреби стеченог знања, на добро своје и свога народа.“³² На овоме ставу треба да се заснива читав васпитно-образовни процес наше данашњице и сутрашњице.

Литература

Велимировић, Николај (1996): „Ко је Свети Сава?“, *Књига о Светом Сави*. Приредили Јован Пејчић, Станиша Нешић, Небојша Ћосић, Београд: Књижевно друштво „Свети Сава“.

Димитријевић, Стеван (1926): *Свети Сава у народном веровању и предању*, Београд.

Заједнички план и програм (1976): „Заједнички план и програм образовно-васпитног рада у основној школи“, *Просветни гласник*, бр. 6, 7, 8 и 9, стр. 281–297.

Заједнички програм (1984/85): „Заједнички програм васпитно-образовног рада. Српскохрватски језик“, *Просветни гласник*, бр. 3, 4 и 5, стр. 155–186.

Ивић, Павле (1995): „Чињенице и загонетке у језику списка Светог Саве“, *Свети Сава*. Приредили Крсто Миловановић, Димитрије Калезић, Београд: Народно дело.

Књига о Светом Сави (1996). Приредили Јован Пејчић, Станиша Нешић, Небојша Ћосић, Београд: Књижевно друштво „Свети Сава“.

Наставни план и програм (1963): „Наставни план и програм за основну школу“, *Просветни гласник*, бр. 11–12, стр. 341–351.

Наставни програм (2009): „Наставни програм за седми разред основног образовања и васпитања“, *Просветни гласник*, бр. 6, стр. 1–6.

Наставни програм (2010): Наставни програм за осми разред основног образовања и васпитања, *Просветни гласник*, бр. 2, стр. 13–22.

Пантић, Драго (2012): „Бесмртна наука Светог Саве“, *Политика*, 26. 1. 2012. г.

Правилник (1990): „Правилник о наставном плану и програму основног образовања и васпитања“, *Просветни гласник*, бр. 4, стр. 1–6.

Правилник (1991): „Правилник о изменама и допунама Правилника о наставном плану и програму основног образовања и васпитања“, *Просветни гласник*, бр. 2, стр. 1–16.

Правилник (2004): „Правилник о наставном плану и програму за први и други разред основног образовања и васпитања“, *Просветни гласник*, бр. 10.

Правилник (2005): „Правилник о наставном плану за први, други, трећи и четврти разред основног образовања и васпитања и наставном програму за трећи разред основног образовања и васпитања“, *Просветни гласник*, бр. 1.

31 Толико простора у наставним програмима једино је још додељено Бранку Ћопићу и Десанки Максимовић. Текстови Бранка Ћопића појављују се у свим разредима, а текстови Десанке Максимовић у свим, сем у петом разреду.

32 Свети владика Николај Жички 2013, 90.

Правилник (2006): „Правилник о наставном програму за четврти разред основног образовања и васпитања“, *Просветни гласник*, бр. 3.

Правилник (2007): „Правилник о наставном плану за други циклус основног образовања и васпитања и наставном програму за пети разред основног образовања и васпитања“, *Просветни гласник*, бр. 6, стр. 1–11.

Правилник (2008): „Правилник о наставном програму за шести разред основног образовања и васпитања“, *Просветни гласник*, бр. 5.

Правилник (2009): „Правилник о наставном програму за седми разред основног образовања и васпитања“, *Просветни гласник*, бр. 6, стр. 1–6.

Правилник (2010): „Правилник о наставном програму за осми разред основног образовања и васпитања“, *Просветни гласник*, бр. 2, стр. 13–22.

Правилник (2011): „Правилник о наставном плану и програму за гимназију“, *Просветни гласник*, бр. 7.

Привремени наставни програм (1926): *Привремени наставни програм за ниже разреде средњих школа у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца*, Београд: Државна штампарија Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, стр. 8–11.

Програм образовања и васпитања (1991)^а: Програм образовања и васпитања за II, III и IV разред гимназије, *Просветни гласник*, бр. 3, стр. 1–14.

Савиндан. *Свети Сава школска слава* (2001). Приредио Ратомир Рале Дамјановић, Београд: Итака.

Свети владика Николај Жички (2013): „Национализам Светог Саве“, *Тајна светосавља. Непознати поглед на личност Светог Саве*. Приредио Бошко Обрадовић, Београд: CATENA MUNDI.

Симовић, Ранко (1997): *Свети Сава: први српски просветитељ*. Писац текста и приређивач Ранко Симовић, Земун: Драганић, Сремски Карловци: Епархија сремска.

Стојановић, Станоје (1935): *Свети Сава*, Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.

Ђоровић, Владимир (1995): „Свети Сава у народном предању“, *Педесет легенди о Светом Сави*, Горњи Милановац: Лио.

Ђоровић, Владимир (1996): „Култ Светога Саве“, *Књига о Светом Сави*. Приредили Јован Пејчић, Станиша Нешић, Небојша Ћосић, Београд: Књижевно друштво „Свети Сава“.

Упутство о растерећењу и осавремењавању наставе 1974: „Упутство о растерећењу и осавремењавању наставе у основној школи“, *Просветни гласник*, бр. 2, 69–76.

Jelena Mihajlović

**SAINT SAVA IN THE CURRICULUM
OF PRIMARY SCHOOLS AND HIGHSCHOOLS**

The purpose of making this paper is to point out the importance of the role of Saint Sava in the education of the children attending primary schools and highschool, mainly on the basis of the appearing of his works and the works about him in the current curriculum for the Serbian language and Literature. In the first part of the paper a review will be given of Saint Sava's role in the Serbian history of his time, of our time and in our time. The research into the curriculum will provide an answer to the question whether the curriculum concerning Saint Sava is present enough in the analysed documentation and how well it is adjusted to the cognitive abilities and emotional needs of the young.

Снежана Марковић

Универзитет у Крагујевцу

Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу, Јагодина – Србија

e-mail: ognjica@yahoo.com

СВЕТИ САВА У ЛЕГЕНДАМА ДРАГАНА ЛАКИЋЕВИЋА У СВЕТЛУ КЊИЖЕВНЕ ТРАДИЦИЈЕ

Апстракт: У раду се указује на улогу средњовековних житија и народних приповедака и предања у процесу настајања и формирања традиционалне представе о Светом Сави, која се, у великој мери, одржала до данас. У светлу често несхватљивих и контрадикторних поступака и особина чији су корени у дубокој прошлости, сагледава се савремени лик првог српског архиепископа и учитеља који је Драган Лакићевић остварио у збирци легенди Штап Светог Саве. Анализирају се представе светитеља у савременим легендама, његове функције и атрибути, и уочава поступак очовечења и потпуне християнизације, којим је честа контроверзност поступака елиминисана, а поступања у потпуности усклађена са хришћанским нормама.

Кључне речи: Свети Сава, Драган Лакићевић, житије, усмено предање, традиционални атрибути, легенда

А свети их прими, и као из божанствене
ризнице срца својега износећи, нове и старе
речи њима говорећи, учаше их о Богу.
(Теодосије 1992, 151)

1. Увод

Лик Светог Саве у нашој је писаној традицији и усменом предању присутан од 13. века до данас. Још је Веселин Чајкановић, у студији о врховном богу у старој српској религији, истакао да је Свети Сава наш најнационалнији светац и, истовремено, светитељ о коме се највише прича и пева.¹

Непрегледан је низ текстова из области књижевности, историје књижевности и уметности, права, образовања, дипломатије итд., обележених његовим именом. Сваки од тих текстова имао је за циљ да осветли једну од бројних страна личности Светог Саве, а сви заједно да прикажу његов огроман значај за развој српског народа. У поменутој непрегледности могуће је препознати настојање да се открије како је и зашто Растко Немањић постао „несумњиво најзначајнија личност у историји српске средњовековне цркве, културе и државе“,² чији значај са временом расте и богати се.

У вези са овим питањем треба приметити да се устоличено место Светог Саве на почетку свих просветитељских, научних и државоправних настојања нашег народа

¹ Чајкановић 1973, 309.

² Милошевић 1970, 160.

заснива на чињеници да је управо он по много чему први: био је први српски архиепископ, кодификатор црквеног права, биограф, химнограф и први оригинални српски књижевник.³ Како је приметио Павле Ивић, „Сава Немањић налази се на почетку српске правне, политичке и црквене историје, на почетку историје књижевности, историје књижевног језика као изражајног оруђа књижевног стварања“.⁴

У том смислу ваља истаћи да Теодосијева синтагма *први архиепископ и учитељ српски* можда најтачније осликава начин на који српски народ, до данашњих дана, доживљава Светог Саву.

1.1. Лик Светог Саве у средњовековној књижевној традицији

У првим писаним делима о Светом Сави, према мишењу Наде Милошевић-Ђорђевић, присутни су трагови међусобних утицаја и преплитања усменог предања и средњовековне књижевности.⁵ Усмено предање било је основа житија, летописа и других црквених текстова, о чему сведочи коегзистенција фолклорних и хришћанских слојева. Прве представе Светог Саве, изграђене и формиране према утврђеним обрасцима византијских житија светаца⁶, налазимо у Доментијановом и Теодосијевом житију. Свети Сава је представник цркве као посебног облика свести „која тежи божанству, као нечему апсолутном и једноставном у својој сложености“.⁷

Прво житије о Светом Сави саставио је Доментијан, половином 13. века. Он је у Светом Сави првенствено видео свеца и чудотворца и зато је настојао да у житију модел светости учини евидентним, да га открије оствареног у људским димензијама и у стварном животу. Доментијан је био у прилици да уз Светог Саву, као ученик и пратилац на путовањима, проведе одређено време и прикаже га као савременик и сведок његовог живота.

Доментијан стално има пред очима лик спиритуалног човека и зато о Светом Сави говори са дозом патоса и узвишености, називајући га *богоносним* или *преосвећеним кир Савом*. Из истог разлога реална збивања су у његовом житију обogaђена дубљим духовним значењима. Доментијана интересује првенствено унутарњи живот Светог Саве и због тога се труди да богатство и разноликост тог живота прикаже кроз молитву, говор или писмо. Смисао Доментијанове симболике и библијске фразеологије јесте у томе да се живот светогa представи као дејство божанског Духа, као испољавање друге, невидљиве стварности. У складу са поетиком средњовековних житија, Доментијан од почетка показује усавршеног Саву, који је пре свог постанка био предодређен. Његов Свети Сава је начитан и речит, идеални духовни отац, богато уобличених унутарњих, спиритуалних црта. Техника оцртавања тог портрета чврсто је саткана и крајње стабилна – стално се описује једна личност, истих особина, која је од самог почетка формирана, завршена.⁸

Светозар Радојчић у Доментијановом *Житију Светог Саве* види значајно дело јер је у њему могуће пратити како се мимезис постепено претала у стварање.

3 Богдановић 1975, 13.

4 Ивић 1979, 167.

5 В. Милошевић-Ђорђевић 1998.

6 Житије се пише у функцији култа, али се не своди на похвалу светоме – житије је свеопшти модел понашања („трпеза“ за све и свакога), пример и узор остварене светости, подстицај за расуђивање о свом духовном стању и мери свог заостајања (Богдановић 1992, XXV).

7 Богдановић 1970, 102.

8 Богдановић 1975, 14–15.

Доментијанов Свети Сава израста на већ постојећим узорима, потхрањујући се њима, да се разграна у величанствен нов узор. Одабрани узор се нужно поштује јер осигурава постојани континуитет који увек тежи усавшавању.⁹

Поштујући управо тај одабрани узор, Теодосије је створио своју слику Светог Саве, насталу на темељима Доментијанове, која је ушла у све области живота српског народа, уткала се у усмено народно предање и прешла чак и у бугарску и руску књижевност.

Теодосије житије „хваљеног свеблаженог Саве“, према сопственом сведочењу, пише повинујући се „заповести отачаској“ и напомиње да све оно што ће писати није примио само слушањем, него и од Савиних ученика, сапосника, сапутника и сатрудника, који су о свему томе оставили своје записе као пребогату ризницу и наследство.¹⁰

Посебно привлачи пажњу његово објашњење зашто је потребно, а не само пожељно, да се *сад* житија пишу и са много више разумевања читају,¹¹ и указивање на потребу да се бодро искажу „добродетели живота свеблаженог Саве“, који је *сад* поново засијао у српском роду.¹² Имајући у виду чињеницу да је Доментијан своје *Житије Светог Саве* завршио 1253, дакле двадесетак година после Савине смрти, а Теодосије неколико деценија потом, почетком 14. века (пре 1336), његове напомене можемо схватити као намеру да се истакну неопходност и важност јачања култа и поновног скретања пажње на историјски значај Светог Саве. Ове назнаке потврђују да су средњовековна књижевна дела настајала са разлогом и циљем и да инспирација најчешће није била само у личном надахнућу ствараоца.¹³

Као „верни, духовни следбеник својих светих јунака, психолошки се поистовећујући са њима“, Теодосије је, према речима Димитрије Богдановића, успео да успешније од других српских животописаца приближи нашем времену трајну, универзалну вредност првих српских светитеља.¹⁴ Већ првом реченицом – „Овај беше син великог жупана Немање...“¹⁵ – Теодосије је поставио рам за лик Светог Саве и врло јасно изразио идеју неразлучног слављења двојице родоначелника српске државности у средњем веку: Симеона Немање, творца нове, у православљу утемељене српске државе, и Саве Немањића, духовног оца у православљу утемељене српске цркве.¹⁶ Теодосије не одваја ни у наслову Саву од Симеона – тако је на самом почетку истакнута идеја сакралне симетрије: свештена двојица, Симеон и Сава, нераздвојни су управо у усвајању светости, у своме облагодаћењу.¹⁷

9 Радојчић 1979, 218.

10 Теодосије 1992, 4.

11 „А нашем последњем, лењивом роду [...], у коме је мало оних који се спасавају, не само да је потребно него је и веома пожељно да се сад ова житија пишу и да се с више разумевања читају, и да се на њих гледа као на живе стубове што стоје високо, да бисмо видели себе – како и колико заостајемо за њима, и да бисмо савешћу себе осудили због лености у нама, и да бисмо себе подстакли подбодени њима као останом, и да бисмо се макар мало потрудили за добродетел.“ Теодосије 1992, 3–4.

12 Теодосије 1992, 3.

13 Богдановић 1992, XVI

14 Исто, VII

15 Теодосије 1992, 5.

16 Богдановић 1992, XXI

17 Завет Светог Симеона за Светог Саву је норма живота: „...све вас [...] молим: угледајмо се на дела оца нашега, која видесте – веру истиниту, љубав према ближњима, милосрђе ка ништинама, милост ка једнокалним нам саздањима и јединороднима по крштењу, који су вам под влашћу [...]

Идеја харизматичног корена и генезе свеколике српске духовности са почетка доследно је реализована кроз цело житије, да би у завршном поглављу била уобличена у представу Светог Симеона и Светог Саве, који, пред пуковима српских војника, језде на коњима, у иночкој и светитељској одежди, сликом њихових мироточивих и исцелитељних гробова у Студеници и Милешеви, и завршном молитвом у којој се осећа искрено кајање.

На симболичан начин, Теодосије овом сликом изражава три вида постојања оца и сина – као светитеља, предстојника пред Господом, народних заштитника и исцелитеља, односно три димензије постојања – на земљи, у ђивотима, у молитви православних хришћана и у вести народној.

Лик Светог Саве Теодосије гради причом о догађајима који су најавили његово рођење, о времену проведеном на Светој Гори, о путовањима у Свету земљу и о чудима која су се дешавала не само после смрти него и током његовог живота. Типологија чуда открива да се у Савиним чудима „понавља“ Христово спаситељско дело – Свети Сава чини исто оно што је чинио и Христ: подиже раслабљеног, утишава буру и васкрсава мртве.¹⁸ Важну улогу у дочаравању лика имају химничне целине, мољења, исповедања, плачеви, реторске похвале и молитве, којима су, најчешће, дочарана душевна стања и осећања (разочараност, туга, забринутост, двоумљење, радост, захвалност, богољубље итд.).

Поменути извори података о Светом Сави које је Теодосије користио чине ово житије реалистичним и прворазредним историјским извором, а његова изузетна приповедачка природа оживела је апстрактни свет хагиографије. Истраживачи Теодосијевог дела запажају да он представља Саву више као световњака, него као свеца.¹⁹ Теодосијев поступак у грађењу лика Светог Саве – састављање сцена повести из живота светитеља – Радојчић упоређује са житијном иконом: „Истиче се главна личност као стварности близак портрет, окружен венцем призора који тумаче главне моменте Савине биографије“.²⁰

Колико год се имала у виду устаљеност израза у житију, немогуће је не запазити са колико осећаја Теодосије бира речи којима ће описати Светог Саву. На почетку житија он је *богодани, божанствени младић, Божји ученик*, који у ћутању, певању псалама, молитви, постом и бдењем, клањањем и ноћним стајањем проводи дане,²¹ да би израстао у *богомудрог, богоносног, блаженог Саву, Божјег човека и ревнитеља његова милосрђа*.²² Теодосијев *свеосвећени* Сава зрачи анђeosком чистотом, светлошћу апостола, обдарен је чудотворством и вољен од свих јер се његова добромисленост и благо и незлобиво срце препознају у свакој речи и делу. Савина милостива, велемудра и веома кротка душа, која никада није хтела никога ражалостити, препознаје се у свему што ради – у разношењу хране за пустињаке, помагању сиромеха,

чувајте се од свих зала, и све што видесте и чувате од оца вашег то чините [...]“ Теодосије 1992, 91–92.

18 Богдановић 1992, XXVI

19 Корнелија Милер приметилa је да је „јунак Теодосијевог житија [...] лично и психолошки мотивисан за подвиг и светост“, односно да Теодосије испољава „необичан дар за психолошки приказ личности“ (према Богдановић 1992, XXVIII). Светозар Радојчић уочио је да „Теодосије поступно мења лик свога јунака – он прелази од бистрог младића бодрога ока до старог архиепископа, искусног прелата, замишљеног, мирног погледа који се обраћа унутрашњости“ (Радојчић 1979, 221).

20 Радојчић 1979, 221.

21 Теодосије 1992, 62.

22 Исто, 82.

бризи и помоћи оцу, браћи, народу. Теодосијев Свети Сава је активан, делатан, мучен сумњама, али одлучан. Његова људска природа остварује се упоредо са светитељском. Он је човек који је свестан да је потребно поштовати норме и правила да би људи живели мирно и слободно. Зато апостолски, али и одлучно, тражи поштовање норми хришћанског живота.

Свети Сава је свестан праве природе човека, његове несавршености – „Јер варљив је, рече, овај живот, и склона је паду природа људска, и нико се неће удостојити да га страсти никада не дохвате и да нема учешћа у пороку – осим Бога јединога!“²³ – и зато у вери види пут да се свака људска душа поправи.

Иако је Теодосијево приповедање живо, драматично и занимљиво, његова мисао је контемплативна. Догађаји у житију имају своју религиозну интерпретацију, нема ничег случајног. Већ сама чињеница да је Сава вођен Духом светим и да је Бог тај који га води и усмерава у мислима и чињењу, даје легитимитет сваком његовом поступку и одлуци.

Веза између Светог Саве и отачаства, коју је Теодосије успоставио у житију, још јаче је истакнута у средњовековној црквеној поезији, која представља завршну фазу у грађењу култа светитеља и у којој се Свети Сава појављује као хришћанска врлина на делу и чувар отаџбине.

Песници су у средњем веку такође градили представу о Светом Сави као бранитељу православних хришћана и спаситељу отачаства од сваког зла. Они су, према речима Ђорђа Трифуновића, спровodeћи законе песничких жанрова, „развили осећање и пружили симболе трајне духовности и мисаоности“.²⁴ Посебност српске црквене поезије садржана је у чињеници да српски светитељи не добијају, већ стичу небеско царство, што говори о усаглашености народног и црквеног виђења светитеља. Вечне духовне вредности стичу се кроз лични духовни напор и страдање.²⁵

Српско средњовековно црквено песништво извор је једног од симбола који је нераскидиво везан за појаву Светог Саве – светлости. Она највише сија у поезији 13. века, века светлости и светлосних тражења. Њу стичу они који су, попут Светог Саве, победили духовна страдања, разорили неверје, ослободили се страсти и поднели многе трудове. Свети Сава је *светлило незалазно, Богу светли светилник, светилник многосветли* итд. Песници од светитеља траже светлост за себе и стварање, али и за свој народ, светлост као избављење и спасење.²⁶

Свети отац Сава је хранитељ, вођа, поборник, спасилац, утешитељ и заштитник свога отачаства. Он је представатељ српског народа, молитвеник коме ће Бог испунити сваку жељу. Свети Сава је истовремено отац свог народа и Христов светитељ. Песници му се обраћају као *преосвећеном и свеблаженом оцу, пастиру светом и благом, небеском човеку и земаљском анђелу, потоку словесном духовног раја, српској похвали и украшењу*, тражећи од њега избављење и спасење.²⁷

23 Исто, 75.

24 Трифуновић 1970, 9.

25 „Као што је то знао наш народни певач, тако је и средњовековни песник видео и нашао вечне вредности у личностима за које је овај свет духовно борилиште“. Исто, 66.

26 Исто, 72.

27 Ђорђе Трифуновић указује на утицај савремених догађаја на садржај молитви. У 13. веку песници се моле за своју земљу и народ, мир и избављење од сваког зла. Крајем 14. и почетком 15. века, када су Турци постали неизбежна опасност, песници уводе и Агарене, а у годинама тешког страдања и робовања под турском влашћу, српски песници молили су се за мир читаве васељене (Исто, 77–78).

Доментијанова мисао да се до несхватљивог допире преко ликовног доводи нас пред још један, врло значајан извор представа о Светом Сави у средњем веку – средњовековног сликарства. О чврстој повезаности и узајамном прожимању средњовековне књижевности и сликарства, као битној карактеристици српске средњовековне уметности, писали су историчари уметности. Посебно значајна истраживања о иконографији Светог Саве у средњем веку спровела је Десанка Милошевић, закључивши да тумачити иконографију Срба светитеља значи излагати историју, односно пратити токове старе српске књижевности, житија, повеља и нарочито црквеног песништва.²⁸ Култ и иконографија ликовних представа Светог Саве настајали су у Хиландару, Студеници, Милешеву и Жичи.

У средњовековним фрескама се, према њеним речима, види дубока тежња средњовековног човека и његова горда духовна устремљеност да се превазиђе време садашње и пролазно и да се заустави у сликама пуним блеска злата и лепоте боје, да се свету подвижника и мученика опште хришћанске цркве, окренутим ка вечности, придодају и Срби светитељи, да на исти начин буду упамћени и трају.²⁹

1.2. Лик Светог Саве у усменом предању

Слика Светог Саве коју је, у својој усменој традицији, створио српски народ сачувана је у веровањима и предањима – етиолошким, митолошким, културно-историјским, која су у развијенијем облику прерастала у легенде. У њима се спајало паганско са хришћанским, митологија са историјом. Вишеструки мотивски утицаји (старозаветни, новозаветни, апокрифни и хагиографски, биографски, историјски и фолклорно-митолошки) допринели су да се о Светом Сави створи богата прозна традиција.³⁰

Прва збирка „предања у стиху и прози“, *Свети Сава у народном предању*, из 1927. године, показала је колико је и на који начин Свети Сава присутан у духовном животу српског народа. Приређивач издања, Владимир Ћоровић, у предговору наводи да су нека од бројних предања о Светом Сави забележена још у 13. веку, у делима старих биографа, али да је већина из каснијег времена, објављена крајем 19. и почетком 20. века.³¹

Према његовом мишљењу, у причањима о Светом Сави препознаје се много елемената из непосредног казивања његових биографа и из богате хагиографске и црквене књижевности. Ћоровић чак сматра да се сва предања могу свести на саопштења

²⁸ Милошевић 1970, 144.

²⁹ Исто, 147.

³⁰ Пешић, Милошевић-Ђорђевић 1997, 223.

³¹ Вуку Стефановићу Караџићу припада заслуга за прве забележене приче о Светом Сави. Ипак, највећи подстицај да се запишу и објаве сва предања о овом светитељу потекао је од Вида Вулећића Вукасовића. Он је од 1897. до 1901. године у *Босанској вили* у сваком броју објављивао по неко предање и тиме омогућио да се сакупи значајна збирка, која је представљала драгоцен извор садржаја за проучавање легенди о Светом Сави. Подстакнут овим примером, и *Босанско-херцеговачки Источник* је 1897. године објавио један део предања. Међу сакупљачима предања о Светом Сави, Ћоровић истиче Станоја М. Мијатовић, за кога каже да је забележио највише предања, и проту Ст. Димитријевића, чији је позив свештеницима, учитељима и осталој народној интелигенцији да обрате пажњу на све врсте народног предања о Светом Сави, омогућио да 1925. и 1926. године у *Веснику* буде објављен већи број значајних прилога (Ћоровић 1927, III–IV).

из тих биографија, односно на саопштења обавештених црквених кругова и да је врло мало ствари и казивања која имају други извор.³²

Ћоровићева збирка, која је представљала најпотпуније издање онога што народ верује, пева и казује о Светом Сави,³³ показала је богатство, али и различитост представа међу којима је било и контроверзних. Зато је за разумевање lika Светог Саве у приповеткама и предањима важна студија Веселина Чајкановића *О врховном богу у старој српској религији*,³⁴ настала као резултат истраживања заснованог на збирци В. Ћоровића. У разматрање овог проблема Чајкановић је пошао са уверењем да су се представе о хришћанским свецима развиле на основама паганских веровања, због чега могу бити важан извор за познавање претхришћанских божанстава.³⁵ Према његовом мишљењу, као наследник врховног божанства, Свети Сава је у народним предањима и легендама приказан као светитељ који има одлике и паганског бога и хришћанског светитеља, што његов лик чини сложеним и комплексним.

Светитељевој склоност ка гневу и спремност да кажњава Чајкановић издваја као једну од главних карактерних особина, првенствено због њене супротности у односу на устаљене особине хришћанских светаца.³⁶ Гнев који Свети Сава показује, често недовољно мотивисан, праћен претераним казнама, главни је мотив у 42 приповетке. У предањима у којима Свети Сава куне и кажњава (проклиње свог пса који није могао да га следи на путу, говедара што му није открио изворе воде, претвара калуђере у магарце, а чобанина који је лежао док је јео у пса, кажањава птицу кос и сл.), препознају се особине паганских богова, који су често немилостиви, сујетни и увредљиви. Према Чајкановићу, завист коју Свети Сава показује не може се замислити у поступцима хришћанских светитеља, чије су главне особине неосетљивост (стоички мир) и стање без страсти (душевни мир). Светог Саву паганским боговима приближава и ђудљивост – његове жеље и праве намере немогуће је разумети,³⁷ уз то, он лако кажњава, а тешко опрашта. Свети Сава је заштитник и поборник права и правде,³⁸ али правда коју он дели није земаљска, већ небеска. Зато је у легендама врло често потребно свечево објашњење претходних догађаја и упућивање у оно што ће тек бити, да би се схватио конкретни тренутак и прави значај његовог поступка.

Моћ да дели правду и пресуђује повезана је са проклетством и благословом, који су присутни у већини предања. Сусрет са људима и животињама никада није случајан и безразложен и најчешће је прилика да буде изречена казна или награда. Иако показује особине бога даваоца и дариваоца, Свети Сава често доброчинства чини пре онима који их не заслужују, него онима који су их заслужили.³⁹ Он у приповеткама чини и многа добра дела, целом друштву и појединцима, по чему је, такође, близак паганским боговима.⁴⁰ Доброчинства се огледају у лечењу, учењу заната, обављању послова, стварању животиња и материјалних добара која користе људима. Он је божанство стоке

32 Исто, XII

33 Димитријевић 1926, 126.

34 Чајкановић 1973, 307–462.

35 Исто, 318.

36 Исто, 310.

37 Исто, 314.

38 Исто, 372.

39 Исто, 314.

40 Исто

и стада.⁴¹ Као родоначелник народа, дужан је да се брине о њему и да га упућује у занате и послове којима ће тај народ стварати материјална добра.⁴²

Природу паганског божанства Светог Саве потврђују атрибути⁴³ – животиње и предмети који се с њим доводе у везу. Од животињских атрибута Светог Саве Чајкановић на првом месту издваја вука – његовог нераздвојног пратиоца и друга.⁴⁴ Из легенди и култних обичаја јасно је да је Свети Сава заштитно божанство вукова или вучји пастир.⁴⁵ Други важан и врло познат животињски атрибут је коњ,⁴⁶ а трећи петао.⁴⁷ Од магичних предмета, нераздвојни атрибут Светог Саве је штака или штап. У Ћоровићевом зборнику спомињу се штап или штака на 40 места. Штап Светог Саве има изванредну магичну снагу: њиме се отварају извори, претварају људи у животиње и друге облике,⁴⁸ прави пут у мору,⁴⁹ олакшава жени порођај,⁵⁰ оживљава мртвац,⁵¹ а бездушни човек претвара у камен.⁵² Остали светитељеви атрибути су: огртач, капа или покривач на глави, шешир, дудук за воду и торба, односно врећа.

Као хришћански светитељ, Свети Сава брани хришћанску веру, и спреман је да и сабљу употреби да би народ спречио да иде у другу веру.⁵³ Свети Сава се бори да се одржи часни пост – да би људи имали шта да једу створио је рибу и научио их како да је спреме за јело.⁵⁴ Земљу спасава од грешника – кад год би Свети Сава пошао лађом на море, ударила би страшна бура, која би потопила и лађу и све грешнике у њој. Зато је од свих заната које је знао, Светом Сави најдражи био бродарски, а њиме се и сам Христос бавио.⁵⁵

Свети Сава је угодник Божји – сваку његову молбу Господ испуњава и опрашта чак и оно што није за праштање. Свети Јован га препознаје по чудима, пошто је њему Бог дао да може велика чудеса стварати на земљи. У његовим речима осећа се дивљење према Савиној благодати: „Саво, Саво, благо теби и твојој души! Ти си велики код Бога, кад чудеса ствараш на земљи!“.⁵⁶ Светом Сави Бог је поверио да од сатане украде сунце.⁵⁷ Он се усрдно моли Богу да тројици тешких грешника, синова несрећних родитеља, опрости грехове и: „Бог прими молитву свога угодника“.⁵⁸ Кад Бог види да неће бити добро за хришћанску веру, он пошаље Светог Саву на земљу. Свети Сава

41 Исто, 326.

42 Исто, 324.

43 „Атрибути су карактеристични за паганске богове, без њих се не могу замислити, али су се у пуној снази задржали и код хришћанских светаца. То су или оруђа помоћу којих та божанства врше или наговештавају своје функције, или фетиши или њихови некадашњи териоморфни облици. Сви атрибути немају исту вредност, али их божанство може имати по неколико.“ Исто, 376.

44 Исто, 377.

45 Исто, 321.

46 Ћоровић 1927, 34.

47 Чајкановић 1973, 381.

48 Ћоровић 1927, 78.

49 Исто, 24.

50 Исто, 46.

51 Исто, 56.

52 Исто, 12.

53 Исто, 43–45.

54 Исто, 117.

55 Исто, 62.

56 Исто, 48.

57 Исто, 144–145.

58 Исто, 82.

часним крстом дели море и између две стене од воде, по дну мора, као по сувом проводи Србе.⁵⁹

Свети Сава има моћ пророштва – он зна да ће син јединац човека који је њега и Светог Николу примио на конак, красти и мучити људе кад порасте;⁶⁰ зна да ће од детета које се родило док је он био у кући постати Свети Василије Острошки;⁶¹ зна судбину доброг, али злосрећног радника.⁶²

У народним предањима и легендама Свети Сава је приказан како путује светом у друштву светаца (Светог Николе, Светог Павла, Светог Јована, Светог Илије), својих слугу, попова, али врло често и у друштву ђавола. Он искушава људе претварајући се да је незнани путник, просјак, да би оне који му помогну благословио сваким добром, а оне који одбију да помогну проклео и казнио. Он искушава и саме просјаци да би се уверио у доброту њихове душе. Просјак светитељу даје црве из својих рана, јер то једино има, а као награду добија жуте дукате.⁶³ У знак захвалности за бригу коју је слепац показао према Светом Сави, уморном од дугог пута, светац му враћа очни вид, према народној „Бог ником дужан не остаје“.⁶⁴

У бројним етиолошким предањима Свети Сава учи људе како се тке, оре, шије, кује гвожђе, пробијају прозори на кући, сири сир, кисели млеко, чисти риба, суши пастрма, чувају ораси, прорезује кошуља, прави конопац итд. Његов дар људима су и животиње које је створио – од његове рукавице настала је прва мачка, која је људе спасила од мишева, од његовог пса, први вук, учинио је да овце постану најмирније и од највеће користи човеку – али и све оно што је људима донело добра: претворио је црно млеко у бело, од додира његовог штапа настали су извори лековите воде, од белог лука који је јео настао је сремуш, измислио је воденицу. Он не учи људе само занатима, већ и правилима живота и свему што је добро – учи их побожности и вери, да посте средом и петком, да петком месе хлеб и не перу веш, да не једу лежећи, да поштују старије; његова једноставна молитва отворила је очи лењој жени и постидела је, па је постала вредна. Свети Сава учи људе једино важећем правилу да онај ко ради, може и да има.⁶⁵

Хришћанство је прихватило благослове и клетве, па тако и од благослова Светог Саве све крене набоље, а од клетве у пропаст – бездушник се скамени, на месту манастира створи се Црно језеро, у које нико не сме да загази, паре се претварају у ивер, чобанин заувек остане спорији од вука, Цигани увек гладни и у немаштини, а попови никад задовољни. Домаћице које месе хлеб у петак Свети Сава благослови, а оне које истога дана перу веш, прокуне.

Његов благослов чини да масла, брашна, вина или било чега другог, никад не нестане, комад хлеба буде довољан да се цела породица наједе, од његове речи погача од церових љускица претвара се у најукуснији хлеб. Светитељев благослов гробаревој породици шири се и на цело село.⁶⁶ Свети Сава је благословио рођење Светог Василија, Црногорце, купину, вино, ђурију, пчелу, магаре.

Чуда се дешавају на саму реч Светога Саве – њива буде пожњевена, погача испечена, ручак зготовљен. Кад нестане хране, људи замоле Светог Саву за помоћ, а он

⁵⁹ Исто, 72.

⁶⁰ Исто, 48.

⁶¹ Исто, 110.

⁶² Исто, 103.

⁶³ Исто, 61.

⁶⁴ Исто, 60.

⁶⁵ Исто, 128.

⁶⁶ Исто, 100.

се помоли Богу и храна се створи. Његова правда надокнади оно што људи закину – у торбицама Гаванових слугу наћи ће се пара онолико колико су заслужили.⁶⁷ Њега нико не може да превари јер све зна унапред – кириција који се претвара да је мртав, умреће заиста, паре ће се претворити у ивер, богати Гаван у медведа, а његова жена у веверицу.

Дарови Светог Саве могу бити и чудесни – он сиромашном човеку даје прстен који има моћ да му покаже каква је која девојка и тако му помогне да одабере праву за себе.⁶⁸ Светац доноси сиромашној породици оздрављење, напредак, богатство: „Овој срећи није се ни чудити кад им је Бог помог’о, а божји светац Саво, био код њих, на конаку“.⁶⁹ Ко год је долазио да целива и дарива ђивот Светог Саве, пошла му је свака срећа и напредак у свему.⁷⁰ Његова рука, док је на бачви, обезбеђује да вина увек буде довољно.⁷¹

И као хришћански светитељ, Свети Сава се не одваја од свога штапа или шљаке, штаке, која га је, према народном предању, чекала у јерусалимској цркви, онако како је тамошњи владика Сава рекао: „Кад он ступи у ову цркву сама ће ова шљака њему поћи“.⁷² Савин штап у већини предања нема сам по себи моћ – она се јавља тек кад Бог допусти и благослови: „Тако Свети Саво, молећи се Богу, прекрсти се и ману својом штаком“.⁷³ Ипак, у неким предањима штап има моћ независну од светитеља – кад га Свети Сава да мужу да додирне своју жену по крстима, она лако роди дечака коме је Свети Сава био кум – Светог Василија Острошког. У неким легендама и предањима довољно је да Свети Сава прекрсти руком, па да се деси промена ситуације у позитивном или негативном смеру.

Хришћанство је донело и појаву ђавола са којим се Свети Сава бори око сунца, сади башту, прави ракију и вино, воденицу, млин, свиралу и дипле. Свети Сава надмудрује ђавола у свакој ситуацији – и као ратар и као сточар. Он са ђаволом сади поврће, удружују се да би чували стоку, препире и клади и, када је са њим, показује лукавство.

На комплексност лика Светог Саве у народној традицији указује и чињеница да су многе приче које говоре о постанку животиње или имена места, симбиоза легендарне приче и етиолошког предања, што указује да је Свети Сава доживљаван као створитељ, чијом заслугом су настале многе ствари. У хришћанском систему творачка моћ приписује се самом Богу, због чега би се могло закључити да је Свети Сава у свести народа заузимао врховно место. Чињеница да су овако бројне, и супротне по свом карактеру, функције приписане једном светитељу, указује на изграђеност култа.⁷⁴ Заслугу за стварање култа Светог Саве прота Ст. Димитријевић приписује писаним споменицима, житијима, Доментијановом и Теодосијевом, али и српском народу, који је Светог Саву доживљавао као свог учитеља, благог и доброг оца, али и као неумитног укоритеља и судију.⁷⁵

Војислав Ђурић приметио је да је у време пропадања старе српске државе и пада под турску власт култ Светог Саве достигао огромне размере будући да му је

67 Исто, 75.

68 Исто, 109.

69 Исто, 102.

70 Исто, 171.

71 Исто, 170.

72 Исто, 108.

73 Исто, 48.

74 „По свим крајевима нашим празнује се Свети Сава као општа слава, мала заветина целог села, појединих делова села, махала, рода од кога су се сви ови образовали“ . (Димитријевић 1926, 5)

75 Исто, 4.

додата улога борца за националну слободу, а против Турака, односно главног повереника и саветника Божјег, коју остварује као победник над ђаволом и Турчином.⁷⁶ Тако се изразито национално обележје, које је постојало од почетка, временом још више појачавало, а у народној машти он је постао митски предак са најразличитијим моћима, од најкрупнијих до најситнијих, каткад и супротних, у распону од врховног бога до обичног човека.⁷⁷

Ђурић указује да је пред опасношћу од турчења, германизације и мађаризације, сваковрсног однарођавања – српски народ у Светом Сави и вери налазио најпоузданију заштиту свог националног идентитета.⁷⁸

Верска обележја светитеља поистовећена су са његовим националним идентитетом,⁷⁹ због чега су нестале разлике између црквених и световних схватања о његовом значају.⁸⁰

Као „митски предак ратник, заштитник националног идентитета и симбол националне независности“,⁸¹ Свети Сава је увек актуелан и изазован за тумачење, „неопходан и савремен.“⁸²

Целокупна књижевна традиција о Светом Сави, усмена и уметничка, егзистира као фонд, ризница тематско-мотивских, наративних и композиционих модела, које сваки наредни аутор може оживети у складу са сопственим интенцијама и публиком којој је дело намењено.

2. Свети Сава у збирци *Штан Светог Саве* Драгана Лакићевића

Димитрије Богдановић запазио је да се у низу дела о истој теми и култу нова средњовековна књижевна дела јављају у *неким новим околностима*, различитим од оних у којима су настајала претходна, са којима остају у чврстој вези: „То могу да буду захтеви средине (владара, цркве, игумана итд.), а могу да буду и нови књижевни обрасци, укус епохе. Не укус читаоца у обичном смислу, него схватања, погледи, естетско-поетски канон времена. Дела се пишу по налогу, иницијатива најчешће није у пишевом личном надахнућу. Појава новог низа текстова у истом култу, није ни лична ни произвољна.“⁸³ Ако се сетимо и Теодосијевих речи о разлозима који га наводе на писање Савиног житија, намеће се питање инспирације, мотивације, околности и, коначно, циља који су Драгана Лакићевића навели да почетком 21. века пише легенде о Светом Сави. Аутор се нашао пред чињеницом историје српске књижевности за коју је тешко наћи објашњење – најбољи српски писци писали су о Светом Сави углавном далеко испод квалитета својих најбољих остварења, због чега у нашој књижевности, сем житија и понеке епске песме, нема дела које би бар приближно било равно историјском значају и развијености култа светитеља.⁸⁴

⁷⁶ Ђурић 1980, 225.

⁷⁷ Исто

⁷⁸ Исто, 229.

⁷⁹ Према мишљењу Војислава Ђурића, Савино национално обележје дошло је до најпотпунијег израза у народним епским песмама, где га народни ствараоци приказују усред борбе, као непоколебљивог и непомирљивог ратника (Исто, 227).

⁸⁰ Исто, 228.

⁸¹ Исто, 230.

⁸² Исто

⁸³ Богдановић 1970, 125.

⁸⁴ Ђурић 1980, 166.

Збирка легенди *Штап Светог Саве* представља наставак књижевне традиције о првом српском архиепископу, просветитељу и учитељу, и у томе лежи њен књижевноисторијски значај. Овом збирком, Лакићевић се придружује савременим ствараоцима који настоје да истакнуте личности из историје нашег народа приближе читаоцима на нови начин и који свој стваралачки поступак, у извесној мери, заснивају на фонду усменог народног стваралаштва (С. Станишић, Т. Росић, С. Велмар-Јанковић, Б. Стевановић, В. Алексић итд.).

Избор теме говори о фасцинацији аутора животним подвигом светитеља Саве и сугерише могуће изворе инспирације и садржаја. То су народне приче које је слушао, посебно у детињству – штап је везан за фолклорну слику Светог Саве – и ликовне представе – фреске и иконе, посебно из манастира Мораче. Могуће је да је Драган Лакићевић, надахнут призорима са манастирске иконе коју је гледао као дечак и причама старице Миље, којој је посветио једну причу у збирци, у јединству ликовног и књижевног доживљаја почео да смишља своју причу о Светом Сави још од најранијих дана.

Само име главног јунака збирке, семантички обогато скупом већ постојећих представа о његовим особинама и судбини,⁸⁵ покреће бројне асоцијације, одређене животним и читалачким искуством реципијента, а присуство штапа, атрибута који је учинио да Свети Сава у народу стекне углед чудотворца, наговештава приче у којима је нужно присуство фантастике.

Лакићевић у збирци није спровео до краја схематизовани ток којим се представља живот свеца: порекло, рођење, искушења и подвизи, често праћени чудима и необичним догађајима, и изузетна смрт, али се зато у његовим легендама јасно уочава „жанровска и тематска комуникација са конкретном традицијом и другим текстовима“,⁸⁶ услед чега се у појединим легендама израженије запажа заснованост на прототексту.⁸⁷

Преузимање тематско-мотивских садржаја, главних особина лика и жанровских образаца указује на поштовање традиције и жељу да дело буде још једна карика у низу постојећих и ослонац новим делима.

Преплитање и коегзистенција усменог и писаног, старог и новог, савременог и традиционалног, које је присутно још од житија, појављује се и у Лакићевићевој збирци као основа стваралачког поступка, током којег настаје по много чему другачија, али компактна и утемељена представа Светог Саве.

У избору мотива и начину на који су обликовани и груписани, уочава се ауторово пажљиво ишчитавање не само књижевне традиције већ и научних радова (историчара, историчара уметности, етнолога). Важност и озбиљност избора садржаја огледају се у чињеници да свака ауторска селекција подразумева и одабир онога што се „сматра важним за одражавање актуелности прошлости“.⁸⁸

85 Самарџија 2008, 34–35.

86 Легенда је прича или усмено предање из живота светаца која описује фантастичне догађаје, пуне чуда и поуке. Иако се претежно везује за фолклор и средњовековну књижевност, легенда и у познијим временима исказује виталност, тако да се њене прераде или имитације примећују и у остварењима модерне и савремене литературе (Поповић 2007, 395).

87 Конкретни модели остваривања интертекстуалних веза могу бити: 1) интерполација текстова (у целини или фрагментарно); 2) алузије, парафразе и перифразе, којима се значења различитих појмова и облика из традиције призивају; 3) подражавање наративних и стилских поступака, односно жанрова; 4) преобликовање тематско-мотивског и стилско-изражајног фонда (Самарџија 2012, 58–62).

88 Шаранчић-Чутура 2006, 7.

Лакићевић из књижевне традиције преузима тематско-мотивску грађу, наративне моделе и жанровске обрасце, што на први поглед оставља утисак истоветности. Међутим, евидентно је да аутор свему даје свој печат, трансформацијом традиционалних атрибута и хронотопа (њихових карактеристика), функција и особина јунака и њиховим умножавањем. Светог Саву слика у равнотежи људског и светитељског – он Савино људско постојање обожује, а светитељско очовечује.

У Лакићевићевој визији Светог Саве препознаје се искључиво хришћанска представа светитеља. Свестан да читаоци дело прихватају у складу са естетиком истоветности, „радости препознавања“, он своју слику Светог Саве гради наслањајући се на већ постојеће мотиве који су читаоцима блиски, уграђени у општу представу о светитељу, а то су у првом реду приче о чудима. У житијима чуда су присутна као најуверљивији знак божанске присутности у светом и могу се дешавати за живота светитеља и после његове смрти.

У грађењу лика Светог Саве Лакићевић користи чуда из житија, али их обликује и представља на оригиналан начин. Избор чуда указује да аутор има у виду читалачко искуство и дух времена – не приповеда се о чуду подизања ослабљеног нити чудесном исцељењу болесног, већ о чудесном утишавању мора и сусрету са гусарима. Чудесно утишавање буре, како је Теодосије назвао у житију, у Лакићевићевој збирци обрађено је у легенди „Молитва на мору“. Временски и просторно одређујући овај догађај („Године 1234, на путу из Јерусалима у Александрију, велики ветар узбурка море и један огроман талас заплусну лађу.“),⁸⁹ Лакићевић умањује карактер чуда и представља га као истинит, историјски познат догађај. Чудо у овој легенди представља то да је Господ услишио молитву и препознао жељу монаха Саве састављену од пар речи: „Молим те, Господе, да преживе књиге и иконе“.⁹⁰

Доментијанова верзија овог чуда такође велича снагу Савине молитве јер он „светом молитвом укроти превелике морске вале и заповеди мору да ћути, и заустави га, и са два прста којима се благосиља врати велики ветар са духом бурним, и сатвори велику тишину посред мора“.⁹¹

Цитираним речима лику Светог Саве дата је шира димензија. Он није само представатељ свога народа, он је представатељ и хришћанске вере у свом народу, јер Господа моли да преживе књиге и иконе. Мисао да ће књиге и иконе спасити путнике и брод симболично дочарава уверење аутора да се човечанство и планета могу спасити једино повратком Богу и вери као човекољубљу и општој љубави. На тај начин он превазилази границе првобитног простора и постаје светитељ васељене. Књиге, суве и чисте, и златни сјај иконе дају наду да је повратак љубави према Створитељу и његовом најсавршенијем делу, човеку, могућ. Потребна је само искрена молитва, онаква какву је Свети Сава упутио Господу.

У другој легенди која за основу има чудо, монах Сава се сусреће са гусарима. Време и место догађаја су одређени – Сиријско море, а време путовање из Јерусалима у Никеју. У то време Свети Сава још није био архиепископ, што се може наслутити у опису сцене у којој гусари узимају од путника оно што имају – сви су имали нешто што су могли да дају, само је царски син био без ичега, у мантији од просте тканине. Заповеднику морских разбојника та ситуација је сумњива, јер: „Ко нема ништа са собом, он негде има големо благо“.⁹² Благо на небу о коме Свети Сава говори

89 Лакићевић 2006, 44.

90 Исто

91 Доментијан 1975, 55.

92 Лакићевић 2006, 42.

конкретизовано је у обичном, дрвеном крстићу на узици, који монах даје харамбаши. Ујутру се дешава преокрет – путници су ослобођени, ствари враћене, а гусарски брод преиначене намене превози путнике и ходочаснике од Свете земље до Свете Горе. У легенди о светом монаху који броди морима, препознајемо траг веровања да је једном добијен, благослов Светог Саве вечно присутан.

Мотив чудесног измирења завађене браће, из Теодосијевог житија, присутан је и у народном памћењу, али обрађен на другачији начин. У народном предању „Свети Сава и браћа која се деле“⁹³ Свети Сава и Свети Симеон пролазе преко Косова и виде два брата која се свађају око имовине. Без икакве реакције светитељи пролазе својим путем, што Светог Симеона чуди, па пита Саву зашто им ништа није рекао. Сава на то одговара да браћа рђаво чине што деле имање које им је остало од оца и тиме замећу међу собом свађу, мржњу, завист, пакост, те ће брзо осиромашити и никада више неће живети у братској слози, миру и љубави. Свети Сава из народног предања је поред браће прошао без поздрава, а Лакићевићев монах Сава је, видевши два брата који су због имања потегли ножеве један на другога, похитао да их заустави. Није им, међутим, указао на погрешност поступака већ их је простим питањем шта више воле – имање или брата – довео до отржењења. Монах Сава има пред собом још тежи проблем – борбу своје браће око власти, што је универзална тачка раздора међу браћом. За разлику од предања које констатује проблем, легенда жели да врати браћу у стање равнотеже и мира и да их освести у ономе што раде.

Један од најчешћих мотива у средњовековном песништву – духовну трпезу – Лакићевић је искористио као основу за легенду „Савина совра“. Совра или софра је народни израз за трпезу, односно сто око кога се окупља породица за обед. Пуно значење духовне трпезе као простора који окупља једномишљенике и једновернике у Христу, добило је своју конкретизацију у помирењу сватова двају младожења који су пошли за исту девојку. Бројна народна предања говоре о сватовским гробљима, као местима на којима су се срели сватови и у међусобној борби до последњег страдали. Не постоји рационално објашњење којим би се сукоб сватова могао оправдати, а посебно не борба до смрти, и управо ту врсту безумности и острашћености Свети Сава покушава да спречи својом совром. Њу ствара прекрстивши својим чудесним штапом. Велика совра, пуна ђаконија и понуда као за цара, за којом седи уз младенце и калуђер, а посебно његова добродошлица и позив да узму хлеб и со, смирују противничке сватове. Чим су се прекрстили, одмах су се поправили, а Свети Сава их је, као свештено лице, побратимио и ородио. Његовом предлогу не супротставља се нико од сватова. Сукоб и проливање крви међу људима су осујећени, побратимство и мир успостављени, па се целокупна ситуација враћа у стање равнотеже.

Чајкановићева истраживања надлежности врховног хтонског божанства показала су да је једна од првих дужности националног бога да у свом народу одржи мир и спречи проливање крви.⁹⁴ Један од начина да се сукоб превазиђе, а људи умире, било је успостављање кумства и побратимства. Надзор над тим институцијама, које су постојале и пре хришћанства, имало је врховно хтонско божанство.⁹⁵ У легенди „Савина совра“ све поменуте надлежности пренете су на Светог Саву, чиме је наглашено да је он највећи национални заштитник – християнизовани митски родоначелник српског народа. Као такав, светитељ је у Лакићевићевој легенди сачувао мир, спречио

93 Ћоровић 1927, 116.

94 Чајкановић 1973, 341.

95 Исто, 336.

проливање крви, братске, рођачке, сународничке и успоставио сродство по Богу – побратимство.⁹⁶

Свети Сава јавља се у предањима као заштитник и поборник права и правде.⁹⁷ Истоветну функцију Свети Сава има и у Лакићевићевој легенди „Савина белега“, препуној симболичних слика. Највероватније инспирисан чудним аршинима којима је у народним приповеткама Свети Сава делио правду, Лакићевић га најпре физички, а потом и као судију, представља на потпуно другачији начин. Свети Сава се појављује преобучен у обичног путника, са капом и опанцима, и штапом и торбом, као атрибутима из народних прича. Чобанско надметање у скоку у даљ и витешко такмичење у бацању копља, на симболичан начин показују да је, без обзира на то који се сталеж такмичи, вечна истина да људи не воле најбоље. Свети Сава, као Божји изасланик, не дозвољава да победе лошији и тиме показује да је божја правда она коју ће он делити. Савина белега остаје вечно присутна у етиолошком предању као симбол мере према којој се сви други мере у својим дometима.

Мотиви благослова и кетве јављају се уз лик Светог Саве од најранијих времена, па је тако и овај мотив присутан у Лакићевићевој збирци. Према предању „Свети Сава благосиља Црногорце“ из Ћоровићевој збирке, Свети Сава је пролазио кроз Црну Гору и свратио код једног Црногорца, који га је лепо дочекао и примио. Најстарији син је свецу показивао своје вештине у скакању и гађању, а задовољан, Свети Сава је рекао: „Е да Бог да, овђе увијек били и рађали се јунаци!“⁹⁸

Лакићевић легендом „Свети Сава у Морачи“ осмишљава благослов Светог Саве инспирисан посебностима овога краја, благородном природом Морачана, њиховим топлим дочеком и жељом да свецу понуде и дају све што имају – куће, ливаде, шуме. Мисао Светог Саве док ужива у лепоти Мораче – „Лепа српска земља“⁹⁹ – као да даје легитимитет том парчету земље, које у наше време формално припада другој држави, а суштински, духовно, српском народу. Да су српског порекла, Морачани потврђују и тиме што у Светом Сави виде онога кога им шаље Бог, „а Бог шаље најбољега“.¹⁰⁰ Оне који знају и поштују његово име, Свети Сава благосиља сваким добром, онако како се благосиља у Морачи – да у сваком добру буде мало зла, јер ће се тако добро боље распознавати.

Човекољубље и осећање љубави према свему што постоји, испуњава Лакићевићевог Светог Саву миром којим одише целокупна његова појава. Лакићевићев Свети Сава ни у једној легенди није показао љутњу, бес, разочараност или зловољу. У свакој прилици у којој се среће са људима, он показује разумевање, саосећање, жељу да помогне, да утеши, да врати наду.

О искрености те љубави говори и легенда о светогорском хлебу који монах Сава дели по повратку са Свете Горе. Према Теодосију, када је отишао на Свету Гору, Сава је носио хлеб монасима пустињацима. После сваког пута најпре је ишао њима да им однесе дарове. Лакићевић прави инверзију – Сава долази са Свете Горе и доноси хлеб да би га поделио свим људима који живе у његовој земљи. Тај хлеб има атрибуте чудесних дарова јер упркос томе што је мали, може да нахрани све које монах среће на путу (у чему се препознаје аналогија са Христом, који је на свадби у Кани нахранио све госте са 40 хлебова). Парче тог хлеба, односно љубави брише верске границе и препреке

⁹⁶ Исто, 335.

⁹⁷ Ћоровић 1927, 55–58.

⁹⁸ Исто, 167.

⁹⁹ Лакићевић 2006, 62.

¹⁰⁰ Исто

и успоставља љубав и поштовање – дечак који се у првом тренутку снебива да га узме, јер је муслиман, дирнут благословом – „Бог нека те чува, синко, и овај хлеб“¹⁰¹ – љуби руку монаху Сави.

Неизоставни пратилац Светог Саве у народним предањима – вук – и у легендама Драгана Лакићевића има врло важну улогу у грађењу лика светитеља. Вук је, као и штап, присутан у свакој од четири целине, чиме је наглашен његов значај у стварању укупне представе.

Традиционалну представу о Светом Сави као вучјем старешини, Лакићевић је модификовао тако што је њихов однос приказао као пријатељство засновано на поверењу и разумевању. У народним предањима вук је потчињен Савиној вољи, иде у лов кад му то он затражи, ако донесе најбољу овцу, буде награђен, а ако погреша, Свети Сава га удари због чега остане слабији у доњем делу. Траг светитељевог незадовољства вук носи као своју вечну одлику. Највећа милост Светог Саве према вуковима огледа се у томе да их на свој дан, једном годишње, окупи и подели плен. Вучји старешина појављује се у предањима као хром, остарели вук.

У легендама Драгана Лакићевића власт Светог Саве над вуком садржана је у могућности да промени његову ћуд, тј. да крволочну животињу претвори у послушног пса. Свети Сава једини може да промени свест вука, када то хоће, зато што је од свих људи са којима се вук икада срео, први и једини у њему видео Божјег створа, а не звер. Полазећи од народног предања према коме је вук настао од пса кога је Сава проклео, Лакићевић је створио легенду о псу који је настао од вука. Ако је вук последица казне, пас је резултат разумевања које се једном десило између човека и вука.¹⁰² Онога ко га гледа са разумевањем и поверењем, вук ће послушати и разумеће сваку његову реч. Вук који одлази управо оним путем који му је Растко одредио потврђује мисао да блага, топла и утешна реч може променити и зверску ћуд. Растко на исти, заштитнички начин, поступа и према малим вучићима које су му донели да се са њима игра. Помисао на тугу њихове мајке и мучност живота без слободе говоре да Растко и у животињама види Божја створења која имају иста осећања као и човек. Зато га њихово завијање не плаши, као друге људе, јер у њему препознаје захвалност и поздрав који му упућују. Расткова посебност у односу на свет у коме живи приказана је у легенди „Растко у лову“, чији садржај је другачији од онога који је наговештен насловом. Растко по обавези иде у лов са најбољим ловцима свога оца. Контраст између њих и њега приказан је већ у првој слици – ловци, наоружани сјајним оружјем, на коњима, са хртовима и соколовима, иду са жељом да лов буде што богатији, а Растко је у лов кренуо голорук – без икаквог оружја, али са мишљу да свако лови на свој начин. Његова молитва Богу да ловци улове, а да звери не буду уловљене, делује као оксиморон, док Растко не пронађе два мала вука. То је његов улов, и он се за такав лов моли – онај који ће пружити задовољство, али неће одузети живот. Вук је остао Савин пријатељ и када се Сава замонашио. Он га чека када дође са Свете Горе да са њим подели највећу тугу – то што је вук. Пријатељство вука и Светог Саве приказано је у посебно лепој легенди „Зашто вук плаче“ из целине „Монах“. Тиховање монаха Саве прекида завијање вука у коме чује позив. Ноћ, амбис, уска стаза којом се једва и дању иде, све то би требало да одврати монаха од изласка из пећине, али потреба да се одазове позиву пријатеља даје му снаге да савлада све препреке. Вукове сузе и тугу што не може да промени своју природу, него ће увек бити вук, монах Сава коментарише у мислима: „И човек плаче што је

101 Исто, 38.

102 Исто, 53.

човек. Али, човек се може закалуђерити, а вук не може“.¹⁰³ Сцена у којој уплакани вук и монах стоје лицима окренути један другом може се доживети и протумачити као потврда да се на овом свету сви могу разумети. Вук из ове легенде супротан је вуку из народног предања „Свети Сава и вук“,¹⁰⁴ кога Свети Сава жели да крсти не би ли се опаметио и престао да прави велику штету. Сви напори калуђера да наведе вука да се одрекне своје прве, некрштене, природе, завршавају се неуспешно јер вук све време понавља једно исто: „овце клај си“. Схвативши да се природа не може променити, Сава каже чобанима да умлате вука. У другој варијанти „Свети Сава, ђаво и вук“,¹⁰⁵ вук пристане да га Сава крсти, али га стално пожурје јер док Сава чита молитве бројне овце беже у шуму, па вуку пропада плен. Схвативши да се вучја ћуд не може променити, Свети Сава одустане, али удари вука својом шљаком по доњој половини леђа, а вук заувек остане слаб у том делу. Лакићевићев Сава је повео вука са собом, у пећину. Кад год је долазио вук му је љубио руку. Зато је Свети Сава заштитник вукова.

Насловом легенде „Свети Сава и вучји старешина“ из целине „Свети Сава“ Лакићевић је јасно истакао да Свети Сава није вучји старешина. Као вучји старешина појављује се вук из народног предања – стар, „сав сед, ћорав на једно око, у једну шапу рамље“.¹⁰⁶ Представа одговара слици териоморфног божанства, али да се то, некадашње божанство налази пред већим божанством осликава приказ сцене – „Дође на други врх, подви реп, па погледа ка светитељу“.¹⁰⁷ То је одклон од народних поимања и давање примата хришћанској и људској природи Светог Саве. Поштовање народног веровања да је Свети Сава онај кога вукови слушају уочава се у забрани коју „Божји човек“ саопштава вучјем старешини и начину на који му се обраћа.

Ауторова представа о вуку као Божјем створу и спасиоцу Светог Саве, која је потпуна супротност традиционалној, обликована је у легенди „Свети Сава и Божји вук“, чији почетак наликује почетку предања „Зашто вук бира најбољу овцу?“. У легенди Свети Сава се нађе сам и завејан у великој планини. Једино од Бога је могао да потражи помоћ. У тренутку када се прекрстио, пред њега је искочио вук. Вук је кренуо напред, а Свети Сава за њим уверен да је боље „ићи за вучјом памети, него без памети“.¹⁰⁸ Сава је тону у дубок снег, али га вук није напуштао. Чобане који су се спремали да убију вука, Свети Сава је зауставио речима: „Бог ми га је послао, да ме доведе догде“.¹⁰⁹ У односу светитеља и вука доминантни су поверење и добронамерност. У народном предању Свети Сава је пролазио шумом кад је пред њега искочио вук, који му је одмах зашао за леђа. Свецу није било пријатно кад је видео вука поред себе. Уплашен, пошао напред, а вук за њим. Заједничко путовање је потрајало до торова, из којих је вук, према свечевој жељи, донео најбољу овцу.

У Лакићевићевим легендама вук није демонско биће, већ биће које у извесној мери пати због природе коју су му људи приписали (према народном предању вука и свраку је створио ђаво, па ни једно не ваља), а коју не жели више да носи.

Из усменог фонда Лакићевић је преузео мотив дружења Светог Саве и ђавола. Лукавост са којом Свети Сава сваки пут надмудри ђавола у народним приповеткама носи у себи хумористичне елементе. Лукавост није врлина, али када јој је основа

103 Исто, 41.

104 Ђоровић 1927, 164–165.

105 Исто, 163–163.

106 Лакићевић 2006, 53.

107 Исто

108 Исто, 64.

109 Исто

сналажљивост, а циљ да се зло надјача умно, а не физички, онда је позитивног карактера. У народним предањима однос између Светог Саве и ђавола је амбивалентан. Ђаво се плаши Светог Саве,¹¹⁰ али ипак са њим ради баштованлук, под условом да начине уговор. Свети Сава се удружује са ђаволом, као што би се удружио и са било којим другим свецем, да саде башту, чувају овце, праве воденицу и сл., али стицај околности увек иде на руку Светом Сави, а против ђавола. Ђаво је пуно пута љут, али тужан што је надмудрен. Свети Сава га све време зове побратимом или ортаком, што га још више љути, али те њихове зађевице никада не доносе невољу или зло. Ђаво је некада спретнији од Светог Саве – он му је показао како да направи чекетало и кош да би људи лакше млели брашно у воденици, али под погодбом да један дан у години у воденици буде његов.

И у Лакићевићевој легенди „Свети Сава и морски ђаво“, ђаво у лику трговца са рукавицама и зеленим очима тражи да путници на лађи потпишу да ће га слушати само један дан у години, шта год да буде тражио. Када га Свети Сава пита ко је он и када је ушао у лађу, ђаво одговара на исти начин као и онај из народног предања: „Ни то те није брига!“¹¹¹

У овим легендама присутан је хумор јер то дозвољава карактер јунака, посебно ђавола, и ситуација у којима се налазе. У сцени у којој Свети Сава превари ђавола да попије воду из бурета, па га гурне у буре, које добро затвори и одмах баци у море, потврђују се основне одлике ликова из народних предања – лукавство и сналажљивост светитеља и наивност и лакомисленост ђавола. Те исте особине имају ликови и у легенди „Ђаво-девојка“, у којој ђаво, прерушен у девојку, покушава да се сретне са Светим Савом. Разлог жеље није наговештен, тако да је очито да је у питању игра надмудривања која треба још једном да истакне Савину надмоћ над њим. Пошто се ђаво прерушио у лепу девојку, и Свети Сава мора да се појави у лику наоружаног коњаника, свог у злату. Коњаник преноси први, од уобичајена три услова, који девојка треба да испуни ако жели да се допадне Светом Сави: „[...] ископај велики јаз и одведи воду с извора чак до села и до њива, да се покропе“.¹¹² Следеће недеље „девојка“ добија нови задатак – да окопа све њиве испод пута и једну изнад пута, а трећи задатак је да покупи све камење по планини и од њега подигне зид око села. Свети Сава се игра са ђаволом тражећи од њега да за људе уради све најтеже послове, а хумористичност је садржана у чињеници да ђаво не промишља задатке и из силне жеље да се сретне са Светим Савом ради све у корист људи, а не, као што је навикао, на њихову штету. Хумор завршне сцене, у којој се појављује Свети Сава у мантији, са штапом и крстовима, садржан је у изреченом упозорењу: „Девојко, ја сам Свети Сава... Овај зид не смеш прескочити. Ако прескочиш постаћеш ђаво!“¹¹³

Такав Свети Сава, мудар као змија, а лукав као голуб, има људску димензију која га чини читаоцу блиским и драгим ликом. Лакићевићев Свети Сава ни у једној легенди не користи физичку снагу да би решио проблем. Његово највеће и најснажније оружје је снага ума, обогаћена снагом Божје промисли. Светитељеве радње су сведене углавном на минимум, баш као и речи. На путу кроз Херцеговину помисли да је то чудна земља јер рађа камење. У том истом тренутку јави се пред њим ђаво у лику необичног човека, налик на трговца, у зеленом хаљинама са молбом светитељу да камење претвори у хлебове, да би цео свет видео да је Херцеговина земља добра и

110 Ћоровић 1927, 146–149.

111 Лакићевић 2006, 58.

112 Исто, 57.

113 Исто

хлебова, а не камења и зла. Свети Сава зна да је камен основа куће и свега што под њим и око њега живи и да би се, претворено у хлебова, брзо појело све камење, а онда ничег више не би било. Све што је дато људима, уз Божју помоћ, биће им на корист. То потврђује сцена у којој се каменови које су мајка и четворо сирочади донели пред кућу, знаком крста претварају у хлебова. У изненадној појави ђавола који донесе сумњу и својим варљивим предлозима изазива недоумицу и неспокој, Лакићевић слика све замке савремених прилика.

Невелик број прозних књижевних остварења посвећених животу Светог Саве, наводи на размишљање да је удахнути живот лику овог светитеља велики и тежак задатак, а да ништа мање тежак није ни захтев да се у једном бићу прикажу два облика постојања и две природе: људска и светитељска.

Идеју о божанском присуству у људској природи Лакићевић сугерише сликом младића који има све особине Христа. Аутор Светог Саву приказује у његовом овоземаљском, историјском постојању као младог човека, и, потом, монаха у реалном простору и времену.

У грађењу лика Растка Немањића, Лакићевић се ослања на приказивање младог принца у Теодосијевом житију као доброг, кротог, од Бога посланог, према свима љубазног младића, који је као мало ко други волео сиромашне и посебно поштовао монахе.

Низом прича Лакићевић обликује слику срећног детињства младог принца Растка, који одраста на двору свога оца, Стефана Немање. Чињеница да је Немањино име поменуто у скоро свакој причи уводне целине „Растко“ указује на свест писца да су ова два имена, Сава и Немања, у нашој књижевној и општој историји и традицији најчешће помињана заједно.

Живот младог Растка одвија се у круговима који за центар имају двор великог жупана. У првом кругу, Немањиним граду, све ври од множине људи и њихових различитих послова и обавеза – представљени су богата властела, трговци, витезови, свештеници, учитељи итд. У том простору Растко се сусреће са децом властелина, која заједно са њиме иду у школу, у којој се принчеве и принцезе уче мачевању, лепом писању, цртању и стичу знања из поезије, веронауке, астрономије, географије и историје. Дружење са властелинском децом Растку не представља задовољство. Његови најбољи пријатељи живе испод зидина Немањиног града, у приградским кућама у којима су живеле занатлије – ковачи, кожари, воскари, рудари, сви они који ће у каснијим временима поштовати култ Светог Саве, и ниже ка реци, где се сместила градска сиротиња – носачи, надничари и праље, за које би се могло рећи да припадају другом кругу. Следећи круг је најшири јер га чине бескрајне висоравни и планине Зете, простора у коме се Растко први пут запитао шта је горе и где је свему томе крај. У том простору он ће се сусрести са вуком, косачима на ливади, ловцима, пастирима, причама о закопаном благу и причом о мудрому ловцу са Проклетија.

Ликови из најближег Растковог окружења – девојчица Вера, најбољи цртач у школи, учитељ мачевања и Крадикеса, опасна жена која се појављује у граду – виде у Растку посебност коју не могу најјасније да одреде, али којом наговештавају његову будућност. Вера, најбољи цртач, не може да нацрта Растка јер осећа да он није обичан дечак, да се мења. Цртежом на којем је Растко представљен по узору на Христов лик, са ореолом, она потврђује Расткову посебност и предодређеност, коју препознаје и учитељ мачевања у тренутку када се његов гвоздени сусретне са Растковим дрвеним мачем. Недоумицу учитеља шта он држи у руци – мач или крст – дечак разрешава одговором да је и мач крст и смерним љубљењем руке учитељу исказује поштовање.

У кругу Немањиног двора приказан је још један догађај који приказује Расткову посебност. Захваљујући прозорљивости, коју је још од тога времена имао, запазио је Крадикесу, лепу, али опасну жену, која је дошла у град да би покрала што више дуката и сребрњака. Првобитни бес који је обузима у тренутку када схвати да младић који је необично гледа, зна шта она ради, замењује стид јер је његовим благим очима гледа неко – велики и јак и строг – из даљине. И руска књегинја Наташа препознала је ту посебност и наслутила пут којим ће Растко кренути. Њен пољубац у руку означио је зачетак светосавске љубави и наговестио посебност руке Светог Саве, која ће у народним предањима бити извор непресушног добра.

Расткови другови из другог круга су деца себара – Добривоје, син дрвосече, и Ратко, син праље. Њих писац уводи са жељом да посведоче о Растковој љубави према сиромашнима. Властелински синови љуте се на Растка и замерају му што воли сиротињу и понаша се као да није принц. Радије помаже Добривоју и игра се на реци са праљиним сином, неподшишаним, босим и изгребаним, него са њима у двору. А Растку годи што је Ратко неустрашив, чак и у тренутку када се налази у животної опасности, и што је Добривоје добар и према онима који су према њему зли. Баш због тога што су обојица оличење хришћанских врлина, Добривоје и Ратко су му дражи од свих властелинских синова.

Изван дворских зидина је простор у којем Растко ужива – Зета, Рашка, велика, лепа, прелепа српска земља. Без обзира на то да ли је на ливади са косцима, на градилишту са мајсторима или у лову са ловцима, да ли је са људима или животињама, Растко сведочи о благодати коју носи у себи. Он нема ништа од оруђа, а све извршава на најбољи начин – мајсторима доноси најхладнију воду, изненађује својом вештином кошења траве, лови и без лука и копља. И кад се моли Богу за помоћ, и без молитве, његова жеља бива остварена јер он не коси својом снагом и вештином, него му помаже Бог.

Временски и просторно одређујући догађаје из Растковог детињства, Лакићевић ствара реалистичну слику његовог живота. У неверици мајстора и њихове деце да ће Растко као принц ићи да донесе воде мајсторима, огледа се недоумица да ли је он само човек, која се разрешава оног тренутка када нешто уради или каже. Да није само човек потврђује вода коју је донео – јединствено хладна и питка, другачија од оне коју су доносила деца мајстора. Коса у његовим рукама се обожује, добија карактеристике чаробног предмета, јер је он не оштри, а њоме коси целог дана. Једном додирнута његовим рукама, та коса ће заувек бити чудесно лака свом власнику; мач у његовим рукама такође постаје чудесан, јер, иако од дрвета, има снагу која зауставља тешки, гвоздени мач витеза и пре него што се дотакну. Довољно је да Растко подигне свој дрвени мач, који ће касније прерасти у штап, па да мач искусног борца изгуби своју моћ. Деца себара у његовом присуству осећају се сигурно и заштићено јер слуте да их он воли као нико други.

Када се нађе у непријатним ситуацијама и када су други према њему груби, Растко реагује смирено и помирљиво. Кад му властелински синови кажу да ће и он бити сиромашан кад воли сиромаше, он одговара: „У томе је моје богатство“.¹¹⁴ На бесни захтев Крадикесе да каже шта она ради, Растко јој мирно одговара: „Ти знаш, па ћеш ми рећи“.¹¹⁵ Расткове очи су оно што има моћ у времену док је дечак – он погледом смирује и зауставља вука и Крадикесу; у младом дрвету јасена види да ће бити лепо дрво, у јаком храсту будуће куће и мостове, а у трулом пању кућу мрава.

¹¹⁴ Исто, 9.

¹¹⁵ Исто, 14.

Кратке реченице којима коментарише или одговара осликавају Растка као младића који задовољство налази у унутрашњем говору, у коме разрешава све дилеме које има. Када своје мисли каже другима, оне звуче као народне загонетке и мудрости старих људи: „То што бих ја пресекао, не може се видети, а све што се види мени је жао да посечем“,¹¹⁶ „Ко више ћути, више мисли... Ко мање прича, више каже...“¹¹⁷

Слично Доментијану, принчевску и монашку страну Светог Саве Драган Лакићевић дочарава његовим унутрашњим мислима, односно монолозима.

У Карејској испосници остајући оно што је био, постао је и оно што није био – остао је човек, али постао је син Божји, Божји угодник. У легенди „Завичај Светог Саве“, монах Сава на питање где се родио одговара да се родио на Светој Гори, кад се замонашио, али да је одрастао у српским земљама, на дворовима Немањића. Нежност са којом се монах Сава сећа свог безазленог детињства, оца Немање, дивних стричева, Зете и Рашке, као синонима доброте и лепоте, сведочи да је због љубави према ближњима, пожелео да пређе преко људских граница, у царство Божје, и да се на Светој Гори моли за Божју љубав и милост. Он служи Богу за добро свог народа и својих ближњих. Љубав са којом се моли и којом служи Богу чини га вечно младим. Та иста љубав чини да свако место где се моли и за које се моли осећа као свој завичај „Завичај је свуда где сам се запутио и где се враћам. Из Свете Горе грабим Србији. Кад заноћим у Србији, чезнем за Витлејемом – вуче ме завичај спаситеља“.¹¹⁸

Лакићевићев Свети Сава се у завршној целини – „Савременик“ – појављује као саветник и помоћник у решавању проблема и мука савременог живота. Он је савременик и благи утешитељ невољних, тужних, ожалашћених и прогнаних људи. Он није далеки светитељ који пребива у удаљеним просторима, већ људском природом у себи разуме људску муку – онога ко не може да заспи, или да наслика давно жељени лик, да прежали оца, да направи санке, да се сети шта жели у животу. Пред свима њима појављује се Свети Сава у старо-новом обличју: „Кочићев посетилац је био више у сељачком него у градском оделу, висок, мршав, с брадом. Да ли је имао врећу преко рамена?“¹¹⁹ Човека који не може да заспи саветује необичан путник са брадом и штапом, а његов идентитет открива опис у завршној слици: „Учини му се да види лепу рићу браду, онај поглед, штап... [...] Био је то Свети Сава“.¹²⁰ Индикативни су и примери из легенде „Сликар и Свети Сава“ – „Незнанац скиде капу и кабаницу – појави се Свети Сава“,¹²¹ и легенде „Дечак и санке“ – „Одједном, нешто га [дечака] прену, и он угледа, узаним шумским путем – иде човек. Брада, штап, торба на леђима“.¹²² Иако се у причи нигде не помиње име Светог Саве, јасно је ко се крије иза описа.

Појаву Светог Саве најављује мирис: „Човек који се приближио Миловану Златићу у метроу зрачио је другачије. Његова шака замириса на шаку Миловановог оца, чији мирис памти иако је умро пре девет година. Необично обучен – у одежди са златним крстовима. Владика? Фреска? Свети Сава! Онај из Милешеве“.¹²³ Његов долазак наговештава глас, благ, као очев.

116 Исто, 18.

117 Исто, 21.

118 Исто, 48.

119 Исто, 105.

120 Исто, 94.

121 Исто, 90.

122 Исто, 88.

123 Исто, 86.

Дечаку у причи „Лет у Шведску“ у авиону се од пола пута придружује Свети Сава – „сав у злату и крстовима, са штапом у руци. Рубови браде и косе светлцују као сунце. Очи, благе и добре, као у оних којих нема“.¹²⁴

Када се у причи „Олуја“ пред трактором укаже „необичан човек допола у војничком, допола у сељачком оделу, с брадом и штапом“,¹²⁵ дечак га не препознаје.

Дечак који плаче поред очевог гроба не изненађује се када поред себе угледа Светог Саву, са златним епитрахилем и књигом у руци јер зна ко је он.¹²⁶

Свети Сава никада не остаје да види пуно остварење своје помоћи јер је његово присуство даље непотребно. На свима остаје благослов који им је донео својом појавом. Он не тражи доказ нити потврду да га је онај кога је посетио, послушао. Он не искушава, већ верује свакоме од њих.

У сусрету са Светим Савом нико не показује изненађење, непријатност или узнемиреност. После сусрета са њим сви доживљавају радосно просветљење – Петар Кочић уобичајено ћутљив, туробан, узнемирен, после сусрета са Светим Савом, поскакује, ведар и чио, а очи му горе као звезде.¹²⁷ Утешени дечак, кроз осмех поздравља и свог светог и свог умрлог оца.¹²⁸ Човек који је изгубио сан, мирно заспи. Сликару, уплашеном и обрадованом, „једна рука [...] дрхти, друга лети“,¹²⁹ он препознаје неке нове потезе и прави неке нове боје. Туга дечака који није имао санке претвара се у осећај свеиспуњавајуће радости. Дечак који Светог Саву среће у авиону, иако у неверици због ненадане појаве светитеља, устаје да му пољуби руку, са истим осећањем поштовања са којим је млади Растко пољубио руку своје учитељу мачевања. Ту исту руку, која му се у првом тренутку учинила златном, жели да пољуби и Милован Златић, који се од остатка света сакрио у подземној железници једног великог европског града и своје име скратио у Мил. Међутим, Свети Сава пред њим ишчежава јер они који су почели да заборављају своје порекло показују непоштовање према својим прецима.

Сложену природу Светог Саве Лакићевић наговештава у првој причи збирке – „Приче о Светом Сави“.

На питање дечака какав је био Свети Сава, кога је као дете гледала, бака одговара: „Као змај, синко. Вас у злату, а око њега ’иљаду пецавица. [...] Он је вас у пламену и на пламену лети... А кад слети – чоек, рекао би, обичан“.¹³⁰ На вратима куће појављује се онај коме је довољно име рећи и обраћа укућанима онако како би се обратио сваки човек: „Може ли се огријати код вас, добри људи?“¹³¹ Бака, која га је пре само неколико тренутака описала као змаја, обрадована његовим доласком, устаје да му пољуби руку, називајући га Божјим човеком. Да је реч о госту другачије природе од чисто земаљске, потврђује крушка коју је усред зиме извадио из своје торбе и пружио дечаку, а која блиста као лампа. Бака, представник оних који су одрасли на традицији о Светом Сави, зна зашто незнанац тих крушака увек има и зашто му их никада не може нестати, али дечак, као симбол нових генерација, очигледно је још увек у недоумици ко је незнанац јер га пита зна ли неку причу о Светом Сави.

124 Исто, 83.

125 Исто, 101.

126 Исто, 92.

127 Исто, 105.

128 Исто, 92.

129 Исто, 91.

130 Исто, 5.

131 Исто

Зимски путник одговара онако како то може само онај који све наше мисли зна пре него што их кажемо: „Коју причу ти знаш, ту и ја знам“. Ујутру, бака открива дечаку да је синоћни посетилац био Свети Сава: и млад, и стар, и светитељ, и путник, и Растко и Сава. У бакиним речима наговештена је намера писца – да исприча приче о најмлађем Немањином сину и прикаже га као дечака, младог монаха, светитеља и савременика свих који га радо помињу.

Последњом легендом збирке – „Легенда са Комова“ – Драган Лакићевић формира цикличну композицију, којом се спајају почетна и завршна представа о Светом Сави. Динамична слика Светог Саве који сав у пламену, као змај, прелеће небо, обасјавајући га са хиљаду варница, преобраћа се у статичну представу светитеља који стоји на Комовима и надгледа са висине српску земљу. Његов став говори о спремности да се, кад види да је неке потребна помоћ, одмах тамо запути. Савина божанска природа приказана је у начину на који се креће – прелети или коракне с планине на планину, и појавним облицима: „Да се од тога свет не би плашио, он се претвори у бели облак, или у сазвежђе на небесима. Кад стигне, претвори се у обичног путника. А свети штап претвори се у пастирску тојагу“.¹³² У овом опису обједињене су све представе Светог Саве које је током осам векова стварао српски народ.

3. Закључак

Збирка легенди *Штап Светог Саве* Драгана Лакићевића појавила се у првој деценији 21. века као наставак књижеве традиције о првом архиепископу и најпоштованијем светитељу српског народа. Анализа књижевне традиције о Светом Сави показала је да су представе о њему у протеклим вековима настајале под утицајем народних приповедака и предања и средњовековне црквене књижевности. Међусобна преплитања усменог и писаног, која су обележила традиционални, стоје и у основи лика Светог Саве који гради Драган Лакићевић. Књижевну грађу из усмене и писане традиције Лакићевић укључује у свој текст – инкорпорирањем, транспонувањем или трансформисањем, са циљем да оствари континуитет изграђене представе, али и разреши контрадикције у доживљају и разумевању живота и рада првог просветитеља и учитеља српског народа. У савременој представи светитеља доминантно је човекољубље, које одређује његов заштитнички однос према свима који су у невољи и којима је потребна помоћ. „Божји човек“, Свети Сава, сусреће се са људима не да би их искушао, већ да би им, у њиховим животним недаћама, помогао, пружио наду и вратио веру. Специфичност савремене представе садржана је у чињеници да је у њој обједињена двојна представа Светог Саве – као наследника хтонског божанства и светитеља, али су све његове функције и атрибути христјанизовани.

Литература

Богдановић, Димитрије (1970): Византијски књижевни канон у српским службама средњег века, у: *О Србљаку*. Београд: СКЗ, 97–125.

Богдановић, Димитрије (1975): *Старе српске биографије*. Београд: Просвета.

Богдановић, Димитрије (1992): Предговор у: *Житије светог Саве*. Београд: СКЗ, VII–XL.

¹³² Исто, 107.

Димитријевић, Ст. (1926): *Свети Сава у народном веровању и предању*. Београд: Штампарија „Св. Сава“.

Доментијан (1975): *Житије светог Саве*, у: *Старе српске биографије*. Београд: Просвета.

Ђурић, Војислав (1980): *Говор поезије III*. Београд: Просвета.

Ивић, Павле (1979): О језику у списима светог Саве, у: *Сава Немањић – Свети Сава, историја и предање*. Београд: САНУ, 167–175.

Лакићевић, Драган (2006): *Штан Светог Саве*. Београд: Библиотека Азбука.

Милошевић, Десанка (1970): Срби светитељи у старом српском сликарству, у: *О Србљаку*. Београд: СКЗ, 143–268.

Милошевић-Ђорђевић, Нада (1998): Епске песме „средњих времена“ и српска средњовековна књижевност, у: *Свети Сава у српској историји и традицији*. Београд: САНУ, 321–336.

Пешић, Радмила, Милошевић-Ђорђевић, Нада (1997): *Народна књижевност*. Београд: Трешник.

Поповић, Тања (2007): *Rečnik književnih termina*. Београд: Logos Art.

Радојчић, Светозар (1979): Лик светог Саве у Доментијановом Животу и подвизима архиепископа све српске и поморске земље преподобног оца и богоносног наставника Саве, у: *Сава Немањић – Свети Сава, историја и предање*. Београд: САНУ, 215–221.

Самарција, Снежана (2008): *Биографије епских јунака*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.

Самарција, Снежана (2012): Сказано, списано и написано (Напомене о односима између усменог стваралаштва и писане књижевности), у: *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 15–87.

Теодосије (1992): *Житије светог Саве*. Београд: СКЗ.

Трифунковић, Ђорђе (1970): Стара српска црквена поезија, у: *О Србљаку*. Београд: СКЗ, 9–93.

Ђоровић, Владимир (1927): *Свети Сава у народном предању*. Београд: Задужбина Р. Ђурића.

Чајкановић, Веселин (1973): *Мит и религија у Срба*. Београд: СКЗ.

Шаранчић-Чутура, Снежана (2006): *Нови живот старе приче*. Нови Сад: Змајеве децје игре.

Snežana Marković

**SAINT SAVA IN LIGHT OF LITERARY TRADITION
IN THE LEGENDS BY DRAGAN LAKICEVIĆ**

The collection of legends entitled Saint Sava's Cane by Dragan Lakićević appeared in the first decade of the 21st century as a continuation of the literary tradition about the first archbishop and the most respectable saint of the Serbian people. The analysis of the literary tradition on Saint Sava showed that the representations of him in the past centuries were produced under the influence of folk tales and tradition, as well as medieval church literature. The mutual intertwining of the oral and the written, having marked the traditional one, likewise represent the fundamentals of the image of Saint Sava constructed by Dragan Lakićević. Lakićević incorporates literary material from the oral and written tradition into his own text – via incorporation, transposition or transformation, in order to realize the continuity of the constructed representation, but also to solve the contradictions in the experience and comprehension of the life and work of the first enlightener and teacher of the Serbian people. In the modern representation of the saint in question philanthropy prevails, determining his protective attitude towards all those in need and want of his help. "The Man of God", Saint Sava, encounters people not to try them, but to help them in their misfortunes, provide hope and restore faith. The specificity of the contemporary representation is entailed in the fact that it incorporates the dual representation of Saint Sava – as a mythological being and a godly man, yet all his functions and attributes have been christianized.

Снежана Р. Булат

Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: bulat.snezana@gmail.com

Небојша Карталија

Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: nebojsa86kartalija@gmail.com

СВЕТИ САВА У СРПСКОЈ ИСТОРИЈИ И ДРАМИ*

Апстракт: Свети Сава представља једну од најзначајнијих личности српске историје. Његова биографија је одувек побуђивала интересовање, како историчара, тако и уметника. Покушаћемо да анализом историјских извора, историографских дела прикажемо какав је био значај Светог Саве у српској средњовековној историји и каква је рецепција његовог лика била у српској историјској драми до краја XX века.

Кључне речи: Растко Немањић, Свети Сава, историја, српска историјска драма.

Свети Сава представља једну од најзначајнијих личности у историји српског народа. Он је био прво духовно лице из лозе Немањића и један од светитеља ове благородне династије. Захваљујући његовом деловању Српска црква је добила аутокефалност, а Сава постао њен први архиепископ. Поред духовне службе Сава је био реформатор, књижевник и дипломата. Својим деловањем обележио је средњовековну историју Србије, а у периоду турског ропства био је симбол српске националне свести.

Примарни извори који говоре о животу и раду Растка (Саве) Немањића су житија.¹ Савин живот је делимично описан у *Житију Светог Симеона* Мироточивог, чији је аутор његов брат Стефан Првовенчани. Житија посвећена Светом Сави написали су хиландарски монаси Доментијан и Теодосије. О Доментијану се мало зна.² Његово дело представља типично хагиографско штиво које има за циљ да прослави прва два светитеља династије Немањић. Теодосије је био његов ученик и настављач.³ Сам Теодосије каже да је своје *Житије Светог Саве* написао на основу Доментијанових казивања. Док је Доментијан писао високим стилем, који је био прожет библијским парафразама и реминисценцијама, по угледу на византијску књижевност, његов ученик

* Рад је настао у оквиру пројекта *Лик владара у српској драми 20. века* (142–451–3098/2017–01/02) који финансира Покрајински секретаријат за високо образовање и научноистраживачку делатност.

1 Житија Светог Саве су основно полазиште за изучавање биографије овог светитеља. Поменућемо само неколико биографије: Гавриловић 1990; Станојевић 1935; Obolensky 1988.

2 О Доментијану: Поповић 1959, 209-225; Трифуновић 1963; Богдановић 1980, 156-159.

3 Више о Теодосију: Радојичић 1952-1953, 13-42; Богдановић 1980, 168-165; Шпадијер 2010, 3-16. Упоредни поглед на ова два аутора: Динић 1959, 1-12

показао се као веома оригиналан аутор, чије је дело концепцијски представљало последњу етапу у развоју хагиографских дела везаних за култ Светог Симеона и Светог Саве.⁴

Стефану Немањи је 1175. године рођен трећи и најмлађи син. Његово световно име било је Растко. Сходно феудалним законима Растку је било дато на управу Захумље када је напунио петнаест година,⁵ али је он од малих ногу тежио духовном позиву.⁶ Један од пресудних момената у Растковом животу, али и у српској историји, био је његов одлазак на Свету Гору, на који се одлучио са седамнаест година⁷ и то уз помоћ монаха који се појавио на двору његовог оца, тражећи помоћ,⁸ за којег Теодосије наводи да је био Рус.⁹ Како су Расткови родитељи покушали да спрече његов одлазак на Свету Гору за младим принцом су послали потеру.¹⁰ По доласку на Свету Гору Растко се замонашио, о чему извори дају различито виђење.¹¹ Према *Житију Светог Симеона*, чији је аутор Стефан Првовенчани, наводи да се Растко замонашио у манастиру Ватопед.¹² У *житију Светог Симеона* чији је аутор хиландарски монах Доментијан, наводи се да је Растко примио монашки завет у руском манастиру Светог Пантелејмона.¹³ Доментијан ову тврдњу понавља и у Савином житију.¹⁴ Даље, Доментијан наводи да је Растко, који је узео монашко име Саве, затим прешао у манастир Ватопед по позиву игумана овог манастира.¹⁵ Прелазак из манастира Светог Пантелејмона у манастир Ватопед помиње и млађи Савин биограф Теодосије, наводећи да су монаси овог манастира желели да на тај начин угоде Растковом оцу.¹⁶ Овај податак говори да је српски велики жупан уживао велики ауторитет и поштовање међу светогорским монашким заједницама.

Сава је наредних седам година провео у манастиру Ватопеду. Боравак Саве на Светој Гори пратила је интензивна ктиторска делатност,¹⁷ која је учинила да Сава буде проглашен за другог ктитора Ватопеда.¹⁸ Стефан Немања, сада монах Симеон, придружио се свом сину у овом манастиру 1197. године.¹⁹ Градитељска делатност је настављена и по његовом доласку. Симеон и Сава су обновили цркву Светог Симеона Богопримца у месту Просфори, који је до IX века припадао Ватопеду. Уз манастир је

4 О развоју жанрова српске књижевности у XIII веку: Димитријевић 1978, 67-74.

5 Теодосије 1988, 104; О Растковом боравку у Захумљу: Новаковић 1977, 25-32.

6 Доментијан 1988, 56; Теодосије 1988, 104.

7 Доментијан 1988, 57; Теодосије 1988, 104.

8 Доментијан 1988, 58; Теодосије 1988, 105.

9 Теодосије 1988, 105; Руварац 1934, 290-293.

10 Станоје Станојевић је сматрао да Растко на Атос побегао у друштву својих пријатеља. Станојевић 1936, 43-64.

11 Димитријевић 1963, 17-25.

12 Стефан Првовенчани 1988, 76.

13 Доментијан 1988, 257. Прва руска монашка заједница на Светој Гори је формирана је почетком XI века, у манастиру Пресвете Богородице, који је познат као Клисург. По пропадању Клисурга монаси ово манастира предвођени игуманом Лаврентије формирали су 1169. године нови манастир посвећен Светом Пантелејмона. Ова манастир био је познат као Русикон (грч. Ρωσικόν). Soloviev 1933, 213-228; Никитин 2016, 5-11.

14 Доментијан 1988, 60.

15 Ibidem, 61-62.

16 Теодосије 1988, 109; 116.

17 О Савиној ктиторској делатности на Светој Гори и ван ње више: Живојиновић 1979, 15-25.

18 Теодосије, 125.

19 Стефан Првовенчани 1988, 78.

сазидан пирг који га је штитио.²⁰ Доментијан наводи да је Сава, у своје лично и у име свога оца, обновио манастирски посед.²¹

Обилазак Свете Горе на који су се Сава и Симеон упутили током јесени 1197. године имао је значајне последице по будућност српске државе и Цркве. Они су одлучили да на месту запустелог грчког манастира Хиландара²² створе српску монашку заједницу. Велика бројност српских монаха, који су се налазили у Ватопеду утицала је на ову одлуку.²³ У сврху добијања Хиландара Сава је у два наврата боравио у Цариграду. Током првог боравка почетком 1198. године, одлуком цара Алексија III Анђела, Хиландар и област Милеја је прешла у јурисдикцију Ватопеда.²⁴ Одлуци да се подигне српски манастир Хиландар противили су се монаси Ватопеда.²⁵ Они нису желели да изгубе овако значајне чланове њихове братије нити да Ватопед падне у засенак новооснованог манастира. После друге дипломатске мисије у Цариграду, у којој је учествовао монах Никон, Сава и Симеон су новом повељом постали поседници области Милеја и Хиландара.²⁶ Игуман и братство Ватопеда су према наводима Савиних биографа, чак нудили да Ватопед и Хиландар буду под заједничком управом Саве, у жељи да их задрже у својој заједници.²⁷ Сава и Симеон, су поред Хиландар и области Милеја, под својом јурисдикцијом имали још 14 монашких заједница. Хиландар је од свог настанка 1198. године уживао покровитељство српске и византијске владарске династије. Након смрти Симеона 13. фебруара 1199. године²⁸ Сава је преузео ктиторску улогу. Током друге Савине посете Цариграду цар Алексије III је даровао Хиландару царски манастир Зиг, чиме је византијски владар стекао ктиторска права.²⁹ Овим је Хиландар добио широку самоуправу, изузет је из надлежности прота и имао је право да самостално бира игумане. Материјалну подршку Хиландару је пружио Немањин наследник и Савин брат, Стефан Немањић. Хиландар је ван Свете Горе поседовао 30 метоха са 360 села,³⁰ а посед се с временом увећавао да би половином XV века износио 60 км², тј. око петине територије Свете Горе.³¹

Након оснивања Хиландара Сава и његов отац су наставили са ктиторском делатношћу на Светој Гори. Сава је 1199. године постао ктитор манастира Каракал, Ксиропотама и Филотеја. Манастир Каракал који је био у поседу Велике Лавре често је угрожаван од разбојника. На молбу монаха Сава је откупио Каракал, чиме је стекао ктиторско право, које Савини биографи директно не помињу.³² Захваљујући Сави био је обновљен манастир Ксиропотам који је делимично пострадао у земљотресу. Манастир

20 Доментијан сматра да је Сава самостално обновио ову цркву. Доментијан 1988,84; Теодосијева тврдња је више основана да су у обнови учествовали заједно стоје отац и син. Теодосије 1988, 135; Живојиновић 1979, 16.

21 Доментијан 1988, 85; Теодосије 1988, 134; Живојиновић 1979, 16.

22 О манастиру Хиландару: Анастасијевић 1927, 50-57; 134-138; Живојиновић 1978, 7-14; Ћирковић 1981, 264-265; Живојиновић 1998.

23 Живојиновић 1998, 52-53.

24 Доментијан 1988, 88-89; Теодосије 1988, 134-135; Živojinović, Kravari, Giros 1998, 100-103.

25 На овакву одлуку је наводно утицао сусрет са једним монахом који му је рекао да овај манастир треба да служи за спасење не само њега и његовог оца већ цело Отачства. Доментијан 1988, 89.

26 Živojinović, Kravari, Giros 1998, 104-110; О овим повељама детаљније: Тодић 2015, 1-17.

27 Доментијан 1988, 90; Теодосије 1988, 138.

28 О хронологији смрти Стефана Немање: Баришић 1971, 31-58; Ћирковић 1981, 265.

29 Доментијан 1988, 92-93; Теодосије 1988, 139-140; Živojinović, Kravari, Giros 1998, 110-117.

30 Грујић 1924, 517-534.

31 Богдановић, Ђурић, Медаковић 1978, 40.

32 Доментијан 1988, 105-106; Теодосије 1988, 149-150; Живојиновић 1979, 19.

је био посвећен Св. Нићифору, а касније је назван манастиром Светих Четрдесет Мученика, чији су ктитори били Сава и Симеон.³³ Обнову коју је започео непознати ктитор на манастиру Филотеју завршио је Сава.³⁴ Ктиторска делатност бившег српског принца није била ограничена само на Свету Гору. Сава је и у Солуну подигао манастир Филокал.³⁵ Он је попут свог оца, дао велике прилоге и за престоничку цркву Богородице Евергетиде у Цариграду.³⁶ Сава је током путовања у Свету земљу новчано помогао или за потребе Српске Цркве купио одређен број задужбина.

Боравак у манастирима Светог Пантелејмона и Ватопеду утицале су на литерални рад Саве и његових настављача.³⁷ Руски утицаји видљиви су у *Хиландарском типичу*³⁸, као и у Савиној редакцији *Номоканона*³⁹, који је познат као *Законоправило* или *Крмчија*.⁴⁰ Они су видљиви у српском преводу *Синодика Православља*.⁴¹ Ови утицаји су били дугог трајања, што можемо видети из Доментијанових житија Светог Саве и Светог Симеона у којима се налазе одломци из *Слово о закону и благодети* кијевског митрополита Илариона.⁴² Руска средина је утицала и на формирање рашке ортографије.⁴³ Боравак у Ватопеду Саву је упознало са грчким културом и богословском књижевношћу и припремио га за обавезе водеће личности Српске Цркве.⁴⁴ Симеонова и Савина задужбина Хиландар постаће посредник између Србије, Русије и Византије на верском културном и политичком плану.

Сава је у првој половини 1200. године доживео успон у црквеној хијерархији поставши ђакон⁴⁵, а приликом посете Солуну, вероватно током 1204. године постао је архимандрит.⁴⁶ Овим је Сава постао друга особа по утицају на Светој Гори, одмах после прота. Постављање Саве за архимандрита имало је огромни значај за стварање независне Српске Цркве. У зиму 1206/1207. годину Сава је напустио Свету Гору и отишао је натраг у Србију, где ће провести наредну деценију. Он се налазио на веома значајној мисији, с циљем да помири браћу.⁴⁷ Наиме, Немања је пре абдикације за

33 Доментијан 1988, 106; Теодосије 1988, 150; Живојиновић 1979, 19-20.

34 Теодосије 1988, 150; Живојиновић 1979, 20.

35 Доментијан 1988, 141; Теодосије 1988, 158; Живојиновић 1979, 20; Цитуриду 1979, 263-268, О боравцима Светог Саве у Солуну више: Живојиновић 1977, 63-71.

36 Доментијан 1988, 103; Теодосије 1988, 139; Живојиновић 1979, 20.

37 Тахиос 1979, 85-89; *О богословљу Светог Саве*: Јевтић 1977, 117-180

38 О Хиландарском типичу детаљније: Мирковић 1935, 188-218; Симић 1977, 181-205.

39 Критичко издање: Сава 2005; О Савином ауторству *Законоправила* водила се жива расправа. Троицки је сматрао да је Сава аутор *Законоправила*, док је Мошин ову тезу одбацивао. О питању Савиног ауторства детаљније: Мошин, 1979, 101-128; Троицки 1949, 119-142; Троицки 1955, 111-122; Троицки 1966, 51-81.

О значају *Законоправила*: Гардашевић 1958, 3-15; Петровић 2003, 27-45.

40 О руским утицајима у *Законоправилу*: Штавланин-Ђорђевић 1996, 55-67.

41 Српска редакција *Синодика Православља* и његова анализа: Мошин 1959, 317-394; Мошин 1960, 278-353.

42 О руском утицају у Доментијановом делу: Петровский 1908, 81-155; Хафнер 1984, 61-71.

43 Белић 1936, 211-276; Недељковић 1979, 177-188.

44 О духовним односима Срба, Руса и Византинаца на простору Свете Горе од XI до XV века: Карталија 2018, 191-208.

45 Теодосије 1988, 157.

46 Доментијан 1988, 112; Теодосије 158-159; 171. Због канонског услова да особа која је у достојанству архимандрит мора да буде стара најмање тридесет година најизвесније је да је Сава постао архимандрит 1204. године. О архимандритском достојанству Светог Саве детаљније: Петровић 1998а, 39-50.

47 О измирењу браће у житијној књижевности: Бојовић 1998, 159-166.

великог жупана прогласио средњег сина, Стефана. Незадовољство Вукана, Немањиног најстаријег сина довело је грађанског рата 1202. године, у који ће се умешати и суседи Србије.⁴⁸ Уз подршку угарског краља Емериха, Вукан је успео да потисне Стефана и да се устолочи као владар Србије, да би Стефан преузео власт уз подршку Бугара 1205. године. По завршетку сукоба, дошло је до помирења између браће. Према постигнутом договору, Стефан је остао велики жупан, док је Вукан задржао власт на простору Дукље и Далмације. Почетком 1207. године, Сава се са моштима Светог Симеона појавио у Србији и сусрео се са браћом у Студеници, где је сахрањено тело светитеља, коме је Сава посветио службу. Први светитељ из рода Немањића је вероватно убрзо канонизован. Овај сусрет је на симболичан начин показао јединство владарске породице. Сава је на још један симболичан начин хтео да својим савременицима и потомцима укаже на све опасности грађанског рата. Током боравка у манастиру Светог Пантелејмона, Сава се упознао са култом Светог Бориса и Гљеба који је потом пренео у Србију. Једини приказ ових светитеља налази се у манастиру Милешеви.⁴⁹ Представа руских светаца, која је настала под Савиним утицајем, имала је за сврху да укаже на све опасности унутрашњих сукоба, упозоравајући на најтежи грех-братоубиство.⁵⁰ Још један од разлога Савиног одласка са Свете Горе вероватно лежао и у присуству Латина који су после освајања Цариграда 1204. године вршили велики притисак на монашке заједнице Свете Горе.⁵¹ Сава је током боравка у Србији постао игуман манастира Студенице⁵² и радио је на административном уређењу монашког живота у Србији.⁵³ У ту сврху начинио је и Студенички типик. Заједно са братом Стефаном Сава био је иницијатор изградње манастира Жиче, која је 1219. године постала седиште српске архиепископије.⁵⁴

У спољној политици Србије почетком XIII долази до значајних промена. Стефан је 1200. или 1201. године протерао своју жену Евдокију⁵⁵, ћерку цара Алексија III, због наводног неверства.⁵⁶ Стефаново окретање Западу постало је евидентно од 1207. године када је склопио брак са Аном Дандоло, унуком млетачког дужда Енрика Дандола, главног носиоца освајања Цариграда 1204. године.⁵⁷ Следећи корак у Стефановој прозападној политици било је добијање краљевске круне од папе

48 О сукобу између Немањиних наследника: Доментијан 1988, 113; Теодосије 1988, 159-161; О хронологији и току сукоба Стефана Првовенчаног и Вукана: Станојевић 1933, 93-101. Ћирковић 1981, 268-270.

49 Да се овде ради о Светом Борису и Гљебу указао је руски историчар Николај Окуњев који је идентификовао ову фреску 1938. године. Окуњев 1937-1938, 60-61; 95.

50 О рецепцији култа Светих Бориса и Гљеба у Србији и о руско-српским везама у првој половини XIII века видети: Ђорђевић 1998, 295-308.

51 Ћирковић 1981, 271; О Светој Гори за време Латинске власти детаљније: Живојиновић 1976, 77-92; Панагиотис 1987, 7-11.

52 Доментијан 1988, 123-124; Теодосије 1988, 171.

53 О Савином боравку и духовном животу у Студеници: Јевтић 1986, 99-115.

54 Доментијан 1988, 123-124; Теодосије 1988, 173. О манастиру Жичи детаљније: Кашанин; Бошковић, Мијовић 1969; Чанак-Медић, Годић 1999; Драшковић, Ђорђевић 2000; Чанак-Медић, Поповић, Војводић 2014.

55 О брачној политици Стефана Првовенчаног: Ковачевић 1901, 1-64; О Евдокији више: Ласкарис 1926, 7-38.

56 Choniates 1984, 292.

57 Dandolo 1728, 340-341; Ћирковић 1981, 299. (Б. Ферјанчић). Алтернативан хронологија склапање брака између Стефана Првовенчаног и Ана Дандоло датира овај догађај у првој половини 1217. године непосредно пре крунисања. Коматина 2014, 7-22.

Иноћентија III.⁵⁸ Угарска је са својим претензијама на Србију била главна препрека добијању круне. Стефан је вешто искористио крсташки поход угарског краља Андрије II у Свету земљу, како би добио круну из Рима 1217. године. Српски велики жупан је крунисан од стране папског легата.⁵⁹ Добијању круне претходила је мисија Савиног сарадника, епископа Методија.⁶⁰ Приближавање Риму вероватно је довело до размимоилажења између браће и Сава се повукао на Свету Гору.⁶¹

Сава је био близак сарадник свог брата Стефана и учествовао је у дипломатским мисијама попут оне код Стреза.⁶² Овај бугарски великаш почео је да се уздиже након смрти цара Калојана и сукобио се са Калојановим наследником Борилом, добивши подршку Стефана Првовенчаног. Уз српску помоћ, Стрез се устоличио као господар града Просека у Македонији, након чега се сукобио са српским владаром. Сава је послат у мисију да убеди Стреза да не иступа против Стефана Првовенчаног. Ова мисија се окончала неуспехом, али и Стрезовом смрћу, који је страдао у завери људи из његове околине, иза које је вероватно стајао Стефан Првовенчани.⁶³ Друга Савина дипломатска мисија одиграла се у Угарској, где је требало да посредује код краља Андрије II, током које је успео да убеди угарског владара да не нападне Србију. Према Савиним хагиографима угарски владар је присуствовао чуду када је Сава учинио да удари град. Овај догађај је утицао на одлуку краља Андрије да не нападне Србију.⁶⁴

Наредни корак у уздизању Србије било је добијање аутокефалности Српске Цркве 1219. године. Сава је отпутовао са Свете Горе за Никеју где је од никејског цара Теодора I Ласкариса и васељенског патријарха Манојла I Саритена Харитопула добио подршку за уздизање Српске Цркве на ранг архиепископије.⁶⁵ Овим је Српска Црква постала аутокефална у односу на Охридску архиепископију.⁶⁶ Оваком развоју догађаја противио се Димитрије Хоматијан, охридски архиепископ, који је оптуживао Саву за напуштање монашких дужности, предавање световном животу и етнофилетизам. На Савино проглашење архиепископом, Хоматијан се жалио васељенском патријарху Герману.⁶⁷ Сава се вратио у Србију 1220. са намером да организује аутокефалну Српску

58 Anonymous 2004, 124-125; О папи Иноћетију III детаљније: Moore 2003; Ћирковић 1981, 301.

59 Toma Arhidakon 1977, 83. (Vladimir Rimondo); Thomae Archidiaconi Spalatensis 2006, 162 (prevod na engleski 163). (Olga Perić, Damir Karbić, Mirjana Matijević Sokol, James Ross Sweeney).

60 Доментијан 1988, 156. О Савином улози у односима Србије са Истоком и Западом: Ћирковић 1998, 27-37. О личности епископа Методија: Копривица 2018, 209-217.

61 О повратку Саве на Свету Гору: Доментијан 1988, 130-131;

62 Стефан Првовенчани 1988, 92-93; Доментијан, 124-128; Теодосије 1988, 176-184.

63 О Стрезу и његовој смрти: Радојчић 1909, 32-40; Радић 1986, 223-234; Радић 1998, 51-61.

64 Стефан Првовенчани 1988, 99-101; Доментијан 1988, 159-166; Теодосије, 213-219. Доментијан чак тврди да је Свети Сава крстио угарског краља по православном обреду. Ова тврдња се понавља и у делу Повест о убијању Батија из XV века. Радојчић 1957, 242-243; Ређеп 1968, 215-220. О нападу угарског краља на Србију: Станојевић 1934, 107-130. О поклонима угарског краља Стефану Првовенчаном: Радојчић 1953, 26-33; Ћирковић 1981, 301-302. У опису овог чуда видљиви су елементи предхришћанског фолклора: Лома 2013, 1041-1079. С временом Свети Сава бивао све значајнија личност у народној религији и предању. Детаљније: Димитријевић 1926, 513-522; Божић 1979, 389-395; Ћоровић 1990; Јовановић 1998, 439-446.

65 Доментијан 1988, 133-137; Теодосије 1988, 194-197; О црквеним приликама до проглашења аутокефалности: Калић 1979, 27-52; О Србији у контексту односа са Никејским царством и Епирском деспотовином видети: Ферјанчић, Максимовић 1998, 13-26;

66 О питању стицања аутокефалност Српске Цркве: Радојчић 1939, 3-82; Гардашевић 1977, 33-79; Тарнанидис 1979, 54-63; Ферјанчић 1979, 64-72; Мајендорф 1990, 83-93; Коматина 2016, 268-270.

67 Анализа и критичко издање писма Димитрија Хоматијана Светом Сави и писма патријарху Герману поводом Савиног постављења: Хоматијан 1939а, 89-113.

Цркву на чијој територији је формирао једанаест епископија.⁶⁸ Затим је у Жичи по православном обреду поново крунисао свог брата. Тако је Стефан понео назив Првовенчани, што значи први круном овенчани краљ Србије.⁶⁹ На Жичком сабору 1221. године Сава усредоточио на сузбијање јереси и успостављање догматске чистоте вере.⁷⁰

Стефана Првовенчаног је наследио његов син Стефан Радослав (1227/8-1233/4), којег је крунисао његов стриц Сава.⁷¹ Радослав је водио византинофилску политику. Као син византијске принцезе Евдокије и муж Теодоре⁷², ћерке епирског деспота Теодора Анђела, покушао је да опонаша византијске владаре. Радослав се у црквеним питањима окренуо Хоматијану⁷³, што је изазвало незадовољство његовог стрица Саве, који је одлучио да оде на ходочашће у Свету земљу 1229. године.⁷⁴ Сава је током овог путовања посетио Јерусалим, Витлејем, Јордан. Посетио је и манастир Светог Саве Освећеног по коме је српски принц добио своје монашко име. Према усменом предању, Сава је приликом посете од монаха добио владичанску палицу овог светитеља и икону Богородице Тројеручице и Богородице Млекопитатељнице. Током путовања из Свете земље Сава се сусрео са никејским царем Јованом III Ватацем.⁷⁵ Затим је посетио Солун и Свету Гору, након чега се вратио у Србију.

После краткотрајне владавине, Радослав је збачен 1233. године. Њега је наследио његов брат Стефан Владислав (1234-1243), који је уживао подршку Бугарске. Савин став о смени на престолу остао је непознат, али он је крунисао новог краља. Затим је донео одлуку о силаску са архиепископског трона, на коме га је наследио његов ученик Арсеније.⁷⁶ Сава је одлучио да поново посети Свету Земљу. Из Будве се упутио ка јужној Италији, избегавши напад пирата.⁷⁷ Из Италије Сава је стигао у Сирију, одакле је поново ходочастао у Јерусалим, који је посетио неколико пута током боравка у Светој земљи.⁷⁸ Сава је затим посетио Александрију где се сусрео са тамошњим патријархом.⁷⁹ Даље ходочашће га је водило ка Синају. Дозволу да посети Синај Сава је добио дозволу од султана Ал-Камила с којим се лично сусрео.⁸⁰ Његов повратак водио је преко

68 О епископијама српске Црве после 1220. године детаљније: Јанковић 1979: 73-84; О уређењу епископија и митрополија Српске Цркве видети: Јанковић 1985.

69 Доментијан 1988, 157-158; Теодосије 1988, 206-207. О уздицању Србије на ранг краљевине детаљније: Мишић, Радић 2017.

70 Доментијан 1988, 146-154; Теодосије 1988, 205-212; Петровић 2000, 11-30. Већина историчара сматра да се овде ради о богумилској јереси. Другачије мишљење износи Миодраг М. Петровић који сматра да се овде радило о католичком учењу, чије се присталице према његовом тумачењу у српским и византијским изворима називају богумилима. Петровић 1998, 37-75. Критику ове тврдње износи Зоран Ђуровић. Ђуровић 2014, 349-404.

Петровић, Миодраг 2000, 11-30.

71 Теодосије 1988, 223.

72 О Теодори Анђеовише: Ласкарис 1926, 38-52; Purković 1951, 545-547; Polemis 1968, 93.

73 Ђирковић 1981, 308-309; Критичко издање одговора Хоматијана краљу Стефану Радославу: Хоматијан 1939б, 147-189.

74 Опис Савиног путовања: Доментијан 1988, 170-180; Теодосије 1988, 224- О првом путовању Св. Саве у Свету земљу његовом утицају на црквену уметност у Србији детаљније: Марковић 2009.

75 Доментијан 1988, 180-184; Теодосије 1988, 227; Ђирковић 1981, 309.

76 Доментијан 1988, 195; Теодосије 1988, 234; О архиепископу Арсенију: Станојевић 1932, 7-9.

77 Доментијан 1988, 197; Теодосије 1988, 235.

78 Доментијан 1988, 198-203; Теодосије 1988, 234-225.

79 Доментијан 1988, 204-205; Теодосије 1988, 238.

80 Доментијан 1988, 206-207; Теодосије 1988, 241.

Јерусалима, Антиохије и Мале Азије.⁸¹ Из Цариграда Сава је допутовао у Бугарску, с намером да посети цара Јована II Асена. Стигао је у Трново крајем 1235. или почетком 1236. године. После кратке болести Сава је умро 14. јануара 1236. године.⁸² После годину дана, по налогу краља Стефана Владислава, мошти Светог Саве су донесене из Трнова у Милешеву.⁸³ Веома брзо Сава је канонизован, а његов култ постао је веома раширен и то не само на територији матичне државе, већ и код других православних народа попут Руса и Бугара.⁸⁴ Колико је Савин култ био популаран, говори и чињеница да иако православни светитељ, бива поштован и међу римокатолицима.⁸⁵

Колико је Свети Сава био значајан у историјском памћењу говоре и следећа два догађаја. Босански краљ Твртко I Котроманић крунисао се у Милешеву на гробу Светог Саве 1377. године.⁸⁶ Стјепан Вукчић Косача се 1448. године прогласио за *херцега од Светог Саве*, а његова област је почела да се назива Херцеговином.⁸⁷ За време турског ропства, култ Светог Саве је толерисан све до 1594. године и побуне Срба у Банату, где су српски устаници на својим заставама имали представу светитеља. Након тога, по одлуци великог везира Синан-паше, мошти Светог Саве су спаљене на Врачару 27. априла (10. маја по новом календару) 1594. године.⁸⁸ Физичко уништење моштију Светог Саве није довело до гашења његовог култа у историјском сећању Срба. У периоду обнове српске државности Свети Сава постаје патрон школства и просвете. Такође, његов живот је био инспирација бројним уметницима, посебно у периоду романтизма. До данас личност Светог Саве је остала симбол најискренијег родољубља и најдубљих хришћанских врлина српског народа. Како је то сажео Свети владика Николај Охридски и Жички: *Светосавље је Православно хришћанство српског стила и искуства.*

Хронолошко испитивање српске историјске драме, показало је да су драмски писци неретко доминантне улоге додељивали знаменитим личностима из српске историје. Историјска драма је врста драме која се *по правилу бави историјским догађајима који су гледаоцима одраније познати на основу оног скупа текстова који граде њихову историјску свијест.*⁸⁹ Као што истиче Фрајнд: *Историјска драма била би она драма која узима причу о догађајима и личностима из прошлости, непосредно из историографије или већ интерпретирану и измењену у националним легендама или општијим митовима, па онда путем обраде, засноване на извесној националној, политичкој или друштвеној идеји, тој причи даје облик осмишљеног драмског заплета и тиме појединачно претаче у опште историографско у историјско и поетско.*⁹⁰ Међутим, важно је напоменути да је Херберт Линденбергер доказао да *по стриктној дефиницији историјска драма се уопште не може категорисати као жанр, али се може говорити о специфичним облицима историјских комада, који су превлађивали у извесним тренуцима у историји.*⁹¹ Очеvidно је да су границе између мелодраме и

81 Доментијан 1988, 217-220; Теодосије 1988, 243-244.

82 Доментијан 1988, 220-223; Теодосије 1988, 247-249.

83 Доментијан 1988, 224-232; Теодосије 1988, 250-260.

84 Шапов, Бељаскова 1998, 359-367.

85 О томе нам говори и биографија босанског бискупа Тонка Мрнавића из XVII века. Критичко издање ове биографије: Мрнавић 1939, 115-145. О култу Светог Саве код римокатолика више: Стојковски 2016, 117-129.

86 Ћирковић 1964, 135-137

87 Исто, 290.

88 Самарџић 1993, 247-254.

89 Лешић 1990, 116.

90 Фрајнд 1996, 65.

91 Линдербегер према Вајсштајн 1982, 299.

историјске драме веома танане и да их је у појединим случајевима исто тако често, а ређе и немогуће поставити, као и границе између историјске драме и трагедије. Али њихово постојање, те утицај који су преко њих ишли у оба смера из жанра у жанр (размена поступака, детаља, а нарочито појединих извођачких, сценских решења) били су необично корисни јер су обогачивали оба драмска облика.⁹² Историјска драма је посебно била заступљена у деветнаестом веку⁹³ и ликови одевени у владарско рухо често су красили позоришну сцену. Историјски театар је имао своје представнике и у двадесетом веку, а интересовање за драмску судбину владарских породица не јењава ни у данашњим временима. Династија Немањића свако заузима централно место у српској драми.

Син великог жупана Стефана Немање, Растко, доцније Свети Сава, инспирисао је многобројне српске драмске писце. Неизоставно је истаћи да је *целокупну историју српске културе и уметности обележио Савин лик. Он је давао надахнућа живописцима и иконописцима, сликарима и вајарима, средњовековним књижевницима, усменим ствараоцима, духовницима и ђацима, славним и заборављеним песницима из свих нараштаја*.⁹⁴ Литерарно перо Бранислава Нушића, на самом почетку двадесетог века, изнедрило је драмско остварење под називом *Растко Немањић*, објављено 1906. године. На даскама које живот значе, драма је прво извођење доживела 14. јануара 1901. у Народном позоришту у Београду. У *Програму* представе, било је најављено седам сцена: 1. слика: сан Растка Немањића, 2. слика: *Благослов господњи*, 3. слика: *Свети Сава калуђери свога оца Стефана Немању*, 4. слика: *Св. мири завађену браћу*, 5. слика: *Св. Сава венчава Стефана Првовенчаног краљевском круном*, 6. слика: *Спаљивање моштију Св. Саве на Врачару*, 7. слика: *Ускликнимо с љубављу*.⁹⁵ Од седам поменутих слика, Нушићева штампана верзија драме садржи само прве две. *Три сцене из живота Растка Немањића написане су пригодно за школску омладину и тзв. Савин дан, као нека врста позоришног таблоа*⁹⁶ који приказује замонашење Растка Немањића.

Радња првог чина се одвија на средњовековном двору великог жупана Немање, а покреће је Немањин говор упућен велможама, жупанима, војводама, војницима и калуђерима. Средишње место Немањине беседе заузима прича о јачању и уједињењу српске земље, као и о задужбинама овог истакнутог владара. Овом приликом је неопходно указати на чињеницу да је драмска биографија жупана Стефана Немање најчешће у вези са драмама у којима се као централна личност појављује Свети Сава.⁹⁷

92 Фрајнд 1996, 53.

93 У репертоару прве половине XIX века „по броју комада највише има национално-историјских. Ово је доба изграђивања нове српске државе, настале из два ослободилачка устанка, са многим нерешеним национално-политичким питањима, са још присутним турским посадама по градовима. Овај борбени национални дух, допире и до Војводине, која је и иначе снажно одолевала таласима германизације и мађаризације“. Стојковић 1979, 98.

94 Самарџија 2008, 205, 206.

95 Љуштановић 2014, 116.

96 Лешић 1989, 107.

97 Као подстрек за даље проучавање драмског портрета Стефана Немање, скрећемо пажњу и на српске драме које представљају изузетак. У драми Јована Суботића, под називом *Немања* (1863), краљ Радослав, заслепљен љубомором и мржњом због Немањиних ратничких и ктиторских подухвата, одузима му слободу. Ана ће попут Дукљанинове Косаре ослободити вољеног окова, а потом ће постати његова законита супруга. Немања се драгој обраћа следећим речима: *Ти си мени живот сачувала/ Твој је пост'о, зато ти га дајем!'/ Буд' му навјек анђео хранитељ/ Ко што си му у тамници била*. Суботић 1863, 364. Попут Јована Суботића и Милош Цветић је осликао Немањине владарске способности, као и младалачке снове и љубав која је на први поглед рођена

Како истиче Марта Фрајнд, Немања је због свог замонашења и због представе коју су стварали његови биографи почев од Светог Саве, запамћен као светачка личност. Његова државничка одлучност, његова дипломатска промишљеност, његово немилосрдно прогањање непријатеља династије и цркве о којима сведочи историографија, потиснути су у заборав пошто је такве црте владарског карактера било тешко ускладити са светачким ореолом каснијег Светог Симеона.⁹⁸

На самом почетку драме, Нушић упућује на посебност најмлађег жупановог сина. Ана, посвећена мајка и велика добротворка, светогорским оцима, с поносом у души, обратиће се речима: *Дозволи нам, свети садруже, да твојим даровима за Свету гору придружим и ја своје и наше деце, Вукана, Стевана и нашега Растка, који се од свију најлешче уме да помоли богу.*⁹⁹ Бранислав Нушић не пропушта прилику да нагласи Анине заслуге за Растково идеално васпитање, доброту, племенитост, љубав према књигама и Богу. У даљем развоју драмске радње, долази до изражаја Растково изражено интересовање за монашки живот. Расткова браћа, Стеван и Вукан одлазе у лов, а он ће искористи прилику да измоли свога оца и тако остане на двору с монасима, не би ли се детаљно распитао о светим обичајима светогорским. Одушевљени Растко, предан је причама које казују монаси. Из разговора Растковог са Дионисијем и Теофилактом, стиче се утисак о неизмерно интелигентном младићу, који се по својим интересовањима, знањима и жељама значајно разликује од своје браће. Растка не занимају овоземаљски догађаји и ствари: *Увек сањам о светим местима; увек мислим како је то лепо, како је то узвишено служити Господу богу. Ја не волим лов; мене не весели оружје, али света молитва, којом се обраћам богу и којом га искрено и топло молим за мој народ, ја мислим да толико исто и више може да учини колико и оружје.*¹⁰⁰ Очаравајућу причу монаха о Светој Гори којом шимишр и јавор расту, а

између Немање и Ане. У мелодрамски интонираној драми под називом *Немања*, Ана се појављује као кћерка независног кнеза Хума и Требиња, Драгоша, заклетог непријатеља Градињића. Ана је и у Цветићевој драми верна Немањина љуба, *спаситељка и анђео чувар*. Цветић 1987, 224. Млада Ана ће при првом сусрету са Немањом завоleti *дивног витеза, стасита и гледна, а поносита као да је царске крви*. Цветић 1987, 199. Наспрам скромне, покорне, нежне и идеализоване Ане, стоји њена рођака Деспа, кћерка краља Радослава, коју је Цветић представио као слику и прилику своје прабаке Јаквинте. Забрањена љубав и Деспина љубомора, одлагаће Немањино и Анино венчање све до конца драме. У необављеној трагедији Мите Поповића *Градиња и син му Немања*, Немања је такође храбар ратник и заљубљени младић, али не у Ану, но у храбру девојку, по имену Звездана. Градињина жена, Ирина, зла и демонизована је странкиња. Бескрупулозне маћеха, својим чинима заводи Градињу и окреће га против свог народа и сина Немање. Владавина *превисоког господина* Шапчанин 1994, 23, жупана Стефана Немање и његове борбе против богумилске вере представљена је у драми *Богумили* Милорада Поповића Шапчанина. И Ђура Димовић у *Симеону Немањи* драмски уобличава биографију Стефана Немање. Поред осликавања Немањиних владарских достигнућа, Димовић проговара и о његовој одлуци да се одрекне владарског руха и замени га монашким: *Растка гледам, видим Саву... видим знак; њим Господ зове зове и мене: промени привид вечним, - час је да почне обнова*. Димовић 1940, 74. У драми Михаила Сретеновића под називом *Немања*, драмски је уобличен сукоб Немањин са браћом, који ће бити разрешен захваљујући мудрости жупанове жене Ане. Попут еписке Анђелије и жена српског жупана се јавља као посредник, који ће помирити завађену браћу. Са Звонимиром ће сковати племениту заверу, како би измирила *браћу рођену, која су на једном срцу лежала*. Сретеновић 1922, 40.

⁹⁸ Фрајнд 1987, 39.

⁹⁹ Нушић 2006, 8.

¹⁰⁰ Исто, 10.

маслина је кити¹⁰¹, гори чије шуме су непролазне¹⁰², чији се кршеви под небо пењу¹⁰³, о Светој Богородици, заштитници Свете Горе коју је прославила многобројним чудесима, младић је с пуном пажњом и усхићењем слушао, хранећи тако своју душу. Занет причом о светом месту, млади Растко је утонуо у снове. Међутим, сан Растка Немањића у Нушићевој драми, задобија важну функцију. Наиме, уснулом сину жупана Немање, биће предочена литургија на Светој Гори, те је јасно Растко видео збор божијих служитеља пред олтаром. Свој животни пут, Нушићев Растко је открио путем анђеоских снова. Одбациће Растко владарско рухо и оштри мач, тајно ће отићи са двора, не би ли се приклонио монашком животу.

Растков први сусрет са Светом Гором, Нушић сликовито представља. Најпре је млади Растко целивао свету земљу, а потом је изрицао захвалност Богу што га је водио правим путем. Знајући да се манастирска капија затвара одмах по сунчевом заласку и да се ноћу не отвара, одлучио је да се одмори. Наново уснулом Растку, у сну ће се указати Арханђео, који ће му својим саветима уливати снагу и храброст: *Растко Немањићу! Не бој се, ходи смело путем који си изабрао. Твој народ је храбар, он ће себи сам извојевати славу, али њему треба и другим путем поћи својој будућности. Тим путем повесићеш га ти: на теби је благослов неба. Не малакиши, не клони; ти си закуцао на вратима Господњим и отворила су ти се. Уђи, не малакиши, не клони.*¹⁰⁴

До Христифора ће допрети чудесни глас: *Отвори, отвори му: Прихватите то дете, њега Господ шаље!*¹⁰⁵, због чега Растко и би пуштен у манастирске одаје. Немогућност помирења са синовљевом одлуком, наводи жупана да за њим пошаље потеру. Изасланици великог жупана, Мрвоје и Мирослав, свим силама ће покушавати да врате Растка на двор, ни по коју цену неће одустајати од наредбе која је изречена од стране великог жупана, позивајући се чак и на писмо солунског ипарха. С миром у души Христифор, стајући у одбрану Расткову, изрећи ће кључне речи, којима се и појашњава Растково замонашење: *Вас Немања шаље, а њега је бог послао*¹⁰⁶. Немањини покушаји, били су безуспешни, јер се у последњој сцени, Растко појављује у црној ризи, пострижене косе. Одбацио је Растко краљевско одело и постао је брат манастира Светог Пантелејмона. *Служећи се стилизованим говором и техником ораторијума, Нушић је једноставно у дијалог преточио један сегмент из младости Растка Немањића, како би његов јунак, у стилу мелодрамске моралне телеологије, могао на крају да саопшти своју поруку.*¹⁰⁷ На концу драме, Растко ће узвишеним тоном казати: *Ти, Немања, имаи синова који ће ти престо прихватити, који ће оружјем управљати, а твој син Сава, он ће се за тебе и твој народ богу молити, јер за велика дела, која српскоме народу у будућности предстоје, треба и других путева, треба и другачија оружја. Бој не бије само мач, већ и вера у бога; вера и правда држе градове, а мач их руши. Доћи ће дан када ће Сава одужити дуг и своме дому и своме народу.*¹⁰⁸ Овом једноставном драмском комаду из преломног периода нашег највећег светитеља, Св. Саве,

101 Исто, 11.

102 Исто, 11.

103 Исто, 11.

104 Исто, 15.

105 Исто, 19.

106 Исто, 18.

107 Лешић 1989, 107.

108 Нушић 2006, 21-22.

пригоднички карактер је наметнуло често извођење на школским приредбама на Савиндан, што је и својеврсно признање његовој едукативној функцији.¹⁰⁹

У невеликом опусу драмских дела истакнут писца Алексе Шантића, своје место проналази и лик Светог Саве. Реч је, наиме, о драми под називом *Немања* (1920). Радња Шантићеве драме се збива 1200, на Светој Гори, у манастиру Хиландару, а доминатна тема јесте смрт Светог Симеона. Свети Симеон се пред смрт опрашта са монасима, старим ратницима, али најзначајније сцене овог драме, у вези су са његовим опроштајем са својим сином Светим Савом. У дирљивим сценама у којима Сава клечи крај Симеонове постеље, доминира бескрајна љубав између оца и сина и узајамно поштовање. Сава свим силама стреми да умирућем оцу последње тренутке његовог живота учини што спокојнијим. Миловаће лице и љубити руку премилог му оца, молећи за последњи благослов. У тренуцима слабости Сава изриче низ дубоко потресних речи и тешко се мири са предстојећим трагичним догађајем. Симеон, ганут, пажљиво је послушковао нежне речи, којима је Сава наглашавао своју љубав и захвалност. Не треба занемарити ни дирљиве стихове Алексе Шантића, који илуструју силину очинске љубави, али у исто време подвлаче и значај Савине мисије:

*Свјетлости очију мојих, и плоде грана
Мога живота, пјесмо радости сјајне,
Утјехо, храно мојих дубоких дана,
Љубљени сине, нек господ над тобом бдије
И на те лије
Блага милости трајне!*

*Извори твога живота да не би били
Оскудни, сине, вјером срце оплоти,
И њеним дахом све своје дане окрили,
С бездани сваке њеним се летом дижи!
И сјајан стижи
Радости и лепоти!*

*Остај и буди извор што жедне поји;
И крепко стабло с плодима благодатним!
Пред тобом поље твојих отаца стоји,
Приступи њему – привиј се родној грудии,
Њен сијач буди
И зрњем преси је златним...¹¹⁰*

Пре него што је Симеон занавек склопио очи, Сава ће му оденути свештеничку расу и поправиће му дуге, замршене, седе власи, након чега ће Симеоново лице добити *благии и светитељски израз.*¹¹¹ Умирући Симеон, усхићено вели:

109 Дејановић 2015, 265. Треба скренути пажњу на чињеницу да је Бранислав Нушић 1905. са Михаилом Сретеновићем основао Мало позориште, прво позориште за децу, а на репертоару овог првог децјег позоришта, између осталих, била је и драма *Растко Немањић*.

110 Шантић 1957, 571.

111 Исто, 587.

*Ноћ мину. Мјесто звијезда
Гле сунца!... Птице дижу се из гнијезда.
И душа, птица што је у крлетки била,
Радосно, ево, уздиже своја крила
Збогом ти кличе и са клицањем лети
Сунцу...*¹¹²

Пре но што ће завеса бити спуштена, Сава ће ронећи сузе и грлећи упокојеног оца изрећи: *О, сунце, свјетлости, оче мој свети*¹¹³, што је свакако потврда Вучковићевих навода, да је Шантић и те како знао да *стих прилагођава теми, а трансцендентална симболика на крају, кад идеологија уступа место некој шантићевски схваћеној метафизици умирања, сведочанство је о томе у коликој је мери песник био рецептивне природе, а не само строги патријархалац и традиционалиста [...] без икакве је сумње да су послератни космички утопизам и соларни идеализам поентирали Шантићеву лирску драму, и да је он завршио тај комад на начин на који би то онда учинио било који млађи експресионистички писац.*¹¹⁴

Лик благонаклоног и племенитог сина великог жупана Стефана Немање, видљив је и у драми *Растко, најмлађи син* (1992) Зорице Симовић, која своје дело отвара идиличном причом о периоду кад је Растко био беба: *Кад год би Ана изнела дете у поље, чобанице би јој доносиле млеко, мед, лековите траве, а она међу њима која је најлепше певала, отпевала би му успаванку или коју другу нежну старинску песму.*¹¹⁵ Након казивања о идиличним временима, нежним успаванкама, жетелачким песмама и љубавним појањима, списатељица скреће пажњу на *тутањ стране коњице и звекет хелебарди...*¹¹⁶ Зорица Симовић нас одводи у период када су емисари најразличитијих вероисповести походили, на овом тлу тек укорјењене словенске насеобине [...] *Тек што се охладило оружје од трећег у припреми је четврти крсташки рат, на истоку Џингис Кан полако заузима Азију од Каспијског мора до Тихог океана, у Јапану самураји, они којима је оружје занат, заснивају државу, протекло је пола века од оснивања Москве, Кублај Кан припрема заснивање Пекинга.*¹¹⁷ Растко Немањић је у то доба имао седамнаест година. Вољеног сина родитељи дочекују с пута, с осмесима, благословима и свим почастима, не скривајући понос на свога мезимца. Немања и Ана указују на стицање Расткових витешких и владарских вештина и маштају о дану када ће њихов мезимац ступити у брак: *Две године те нисмо видели. Ред је да се твој повратак дому своме обзнани [...] Научио си како се управља појединим жупама монархије, савладао си витешке вештине као што приличи младићу из владарске куће [...] Али не треба заборавити шта је сада на реду.*¹¹⁸

У свом драмском остварењу, Зорица Симовић успоставља снажан контраст у оцртавању карактерних особина жупанових синова. Наспрам Растка, савесног младића, који ужива у самоћи, миру, молитвама и светим књигама, стоје његова два брата који су занети свечаним пријемима, раскошним сјајем, печењу овнова, вином и лепим девојкама. О посебности Расткове природе, посведочиће његова мајка, која је истакла да

112 Исто, 590.

113 Исто, 590.

114 Вучковић 2014, 341-342.

115 Симовић 1992, 33.

116 Исто, 33.

117 Исто, 33.

118 Исто, 33.

је Растко одувек био другачији, јер *Господ га је наменио за виша и племенитија*.¹¹⁹ Као и у Нушићевој драми, и у делу Зорице Симовић, значајна пажња је посвећена разговору који је вођен између калуђера и Растка. У још један наврат се потврђује Расткова одушевљеност Светом Гором, која је *ка Богу уздигнут престо, чврсто обгољен тиркизним морем, ноћу под самим звездама, дању под кристалном куполом најбистријег неба*.¹²⁰ и његова чврста одлука да се замонаши, јер како и сам истиче: *Бог је изнад свих нас, па и изнад љубави родитељске [...] мој пут је обасјан оним сјајем који човека води води као звезда мудраце до Витлејема*.¹²¹ Рећи ће Растко родитељима да одлази у лов, а заправо ће послушати своје срце, занавек ће напустити двор и отићи ће на Свету Гору¹²².

Стигавши у манастир, Растко није успевао да сакрије своје одушевљење и његово биће су наизменично обузимали, радост, усхићење и несвакидашњи спокој. Растково сањарење о градњи новог Хиландара, прекинуло је рзање коња и бацање узенгија. У овој сцени, снажно је изражена срдитост и непоштовање Немањиног гласника према калуђерима. Не би ли застрашио калуђере и тиме постигао остваривање Немањиног налога, агресивни гласник се није либио да изрекне претње крвопролићем. Надмудриће Растко очеве изасланике и рећи ће им да пристаје да пође кући, али након конака. Међутим, до јутра, Растко поста монах Сава. Скомрах је на симболичан начин окончао драму Зорице Симовић, подвлачећи добробити, којима је породица Стефана Немање несумњиво задужила српски народ: *Ово је земља Србија. Век двадесети. Лето господње 1992. Прошло је тачно осам векова од када је Растко побегао од куће и заветовао се Христу... Шта се све збило касније, сигурно знате и сами, ја ћу вам рећи још само да су се и отац и мајка угледали на сина и касније се и сами замонашили... Своје благо трошили су на градњу задужбина у којима ће потом столећима бити просвећиван народ баш како је желео њихов непослушни најмлађи син ...*¹²³ Зорица Симовић је написала и драмску минијатуру под називом *Злато испод дуда*, која је настала према легендама *Свети Сава спасава породицу, Светог Саву и љака срела, Не ваља лежећи јести и Свети Сава даје деци четири ока*, у којој је *Свети Сава спасао породицу за коју је веровао да заслужују божју милост*...¹²⁴

Инспирисан животом Растка Немањића, Милован Витезовић је објавио драмско остварење *Принц Растко – монах Сава* (1994). Витезовићева драма је прво извођење доживела у позоришту *Бошко Буха*, а друго штампано издање је уврштено у избор десет најбољих драма позоришта *Бошко Буха*. Телевизијски снимак је емитован пет пута, а године 1996. била је саборска представа на Вуковом сабору у Тршићу. Светом Сави су посвећена и друга остварења Милована Витезовића. Објавио је роман *Принц Растко*, уредио је *Слово славе Сави: Сава Немањић – Свети Сава у књижевности*, дело у оквиру ког је објављена и његова песма *Савин пут*, којом се несумњиво сврстао у круг истакнутих књижевних стваралаца, који су Светом Сави посветили стихове, песника попут Ђуре Јакшића, Јована Јовановића Змаја, Војислава

119 Исто, 34.

120 Исто, 35.

121 Исто, 35.

122 Чобанче је у овим тренуцима приповедао причу о Растку: *Били једном цар и царица и имали три сина, Сву тројицу су волели али најмлађег највише. Све би само да се никада не одвоје од њега. Били су спремни да му испуне све жеље. Када је принц напунио седамнаест година одлуче да га ожене. Пронађу најлепшу и најбољу девојку у царству и, само што је нису довели, а од принца ни трага ни гласа... Отишао је у далеку Свету Гору да и сам постане калуђер. Исто, 36.*

123 Исто, 39.

124 Симовић 1992, 44.

Илића, Десанке Максимовић, Васка Попе, Љубомира Симовића. Приредио је књигу *Свети Сава у руском царском летопису* и написао сценарио за филм под називом *Принц Растко српски*. Од бројних награда Витезовићевих, свакако треба истаћи орден Светога Саве другог степена, који је књижевнику уручен од стране патријарха српског Иринеја.

Витезовић драму *Принц Растко – монах Сава* отпочиње Анином и Немањином молитвом упућеном Богу да им подари још једно чедо:

*О, Господе Боже сведржитељу,
Који си негда послушао Аврама и Сару
И остале праведнике који су молили за чедо
Које ће бити утеха души нашој,
И тобом наследник наше државе
И жезло старости наше,
На кога ћемо положити руке и починути.
И дајемо ти заједничке обете.
Од зачећа детета
Од природне законите љубави
И од постеље одлучићемо се,
И свако за себе у чистоти тела
Све до краја живота сачуваћемо се.*¹²⁵

Витезовић се, дакле, ослања на податке које дарује средњовековна књижевност. Молитва је преузета из Теодосијевог *Житија*¹²⁶. О чудесном рођењу просветитељевом писао је и Доментијан: *Господе, дај нам да родимо чедо по вољи твога милосрђа и по твојем божаственом самотрењу, да безбројном силом твојом испуни своје отачаство, богољубним твојим доброверијем, коме ми, слуге твоје, по заповести твога божаства и твојих светих апостола положисмо почетак, надајући се примити твоју божанствену награду.*¹²⁷ *Жељено дете јесте Сава, чије рођење је очекивано не да би био утеха родитељима у старости, него да би одиграо значајну улогу у духовном животу државе [...] У овој молитви Немање и Ане, у ствари, антиципира се будући Савин положај архиепископа српске цркве.*¹²⁸

Идејну окосницу Витезовићеве драме представља одрастање и замонашење младог принца Растка, а пишчева пажња је неоспорно фокусирана на осликавање многобројних врлина главног драмског актера, који је, између осталог, представљен и као *чудотворац, и то као чудотворац у складу с народним предањем.*¹²⁹ Врсно интелигентан младић, побожан, учен, благе нарави, племенити Растко, на сваком кораку изазива дивљење. У првој сцени драме, гласник Растку поверава: *Ваша кнежевска светлости, зову Вас највећи господин наш, отац Ваш, и највећа госпођа наша, Ваша мајка.*¹³⁰ У неколико наврата је Витезовић у први план истицао Растков осмех, који је био његов заштитни знак.

Кроз причу о животу Растка Немањића прелама се и прича о моћном и искусном владару Стефану Немањи и његовим добро промишљеним одлукама,

125 Витезовић 2015, 9.

126 Види: Теодосије 1988, 103.

127 Доментијан 1988, 55.

128 Види: Томин 2011, 63.

129 Љуштановић 2013, 153.

130 Витезовић 2015, 11.

захваљујући којима је доносио добро своме народу и држави. Писац није пропустио прилику да скрене пажњу и на Расткове државничке умешности. Наиме, познајући способности свога најмлађег сина и сматрајући га за најоданију и најмудрију особу у свом окружењу, жупан ни тренутак није оклевао да управо њега пошаље у дипломатску мисију у Нирнберг, на двор цара Фридриха Барбаросе, а Растко је очево поверење свакако и оправдао.¹³¹ *Као принц од Оногошта, данашњег Никшића, Растко је са стричевима и браћом, уз оца, 1189. године дочекао код Ниша европске ратнике крсташе које је водио цар Фридрих I Барбароса.*¹³² Цар Фридрих, одушевљен појавом Растковом (вреди напоменути да је Растко цара ослободио несносних болова у леђима, што је свакако на цара оставило неизмеран утисак) опоменуће га на могућност склапања брака са кћерком мађарског краља Беле и на повластице које би након женидбе могао да ужива. Растков одговор: *Ваши екселенцијо, ја још учим и склон сам савршенству*¹³³, открива његове ставове, по којима велика краљевска круна ни у ком случају за њега није могла да представља савршенство.

Описујући период Растковог живота у коме се остварује као владар Травуније, Милован Витезовић је указивао на скромност, правдољубивост, милосрдност и оштроумност младог господара. Прецизно запажа Путник да *Растко није склон начину живота властеле, разоноди и доколици већ га привлаче други, духовни садржаји. Његови поступци одају личност која је другачијег кова. Ова одлика се посебно испољава када млади Растко постаје владалац и када његове пресуде у споровима показују да су засноване на рационалном промишљању.*¹³⁴ Растко је заштитник немоћних и сиромашних, доноси одлуке и пресуђује, помаже и благосиља. Но, Расткови поступци наилазе на осуду, а као потврду наведене тезе, навешћемо пример незадовољства које је челник Војин изразио Стефану Немањи: *Моли се на сваком мјесту. Гдје клекне, хоће потље да је црква! До њега нијесмо знали да се и Богом може залуђети [...] Мијеша се са кметовима... Облачи се у просјака... Не мрзи га ни да са кметовима ради, ни да са просјацима проси, ни да са чобанима јагњи и тели... Распоређује надничаре... Учи занатлије... Мијеша се са кирицијама... Кришава дјецу од Дурмитора до Вележа... Попује поповима... Умјесто њих благосиља и проклиње... Не може он тјерати доброту на наш рачун... радећи оно што није достојно велике госпode.*¹³⁵ Немања не остаје имун на наведене жалбе, али му није преостајало ништа, но да резигнирано каже: *Залуд смо се надали да ће га власт окренути власти... Да бар није мајци најомиљенији...*¹³⁶

Приликом креирања свог главног драмског актера, сем аутентичних историјских података и средњовековних списа, Милован Витезовић је користио и

131 Приликом првог сусрета са царом, Растко ће му даровати на поклон бадњак из српских шума. На питање царево, шта је бадњак, Растко ће одвратити: *Божјићно дрво... Треба да се разгори, па да се истерају варнице... Највише варница има раст, хрст... То је код нас свето дрво... Ја сам по њему Растко.* Витезовић 2015, 16. Ономастичари, односно научници који се баве изучавањем настанка и значења имена, сматрају да је име Растко добијено по хрсту. А хрст је у митологији старих Словена и Срба био обожавано дрво, јер је у то време био посвећен старом словенском божанству Перуну. Ознаке хрста као светог дрвета Срби су из паганског веровања пренели и у хришћанство, а најбољи доказ за то јесте божјићни бадњак. Витезовић 1998, 13-14. Расткова посета двору Фридриха Барбаросе је плод Витезовићеве имагинације и за њу нема историјских потврда.

132 Витезовић 1998, 15.

133 Витезовић 2015, 28.

134 Путник 2010, 29.

135 Витезовић 2015, 57.

136 Исто, 57.

разноврсне народне приче и предања. Треба подсетити да народna традиција дарује прегршт прича и песама о Светом Сави, а највише их је објавио Владимир Ћоровић. Ћоровић је прецизно бележио сродне мотиве који се јављају у књижевностима других народа. Те белешке показују да су на прихваћене садржаје, под утицајем култа и угледа Светог Саве, људи уносили његово име често и у оним околностима које нису у складу са његовим светитељским ликом. Све те творевине не могу да се доведу у везу са старим легендама о Светом Сави. Пре се може рећи да оне осветљавају ставове народа према човеку недокучивим силама. Оне нису ни далеки одраз било каквих сећања на животни пут и делатност човека који је међу Србима учврстио хришћанство и заорао дубоке бразде образованости.¹³⁷ Витезовић *драматизује читав низ народних прича и легенди о Светом Сави, ниже их једну за другом, чинећи то често на уштрб развоја драмске радње. Слика света коју доноси народно предање не поклапа се сасвим са сликом света коју садржи црквено, односно историјско-политичко предање о Светом Сави. Због тога се у Витезовићевој драми сусрећемо с једном врстом еклектичне фикције, која пренапреже чак и ону природну слојевитост различитих културних форми које се, по природи ствари, мозаично окупљају око изузетне фигуре Светога Саве.*¹³⁸

Почетак и окончање Витезовићеве драме у складу је са подацима о Светом Сави, које нам дарује средњовековна књижевност. Као и у претходно помињаним драмама, и драмски јунак Милована Витезовића наводи родитеље да му поверују о наводној жељи да оде у лов на јелене по јужним горама Копоника, а заправо креће на пут, којим га је водила *Божјија воља*.¹³⁹ С разлогом је жупаница Ана већ на самом почетку Витезовиће драме о своме сину рекла: *У молитвама смо га и Богу наменили*¹⁴⁰, чиме је и оправдана Расткова одлука о замонашењу. Одбацио је син Немањин улогу принца, младога кнеза, војводе и херцега, будућег женика кћерке мађарском краља Беле, поставши *всех правоверних кристијан молбеник Сава Грешни*.¹⁴¹ Тако беше остварена његова давнашња и једина молитва¹⁴².

У овом раду истраживачка пажња је била фокусирана на драме Бранислава Нушића, Алексе Шантића, Зорице Симовић и Милована Витезовића. Утврђено је да је у анализираним драмама у највећој мери присутан одјек Савиног портрета који су креирали његови биографи, те су на сликовит начин ови драмски писци истицали најупечатљивије и најлепше особине Светог Саве, описујући несебичну пожртвованост, мудрост и љубав која је зрачила из његовог бића. Овим се драмска биографија Светог Саве свакако не исцрпљује и може се пратити у многобројним делима српских драмских писаца који су различитим стваралачким техникама обликовали његов лик и дело¹⁴³.

137 Види: Божић 1979, 329.

138 Љуштановић 2013, 154.

139 Витезовић 2015, 69.

140 Витезовић 2015, 12.

141 Исто, 79.

142 Растко Немањић је молио Богородицу: *Умоли Сина свога и Бога, мога Створитеља, да ми пошаље своју светлост и истину своју да ме упућују и воде у Твоју Свету Гору, удостоји ме да уђем у врт Твој, да се примакнем Божијем олтару, који весели моју младост, да принесем жртву благородности и да дадем своје обете Господу, да постанем узор отачеству своме и свима који га љубе.* Витезовић 2015, 69.

143 Као драмски јунак, Свети Сава се јавља и у драмама Јована Суботића (*Крст и круна, Сан на јави*), Мите Калића (*Растко-Сава Немањић*), Јована Удицког (*Растко Немањић*), Миливоја Кнежевића (*Инок Сава*), Душана Петровића (*Одлазак Растка на Свету Гору – Атон*), Јелнице

Теодосије је у *Житију* о Светом Сави написао: *Бејаше и дете благообразно и весело душом, и напредоваше у учењу, и изазиваше дивљење својим разумом у детињем узрасту, тако да су сви говорили: – Ово ће дете бити неко ново знамење!*¹⁴⁴ Доиста и беше тако, јер Растко Немањић, доцније Свети Сава, постао је истакнути српски просветитељ, први српски архиепископ, засигурно једна од најзнаменитијих личности из српске историје.¹⁴⁵

Извори

Anonymous (2004): *The Deeds of Pope Innocent III*, trans. James M. Powell. Washington D. C.: Catholic University of America Press.

Витезовић, Милован (1998): *Слово славе Сави: Сава Немањић - Свети Сава у књижевности*. Нови Сад: Тодор

Витезовић, Милован (2015): *Принц Растко – монах Сава Изабране драме*. Београд, Завод за уџбенике, 7–80.

Dandolo, Andreas (1728): *Chronicon Venetum, Rerum Italicarum Scriptores XII*, ed. Lodovico Antonio Muratori. Milan: Ex typographia Societatis palatinae, 340-431.

Димовић, Ђура (1940): *Симеон Немања*. Београд: Државна штампарија.

Доментијан (1988): *Живот Светог Саве и Живот Светог Симеона*, прир. Радмила Маринковић. Београд: Српска књижевна задруга

Živojinović, Mirjana, Kravari Vasiliki, Giros, Christophe (1998): *Actes de Chilandar I, Archives de l'Athos*, 20. Paris: P. Lethielleux

Мошин, Владимир (1960): „Сербская редакция Синодика в неделю православия. Текст“. Византийский временник 17. Москва: Российская академия наук, Институт всеобщей истории, 278-335.

Мрнавић, Иван Тонко (1939): „Живот Светог Саве епископа сина Симеона Стефана краља Рашке прир. Веселин Чајкановић“, у: *Светосавски зборник I*. Београд: Српска краљевска академија, 115-145.

Нушић, Бранислав (2006): *Растко Немањић: комад за децу у три слике, Сабрана дела Бранислава Ђ. Нушића*. књига седма, приредио Р. В. Јовановић. Београд: Просвета, 5–22.

Сава (2005): *Законоправило Светог Саве I*, приредили и превели Миодраг М. Петровић, Љубица Штаљанин–Ђорђевић. Београд: Историјски институт

Симовић, Зорица (1992): *Злато испод дуда, Свети Сава*. Београд: Организација Пријатељи деце Београд, Савет Дечјег савеза Београда, 40–44.

Симовић, Зорица (1992): *Растко, најмлађи син. Свети Сава*. Београд: Организација Пријатељи деце Београда, Савет Дечјег савеза Београда, стр. 32–39.

Сретеновић, Михаило (1922): *Немања: историјска слика у 4 чина*. Београд: Издање књижарнице Рајковића и Ђуковића.

Стефан Првовенчани (1988), *Живот светог Симеона*, у: Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, прир. Љ. Јухас-Георгијевска, Београд: Просвета

Суботић, Јован (1863): *Немања: драма у пет дејстава, Дела Јована Суботића. Песне драмске*. књ. IV. У Новом Саду: Епископска типографија.

Зупан (*Огњена купина*), драмско-лирском спеву Милице Миладиновић Кесаровић (*Немањићи*) и др.

144 Теодосије 1988, 103-104.

145 Ђурић 1979, 230.

- Теодосије (1988): *Житије Светог Саве Житија*, прир. Димитрије Богдановић. Београд: Српска књижевна задруга
- Thomae Archidiaconi Spalatensis (2006): *Historia Salonitanorum atque Spalatinorum pontificum*, edd. Olga Perić, Damir Karbić, Mirjana Matijević Sokol, James Ross Sweeney. Budapest-New York: Central European University Press
- Toma Arhidakon, *Kronika*, prev. Vladimir Rismondo. Split 1977: Muzej grada Splita
- Цветић, Милош (1987): *Немања: историјска драма у пет чинова, Историјска драма XIX века. књ. II*, приредила М. Фрајнд. Београд: Нолит, 173–269.
- Choniates, Niketas (1984): *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniates*, trans. Harry J. Magoulias. Detroit: Wayne State University Press
- Хоматијан (1939)а: „Писмо Димитрија Хоматијана св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином постављену, прир. Острогорски, Георгије“, у: *Светосавски зборник 2*. Београд: Српска краљевска академија, 89–113.
- Хоматијан, Димитрије (1939)б: „Одговори охридског архиепископа Димитрија Хоматијана на питања српског краља Стефана Радослава, прир. Филарет Гранић“, у: *Светосавски зборник 2*. Београд: Српска краљевска академија, 147–189.
- Шантић, Алекса (1957): *Немања, Сабрана дјела: пјесме и драме*. Сарајево: Свјетлост, 566–590.

Литература

- Анастасијевић, Драгутин (1927): „Првобитни постанак имена и манастира Хиландара“, у: *Богословље 2*. Београд: Православни богословски факултет у Београду, 50–57.
- Баришић, Фрањо (1971): „Хронолошки проблеми око године Немањине смрти, у: *Хиландарски зборник 2*. Београд: САНУ, 31–58.
- Белић, Александар (1936), „Учешће св. Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ћирилских споменика“, у: *Светосавски зборник 1*. Београд: Српска краљевска академија, 210–276.
- Богдановић, Димитрије (1980): *Историја старе српске књижевности*, Београд: Српска књижевна задруга
- Богдановић, Димитрије, Ђурић, Војислав Ј., Медаковић, Дејан (1978): *Хиландар*. Београд: Републички завод за заштиту споменика културе Србије
- Божих, Иван (1979): „Свети Сава у предању“, у: *Сава Немањић-Свети Сава, уред. Војислав Ђурић*. Београд: Српске академија наука и уметности, 389–395.
- Бојовић, Драгиша (1998): „Савино измирење завађене браће у српској житијној књижевности“, у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, уред. Сима Ћирковић. Београд: Српска академија наука и уметности, 159–166.
- Вајсштајн, Урлих (1982): *Облици историјске драме. Трећи програм Радио Београда*, бр. 52, 298–319.
- Вучковић, Радован (2014): *Модерна драма*. Београд: Службени гласник.
- Гарвриливић, Андра (1900): *Свети Сава-преглед живота и рада*. Београд: Издање Књижевне задужбине Д. Н. Беље
- Гардашевић, Благота (1958): „Значај Светосавске Крмчије за наше црквено и државно законодавство“, у: *Богословље 1*. Београд: Православни богословски факултет у Београду, 3–15.
- Гардашевић, Благота (1977): „Каноничност стицања аутокефалности Српске цркве 1219. године“, у: *Свети Сава-Споменица поводом осамтогодишњице рођења 1175-1975*. Београд: Светог архијерејског Синода Српске православне цркве, 33–77-

Грујић, Радослав (1924): „Топографија хиландарских метохија у Солунској и Струмској области од XII до XIV века“, у: *Зборник радова посвећен Јовану Цвијићу*. Београд: Државна штампарија, 517-534.

Дејановић, Славица (2015): *Бранислав Нушић српски писац*. Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини.

Димитријевић, Димитрије (1963): „О монаштву Светог Саве“, у: *Богословље 1-2*. Београд: Православни богословски факултет у Београду, 17-25.

Димитријевић, Димитрије (1978): „Развој жанрова у српској књижевности XIII века“, у: *Богословље 1-2*. Београд: Православни богословски факултет у Београду, 67-74.

Димитријевић, Стеван М. (1926): „Свети Сава у народном веровању и предању“, у: *Весник српске цркве*, XXXI. Београд: Свештеничко удружење, 513-522.

Динић, Михаило (1959): „Доментијан и Теодосије“, у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор XXV/1-2*, 1-12.

Драшковић, Драган, Ђорђевић, Слободан (2000): *Манастир Жича-зборник радова*. Краљево: Народни музеј Краљево, Завод за заштиту споменика културе краљево

Ђорђевић, Иван М. (1998): „Преставе Бориса и Гљеба у Милешеви и српско-руске везе у првој половини XIII столећа“, у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, уред. Сима Ђирковић. Београд: Српска Академија наука и уметности, 295-308.

Ђурић, Војислав (1979): „Лик светог Саве у књижевности“, у: *Зборник радова са међународног скупа Сава Немањић - свети Сава, историја и предање*. Београд: Српске академија наука и уметности, 223-230.

Ђуровић, Зоран (2014): „О тези Миодрага Петровића да су богомили из српско-византијских средњовековних извора Латини“, у: *Теолошки часопис 47*. Београд: Архиепископија београдско-карловачка, 349-404.

Живојиновић, Мирјана (1976): „Света Гора у доба Латинског царства“, у: *Зборник радова Византолошког института*, 17. Београд: Византолошки институт Српске академије наука и уметности, 77-92.

Живојиновић, Мирјана (1977): „О боравцима Светог Саве у Солуну“, у: *Историјски часопис 24*. Београд: Историјски институт, 63-71.

Живојиновић, Мирјана (1978): „Манастири Хиландара и Милеја“, у: *Хиландарски зборник 4*, Београд: САНУ, 7-14

Живојиновић, Мирјана (1979): „Ктиторска делатност светог Саве“, у: *Сава Немањић-Свети Сава*, уред. Војислав Ђурић. Београд: Српска академија наука и уметности, 15-25.

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

Јанковић, Марија (1979): „Епископије српске цркве 1220. године“, у: *Сава Немањић-Свети Сава*, уред. Војислав Ђурић. Београд: Српска академија наука и уметности, 73-84.

Јанковић, Марија (1985): *Епископије и митрополије Српске цркве у средњем веку*. Београд: Историјски институт.

Јовановић, Бојан (1998): „Свети Сава у српском народном веровању и предању“, у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, уред. Сима Ђировић. Београд: Српска Академија наука и уметности, 439-446.

Јевтић, Атанасије (1977): „Из богословља Светог Саве“, у: *Свети Сава-Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*. Београд: Светог архијерског Синода српске православне цркве, 117-180.

Јевтић, Атанасије (1986): „Богословље и духовни живот у Студеници“, у: *Осам векова Студенице*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 99-115.

Калић, Јованка (1979): „Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219. године“, у: *Сава Немањић-Свети Сава*, уред. Војислав Ђурић. Београд: Српска академија наука и уметности, 27-52.

Карталија, Небојша (2018): „Света Гора као простор византијско-српско-руских уховних односа у периоду од XI до XV века“, у: *Византијско-словенска четнија I*. Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу; Међународни центар за православне студије, Ниш; Центар за црквене студије, Ниш, 191-208.

Кашанин, Милан, Бошковић, Ђурђе, Мијовић, Павле (1969): *Жича*. Београд: Новинско-издавачко предузеће Књижевне новине

Ковачевић, Љубомир (1901): „Жене и деца Стефана Првовенчаног“, у: *Глас Српске краљевске академије 60*. Београд: Српска краљевска академија, 1-64.

Коматина, Ивана (2014): „Ана Дандоло-прва српска краљица?“, у: *Зборник Матице српске за историју 89*. Нови Сад: Матица српска, 7-22.

Коматина, Ивана (2016): *Црква и држава у српским земљама од IX-XIII века*. Београд: Историјски институт Београд.

Копривица, Марија (2018): „Епископ Методије-Савременик и сарадник Светог Саве“, у: *Византијско-словенска четнија I*. Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу; Међународни центар за православне студије, Ниш; Центар за црквене студије, Ниш, 209-217.

Ласкарис, Михаило (1926): *Византиске принцезе у средњовековној Србији*, Београд: Књижарница Фрање Баха

Лешић, Јосип (1989): *Бранислав Нушић: живот и дјело*. Нови Сад: Стеријино позорје, Матица српска

Лома, Александар (2013): „Свети Сава и облакогонци“, у: *Зборник радова Византолошког института 50 св. 2*. Београд: Византолошки институт Српске академије наука и уметности, 1041-1071.

Љуштановић, Јован (2013): „О лику Светога Саве у српској књижевности за децу“, у: *Међународни научни скуп Осам векова манастира Милешева*, књ. 2, Пријепоље: Епархија милешевска: Манастир Милешева, 147–157.

Љуштановић, Јован (2014): „Допринос Бранислава Нушића развоју српског позоришта за децу“, у: *Сцена: часопис за позоришну уметност*, год. 50, бр. 1/2, 115–121.

Мајендорф, Јован (1990): „Сава, Охрид и Српска Црква“, у: *Богословље 1-2*. Београд: Православни богословски факултет у Београду, 83-93.

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

Мирковић, Лазар (1935): „Хиландарски типик“. у: *Годишњица Николе Чупића*, 44. Београд: Чупићева задужбина, 168-218.

Мишић, Синиша, Радић, Радивој (1217): *Србија 1217*. Београд: Еволута

Moore, John C. (2003): *Pope Innocent III (1160 61 - 1216): To Root Up and to Plant*. Leiden-Boston: Brill

Мошин, Владимир (1959): „Сербская редакция Синодика в неделю православия. исследование“. у: *Византийский временник*, 16. Москва: Российская академия наук, Институт всеобщей истории, 317-394.

Мошин, Владимир (1979): „Правни списи св. Саве“. у: *Сава Немањић-Свети Сава, историја и предање*, уред. Војислав Ђурић. Београд: Српска академија наука и уметности, 101-128.

Недељковић, Олга (1979): „Свети Сава и рашка правописан школа“. у: *Сава Немањић-Свети Сава, историја и предање*, уред. Војислав Ђурић. Београд: Српска академија наука и уметности, 177-188.

Никитин, Августин (2016): „Свято-Пантелеимонов монастырь“. у: *Афониславянский мир* 3, ред. Ек. А. Пережогина. Святая Гора Афон: Издание Русского Свято Пантелеимонова монастыря на Афоне, 5-22.

Новаковић, Реља (1977): „Поводом податка о Растковом боравку у Захумљу“, у: *Свети Сава-Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*. Београд: Светог архијерејског Синода Српске православне цркве, 25-32.

Obolensky, Dimitri (1988): *Six Byzantine Portraits*. Oxford: Clarendon Press

Okunev, N. L. (1937-1938): „Милешево. Памятник сербского искусства XIII в.“ у: *Vyzantinoslavica*, VII. Prague: Academia, 33-107.

Панагиотис, Христу (1987): „Света Гора у време латинске окупације“, у: *Богословје* 1-2. Београд: Православни богословски факултет у Београду, 7-11.

Петровић, Миодраг М. (1998)а: „Архимандритско достојанство Светог Саве“, у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, уред. Сима Ћирић. Београд: Српска Академија наука и уметности, 39-50.

Петровић, Миодраг М. (1998)б: „Кудугери-Богомили у византијским и српским изворима и Црква босанска“, у: *Историјски часопис* 44. Београд: Историјски институт САН, 37-75.

Петровић, Миодраг (1998-1999): „Свети Сава на Жичком сабору 1221. године и латинска јерес“, у: *Историјски часопис* 45-46. Београд: Историјски институт, 11-30.

Петровић, Миодраг (2003): „Свети Сава као састављач и преводилац Законоправила- српског номоканона“, у: *Историјски часопис* 49, Београд: Историјски институт, 27-45.

Петровский, М. П. (1908): „Иларион митрополит Киевский, и Доментиан, иеромонах Хиландарский“. *Известия. Отделения русского языка и словесности Академии наук*, XIII-4. Санкт-Петербурге: Российской Академии наук по истории письменности, славистике, языкознанию и фольклор, 83-133.

Polemis, Demetrios I. (1968): *The Doukai*, London: The Athlone Press

Поповић, П. (1959): „Доментиан“, у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 25/3-4. Београд: Филолошки факултет, 209-225.

Путник, Радомир (2010): *Слике минулог времена: позоришне критике: 1980–1993*. Нови Сад: Позоришни музеј Војводине.

Purković, Miodrag Al. (1951): „Two Notes on Mediaeval Serbian History“, у: *The Slavonic and East European Review* Vol. 29, No. 73, 545-549.

Радић, Радивој (1986): „Обласни господари у Византији крајем XII и првим деценијама XIII века“. у: *Зборник радова Византолошког института* 24-25. Београд: Византолошки институт САНУ

Радић, Радивој (1998): „Свети Сава и смрт обласног господара Стреза“, у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, уред. Сима Ћирић. Београд: Српска Академија наука и уметности, 51-61.

Радојичић, Ђорђе Сп. (1952-1953): „О старом српском књижевнику Теодосију“, *Историјски часопис* 4. Београд: Историјски институт, 13-42.

Радојичић, Ђорђе Сп. (1957): „Стара српска књижевност у средњем Подунављу (од XV до XVII века), у: *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду* 2. Нови Сад: Филозофски факултет, 239-270.

Радојичић, Никола (1909): „О неким господарима града Просека на Вардару“, у: *Летопис Матице Српске* 260. Нови Сад: Матица српска, 32-40.

Радојчић, Никола (1939): „Свети Сава и аутокефалност српске и бугарске цркве“, у: *Глас Српске краљевске академије* 179. Београд: Српска краљевска академија, 179-258.

Радојчић, Никола (1953): „Поклони угарскога краља Андрије II Стефану Првовенчаноме“, у: *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 1. Нови Сад: Матица српска, 26-33.

Ређеп, Јелка (1968): „Повест о убијању Батија, споменик подунавске књижевности“, у: Годишњак филозофског факултет у Новом Саду, XI све. 1. Нови Сад: Филозофски факултет 215-220.

Руварац, Иларион (1934): „О иноку, с којим је Растко побегао у Свету Гору“, у: *Зборник Илариона Руварца* 1, прир. Н. Радојчић, Београд: Српска краљевска академија, 290-293.

Самарџија, Снежана (2008): „Свети Сава у песмама“, у: *Књижевност и језик: часопис Друштва за српскохрватски језик и књижевност*, год. 55, бр. 1/2, стр. 205–208.

Самарџић, Радован (1993): *Историја српског народа 3-1*. Београд: Српска књижевна задруга

Симић, Прибислав (1977): „Рад светог Саве на осавремењавању богослужења у српској цркви“, у: *Свети Сава. Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 181-205.

Soloviev, A. (1933): „Histoire du monaster russe au MontAthos“. у: *Byzantion*, VIII. Bruxelles: Peeters Publishers, 213-238.

Станојевић, Станоје (1932): „Архиепископ Арсеније“, у: *Гласник историског друштва у Новом Саду* 5. Нови Сад: Историско друштво у Новом Саду, 7-9.

Станојевић, Станоје (1933): „Хронологија борби између Стевана и Вукана“, у: *Глас Српске краљевске академије* 153. Београд: Српска краљевска академија, 93-101

Станојевић, Станоје (1934): „О нападу угарског краља Андрије на Србију због прогласа краљевства“, у: *Глас Српске краљевске академије* 161. Београд: Српска краљевска академија, 107-130

Станојевић, Станоје (1935): *Свети Сава*. Београд: Штампa Државне штампарије Краљевине Југославије Штампa Државне штампарије Краљевине Југославије

Станојевић, Станоје (1936): „О одласку Светог Саве у манастир“, у: *Светосавски зборник* 1. Београд: Српска краљевска академија, 43-64.

Стојковић, Боривоје С. (1979): *Историја српског позоришта од средњег века до модерног доба: (драма и опера)*. Београд: Музеј позоришне уметности СР Србије.

Стојковски, Борис (2016): „Римокатолички култ Светог Саве“, у: *Osmi međunarodni interdisciplinarni simpozijum "Susret kultura"*, ured. Ivana Živančević-Sekeruš, Biljana Šimunović-Bešlin, Željko Milanović. Novi Sad: Filozofski fakultet, 117-129.

Тарнанидис, Јоанис (1979): „Колико је св. Сава као личност могао да утиче на остварење аутокефалије Српске цркве“, у: *Сава Немањић-Свети Сава. Историја и предање*, уред. Војислав Ђурић. Београд: Српска академија наука и уметности 54-63.

Тахиос, Антоније-Емил (1979): „Улога Светог Саве у оквиру словенске књижевне делатности на Светој гори“, у: *Сава Немањић-Свети Сава. Историја и предање*, уред. Војислав Ђурић. Београд: Српска академија наука и уметности, 85-89.

Тодић, Бранислав (2015): „Повеље цара Алексија III манастиру Хиландару и стари српски писци“, у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, LXXXI. Београд: Филолошки факултет, 3-17.

Томин, Светлана (2011): *Мужаствене жене српског средњег века*. Нови Сад: Академска књига.

- Трифунувић, Ђорђе (1963): *Доментијан*. Београд: Нолит
- Троицки, Сергеј (1949): „Ко је превео Крмчију са тумачењима?“. *Глас Српске академије наука*, 193. Београд: Српска академија наука, 119-142.
- Троицки, Сергеј (1955): „Da li je slovenski Nomokanon sa tumačenjem postojao pre svetog Save?“. *Slovo*, 4-5. Zagreb: Staroslavenski institut, 111-122.
- Троицки, Сергеј (1966): „Хиландарски номоканони“, у: *Хиландарски зборник 1*. Београд: Српска академија наука и уметности, Хиландарски одбор, 51-81.
- Ћирковић, Сима (1964): *Историја средњовековне босанске државе*. Београд: Српска књижевна задруга
- Ћирковић, Сима (1981): *Историја српског народа 1*. Београд: Српска књижевна задруга
- Ћирковић, Сима М. (1998): „Свети Сава између истока и Запада“, у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, уред. Сима Ћирић. Београд: Српска Академија наука и уметности, 27-37.
- Ћоровић, Владимир (1990): *Свети Сава у народном предању*. Београд: Народно дело: Задруга православног свештенства СФРЈ.
- Ферјанчић, Божидар (1979): „Автокефалност српске Српске цркве и Охридска патријаршија“, у: *Сава Немањић-Свети Сава. Историја и предање*, уред. Војислав Ђурић. Београд: Српска академија наука и уметности, 64-72.
- Ферјанчић, Божидар, Максимовић, Љубомир (1998): „Свети Сава и Србија између Епира и Никеје“, у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, уред. Сима Ћирић. Београд: Српска Академија наука и уметности, 13-26.
- Фрајнд, Марта (1987): „Политика и легенда у српској историјској драми“. *Историјска драма XIX века*. књ. 1, приредила М. Фрајнд. Београд: Нолит, 5-41.
- Фрајнд, Марта (1996): *Историја у драми, драма у историји: огледи о српској историјској драми*. Нови Сад: Прометеј – Стеријино позорје, Београд: Институт за књижевност.
- Хафнер, Станислав (1984): „Доментијан и Слово о закону и благодети митрополита кијевског Илариона“, у: *Глас Српске академије наука и уметности*, CCCXL. Београд: Српска академија наука и уметности, 61-71.
- Цитуриду, Ана (1979): „Манастир Филокал у Солуну“. у: *Сава Немањић-Свети Сава. Историја и предање*, уред. Војислав Ђурић, Београд: Српска академија наука и уметности, 263-268.
- Чанак-Медић, Милка, Поповић, Даница, Војводић, Драган (2014): *Манастир Жича*. Београд: Републички завод за споменике културе Београд
- Чанак-Медић, Милка, Тодић, Бранислав (1999): *Манастир Жича*. Београд: Републички завод за споменике културе Београд
- Шпадијер, Ирена (2010): „Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца“ у: Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 86. Београд: Филолошки факултет, 3-16.
- Штављанин-Ђорђевић, Љубица (1996): „Још један поглед на русизме у Иловићкој крмчији“. у: *Археографски прилози* 18. Београд: Народна библиотека Србије, 55-67.
- Щапов, Я. Н., Беляскова, Е. В. (1998): „Традициисвятого Саввы Сербского на Руси“, у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, уред. Сима Ћирић. Београд: Српска Академија наука и уметности, 359- 367.

Snežana R. Bulat
Nebojša Kartalija

SAINT SAVA IN SERBIAN HISTORY AND DRAMA

Saint Sava is one of the most important figures of Serbian history. His biography has always caused the interest of both historians and artists. We will try to show through the analysis of historical sources, historiographical works what was the significance of St. Sava in Serbian medieval history and what kind of reception his character had in the Serbian historical drama to the end of the 20th century.

Данијела Д. Костадиновић

Универзитет у Нишу, Филозофски факултет, Ниш – Србија

e-mail: danijela.kostadinovic@filfak.ni.ac.rs

РЕФЛЕКСИ КУЛТА СВЕТОСАВЉА У ПОЕЗИЈИ ЗА ДЕЦУ ЈОВАНА ЈОВАНОВИЋА ЗМАЈА

Апстракт: У раду се из аналитичке перспективе дискурса књижевности за децу испитују интертекстуалне релације између идеологије, религије и поезије за децу Јована Јовановића Змаја у циљу тумачења значења и симбола кодираних у песмама које рефлектују култ светосавља са тенденцијом да у претпостављеним читаоцима, српској деци и омладини, продубе и ојачају национална и религијска осећања и развију свест о значају учења и образовања.

Кључне речи: Свети Сава, идеологија, религија, идентитет, култура

Књижевност за децу представља специфичну област унутар књижевности као једне од грана уметности. Њена особеност огледа се превасходно у успостављању нарочитих релација са децом као претпостављеним текстуалним примаоцима. С обзиром на то да је однос између текста и рецепијента у контексту књижевности за децу више него комплексан, јер подразумева најмање неколико различитих теоријско-методолошких приступних позиција: позицију примене, аутора, текста и читаоца, књижевност за децу опире се прецизном одређењу. Карин Лесник Оберстајн у студији *Основе: шта је књижевност за децу? Шта је детињство?* отвара низ питања која би требало да нам помогну у успостављању њеног што јаснијег појмовно-теоријског оквира: да ли је дечија књига она коју пишу деца или коју неко пише за њих, шта значи писати књиге „за“ децу, шта је са оним књигама „за“ децу коју читају и одрасли и обратно, са књигама „за одрасле“ које читају и деца – да ли и оне спадају у књижевност „за“ децу и како ми можемо знати које су књиге најбоље за децу ако не знамо ни то које књиге јесу „за децу“?¹ С тим у вези, „дефиниција књижевности за децу лежи у срцу њених напора: то је таква категорија књига чија егзистенција у потпуности зависи од претпостављених односа са посебном читалачком публиком: децом.“² У том светлу, и теорија књижевности за децу пре свега „полази од претпоставке да појмови *деца* и *књижевност* у оквиру књижевности за децу јесу одвојиви и мање-више независни, као и да су директно повезани са другом децом и *књижевностима*“³.

Очито да је књижевност за децу сложенији феномен но што се у први мах чини. Она има и естетску, и васпитно-педагошку функцију, те се може показати као „добра замисао уколико желимо да васпитавамо децу за одређени вид културе: али она исто тако може и да заваља или да се покаже опасном ако текстове `користимо` на другачије

1 Карин Лесник Оберстајн 2013, 27.

2 Оберстајн 2013, 27.

3 Исто, 28 –29.

начине⁴. Управо се у тој тачки књижевност за децу сусреће са историјском реалношћу, захтевима времена, идеологијом и религијом и потврђује се њена изузетно важна улога у одгајању, социјализацији и изграђивању критичке, националне, идеолошке и религијске свести младих.

Питање идеологије и религије у књижевности за децу јесте питање њене примене, сврхе или оспоравања сврхе, која „проистиче из посебних карактеристика читалаштва коме је намењена, и увек је производ ставова које одрасла популација заступа у вези са самом децом и младима и њиховим местом у друштву“⁵. Идеолошке претпоставке, моралне и религијске поруке у књигама за децу могу бити отворене или прикривене. И у једном и у другом случају за свој крајњи циљ имају обликовање читаоца пре свега путем идентификације са ликовима и усвајања њихових вредносних ставова и судова. У вези са (не)оправданошћу идеолошких и религијских садржаја у књижевности за децу, у науци су се издвојиле две засебне струје: једна заступа став да књиге за децу могу обликовати читаоце у посебне идеолошке ентитете и да их самим тим културолошки предодређују, док друга сматра да читаоци нису тако наивни и поводљиви, већ постоји интерактивни и дијалектички однос између текста и читаоца.⁶

Дискурс књижевности за децу, дакле, уско је повезан са образовањем и васпитањем младих, односно, њена сврха препознатљива је и у посредовању између религијских норми и културе начина живота једног друштва. Књиге за децу не само да одражавају постојеће друштвене парадигме него их и оснажују и доприносе изградњи културних и религијских идентитета деце и омладине. Томе је у нашој култури понајвише придонела религиозна пракса неговања култа светог Саве како у школама, црквама и манастирима, тако и посредством народне и ауторске књижевности од средњег века до наших дана. Она, природно, није мимоишла ни просторе српске књижевности за децу⁷. Један од првих књижевних стваралаца који је у свом делу литерарно обрадио лик св. Саве, био је управо зачетник српске књижевности за децу, Јован Јовановић Змај. Одговарајући књижевним захтевима епохе романтизма, али и моралног дидактицизма, нарочито заступљеног у књижевности у претходним раздобљима – класицизму и просветитељству, Змај се песмама о св. Сави, које чине предмет истраживања овог рада, надовезује на поетичку линију српске усмене традиције, са тенденцијом да тематизовањем лика једног од најзначајнијих српских светитеља изнедри у српској младежи снажна религијска, али и национална осећања и да укаже на значај школства и образовања за српски народ у целини.

У српској науци о књижевности интеракције између идеологије, религије и Змајевог песништва донекле су препознате и описане. Тихомир Петровић истиче да готово трећину Змајевог песничког опуса чине религиозни стихови које је писао у духу хришћанског схватања света и живота.⁸ И поред великог броја песама са религиозним мотивима у Змајевом песничком опусу, Војислав Максимовић указује на њихову несумњиву скрајнутост, што потврђују и досадашњи избори његове поезије.⁹ На Максимовићево истраживање надовезује се Предраг Јашовић тврдњом да је управо овај

4 Хант 2013, 11.

5 Сарленд 2013, 61.

6 Вид. више у: Чарл Сарленд, „Невиних нема: идеологија, политика и књижевност за децу“, 2013, 61–87.

7 О лику Светог Саве у српској књижевности за децу вид. више у: Спасић 2013, 77–105; Спасић 2014, 15–39.

8 Петровић, 1997, 25.

9 Максимовић 1997, 38.

аутор, издвајањем низа Змајевих песама о Божићу, с једне стране, показао „да је у Змајевој поезији за децу постојала не само религиозна представа света већ и конкретизована теолошка слика света“¹⁰, а с друге стране, покренуо даља истраживања у српској науци о књижевности о Змајевим песама на религијске теме. Тамара Грујић у студији *Змајево песничтво за децу и усменокњижевна традиција* у божићним и коледарским песама Јована Јовановића Змаја уочава хришћанску и обредно-обичајну тенденцију. У првој се не препознају рефлексии усмене књижевности, док се у другој уочава јасна веза са усменом књижевношћу.¹¹ Испитивање даље усмерава и ка ускршњим и песамама о крсном имену и молитвама, закључујући да „Змајеве молитве настају по узору на молитве усмене књижевности, али су знатно једноставније структуре и израза и без наглашене експресивности. То су више елабориране молитве, може се рећи и молитвице, које проистичу из грађанског схватања живота и друштва“¹².

И поред тога што је Змајева поезија са религиозном тематиком била предмет научних истраживања (Петровић, Радикић, Максимовић, Грујић, Спасић, Јашовић), она отвара могућност и другачијих приступа и читања, посебно у домену идеолошког и културолошког сагледавања функције религиозних мотива у конкретним песничким остварењима посвећеним лику св. Саве на које ће овај рад и бити сконцентрисан.

Кохезионе везе између идеологије, религије и књижевности за децу нарочито су видљиве у периоду који је претходио књижевној појави Јована Јовановића Змаја. У раним фазама развоја српска књижевност за децу повезивала се са описмењавањем, учењем (нпр. *Краткоје да протое и седмим таинствим учитељское наставленије* Захарија Орфелина) и просвећивањем (*Басне, Совјети здравога разума и Живот и прикљученија* Доситеја Обрадовића). Књиге за одрасле читаоце служиле су и као лектира за децу, при чему су религијски и патриотски мотиви били један од најзначајнијих фактора у избору лектире. Деца и млади васпитавали су се на црквенословенским текстовима и на народној поезији и прози да би тек касније настала дела намењена искључиво деци, као што је Берићево *Житије Исуса Христа*, штампано у Будиму 1812. године са назнаком „за децу списано и ко употребленију устроено либо Ручная книжица за учитељ и родитељ и за даръ трудолюбивой дѣтицы“, или песме Луке Милованова *Мојој дјечи на мајалес* и *На књижицу за новољетни дар* из 1810. године. Песме Луке Милованова означавају сам почетак српске књижевности за децу.

У време појаве Јована Јовановића Змаја књижевност за децу, дакле, није уживала статус `озбиљне`, `велике` књижевности, него је посматрана само као пут који води ка васпитању и образовању. Предзмајевски период развоја српске књижевности за децу, како је истакнуто, одликује отворени дидактицизам и морализаторско проповедање, књига има `поучителну` и `наравоучителну` сврху и подређена је пропагирању просветитељских, етичких, националних и религијских идеја. Праве књижевности за децу скоро да и нема, а међу оне ствараоце у чијем се делу налазе елементи поетике књижевности за децу и младе, било у погледу сврхе, било у тематском или у погледу статуса читаоца, сврставају се, сем наведених, и велики песници српског романтизма попут Бранка Радичевића (*Рибарчета сан, Дете и тица*), Ђуре Јакшића (*Сироче, Отац и син*) и других.

Књижевну традицију писања за децу у којој се инсистира на дидактици наставља и сам Змај обогаћујући је поетским вредностима романтизма. Ипак, чини се да је Деретићев став о Змају као најмањем романтику „међу својим песничким друговима,

10 Јашовић, 2016, 59.

11 Грујић, 2010, 136.

12 Исто, 144.

он је више него иједан од њих био везан за домаћу традицију и одређен њоме. Бранко и народна поезија – то су две битне претпоставке његовог песништва. Овоме треба додати и неке друге традиције српске књижевности: грађанску лирику, дидактику и морализам класициста и објективних лиричара, доситејевско просветитељство итд,¹³ више него умесан барем када је у питању поезија о св. Сави.

Ваљало би истаћи да је пре Деретића Јован Скерлић у *Историји нове српске књижевности* такође указао на везу између Бранка Радичевића и Јована Јовановића Змаја. Наиме, по Скерлићевом мишљењу, Змај се под Радичевићевим утицајем угледао на народну поезију, приближивши се тако „књижевном идеалу свога времена: на основу народне поезије створити уметничку поезију“¹⁴.

У аналитичком приступу Змајевим песмама о св. Сави, према томе, већ на почетку отвара се питање онога што теорија књижевности одређује појмом *vraisemblance*, при чему се мисли на процес читања као натурализације и вероватноће интегрисања једног дискурса са другим¹⁵, и, хантовски речено, питање `чему добром ове песме служе` и у којој мери сврха утиче на њихову естетску страну?

На специфичност динамичког модела између писца, текста и читаоца, односно, између текста, књижевних конвенција, читаоца и социокултурног контекста, који своје нарочите импликације налази управо у књижевности за децу, где се више него било где другде улога читаоца посматра у својству културолошког феномена, јер пишчеви ставови, као што је поменуто, могу обликовати децје представе о свету и утицати на формирање њиховог система вредности, указао је и сам Јован Јовановић Змај имплицитно одређујући и њену могућу функционалну примену: „Друго је писати о деци, а друго писати за децу. То се двоје може косити једно са другим.“¹⁶ Полазећи од такве поетичке премисе, Змај исписује и неколицину жанровски хетерогених песама о св. Сави које настају у најчвршћој спрези са већ урезаним кодовима о светосавском култу у свести српског народа. Народнопоетски модус и традицијску слику св. Саве он интегрише у сопствене имагинативне поетске светове, са нагласком више на просветитељском, а мање на литургијском и богослужбеном аспекту његових активности. При том је основна тежња песникова да се дете-читалац стопи и уподоби са ликом једног од најзначајнијих српских светитеља и настави путем племенитих дела у светлу очувања православља, националног идентита, са јасно издеференцираним погледима на етичка и образовна питања, као и на своју улогу и позицију у друштву. Ова ауторова намера јасно се види и у писму, насловљеном „Дединој `голубици` Феми“, где стоји: „Кад је свети Сава живео, онда још није било фотографија. Теби ће бити жао кад то чујеш. И мени је жао. Али угледајмо се на дела његова, - фотографишимо и` у душу своју: то се још може – Фемице моја, – покушај само.“¹⁷

У даљем тексту рефлекси светосавског култа биће проучавани на примеру Змајевих песама *Сузе светог Саве*, *Свети Сава*, *Пред иконом светог Саве* и *На светог Саву*, у којима песник, у духу светосавља, посредним начином, позива потенцијалне примаоце да не буду само пуки читаоци, већ и творци, да се повинују писмености и одбаце неукост и незнање.

Религиозна песма *Сузе светог Саве* устикована је, као што и сам наслов говори, у облику плача, који се „јавља као посебна књижевна врста у византијској

13 Деретић 1990, 152.

14 Скерлић 2006, 262.

15 В. Калер 1990, 207–239.

16 Хацић, 2009, 127.

17 Исто, 23-24.

књижевности [...] о великим поразима и несрећама састављају се плачеви [...] Словени се рано упознају са жанром плача преко превода са грчког. *Плач Јеремијин*, са богатим избором општих места и слика `плакања`, спомињу већ најстарији писци. Уз `плач` се синонимски јављају још називи `риданије`, `вапај`, `кричаније`¹⁸. Генеричка трансмутација средњовековног књижевног жанра овде је извршена помоћу елемената народне епске поезије удружених са метафориком, алегоријским подтекстом, набрајањима и песимистичним тоном типичним за писце барока који су наставили да негују ову књижевну форму.

Песма је испевана десетерачким стихом са полукаденцом на цезури иза четвртог слога. Састављена је од три тематска блока, где крај сваког најављује и отвара мотивску структуру следећег, семантички их повезујући у јединствену и кохерентну целину. Трочлана структура песме није само формалне природе, већ субстанцијализује онтолошку, космолошку и теолошку димензију, симболички детерминишући, преко трогласја (глас деперсонализованог лирског субјекта, глас проигумана Павла као преносиоца речи св. Саве и глас бога саваоца), православно учење о Светој Тројици.

Натурализација наративног дискурса српске епике у уводном делу песме *Сузе св. Саве* изведена је посредством антитезе, којом се одређује поље активности светитеља на небесима, што је у складу са хришћанским каноном, емотивно се сенчи његов лик и уводи глас проигумана Павла са посредничком улогом између небеског и овоземаљског света:

*Пало иње, ал` не пало само,
с њим падоше сузе са небеса.
Нико не зна сузе чије ли су,
Само знаде проигуман Павле:
То су сузе светитеља Саве.*¹⁹

Наративном се у наредној песничкој слици придружује драмска компонента. Сотериолошка драма св. Саве произлази из божјег ограничења које за последицу има немогућност даље реализације православне и просветитељске мисије ради спасења српског рода:

*Неће божје да га пусти доле
Да прошири цркви црквовање,
Да зачини попу поповање,
Да олакша школи школовање.*²⁰

У том контексту, ова песничка слика добија и обележја сузне молитве, а антитеза с почетка песме отвара простор дијалогу и прераста у својеврсну инвокацију, зазивање милости божје зарад испуњења благодатних моћи оличених у симболици љубави према српском роду и отачаству.

Дијалогска поставка завршне песничке слике, дате у виду одговора бога саваоца, интензивира драмски набој рефлектујући теолошку мисао о спознаји греха и снази покајања:

18 Трифуновић 1990, 248-249.

19 Змај, 1979, 219.

20 Исто.

*Саво сине, не хај за Србине,
Њин си био, њих си просветлио –
Ако су ти запамтили речи,
Њина срећа, ничија несрећа;
Ако су се њима оглушили,
Јадни били, сваком робовали,
Међ собом се трли и поклали,
Сами себи гроба ископали!*²¹

Употреба формуле клетве у последњим стиховима дубоко је утемељена у усменој поетској традицији и има функцију опомене и, парадоксално, преношења моралне и теолошке поруке о нади у могућност искупљења, стицања блаженства и спасења. С тим у вези, ни наслов песме не би требало схватити само као одредницу књижевног жанра, него и као метафоричну стилизацију притајене жалости св. Саве због немарности српског народа према његовим подвизима и добротинствима у домену православне вере и просвећивања, што читаву песму боји снажним емоционалним и лирским нотама.

Након што је на празник Успења Пресвете Богородице 1219. године патријарх Манојло Сарантен, уз сагласност цара Теодора I Ласкариса, у Никеји хиротонисао Саву за првог српског архиепископа, те је тако српска православна црква стекла аутокефалност, у XIII веку почиње да се шири црквени култ о првом српском књижевнику, чувару националног идентитета, великом просветитељу и заступнику дијархичке теорије симфоније између државе и цркве. Ширењу светосавског култа допринело је Доментијаново *Житије Светог Саве* написано у време владавине Стефана Првовенчаног Уроша I, у коме је приказан Савин живот од рођења до смрти, као и житије његовог ученика Теодосија *Живот оца нашега Саве, архиепископа и учитеља српског*, које је, заправо, прерада житија песника светлости, те отуда води порекло назнака 'казано Доментијаном'. Посвећеност вери, цркви, школству и чудотворне моћи које су му Доментијан и Теодосије приписавали, представљало је полазиште потоњих књижевних обрада lika св. Саве, са кога је кренуо и Јован Јовановић Змај у пригодној, морално-дидактичној песми-похвали *Свети Сава*.

Змајево славословје принесено св. Сави спевано је у дванаестерцу и шестерцу са парном римом и сачињено је од десет строфа неједнаке дужине: катрена, октаве, секстине и дистиха. Идеолошки подтекст и метафизички историзам одређују поетску структуру песме *Свети Сава*. Натурализација народностиховног причања прожета је биографским подацима о одрицању од престола и замонашењу (*Престо га је чекђ – он га није хтео;/ Он је нешто више духом заволео*²²), ширењу православне вере, јачању цркве и отварању школа (*Веру ћу да кретим, православље ишрим*²³) и историјским чињеницама о спаљивању моштију св. Саве на Врачару за време турске владавине. Песмом су, осим топоса симболичног представљања живота светитеља са општим атрибутима скромности, аскезе и спремности на жртву, семантизовани и топос чежње за сједињењем са духовником у узорном живљењу и подвизању (*Дух нас његов купи сред божјијег храма, Дух је његов звезда над нашим школама*²⁴), као и топос чудотворних моштију са исцелитељским моћима (*Савино су тело Турци сагорели/ И његов су пепђ на*

21 Исто.

22 Змај 1993, 97.

23 Исто.

24 Исто, 98.

*ветар изнели, – / И где год је трунка пепела му пала, / Ту је нова љубав к роду засијала*²⁵). Завршни дистих, који кореспондира са *Химном светом Сави*, потврђује да ова песма својом целином служи глорификацији и слављењу лика светог Саве.

Празнична и морално-дидактична песма *На светог Саву* и више социјална, но религиозна песма *Пред иконом светог Саве* базирани су на топосу веровања у чудотворну и исцељујућу моћ иконе. Канонско поштовање икона, засновано на одлукама Седмог Васељенског сабора, у српском народу утемељио је управо св. Сава. Значење иконе као места благодатног присуства и пројекције духа св. Саве, „јер уколико се ове стално посматрају у иконичним (ликовним) изображењима, утолико се и они који их гледају покрећу ка жаљењу и подржавању самих Оригиналa [...] Јер част која се одаје икони (лику) прелази на Оригинал (прволики) и ко се поклања икони, поклања се личности онога који је насликан“²⁶, садржано је у обема песмама. Дакле, обе песме постављене су на теолошкој симболици иконичног оприсутњења оваплоћеног лика св. Саве и на веровању у преливајућу благодат са иконе на посматрача.

Песма *На светог Саву* састављена је од десет катрена са наизменичном сменом осмераца и шестераца и укрштеном римом. У синергичном процесу молитвеног дијалога лирског субјекта са иконом св. Саве, који је уследио након празничне почасте великом светитељу, развија се просветитељска мисао о неопходности развоја школства, учења на матерњем језику и очувања српства. Песма из теолошко-симболичке сфере и интимне перспективе жалости лирског субјекта због крвавих борби у прошлости српског народа и немогућности све српске деце да се школују, у другом делу искорачује на раван преношења морално-васпитних поука деци да прибирају знање и штују свој матерњи језик, попримајући, на тај начин, изразити карактер буднице:

*Благо вама, мила децо,
Којима се даје
Да у својој драгој школи
Прибирате знање!*

*Где с` језиком миле мајке
Свака врлост буди;
Где с` учите да будете
И Срби и људи.*

*Штујте школу као темељ
Будућности праве,
Српску школу ко аманет
Светитеља Саве!*²⁷

Лирским осмерцем у четрнаест катрена Змај у елегiji *Пред иконом светог Саве* пева о болесној удовици, која своје последње уздање налази у сину првенцу, остављајући му аманет пред иконом светог Саве да штити породицу, са надом да ће сабиствовати својим чињењем у будућности делу светитеља. Морална дидактичност ове елегije проистиче из утешног одговора првенца (*Разумем те, мајко драга, / И држаћу у памети. / У груд`ма ће мојим живет / Мисо твоја, твоја жеља. / Ја ћу водит браћу моју /*

25 Исто.

26 Поповић 2002, 157.

27 Змај 1993, 93.

Путем овог светитеља²⁸), а њена теологична заснованост из духовног садржаја иконе као спознања које води созерцању и есхатолошком спокоју:

*Кандиоце затрепета
Пред иконом светог Саве.
Деца стоје, цвет до цвета –
Венац око мртве главе.²⁹*

На крају овог разматрања може се извести закључак да изразито просветитељски оквир и ангажованост Змајевих песама за децу о св. Сави донекле умањује њихову естетску страну, односно, Змај је теолошкој, просветитељској и морално-поучној сврси дао примат над естетским доживљајем. Што се, пак, специјализације лика св. Саве тиче, она је извршена у равни *vraisemblance-a* преузимањем конвенција народне књижевности, посебно на плану стила и синтаксичко-интонационе структуре стиха, семантичких кодова црквеног култа о св. Сави, који је је почео да се шири у XIII веку захваљујући Доментијановом и Теодосијевом животопису, модела жанра српске средњевековне књижевности (плача, похвале, молитве), свечаног тона и мотивских обележја српске поезије средњег века и барока и семантизовањем топоса моћи светитеља (моћ исцељења, чудотворна моћ светог места са моштима и чудотворним иконама), топоса светитеља као заштитника породице, деце, младих и народа и постојећих идеолошких, историјских и културних референци о св. Сави као првом српском књижевнику, архиепископу и просветитељу.

Литература

Грујић, Тамара (2010): *Змајево песништво за децу и усменокњижевна традиција*, Нови Сад: Змајеве дечје игре.

Деретић, Јован (1990): *Кратка историја српске књижевности*, Београд: БИГЗ.

Змај, Јовановић Јован (1979): *Снохватице. Девесиље*, књ. IV, приредио Владан Недић, Нови Сад: Матица српска.

Змај, Јован Јовановић (1993): *Чика Јова српској деци*, Шабац: Епархија шабачко-ваљевска.

Јашовић, Предраг (2013): „Религиозност у поезији за децу Јована Јовановића Змаја“, у: *Детињство*, бр. 2, 54–63.

Калер, Џонатан (1990): *Структуралистичка поетика*, Београд: Српска књижевна задруга.

Максимовић, Војислав (1997): „Православни дух Змајеве поезије“, у: *Детињство*, бр. 3, 37–42.

Оберстајн, Лесник Карен (2013): „Шта је књижевност за децу? Шта је детињство?, у: *Тумачење књижевности за децу: кључни есеји из међународне приручне енциклопедије књижевности за децу* (прир. Зорана Опачић), Београд: Учитељски факултет, 27–47.

Петровић, Тихомир (1997): *Змај и српска књижевност за децу*, Нови Сад: Змајеве дечје игре.

²⁸ Исто, 95.

²⁹ Исто, 96.

Поповић, Радомир В. (2002): *Васељенски сабори. Одабрана документа*. Београд: Графипроф.

Радикић, Василије (2003): *Змајево песништво за децу*, Нови Сад: Змајеве децје игре.

Сарленд Чарлс: „Невиних нема: идеологија, политика и књижевност за децу“, у: *Тумачење књижевности за децу: кључни есеји из међународне приручне енциклопедије књижевности за децу* (прир. Зорана Опачић), Београд: Учитељски факултет, 61–87.

Скерлић, Јован (2006): *Историја нове српске књижевности*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Спасић, Миливоје (2013): „Свети Сава у српској поезији за децу“, у: *Братство*, бр. XVII, 77–105.

Спасић, Миливоје (2014): „Свети Сава и православље у српској драмској књижевности за децу и младе“, у: *Братство*, бр. XVIII, 15–39.

Трифунковић, Ђорђе (2009): *Азбучник српских средњовековних појмова*, друго, допуњено издање, Београд: Нолит.

Хант, Питер (2013). „Увод: изучавање света књижевности за децу“, у: *Тумачење књижевности за децу: кључни есеји из међународне приручне енциклопедије књижевности за децу* (прир. Зорана Опачић), Београд: Учитељски факултет, 7–27.

Хацић, Зорица (2009): *Отворена писма Јована Јовановића Змаја*, Нови Сад: Змајеве децје игре.

Даниела Д. Костадинович

**РЕФЛЕКСЫ КУЛЬТА СВ. САВВЫ В ДЕТСКОЙ ПОЭЗИИ
ЙОВАНА ЙОВАНОВИЧА ЗМАЯ**

В работе, с точки зрения аналитической перспективы дискурса детской литературы исследуются интертекстуальные отношения между стихотворениями Змая, посвященных св. Савве и конвенциями народной литературы, семантического кодирования церковного культа св. Саввы и жанровых моделей сербской средневековой литературы, топоса силы святителя и существующих культурных ссылок о св. Савве, первом сербском архиепископе и просвятителе. Особое внимание посвящено исследованию динамической модели писателя, текста, читателя и социокультурного контекста, с целью подтверждения в какой мере явные богословские и моральные дидактические сообщения Змая влияют на детские представления о мире и формирование их системы ценностей.

Љиљана Ж. Пешикан Љуштановић

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, Нови Сад – Србија

e-mail: joljilja@gmail.com

„ДОЛАЗИМ ТИ И КАДА НЕ ВИДИШ“ Свети Сава у *Семољ гори* Мира Вуксановића¹

Апстракт: У фрагментарном азбучном роману Мира Вуксановића *Семољ гора*, цело слово П посвећено је неименованом, али јасно препознатљивом светитељу – Светом Сави. Он вишеструко уређује свет *Семољ горе*: као митски творац, који у светом времену прастварања моделује свет какав данас знамо, чинећи га погодним за људски живот; као културни херој, који властиту заједницу уводи у свет културе; као хришћански светитељ, који светлошћу вере просвећује народ, постављајући темељна морална начела и норме. Истовремено, овде су уочљиви и рефлексии историјске судбине најмлађег сина Стефана Немање.

Саздана од фрагмената различите жанровске природе (предање, митолошко етиолошко, културноисторијско; параболa; казивање о животу; прозаида), приповеданих и исказаних у различитим приповедним модусима, ова целина добија особено значење у целини дела, успоставља духовну вертикалу и прераста у историјску опомену пицшевом времену и његовим дезоријентисаним савременицима.

Кључне речи: Свети Сава, мит, предање, културни херој, просветитељ.

Семољ гора Мира Вуксановића (Вуксановић 2011) дело је сложене структуре, у коме се у форми „азбучног романа у 878 прича о ријечима“ преплиће више различитих приповедачких токова, расточених и фрагментизованих, али и даље препознатљивих. Од речи азбучним редом нанизаних гради се особена слагалица коју ће сваки читалац прекомпоновати на свој начин. Свако ко се одлучи на авантуру читања налазиће, по мери властитог језичког и културног искуства, низ скривених наратива који успостављају сложени лавиринт значења:

У *дуплом дну* књиге чува се (...) цео низ асоцијација и алузија на нашу непосредну стварност. То је онај трећи слој Вуксановићеве књиге: да нам говорећи о прошлости, о врло давној прошлости, говори о непосредној савремености, или, ако хоћете, о ономе што је непроменљиво и у прошлости и у савремености, да нам говори о универзалном (Пантић 2011, 533).

¹ Истраживање на коме је заснован овај рад спроведено је у оквиру пројекта *Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности* (број 178005), који се, под руководством проф. др Горане Раичевић, спроводи на Одсеку за српску књижевност Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду, уз финансијску помоћ Министарства просвете и науке Републике Србије.

Део ових скривених наратива води до разноликих књижевних импулса које Вуксановић стваралачки утква у властито дело. Термин *скривени наратив* чини ми се овде примеренијим и функционалнијим од термина *паратекст*, који Портер Абот [Н. Porter Abbott] користи, наглашавајући да „информације из области паратекста, односно ван наратива, могу да трансформишу (...) наратив, а да притом не промене ни једну његову реч” (Porter Abot 2009: 64). Према одређењу Драгане Вукићевић:

Откривање нечега чега нема у тексту упућује на онтолошку сложеност скривених наратива. Попут вируса они су онтолошки бивалентни – имају негативан онтолошки статус у тексту, али и позитиван у фикционалном уму који реконструише читалац. Метафоричним језиком речено, они чине фантомски свет текста. Фантомским смо назвали и заплет који није експлицитно текстуализован у причи, већ (...) имплицитно назначен у традицији. Непознавање културолошких конвенција чини га скривним (фантомским) за читаоце који не деле културолошки код са писцем (Вукићевић 2015, 507).

Попут Павићевог *Хазарског речника* и Вуксановићева *Семољ гора* укршта „говор предака“ (в. Пипер 2011, 327–331), са живописним сусретима прошлог и савременог.

Битан део памћења и прошлости колектива чине сећања на творачке чинове светитеља (у роману неименованог), која се обликују у 59 речи – прича на слово П. Саздана од фрагмената различите жанровске природе (предање, митолошко, етиолошко, културно, историјско; параболоа; казивање о животу, прозаида), приповеданих и исказаних у различитим приповедним модусима, ова целина добија особено значење у Вуксановићевом роману. Она успоставља духовну вертикалу и прераста у историјску опомену пишчевом времену и његовим дезоријентисаним савременицима.

У седам одредница, приповеданих у трећем лицу, као казивање објективног свезнајућег приповедача, и 52 фрагмента исказана у првом лицу, као исказ самог светитеља, Вуксановићев приповедачки азбучник рефлектује историјску судбину Растка Немањића, најмлађег сина великог жупана Стефана Немање, и, превасходно, његов лик у народним веровањима и причању. Тако под одредницом *Приспјенак* (381)² светитељ приповеда о својој првој младости, када му је „мироточни отац“ наменио

стари и кршевити крај да њиме управљам, да будем владалац али на то нијесам пристао. Отишао сам од куће, кришом као што се увијек у даљину иде, онамо и код онога који ми је дао све што и ја теби дајем. Све ми је дато у онај дан када сам оцу постао отац.

Представа о Сави као духовном оцу властитог оца битно одудара од патријархалних представа традиционалне културе и припада оном домену мишљења који карактерише високу хришћанску догму. И хагиографска литература истиче покорност и поштовање према родитељима, нарочито оцу, као једну од Савиних основних хришћанских врлина, ипак, патријархална породична хијерархија овде је суштински преокренута. Сава први креће на Свету Гору. Он зове оца да му се придружи, наговештавајући „суштинске вредности и постигнућа Немањиног живота у Светој

2 Сви наводи су преузети из истог издања Вуксановић 2011, а због информативности и прегледности наводићемо их насловом (речју) и бројем стране на којој су објављени.

Гори“ (Јухас Георгиевска 2012, 14). У Доментијановом житију „Сава напомиње да је Господ кроз њега [...] припремио Немањи место спасења“ (Јухас Георгиевска 2012, 20). Сава је овде *богоносац*, који

не само да делује по Божјем плану према вишем налогу, већ својом прозорљивошћу открива елементе тога плана и сам тај план спроводи у дело (Јухас Георгиевска 2012, 23).³

Очито је да у старој српској култури „поредак унутар немањићке лозе престаје бити само 'породична ствар', он постаје део сложенијег и апстрактнијег поретка“ (Љуштановић 1993, 89). Разматрајући групни портрет Немањића на зиду милешевске припрате, Јован Љуштановић уочава да „принцип сениоритета“, доминантан у патријархалном систему вредности, овде „није сасвим доследан“:

Сава је „прескочио“ старијег брата и захваљујући својим црквеним и светачким заслугама заузео место сакрализованог претка. Очигледно је да се поредак не формира само на релацији предак – потомак већ и под утицајем религиозних и владарских (политичких) фактора. (...) Укупан културни контекст у коме настаје милешевски животопис упућује на хришћанску интерпретацију патријархалног поретка (Љуштановић 1993: стр. 89).

Сем тога, за разлику од хагиографске литературе, усмено предање о светачким чудима Светог Саве не говори као о еманаацији божанског, која се дешава посредством молитве Светога, већ самом светитељу приписује моћи које га приближавају божанском, творачком делању. Тумачећи овај сегмент српске усмене прозе, Веселин Чајкановић закључује да је у народној традицији Свети Сава дошао на место древног словенског божанства мртвих, преузимајући „исте функције као грчки Хермес, германски Водан, галски Диспатер, словенски Велес, индијски Јама“, а да истовремено има и одлике „пастирског бога“, пошто „Народна традиција доводи Светог Саву у везу са сточарством, са чувањем, подизањем, искоришћавањем стоке“ (Чајкановић 1973, 323).⁴

Двосмислена природа светитеља, у којој се хришћанске представе стапају са „старом вером“, оцртава се и у речи – причи *Патарица*. Творац се овде обраћа Светоме као свом изабранику, опомињујући га „нема нико као ти“ и наглашавајући

нико ти не смије на пут стати. Ти ћеш рећи када гора да олиста, у који дан да се зазелени. Ти ћеш моћи изворе у њој уставити. Ти ћеш моћи сноплe од сунца у осојну страну сложити. Ти ћеш одредити која ће дивина двије ноге имати (...) Ти ћеш бити – патарица, главни у свему. Али ће и над тобом бити патарица. Да те зауставља гдје сам те зауставио“ (365).

3 Види, такође, Стефан Првовенчани 2012, 41–67; Доментијан 2012, 71–189; Теодосије 2012, 193–306.

4 У тексту: „Свети Сава и његова сенка“, Бојан Јовановић полемички преиспитује ове Чајкановићеве закључке, наглашавајући да „представа о старим боговима, посебно о Врховном Богу, не постоји као посредник у тој рецепцији“, већ је реч о актуелизацији психолошког обрасца који обележава пагански дуализам (в. Јовановић 2000, 47–57). Међутим, Вуксановићев роман, својим рефлектовањем усменог предања, директно потврђује и развија Чајкановићеве представе о Светоме.

Овим се Светом Сави директно приписује део творачких прерогатива, веома блиских онима које му придаје усмено предање. Управљање временском ритмовима и грејање осојне стране сложеним „снопљем од сунца“ могло би, рецимо, бити лирска транспозиција и развијање народног веровања да Свети Сава греје земљу: „Око празника Светог Саве дужа дан, сунце греје топлије и земља се загрева стога што је Свети Сава забо у земљу ражарен ражањ“ (Ћоровић 1995, бр 49).

У целини приповедања које се у Вуксановићевој *Семољ гори* обликује под словом П, светитељ се доминантно описује као демијург, који у светом времену прастварања моделује свет какав данас знамо, чинећи га погодним за људски живот, и као типични културни херој, онај ко уређује живот властите заједнице у свим аспектима, преводећи њене припадници из природе у културу. Веселин Чајкановић истиче да усмено предање описује светитеља као:

општег просветитеља и шириоца културе: он учи народ како ће да сири сир, да кисели млеко, онако исто како га је учио да прави прозоре и да тка, дакле, у својој општој функцији бога (или хероја) родоначелника и просветитеља (Чајкановић 1979, 323).

Од прве одреднице *Пабељак* (361), у којој се приповеда о светитељу који је у пабељак, заравњени брежуљак, преобратио „велики вис, широк колико и седло што га гледаш, а висок као што није ништа око нас. Заклањао је сунце читавој планини“. Овим чином светитељ изводи људе из спутавајуће таме. Даје им могућност да сеју, граде куће, живе под светлошћу сунца. Прича о „људима у залатку“, у суштини, рефлектује усмено предање о Светом Сави, који је научио људе да праве прозоре, уместо да воловима увлаче светлост у кућу.⁵ Симболички смисао овог *просвећења* које светитељ доноси својој заједници јесте ширење светлости вере и истинског сазнања.

У Вуксановићевом приповедању ово се вишеструко рефлектује. Насупрот људском деловању које је потенцијално деструктивно (*Палеж*, 362–363; *Паметир*, 363–364)⁶, стоји деловање Светог Саве, којим се на различите начине уређује свет Семоља и живот његових људи. Светац преобликује рељеф (*Пабељак*, 361; *Пажит*, 361–362; *Перило*, 367–368; *Пишталина*, 369; *Почивало*, 375; *Прибојина*, 378–379; *Продоли*, 383; *Прослоп*, 384; *Процијеп*, 384–385), уређује годишње временске ритмове (*Паметир*, 363–364). Свечевим именом терају се приказе, *Прикојасе*, које пред човека искрсавају у планинској ноћи: „Само моје име помените – зато га имате – само ме призовите и свака ће прикојаса у безданицу побјећи, пут ће вам се просвијетлити“ (380). Светитељ у семољским речима – причама, ствара свет према људским потребама и молбама (*Повришца*, 370; *Прослоп*, 384). Захваљујући његовом деловању дивљи свет планине се култивише и хуманизује, постаје сношљивији, а истовремено јачају људске везе с природом и светом у коме живе.

5 „Поје једном Свети Сава да учи народ побожности и вјери. Идући по свијету наиђе на људе гдје са четири вола уносе свјетлост у кућу. Он их запита: 'Шта радите то браћо?' – 'Ево начинисмо има три дана кућу, па никако се у собама не види. Три дана са ова четири вола уносимо свјетлост, па свеједнако. До пред врата се види, а кад у кућу мрак.' Свети Сава се помоли Богу те им рече: 'Е, људи божји, треба начинити прозоре, – ево овако.' Па им онда начини прозоре, а они му се много захвале“ (Ћоровић 1995, бр. 43).

6 У оба фрагмента људи палећи ватру пале и гору и угрожавају властиту егзистенцију покушавајући, у одредници *Паметир*, да досегну небеску приказу, чудом спасеног остарелог коња којег је неко (слутимо сам светитељ), претворио у црвеног крилатог ждрепца што лети небом.

Посебан значај имају воде као светитељев дар Семољцима и као недвосмислена веза с усменим предањем о Светом Сави, у коме се Светоме приписује управо моћ да својим благословом и својом штаком⁷ отвара изворе питке и чисте воде у безводном крају. Светац у *Семољ гори* тако за планинку ствара *Перила* (367):

За тебе ћу доље, дном села, и дном Семоља, на ријеци, на неколико места перило начињети тако што ћу у бистрим и плитким вировима, на плочама, воду разастријети преко камења да њеном дну и трепавицу можеш умотрити...”

Чистоћа и чистота стапају се у свечевом налогу жени да буде *Паћница*, чиста попут змије за коју никаква нечист не пријања, да свој дом одржава чистим и уредним као и своје тело и своју душу (*Потирача*, 374; *Преоблак*, 377).

У семољској шуми светитељ прслинама отвара камене плоче „тек толико да вода може проврети“ из земље, пиштећи. Најзад он каже:

Стао сам када сам тридесет и три набројио. Сваке године по један. Сваки увире у ријеку. Ријека се пуни из пишталина. Зато Семољ онако потмуло пишти (*Пишталина*, 369).

Посебно значење у контексту приче о води добија лирски фрагмент уз реч *Пажит*: „једнака вода, ни мала ни велика“, разливена по ливади, својом бистрином симболизује духовну чистоту народа. Вода из пажити дели се на два крака. Јужни крак иде изнад манастира, па даље ка Јадранском мору, а северни испод манастира и даље ка Црном мору. Најзад, попут воде из пажити, истиче приповедач, почиње да се дели и народ, и то ће дељење трајати „док не види да је вода из пажита иста вода“ (362). Да пажит поред основног има и симболичко значење, сведочи и светитељева клетва, намењена свакоме ко мути воду из семољског пажита.

То проклетство у *Семољ гори* пада на вукове. Ово би могло бити рефлекс усмених предања о Светом Сави као вучијем пастиру којима се детаљно бавио Веселин Чајкановић у студији „О врховном богу у старој српској религији“. Међутим, за разлику од народног предања о Светом Сави, који дели нафаку вуковима, у Вуксановићевом роману светац проклиње вукове и јасно их, као „дивину“, раздваја од људи.

Повлачење границе између природе и културе у Вуксановићевом роману обликује се и као низ светитељевих исказа којима подучава Семољце основним културним вештинама: пре свега, градњи куће (*Панта*, 364; *Подвлачак*, 371) и прибирању грађе за то (*Пармак*, 364; *Подвлачак*, 371). Он учи људе како да направе *Подину* (372) за стог, *Појату* и избу (372–373) или *Послон* (373). Да све ово има много дубље значење од свог практичног смисла, вишеструко се истиче у Вуксановићевим речима – причама. Тако *Послон* није само заклон од невремена за човека и његову стоку

⁷ То је иста она штака која је, према усменом предању, срела светитеља на вратима јерусалимске цркве: „Кад је Свети Сава ступио у јерусалимску цркву на врата, срела га је шљака сама, а нико је није носио нити држао, те пред њега стала. Свети Сава се зачуди, Па запита свештенике, који су у цркви били: 'Шта значи ово?' Они му одговоре: 'Прије неколико времена живио је овдје један владика, коме је било име Сава. Када је био при последњем часу свога живота, казао је: – Ову шљаку оставите у цркву. Из далеких земаља доћи ће свештеник истога чина, ког сам и ја. Име ће му бити Сава. Кад он ступи у ову цркву сама ће ова шљака њему поћи'. Свети Сава узме тад шљаку и донио је са собом из Јерусалима у Србију“ (Ђоровић 1995, бр. 21).

већ и вечита жива веза с учитељем и просветитељем: „Из послона, испод Семољске горе, само ћеш мене горе виђати и одак пут за мнош“ (*Послон*, 373).

Део тог „отког пута“, који светитељ отвара онима што га следе, јесу науци о низу привидно тривијалних кућних предмета или свакодневних вештина и послова, какве су мерење (*Пед*, 366–367), или опшивање тканине да би се од ње начинио *Повраз* (370). Фрагмент о шивењу поврза исприповедан је живо, динамично, као догађај који се управо збио, као оличење трајања и свеприсутности наука Светог Сава:

Показао сам јој плетеницу, у више боја, од вуне, опшио плетеницом њен простирач, напола превијен, на горњу страну отвор оставио, над њим плетеницу продужио и свезао да је може преко рамена приметити, тако јој начинио повраз – за торбу, за врећу и друго.

Овде се у Вуксановићевом приповедању конкретизују усмена предања о светитељу који учи жену ткању⁸ и шивењу⁹.

Прозни фрагменти о свакодневним предметима и производима: *Потирачи*, 374; *Пракљачи*, 376; *Праћи*, 376; *Преталици*, 377–378; *Пржуну*, 378; *Приганици*, 379; *Пријекладу*, 380; *Приљеви*, 380–381; *Припону*, 381; *Прљугу*, 382; *Проноску*, 384..., рефлектују народну традицију, али је и надграђују и усложњавају. Попут светитеља из предања¹⁰, Свети Сава учи Семољце да праве сир од млека с којег је скинут кајмак (*Прљеви*), али, истовремено, учи их и чуду метафоричног именовања:

Ја сам те научио да поредиш једно са другим, по сличности, па да ситан снијег, сув и развијан, исто зовеш – прљуг (*Прљуг*, 382).

8 „Свети Сава и жена ткаља

Нека жена наместила била разбој у кући да тка. Кућа је била мрачна и ниска, те јој светлост ниоткуда није долазила. Да би јој се видело, она је метнула крај разбоја три велика драга камена. Дође Свети Сава, па је упита: ‘Шта то чиниш?’ ‘Ето ткам проћу ова три камена’, одговори му она. – ‘А шта би ти мени дала, да ти ја набавим лепшу светлост од та три камена?’ – упита је Свети Сава. – ‘Дала бих ти, вала, Бог и душа, ова сва три камена и још пуну мерницу сувих златника које ми је деда у наслеђе оставио’, одговори му жена. Свети Сава онда провали повећу рупу на спољашњем дувару, спроћу разбоја, и светлост намах уђе у кућу, и осветли је целу. – ‘Па то сам и сама могла учинити, али ће сад ту да улази ветар, зима, кокошке и мачке’, рекне жена. – ‘А ти зато овде разапни, између четири зашиљена дрвета, јагњешћу кожу, без вуне, или парче платна’, – рекне јој Свети Сава, Жена захвали Светом Сави на великој доброту и одмах му да обећани поклон. Он га подели међу сиромасе на које је прво у путу наишао, јер је знао, да ко год сиротињи дели, тај Богу узajмљује“ (Ђоровић 1995, бр. 36).

9 „Свети Сава и шваља

Са просјачким штапом и торбом о врату дође Свети Сава у једну кућу и ту затече једну жену ће шије од себе. Свети Сава јој рече: ‘Не шиј од себе, већ себи, па ће ти радња лакше ићи!’ Она га послуша, те почне себи шити, па јој је радња хитрије ишла. У том дође њезина кона, те кад виђе да себи шије, запита је: ‘Од кога си то научила?’ – ‘Овај просјак, бог му помог’о, каза ми.’ Онда Свети Сава благослови шав говорећи: ‘Нека вам је та радња благословена, те што урадили, виђело вам се!’“ (Ђоровић 1995, бр. 37).

10 „Свети Сава учио људе да граде сир

Донде, докле је Свети Сава долазио, људи умеју да граде сир на велике, јер их је он томе научио. А где није доспео, сир се троши [мрви, распада, нап. Љ. П. Љ.]“ (Ђоровић 1995, бр. 41).

Своју двојну природу оцртану у народној традицији, која га истовремено сагледава као хришћанског светитеља и „пастирског бога“ (в. Чајкановић 1973, 307–525), Свети Сава у *Семољ гори* Мира Вуксановића потврђује и као онај ко ствара животиње какве знамо:

У исто доба када сам отварао пишталине и када је шума била мала, све животиње су биле двоноге. Расле су високо, ишле кроз гору, још непораслу, и онако, без нагињања, закидале шуму, у врху стабла (...).

Онда сам све животиње које једу семољско лишће, са врхова стабла, неколико пута смањио и сваку научио да иде четвороношке, побачке. Од тада Семољ несметано расте, а животиње иду побачке (*Побачке*, 370).

Уређење и култивисање људског живота праћено је захтевом Светог, да му човек буде послушан (посулан):

Све ти дајем. И биће тако, као и досле што је било, ако си ми посулан, ако си ми вијеран и послушан, ако се не копистиш и не срдисш, све ћу ти рећи док си ми посулан. Из посулности моја доброта расте (*Посулан*, 373–374).

Одсуство послушности, покорности божијој вољи и непоштавање Светог, у усменом предању изазивају свечеву клетву. Тако он у предању *Зашто је мушки рад благословен, а женски проклет*, прокуне незахвалну ткаљу и благослови захвалног орача. У *Семољ гори*, посредно, као одјек ове давно изречене клетве: „Што за годину дана урадила, све под пазухом понијела“ (Чајкановић 2002, бр. 155), стоји фрагмент уз реч *Подгучак*. У слици жене која стално купи, граби, савија, гучи и подгуча, док и сама не постане „подгучак од жене“ – рефлектује се древна преља из усменог предања, чији је труд, због охолости и незахвалности, светац проклео.

У Вуксановићевом роману светитељ људе дарује и речима, којима се исконско трајање природе преображава у производе културе и модусе њеног развоја. Свему што ствара Свети даје и име. Говорећи о том именовању, он ужива у готово чулној лепоти језикотворења:

Научио сам га, давно, прије но што су му брови почели расти, да увијек када види букаре, у прољеће, када их прескачу и чине сутуку за шарену телад*, када види ватру на огњишту, у сантрачу, када семољска дрва сува пуцектају а влажна пиште, када обечи звијезда, љети, осуши цвијет, умртви траву, истањи потоке, када се бјежи у ладник, када је небо чисто као вода у вировима и као простирка од лишћа на семољској шуми, када птице од врућине зијевају, научио сам га да за све то каже – пожега и да му је вруће на језику када је год изговори (*Пожега*, 372).

Светитељеве речи које „озгор“ падају на семољску земљу саме по себи јесу семе које замеће и рађа док год има људи да га преносе и проносе, док напуштане речи не постану *Пуштенице* („да се пазите од ријечи које су потрагљиве и не листају у Семољској гори, које су пуштенице, као остављене жене, и да се пазите од ријечи пуштеница“, 375). Уткивајући у свој космос речи и слика фрагменте деловања и говора

* Чинити сутуку – варовати, врачати или одређеним обредним радњама слутити да се нешто лоше не деси. Прескакање обредних ватри (букара) требало би да спречи да краве теле шарену телад.

Светог Саве, преломљење кроз призму пишевог завичаја, Вуксановић у *Семољ гори* сугерише сталну присутност, животност и свежину светитељевих порука и налога, који чине једну од доминантних вредносних окосница његовог романескног космоса. Говори о свету који има смисла док памти свог културног хероја и хришћанског просветитеља и памћењем му одаје пошту.

Литература

Вукићевић, Драгана Б. (2015): „Скривени наративи“, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. 63, св. 2, 505–519.

Вуксановић, Миро (2011): *Семољ гора. Азбучни роман у 878 прича о ријечима*, Београд: Београдска књига.

Доментијан (2012): „Житије Светог Саве“, *Стефан Првовенчани, Доментијан, Теодосије*, приредила Љиљана Јухас Георгиевска, антологијска едиција Десет векова српске књижевности, Нови Сад: Издавачки центар Матице српске, 71–189.

Јовановић, Бојан (2000): „Свети Сава и његова сенка“, *Дух паганског наслеђа у српској традиционалној култури*, Нови Сад: Светови, 47–57.

Јухас Георгиевска, Љиљана (2012). „Житијна дела Стефана Првовенчаног, Доментијана и Теодосија“. *Стефан Првовенчани, Доментијан, Теодосије*. Приредила Љиљана Јухас Георгиевска. Антологијска едиција Десет векова српске књижевности. Нови Сад: Издавачки центар Матице српске, стр. 7–37.

Љуштановић, Јован (1993): „Српска света породица. О слици породице у старој српској култури“, *Српски књижевни гласник*, год. 2, бр. 3, 88–96.

Пантић, Михајло (2011): „Дупло дно“, у: Миро Вуксановић: *Семољ људи*, Београд: Београдска књига, 532–533.

Пипер, Предраг (2014): „Говор предака“, *Лингвистичка славистика: студије и чланци*, Београд: Славистичко друштво Србије, 327–331.

Стефан Првовенчани (2012): „Житије Светог Симеона“, *Стефан Првовенчани, Доментијан, Теодосије*, приредила Љиљана Јухас Георгиевска, антологијска едиција Десет векова српске књижевности, Нови Сад: Издавачки центар Матице српске, стр. 41–67.

Теодосије (2012): „Житије Светог Саве“, *Стефан Првовенчани, Доментијан, Теодосије*, приредила Љиљана Јухас Георгиевска, антологијска едиција Десет векова српске књижевности, Нови Сад: Издавачки центар Матице српске, 193–306.

Ћоровић, Владимир (1995): *Педесет легенди о Светом Сави*, изабрао и предговор написао В. Ћоровић, Горњи Милановац: ЛИО.

Чајкановић, Веселин (1973): „О врховном богу у старој српској религији“, *Мит и религија код Срба. Изабране студије*, приредио Војислав Ђурић, Београд: Српска књижевна задруга, 307–525.

Porter Abot, H. (2009): *Uvod u teoriju proze*, prevela Milena Vladić, Beograd: Službeni glasnik.

Ljiljana Pešikan Ljuštanović

"I AM COMING TO YOU EVEN WHEN YOU DO NOT SEE IT"

Saint Sava in *Semolj gora* by Miro Vuksanović

In the fragmentary alphabetical novel *Semolj gora* by Miro Vuksanović, the whole letter P is dedicated to Saint Sava. Saint Sava regulates the world of *Semolj gora* in multiple ways: as a mythical creator, who *in illo tempore* creates the world as we know it today, making it suitable for human life; as a cultural hero, who brings his own community into the world of culture; as a Christian saint, who *enlightens* the people with the light of faith, establishing fundamental moral principles and norms. At the same time, we can also notice the reflections of the historical fate of the youngest son of Stefan Nemanja.

Consisted of the fragments of different genres (belief narrative genres; legends, mythological-etiological, cultural-historical; narration about life; prose poetry), narrated and expressed in various narrative modes, this whole gets a special meaning within the entire work, establishes a spiritual vertical and grows into a historical warning addressed to the author's time and his disorientated contemporaries.

Мирјана Бојанић Ћирковић

Филозофски факултет Универзитета у Нишу, Ниш – Србија

e-mail: mirjana.bojanic.cirkovic@filfak.ni.ac.rs

ЖИТИЈИНИ АСПЕКТИ ЛИКА СВЕТОГ САВЕ У ДЕЛУ ГОРА ПРЕОБРАЖЕЊА ЉИЉАНЕ ХАБЈАНОВИЋ ЂУРОВИЋ

Апстракт: У раду се анализира дијалогска релација Горе преображења Љиљане Хабјановић Ђуровић према средњовековној житијиној књижевности, у првом реду Доментијановом и Теодосијевом делу које се у поетичким списима ауторке истиче узорним за писање свог духовног прозног циклуса, а у домену обликовања стожерног лика поменутог дела, Светог Саве. Фокусирајући се на композицију дела, средишње мотиве у обликовању световног и духовног портрета Растка – Саве (преображење, обожење, предодређеност, те на мотив свештене двојице) настојимо да уочимо сличности и одступања Горе преображења у релацији према житијиним обрацима, као и да осветлимо дубину семантичког развијања поменутих мотива у делу Љиљане Хабјановић Ђуровић. У раду се нарочита пажња посвећује развијању идеје Саве са Христом и са народом, уједно мисли водиле Горе преображења. Сходно жанровској хибридности овог дела, рад се дотиче и историјских и фолклорних аспеката личности Светог Саве, ауторске интенције („хagioграфског порива“) и интендиране читалачке публике Горе преображења. У завршном делу рада синтетизујемо степен и функцију коришћења житијиног предлошка у обликовању Савиног лика и развијања идеје Саве као христосноса.

Кључне речи: Свети Сава, житије, предодређеност, преображење, обожење, свештена двојица, светлост, исихазам.

У корпусу савремене српске књижевности о Светом Сави¹, значајно место, бар у погледу пријема код читалачке публике и тиражности², припада духовном прозном

1 У савременој српској књижевности (у најширем значењу те речи које обухвата и књижевноуметничка, и научна дела) пуно се писало (и пише) о лику Светог Саве, а подједнака пажња је посвећивана формалним облицима унутар којих је представљен. Наша наука о књижевности баштини бројне монографије и студије о дијалогском односу савремене поезије, прозе и драмске књижевности о Светом Сави према средњовековним жанровима. Навешћемо нека од значајнијих поменутих истраживања: Керкез, Јелена. „Милост, Благовести и софијност поетике (у Четири канона Ивана В. Лалића)“, Београд: Деве, 2014; Милосављевић, Петар. „Молитве на језеру владике Николаја Велимировића“, Годишњак Центра за црквене студије I/1, 2004; Радуловић, Марко, Српскоизантијско наслеђе у српској књижевности друге половине 20. века. Докторска дисертација, Београд, [677](https://fedorabg.bg.ac.rs/fedora/get; Стипчевић, Никша. Четири канона Ивана В. Лалића. Београд: Учитавања, ЗУНС, 1999; Шеатовић Димитријевић, Светлана. Традиција и иновација. Интертекстуалност у песништву Ивана В. Лалића, Филип Вишњић, 2004. Шеатовић Димитријевић, Светлана. „Гласови времена. Митско и хришћанско у поезији Милосава Тешића“. У: Поезија Милосава Тешића: зборник радова / Десанкини мајски разговори, Београд, Бранковина, Ваљево, 2005; Квас, Корнелије. Интертекстуалност у поезији. Београд: Завод за уџбенике. 2006; Петров, Александар. „Васко Попа и неућутна поезија `златокрилик</p>
</div>
<div data-bbox=)

циклусу Љиљане Хабјановић Ђуровић. Значајна личност српске историје и духовности, Свети Сава, постаје средишњи јунак *Горе преображења*, шестог дела циклуса³ поменуте списатељице. Белетризација новозаветне слике света и житија као општих места када је у питању обликовни поступак и наративни свет духовног прозног циклуса Љиљане Хабјановић Ђуровић, перманентно иницирају дијаметрално супротне реакције књижевних критичара које се крећу од одушевљења „иконописањем у форми романа“⁴ и упоређивања ових дела са православном читанком⁵, до одрицања њихове књижевне вредности услед лошег стила, неразликовања патетике од мелодраме⁶ и тривијализације ликова светих.⁷ Поред шире одреднице романа (историјског, биографског, психолошког) неретко се истиче да дела Духовног циклуса Љиљане Хабјановић Ђуровић „оживљавају традицијски жанр средњовековне византијске књижевности“.⁸ Иако је истицање релације према житијиној књижевности опште место књижевнокритичких текстова о делима Љиљане Хабјановић Ђуровић, ретке су студије које су се дотичале конкретних питања у вези са датом релацијом. Којим год очима гледали на стваралаштво Љиљане Хабјановић Ђуровић, увек ће нас подједнако интриговати и хагиографски порив ове списатељице – приповедање-реконструкција о животу библијских личности и житијиних јунака уз поштовање општеприхваћених, хришћанских, фолклорних, односно културолошких аспеката, и енормни успех дела њеног духовног циклуса у ери хиперпродукције и нечитања.

Иако је од почетка свог књижевноуметничког рада отворена за разговор са читаоцима о стваралачком поступку, Љиљана Хабјановић Ђуровић о свом „хагиографском пориву“ експлицитније проговара тек поводом романа *Гора преображења* и његовог средишњег лика, Светог Саве. А пре свега тога, имплицитно самим насловом за који је узет средишњи мотив житијиног жанра – човеково духовно преображење и сједињење са Богом. Дело *Гора преображења* тешко је жанровски одредити јер стоји на међи романа, савремених житија, као што је *Живот Светог Саве* Епископа Николаја Велимировића и фолклорних записа који чине бар трећину садржаја поменутог дела. Најбољи пут за осветљење његових жанровских карактеристика јесте анализа обликовања лика Светог Саве на фону књижевне традиције из које израста *Гора преображења* Љиљане Хабјановић Ђуровић и која, као што смо истакли, „ураста“ у ткиво овог дела и „колажира“ лик Светог Саве у њему.

химнографа“; у: *Јутро мислено*. Нови Сад: Академска књига, 2008а; Петров, Александар. *Канон – српски песници XX века*. Београд: Службени гласник, 2008б; Поповић, Ранко. *Ризничари и памтителји – православна духовност српске књижевности XX вијека*. Бања Лука: Филолошки факултет, 2013; Младеновић, Јелена, „Религијско и митско *Дивно чудо* Миодрага Павловића“, *Црквене студије*, год. 14, бр. 1, 2017, стр. 531–52; Младеновић, Јелена, „Дар суза и поетика плача у поезији Новице Тадића“, у: Д. Бошковић (ур.), *Византија у (српској) књижевности и култури од средњег до двадесет и првог века*, Крагујевац: ФИЛУМ, 2013, стр. 227–243.

2 О популарности дела Љиљане Хабјановић Ђуровић сведоче њихови тиражи, библиотечке листе најчитанијих књига, те сами читаоци који су се, за сада у два наврата, јавили као приређивачи монографија поводом две деценије књижевног рада поменуте списатељице.

3 Делом *Петкана*, објављеним 2001, Љиљана Хабјановић Ђуровић отвара романескна врата свог духовног циклуса који је до текуће, 2018. године, обогатила са још шест романа (*Игра анђела*, *Свих жалосних радост*, *Запис душе*, *Вода из камена*, *Гора преображења*, *А онда је дошла добра вила*).

4 Јефтимјевић Лилић 2008б, 215.

5 Јефтимјевић Лилић 2008а, 177.

6 Тријић 2008, 205.

7 Јерков 2008, 127.

8 Брајовић 2008, 213.

„Тема као милост Божја“: проблем ауторске интенције

Док сам писала,
Осећала сам њихово живо присуство и јасну спознају да сам, тиме што ми је дато
Да изнесем ову повест,
Добила велику милост и велики благослов.
Даће Бог да тај дар
Својим животом оправдам.
Љ. Хабјановић Ђуровић

Мрвица, списатељка
Љ. Хабјановић Ђуровић, *Гора преображења*

Интенција за писање хагиографије било у изворном значењу овог жанра, где превасходно имамо у виду генетичку везу са плутархистичком биографијом, било у значењу које житијин жанр има у контексту наше средњовековне књижевности, јесте конституисање култа, али и испуњење нечије жеље или налога⁹ иза којег се опет налази тежња да се делује на збивања у цркви или држави. Међутим, како је истакао Димитрије Богдановић, „О животу светогa [...] пише се са осећањем најдубље смерности, у свести да је за то потребна нарочита моћ која се добија харизматски, благодатно од Бога, а нема се по себи нити се стиче учењем.“¹⁰ Историја књижевности одавно је потврдила богонадахнуће (било у платонистичком, било у значењу које ова сложеница има у контексту средњовековне хагиографске књижевности) аутора два најзначајнија аутора житија Светог Саве, Доментијана и Теодосија. Узмимо у обзир још један аспект поменуте интенције писања житија: у контексту овог жанра, прерада се сматра легитимним књижевним поступком. Љиљана Хабјановић Ђуровић на промоцијама романа *Гора преображења*, те у писаним и усменим интервјуима поводом објављивања овог дела истиче да је оно писано са намером да, подсећајући свој народ на (сакрални) живот и дело Светог Саве утиче на свест и савест српског народа да „опстане на стази светосавља“.¹¹ Овим се *Гора преображења*, макар и на нивоу „прераде житија“, неоспорно уводи у нашу културну ситуацију.

Поред тога што се насловом дела директно успоставља интертекстуална релација са хагиографском књижевношћу где је мотив преображења један од топоса, његова семантика се, повезивањем са појединачним примерима јунака овог дела и проширује, и профанизује. Мотив преображења је спојна нит свих монолога *Горе преображења*, али се његово развијање разликује у поменутим одељцима. Монолог Војводе Богдана осветљава преображај дворана у поимању Растковог бекства. Док на почетку исповести, фокусиран на промишљање својих поступака као Немањиног ратника и пријатеља, и на дрхтај руке свог жупана, овај „груб и тврд“ човек кроз колоплет осећања (љутње, гнева, туге, јада, жалости, сажаљења, стида, страха, радости) која га обузимају због Растковог бекства и неуспелог враћања у двор, долази до спознаје значења (и зрачења) Растковог „бекства“ не само на његовом личном плану, већ и зарад духовног уздицања свог народа. Дакле, монолог Војводе Богдана од правдања због неуспелог враћања Растка оцу, а војводином великом пријатељу, прераста у причу о

9 Уп. Теодосије је *Житије Светог Петра Коршиког* написао подстакнут жељом „неког старца Григорија“ (Богдановић 1988, 18).

10 Богдановић 1988, 25.

11 Хабјановић Ђуровић, 20156.

духовном преображају једног народа, што потврђује формула исповести („Вама причам да чујете како је било.“¹²), налик оралној, епској. На крају исповести, само бекство замењује се подвигом, а овом појмовном супституцијом још једном се подцртава важност Растковог поступка за цео један народ. Попут јунака епске песме, војвода у својој монолошкој деоници приповеда о сумњама, страховима, али и поручује слушаоцима да се и они, као некада Расткови савременици, и даље моле за снагу његовог подвига. Војвода Богдан доживљава и преображај на личном плану, те уместо недостојника, незахвалника и пораженог, на крају себе види као изабраника Божјом милошћу јер је управо њему дато да срећну вест однесе своме роду. Принцеза Евдокија и Краљица Стела најпре збуњене, те љуте због Расткових поступака, парадокласно се преображавају у веснике Расткове велике земаљске и небеске славе.

Ауторкина намера и јесте била да овим делом подстакне свог читаоца да се успне уз „Гору преображења“¹³ и тако подели списатељичино лично искуство успињања овим путем, превасходно у пренесеном значењу. Током разговора са читаоцима, Љиљана Хабјановић Ђуровић у више наврата одриче да су њени интендирани читаоци религијски омеђени, већ истиче да је, обликујући „унутрашњи“ лик Светог Саве, настојала да универзализује једно духовно искуство. Списатељица је остварила овај циљ проблематизујући дубину Савине величанствене вере. На завршним страницама дела, списатељица мотив преображења и експлицитно повезује са Господом и Светлошћу. Преображење је пут ка духовним висинама, подвиг у (Светој) Гори¹⁴, на који је позван сваки човек, а спреман само онај који спозна снагу коју му је Бог дао. Једина водиља на том путу јесте светосавска љубав према Богу.

Међутим, Љиљана Хабјановић Ђуровић и експлицитно себе убаја међу Савине хагиографе. На уводним, паратекстуалним страницама дела *Гора преображења*, списатељица изражава молитвену благодарност Светом Сави на милости. Хагиографски порив усмерен, овога пута, ка Светом Сави, списатељица легитимише сном из 2009. године када јој је Свети, баш на свој дан, открио нешто у вези са будућношћу нашег народа и државе, али и детаљ о њеном будућем животу. Заправо, сан је дошао као благослов за приступ једној величанственој теми о којој је списатељица дуго размишљала – делу и личности Светог Саве у Цркви, држави и народу.

У завршном поглављу дела где проговара ауторским гласом и номинализује себе надимком који јој је подарила тетка, Мрвицом¹⁵, ауторка показује скрушеност пред великом духовном темом коју је изабрала, али, позивајући се на сан уочи Савиндана, још једном истиче прави мотив за писање *Горе преображења*: ово је „наша књига“, књига – ходочашће Савиним путем, књига – избор између духовних вредности, традиције и њене политизације, књига – порука „истумараној деци нашег отацтва“ и, надамце, књига – захвалност за свој род, и у име свог рода. Писана у тренуцима између исихастичких молитви над Савиним траговима и отисцима (путевима којима је он ишао вођен молитвом), и сама *Гора преображења* постаје књига – молитва за очување ума и

12 Хабјановић Ђуровић 2015а, 36.

13 Овде имамо на уму ширу семантичку лепену „Горе преображења“ од свођења ове синтагме на топоним горе Тавор. У првом реду, ова синтагма се у горе поменутом контексту изједначава са ауторкиним духовним успињањем до Бога молитвама којима, уочи писања романа, додаје исихастичке. Такође у пренесеном значењу, насловна синтагма односи се на локалитете које је, идући Савиним трагом, списатељица посећивала током припреме за писање овог романа.

14 Стављањем првог члана синтагме између наводника алудирамо на фолклорни топос горе као места иницијације профаног човека.

15 Ауторкино самоодређење конотира и са *Библијом*, речима којима се Господ обраћа људима: „Ви сте со земљи.“

спасење, појена устрептале душе, уз благослов Митрополита и сузе захвалности Светилнику. Вратимо се још једном на списатељичин савиндански сан из 2009. године, исприповедан у последњем поглављу *Горе*: остарелог калуђера у скромној одори испосника не препознаше ни Писац, ни Лидер, већ обичан, скроман човек који, заведен срцем, залута у средишњу просторију пуну људи у таквим, испосничким одорама. Овај сегмент *Горе преображења* још једном подцртава мисао водиљу овог дела као „наше“ књиге, сачињене од историје коју делимо, вере коју чувамо, традиције коју поштујемо и којом себе опомињемо. Сам крај *Горе преображења* у знаку је топоса скромности древних хагиографа јер ни нама савремена списатељица, свесна не само комплексности задатка који је себи поставила (приказати лик Светог Саве из свих аспеката – духовног, житијиног, фолклорног, народског, мајчинског, интроспективног...), већ и озбиљности мисије – идеје (осветлети пут Савиног, свог и нашег духовног успињања), открива своју распетост прекорима и сумњама у достојност за овакав „пут“ – писање, те великом захвалношћу због безграничне Божје милости која је сваког трена писања душу списатељице појила радошћу Божјом, вером, љубављу, надом, узвишеношћу и снагом.

Проблем читалачке публике *Горе преображења*

Истраживачи Доментијановог *Живота Светог Саве* дотицали су се и питања читалаца/слушалаца којима је оно било намењено. Иако је у средишту Доментијановог житија управљач цркве, оно, како закључује Милан Кашанин, није било пуно преписивано у монашким круговима, те као интендирану читалачку публику поменутог житија Кашанин види дворско друштво.¹⁶ Већ наслов првог одељка *Горе преображења*, „Ана, госпођа свој српској земљи“, амбивитетно указује и на друштвени статус ове нараторке, и на карактер њене исповести: она се обраћа „свој српској земљи“. Такође, бројни апелативни коментари, било они у форми подсећања слушалаца на значајне историјске догађаје („Сигурно сте и ви чули“¹⁷), на општеприхваћени став у вези са њима („Монаси су причали“, „Говорили су“¹⁸), или, пак, они у виду савета/позива на заједништво („Помолите се и ви. Јер молитва је разговор душе са Богом.“¹⁹) откривају да се приповедачи *Горе преображења* (ауторски глас из последњег одељка, Савина мајка, Ана, Војвода Богдан и сви наратори поглавља фолклорног карактера – Језда, Радич, Гина и др.) такође се обраћају „обичном“ читаоцу/слушаоцу, али овога пута – из народа. Иако спорадично указују и на другу страну интерпретације појединог догађаја, као у одељку о Немањиним биткама који приповеда Евдокија Дука²⁰, они се, када је у питању поступак Растка Немањића (Светога Саве) не косе са ставом колектива, што нас упућује на закључак да, иако различитих погледа на историјска збивања, приповедачи *Горе преображења* уочавају исте духовне вредности у лику Растка Немањића и подједнаку важност његових поступака (подвига) за лични духовни узлет, али и духовно уздизање свог народа. Њихов став према Светоме Сави увек је став колектива, ондашњег и сваког, а у његовим очима Свети Сава је заштитник народа, учитељ, духовни отац, архиепископ и носилац највиших етичких вредности. Честим подсећањима, позивањима на

16 Уп. Кашанин 1988, 12.

17 Хабјановић Ђуровић 2015, 97.

18 Исто, 96.

19 Исто, 63.

20 У односу на остала поглавља *Горе преображења*, Евдокијин монолог је у већој мери обојен субјективним ставом („Ако мене питате“, „Морам да признам“, „Веровали или не“, Хабјановић Ђуровић 2015, 25).

сагласност, те саветима приповедача *Горе преображења* међу којима су и Свети Сава и сама списатељица, рецепијенти ових исповести стављени су у позицију активних слушаца – сарадника у још једном ткању, још једне заједничке, житијине и народске приче о Светом Сави. Стога је дело *Гора преображења* попримило карактер својеврсног интертекста сачињеног од библијских цитата, мотива, алузија и парафраза из житија, легенди и побожних прича о Светом Сави које се и данас приповедају, а које су у дијалогској релацији са оним апстрактним житијем Светог Саве које „живи“ мимо свих хагиографија, записа и „говорења“, у нама, као део нашег националног и верског (верујућег) бића.

Лик Светог Саве

Однос списатељице Љиљане Хабјановић Ђуровић према својим претходницима који су на књижевноуметнички начин писали о лику Светог Саве амбивалентан је. Док средњовековне хагиографе Доментијана и Теодосија назива својим узорима, према српским писцима 20. века и својим савременицима критички је настројена, а њене замерке делима ових писаца односе се на једнострано сагледавање лика Светог Саве, кривотворење података, сужавање његове духовне делатности на један аспект и, најшире речено, на његово „мањење“.²¹ Међу поменутиим „недостацима“ савремене књижевности о Светом Сави списатељица најпогубнијим сматра порицање Савиног богославља и његово приказивање без Христа.

Уводне стране *Горе преображења* у још једној су дијалогској релацији са почетком Доментијановог *Живота Светог Саве*, овога пута у домену мотива љубави. Дело Љиљане Хабјановић Ђуровић такође се отвара трактатом о Божјој љубави и благодаћењу, али у значајној мери сагледаним очима исихаста, у првом реду Григорија Паламе. Већ инципит првог одељка *Горе преображења* у форми Анине исповести („Дошао је и испунио нам срца“²²) мотив Божје љубави грана у неколико смерова: ка светлости као осећању/доказу царства Божјег у нама²³, ка којем је, како касније открива, Ана корачала целог свог живота, а потом и ка мајчинској љубави као најсиловитијем осећању усмереном ка „стварном“. Расткова испрошеност од Бога, озарење и засићење душе које је његов долазак донео семантички продубљују мотиве љубави и светлости; они се, још једном у нераскидивој вези, оваплоћују „таворским“ озрачењем у телима родитеља Ане и Немање. Такође, љубав – светлост у Ани и Немањи резултат је духовног развијања могућности дара спознаје (унутарње) светлости у својим срцима, датог од Бога.²⁴

21 Између осталих, самим тим што је изразила сагласност са ставом Оца Јустина Ћелијског по питању обликовања лика Светог Саве у српској књижевности друге половине 20. века, на мети критике Љиљане Хабјановић Ђуровић нашао се писац Милош Црњански због своје „мртве схеме личности и рада Светог Саве“ (нав. према Хабјановић Ђуровић 2015в).

22 Хабјановић Ђуровић 2015а, 15.

23 Ово тумачење о сазнању дариваном у Исусу Христу, и то човеку као целини од тела и душе, уз допуштење да на земљи осети прве плодове коначног обожења и боговиђења, али не његовим сопственим силама већ благодаћу Божјом, наведено је према Протојереју Јовану Мајендорфу (Мајендорф, 1983, <https://svetosavlje.org/teologija-isihazma-svetog-grigorija-palame-iz-knjige-sveti-grigorije-palame-i-pravoslavna-mistika/>). О још неким тумачењима *Библије* у контексту исихастичке филозофије Светог Григорија Паламе в. Миленковић, Бобан, *Приступ Светог Григорија Паламе Светом Писму, Црквене студије*, год. 1, бр. 1, 2017, 139–160.

24 Иако је подражавајући инципит Доментијановог обрасца *Живота Светог Саве* Љиљана Хабјановић Ђуровић нагласила значај мотива љубави (вазљубљености, богољубивости) у

При увођењу лика Светог Саве у дело *Гора преображења* наилазимо на значајно одступање од житијиног обрасца, али уједно на топос када су у питању романи Љиљане Хабјановић Ђуровић. Лик Светог Саве уводи се путем мајчинског наратива – унутрашњим монологом мајке Ане који каткад прераста у егзалтираност Растковом лепотом, мудрошћу племенитошћу уз указивање на његову „другојачију“ природу. Приповедајући о снази љубави према чеду „молитвом и жртвом испрошеном“, Ана разоткрива своју слутњу да ће управо „љубљени“, „најљубљенији“ Растко бити принет на жртвеник за спас српског народа. У односу на древна житија, сада први пут чујемо трептаје Анине душе која топло приповеда о свом мајчинском искуству са свом силином љубави и стрепње које оно носи.²⁵ При крају првог одељка, након извесне временске дистанце, Ана потврђује своје слутње да је Растков пут вере, из њеног угла сагледан као велика мајчина жртва, био предодређен. Иако је у том кратком, завршном монолошком сегменту тежиште на Аниној патњи због синовљевог одласка у манастир, исто толико овај сегменат сведочи о Аниној спознаји дубине своје вере и снаге Божје љубави: чистота вере њу саму је код Бога предодредила да се, рађањем сина који ће узрасти у вери и светлости, приближи Богомајци.

Лик Светог Саве или, прецизније, лик Растка Немањића, у првих неколико поглавља дела доследно се уводи посредовано, кроз причу/опсервацију о његовој изузетности и искључиво очима жена, мајке Ане, снахе Евдокије. Растко се најпре уводи у своју биолошку породицу, али се ни на тренутак не занемарује аспект светлости као неизоставни пратилац житијиног и фолклорног лика Светог Саве. Евдокијин одељак такође има карактер посредованог, женског сведочанства о посебности Расткове природе. Иако садрже негативну конотацију, запажања принцезе Евдокије Дуке чак објективније сведоче о Растковом дару васколике спознаје људске природе и вере као суштине живота. Детаљем „плавог погледа“ који допире до Тајне осветљава се Богородичина милост према Растку и даривање које га је учинило посебним. У овим сегментима, иако датим из друге, женске перспективе, видимо Теодосијевог младића бодра ока. Међутим, Евдокијина запажања у вези са Растковим ликом, мимо овог детаља, више су усмерена на његово издвајање у домену сензуалности; она га посматра као лепог младића, те и његов одлазак у манастир унижава коментаром: „Жали Боже онакве красоте!“²⁶ У Евдокијиној дигресији која поприма форму анализе фона Растковог планираног замонашења („А Немања и Ана су му поверовали да иде у лов. Растко и лов!“²⁷), помаља се критика његових родитеља чија је љубав према сину Растку сезала до обожавања „љубазног и умиљатог чеда“, због чега нису спознали шта се крије иза „озбиљног и далеког“ погледа. Тако, парадоксално, неко ко приповедајући о Растковом лику остаје на површном, спољашњем, сензуалном, умногоме дубље осветљава његов духовни аспект. Међутим, то „збуњујуће“ у Растковом лику ни у другом одељку дела не указује се у свом пуном сјају.

обликовању унутрашњег лика Светог Саве, њена разрада овог мотива носи знатно ужу семантичку лепезу од његовог развијања у поменутом житију. Снажан семантички потенцијал мотива љубави у Доментијановом житију најподробније је осветлио Драгиша Бојовић у тексту „Доментијанова теологија љубави“ (Бојовић 2009, 85–107), анализирајући елементе који манифестују Божју љубав према човеку (рођење Христово, његова смрт и стварање света), богољубље, премудрост, а потом и теологију срца као значајан сегмент Доментијанове теологије љубави. Поменути аутор указао је и на патристичке изворе Доментијановог слова о љубави.

25 У Доментијановом житију женама не само да није дат приповедајући глас, већ се, сем Ане која се замонашила и Радослављеве жене али без властитог имена, готово и не помињу.

26 Хабјановић Ђуровић 2015а, 26.

27 Исто, 26.

Наслови поглавља *Горе преображења* код читалаца побуђују очекивања о климактичном преображају Растка Немањића од кнежевића до монаха, христоносца, послушника пресвете Богородице, архиепископа, ходочасника, небеског човека – земаљског анђела и бесмртног владара српског народа.

Владар српске земље

„Чинило се да нико осим мене не види да је Растко завртео точак судбине који више нико неће моћи да заустави“²⁸, открива и Стела, краљица Далмације и Дукље. Њена исповест, усмерена ка Вукановом болу због „измакнутог“ престола, осветљава још један угао гледања на Савин лик у *Гори преображења*, на лик „владара српским земљама“. Принцеза Евдокија и краљица Стела прве отварају тему Савине владавине српским земљама, и то дијаметрално различито конотирану од оне која се монаху Сави обзнањује у тренутку очеве смрти. Стела „одбеглог“ Растка Немањића види као индиректног кривца за Вуканов бол јер је извршио пресудан утицај на Немањин духовни преображај који је резултовао одлуком да престо остави своме сину Стефану јер уз витештво поседује и богољубље. Такође, Стела Растка види и као претендента из сенке који вуче потезе пресудне за историју српске земље. На ширем плану, Стелин монолог представља глас оних који Растка Немањића сагледавају искључиво као кнежевића. На њихову малобројност упућује Стелин коментар („А Растко? Па зар вам заиста није јасно?“²⁹) који открива неслагање општег става колектива са њеним субјективним виђењем Растка као владара „из сенке“.³⁰ Позивајући се у својој исповести на „истину срца“, Стела имплицитно признаје да је њена слика Растка Немањића великим делом формирана садејствујући у болу њеног супруга Вукана због Немањиног повлашћивања духовних и етичких принципа уместо династијских правила наслеђивања престола. Док је Стефан био владар по титули и праву, „стварна моћ била је у Савиним рукама“³¹, закључила је и Ана Дандоло. Међутим, приповедајући о Сави као главном кривцу што је њена дужност према Републици (превођење српског народа у католичку веру) осујећена, Ана Дандоло још једном подцртава Савину заштитничку улогу према свом народу.

О Сави као владару српском земљом приповеда и брат Вукан. У његовој исповести присутна је двојна перспектива: први сегменти монолога односе се на тренутак када је Стефан Немања саопштио име свог наследника и они су дати из перспективе доживљајног ја, растрзаног између оца и брата, беса и радости, а заведеног мржњом краљице Стеле према свом деверу, Стефану. Други део исповести дат је са временске дистанце и „онога света“ где Вукан, не могавши да пронађе мир, још једном своди рачуне и тражи опрост од Светог Саве. Као читалац хроника које говоре о овом тренутку српске историје, Вукан им додаје димензију свог душевног лома и закаслелог стида, интензивног попут оног који је, како Теодосије бележи, осећао Свети Сава.³² У овом сегменту Свети Сава се први и једини пут у *Гори преображења* јавља као писац, и то кроз Вуканов коментар на *Житије Господина Симеона* где је аутор „лажно сведочио“

28 Исто, 61.

29 Исто, 65.

30 Уп. „Једино је Стела рекла да је Растко лукав као сви православни калуђери.“ („Вукан“, Хаџановић Ђуровић 2015а, 113).

31 Исто, 162.

32 Уп. „Хоћу овде да испричам мржњу браће, а устежем се од стида.“ (Теодосије 1988, 159)

о Вукановој доброты желећи да му покаже своју љубав. Међутим, Вукан љубав изједначава са династијским наследним правом.

О Сави као духовном поглавару српске земље приповеда Варахило, онај који доноси Божји благослов. Међутим, иако је приповедни глас овде дат анђелу Господњем, његова исповест углавном се заснива на историјским фактима, уз сопствени доживљај задивљености над светим чином Савиног посвећења за архиепископа и сведочење о изливу небеске светлости и Савиној светлозарности.

Мотиви обожења и преображења

*Јер Ти си Пут, Истина и Живот.
„Монах Сава“, Гора преображења*

Растко први пут проговара тек у „гори“ свог преображења, Светој Гори. Уједно, преображење је средишњи мотив његовог иницијалног монолога. Расткова исповест почиње благословом Богу и молитвом да и на овој раскрсници Господ буде уз њега. Приповедајући о свом преображењу са места ка коме је стремио, Растко последњи пут ревидира своју „записану“ стазу успињања ка Богу. Током читавог одељка ауторка дела настојала је да дискурс, усмерен ка амбивалентном осећању детета које одраста (и узраста), одржи узрасно обојеним, те је користила лексику школског састава којим се одговара на задатак на тему будућег опредељења. Растко приповеда о својим љубавима и тугама топло, као младић који спознаје и тежину жртве, и снагу своје жеље; који своју биолошку породицу супституише духовном. Пут обожења је од самог рођења зацртан у Растковом срцу, а његов монолог открива нам како се до те стазе крчило. Пут се све време приказује као постепено освешћење („појмљење“, „обузимање“, „дражење“); као да је сама Расткова душа понела „сећање“ на Бога уз којег је засветлела, те је, од тренутка освешћења, сваки његов поступак/осећање уцртан „по Његовој промисли“³³. Више него Ана која је итекако осећала своју и Немањину повезаност са Богом, те која је пре свих на овај начин „тумачила“ сваки осећај, гест, догађај, Растко својим монологом о „горостасу међу људима, ратницима“, Стефану Немањи, открива да је он најсиловитији био не на бојном пољу, већ у љубави према Богомајци, а та љубав читавала се у његовом „чишћењу земље од корова јеретичког зловерја“. Овим се осветљава нови аспект лика Стефана Немање: он је, заправо, рођен да у Богу узрасте, али, уједно несавршени јунак, сам није могао доћи до спознаје своје праве улоге ујединитеља државе кроз веру, и у вери. Растко је одашиљена Божја стрела која је требало да распламса оно што је похрањено у срцу наизглед „горостасног владара“, а заправо горостасног богољупца.

Мисао водиља Растковог приповедања о детињству и младићком добу у очевом дому, на двору, јесте таштина. Обиље материјалних ствари, па и преобиље родитељске и телесне љубави, овде је на мети критике јер човека одвраћа од правог, чистог пута. Растко чак сматра да су ове околности, које неизоставно прате ратнике – горостасе, инхибирале Немањину спознају „записаног“ задатка. Међутим, у овом контексту покреће се и увек актуелно питање слободе избора. Доминација пасива у Растковим реченицама („оженили га“, „оженили би ме“, „послали ме“, „предавали су се“) осветљава један обрац понашања и живљења који је њему, жедном духовног узлета, био стран. Поједини сегменти првог Растковог монолога осветљавају лик младића који „кује“ парадоксално лукав и светли план. И сама реализација тог плана, одлазак у Свету

33 Хабјановић Ђуровић 2015а, 31.

Гору, праћена је амбивалентним осећањима: „Туговао сам. Радовао сам се. И био сам крив.“³⁴ Избор исповести као форме Растковог (Савиног) испољавања додатно продубљује доментијановске унутрашње црте овог lika. И у *Гори преображења* Растко, касније Сава, превасходно је спиритуални човек, непосредно изражен гласом своје душе. Овим се доментијановским карактеристикама обликовања превасходно Савиног унутрашњег живота додаје непосредност (самоизражавање) као недостајућа димензија традиционалних житија о Светом Сави.

**Уловљени стрелом Божје љубави:
мотиви предодређености и свештене двојице**

„Ја сам пећина. И моје срце је пећина.
И у мени има места само за Бога.“
Монах Сава, Љ. Х. Ђуровић

Гора преображења се отвара мотивом предодређености Растковог пута. Међутим, приповедање о Растковој предодређености за пут ка Богу, током интроспективне анализе његове мајке, Ане, бива проширен ка коренитој предодређености ове породице за велику улогу у конституисању српске државе и утемељењу хришћанске вере у њој. Мотив предодређености повезује се са мотивима љубави (народа према Немањи) и Немањином вером у Бога. На уводним странама, приповедањем о „браћи разбраћи“ алудира се на старозаветну причу о Каину и Авелју. „Најмлађи по рођењу, вером, умоми делањем, постао је најстарији.“³⁵, што је резултовало великом љубављу народа, али подједнако силном завишћу браће. Дакле, уводне стране *Горе преображења* доследно прате композицију Доментијановог житија: и овде се свети јунак прати од догађаја који претходе његовом рођењу и осмишљавају његов пут. На уводним странама овог дела наговештена је и доментијановска идеја свештене симетрије.

Као што смо поменули, у *Гори преображења* инсистира се и на предодређености Немањиног пута. Он је отворен милошћу Божјом, а оваплоћен чудом које се збило на бојном пољу када су се Немањом сукобили великаши, међу којима је било и „браће разбраће“. Карактеришући овај сукоб „противним природи и законима“, приповедач мотивише учешће анђела у самој бици. Георгије, слуга Христов, „послан је“, „по вољи Божјој“, да Немањи помогне крсним оружјем. О чуду на бојном пољу сведочи Ана, уједно приповедач уводног одељка дела о којем говоримо. Овим се потврђује снага њене вере, док се „предодређени пут“ Стефана Немање више односи на стварање државе, односно на „устврђивање земље свог господства у православљу“, на шта се алудира свега двома фразама, него на успињање „гором преображења“ ка којој већ увелико корача Ана. Попут осталих романа Љиљане Хабјановић Ђуровић, жена је и у *Гори преображења* обузета „бригом за свет“ и приказана у свом ходу ка висинама; она и у овом роману читаоца уводи у приповедање о суштинској снази и спознаји вере. Расткова предодређеност за свети пут, на житијиним трагу, додатно је мотивисана његовом „занесеношћу“ причом о Сави Освећеном.

Иако сигуран у то да му је пут светлости (светости) био намењен, да је пред њега био „изведен“ и да му је за овај подвиг храброст „дата“, Растко у овом иницијалном монологу ипак не узраста у „предодређеног“, а томе сведоче његова

34 Исто, 32.

35 Исто, 16.

велика несигурност и помањкање снаге за даље корачање „гором преображења“. Пребацивањем тежишта на несигурност даљих корака младића ка датом/задатом плану, не само да је изневерен житијин образац младића предодређеног за подвиг, већ је изневерен и концепт слободе избора коју отвара управо Растков лик. Инсистирајући на томе да све што је дато/задато/по обрасцу изневерава човекову природу у чијој је бити свеколика слобода, па и право на лични избора, Растко се у овом поглављу обликује као младић спреман на ризик, али несигуран када је у питању даљи опстанак у „ризичном“. Овде мањка свега, а надасве пуне снаге предодређеног, „намењеног“ који услед овог минус-поступка остаје *немоћни*. Потом, ни Расткове сузе нису налик плачу посвећеника који жуди за чистотом и досезањем Бога у њој, већ плач несигурног детета које се одметнуло од родитеља и које, од првог тренутка напуштања двора, жуди за мајчиним загрљајем.³⁶ Ноћ Растковог одласка и глас о томе на двору осветљени су из још једног угла, монологом очевица, Војводе Богдана. Свој монолог о Растковом одласку Војвода Богдан упућује колективном слушаоцу од којег га деле векови који долазе. Његово приповедање налик је преношењу усмене приче о догађају важном за један народ (тачније, о преломном тренутку српске историје којим се српски народ везао за православље, што је експлицитано у више одељака *Горе преображења*), обојене ставом који приповедач дели са једним кругом, у овом контексту – људима са Немањиног двора.

У односу на Расткову самоспознају предодређености, уверљивији је монолог арханђела Гаврила који први у овом делу Растка повезује са Господом преко мотива светлости. Уочивши у многометежном свету богочежњиво биће, Господ посла гласника да му обзани Божју милост и садејство у подвигу ка којем хрли. Растко је предодређен да постане „светилник небеске светлости на земљи“.³⁷ О преображају Расткових суза туге „које пеку образе и жаре душу“³⁸ у благодатне сузе којима Господ слади молитве оних који га љубе приповеда се у првом монологу монаха Саве. Усмеравајући се ка доживљају писама Стефана Немање, без навођења њиховог садржаја,³⁹ Монах Сава открива свој страх од таквих суза које утиру пут духовном клонућу. Пребацивањем тежишта са садржаја писања и избегавајући доментијановске етичке рефлексије, Љиљана Хабјановић Ђуровић отвара пут ка осветљењу најважније борбе која се води у души Монаха Саве против туге, а молитвом, чиме житијином лику Светог Саве додаје психолошка дубина човека – сина и брата, окруженог људима анђеоског образа који сам још није дорастао. Овај монолог сведочи о последњем кораку преображаја лика Растка Немањића у Богу узлетог Саву који ће узрасти божанственим добрим делима. Након сегмента о последњој степеници духовног преображаја, велики део исповести монаха Саве посвећен је обиласку Свете Горе, а потом путовањима у света места уз местимичне доментијановске изливе Савине одушевљености природом Свете Горе и молитвеном тишином којој се предаје у Кареји. Овим се читаоцу отшкрињују врата још једне значајне димензије Савиног лика, подвижничке и ходочасничке. Током обиласка Свете Горе, монах Сава први пут својим очима *види* Божју светлост која је обасјала Исусове апостоле на гори Тавор. Поређење доживљаја таворске светлости са митолошким Атоном, наводи нас на закључак да је Савино виђење светлости прва и права *спознаја*

36 Уп. са узвиком младог Растка („Али мајка!“, Хабјановић Ђуровић 2015а, 32) у тренуцима преиспитивања своје одлуке да оде на Свету Гору.

37 Исто, 39.

38 Исто, 52.

39 Овде учачамо још једно одступање *Горе преображења* од технике Доментијановог житија, претпостављамо због неаутентичности садржаја Савиних писама које доноси Доментијан.

„унутрашњег сунца“ (Бога – светила) у души сваког од нас. На падини свете планине Сава упознаје једног од оних чије лице блиста благом унутрашњом, божанском светлошћу – оца Теофана. Тада га обузима „жеља као занос“ да живот настави у осами са Господом као сакелијиником и јединим саговорником, у Молитви чистог срца. Поређењем душе монаха Саве са младим јеленом из псалма, који лута гором жедан воде живота указује се на интензитет његове жеље за подвижничким животом.⁴⁰ Али „почетник“ брзо постаје свестан неприкладности и опасности ове жудње да се испроба у подвигу најсавршенијих.

Саву монаха најпре упознајемо путем монолога Старца Макарија, његовог духовног старатеља по доласку у Ватопед. Растково замонашење се и у овом одељку усмереном доследно назива подвигом, а исповест Старца Макарија осветљава Растков молитвени пут. У овом одељку кратак иницијални трактат о молитви као „најтежем људском послу“ који тражи „горљиво срце“ и „усредсређен ум“ конкретизује се описом Савиног страстеног предавања молитви и дару плача који доноси радост у молитви.⁴¹ Попут древних Савиних хагиографа, Старац Макарије, захваљујући особинама свог духовног чеда – кроткости и понизности, чистоти срца, те „мудрошћу и сконскости мудрости“, монаха Саву сврстава уз старозаветног Давида, Јова и Соломона. Детаљ имена Господњег и Његове Пречисте Мајке на уснама молитвеника, монаха Саве, доследно се помиње у свакој Савиној исповести. На снагу жеље да њима угоди указује и Макаријева (с)познаја њене искричавости и блиставости у оку и сузи монаха Саве.

У *Гори преображења* се у више наврата приповеда о заједничком духовном узлету „оца који је родио сина и сина који је родио оца“. Идеја о свештеној двојници која је у првим поглављима остала у виду нацрта, без детаљније разраде, продубљује се у другом монологу монаха Саве о ражалашћеном оцу и уморном путнику који у плачу радосног олакшања стиже у свој дом – Хиландар. Идеја о Светом Симеону као „светилнику отачества“ сублимирана је у свега једном пасусу, кроз доментијановско поређење са Соломоном, Давидом и Јосифом и експликацијом о блискости „оца који је родио сина и сина који је родио оца“. Мотив светлости у вези са Симеоновим ликом први пут се јавља тек у исповести монаха Саве; спознавши да је таворска светлост у свима нама, монах Сава позива свог оца да и сам погледа ка дубини своје душе и распламса искру светлости скривену у њој. О снази/висини Симеоновог духовног узлета такође сведочи монах Сава који га у једном тренутку, озареног неземаљском, чудесном светлошћу, пореди са Творцем. Уједно, ово је једино поређење ликова *Горе преображења* са самим Богом, а дешава се у ноћи када се Симеон представио. Поред тога што је значајно за обликовање Симеоновог лика („задобило је велику милост од Бога“, „обдарен је трајним благом и украшен непролазном славом у вечном царству“⁴²), пројављивање божанске светлости у овом сегменту не само да је потврда исправности још једног преображаја (Растковог), надасве – откривења, већ је и обзнањивање будућности „по вољи Вишњег“ – Савиног служења православној вери и српском народу, односно жртвене будућности коју је прижељкивао и славне, које се бојао.

40 Ово поређење опште је место житија о Светом Сави, прецизније оног сегмента који се односи на Растково бекство у Свету Гору. У Теодосијевом житију оно је конкретизовано следећим реченицама: „А не знађаху да он неће да лови јелене, него хоће извору живота, Христу да њиме напоји јелену сличну душу своју, распалену огњем жарке љубави његове.“ Љиљана Хабјановић Ђуровић је, искористивши поменути мотив у контексту приповедања о жељи монаха Саве за преображајем у подвижника, проширила семантику овог поређења.

41 Иако се у *Гори преображења* Сава назива молитвеником дариваном плачем, овај хагиографски мотив се у поменутом делу семантички не продубљује.

42 Хабјановић Ђуровић 2015а, 90.

Монолог монаха Симеона, хронолошки дат након Савиног приповедања о његовој смрти, заокружује причу о Немањиној посвећености Најсветијој, Добротворки, Богородици, најављену у првом поглављу *Горе преображења*. Монах Симеон обраћа се Богородици као ученик „наставника премудрости и укротитеља несмислених“ и чуварке његове душе од страсти. Средишњи део ове исповести усмерен је нама, савременим читаоцима до којих прича о Светом Сави долази разним писаним и усменим путевима. И сам монах Симеон ће се у овој исповести јавити као читалац тих списа, нарочито дирнут драматичним житијиним описом одласка Стефана Немање своме сину. Доментијановом запису ове сцене Симеон додаје димензију свог доживљаја преображаја владара у монаха. У овом сегменту акценат је на очинској љубави према сину – „прекрасном младићу у пуној снази“, каквим га Немања памти, болу и туговању због „испосника потамнеле коже, сасушеног тела и испијеног лица“⁴³, какав га је дочекао, те на дивљењу пред величанственом силином и свечаклом лепотом вере монаха Саве коју је отац – ученик спознао неколико месеци по доласку на Свету Гору. Симеонов монолог осветљава стид због своје позне спознаје вредности пута ка богопознању који је изабрао Растко, те страх као последицу размишљања о својој достојности за састрадалништво са сином. Његов монолог још једном подцртава идеју старих житија о Савином и Симеоновом духовном животу „у једној мисли“.

Са Христом, са народом⁴⁴

Ништа није хтео без Христа. Са Христом је могао све.

Љ. Х. Ћ

Где, они који се удаљују од тебе погинуће.

(Пс 72:27)

У делу *Гора преображења* доста пажње посвећено је опису Савиног напуштања Свете Горе по позиву цара Теодора. Наведени догађај није приказан само као преломни у српској историји, већ и као кризни доживљај монаха Саве чија је животна стаза „пламеном жељом“ водила душу од народа, преко „горе преображења“, Исусу Христу. Највећа брига монаха Саве у тим тренуцима тиче се исправности Божјег избора Саве као помоћника свом народу: да ли је цар поступио по вољи Вишњег, или по својој погрешној процени? „Како ћу, ако нема милости Духа на мени, да озарим Духом српски народ?“⁴⁵, питао се монах Сава и пре него што је искорачио ван Свете Горе. Међутим, овај Савин монолог већ након трећег пасуса прераста у трактат о животу у Христу на трагу исихастичке филозофије Григорија Паламе. У тренуцима напуштања Свете Горе, у души монаха Сава више нема осећаја напуштања Христа; повевши Христа у себи Сава као пастир иде повереном му стаду, без страха од сусрета са коначношћу. Светлост коју је носио у себи била је не само потврда Христове милости, сапутништва и помоћи, већ и извор Савиног стида што је на тренутак помислио да ће се, одлазећи из пустиње, лишити свог највећег добра и највеће радости. Тако овај Савин монолог прераста у самоспознају и виђење себе очима других, Христоносцем. Захваљујући овој спознаји, иако одвојен од молитвене тишине, даљи пут

⁴³ Исто, 71.

⁴⁴ Идеја Христа са народом и народа са Христом мисао је водила духовног циклуса Љиљане Хаџановић Ђуровић. Ова идеја експлицирана је насловом прве монографије о делу Љиљане Хаџановић Ђуровић, *Глас народа, глас Бога* (прир. Мила Милосављевић, Београд, 2008).

⁴⁵ Исто, 19.

Монаха Саве ка отачеству био је испуњен великим полетом. С друге стране, по Савином доласку у српску земљу након тридесет година, и сам народ почиње да осећа заједништво са Христом, о чему сведочи низ монолога оних који су „нико и ништа“, убогих, престрављених. Иако већином представљају парафразу фолклорних легенди о Светом Сави, ови монолози су функционални у домену сижеа *Горе преображења* јер, представљајући „одјек“ Савиног подвига – ширења духовности, учења, подцртавају идеју заједништва Христа и народа као једну од доминантних у овом делу.

У односу на остале приповедаче, Растко Немањић (Монах Сава), без изузетака се обраћа Господу. Апелације унутар његових исповести одраз су његове сједињености са Исусом, али нипошто не указују на изолованост/издвојеност лика Светог Саве од народа. Свети Сава, превасходно обликован као исихаста, обраћа се светлости свог унутрашњег бића, таворској светлости (Богу – светлости), а она, као један од средишњих мотива у обликовању ликова и слушаца њихових исповести формира један ланац комуникације којим се више не преноси само идеја о Светом Сави као просветитељу, заштитнику, учитељу и чувару вере, већ и богонадахнуће које исте слушаоце (народ, широку читалачку публику) треба оснажити за пут личног духовног преображења.

Остајући доследна интенцији превасходног сликања Савиног унутрашњег бића у *Гори преображења*, Љиљана Хабјановић Ђуровић уводи у дело ликове анђела. Савин анђео чувар као један од приповедача *Горе преображења* има функцију осветљавања појединих скривених мотива Савиних поступака. Примера ради, након коментара да су хроничари Савин дужи останак у српској земљи видели као удовољење братовљеве жеље, али и жеље „великог жупана“, „самодршца и христољупца“, Савин анђео чувар слушаоцима открива прави разлог Савиног останка, а то је „вишегласни нечујни вапај“ народа свога отачества „пуног таме, незнања и сметености“⁴⁶. Овим се у димензији Савиног лика у *Гори преображења* наглашава улога заштитника свог народа, благословена Господом који му је у помоћ слао Силе Небеске. Савина заштитничка улога огледа се пре свега у сејању семена вере и побожности међу људима неуким и по питању живота и по питању вере, учењем врлинама, добрим обичајима и свакодневним пословима. Учитељска и мисионарска улога Светог Саве описане су у складу са хагиографском и фолклорном традицијом о овој личности. У овом контексту Свети Сава се и пореди са Христом („Угледајући се на Христа, ишао је међу просте људе“⁴⁷), али и назива оним ко Христа носи у себи. Пастир и исцелитељ, вођа и учитељ, Христоносац Сава учио је људе сопственим примером; зато су му и веровали. У једном од својих монолога монах Сава топло приповеда о свом сиромашном народу, мученом болестима, неуким у многим стварима, али жедним додира са Духом Божјим. Попут Исуса Христа, и монах Сава је, ходајући међу обичним људима, у њиховим срцима препознавао „неку природну побожност“ и исконску доброту које ни сами нису били свесни. У духу посланице апостола Павла учио је да смо сви једно у Христу Богу. Ово је и најцитиранија мисао Апостола Павла у Савиним разговорима са народом. Тешко је рећи да ли је тежиште Савине љубави више на народу, или на Господу. Можда је најбоље рећи да је његова љубав усмерена Христу – светлости похрањеној у човеку. Колико се уздао у Бога, толико се уздао и у снагу свог народа. А народ је веровао да Сава све зна и све види јер је са њим сила Божја. Међу гласовима народа, Саву као христоносца можда најбоље описује Цветко, сиромашан човек, на крају своје исповести:

46 Исто, 125.

47 Исто, 124.

„Фала Богу. Фала Сави. Фала му по сто пута, где чуо и где не чуо, говорио сам. А кад кажем фала Сави у души ми је било исто ко кад кажем фала Богу. То је зато што су Бог и онај који служи људима именом Божјим – једно.“⁴⁸

По мери светих отаца: Свети Сава као филозоф исихазма

Поједини приповедачи *Горе преображења*, поред тога што из свог аспекта „додају“ слици Савиног унутрашњег бића, задобијају и улогу сведока дубине његове вере, а каткад и тумача Савине духовности на фону средњовековне светоотачке литературе. Један од њих је Јеромонах Иларион, Савин духовни син који, уз приповедање о Савиној преписци са братом Стефаном, прави дигресију о Савиној уздржаности (али не и равнодушности) у вези са братовљевим позивом која прераста у свеколико (Иларионово, Стефаново, народско) дивљење Савиној чврстости вере и светоотачкој оданости православљу.

О Савином подвижничком животу сведочи и Арханђел Гаврило, приповедач два поглавља о двама преломним тренуцима у Савином животу, замонашењу и жичкој беседи „О јересима слово“ уочи недеље посвећене оцима Првог васељенског сабора. У овом одељку се не доноси садржај, нити тумачи светоотачко богословско наслеђе на чијем темељу Сава упућује људе да зидају добра дела, већ одјек Савине најважније беседе који се најпре пореди са реским и мелодичним звуком звона, а потом са библијским призором Мојсијевог вођења народа ка обећаној земљи. Громка и слатка реч Савина продирала је у свако срце, а сила његове вере хиљаде гласова стопила је у један. Избегавањем парафразе беседе о правој вери и пребацивањем тежишта на доживљај слушаца додатно је наглашена снага и чистота Савине вере. Одјек беседе у срцима народа потврда је и Савиног духовног успињања на лествицу више. Свети подвижници одвајкада су знали да прво треба бити, па чинити; стога је и Савин лик у *Гори преображења* поступно преобликован од онога ко у тишини молитве, кроткошћу и смиреног ума настоји да види лице Божје, до истинског богослова и непресушног извора богословља који светлошћу свога (са)знања просветљује народ свога отацства. Монах Арсеније Сремац, искушеник у Жичи, сведочи о Савином христољубљу најпре даром суза као знаком велике божанске милости, а потом и његовом христољубивом дарежљивошћу којом је мењао свој убоги народ. Током ходочашћа ка Тавору, Светог Саву прати Пророк Илија. Ту, у Гори преображења, након што је Саву сагледао у светлости која обожује тело и преображава га, у плачу и кроз подвиг – извођење свог народа из мрака безверја и његово преображавање пламеном вере Христове, након још једног поређења са Мојсијем⁴⁹ на Гори Синајској, Пророк Илија закључује да је Савин духовни лик у потпуности по мери библијских отаца. Сва Савина духовна чеда сведоче и о духовности Саве – учитеља у вери, те му захваљују за буђење божанске љубави која чини неуморним и тражење од највишег, светлости.

Последњи Савин ученик и његов први хагиограф такође проговара као приповедач, желећи да још једном ступи у дијалог са читаоцем, овога пута нама савременим. „Бојим се да ви, који сте у потоњим вековима читали ове моје речи, овај усклик благодарне душе, не можете ни да замислите, каква је то срећа била, какав благослов, стајати уз Саву, гледати га и слушати, [...] из дана у дан примати од њега

⁴⁸ Исто, 233.

⁴⁹ У свом кратком монологу који се не удаљава од парафразе старозаветне библијске приче о овој личности, Саву, од Господа одабраног да прими Дух Свети и постане вођа народа, Мојсије пореди са собом.

срцем и умом све што је човеку потребно за живот вечни.⁵⁰ – речи су којима Доментијан само наизглед изражава своје лично искуство; и у овом одељку он опет, као некада житијем, пише у име оних зарад којих је Сава узрастао, и који су са (за) њим узрастали. Исихастичка филозофија Григорија Паламе, као идеја водила у обликовању дубине вере Светог Саве, предмет је одељка „Свети кнез Лазар“. Овде се још једном, сада путем полемике са Варлаамом, експлицитно уважава исихастичка мисао Григорија Паламе о Божанској енергији која обожује човека, преко које Он општи са светом и путем које сам човек постаје причесник и учесник у животу Божјем. О Сави као озареном Божанском енергијом приповеда Свети Кнез Лазар, у овом делу такође обликован у духу исихазма као Савин ученик који, попут учитеља, спознаје богатство, слојевитост и вишезначност молитве, те и сам постаје молитва.

Закључак

На основу уочених жанровских одлика закључујемо да дело Љиљане Хабјановић Ђуровић у домену обликовања главног јунака *преображења* чува генетичку везу са традицијом житијине књижевности о Светом Сави, у првом реду Доментијановим и Теодосијевим делом. Стога *Гору преображења* можемо назвати делом сказаним Доментијаном, Теодосијем, историјом, фолклором, а саписаним руком духовно надахнутом и, како читалачка публика сведочи, надареном. Појам *саписаног* дела у контексту *Горе преображења* тумачимо у знатно ширем значењу од оног које му придају проучаваоци средњовековне књижевности: оно је и препис записа (легенди о Светом Сави), „редакција“ Доментијановог и Теодосијевог житија Светог Саве, и преобликовање житијиних мотива у форми исповести сведока Савиног духовног уздизања, а надасве подсећање на дело за памћење, за понос, за узор; на Савин богонадахнути подвиг. *Гора преображења*, попут Доментијановог житија, излив је непосредног духовног искуства ходања трагом Савиних стопа и личног, списатељичиног духовног успињања у исихастичкој молитви. У контексту обликовања лика Светог Саве очувана је житијина техника иницијалног наговештаја историјске и духовне функције главног јунака, али нимало програмског карактера; измењена је једино перспектива из које се наговештава Савина предодређеност: о њој се приповеда интроспективно, мајчинским наративом, а поменути мотив продубљује се идејама корените предодређености (што кореспондира са житијиним идејом харизматиног корена и харизматичне генезе) породице и свештене двојице у облагодаћењу. Приповедна форма (исповести) допринела је духовном и емоционалном потенцијалу текста који, иако се обраћа савременом читаоцу, похрањује лексiku и стил средњовековних житија, чак и у одељцима фолклорног карактера, чиме се сведочи о пријему и одјеку Савиног учења о чистоти вере, мисли, једнакости и праведности. Иако су описи чуда један од најважнијих сегмената хагиографија, они су, сходно интенцији аутора текста – да подсети читаоце на Савина дела у народу и међу народом, и избору исповести од којих је најфреквентнији монолог монаха Саве, инкорпорирани у „профани“ део *Горе преображења*, у монологе обичних људи који се јављају као најзначајнији сведоци Савине светости. Ови сегменти *Горе преображења* где се сакрално ткиво текста оживотворује детаљима из људске свакодневице, показују ауторкину интенцију да споји доментијановску религиозну и мистичку атмосферу са реалистичким склоностима Теодосија као писца житија. У *Гори преображења* преваходно се приповеда о Савином овоземаљском животу и без епитета „Свети“

50 Хабјановић Ђуровић 2015а, 387.

којим се он легитимише у религијској сфери. Овде се приповеда о Сави светом обичном, убогом народу и његовом светилнику који је и његову душу, научивши је да препозна пут ка својим дубинама, Христу, озарио.

Највећа разлика у односу на Доментијановог Светог Саву тиче се динамичности у обликовању стожерног лика: Сава у *Гори преображења* није раван, већ лик у перманентном преображају, било од младића у монаха, било у подвижника који сваким монологом промишља корак по корак свог духовног успињања. Највећа вредност овог дела можда се налази у утиску „путовања“ са Савом до Бога које читалац, захваљујући техници поступног преображавања Растка у Саву, светог, осећа од прве, до последње странице. „Жудела сам да зрака преображења / Осветли моју таму“, исписује Љ. Хабјановић Ђуровић у песми *Жена у Хиландару*. Вековима удаљена од Савиног времена, бројним списима – прерадама од личности и житијиног Светога Саве, Љиљана Хабјановић Ђуровић, градећи лик сина и брата, предодређеног, обоженог, преображеног, а увек са Христом и с народом, ипак подсећа савременог читаоца на једно духовно успињање и опомиње га да у себи пронађе зраку преображења.

Извори

Доментијан (1988): *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Свето писмо (1950): *Свето писмо*. Њујорк–Лондон: Савет Библијских друштава.

Свето писмо (2008): *Свето писмо*, Нови завет. Ваљево: Глас цркве.

Теодосије (1988): *Житија*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Хабјановић Ђуровић, Љиљана (2015а): *Гора преображења*. Београд, Глобосино, Александрија.

Литература

Богдановић, Димитрије (1988а): *Теодосије у: Житија*, прир. Димитрије Богдановић, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 9–39.

Богдановић, Димитрије (1988б): *Житије Петра Коришког у: Житија*, прир. Димитрије Богдановић, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 40–42.

Бојовић, Драгиша (2009): *Доментијанова теологија љубави у: Трпеза премудрости*, Ниш: Центар за црквене студије, 85–107.

Брајовић, Катарина (2008): *Роман икона у: Глас народа, глас Бога: Љиљана Хабјановић Ђуровић двадесет година са читаоцима*, прир. Мила Милосављевић, Београд: Октоих, 212–214.

Јерков, Александар (2008): *Брига за свет у: Глас народа, глас Бога: Љиљана Хабјановић Ђуровић двадесет година са читаоцима*, прир. Мила Милосављевић, Београд: Октоих, 124–128.

Јефимијевић Лилић, Милица (2008а): *Поетизација епских времена у: Глас народа, глас Бога: Љиљана Хабјановић Ђуровић двадесет година са читаоцима*, прир. Мила Милосављевић, Београд: Октоих, 175–180.

Јефимијевић Лилић, Милица (2008б): *Иконописање у форми романа у: Глас народа, глас Бога: Љиљана Хабјановић Ђуровић двадесет година са читаоцима*, прир. Мила Милосављевић, Београд: Октоих, 215–219.

Кашанин, Милан (1988): *Јеромонах Доментијан у: Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*, прир. Радмила Маринковић, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 9–38.

Мајендорф, Јован (1983): *Свети Григорије Палама и православна мистика*, Београд: Православни богословски факултет, доступно на: <https://svetosavlje.org/teologija-isihazma-svetog-grigorija-palame-iz-knjige-sveti-grigorije-palama-i-pravoslavna-mistika/>, 12. 2. 2018.

Радојчић, Светозар (1988): *Лик Светог Саве у Доментијановом Животу и подвизима архиепископа све српске и поморске земље преподобног оца и богоносног наставника Саве*, у: *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*, прир. Радмила Маринковић, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 39–50.

Тријић, Весна (2008): *Дух времена у: Глас народа, глас Бога: Љиљана Хабјановић Ђуровић двадесет година са читаоцима*, прир. Мила Милосављевић, Београд: Октоих, 204–205.

Хабјановић Ђуровић, Љиљана (2015б): *Како је настала моја књига о Светом Сави*, интервју, доступно на: <https://pricesadusom.com/ljiljana-habjanovic-durovic-kako-je-nastala-moja-knjiga-o-svetom-savi/>, 10. 1. 2018.

Хабјановић Ђуровић, Љиљана (2015в): *Вечита савест нашег народа, Већерње новости online*, 22. 10. 2015, доступно на: <http://www.novosti.rs/вести/култура.487.html:573104-Ljiljana-Habjanovic-Djurovic-Vecita-savest-naseg-naroda>, 31. 11. 2017.

Миряна Боянич Чиркович

**АСПЕКТЫ ЖИТИЯ ОБРАЗА СВЯТОГО САВВЫ В ДЕЛЕ *ГОРА*
ПРЕОБРАЖЕНИЯ ЛИЛЯНЫ ХАБЬЯНОВИЧ ДЖУРОВИЧ**

В деле анализируется диалогическая релация *Горы преображения* Лиляны Хабьянович Джурович к средневековой литературы житий, во первом ряду деле Доментиана и Феодосия которые в поэтических статьях автора выделяются типическими для своего духовного проздного цыкла, а в рамках формировании базичного героя намянатого дела, Святого Саввы. Сосредоточивая на композицию дела, центральные мотивы в формировании духовной и святой портрете Растка – Саввы (преображение, обожение, предположенность, затем на мотив священного двойствия) стараемся заметить отклон *Горы преображения* в *отношении* на образец жития и осветить глубину семантического развития намянутых мотивов в работе Лиляны Хабьянович Джурович. В работе особенно внимание обращается развитию идеи Саввы с Христом и с народом вместе с ведущей мысли *Гору преображения*. Относительно гибридности жанра этого произведения, оно касается и исторических и фолклорных аспектов образа Святого Саввы, интенции автора.

РЕЦЕНЗЕНТИ (16/1-2)

1. Др Синиша Мишић
2. Др Драгиша Бојовић
3. Др Драган Николић
4. Др Дарко Крстић
5. Др Зоран Чворовић
6. Др Огњен Вујовић
7. Др Владимир Вукашиновић
8. Др Бранко Горгиев
9. Др Милош Ђорђевић
10. Др Драган Војводић
11. Др Борис Стојковски
12. Др Ирена Шпадијер
13. Др Марина Јањић
14. Др Марија Копривица
15. Др Кристина Митић
16. Др Катарина Митровић
17. Др Слађана Ристић Горгиев
18. Др Бисера Јевтић
19. Др Даница Станковић
20. Др Марија Јефтимјевић Михајловић
21. Др Снежана Шаранчић Чутура
22. Др Татјана Ђурин
23. Др Ангелики Деликари
24. Др Јелица Стојановић
25. Др Наташа Нагорни Петров
26. Др Виолета Јовановић

УПУТСТВО АУТОРИМА О ПРИПРЕМАЊУ РУКОПИСА ЗА ШТАМПУ

1. Рад се пише на једном од следећих језика: српски, бугарски, грчки, македонски, руски, енглески и француски. Користи се фонт *Times New Roman*, са увлачењем новог пасуса 1,5 cm, са размаком међу редовима 1,5, са фуснотама величине 10 pt испод текста.

2. Рукопис се предаје припремљен на рачунару, одштампан на папиру и снимљен на CD као Word документ.

3. Поред основног текста, рукопис обавезно треба да садржи следеће елементе чији се редослед мора поштовати:

– пуно **име и презиме** аутора, **назив и седиште установе** (град и држава) у којој је аутор запослен, e-mail. Име и презиме аутора штампају се изнад наслова уз леву маргину. Назив и седиште установе наводе се испод имена и презимена аутора.

– **наслов рада**

– **апстракт** (сажетак) обима до 100 речи. Апстракт треба да се налази испод наслова рада. Пише се на језику основног текста.

– **кључне речи**, којих не може бити више од десет. Наводе се испод апстракта, а на језику резимеа испод самог резимеа.

– **основни текст**

– **резиме** се пише на једном од страних језика (енглески, руски, француски). Ако је рад написан на страном језику, резиме је на српском.

– **цитирана литература** даје се у засебном одељку насловљеном *Литература* и наводи се по азбучном реду презимена аутора.

4. Напомене се куцају на свакој страни, на одговарајућем месту. У фуснотама се користи скраћени облик цитирања:

Ларше 2006, 35.

Потпуне библиографске јединице налазе се у списку литературе. Потребно је после места издавања навести и издавачку кућу:

Ларше, Жан Клод (2006): *Теологија болести*. Ниш: Центар за црквене студије

Ако је исте године један аутор објавио више радова, онда се уз годину додају слова: a, b, c, d, а његови радови су уређени хронолошки. За зборнике радова, колективна дела, наводе се уредници.

5. Графички прилози и табеле могу се доставити у електронском облику: цртежи као Line art (резолација 600 dpi), а фотографије у резолуцији 300 dpi.

6. Аутор је обавезан да достави и фонтове које је користио.

MANUSCRIPT PREPARATION INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

1. Papers are accepted in one of the following languages: Serbian, Bulgarian, Greek, Macedonian, Russian, English, and French. The font to be used is *Times New Roman*, with 1.5cm indentation, 1.5 paragraph spacing, and 10 pt footnotes below the text.

2. The manuscript is prepared on a personal computer. A printed copy should be submitted along with the identical electronic document on a CD, saved as a Word doc file.

3. In addition to the text body, the document must also contain the following elements, in the order given here:

- the full **name of the author(s)** (first and last), the **name and seat of the institution** (city and country) of the author's affiliation, e-mail. The author's first and last names are printed above the title, aligned left. The name and the seat of the institution are printed below the author's name.

- **the title of the paper**

- **the abstract** (summary) of up to 100 words. The abstract should be located below the paper title. It is written in the same language as the text body.

- **the text body**

- **the summary** in a foreign language (English, Russian, French). If the paper is written in a foreign language, the summary should be written in Serbian.

- **references** quoted in the text should be listed in a separate section entitled *Literature*, in alphabetical order by last names of authors.

4. Remarks are printed on each page, at the appropriate position. In the footnotes, an abridged variant of quotation is used:

Larchet 2006, 35.

Full references are given in the bibliography. In addition to the location of the publication, the publisher should also be given:

Larchet, Jean Claude (2006). *The Theology of Illness*. Niš: Center for Church Studies.

If an author published a number of articles in a single year, in addition to the year, letters are added: a, b, c, d... The papers are listed chronologically. For paper proceedings and collections, the names of editors are also given.

5. Images and tables may be submitted electronically. Drawings should be sent as Line art (600 dpi resolution), while photographs should be sent in the 300 dpi resolution.

6. The authors must also submit the fonts they used.

Издавање ове публикације подржали су:



Министарство културе и информисања Републике Србије

Секретаријат за културу и информисање Града Ниша

Епархија нишка

Митрополија црногорско-приморска

Епархија крушевачка

Црква Светог Марка, Београд

Црква Ружица, Београд

Црква Св. Константина и Јелене, Ниш

Црква Светог Ђорђа под Горицом, Подгорица

ЈКП „Наисус“, Ниш

Студенски центар, Косовска Митровица

Фар д.о.о, Ниш

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

2

ЦРКВЕНЕ студије : годишњак Центра за
црквене студије = Church studies : annual
journal of the Centre of Church Studies /
уредник Драгиша Бојовић . - Год. 1, бр. 1
(2004) - . - Ниш (Обреновићева 20) :
Центар за црквене студије, 2004 - (Ниш:
Пунта) . - 24 cm

Годишње
ISSN 1820-2446 = Crkvene studije
COBISS.SR-ID 115723532



ЦЕНТАР ЗА ВИЗАНТИЈСКО-СЛОВЕНСКЕ СТУДИЈЕ
УНИВЕРЗИТЕТА У НИШУ



МЕЂУНАРОДНИ ЦЕНТАР ЗА ПРАВОСЛАВНЕ СТУДИЈЕ