



УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ



Јелена З. Јонић

Јеванђеље по Јовану у српској житијној
КЊИЖЕВНОСТИ

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Ниш, 2021.



UNIVERSITY OF NIŠ
FACULTY OF PHILOSOPHY



Jelena Z. Jonić

Gospel of John in Serbian Hagiographies

DOCTORAL DISSERTATION

Niš, 2021.

Јулији, Калини и Софији



Захвалница

Докторска дисертација на тему Јеванђеље по Јовану у српској житијној књижевности урађена је на Филозофском факултету Универзитета у Нишу под менторством професора др Драгише Бојовића коме дугујем највећу захвалност на указаном поверењу да приступим изради ове значајне теме, као и на великодушној помоћи током свих фаза њене израде.

Супругу Немањи, ћеркама Јулији, Калини и Софији, бакама и декама велико хвала на разумевању, подршци и великој љубави.

Имала сам изузетну част да добијем подршку хиландарског монашког братства у виду слања неопходних и ретких књига, па им овом приликом неизмерно захваљујем.

Велику захвалност дугујем Хиландарској истраживачкој библиотеци и Ресурсном центру за средњовековне славистичке студије у Колумбусу (Држава Охајо – Сједињене Америчке Државе) на омогућеном једномесечном истраживању током рада на изради теме, могућности коришћења ресурса којима библиотека располаже, стручним консултацијама, као и на каснијој помоћи у налажењу литературе. Испред ових институција захваљујем се Предрагу Матејићу, Мери Ален (Паши) Џонсон и Мирољубу Ружићу.

Захвалила бих се Љиљани Пузовић и Археографском одељењу Народне библиотеке Србије на помоћи у прибављању тражене литературе.

Захвалност дугујем Ђорђу Јонићу и Радмили Јестровић на техничкој и графичкој подршци током израде доктората.

Службеници Лидији Станковић захваљујем на дивној сарадњи, стручном и саветодавном раду.

Подаци о докторској дисертацији

Ментор:

Др Драгиша Бојовић, редовни професор,
Универзитет у Нишу, Филозофски факултет

Наслов:

Јеванђеље по Јовану у српској житијној књижевности

Резиме:

Рад је замишљен као садржајнији приступ у схватању и разумевању улоге Јеванђеља у житијном тексту, где је водећи критеријум био омогућити што потпунији увид у препознавање *Јеванђеља по Јовану* у ужем и ширем смислу унутар грађе житија у циљу приказивања развојне условљености житијног текста јеванђељским садржајем, у ком треба пронаћи потенцијал делотворне стваралачке снаге.

Теорија интертекстуалности помогла нам је да пронађемо сегменте житија који се дефинишу као интертекст, а онда и да спознамо начин његовог инкорпорирања у текст житија, за који смо утврдили да је често адаптиран. С обзиром на то да јеванђељски и житијни текст поседују јединствен рецепцијски код, позивали смо се на теорију рецепције која нам је помогла да откријемо скривени значењски потенцијал Јеванђеља у житијном тексту.

Пратећи линију откривања садржаја *Јовановог Јеванђеља* и делимично *Прве Јованове саборне посланице* у житијном тексту и хармонизовања таквих места са грађом житијног текста, рад се бави следећим проблемима: разматрањем интертекстуалног питања средњовековног текста на пољу жанра и општих места, богонадахнутошћу и улогом писца житија као медијума божанске хиперконвенције, утврђивањем особености, сличности и међусобних утицаја Јеванђеља и житија, те унутар тога цитираношћу јеванђелиста у српској житијној књижевности, указивањем на Јеванђеље као на интегрални део житија, на богослужбени дискурс Јеванђеља и његов значај у проучавању житија, анализом ликова житија у односу према јеванђељском моделу, и најзад, адаптацијом јеванђељског садржаја у житијним текстовима кроз праћење начина навођења цитата уз

поштовање утврђених категорија и форми цитатности. Утврђене категорије су нам у великој мери омогућиле да се поред јасно издвојених цитата продре у слој дела који обилује асоцијацијама и алузијама на одређено место из поменутог *Јеванђеља*. Унутар успостављених категорија цитатности које су, имајући у виду близину, односно удаљеност од јеванђељског предлошка, именоване као преноси, имитације и описи, утврђене су форме цитатности: дословне, неозначене, модификоване, сажете, отворене, прикривене (код којих је присутна потпуна усклађеност са предлошком и које потврђују његов вредносни свет као и истинитост сопственог ауторског исказа); идеје, фразе, поређења, алузије, адаптације (у којима се имитира предлошак, успоставља аналогија са текстуалним и запамћеним светом предлошка, ствара се утисак понављања истог модела у другачијим околностима) и сажетке, интерпретације, коментаре, критике, парафразе, реминисценције (у којима је присутна највећа слобода пишчевог интервенисања).

Овај модел трагања за транспарентним јеванђељским цитатима и онима који су налажени откривањем дубинског слоја текста, сачињеног из асоцијација и алузија, омогућио нам је да зађемо у непресушна поетичка и естетичка тумачења српског житијног текста, чиме је захваћена сложеност и многоврсност употребе јеванђељских садржаја унутар структуре житија, уз објашњење слојевитости издвојених садржаја који су носиоци важних смислова и порука. Посебно је било важно да се у спектру јеванђељских симбола и мотива осветли пут онима чија се семантика не препознаје приликом првог читања, те да се допре до скривене пишчеве поруке унутар обиља библијских кодова. Такође, рад је покушај да се овој значајној теми српске средњовековне књижевности приступи на методолошки примерен начин, и да се, у извесној мери, успоставе њени исраживачки оквири и препознају главна проблемска тежишта.

Научна област:

Научна
дисциплина:

Филолошке науке

Стара српска књижевност

Кључне речи:

Јеванђеље, житије, *Јеванђеље по Јовану*, српска житијна књижевност, цитатност, адаптација

УДК:

821.163.41'04.09-97

CERIF
класификација:

Н 004 Филологија

Тип лиценце
креативне
заједнице:

Ауторство-некомерцијално-без прерада (CC BY-NC-ND)

Data on Doctoral Dissertation

Doctoral Supervisor: PhD Dragiša Bojović, full-time professor
University of Niš, Faculty of Philosophy

Title: *Gospel of John* in Serbian Hagiographies

Abstract: This doctoral dissertation is a thorough examination of the understanding of the significance that the texts of *Gospels* have in hagiographies. The research is particularly based on the analysis of the *Gospel of John* in relation to hagiographies with the purpose of demonstrating that the content of hagiographies was evidently influenced by that of the gospel, a source of the creative power.

The theory of intertextuality is applied in order to determine the segments of hagiographies defined as the inter-text as well as to comprehend the manner in which they were incorporated into the text of hagiographies, proven to have been frequently adapted. Regarding the fact that both gospels and hagiographies are permeated by a unique reception code, the reception theory is also used, which contributes to the detection of certain hidden clues, suggesting the impact of gospels on hagiographies.

This research explores the content of the *Gospel of John* and in part of the *First Epistle of John* as regards hagiographies, particularly the instances of their mutual harmonious interplay. Therefore, the research examines the following questions: the study of the intertextuality of the medieval texts considering their genre and analogies; the divine inspiration and role of hagiographers as mediums of the divine hyper convention; the characteristics, similarities and interconnectedness of *Gospels* and hagiographies; the citation of Evangelists in the Serbian hagiographies, which indicates that *Gospels* were considered to be an integral part of hagiographies owing to their liturgical discourse that contributed significantly to the study and analysis of hagiographies and characters in relation to the evangelistic model; and the adaptation of the evangelistic content in hagiographies by studying citation models and determined criteria. Thus, besides selecting very clear quotations, it was possible to delve into the layers of the work that were overwhelmed with

associations and allusions and reach a particular part in the aforementioned *Gospel*. The already determined quotation categories were termed quotes, imitation and description, regarding the degree of their relatedness to the evangelistic text. Within the framework of these categories, there were determined the forms of quotations: literal, unmarked, modified, concise, open, concealed (completely synchronized with the evangelistic texts, confirming its values and the validity of their authors' statements); ideas, phrases, comparisons, allusions, adaptations (which resemble the evangelistic texts, establish analogies with their textual and memorized world, make the impression of repeating the same model in different conditions); summaries, interpretations, commentaries, critiques, paraphrases, reminiscences (where a writer's free intervention is mostly visible).

This model of searching for obvious evangelistic quotations as well as for those found in the unexposed, arcane layers of the text, rich in associations and allusions, contributes to the poetic and aesthetic analysis of the Serbian hagiographies presented in this dissertation. This analysis proves the complex and versatile use of the evangelistic texts in hagiographies and explains particularly selected segments that convey important messages. A special attention is paid to those evangelistic symbols and motives whose semantics cannot be revealed during the first reading of the text, with the purpose of comprehending a writer's message within a multitude of biblical codes. Moreover, this research is an attempt to study this significant topic in the Serbian medieval literature by applying appropriate scientific methods and thus establish the research framework and indicate major issues.

Scientific Field:

Philology

Scientific
Discipline:

Medieval Serbian Literature

Key Words:

Gospel, hagiography, *Gospel of John*, Serbian hagiographies, citation, adaptation

UDC:

821.163.41'04.09-97

CERIF
Classification:

H 004 Philology

Creative
Commons
License Type:

Attribution-Non-Commercial-No Derivs (CC BY-NC-ND)

Садржај

0. УВОД.....	19
0.1. Предмет и задаци рада.....	22
0.2. Теоријско-методолошко упориште истраживања.....	27
0.3. Структура рада.....	29
1. ФЕНОМЕН ИНТЕРТЕКСТУАЛНОСТИ КАО МОГУЋНОСТ РАЗУМЕВАЊА СРЕДЊОВЕКОВНЕ КЊИЖЕВНОСТИ У КОНТЕКСТУ <i>СВЕТОГА ПИСМА</i>	37
1.1. Општа места као означитељско градиво средњовековне интертекстуалности	43
1.2. Питање жанра у средњовековној књижевности као важно интертекстуално питање	45
2. БОГОНАДАХНУТОСТ И <i>СВЕТО ПИСМО</i> КАО ИНСПИРАЦИЈА.....	48
3. ПИСАЦ ЖИТИЈА КАО МЕДИЈУМ БОЖАНСКЕ ХИПЕРКОНВЕНЦИЈЕ.....	54
4. ЈЕВАНЂЕЉЕ И ЖИТИЈЕ (ОСОБЕНОСТИ, СЛИЧНОСТИ, МЕЂУСОБНИ УТИЦАЈИ).....	58
4.1. Особености Јеванђеља	58
4.1.1. Старозаветни догађаји као праобраз јеванђељских садржаја	64
4.1.2. Преводи и преписи Јеванђеља у српском средњем веку.....	71
4.1.3. Цитираност јеванђелиста у српској житијној књижевности.....	78
4.2. Јеванђеље као интегрални део житија.....	82
4.2.1. Богослужбени дискурс Јеванђеља и српска житијна књижевност.....	82
4.3. Специфичности житија као репрезентативног средњовековног жанра (Историјски, културолошки и теоријски погледи)	91
4.4. Веза житија и Јеванђеља	97
5. ЖИТИЈНИ ЛИКОВИ У ОДНОСУ ПРЕМА ЈЕВАНЂЕЉСКОМ МОДЕЛУ	103
5.1. Житијни ликови као сведоци новозаветног испуњења старозаветних пророчких предвиђања са освртом на <i>Јеванђеље по Јовану</i>	107

5. 2. Житијини ликови на којима се испуњава божанско провиђење са освртом на <i>Јеванђеље по Јовану</i>	119
6. ОБРАСЦИ ПОРЕЂЕЊА ЖИТИЈНИХ ЛИКОВА ПРЕМА <i>ЈЕВАНЂЕЉУ ПО ЈОВАНУ</i>	129
6.1. Подобност светима и следовање Христу	130
6.2. Житијни ликови као носиоци идеје палих јеванђељских бића	149
7. О АДАПТАЦИЈИ ЈЕВАНЂЕЉСКОГ САДРЖАЈА	178
7.1. Начини навођења цитата	178
8. АДАПТАЦИЈА ЈЕВАНЂЕЉСКОГ САДРЖАЈА УНУТАР ЦИТАТНИХ КАТЕГОРИЈА И ФОРМИ	184
8.1. „Житије Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“	193
8.2. „Житије светог Симеона“, Светога Саве	200
8.3. „Живот светог Симеона“, Стефана Првовенчаног	211
8.4. „Живот Светог Саве“, Доментијана	223
8.5. „Житије Светог Саве“, Теодосија	259
8.6. „Житије Светога Петра Коришког“, Теодосија	296
8.7. „Живот благочастивога краља Уроша“, Данила Другог	305
8. 8. „Живот благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог	310
8. 9. „Житије блажене Јелене монахиње“, Данила Другог	319
8.10. „Житије краља Милутина“, Данила Другог	331
8.11. „Житије архиепископа Арсенија“, Данила Другог	345
8.12. „Житије архиепископа Јоаникија“, Данила Другог	356
8.13. „Житије архиепископа Јевстатија“, Данила Другог	364
8.14. „Житије краља Стефана Уроша Трећег“, Даниловог Ученика	376
8.15. „Житије краља Стефана, сина Уроша Трећег“, Даниловог Ученика	384
8.16. „Житије архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика	387
8.17. „Житије Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака	396
8.18. „Житије деспота Стефана“, Константина Филозофа	405

8.19. „Житије светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија	415
9. ПРЕГЛЕД УЧЕСТАЛОСТИ ЦИТАТА ИЗ <i>ЈЕВАНЂЕЉА ПО ЈОВАНУ</i> У АНАЛИЗИРАНИМ ЖИТИЈИМА	422
9.1. КАТЕГОРИЈА ПРЕНОСА	423
9.1.1. Цитирана места у односу на ауторе и дела	427
9.1.2. Цитирана места у односу на цитатне форме	428
9.2. КАТЕГОРИЈА ИМИТАЦИЈА	432
9.2.1. Цитирана места у односу на ауторе и дела	437
9.2.2. Цитирана места у односу на цитатне форме	438
9.3. КАТЕГОРИЈА ОПИСА	450
9.3.1. Цитирана места у односу на ауторе и дела	453
9.3.2. Цитирана места у односу на цитатне форме	454
9.4. Цитирана места у односу на цитатне форме у све три категорије	458
9.5. Везани цитати	460
9.6. Целе главе <i>Јеванђеља</i> као вид ширих интертекстуалних веза	464
9.7. Цитирана места <i>Прве саборне посланице</i> Светог апостола Јована Богослова	465
10. ЗАКЉУЧАК	468
11. ЛИТЕРАТУРА	481
11.1. Извори	481
11.2. Лексикони, енциклопедије и речници	482
11.3. Студије и чланци	483



0. УВОД

„Књиге *Светога писма*, а међу њима нарочито Псалтир и Јеванђеље, представљају темељ средњовековне културе, основ хришћанске духовности“ (Деретић 2000: 40). Оне су дале основно обележје читавој нашој књижевној култури средњег века. Стога је питање рецепције *Светога писма* у средњовековној књижевности сложене природе и заслужује велику пажњу. Ситуација на пољу проучавања рецепције *Светога писма* у старим текстовима није онаква какву бисмо желели¹, али се примећује позитивна тенденција у труду и залагању савремених медијевиста.

Средњовековну писану реч, насталу божјим промислом, одликује чврста веза са *Светим писмом*, где оно постаје прототип, праизвор, ненадмашни модел, главна ризница мисли коју треба следити. „*Библија* је идејна и поетичка подлога старе српске књижевности, она је исходиште њене философије, главни извор уметности речи која јој је својствена, образац *библијског стила* по којем се наши стари књижевни текстови најлакше распознају“ (Деретић 2000: 40). Следи се етичка и естетичка, као и идеолошка константа текста *Светога писма*, те се у средњовековним књижевним делима испуњава, поред комуникационе и стилске, њихова основна функција увођења описиване стварности у оквире „свете историје света“, коју *Свето писмо* обухвата у целини, како уочава Александар Наумов (Наумов 2009:89). Тачније, он указује на то да се у средњовековном тексту помоћу цитата из *Светога писма* „овострана“ стварност уздиже до „оностраног“ трајања, односно до „свете историје“.

У сваком књижевном делу можемо пронаћи два слоја – историјски, и много битнији, духовни. Иза сваког испричаног догађаја из земаљског живота крије се истински духовни смисао², а ту повезаност земаљског са вечним³ омогућују стални

¹ Оно што је било погрешно у ранијим истраживањима средњовековног текста јесте предрасуда да наводи из *Светога писма* спадају у средњовековне топове чија је улога, у најбољем случају, стилска и да они нису важни за значења текста у коме се налазе.

² Деретић бележи да основни импулс који је покретао наше старе писце на писање није био хроничарски, њима је било важније тумачење догађаја и личности од историјског сведочанства о једним и другим, хтели су да покажу како се наша историја уклапа у универзалне оквире хришћанског историзма, како се

моделу и узорима (Наумов 2009:88), нарочито *biblical thematic clues*, на шта указује Рикардо Пикио.⁴ Хармоничном синтезом ових слојева долази се, по речима Д. Драгојловића, до правог сазнања трансцедентног света који се посредством божанске премудрости открива стваралачкој имагинацији, нејасан чулном⁵, али видљив и доступан умном сазнању (Драгојловић 1989: 311). Пикио стога подвлачи потребу премошћавања семантичког јаза између буквалног и духовног смисла наратива.

Културна и књижевна комуникација средњег века своди се у потпуности на релацију *Свето писмо* с једне, и комуникант, у нашем случају средњовековни књижевни стваралац⁶, с друге стране. Стварање је у средњем веку један сложен процес репродуковања суштаствених истина, где је саздавање књижевног дела сматрано за чудо, дар речи, са ограниченим могућностима језика и речи које никада нису у потпуности кадри да изразе Бога, а сам стваралац грешан и недовољно достојан да изговара и бележи божанске истине. Само су одабрани били позвани да остварују комуникацију са Богом, да познају и тумаче *Свето писмо* и налазе у њему извор књижевне инспирције. Средњовековни књижевник веровао је у идеалну суштину речи, био је свестан светости својих стваралачких поступака, сакралности, коју, како он сматра, нарушава *тупост и грубост* његовог ума (Ангелов – Генов 1922: 111).

у њој на уверљив начин читује начело божје промисли у историји света. Код њих се готово сасвим губи оно што је бит историје (Деретић 2000: 87).

³ Средњовековни писци, у дубокој тежњи ка тражењу истине, у напору да се избегне покретно време декадентног историцизма који води историјском песимизму, испољавају ванвременски оптимизам који се интересује само за вечите истине.

⁴ Тематски кључ садржи одабране наводе из *Светога писма* који представљају основну, задату идеју једног текста, односно његово теолошко оправдање и духовни мисао. Захваљујући вештом коришћењу композиционе семантике, библијска тема наглашава основну идеју. Библијске теме обезбеђују читаоцу главне смернице за смислене корелације унутар текста, те уколико је упознат са *Светим писмом*, читалац нема потешкоћа у декодирању текста, имајући у виду да свако позивање на библијски извор садржи специфичну интерпретацију (Пикио 1993: 385).

⁵ С овим у вези треба споменути запажање М. Лазића да аутор средњовековног књижевног дела није увек имао јасну свест из којих тачно извора долазе његове метафоре, или шта ове метафоре, односно симболи свепојмовно представљају (Лазич 1997: 49).

⁶ У тој ланчаној комуникацији између пошиљаоца и примаоца Наумов говори о Богу као специфичном члану, примарном узроку целокупне комуникације. Приповедање је у средњем веку изведено са божје тачке гледишта, а аутор који се сваки пут директно или индиректно поистовећује са приповедачем, јесте свест о Богу, који је врховни пошиљалац, без обзира да ли су његове изјаве цитиране или не, он је крајњи циљ комуникације (Naumow 1983в: 16).



„Саздани комуникант је у ствари реплика Божијег пракомуниката и као такав, захваљујући односу са Божјом речју и светлости описиваног предмета, одваја се од пошиљаоца и у идеалној неоплатонској хијерархији бића он је ближи Богу“ (Наумов 2009: 87). Самим тим задатак средњовековног ствараоца није у томе да прослави своје име, него да суделује у свеопштем прослављању Бога.⁷ Ту везу у ланцу коју чине *Свето писмо*, средњовековни стваралац или како смо га назвали комуникант, и на крају онај који ту везу уобличава – прималац, читалац⁸, или онај до кога писана реч стиже, са којим комуницира, кроз свеобухватно тумачење треба да утврди тачну семантичку везу између буквалног и духовног смисла⁹ без одвајања једног од другог. Зато су у знацима који творе структурни скелет текста нужно имплицирани знаци који у њему нису присутни, а призива их читалац. Ствараоце и читаоце у процесу књижевне комуникације, по речима Јувана, повезује заједнички књижевно-културни канон и друштвеноисторијско искуство, као и знање о устаљеним начинима и функцијама повезаности међу текстовима¹⁰ (Јуван 2013: 56). Јуван даље запажа како на положај ствараоца, који важи за извор текста, власника његовог смисла и критеријум његовог правилног разумевања ступа и читалац који се нераздруживо уплиће у продукцију текста његовом интерпретацијом, односно рецепцијским одзивом на њега (Јуван 2013:

⁷ Ниједан средњовековни текст не тежи индивидуализованом читаоцу, као што ниједан средњовековни стваралац не тежи да изрази сопствену индивидуалност.

⁸ Круг читалаца није био онако узак као што се обично мисли. С јачањем друштва и државе, у културном животу су све мање учествовали искључиво владоци, великаши и црквени управљачи; писменост и читање били су раширени и међу властеличићима, свештеничком и чиновничком децом, трговцима и занатлијама. Наша средњовековна читалачка публика, ако је тако можемо назвати, у својој лектури имала је и међународну лектуру која је била претежно религиозне, филозофске и моралистичке садржине, на првом месту велико дело светске књижевности *Стари и Нови завет* (Кашанин 2002: 36, 37).

⁹ Овде говоримо о дубокој двосмислености својственој средњовековној поетичкој мисли која нас спречава да себи представимо начин рецепције применом аналогича извучених из цивилизације другог типа, о чему је говорио Zumthor (Zumthor 2000: 20-22), али који је могућ утврђивањем семантичких веза, као резултат систематичних тумачења.

¹⁰ Гардзанити говори о колективном језику који карактерише значајан део средњовековне књижевности, па аутора, као и касније преписиваче, који су са своје стране понекад додавали цитате или разјашњавали алузије, види као оне који су настојали да дуплирају, „прошире“ духовно значење текста (Гардзанити 2000: 43).

69), што ће теорија интертекстуалности¹¹, много векова касније, теоријски образложити и поткрепити, те са њеним достигнућима можемо разумети, не само позицију савременог читаоца¹² истих средњовековних текстова, већ и специфичан положај некадашњег читаоца. Д. Богдановић износи запажање о важној улози *Светог писма* у постанку и развоју старе српске књижевности и закључује да, на жалост, то није довољно схватано у нашој књижевној историографији (Богдановић 1997: 18). Ма колико се покушавало са одстрањивањем дубоке укоренености ове књижевности из поља религиозног и метафизичког, банализовањем њених идејних и литерарних основа, она је одржала своју чврсту везу са принципима религиозне идеологије и задржала специфичан метафизички поглед на свет (Види Богдановић 1997: 72). Како се, заправо, религиозни поглед на свет, религиозност уопште, испољава у старој књижевности, пита се даље Богдановић и даје следећи одговор. Традиционално учење цркве приказује се у делима црквених отаца разгранављујући теолошку мисао у више аспеката: догматском: с обзиром на сазнање саме „последње“ истине о свету и о стварима по себи; моралном: с обзиром на човеково делатно учешће у сопственом спасењу и култном аспекту: с обзиром на испољавање човековог односа према Богу, који у свему мора да буде прожет и детерминисан осећањем светога (Богдановић 1997: 73).

Свето писмо је најнепосреднији извор мишљења и стварања у нашем средњем веку, тамо где средњовековна стваралачка мисао није могла да допре, допирала је мисао *Светог писма*, као ауторитативна реч, претендујући ка апсолутном спознању.

0.1. Предмет и задаци рада

Предмет истраживања припада српској средњовековној књижевности, и то најособенијој књижевној врсти како у византијској, тако и у јужнословенској и

¹¹ Интертекстуалност своју комуникативност темељи, између осталог, на цитатности која омогућава глобални књижевно-културни код, који мора бити бар делимично заједнички аутору и читаоцима. Тај код није апстрактни систем знакова, већ покретни историјски механизам (Види о овоме Јуван 2013: 226).

¹² Светозар Радојчић сматра да свако прилажење старој уметности захтева неко дубље и интимније познавање старог менталитета и самог поступка стварања. Он сматра да савремени читалац није довољно учитан у текстове старих писаца да у њима открије осећање иза речи и алузија које се односе на оно полифоно богатство неког јединства што живи иза цитата, њихове музике и њихове нама тешко достижене снаге виђења (Радојчић 1982: 196).



источној књижевности, житију. Обухваћено је животописање од најстаријих животописачких трагова у српској средњовековној књижевности почевши од „Житија светог кнеза Владимира“, преко изворних житија 13. и прве половине 14. века, па све до патријарха Пајсија са којим се окончава дугачак период стварања житијне књижевности. Пошто је наша тема *Јеванђеље по Јовану* у српској житијној књижевности, предмет истраживања тиче се препознавања и разумевања *Јеванђеља по Јовану* у ужем и ширем смислу унутар грађе житија, као и везе са *Првом саборном посланицом Светог апостола Јована Богослова*, имајући у виду да житија светаца представљају продужетак библијске „историје“. Испитивана је веза *Јеванђеља по Јовану* и спорадично *Прве Јованове саборне посланице* и српских средњовековних житија кроз објашњење сложене и многоврсне употребе јеванђељских садржаја унутар структуре житија, услед чињенице о потреби средњовековних аутора да своју мисао обликују кроз стално тражење потврде (аналогије) у *Библији* и у другим ауторитативним хришћанским текстовима.

Јеванђељски слој житијног текста посматран је као знаковна инстанца, па је фокус нашег истраживања распрострањеност и разумевање *Јеванђеља по Јовану* и *Јованове саборне посланице* у тексту житија као знаковне инстанце у којој је смештен потенцијал дејства који се актуелизује у процесу аналитичког читања. Изучаван је јеванђељски слој *Светог писма* на житијној грађи уз осврт на поставке Рикарда Пикиа (функционалне технике) и Александра Наумова (стварање дела на линији идеја-лик-текст).

Имајући у виду недовољну актуелност изложеног проблема износимо кратак преглед значајних теоријских истраживања која су потакла нова истраживања у наше време укључујући и наше и донела нову актуелност проблему.

У периоду између два светска рата покренута је у српском издаваштву пракса издвајања библијских цитата и навођења њихових извора, без подробнијих објашњења у основном тексту или у критичком апарату, то су 1932. године урадили Станоје Станојевић и Душан Глумац објавивши капитално дело српске културе – зборник цитата „*Свето писмо* у нашим старим споменицима“ у коме се налазе библијски цитати из готово свих до тада објављених дела изворне српске средњовековне литерарне и документарне прозе. Међутим, како је број објављених извора непрекидно растао, тако се појавила потреба да се овај, у сваком смислу неприкосновен рад у истраживањима наведене проблематике прецизира, допуни, а донекле и исправи.

Седамдесетих и осамдесетих година су покренута у славистици теоријска истраживања улоге цитата из *Светог писма* у средњовековним текстовима појавом низа радова међу којима су најзначајнији радови поменутих научника Р. Пикиа и А. Наумова.

А. Наумов се осамдесетих година (Наумов 1981, Naumow 1983в, Наумов 1984), као и група научника (Велковска 1984, Косова 1985, Минчев 1985) баве овим проблемом сагледавајући још два значајна аспекта: усаглашавање идентификованих библијских цитата са потребама хришћанског богослужења, као и са њиховим тумачењима у православно-хришћанској традицији.

Рикардо Пикио, у својој класичној студији о „библијским тематским кључевима“ (Пикио 1993), указује на изузетан значај присуства библијског текста у средњовековним православно-словенским текстовима за изградњу њиховог смисла, чија се читљивост огледа у адекватно анализираним ауторитативним наводима.

Зборник радова „Српска књижевност и *Свето писмо*“ (1997), проистекао из рада Међународног славистичког центра Филолошког факултета у Београду који је 1996. био посвећен овој теми, доноси најважније резултате њеног проучавања код нас. Том приликом, Радмила Маринковић указује да се у оквирима сваког жанра *Свето писмо* употребљава на специфичан начин, а да је то у случају житија, у складу са Пикиовим мишљењем, скуп навода који илуструју јунаков живот. Милица Грковић наводи примере разноврсне употребе *Библије* у повељама, Љиљана Јухас Георгиевска уочава библијске паралеле у функцији грађења јунака износећи да је упоређивање јунака са истакнутим личностима *Старог* и *Новог завета* опробано средство житијне литературе, Ирена Шпадијер закључује да у Теодосијевом „Житију Св. Петра Коришког“ новозаветни цитати успостављају духовни оквир и изражавају основну мисао дела, Александар Наумов је, у складу са већ наведеним ставовима, испитивао однос неопходности употребе библијских цитата према унапред задатом репертоару слика и израза зарад исправног изражавања смисла догађаја пројектованих у вечности. Нина Гагова је истраживала библијску епизоду победничког боја, потврду Завета између Бога и изабраног народа у српским владарским житијима.

Такође, из перспективе наглашеног значаја богослужбеног дискурса, Марчело Гардзанити (Гардзанити 2008) у новије време разматра теоријско-методолошке проблеме истраживања библијске цитације.



Драгиша Бојовић и Дарко Крстић (Бојовић – Крстић 2011) говорећи о Премудрости Божијој као извору божанске инспирације и стваралачке благодати, идентификују, издвајају и тумаче библијске цитате у делима српских средњовековних писаца. Бојовић истиче да је на истраживачима и научницима да читавањем аутентичног библијског смисла истакну вредност уметничке поруке анализираних средњовековних текстова. Истраживање библијског утицаја на писце старе српске књижевности по Бојовићу пружа огромне могућности и води проналажењу бројних модела којима се тај однос може изразити и, како наглашава, у спектру библијских симбола и мотива, посебан значај имају они чија се семантика не може препознати током првог читања или пишчева порука остаје скривена испод наслага лакше препознатљивих библијских кодова. И као најважнији закључак додаје да често удаљавање истраживача од порука таквих места и занемаривање њихове семантике доприноси поједностављеном тумачењу целине књижевног текста. Тиме поетичка и естетичка питања остају на маргини истраживања уступајући место књижевно-историјским радовима (Бојовић 2019а: 146). Проучавање библијских цитата је у историји европске књижевности постало значајно, чак и актуелно, мада се мора признати да ни до данас није довело до систематског и методолошког проучавања која за резултат имају опсежније студије. Напослетку, сложићемо се са аутором, да је присутна све већа освешћеност младих истраживача у вези са оваквим приступом средњовековном делу.

У наставку износимо преглед истраживања проблема новијег датума. Снежана Милојевић (Милојевић 2015), бавећи се поетиком српског житија, између осталог испитује јеванђељски слој у Доментијановом „Животу Светога Саве“.

Александра Костић Тмушић испитује богослужбени слој (Костић Тмушић 2011) и поетске елементе (Костић Тмушић 2016) у српској хагиографској књижевности.

Додајмо и то да је највећи број издавача прозних састава током последњих деценија наставио с праксом обележавања библијских навода у издањима, и то у самом тексту, у фуснотама или у напоменама на крају издања. Издвајамо ново издање „Студеничког типика“ (Свети Сава 2018) које су приредили Маја Анђелковић и Тихон Ракићевић, које је донело много новина у сагледавању богословског смисла Савиног „Житија Светог Симеона“, пре свега у новом преводу на основу увида у Аверкијев препис „Студеничког типика“ и „Житија Св. Симеона“, распореду поменутих дела, прецизним означавањем навода библијског текста, у напоменама јасним указивањем на

то да ли се ради о цитату, парафрази или алузији, као и доношењем назнака за упоређивање одређених библијских места. Оваквим поступком се у највећој мери разрешавају све досадашње недоумице које су произилазиле из недовољно прецизног одређења библијских навода у претходним издањима.

Маја Анђелковић (Анђелковић 2019), анализирајући Савино „Житије Светога Симеона“, бави се интертекстуалношћу као поетичком одликом средњовековне књижевности, утврђујући сегменте житија који се могу дефинисати као интертекст, те идентификујући њихов извор и начин његовог инкорпорирања (цитат, парафраза, паралела, алузија) у текст житија и на тај начин осведочујући улогу интертекстуалности у структурисању дела и осветљавању његове приповедне, симболичке, идејне и идеолошке равни.

Монографија Д. Бојовића „Српска књижевност и свето предање“ (Бојовић 2019а), која је резултат дугогодишњег истраживачког залагања аутора на пољу односа српске књижевности у средњем веку и светог предања доноси нам, између осталог, разматрања о дубокој садржајној и функционалној вези старе српске књижевности са *Светим писмом*, подробно испитујући библијске елементе значајних српских средњовековних текстова, те ефикасно указујући на њихова значења и могућу асоцијативност у светлу библијске егзегезе, а самим тим и дајући предлог истраживања рецепције библијске и светоотачке књижевности код Срба¹³.

Д. Бојовић указује на изузетне домете теоријског сагледавања црквенословенске књижевности у научном раду А. Наумова чије су теоријске поставке о уметничкој комуникацији, естетичким проблемима и богослужбеним амбијентом књижевности у средњем веку од непроцењивог значаја из разлога што су поменуте теорије у чијој је основи богословски смисао кључ за разумевање и тумачење средњовековног текста (Бојовић 2021а).

Имајући у виду досадашње напоре истраживача и приређивача средњовековних прозних текстова, ми се, пратећи линију препознавања и разумевања *Јовановог Јеванђеља* и делимично *Прве Јованове саборне посланице* у житијном тексту, бавимо свим овим аспектима и шире: разматрањем интертекстуалног питања на пољу жанра и општих места, богонадахнутошћу и улогом писца житија као медијума божанске хиперконвенције; утврђивањем особености, сличности и међусобних утицаја *Јеванђеља* и житија, те унутар тога цитираношћу јеванђелиста у српској житијној

¹³ Види приказ поменуте студије: Лис Вјелгош 2020.



књижевности, указивањем на Јеванђеље као на интегрални део житија, на богослужбени дискурс Јеванђеља и његов значај у проучавању житија; анализом ликова житија у односу према јеванђељском моделу, и најзад, адаптацијом јеванђељског садржаја у житијним текстовима пратећи начине навођења цитата уз поштовање утврђених категорија и форми цитатности које су нам у великој мери омогућиле да поред јасно издвојених цитата зађемо у слој дела који обилује асоцијацијама и алузијама на одређено место из поменутог *Јеванђеља*. Унутар успостављених категорија цитатности које смо имајући у виду близину, односно удаљеност од јеванђељског предлошка именовали као преносе, имитације и описе, утврдили смо форме цитатности: дословне, неозначене, модификоване, сажете, отворене, прикривене (код којих је присутна потпуна усклађеност са предлошком и које потврђују његов вредносни свет као и истинитост сопственог ауторског исказа); идеје, фразе, поређења, алузије, адаптације (у којима се имитира предлошак, успоставља аналогија са текстуалним и запамћеним светом предлошка, ствара се утисак понављања истог модела у другачијим околностима) и сажетке, интерпретације, коментаре, критике, парафразе, реминисценције (у којима је присутна највећа слобода пишевог интервенисања, код којих је могуће, такође, препознати пишев дијалог са више цитата из предлошка као вид описног казивања).

Овај модел трагања за транспарентним јеванђељским цитатима и онима који су налажени откривањем дубинског слоја текста, сачињеног из асоцијација и алузија, омогућио нам је да зађемо у непресушна поетичка и естетичка тумачења српског житијног текста, као и да укажемо на литерарност Јеванђеља како би се дошло у непосреднији однос са Јеванђељем и *Светим писмом* кроз његову актуализацију. Један од основних задатака био је да се укаже на културолошку условљеност тумачења јеванђељских садржаја у тексту житија и његову нужну комуникацију са савременим тренутком.

0.2. Теоријско-методолошко упориште истраживања

Истраживачи већ одавно настоје да разлуче различите полазне основе у приступу хагиографским делима, па је дилема одакле заправо кренути.

Најшире посматрано, уз теолошки приступ, у нашем раду издвојена су два основна научна метода: литерарно-филолошки и историјски. Први се бави књижевним жанром и поетском структуром текста, док други приступ, који се ослања на

претходни, у средиште пажње ставља друштвени и идеолошки контекст хагиографског састава.

Теорија рецепције која ће бити наша полазишна основа нуди извесне стратегије читања. Ми ћемо се задржати на аналитичким које повлаче аналитичко-синтетичку методу кроз семантичку анализу рашчлањивања текста чије значење проучавамо и наративну¹⁴, проучавањем наративних целина, у оба случаја проучавањем грађе у ширем текстуалном контексту. Семантичка анализа у нашем случају подразумеваће примену начела структуре, тачније разумевање текста кроз откривање међусобних структуралних односа, као и неколико нивоа анализе, наративни који се односи на ток радње, као и на откривање приповедних елемената и њихових значења, дискурсивни ниво који се односи на ликове, носиоце радње, те у оквиру њега разматрање актанског модела и оног који је њему супротстављен, и логичко-семантички ниво који се огледа у тражењу дубље логике текста.

У склопу научне методе индуктивног кодирања, бавићемо се свакако и херменеутичком¹⁵, дескриптивном, као и експликативном методом, потом методом конкретизације и индуктивно-дедуктивном методом. Укључићемо и методу генерализације, дијалектичку и компаративну.

Тежиште нашега рада биће свакако и теорија интертекстуалности чија се теоријска разматрања баве проучавањем присуства текста у тексту, која неизбежно партиципира у свеопштој архиви лингвистичких и литерарних конвенција унутар разгранате мреже интертекстуалних односа. Применом интертекстуалне теоријске праксе и дискурсивне анализе према јеванђељском тексту као религијском (теолошком) дискурсу, моћи ћемо да легитимним егзегетским поступком уз помоћ семантике, семиологије и прагматике, увидимо моделе теолошког мишљења посредно утканог у текст житија и дођемо до значајних резултата интертекстуалних стратегија, односно начина рецепције Јеванђеља код наших животописаца.

¹⁴ Под наративном анализом подразумевамо наративну теологију, која се провлачи кроз различите родове, али се најјасније показује у хагиографији.

¹⁵ Применом херменеутичке методе налазимо се у пољу савремене библијске херменеутике која углавном комбинује два приступа којих смо се и ми држали: историјски критицизам који задржава право да текст проучава у историјском контексту његовог настанка и одатле нуди многе импулсе за синхронијске анализе које омогућавају тексту да буде ослобођен од окова историје (Види о синхронијском приступу: Кубат – Драгутиновић 2018: 404).



Овај рад, замишљен као садржајнији приступ у тумачењу и разумевању *Јеванђеља* у житијном тексту, и као предлог репертоара истраживачких тема које овом приликом свакако неће бити исцрпљене, неминовно се мора ослонити на сазнања и искуства блиских научних дисциплина: теологије (нарочито есхатологије), философије, историје, историје уметности, у мери у којој је то неопходно за овакво истраживање, без залажења у уже стручне аспекте тих подручја медијевистике. Такође рад је покушај да се овој значајној теми српске средњовековне књижевности приступи на методолошки примерен начин, или да се, у извесној мери, успоставе њени истраживачки оквири и препознају главна проблемска тежишта.

0.3. Структура рада

Како је водећи критеријум у структурисању ове студије омогућити што потпунији увид у препознавање и разумевање *Јеванђеља по Јовану* у ужем и ширем смислу унутар грађе житија, наш примарни задатак је да унутар пажљиво бираних поглавља прикажемо развојну условљеност житијног текста јеванђељским садржајем, који ни у ком случају не сме бити једнострано схваћен као репрезентативни имитативни модел, напротив, у ком треба пронаћи потенцијал делотворне стваралачке снаге.

У уводном поглављу указује се на значај проучавања *Светога писма* и наравно *Јеванђеља*, као парадигме која намеће важност успостављања сложених интертекстуалних веза које постоје у нашој књижевној култури средњег века, а које су биле неосновано занемарене. У том смислу, наглашава се да би постојање позитивне тенденције у истраживањима савремених медијевиста могло да унапреди дугогодишње инертно стање наше науке по питању овог проблема, као и да наводе из *Светога писма* доведе у везу са суштинским значењима текста, супротно ранијим површним приступима где се присуство библијских навода доводило у везу са топосима и придавао му се значај само у стилском погледу. Истиче се да се суштинска значења средњовековног текста откривају онда када се схвати да *Свето писмо* чини идејну и поетичку подлогу средњовековне књижевности, њену етичку, естетичку и идеолошку константу. Захваљујући достигнућима теорије интертекстуалности у стању смо да ова значења теоријски образложимо и поткрепимо, а у складу са тим разумемо, не само позицију савременог читаоца средњовековних текстова, већ и специфичан положај некадашњег читаоца и сам поступак стварања.

Након уводног поглавља, у поглављу *Феномен интертекстуалности као могућност разумевања средњовековне књижевности у контексту Светога писма*, формира се теоријско-методолошки оквир за испитивање проблема интертекстуалности у епоси средњег века са циљем да се укаже да средњовековно дело није једноставна линеарна структура, већ комплексно дело око кога се распростиру сложене мреже семантичких односа као последица интеракције, дијалогичности текста и његовог предлошка. Феномен интертекстуалности доводи нас до сазнања да је средњовековни текст више интертекстуалан од других имајући у виду процес интеграције са текстом *Светога писма* на догматско-филозофском и духовном плану, те процес међусобне интеракције како на формалној равни, тако и у погледу литерарних конвенција и културних кодова. Услед тога се према Ј. Кристевеј, производи идентитет текста који је ступио у интерактивни однос, његово бивствујуће, друштвено-историјско, спознајно и вредносно гледиште, као резултат његове интертекстуално отворене „продуктивности“. Освртањем на релевантне интертекстуалне теорије и њихове праксе унутар поглавља, сагласни смо да је од раног постструктурализма, преко новог историзма, до данас очувана идеја интертекстуалности која циља на историјски карактер текста, на његово уметање у књижевну традицију. Као значајан допринос интертекстуалној пракси на који се овде осврћемо је истраживање Шарла Гривела у правцу сужавања интертекстуалности на цитатност и у складу са тим издвајање специфичних начина и обима интертекстуалног повезивања. Темељну улогу, по њему, треба приписати несвесној интертекстуалности која се односи на склоп неизречених претпоставки које текст из складишта културног сећања нехотично прихвата и на чијој основи обликује своје поруке. У том правцу је промишљала и Јулија Кристева која усаглашава термине интертекстуалност и цитатност и спремна је да цитирањем назове свако упућивање на други текст остављајући могућност да циљ таквог поступања не буде ни свесно опонашање, ни репродукција прототекста, већ производња сасвим новог смисла. Тада преузет цитат или појам из другог дела може бити реконтекстуализован, може му бити промењено значење, чак може остати незапажен, а да се уклопи у целину приче као њен интегрални део. Оваква концепција цитирања чини основ средњовековне интертекстуалности и у потпуности је применљива на старије текстове поводом чега закључујемо да дословно цитирање у овим текстовима није поступак кога су се увек придржавали средњовековни писци, већ да је уместо тога чешће практикована



репродукција смисла. У поглављу се указује на дело „Свето писмо у нашим старим споменицима“ (1932), Станоја Станојевића и Душана Глумца и даје се општи увид у стање цитатности у делима наших старих писаца у складу са претходно изнетом концепцијом интертекстуалности, запажањем да је у овим делима навођење, посебно из *Светог писма* захтевало доста прецизности, али и да је цитирање коришћено и као вид парафразирања, коментарисања услед тражења вишеслојних скривених значења и аплицирања на актуелна морална, теолошка и друга питања. Значење изворника се често алегорично реинтерпретирало, и као егземплум сводило на хришћанске идеале. Овом приликом наговештава се да је идеолошка функција цитирања, подједнако била битна као и стилистичка у којој се видео естетски квалитет и стваралачка величина, а обе су деловале као покретачки поетички принцип текста.

Разматрајући феномен интертекстуалности у средњовековној књижевности и сужавањем фокуса на дела наших старих писаца, ово поглавље је проширено разматрањима општих места као препознатљивом грађом средњовековне интертекстуалности и разматрањима о питању жанра као важном интертекстуалном питању средњовековне књижевности. Када је реч о општим местима, проналазимо их у композицији дела коју чине *богати репертоар емблематичних ликова*, догађаја, у читавом низу сижеа које повезује задата тема, а коју прати добро осмишљен мотивски склоп, у устаљеним песничким сликама и изразима, у стилско-језичким спеговима којима се напаја писана реч тумачећи, осмишљавајући и репродукујући материјал из *Светога Писма*. Тако је један од приоритета наших истраживања био покушај да у структури животописа српских владара препознамо поруке садржане у наизглед уобичајеном репертоару општих места, те је бављење овим питањем уједно и указивање на чињеницу да аутори, користећи широк репертоар стваралачких могућности, по речима Лихачова, теже да све уведу у извесне норме, да све класификују, да доведу у везу са познатим случајевима из свештене историје, да снабдеју одговарајућим наводима из *Светог писма* (Лихачов 1972: 116), а опет не као вид једноставне шаблонизације, већ као вешто управљање књижевним формулама које представљају значајан стваралачки потенцијал. Питање жанра се у средњовековној књижевности разматра као важно интертекстуално питање, јер се жанр може схватити као динамична структура састављена од система знакова, кодова и конвенција које га повезују са другим делима тог жанра. Тим поводом указује се на преплитање најразличитијих жанровских конвенција као последици дуга према *Светом писму* из

кога су жанрови преузети као вид модификације жанровске матрице. Истиче се да законитости поетике многих средњовековних жанрова, а посебно жанр житија, опредељују писца ка уобличавању и апстраховању историјско-документарне грађе, те се у ту сврху садржаји из *Светога писма* користе као основно средство грађења различитих слојева унутар саме структуре дела, као и приликом поетизације текста, тачније при остваривању целокупне атмосфере дела и његових значења, по речима Јухас Георгиевске (Георгиевска, Јухас 2007: 52). Сачињава се осврт и на идеолошки моменат на плану унутаржанровских интертекстуалних веза, нарочито у житију, пошто *свако житије служи стварању или ширењу култа одређеног лица*.

Поглавље *Богонадахнутост и Свето писмо као инспирација* од посебне је важности из разлога што је реч о веома осетљивом питању стваралаштва средњовековних писаца, којима су *Свето писмо* и божја промисао чврста упоришта без којих се они не би упустили у изазове и искушења стваралачког чина, без којих би њихова лична ништавност, слабост и грешност изгубиле смер у процесу неизвесног стваралачког чина. Указује се на то да су инспирација и стварање средњовековних писаца уско повезани са идејом о стваралачкој благодати Духа Светога, а издвојени су као важнији и топоси који прате путању стваралачког чина од надахнућа до реализације. Напослетку је изнето виђење да је питање богонадахнутости и инспирације *Светим писмом* у класичном смислу тешко одгонетнути, тачније, тешко је разумети како долази до *тајанственог додира* Бога посредством *Светога писма*, писца и заједнице и скренута пажња на разумевање овог питања као предмета унутрашњег религијског уверења више него рационалне процене. Оно што је исказано као завршна мисао поглавља, без обзира на сву насазнатљивост и тајанственост изложених феномена, јесте чињеница да се благодат Духа Светога излила на наше средњовековне ствараоце, који су се захваљујући овоме дару уврстили у достојне следбенике апостола.

Поглавље *Писац житија као медијум божанске хиперконвенције* које се тематски и идејно надовезује на претходно, разматра улогу писца у преношењу универзалног литерарног кода као израза божанског и апсолутног. На овом месту истиче се важна улога писца у преношењу тог универзалног литерарног кода чије је средство свети језик, *linguasacra*, књижевни језик Срба у средњем веку – српскословенски, и њихово писмо – ћирилица, који су истовремено писмо и језик *Светога Писма* и службе Божје, и показује се да се није могло писати произвољно. Све



што је написано стављала је људска свест на врло високу раван и придавала му велику важност. Самим тим указује се на потребу усаглашавања говора писца са говором Божијим, тачније писане речи са хиперконвенцијом божанског говора. На крају поглавља поентира се мисао да се писци који посредују у преношењу истина Господњих не јављају само као „служитељи речи“, већ тим поводом они изражавају личну веру, дубоко осећање и разумевање божанског логоса које је у знаку богословља о Христу и његовом учењу.

У четвртом поглављу које се бави Јеванђељем и житијем, њиховим особеностима, сличностима и међусобним утицајима, у делу рада под називом *Особености Јеванђеља* даје најпре преглед четири Јеванђеља као јединствених списа са свевременском карактеристиком уз издвајање *Јеванђеља по Јовану* по свом богословском значају које нема предзнак синоптичког јеванђеља, насупрот остала три. Потом се у вези са насловом *Старозаветни догађаји као праобраз јеванђељских садржаја* приказује континуитет људске историје исказан хришћанском теолошком идејом да су Христос и хришћанска историја најављени у *Старом завету* који је праслика *Новога*, што додатно бива поткрепљено примерима из житија. Сматрали смо да је било важно дати на једном месту преглед стања превода и преписа јеванђеља у раздобљу српског средњег века како бисмо били свесни промена и утицаја које је Јеванђеље претрпело до јеванђељског текста српске редакције, облика у ком се на њега ослањају наши житијни писци, те с тим у вези разматрамо преглед превођења јеванђеља почевши од словенског превода до српских редакција у делу рада насловљеном *Преводи и преписи Јеванђеља у српском средњем веку*. Износи се став да је српска јеванђељска редакција остала на темељима старословенског модела признајући и прихватајући његову универзалност и функционалност и на тај начин дала свој допринос очувању непрекинуте линије развоја општесловенске писмености и културе. У делу рада насловљеном *Цитираност јеванђелиста у српској житијној књижевности* даје се статистички преглед цитираности јеванђелиста у српској житијној књижевности према студији „Свето писмо у нашим старим споменицима“, С. Станојевића и Душана Глумца, изван које нисмо пронашли прецизнији и потпунији увид у стање цитатности наше житијне књижевности, услед чега ће иста студија бити полазиште и подстицај за наша даља истраживања која су усмерена на сагледавање ширег опсега цитирања *Јеванђеља по Јовану* у српским средњовековним житијима, као и обогаћивање досадашњих резултата на плану анализе цитатности овога *Јеванђеља* у

делима наших старих писаца. Део рада под називом *Јеванђеље као интегрални део житија* указује на важност сагледавања житија у контексту јеванђеља које је његов неутуђиви предикамент, пре свега када се има у виду богослужбени дискурс јеванђеља. У прилог томе говори сазнање да се средњовековни теолошко-књижевни систем у великој мери развијао под утицајем хришћанског богослужења, чиме се може реконструисати теолошко-књижевна свест стваралаца и делом открити механизми средњовековног књижевног стваралаштва, што нас наводи на закључак да су основне *поетске координате српске књижевности средњег века* кроз читаво раздобље 11-17. века дате у књигама библијских текстова и да српска средњовековна књижевност у тако дугачком временском интервалу не би имала довољно чврсто и јединствено упориште без ослоња на богослужбену праксу библијских текстова. У раду се потом фокус премешта на житије како би се сагледало у контексту историјских и културолошких прилика, као и са аспекта теоријског становишта, чиме се потврђује његово право на одређење као репрезентативног средњовековног жанра, чије проучавање треба да буде усмерено на сагледавање његовог текста у мрежи друштвено-историјски условљених дискурса, канонских представа и доминантних идеја које су у њему на посредан или непосредан начин присутне. Након појединачно изложених особености и карактеристика јеванђеља и житија, и након указивања на њихово преплитање, наслов *Веза житија и Јеванђеља* конкретизује природу њихових сложених интерактивних односа и указује на велику важност испитивања јеванђељског садржаја у житијним текстовима који је често адаптиран, имајући у виду да је реч о текстовима који ни садржајно, ни временски нису уједначени, а опет, код којих у великој мери постоји јединствен рецепцијски код. У ту сврху позивамо се на теорију рецепције која нам помаже да откријемо скривени значењски потенцијал јеванђеља у средњовековном тексту попут житијног, који је увек шири и дубљи од оног који се налази на површини текста и дајемо преглед до сада написаних студија на ову тему, као и могуће правце даљих истраживања.

Пето поглавље насловљено *Житијни ликови у односу према јеванђељском моделу* сведочи о суштини нашег разумевања средњовековних ликова која се састоји у њиховој вези са праузорима из *Светог писма*, у нашем случају Јеванђеља. Саставни део петог поглавља су наслови који сежу у дубљу библијску историју која се Јеванђељем потврђује и перципира кроз сведочење житијних ликова. То су наслови: *Житијни ликови као сведоци новозаветних испуњења старозаветних пророчких*



предвиђања и Житијни ликови на којима се испуњава божанско провиђење. Ако смо под насловом *Старозаветни догађаји као праобраз јеванђељских садржаја* сагледавали континуитет у трајању оба *Завета* са освртом на *Јеванђеље по Јовану* на идејном плану, овде тај исти континуитет бива конкретизован сведочењима ликова који су уједно и пример испуњења божанског предказања, пуноће обожења човечанске природе у Христу, чија је предодређеност на обожење унапред знана.

У шестом поглављу говоримо о обрасцима поређења житијних ликова према *Јеванђељу по Јовану* успостављањем на првом месту паралеле са Исусом која је христолошке садржине и има изузетну симболичку вредност, потом и паралела са споредним јеванђељским ликовима, који се развијају кроз однос према Исусу и имају подједнако високу симболичку вредност. Унутар овог поглавља пратимо житијне ликове као носиоце идеје палих јеванђељских бића које називамо и антагонистима, а који ће писцима житија бити начин да етички вреднују људске поступке и да, ослањајући се на обрасце јеванђељских учења као узор, поуче. Ово питање сматрамо важним за јасно приказивање система вредности чији су носиоци житијни ликови, па нам сагледавање антагониста, или небића у оквирима српске аскетске мисаоности, помаже да разумемо механизам на којем су били засновани обрасци вредности средњовековне књижевности уопште, а особито житијне.

У поглављу *О адаптацији јеванђељског садржаја* говори се о начинима навођења цитата и износи се као важно запажање да је утврђивање јасних јеванђељских цитата најмање захтеван посао у односу на друге видове адаптације, из разлога што је ту поприлично чиста ситуација. Овакво запажање опредељује нас ка избегавању формалног приступа при разумевању адаптације и неограничавању само на идентификовање јеванђељских цитата, већ и на сагледавање њиховог „духовног значења“ у контексту разумевања дубоког значења дела. Препознавање јеванђељских цитата унутар житијног текста на овакав начин повезано је са нашом намером у преношењу релевантности јеванђељског учења у савременом свету, кроз развијање интерпретације коришћених цитата историјске ере.

Поглављем *Адаптација јеванђељског садржаја унутар цитатних категорија и форми* представља се модел по ком је организовано препознавање јеванђељских цитата и цитата из *Јованове посланице* у оквиру житијног текста. Том приликом даје се књижевно-теоријско упориште установљених цитатних категорија и форми које их чине и указује се на дијахронијски приступ у њиховој практичној примени кроз

идентификацију у житијним текстовима. Дијахронијски приступ у истраживању цитатности примењен је на житија у којима се подробно износи адаптација јеванђељског садржаја, имајући у виду хронолошки след од „Житија Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“ до „Житија Св. Цара Уроша“, Патријарха Пајсија.

У последњем поглављу насловљеном *Преглед учесталости цитата из Јеванђеља по Јовану у анализираним житијима* даје се прегледни приказ установљене цитатности увидом у табеле и графиконе и завршна анализа добијених резултата.



1.

**ФЕНОМЕН ИНТЕРТЕКСТУАЛНОСТИ КАО МОГУЋНОСТ
РАЗУМЕВАЊА СРЕДЊОВЕКОВНЕ КЊИЖЕВНОСТИ У
КОНТЕКСТУ СВЕТОГА ПИСМА**

Примери из културне и књижевне историје уверавају нас да међутекстовно надовезивање постоји већ дуго пре инаугурације појма интертекстуалност. Надовезивања на старије текстове пратиле су од старог века надаље и учену културу, чије је залеђе писменост. У песничким и непесничким врстама писмености и књижевности било је веома раширено уплитање текстова у текстове, а њихова значењска, вредносна, формална и жанровска међузависност, односно интеракција, појављивала се на различите начине. Свесно и намерно имитирање, мистифицирање, плагирање, адаптирање, прерада, спајање, настављање, варирање, изокретање или разарање познатих текстова одомаћило се у литератури. Уплитање формално-стилских или значењско-тематских елемената и структура старијих књижевних дела у новија, односно надовезивање или позивање потоњих аутора на своје претходнике, пратило је уметност речи најдоследније и систематично баш у раздобљима, правцима и жанровима који су захтевали поштовање, имитацију верске традиције, те тврду социјално-културну кодификацију повезивали с високим степеном изражајне конвенционалности. Такво раздобље је и средњи век у коме се стварала књижевност по правилу међу монасима и духовницима и служила је претежно верским потребама, а захватала је пре свега из *Библије*. Приче из *Светога писма* биле су главни извор за више врста средњовековне, духовне књижевности. Унапред дате формално-композиционе моделе, тематске репертоаре и песничке речнике варирали је не само побожна, већ и световна култура тога доба (Види: Јуван 2013: 11-17). *Свето писмо*¹⁶ са својим устаљеним текстуалним поступцима, фигурама, врстама и жанровима, репрезентативна је интертекстуална појава присутна хиљадама година пре увођења појма интертекстуалност Јулије Кристеве.

¹⁶ Основно ментално и интелектуално оруђе у средњем веку је култура цитата. Ле Гоф се пита, не догађа ли се исто и са хришћанском компонентом у култури. *Doctrina christiana* је на првом месту и у суштини *Свето писмо*, а *sacra pagina* биће основа целокупне средњовековне културе (Le Goff 2010: 145).

Интертекстуалност¹⁷ полази од претпоставке да ниједан текст није самоникла, у себе затворена творевина, те да се свако писање напаја садржајима неког текстуалног предлошка који у себе апсорбује и на одређени начин прилагођава постојећем тексту. Ова теорија се подједнако односи на савремена, као и на традиционална књижевна остварења, тврдећи да сваки текст може бити адекватно интерпретиран једино у релацијама комуникације са неким другим текстом, односно кроз дијалог са традицијом коју чине извесни прототекстови. Из тога происходи да се значења текста формирају на позадини културног кода епохе, у нашем случају, средњовековне хришћанске културе у којој тај текст настаје, као и кроз однос са предлошком са којим комуницира – *Свето писмо*. Употреба концепта интертекстуалности мења могућности и начине читања текстова, па и средњовековног текста, то би превасходно значило да његово проучавање треба да буде усмерено на сагледавање истог у мрежи друштвено-историјски условљених дискурса, канонских представа и доминантних идеја које су у њему на посредан или непосредан начин присутне. Проучавање средњовековног текста директно се тиче дијалога унутар система међусобних интеракција, дијалогичности између текста и његовог предлошка, њиховог узајамног тумачења, семантичких међуделовања, стилске, значењске и вредносне комуникације. Када му се приступа из такве перспективе, појединачан текст више није линеарна структура, већ средиште око којег се распростиру мреже сложених семантичких односа.¹⁸ Пошто је *Свето писмо*

¹⁷ Интертекстуалност је сложени културни феномен, по дефиницији, односи се на преплитање текстова у оквиру текста. Јулија Кристева која је овај појам увела у терминологију науке о књижевности каже да је сваки текст направљен као спајање цитата и трансформација текста (Kristeva 1969: 85). Она тврди, као и постструктуралисти, да сваки текст настаје под утицајем већ постојећег унуверзума дискурса (Kristeva 1980). Парадигматичан је пример средњовековног текста који на сваком нивоу кореспондира са текстом *Библије*, врви од библијских цитата, и нећемо рећи трансформише библијски текст, већ се у великој мери напаја њиме и гута његове многозначне смислове.

По Барту у интертекстуалност је укључен сваки текст, јер је сам међу-текст другог текста, а читање је у потпуности проткано цитатима, референцама, одјецима с прошлим или савременим културним говорима (Барт 1972).

¹⁸ Дубравка Ораић у покушају историјске типологије цитатности ослањајући се на Бахтина и Лотмана запажа да књижевноисторијски развој тежи или ка вертикалном, верном наслеђу традиције, или ка хоризонталној полемици и дијалогу с претходним наслеђем. Она, говорећи о „илустративној“ и „илуминативној“ цитатности запажа да би илустративна цитатност била доминантна култура „вертикалног типа“, где је традиција схваћена као благо. Илустративност Ораићева повезује и са средњим веком (Јуван 2013: 184).



најауторитативнији религиозни спис у епоси средњег века, смер у коме се одвија интеракција је очекиван, а средњовековни текст је у том случају више интертекстуалан од других.

Манфред Пфистер наводи списак теоријских критеријума за одређивање књижевних дела која су више интертекстуална од других: то су дела која своје предлошке не само да користе, већ се на њих односе, тематизују их (метајезички интерпретирају и вреднују), у односу на њих су селективна (бирају конкретне елементе из њих, односно посежу за предлошцима који су познати и изразити), уграђују их у себе целовито и структурно доследно, рефлектују их, а од предлошка су стилски другачија и до њиховог значењско-вредносног слоја ступају у што напетији дијалог (Навод према: Јуван 2013: 56, 57).

Средњовековни текст у процесу интеракције са текстом *Светога писма* ствара догматско-филозофски и духовни оквир унутар кога се распростире море цитата, притом није било довољно само угледати се на тематику, композицију и стил поменутог предлошка, слепо преузети његове цитате, већ је требало продрети испод његове површине и интерпретирати га. Тек тако се могла следити при обликовању средњовековног текста, не само формална слика егземпларног дела, већ и његова етичка, друштвена, верска и реторичко-поетичка страна. Интертекстуални дијалог са текстом *Светог писма* присутан је, дакле, на формалној равни, приликом граматичко стилистичких понављања у тривијалном облику, или, што је много значајније, текст се, по речима Јувана, надовезује на културне кодове и конвенције литерарности (Јуван 2013: 85), у односу према књижевном наслеђу.¹⁹ Књижевна дела прошлости су наине исходишта помоћу којих културна продукција увек изнова редефинише свој идентитет.

Р. Лахман је увидела да се неки текстови испољавају било као акумулатори, било као генератори смисла (Навод према: Јуван 2013: 65), такав акумулатор и генератор културног сећања је, на првом месту, *Свето писмо*, текст који је увек актуелан интертекстуални образац, не толико занимљив због својих формалних црта, већ због тога што зауставља и преноси идеологеме који су расејани по мрежи друштвеног дискурса (Јуван 2013: 149). Писац ступајући у интертекстуални дијалог са

¹⁹ Овде можемо говорити о свесном посезању за удаљеним фондусима и успешној реализацији наслеђа о чему је писао Е. Р. Курцијус бавећи се проблемом континуитета који се јавља у стотину облика и збива се на свим ступњевима, од упознавања рудимената, до свесног и успешног преузимања наслеђа (Курцијус 1996: 643, 644).

Светим писмом уз сваковрсне наводе захвата културно наслеђе, чува га, преобликује, и тако измењеног прослеђује даље.

Кристева је, с тим у вези, доказивала да је интертекстуалности прирођена историчност због чега је потребно субјект писања и читања проучавати не само као језичке конструкте, већ као активне ентитете који имају егзистенцијалне, социјалне и историјске димензије (Навод према: Јуван 2013: 147). Она даље казује да је текст онај који у таквој интеракцији производи и артикулише идентитет свога изјавног субјекта, конструише његово бивствујуће, друштвено-историјско, спознајно и вредносно гледиште, он није више продукт, закључена и значењски центрирана целина, мотивисана намером аутора да нешто поручи, већ је интертекстуално отворена „продуктивност“ (Навод према: Јуван 2013: 119).

Жерар Женет у дијалошком додатку књиге *Introduction à l'architexte (Увод у архитектст, 1979)*, уводи термин архитектстуалност који је применљив на комуникацију текстова са *Светим писмом* као архиобрасцем. По Женету овај термин се односи на укљученост књижевног текста у „архитекст“, тј. у мрежу која га превазилази и окружује, исплетену од типова дискурса из којих и сам извире. У архитектстуалност уврстио је имплицитне односе текстова према жанровима, тематским, формалним и модалним репертоарима, све до фонда стилских регистара и фигура, што *Свето писмо*, обједињујући све те односе, обилато рефлектује. Женет је из тог разлога одбијао да прихвати већ афирмисани израз интертекстуалност, јер му се чинила преширока; замерао јој је да запоставља очигледне и обимније облике повезивања (Genette 1979).

Клаус Улиг (Uhlig 1985) је модел историје књижевности засновао на интертекстуалности, која се у књижевном делу исказује као палимпсест различитих хронолошких слојева: с једне стране је књижевни развој непрестана палигенеза, такорећи поновно рођење прошлих садржаја и модела у садашњости, с друге стране је он обавезујући налог традиције, која будућим генерацијама писаца намеће континуитет тема, топике, форми, жанрова, стилова, итд. (Навод према: Јуван 2013: 165).

Кристева је пажњу усмерила ка интертекстуалним повезивањима, цитирању, преобликовању текстова и кодова, продукцији значења, умештању у традицију и друштвено-историјски контекст. Повезаност по Барту није тексту иманентна, већ у њега долази споља, преко цитатног „прикључка... на друге текстове, друге кодове, друге знаке и општи текст културе“ (Навод према: Јуван 2013: 128).



Од раног постструктурализма преко новог историзма до данас, закључује аутор, очувала се идеја да интертекстуалност циља на историјски карактер текста, на његово умештање у књижевну традицију (Навод према: Јуван 2013: 151). Интертекстуалност се, бележи аутор, односи на појам који је индиција за начин како текст чита историју и укључује се у њу (Јуван 2013: 11). Медиевиста Пол Замтор (Paul Zumthor, 1981) упоређује средњовековну интертекстуалност с феудализмом. „Сви тадашњи списи имали су своју генологију; њихов семантичко-структурни простор, у поређењу с феудом, био је „вазално“ зависан од колективног сећања и структура које су обухватале клишее, композиционе обрасце и фрагменте из узорних списа“ (Навод према: Јуван 2013: 18).

Појаву интертекстуалности најлакше је уочити на примеру цитирања мање-више дословног и целовитог присуства једног текста у другом, са или без навођења његовог порекла.

Шарла Гривела у есејима *Thèses préparatoires sur les intertextes* (Grivel 1982) и *Serien textueller Perzeption* (Grivel 1983) интересује како се текст ослања на општа места и културно сећање, па се приликом својих истраживања, запажа Јуван, суочио са сужавањем интертекстуалности на цитатност²⁰ и увео специфичне изразе за карактеристичне начине и обиме интертекстуалног повезивања. Ситуацију када текст настаје из једног или више предлогака назвао је „деривација“, а темељну улогу приписао је имплицитној, несвесној интертекстуалности која је код Гривела шири појам од интертекстуалности и односи се на склоп неизречених претпоставки које текст из складишта културног сећања нехотично прихвата и на чијој основи обликује своје поруке. У супротности са Деридом, Бартом или Кристевом, интертекстуалност му никако не значи експлозију означавања (Јуван 2013: 143-145).

Цитираност *Светога писма* у делима наших старих писаца темељно је проучавана и забележена у капиталном делу Станоја Станојевића и Душана Глумца

²⁰ „Цитатност је наступила у претежно конвенционалним облицима у раздобљу од антике до средине 18. века, када су иначе преовладала начела имитације и нормативне поетике... У конвенционалној цитатности интертекстуалност су означавали предвидиви показатељи, како с предлошцима тако и стратегијама и функцијама њиховог преобликовања“ (Јуван 2013:221).

„Свето писмо у нашим старим споменицима“ (1932).²¹ Захваљујући овом делу у коме су вршена поређења цитата наших сачуваних средњовековних рукописа са цитатима *Светога писма* видело се какав је био однос наших писаца и преписивача њихових дела према црквенословенској библијској традицији. На овом месту важно је закључити да је цитираност била веома заступљена и да је то био омиљени поетички манир наших старих писаца којим су показивали беспрекорно познавање *Светога писма*, а уједно у њему тражили чврсто упориште како би поткрепили своје идеје и мисли.

Навођење је по Јувану, посебно из *Светога писма*, захтевало доста прецизности, јер су цитати чинили кључне аргументе у суочавању с паганима и јеретицима; поред тога, писци су још кроз читав средњи век цитирање користили заједно с парафразама и коментарима, те у *Светом писму* тражили вишеслојна скривена значења и аплицирали на савремена морална, теолошка и друга питања (Јуван 2013: 27). Значење изворника су алегорично реинтерпретирали²², и као егземплум га свели на хришћанске идеале. Ова идеолошка функција цитирања подједнако је битна као и стилистичка у којој је препознат знак естетског квалитета и стваралачке вештине, а обе су деловале као покретачки поетички принцип текста. О цитирању ће детаљније бити речи у поглављу *Адаптација јеванђељског садржаја*, а када је о интертекстуалности реч, она може бити и скривено својство текста које се у највећој мери перципира на несвесном нивоу и чије је семантичко дејство имплицитно. У том смислу треба следити концепцију интертекстуалности Јулије Кристеве, где она усаглашава термине интертекстуалност и цитатност и спремна је да цитирањем назове свако упућивање на други текст остављајући могућност да циљ таквог поступања не

²¹ Пре овог дела Миливоје Башић је у књизи „Старе српске биографије“ утврдио цитате у делима Светог Саве, Стефана Првовенчаног и Теодосија. Ово дело Радмила Маринковић наводи као прво издање код нас, где су идентификовани цитати из *Светога писма* (Маринковић 1997: 5).

²² Д. Бојовић говори о библијској егзегези, тумачењу *Светога писма* према Богдановићевом закључку да се Првовенчани бавио и тумачењем *Светога писма*, за шта нам даје пример у: „Студије из српске средњовековне књижевности“: „А беше и писма велики испитивач, и овог врло мудар и учен тумач“ (Богдановић 1997: 290), том приликом Бојовић наводи још једног тумача божанских речи, деспота Стефана Лазаревића, који је, како се каже у његовом житију, „свагда смерним речима својим изабранима читао и тумачио јеванђељске речи и поучаваше их учитељски“, закључујући да су сви српски средњовековни владари били предани читању божанских речи, а неки су, као Првовенчани и деспот Стефан, били и њихови тумачи (Бојовић 2019а: 172).



буде ни свесно опонашање, ни репродукција прототекста, већ производња сасвим новог смисла. Тада преузет цитат или појам из другог дела може бити реконтекстуализован, може му бити промењено значење, чак може остати незапажен, а да се уклопи у целину приче као њен интегрални део. Оваква концепција цитирања применљива је на старије текстове. Компањон истиче да дословно цитирање у раним текстовима није поступак кога су се увек придржавали, већ да је уместо тога чешће практикована репродукција смисла, односно парафраза и аксиоматска текстуализација спознаје (Comragnon 1979: 244).

1.1. Општа места као означитељско градиво средњовековне интертекстуалности

Иако реч „интертекстуалност“, по Јовану, језички импликује само односе између текстова, он наводи теоретичаре Кристеву, Барта, Рифатера, Калера и др, који су поштовали и друго означитељско градиво, од жанровских кодова, преко претпоставки, до општих места и архетипова (Јован 2013: 52). Бављење средњовековним текстом трагом интертекстуалне теорије, а да се она не односи једино на цитатност, подразумева располагање библијским материјалом које неизоставно изискује увођење појма топоса²³, општег места, којим се може обухватити већи део садржинског ткива средњовековног текста²⁴. Употреба топоса најчешћа је појава интертекстуалности када је реч о средњовековној књижевности. Средњовековни књижевници стварају у оквирима већ постојећих општих места што им не ускраћује могућност да се исказују кроз нове спрегове топоса производећи сасвим нове смислове као у Кристевиној концепцији. Они, употребом топоса, поткрепљују своје ставове

²³ Топос је општеприхваћен, општеважећи и значајан документ који се ослања на друштвено-културни консензус, или на неки ауторитативан, свети спис, из генерације у генерацију се чува у схемама просторне класификације унутар институционализованог колективног сећања; писац га уз помоћ спонтаних асоцијација по потреби дозове у свест и употреби за аргументацију проблема који обрађује у свом тексту. Реч је о схватањима, ставовима, мислима и језичким формулацијама, које упркос својој социјалној распрострањености или угледу, нису више везани за партикуларне примере, историјски или социјално конкретне околности, тако да стварају трансисторијски репертоар традиције (Јован 2013: 23).

²⁴ Радослава Станкова која проучава библијске топосе у службама за локалне српске и бугарске светитеље сачуване у календарским и химнографским збиркама из 13. века износи тврдњу да је топос формална и суштинска константа у средњем веку, те је његово проучавање од посебног интереса са становишта опште писане традиције српске и бугарске средњовековне књижевности (Станкова 2003: 63).

богате интелектуалним знањима којима располажу, превасходно онима из *Светог писма*.

Ђорђе Трифуновић бележи да су „књижевници увек у живом и предањском односу према изворним уметничким делима прошлости, те постојећим и кроз списе стваралачки чуваним општим местима исказују идеју своју и свога времена“ (Трифунувић 1990: 200).

Општа места проналазимо у композицији дела²⁵ коју чини богати репертоар низа посебних жанрова²⁶, или по речима Гагове, емблематичних ликова, догађаја, у читавом низу сижеа које повезује задата тема (Геогиева Гагова 1997: 39), а коју прати добро осмишљен мотивски склоп, у устаљеним песничким сликама и изразима, у стилско-језичким спреговима којима се напаја писана реч тумачећи, осмишљавајући и репродукујући материјал из *Светога писма*.

Лихачов у вези са овим појмом говори о његовој широј применљивости која се односи на целокупну структуру једног текста, од његових лексичких и наративних јединица, преко формалних елемената, па чак и до његовог семантичког дејства (Лихачов 1972).

По Курцијусу *topoi/loci communes* су од позне антике постали компонента, између осталог, и хришћанске теологије, те их посматра као трезоре мисаоних крилатица, цитата, композиционих, мотивских или стилских клишеа, архетипских ликова, слика и ситуација који су се у књижевности средњег века и надаље понављали у бројним варијантама чиме су чували идејно-тематски и формално-жанровски континуитет (Навод према: Јуван 2013: 24, 25).

Аутори, користећи широк репертоар стваралачких могућности, теже да све уведу у извесне норме, да све класификују, да доведу у везу са познатим случајевима из свете историје, да снабдеју одговарајућим наводима из *Светог писма*. Све су то књижевне формуле које средњовековни писац вешто користи и оне за њега

²⁵ Станкова на пример покушава да обједини најчешће коришћене библијске топосе у раним јужнословенским службама у неколико тематских кругова према библијској симболици, главној теми и типу свеца, који су генерално гледано на ободу универзалних библијских топоса, углавном заговарајући светост (Станкова 2003).

²⁶ Хагиографска општа места могу бити представљена као низ посебних жанрова: молитва, дијалог, плач, исповедање.



представљају стваралачки принцип, а не једноставну шаблонизацију²⁷, с тим у вези Лихачов закључује да је пред нама једна специфичност књижевности, а не њено сиромаштво (Лихачов 1972: 131).

У српској средњовековној књижевности није било списа који би прописао правила употребе топоса, што не говори у прилог њеној произвољности, правила су се подразумевала, сама су по себи била јасна, није било потребе за њиховим додатним објашњавањем, топоси су били шифре универзалног културног кода. „Схватање хагиографских топоса²⁸ као средства за „кодирање стварности“ представља у модерној науци темељно методолошко начело²⁹ приликом тумачења светачких житија.“³⁰

1.2. Питање жанра у средњовековној књижевности као важно интертекстуално питање

Жанрови који су у већој или мањој мери мењани током дугог периода стварања и уобличавања средњовековне писане речи налазе у *Светом писму* своју првобитну форму. Димитрије Богдановић бележи како је *Библија* књижевност у ужем смислу речи са целокупним књижевним репертоаром, од проповедачке нарације до версификоване поезије, а утицај који је библијска књига вршила на литературу видљив је, не само у житијној књижевности, већ и у осталим књижевним творевинама (Богдановић 1997: 19). Питање жанра у средњовековној књижевности је уједно и интертекстуално питање³¹, јер се жанр може схватити као динамична структура састављена од система знакова, кодова и конвенција које га повезују са другим делима тог жанра. С тим у вези Деретић закључује да је динамика старе књижевности

²⁷ Zumthor говори о одсуству плагијата у средњем веку и о разменама текста које се могу назвати имитацијом или копирањем, а које су биле сталне почевши од 12. века (Zumthor 2000).

²⁸ Топоси познати из хагиографије се у химнографијама, по Станковој, изричито истичу, те је у службама библијски топос аналоган већ утврђеним принципима идеализације одговарајућих светаца из хагиографије и реторичких дела о њима (Станкова 2003: 80).

²⁹ Ово начело се огледа у чињеници да је текст производ операције кодирања, где узастопно декодирање актуелизује нове потенцијале текста (Види: Zumthor 2000: 4-6).

³⁰ Цитирано према (Даница Поповић 2006: 11) која се позива на N. Delierneux.

³¹ Систем је истовремено актуализација апстрактнијег система, као што и сама актуализација има системски карактер. Сам један књижевни текст има системски карактер и истовремено је ажурирање свеобухватних система као што је жанр, а жанр је систем и истовремено ажурирање апстрактнијих система попут надисторијског писања или језика (Pfister 1985:19).

првенствено унутаржанровска, а мање се испољава на плану књижевности као целине (Деретић 2000: 58). Преплитање најразличитијих жанровских конвенција последица је дуга према *Светом писму* из кога су жанрови преузети, све је то модификација жанровске матрице коју налазимо у тексту *Светог писма*. Смештање неког текста у одговарајући жанр обезбеђује нам интертекстуално тумачење у оквиру дате жанровске врсте. Књижевна дела, по Јувану, добијају родно-жанровски значај на интертекстуалан и метатекстуалан начин, где прототипски – канонизовани текстуални модели побуђују имитацијско-варијацијске и трансформативне везе (Јуван 2013: 223). У том смислу говоримо о двосмерној комуникацији која се огледа у коришћењу обрасца жанра из *Светога писма*, његовом уклапању у историјски контекст средњовековног текста, а онда поновно враћање изворном тексту кроз обиље библијских цитата утканих у ткиво самога жанра, чиме се потврђује полазиште А. Наумова да се у средњовековном тексту преплићу онострано и онострано, тачније да постоји стална напетост у тежњи да се земаљско одухови³², или како сам Наумов износи да се „овострана“ стварност уздигне до „оностраног“ трајања (Наумов 2009: 98). Законитости поетике многих средњовековних жанрова, а посебно жанр житија³³ наводе писца ка обликовању и апстраховању историјско-документарне грађе. Садржаје из *Светога писма* он користи као основно средство стварања различитих слојева унутар саме структуре дела, као и приликом поетизације текста, тачније при остваривању целокупне атмосфере дела и његових смислова. Веома је важан и идеолошки моменат на плану интертекстуалних веза унутар жанрова, нарочито у житију, пошто је изражена његова идеолошка страна која се огледа у стварању култа одређеног лица.

Иако постоји велики временски јаз између настанка теорије интертекстуалности и средњовековних текстова, њена полазишта и поставке омогућиће нам да пронађемо наглашене и скривене везе између текста *Светог писма* и средњовековног текста пратећи линију цитатности, општих места и жанровске условљености; с тим у вези питаћемо се у којој мери је аутор био успешан у коришћењу интертекстуалних

³² Георгиеву Гагову занимају у средњовековном тексту они аспекти концепта свеца који проистичу из принципијелне оријентације на хришћанско светоназорно супротстављање појмова „земаљско - небеско“, као и човек који се својим делима на земљи издиже изнад земаљског (Георгиева Гагова 1989: 264).

³³ На избор цитата за означавање одређеног тематског мотива, важећег за хагиографски концепт, као и на сам захтев да се он цитира, утиче жанровска ознака дела, износи ауторка (Георгиева Гагова 1989: 271).



навода, да ли само преноси преузето, или га надилази рекомбинујући његова значења, у којој мери реконтекстуализовање одређеног цитата доприноси делу као целини, да ли је могуће пратити новонастали текст ако се не разуме преузет цитат или алузија и још много других питања доводе нас до закључка да су интертекстуална разматрања унутар богатог средњовековног књижевног наслеђа драгоцен извор сазнања, пошто ту ништа не стоји за себе, све је у одређеном односу, у антитези или хармоничној синтези, у односу подударности или симетрије. *Свето писмо* којим се средњовековно стваралаштво напаја чини новонастали текст препознатљивим, прочитаним и пре самога читања јер га посматрамо кроз призму талог већ постојећих интерпретација.

Владан Тријић у својој докторској дисертацији *Нови завет и хришћанско предање у српским средњовековним повељама*³⁴ говорећи о референтним облицима интертекстуалности, било да је реч о непосредном позивању или посредном присуству новозаветног предања у тексту повеље, опредељује се за обједињујући термин *цитатне фигуре* под којим треба подразумевати интертекстуалност као вид логичког повезивања, тачније, по Рифатеру, то би били поступци писања код којих се значењска логика непосредног текста развија помоћу логике доступне у другим текстовима (Тријић 2016: 40). Аутор упућује на слична гледишта М. Јувана, као и Душана Глумца који у свој каталог цитата увршћује и места узета из *Светог писма* спонтано, као ствар навике. Међутим, овом одличном и тачном запажању морала би се додати и напомена Д. Богдановића да библијски цитати немају у нашој старој књижевности само улогу формалне асоцијације или неке идеолошке „везе“ за сопствену мисао; књижевни израз је био стилистички већ довољно обликован под утицајем библијског израза, те се у том смислу може говорити о присуству „библијског стила“ у нашој књижевности средњег века (Богдановић 1997: 20). Надовезаћемо се и на гледиште А. Наумова који поредећи цитат са већом структурном јединицом казује да је цитат доказ непролазности и вечите актуелности речи цитата, светости извора и предзнања или свезнања аутора, док је код веће структурне јединице стваралачка слобода у оквиру језичког слоја и у прелажењу од једне карике до друге већа (Наумов 2009: 88). За који год образац да се одлучи, мисао нашег средњовековног ствараоца обликована је према врховним обрасцима и начинима мишљења заступљеним у *Светој писму*, ту су садржане све основне норме духовног стварања у средњем веку, сви поетски закони, ту је њихов идеолошки и поетски корен (Богдановић 1997: 21). Богдановић је мишљења да су библијски

³⁴ Дисертација је одбрањена у Београду, 2016.

текстови одиграли пресудну улогу не само у евангелизацији српског народа него и у формирању естетике, поетике и читавог погледа на уметност код Срба (Богдановић 1991: 124).

2. БОГОНАДАХНУТОСТ И СВЕТО ПИСМО КАО ИНСПИРАЦИЈА

Средњовековна поетика објашњава уметничку инспирацију као истину³⁵ у коју стваралац чврсто верује, а коју му Бог преко Светог Духа³⁶ или које друге силе расветљава и налаже да је саопшти. Средњовековни текст је истовремено и актуелан и историчан, те мора бити истинит примећује Радмила Маринковић, „он је сведочанство једног дела времена, једног сегмента општег, вечног времена, писмена потврда бескрајног трајања Божјег промисла и његовог неисцрпног милосрђа према слабом људском роду“ (Маринковић 2007: 20, 21). Сведочећи о актуелним и вечним истинама средњовековни стваралац показује велико интересовање за *Свето писмо, чији је ауторитет заснован на богонадахнућу* (Бојовић – Крстић 2011: 109), и изузетну способност да у њему нађе извор књижевне инспирације.³⁷

Свето писмо и божја промисао два су чврста упоришта без којих се средњовековни стваралац не би упустио у изазове и искушења стваралачког чина, без којих би његова лична ништавност, слабост и грешност изгубиле смер у процесу неизвесног стваралачког чина. Чин стварања је, дакле, дијалог с Творцем, који се наставља кроз *Свето писмо*, имајући у виду да су пророци с Богом општили непосредно, а онима који нису равни пророцима, остало је писмо да помоћу њега с њиме разговарају. Било да је реч о директном или посредном општењу са Творцем,

³⁵ У средњовековном стваралаштву текст је увек илустрација неке идеје, не пише се никад из чисто литерарних, уметничких побуда. Машта се употребљава тако да делује као ралност, као истина, како би идеји коју остварује осигурала изглед документарности. Писац се трудио да пише само оно што се стварно десило, јер и он је чврсто веровао да пише истину којој посредује (Види: Маринковић 2007: 20).

³⁶ „Богонадахнуће је феномен који је неодвојив од стваралаштва и благодети, а тајна стваралаштва се разоткрива у библијско-хришћанској историји Божјег стварања света. Оно се дефинише као ванредно, непосредно, ванредно и харизматично дејство Светога Духа на писце, којим се писци уздижу и освећују за писање божанских истина, користећи притом своја знања и способности“ (Д. Милин, навод према: Бојовић – Крстић 2011: 109).

³⁷ Ова тема је отворена књигом „Трпеза премудрости“, Д. Бојовића која открива суштину богонадахнућа у старој књижевности пратећи дубоку везу између Бога и аутора текста (Бојовић 2009а).



теолошка мотивација је, саставни део средњовековног надахнућа³⁸ и стварања, дубоко је, по речима Д. Богдановића, условљена идеолошким разлозима и њено је трајно обележје (Богдановић 1997: 226). Надахнуће не значи да је аутор само оловка у божјој руци, он је њиме дубоко надахнут³⁹, његов задатак јесте да прими, тачно искаже и напише учења вере и морала која садрже божанска учења, штитећи га од погрешака, али он, притом, задржава и своју личност, своје гледиште, стил, али опет, не на начин песничке инспирације, која има своје природно, односно, људско порекло.

Постављало се питање природе Божијег надахнућа⁴⁰, разматра Кубат, тј. да ли је Бог непосредно диктирао (*dictatio verbalis*) писцима, да ли је у питању делотворан утицај Духа на писца у смислу његовог духовно-интелектуалног издизања, или је Бог, више механички, деловао на одабир сваке речи. Временом је већи број теолога почео да заступа вербалну инспирацију (*inspiratio verbalis*), где се ишло до уверења да је Бог одређивао коришћење самих речи (*determinatio verborum*) (Кубат – Драгутиновић 2018: 99). Он наводи Максима Исповедника који наглашава човекову потребу за увидом у божанске тајне: „Није правилно рећи да сама по себи благодат Духа дејствује у светима знања тајни, без природних људских сила које примају то знање, јер ћемо тако

³⁸ Појам „надахнуће“ превод је латинске речи *inspiratio*, истоветну грчку или јеврејску реч не налазимо у Библији, њој најсличнију реч налазимо у Другој посланици Тимотеју: „Свако писмо је богонадахнуто“ (3, 16), (*theopneustos*).

³⁹ Богонадахнутост (грч. Θεοπνευστία – Богом надахнуто или богодухо). Феномен богонадахнутости Писма представља једно од сложенијих питања из домена библијске херменеутике. Оно се посебно тиче канона, отачке егзегезе и уопште теологије. Иако се у самом Писму тај израз не користи, постојало је чврсто уверење о томе да Бог надахњује људе и саопштава им своју вољу. Већ се у Старом завету каже да је Мојсије записао књигу Савеза по Божијем налогу: „И написа Мојсије све речи Господње“ (Изл. 24, 4; уп. 34, 27), у новозаветним текстовима ауторитет Писма је вишеструко истакнут. Сам Христос даје велики значај Писму: „...нисте ли читали што вам је рекао Бог“ (Мт. 22, 31; уп. Јн. 10, 34-35). Новозаветни писци се често, нарочито Матеј, позивају на испуњење Писма (уп. Мт 1, 22-23; 2, 15, 17, 23; 12, 17; 21, 42; 22, 29; 26, 56), као кључни доказ Божијег деловања у историји Израиља. Познавање Писма је за апостоле била претпоставка исправне вере: „Све је Писмо богонадахнуто, и корисно за учење, уверавање, поправљање, васпитање у праведности“ (2 Тим 3, 16). (Објашњење са примерима коришћено из: Кубат – Драгутиновић 2018: 97, 98).

⁴⁰ А. Наумов поводом овога казује да позивање божје помоћи у писању књига и формула захвалности по завршетку писања нису обичан књижевни облик, обичај који се поклапа са позивањем муза, већ одржавају аутентичне погледе епохе, то је врста светог геста (Naumow 1983в: 11).

увести мисао да свети пророци не разумеју смисао датих им откривења од Светог Духа, просветитеља“ (Кубат – Драгутиновић 2018: 99).

Инспирација и стварање средњовековних писаца уско су повезани са идејом о стваралачкој благодати Духа Светога, који је међу људским засијао само одабранима. Стефан Првовенчани казује: „Дођите, о христољупци, и видите како се на нама земнима открила дубина Божјега милосрђа“ (Првовенчани 1988: 63); Доментијан: „Јер ни светим апостолима нашим учитељима не даде Бог што написано, но место писања обећа им дати благодат Духа.“; Теодосије: „Јер његова реч беше свагда тако рећи Духом Светим као сољу растворена.“; Архиепископ Данило: „Зато и ја молим најмилосрдније Твоје човекољубље да ми се да реч за отварање уста мојих, дарована ми Твојим светим и животворним Духом“ (Цитирано према: Бојовић–Крстић: 2011: 109). О божјем надахнућу и благодати нарочито се говори код Даниловог Ученика у „Житију архиепископа Данила Другог“: „А уметник свега, Бог, даде му такав разум многообразан, да се прослави многим добрим делима и да зна приче и вештине уметности, у сваком делу земаљском. Јер све што замолише очи његове од Господа, не лиши се ничега.“ На другом месту: „Тако му је све било од Божјег надахнућа и благодати...“ (Цитирано према: Бојовић–Крстић: 2011: 109). Божје надахнуће и благодат се на најбољи могући начин преносе преко стваралаштва средњовековних писаца, њихово дело је потврда дела Господњег и Божјег милосрђа као остварење псаламских речи: „Ходите и видите дела Господња“ (Пс. 46, 8), као и речи Господа Исуса Христа ученицима: „Дођите и видите!“ (Јн. 1, 39).⁴¹

Инспирација и стварање средњовековних писаца у вези је и са топосом скромности познатим још из античких беседа, који се овде продубљује и развија. Писац у недостатку стваралачке снаге о којој одлучно говори, зазива божанску силу да га надахне и води кроз неизвесност стваралачког чина. Он се често пита као и Стефан Првовенчани на почетку „Житија светога Симеона“: „От недостатка разума мојега вазупију ти, Господи мој, недоуменан бо јесам и непотребан дрзнут попохвалити твоја величија, н обаче твој јесам, Господи мој, и твоје похвали изреку аз“ (Цитирано према: Ђ. Трифуновић 1990: 200). Дакле, у стваралачком процесу учествују, божански чинилац, то јест Дух Свети који саопштава садржај божанске истине и људски чинилац, писац, хагиограф, који саопштава тај садржај људским изразима и речима. У завршници „Живота Светог Саве“, Доментијан каже: „...грешному јеромонаху

⁴¹ Види сличну паралелу коју уочава Бојовић 2019а: 166, 167.



Доментијану Бог предложи да разуме живот овога преосвећенога кир Саве“ (Доментијан 1988: 233). Своје дело Доментијан не схвата само као извршење задатка који му је поставио краљ, оно је на првом месту испуњење вишег налога који долази од самога Бога (Деретић 2007: 123). „Божанствених писања неиспитана висина не долази просто у човечији разум, него прво тражи чистоте и много разума и удаљење свих скврних и световних ствари“, тврди један преписивач; на другом месту изговара следеће речи: „Рука која пише трули и нестаје као прах, а писање, ако су и груба слова, али божија су, и заувек остају“ (Издавај: Кашанин 2002: 46). Доментијан се, будући немоћан пред неиспитаним висинама божанственог писања, у духу поменутог топоса скромности, на почетку свог другог *Житија*, „Житија Светога Симеона“, пита, одакле ће почети: „Помишљам на ово велико и преславно дело, и дивим се, и у недоумици сам, откуда ћу прво почети говорити“ (Доментијан 1988: 237).

Издвојићемо још један топос који се надовезује на претходни и прати путању стваралчког чина од надахнућа до реализације, односи се на *речи као семе*, топос који истовремено има и значење симбола где се плодносно говорење јавља као прихватање семена у земљу. У *Светом писму* налазимо случајеве мистичног контакта са материјом речи, примећује Наумов указујући на старозаветног пророка Језекиља који је пророчки дар примио као резултат гутања свитка (Језек. 2, 8 – 3, 3), пророка Јеремију који је речи Господње (Јер. 15, 16), апостола Јована који је појео књигу (Отк. 10, 6-10), апостола Павла који је писао Тимотеју о храћењу речима вере и доброј науци коју је следио (1 Тим. 4, 6), док у Јеванђељима налазимо неколико места која потврђују ову врсту контакта са речју, ово се посебно јасно и опширно налази у параболи о сејачу и семену код Матеја у 13. глави, код Марка у 4. и код Луке у 8. глави (Naumow 1983в: 30).

Топос семена налазимо и код наших хагиографа. У „Животу светога Симеона“, Стефана Првовенчаног препознајемо овај топос као значајан сегмент приче о сејачу, где семе, које је реч Божја, бива истргнуто ђаволом из срца оних који не верују и који се не дају спасти. „Као што семе украј пута путници газе и птице зобају, тако ђаво газе и зоба усев Божји, реч Божју у срцу човечјем“ (Велимировић 2006: 240). Првовенчани говори о свеубилачком ђаволу који је насејао штетну плеву, укоренио је у срца *палог људског рода*, те их одвратио од Творца и довео до писања њиховога, које је као такво последица незнабожачке, предхришћанске књижевности (Првовенчани 1988: 63). Насупрот овоме, стоји Стефаново плодносно причање о Немањи који је „насађен у

дому Господњем“ (Првовенчани 1988: 64). То би могло бити оно плодно семе које пада на добру земљу и доноси род, зрневље које пада на душе, „вером и осталим јеванђељским врлинама, обрађене и припремљене за сејидбу“ (Поповић 2000: 364).

У Теодосијевом „Житију Светог Саве“, Сава слушајући речи светогорског монаха, прима их као доброплодна земља семе, које у њему још јаче распаљују *огањ божаствени*, који је *благодатна инспирација самим Богом* (Теодосије 1988: 308). Иако топос и овде није вид ауторске изјаве, као у претходном житију, свакако га доводимо у везу са Теодосијем и његовом инспирацијом Светим Савом који је сам плодно семе, у коме је, по речима Николаја Жичког, јеванђељска животворна наука (Велимировић 2006: 238), оно је насађено на Теодосијеву родну земљу, његову мудроносну ризницу, свечево житије из кога треба да изникне животворно хришћанско учење.

Доментијан на више места у *Житијима* Светога Саве и Светога Симеона варира овај топос указујући на божанско порекло и божанску предодређеност⁴² њихових живота и њихових наследника. Он је, притом, указао и на старозаветно порекло топоса наводећи оно што Давид каже у песмама: „Блажени су које изабра Господ и узе их, и успомена њихова је из рода у род, и семе њихово биће силно на земљи, и род правих благословиће се и семе њихово исправиће се на векове“ (Доментијан 1988: 239). Свети Сава и Свети Симеон, *обојица земље доброплодне*, са вером примају семе небесно са циљем да *расплоде отачаство у сто трудова*. Као *саврсници апостола, састолници мученика и равни патријарсима*, који су семе небесно *уместили у себе божаственим умилењем* (Доментијан 1988: 115), они надахњују богослова Доментијана да, пишући житије, расплођује семе науке Христове. Топос семена је код Доментијана, било да је реч о конкретном позивању на исти, или његовом парафразирању и литерарном прилагођавању јеванђељске приче о сејачу и семену, препознатљив поетички манир овога писца и подразумева се као нешто што вишеструко покреће његов стваралачки чин.

Порекло овог распрострањеног топоса свакако налазимо у библијској алегоријској *Причи о сејачу и семену*. „Христос у Јеванђељима кроз алегорије говори о

⁴² Слависта А. Шмаус као основну мисао у Доментијановом *Житију Светога Саве* означио је идеју предодређености, којој уз бок стоји наглашавање апостолства источне цркве. Елементе који су препознатљиви у Савином говору Шмаус посматра као прећутни додаток биографа (Braun/ Koschmieder 1963).



стваралачком позвању и о човековом стваралаштву и његовим талентима, уз поруку да је свакоме дато различито стваралачко служење. Семе које падне на плодно тло много плодова донесе. То значи таленти који су човеку дати од Бога, треба да буду обогашени, а не закопани у земљу“ (Цитирано према: Бојовић – Крстић 2011: 110). Дарко Крстић у лепези метафора везаних за богонадахнуће и стваралаштво издваја оне које се везују за реч *мед*, као што су: лоза медоточна, саће медовно и слично. Мед у хришћанској симболици представља симбол учења Божјег и божанског уопште. Контакт реализован материјалним обликовањем божанских речи представљамо симболима и метафорама, издваја аутор у наставку позивајући се на А. Наумова, као што су: бисер, злато, драго камење, као вода извора, река, кладенац, чаша, као киша, роса, млеко, хлеб, семе, жито, плод, цвет, као мирис, светлост и др (Бојовић – Крстић 2011: 114).

А. Шоекел настанак књижевног дела види са три аспекта: 1. материјал – долази од човека као искуство или поседовање информација; 2. интуиција – покретач и носилац стваралачког процеса; 3. извршење - креативни тренутак, под надахнућем Духа (Кубат – Драгутиновић 2018: 100). „Отачка размишљања о богонадахнутости била су изразито усмерена на улогу писца. Тај феномен је остао доминантан у читавом средњем веку, а на посебан начин третиран је у оквиру историјског критицизма, где је нагласак такође био на писцу и његовом свету. Међутим, савременије херменеутичке теорије, које више наглашавају значај дела и реципијента за конституисање смисла, отварају нову перспективу посматрања питања богонадахнутости“ (Кубат – Драгутиновић 2018: 100, 101). Као што читалац активно учествује у конституисању значења текста, тако се богонадахнутост може разумети у рецепцији списа у оквиру потоње заједнице која је у њима увидела основне истине вере и потврду сопственог религијског усмерења (Кубат – Драгутиновић 2018: 101).

Питање богонадахнутости и инспирације *Светим писмом* у класичном смислу се тешко може одгонетнути, тачније тешко је разумети како долази до *тајанственог додира* Бога посредством *Светог писма*, писца и заједнице. То, пак, остаје предмет унутрашњег религијског уверења више него рационалне процене (Кубат – Драгутиновић 2018: 101). Оно што је важно на овом месту закључити, без обзира на сву насазнатљивост и тајанственост изложених феномена, чињеница је да се благодат Духа Светога излила на наше средњовековне ствараоце, који су се захваљујући овоме дару уврстили у достојне следбенике апостола.



3. ПИСАЦ ЖИТИЈА КАО МЕДИЈУМ БОЖАНСКЕ ХИПЕРКОНВЕНЦИЈЕ⁴³

Представе о литерарном стваралаштву у средњем веку доводе се у везу са оним што је већ признато, што је универзална општечовечанска вредност, насупрот индивидуализацији, представи о оригиналном и националном. Такви назови су условљени хришћанским погледом на свет који је у области уметничког стварања, у најширем смислу речи, био заснован на категоријама универзалног као израза божанског и апсолутног (Богдановић 1997: 78). У том смислу, литерартура настоји да открије и изрази опште, апстрактне, „оностране“ истине, које комуницирају путем симбола, алегорија, општих места, која су „неопходно средство споразумевања на истоветним идејним и стилистичким основама. Помоћу њих се *вечни* садржаји једне литературе преносе на другу, те се не говори више о једној литератури, већ о једној, суштински јединственој“ (Богдановић 1997: 78). Отуда са становишта средњег века говоримо о књижевности уопште, о књизи, која у оквиру једне културолошке сфере занемарује националне особености и, која је свуда у основи иста, са истим језиком симбола и универзалним истинама које открива.⁴⁴ „Сопствени књижевни производ само увећава један заједнички фонд литературе у којој свако дело, већ са својим настанком, припада свима, сваком читаоцу и сваком народу“ (Богдановић 1997: 78, 79). Све оно што је у византијској, а затим и у старој српској књижевности, прелазило границе непосредног сазнања и рационалног објашњења, укључујући основне догме хришћанске религије, темељило се управо на оваквим поставкама.⁴⁵ Важну улогу у преношењу тог универзалног литерарног кода има сам писац као медијум кроз чија уста говори виша, божанска премудрост. Његова знања која су прелазила границе чулне перцепције била су вид божанског открочења која су обичним смртницима била изузетна, божанска и веродостојна (Види: Драгојловић 1989: 312). Прималац разуме

⁴³ Наумов уводи ову синтагматску конструкцију сагледавајући писца као преносиоца божанске универзалне истине (Наумов 2009: 173).

⁴⁴ Богдановић је овакав концепт сагледавања и разумевања средњовековног књижевног фонда истакао као нову вредност старе српске књижевности и као потребу да верује да се релације српског према византијском, „оригиналног“ према преводном, морају посматрати другачије, тако да стари српски текстови неће изгледати безнадежно изгубљени у мору византијског литерарног стваралаштва, као што се то на први поглед чини (Богдановић 1997: 79).

⁴⁵ Видети о овоме више у раду Д. Драгојловића 1989: 311, 312.



таква знања захваљујући милости Божијој. Наумов подвлачи да је комуникација реализована само у случају Божијег одобрења и дара речи за пошиљаоца (писца) и дара разумевања за примаоца који се налазе на истој страни у хипер-комуникацији Бога с човеком (Наумов 2009: 87). Писац као учитељ речи има за циљ да његов говор достигне врхунац у ћутању и зрењу Бога и као такав остане усидрен у памћењу слушаоца (Подскалски 2010: 397, 398).

Теодосије у „Житију Светог Саве“ записује да је од Божјег материјала и Божјом вољом правио нову модификацију у славу Божију и његових светитеља. „Јер говоре да је све боље код старих него код нових“ (навод према: Наумов 2009: 86).

Наглашену улогу посредништва налазимо код Пајсија изречену на следећи начин: „Моје, дакле, не рекох ништа... С Богом изложих, колико могах... Према томе, реч Божију нико није дужан тајити ради своје лености, нити скривати Божију истину. Тако и апостол Коринћанима пише: 'Ја примих од Господа, што и вама предадох'“ (Пајсије 1993: 87).

У епоси средњег века, истиче Р. Маринковић, писмо и књижевни језик били су тако значајне тековине да су приписиване Божјој дарежљивости. Она даље износи да је писање као процес захтевало однос пун поштовања пошто је тим истим писмом писана Божја реч. Књижевни језик Срба у средњем веку – српскословенски, и њихово писмо – ћирилица, били су истовремено писмо и језик *Светога писма* и службе Божје, српски свети језик, његова *lingua sacra*. То већ показује да се не може писати произвољно. Све што је написано стављала је људска свест на врло високу раван и придавала му велику важност (Маринковић 2007: 19). Самим тим указујемо на потребу усаглашавања говора писца са говором Божијим, тачније писане речи са хиперконвенцијом божанског говора. Готово сви писци житија доводе у везу надахнуће и језик, а дар речи истичу као предуслов који ће покренути њихово стварање. Самосвест писца одређена је тзв. „смиреномудријем“ (смерним духом, смерноумљем), он зна да је његово знање, богосазнање сиромашно, да је „дом ума“ његовог убог, да је неспособан да сам по себи изнесе на духовну трпезу „реч анђеоске хране“, њему је потребна „реч што знањем тече“, реч надахнута богосазнањем, неопходан је „језик јасан“, тј. неоскврњен, неоптерећен нечистотама и бременом греховне свакидашњице. Иницијатори стварања дела, а то су свештени одбор отаца или стараца хиландарских, својом молитвом обезбеђују писцу могућност стварања такве речи, тај несумњиви дар од Бога (Богдановић 1991: 261, 262).

Писац својом молитвом такође суделује у призивању благодети, тог дара Свете Тројице и Светога Духа како бележи Доментијан у „Житију Светога Симеона“: „Помишљам на ово велико и преславно дело, и дивим се, и у недоумици сам, откуда ћу прво почети говорити. Зар није од почетка свима нама општи извор божаствене благодети од пресвете и животвореће *Тројице*? Њој се молим и од ње разума просим, јер од ње сваки савршен дар силази одозго. Тај исти дар Светога Духа нека и нама отвори разумна уста, и, испунивши нас благодаћу, нека нама који јављамо добру вест даде глас својом великом силом, и нека нам даде реч на отварање устима нашим, и добар разум, утврђен благодаћу високоугаонога камена, Христа истинитога Бога нашега, да бих и ја недостојни слуга свете Тројице могао говорити, јер је довољна тајна, смотрење светога духа“ (Доментијан 1988: 237). Доментијан схвата као дужност да Савин и Симеонов живот прикаже као испуњење божјег промисла, наглашавајући, по речима Деретића, присутност вишег, божанског надахнућа (Деретић 2007:130).

Данило Други о стварању и чину стварања изричито говори у уводима својих житија. Писање и стварање се схвата као дар животворећег духа, те књижевник постаје испуњен благодаћу Господњом и тражи да му се утврди ум. У „Животу краљице Јелене“, обраћајући се Господу овако бележи: „Владико свију Господе... просвети мој ум, ујасни ми и језик, да могу самисаоно и разумно окончати житије ове блажене моје госпође“ (Данило Други 1988: 97). Данило је свестан своје улоге посредника, или како смо га назвали медијума, када каже *У њега је све и кроз њега је све*, „а ми вазљубљени јављамо духовне речи“ (Данило Други 1988: 110). Он на другом месту исписује сличне редове о томе како није достојно да ћути, пошто се осветио светлошћу разумнога виђења, односно даром божаствених речи да би говорио о слави Божјега величија (Данило Други 1988: 193). У уводу „Житија архиепископа Арсенија“, Данило, нпр. моли Спаса Христа да му пошаље помоћ Светога Духа како би могао по достојанству саставити похвално житије.

Код Данилових настављача проналазимо поетски уобличену мисао која на најбољи начин говори о речима као о божјем дару: „Јер од Њега разум дарезљив износи предивне речи духовног јављања“ (Данилови настављачи 1989: 79).

Патријарх Пајсије започиње „Житије светог Уроша“ уобичајеном формулом истицања сопствене унижености, уједно и прихватањем спонтано наметнуте улоге посредника који извршава заповести преблагот Владике. „...ја недостојни и



многогрешни, који нисам достојан да се назовем архиепископ Пајсеј, а заповешћу преблагот владике мојег Христа..." (Пајсије 1993: 85).

Апостол Павле се у својим посланицама често позива на Господњи ауторитет: „Јер вам ово казујемо речју Господњом“ (1. Сол. 4, 15), „заповедам, не ја него Господ“ (1. Кор. 7,10), „Господ заповеди“ (1. Кор. 9,14), „јер ја примих од Господа што вам и предадох“ (1. Кор. 11,23).

Писце који посредују у преношењу истина Господњих називају још и „служитељима речи“, чија се улога тиме не исцрпљује, они не преносе само речи, исписујући речи, они изражавају личну веру, дубоко осећање и разумевање божанског логоса, реч више нема своју материјалну вредност, већ је у знаку богословља, благовести о Духу, о Христу и његовом учењу. У средњем веку писци нису често наводили себе као ауторе појединих текстова из разлога што су сматрали да је важна личност о којој се пише и реализовано дело, а аутор себе није помињао и због тога што се бојао да не западне у ташто самохвалисање које је узимано као велики грех. Отуда појава да су неки средњовековни ствараоци истицали своју неукост и ништавност свога ума, сматрајући себе недостојним да своје име ставе уз опис богоугодних дела такве личности о којој пишу. Међутим, има и обратних примера. Теодосије, на пример, радо помиње своје ауторство најчешће у таквој форми да није могла да му се пребаци нескромност као монаху. Слично је поступао и Григорије Цамблак и још неки наши писци, најчешће остављајући своје име у крајегранесију(акростиху), а не ретко и у наслову дела. Необично је то што је Данило Други оставио своје име на више места у својим *Животима краљева и архиепископа српских* у случајевима када је он као дворска личност играо значајну улогу у неком догађају.⁴⁶ Овакви поступци писаца нису били на уштрб њихове улоге медијума божанске хиперконвенције, већ су само показатељ њихове смелости да се таква улога продуби и учини динамичном.

Говорећи о *Новом завету* као „Писму“ Ј. Каравидопулос износи разматрање у вези са првенством које поседује личност Господња у односу на писане текстове. Он посматра као веома карактеристичан одговор који Игнатије Антиохијски даје онима који одбијају да верују у хришћанске истине, ако их не пронађу „у изворима“: „А таквима кажем да је за мене извор Исус Христос, А Њега не послушати, очигледна је пропаст. За мене је аутентичан извор Његов крст, смрт и Његово васкрсење и вера у то“ (*Филаделфијцима* 8,2). Први хришћани су били уверени да је Дух Божији увео ново

⁴⁶ Види о овоме предговор Дамњана Петровића у: Данило Други 1988: 29.

доба у човеково постојање, доба у коме „старо прође, гле, све ново постаде“ (2. Кор. 5,17); због тога су „служитељи Речи“ они, који се приближе истини о Христу и његовом учењу, који су „служитељи *Новога завета*, не слова него Духа; јер слово убија, а Дух оживљује“ (2. Кор. 3,6) (Каравидопулос 2005: 60).

Пробали смо да укажемо на блискост казивања аутора са казивањем Божијим, на удруженост њиховог благословља, на хиперкомуникацију којој је циљ сејање благодатних речи и, напослетку, на оно што за богословље има превасходни значај, а то је, да није личност сваког свештеног писца, него изнад свега личност *Светога Духа* (Види одредницу: „Надахнуће Светог Духа“, Михајловски 1934: 173-175), она која просветљава како би се забележиле истине хришћанске вере.

4.

ЈЕВАНЂЕЉЕ И ЖИТИЈЕ (ОСОБЕНОСТИ, СЛИЧНОСТИ, МЕЂУСОБНИ УТИЦАЈИ)

4.1. Особености Јеванђеља

Појам који је из античког света добио потпуно нов садржај у хришћанству је појам који се означава речју „εὐαγγέλιον“. Ова реч у класичном грчком језику има значење „радосне вести“ (εὐ, ἀγγεμλλω), углавном када је у питању нека победа, или награда коју добија доносилац вести, или пак приношење жртве боговима због срећне вести о победи (као код Хомера, Аристофана, Плутарха); у *Старом завету* чешће се среће глагол „εὐαγγέλιζειν“ у значењу „носити добре гласе“ (1. Цар. 1, 42; 1 Сам. 31 ,9) или „εὐαγγέλιζεσθαι“ „благовестити“ (Пс. 95, 2; 67, 12. Ис. 61, 1. Јер. 20, 15), међутим, за човечанство је радосна вест изнад свега избављење које свету дарива Бог рођењем, распећем и васкрсењем Христовим. У смисао ове речи „улази сав богати садржај повести о свеспасавајућој божанској благодати у Христу (Дап. 20, 24; Рим. 1, 1-2, Лк. 1, 15), и благовест о Царству Божјем (Лк. 6,16; Мт. 4, 23 9,35 и др.).“ (Ракић 2004: 413). Ову реч користи и сам Христос (види Мк. 1, 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9; 16, 15 и друга), а потом се њоме служи и црква, подразумевајући под тим дело Христово, нарочито његову смрт на крсту и васкрсење, као и избављење које је људима на тај начин подарено. У новозаветним књигама, нарочито у *Посланицама апостола Павла*,



Јеванђеље представља избавитељску поруку, која као предмет и садржај има Христа, а за циљ покајање људи који прихватају ту поруку (Каравидопулос 2005: 80, 81).

Реч Господња која је у свести хришћана имала улогу ауторитета⁴⁷, преносила се усмено као предање, али се упоредо преносила и писмено добивши своју писмену форму у четири Јеванђеља. Почевши од друге половине 2. века⁴⁸ хришћани су *јеванђељима* почели називати један број писаних докумената у које спадају и текстови аутора који су псеудонимно приписани Марку, Матеју, Луки или Јовану. Црквени писци из првих векова речју Јеванђеље означавају избавитељску поруку *Новога завета* уопште, или Јеванђељима називају четири новозаветне књиге. Од тог тренутка и Јеванђеље постаје особена књижевна врста, специфичан жанр који препознајемо само у хришћанској религијској литератури. По речима преподобног оца Јустина Еванђеље је препев натприродног у природно и Божјег у човечје, препев изливен у тајну *речи* која живот даје (Поповић 2000:563). По Станилоју, све речи Јеванђеља неоспориве су у њиховој истини (Станилоје 2007: 277).

Ранохришћанска Јеванђеља се тешко могу једнозначно одредити помоћу неког већ познатог типа религијске литературе, нити се она сама, по својој структури и садржини, међусобно подударају, нити се иједно од њих, појединачно гледано, може свести на неки препознатљив књижевни жанр. Ако Јеванђеље доведемо у везу са биографијом према доста распрострањеном гледишту по коме су новозаветна Јеванђеља заправо биографије Исуса Христа, писане по угледу на античке животописе, увидели бисмо брзо да то не би биле потпуне, довршене биографије пошто сву пажњу усмеравају на Исусове проповеди, чудеса, страдање, смрт. Због тога се каткад и Јеванђеље дефинише као прича о страдању Исусовом с мање или више проширеним

⁴⁷ Епископ Лугдунума Иринеј крајем 2. века наглашава ауторитет „четворообразног јеванђеља“ и објашњава значења сва четири симбола јеванђелиста оправдавајући постојање четири Јеванђеља: „Будући да постоје четири стране света у коме смо, Црква је расејана по целој земљи, а „стуб“ и ослонац јој је Јеванђеље и дух живота, с пуним правом она има четири стуба...“ (Цитирано према: Каравидопулос 2005: 64).

⁴⁸ Крајем 2. века међу канонске књиге убраја се већина од 27 књига *Новога завета*, тачније, 4 Јеванђеља, Дела апостолска, 13 Посланица апостола Павла (осим оне *Јеврејима*, код појединих писаца), од саборних посланица јасно се помиње само *1. Петрова* и *1. Јованова* и напоследку *Јованово Откровење*. Једини део канона који се крајем 2. века сасвим јасно искристалисао, била су четири Јеванђеља (Каравидопулос 2005: 65).



уводом. Ту се свакако највише узима у обзир чињеница да сва новозаветна Јеванђеља имају јасно препознатљиву основу у предању, она произилазе из најранијих проповеди Исусових ученика и следбеника о његовој смрти и васкрсењу.⁴⁹ Јеванђеља су и историјска дела, у оној мери у којој извештавају о стварним догађајима, који не само да су се збили у људској историји, него су коренито и утицали на њу. Али се карактер Јеванђеља не исцрпљује у историји, јер њихови богонадахнути⁵⁰ писци нису обраћали пажњу само на то да испричају историју о Исусу Христу, или да изложе Његово учење и Његова дела, него углавном, и пре свега, да изразе веру цркве у Исусово дело, значи да дају тумачење догађаја који су се збили зарад спасења човечанства. Јеванђеља су углавном, и пре свега, сведочења вере, мисионарско проповедање и ширење хришћанске поруке онима који су ван Цркве и, најзад, Јеванђеља су вероучење за чланове Цркве (Види: Каравидопулос 2005: 83). Дакле, она, пре свега поседују богословски карактер па их треба сагледавати најпре у контексту других богословских текстова, пре него књижевних, иако су сви богословски списи књижевност на свој начин. Њихово обилато присуство можемо идентификовати унутар књижевних текстова, и то, превасходно, оних који се везују за епоху средњег века. Тада *Јеванђеља* постају стални извор мотива, узор књижевних израза, оквир идеја које делу унутар кога постоје дају мисаону интонацију и обележје које му обезбеђује духовну егзистенцију. Ова веза између Јеванђеља и средњовековних књижевних текстова условљена је свевременим порукама које се односе не само на догађаје из прошлости, него на догађаје који су од значаја за човека било ког времена и на било ком месту јер му нуде ослобођење од греха и отварају му пут у нови живот. То је разлог што јеванђелисти, у жељи да нам пренесу ову поруку о спасењу, не улажу посебан напор да хронолошки тачно изложе историјске догађаје или да у потпуности доведу у међусобни склад разна обавештења. Будући да су јеванђелисте сматрали само сакупљачима и записивачима црквеног предања везаног за Исуса, у њиховим текстовима не треба тражити савршену доследност, а историјски и географски оквири у које се смешта живот и учење Исусово, великим делом потичу од јеванђелиста. Постаје очигледно да Јеванђеља не представљају континуирани и потпуни Исусов

⁴⁹ Види о овоме књигу Д. Абазовића, Ј. Радојковић и М. Вукомановића 2007: *Религије света - будизам, хришћанство, ислам* (коришћен материјал са интернет адресе: <https://pescanik.net>, 10.10.2018).

⁵⁰ Јеванђеља није објавио неко ко је имао само људски ум, него и ум изнад људскога, највиши ум (Станилоје 2007: 277).



животопис, него делимично излагање средишњих момената из Његовог живота и учења, који су имали пресудан значај за живот чланова прве цркве и за њено мисионарско деловање.

Сваки јеванђелиста је приказао један исти догађај из Исусовог живота, али са том разликом да су код сваког од њих истакнуте исте појединости на другачији начин, или су пак истакнуте неке друге појединости. Црквени оци су се у тумачењу *Јеванђеља* занимали за заједнички елемент код свих јеванђелиста, и то за онај који се тиче њихове надахнутости Светим Духом, док следбеници новијег научног правца трагају за особеним елементом код сваког јеванђелисте као писца (Види: Каравидопулос 2005: 89, 90).

За прва три Јеванђеља задржао се у савременом истраживању назив „синоптичка“ зато што је у њима могуће истовремено сагледати заједничка места и уверити се у њихова делимична поклапања, као и изучити проблеме који из тог упоређивања произилазе. Четврто *Јеванђеље*, *Јеванђеље по Јовану*, древно црквено предање описује као „духовно“, а прва три назива „телесним“, а разлог томе је што се у четвртом *Јеванђељу* наилази на узвишенију и духовнију атмосферу.⁵¹ „Многи његови делови изражавају дубоке мисли о јеванђељским догађајима и немају намеру да описују саме јеванђељске догађаје“ (Ракић 2006: 185). Четврто *Јеванђеље* није само приповедање епизода из Исусовог живота, него доживљавање живе цркве која верује у Христа (Каравидопулос 2005: 140).

Јеванђеље по Марку временски претходи осталим синоптичким јеванђељима и представља њихов извор. Ово *Јеванђеље* посебно истиче, не толико учење, колико личност и дело носиоца јеванђељске поруке, који даје нови живот човечанству. Исусово дело се описује као дело Сина Човечијега који иде ка страдању и напослетку пострада „за многе“. Јеванђелиста је био свестан чињенице да не саставља животопис Исусов, него да преноси благовест живота, радосну вест, „јеванђеље“, које се

⁵¹ Каравидопулос даје следећи доживљај четвртог *Јеванђеља* у поређењу са синоптичким: „И заиста, када човек после синоптичких јеванђеља чита *Јеванђеље по Јовану*, осећа како напушта улице пуне вреве и тргове испуњене многобројним људима где Исус разговара са масом, расправља са књижевницима, фарисејима итд, и одговара на њихова питања, или их ућуткује, да би ушао у величанствени храм, у коме Исус спокојно беседи верујућима о љубави Божијој према свету, о вери у Њега кога је послао Бог како би спасао свет од смрти и донео му живот, и о нади у Утешитеља (Каравидопулос 2005: 140).

преображава у оптимистичку блавест чији се догађаји и средишња личност, Исус Христос, обраћају човеку сваке епохе.

И у *Јеванђељу по Матеју* налазимо основни оквир Исусовог деловања и учења као у *Јеванђељу по Марку*, само у проширеној варијанти. Ово *Јеванђеље* почиње Исусовим родословом и рођењем, а завршава јављањима васкрслога Христа. Иако у *Јеванђељу по Матеју* Исусово страдање представља средишњи догађај према коме се читалац усмерава још од почетка *Јеванђеља*, овде су чудотворна дела Исусова и учења, од којих многа недостају у *Јеванђељу по Марку*, смештена између два основна пола, његовог рођења са једне стране, и његовог распећа и васкрсења са друге стране. У чудима се Исус описује као Господ и Спаситељ, као онај који доноси милост Божију; из Исусових поука истичу се оне које наглашавају да се у његовој личности остварују Закон и Пророштва, дела љубави, док се у завршници *Јеванђеља* отвара Црква свеукупној васељени и народима који се сабирају око заповести васкрслога Христа упућеној ученицима: „Идите...и научите све народе...“ (Мт. 28, 19). Исусово учење о „Царству Небеском“ представља главну тему читавог *Јеванђеља*. Реч је о тајни Царства Божијег, које се, иако је већ почело да се остварује у Христовој личности и Његовим деловањем, очекује да ће у својој пуноћи наступити у будућности. Царство Божије црквени оци тесно повезују са Црквом⁵², са њеном преображујућом моћи. Она постаје наследник обећања Божијих која су дата старом Израиљу. Месија који сабира цркву назива се „син Давидов“, „син Божији“, „син човечији“, Онај који страда зарад избављења човечанства из греха, али и Онај очекивани Који ће поново доћи у будућности да суди у слави својој (Види: Каравидопулос 2005: 117, 118).

И у *Јеванђељу по Луки* нарочито се подвлачи деловање цркве у историји и више простора се оставља деловању Светога Духа који води Цркву, остварује Исусова обећања, ствара историју. Упркос покушају тачнијег историјског излагања догађаја, Лука види и описује Исусов живот углавном као богослов, у светлу васкрсења, догађаји које излаже добијају свој смисао тек виђени кроз призму васкрсења и вазнесења Христовог. Истакнута улога Светога Духа, васељенски карактер Исусовог учења и деловања, истицање благодати Божије и покајања, све су то особености Лукиног богословља (Види: Каравидопулос 2005: 128-130). У *Јеванђељу по Луки* налазимо обиље химни и молитви; веома често приказује Исуса како се удаљава и

⁵² Само се у овом *Јеванђељу* наилази на реч „Црква“ (ἐκκλησία), због тога се ово *Јеванђеље* сматра „најцрквенијим“ од осталих (Каравидопулос 2005: 120).



моли, чак и на местима о којима друга два синоптичара не говоре ништа у вези са тим. У целом *Јеванђељу* преовлађује атмосфера радости.

Када је реч о *Јеванђељу по Јовану* има се утисак да Јован у свом *Јеванђељу* не говори само као појединац, већ као представник цркве, јер се у сваком његовом кораку осећа одјек њене вере. С друге стране, јеванђелист Јован, иако се изражава на потпуно другачији начин, даје исту поруку Цркве о личности и делима Христовим, коју нам дају и остали јевањелисти. Свакако је циљ због кога је ово *Јеванђеље* написано, како изјављује сам јеванђелист у стиху Јн. 20, 31, да покаже да је Исус Месија, оваплоћени Син и Логос Божији и да се са вером у њега људима дарује живот. Богословски значај четвртог *Јеванђеља* састоји се највише у томе што још од почетка објављује божанство Христово, почиње химном вечно постојећем Логосу „од Оца рођеном пре свих векова“, који „постаде тело и усели се у нас“ (Јн. 1, 14). Док су други јеванђелисти, по речима Теофилакта Охридског, писали о Христовом телесном животу, ништа не рекавши о његовом превечном бићу од оца, велики Јован разликује вишње рођење, не изостављајући да открије ни оваплоћење Логоса (Охридски 2018: 261). Исус Христос није само Месија у јудејском смислу, нити је само учитељ морала, него је оваплоћени Логос. Кроз веру у њега људи имају „живот вечни“. Свети јеванђелист Јован, прочитавши јеванђеља осталих јеванђелиста, задивио се истинитости њиховог казивања о свему, просудивши да је све стварно и поуздано, да би у свом *Јеванђељу* проширио, разјаснио и додао оно о чему они нису јасно говорили или су сасвим прећутали. Био је Христов ученик и рођак, а „због његове простодушности, кротости, добродушности, чистоте срца и девствености, Господ је Јована волео више од свих осталих ученика. Услед таквих дарова, њему је поверено и богословље и наслађивање тајнама, које су за многе биле невидљиве. *Блажени, речено је, чисти срцем, јер ће Бога видети.* (Мт. 5, 8)“ (Охридски 2018: 261). Кажу да је он после свих осталих приступио писању *Јеванђеља*, и да га је на то побудио и подстакао Сам Христос. Због тога он стално и помиње Христову љубав према њему, указујући на разлог због којег је приступио писању (Охридски: 2018: 546). Написао га је у време када се налазио у заточеништву на острву Патмосу, тридесет две године након Христовог Вазнесења, и за разлику од осталих јеванђелиста, сведочио је и о самоме себи. *Ово је онај ученик који сведочи о овоме, и написа ово, и знамо да је истинито сведочанство његово* (Јн. 21, 24), јер оно што је написао, написао је с потпуним уверењем, јер је свему

присуствовао, и делима и речима, и страдањима, и ономе што се десило после Васкрсења.

Поред много сличности, а без обзира на различитости између Јеванђеља, не можемо да занемаримо чињеницу да је Дух Божији руководио јеванђелисте у сабирању писаних или усмених обавештења, на тај начин, вођени божанским надахнућем, они своја јеванђеља стављају у службу сотириолошког циља Цркве. Ако се понекад међусобно разликују, или у погледу догађаја, или у погледу поука, које су пронашли у заједничком предању Цркве, томе је разлог циљ за којим је тежио сваки од њих пишући Јеванђеље и свакако потреба хришћана којима су се обраћали (Каравидопулос 2005: 138).

У свима је исти лик Христов, што је доказ да су га сви јеванђелисти исто доживели, Његова се личност толико наметнула у својој јединствености бесконачног богатства и силе да ниједном јеванђелисти није могла да не буде усађена та Његова јединственост и да га не осећају као икону Личности изнад људских личности. Зато *Јеванђеља* остају јединствени списи ваљани и важни за сва времена, јер Личност представљена у њима јесте јединствена и непролазна у својој моћи да се наметне људима свих времена, као једини Спаситељ и давалац смисла целокупном постојању. Исус Христос је у Јеванђељима утиснуо људима свест о вечној вредности Његових речи, јер је у тим речима пружио људима пророчко познање будуће вечности: „Небо и земља ће проћи, али речи моје неће проћи“ (Мт. 24, 35) (Станилоје 2007: 279).

4.1.1. Старозаветни догађаји као праобраз јеванђељских садржаја

Средњовековни хришћански свет је био затворен у партикуларизам између два правца хришћанства: правца затворене религије, власништва изабраног народа, потекле из *Старог завета*, и правца отворене религије са универзалном мисијом коју је оцртало Јеванђеље.⁵³

Важно је подвући континуитет „икономију“ Божију у оба *Завета*, јер оно што се остварује у *Новом завету*, већ је било пројављено у *Старом завету*. У личности Исуса Христа, који води порекло од Давидовог рода, остварују се пророштва *Старога*

⁵³ Овако говори о средњовековном хришћанском свету Le Goff, сагледавајући га у његовим просторним хоризонтима (Le Goff 2010: 184).



завета. Исус зна да су старозаветни догађаји праобраз онога што ће се с њим десити. У том смислу и испуњава закон.⁵⁴

Јеванђеље по Матеју, на пример, прво у канону књига *Новога завета*, представља карикату која повезује *Стари* и *Нови завет*, будући да се позива како на Исусов родослов, којим започиње, тако и на веома јасну намеру јеванђелисте да изложи све што је везано за Исусов живот, учење, смрт и васкрсење, као остварење пророштва из *Старога завета*. Обично је све, о чему јеванђелист извештава, пропраћено одговарајућим старозаветним цитатом.

У *Јеванђељу по Марку* налазимо испуњење пророштва из *Старог завета* у Христовој личности, као и непобитно уверење да је Христос страдао у складу са оним што је писано, да је васкрсао, да ће поново доћи да суди свету и да се према томе људи позивају да се покају и да поверују.

Ако се *Јеванђеље по Луки*, поред доста заједничких карактеристика, разликује од осталих јеванђеља по *брижљивој истанчаности језика*, можемо с пуним правом истаћи то као особеност која потиче из везе са *Старим заветом*. Наиме, приметан је утицај језика из превода текста Седамдесеторице на дело јеванђелисте Луке „које је сачињено са језичком истанчаношћу и прецизношћу, какву није лако наћи ни код писаца хеленистичког периода.“⁵⁵

⁵⁴ Догађаји из *Старог завета* који се односе на бескрвну жртву *Новог завета*, нпр. *служење свештеника Захарије* у храму Божјем, показује нам да се у олтару свршава вечна жртва симболизована жртвом *Старог завета*; или *подизање змије од меди* у пустињи, симболизује крсну жртву Христову, која се на престолу увек обнавља; или *жртва Исакова*, која исто симболизује крсну жртву Христову, која се на наше спасење непрестано свршава у светињи над светињама; или најпосле *жртва Мелхиседекова*, која симболизује бескрвну жртву *Новог завета*, као и други слични догађаји из *Старог завета*, показују нам континуитет и заједништво оба закона (Издвојио Мирковић 1918: 107).

Треба подвући континуитет оба завета и истаћи у њима важност приношења жртве, јер, дакле, све, што се приноси на жртву назива се светим, међутим, старозаветне су жртве прописане *Законом* и приношене се у виду праслике, док је новозаветна жртва принета „у истини“. „Старозаветне жртве као јагњад, голубови, грлице и остало, биле су праслике, и све остало у праслици било је посвећено Богу, предизображавајући собом нешто друго и духовно. Душе које су принете Богу посвећене су у истини, као што и Павле каже: *Дајте телеса своја у жртву живу, свету, угодну Богу* (Римљ. 12, 1)“ (Теофилакт Охридски: 2018: 500).

⁵⁵ Б. Јоанидис, *Увод у Нови Завет*, навод према (Каравидопулос 2005: 131).

У *Јеванђељу по Јовану* сазнајемо да је стари закон сенка, праслика, пророштво, увод у нови закон⁵⁶, у безгрешно тело Богочовека Христа, у коме је оваплоћена благодат и истина. Јевреји, мада су се називали синовима, нису имали истинско усиновљење, какво ми сада задобијамо посредством крштења. Између нас и њих постоји велика разлика. Закон је у свему имао сенку будућег (Јевр. 10, 1) и није у потпуности давао Јеврејима да буду синови Божији, него само у виду праобраза или предизображења (Охридски 2018: 273). Теофилакт даље износи да су и старозаветни примљени по благодати, док смо ми по благодати спасени. Скреће нам пажњу и на то да је Бог дао Закон преко Мојсија, док благодат није дата, него „постаде“ кроз Исуса Христа. „Постаде“ је знак самовласности, а „даде се“ знак потчињености (Охридски 2018: 277). „И заиста, слаби Мојсијев глас указивао је на нејасност и несавршенство закона, Христос је, међутим, сушта Истина и свима нама громогласно говори о Оцу, односно вапи“ (Охридски 2018: 280). Услед тог несавршенства Мојсијевог закона, сазнајемо да је он дат превасходно због разобличења греха (Римљ. 3, 20) и осуде преступника, док је Христос послат не да суди, него превасходно да би спасао свет“ (Охридски 2018: 306).

Д. Бојовић испитујући софиолошке идеје од старословенских извора до српских средњовековних писаца, налази велике могућности спајања *Старога* и *Новога завета*, нарочито Светог Јована Богослова и Светог апостола Павла, те с тим у вези издваја нека од места: „Пролог“ Јовановог *Јеванђеља* и стих *У почетку беше Логос и Логос беше у Бога, и Логос беше Бог* (Јн. 1, 1) који је у директној вези са одељком 8. главе *Прича Соломонових* (Приче 8, 23-31), нарочито са 22. стихом ове главе, док су речи о оваплоћењу Христовом: *Логос постаде тело* (Јн. 1, 14) у непосредној вези са стихом: *Премудрост сазда себи дом* (Приче 9, 1) (Бојовић 2019а: 82).

Д. Крстић износи запажање да се Исус у Јовановом *Јеванђељу* приказује као преегзистентни Логос, указујући на везу (Јн. 17, 5), (Јн. 1, 1) као на свесну алузију на опис Премудрости у (Пр. 8, 23).⁵⁷ На другом месту овог поглавља са насловом

⁵⁶ Блажени Теофилакт тумачећи у *Јеванђељу по Јовану* причу о вратару и пастиру казује да пастир улази кроз Мојсија, а вратар му отвара. „Под вратаром можемо подразумевати Мојсија, јер су њему биле поверене речи Божије. Несумњиво да је Мојсије отворио врата Господу тако што је говорио о њему. Сам Господ је рекао: *Да веровасте Мојсију, веровали бисте и Мени* (Јн. 5, 46)“ (Охридски 2018: 409).

⁵⁷ „Исус је пун Очевог славе коју објављује људима (Јн. 1, 14; 11,4; 17,5). Премудрост је одблесак вечне светлости Божије (Прем. Сол. 7,26), као што је Логос (Исус) светлост свету (Јн. 1, 4-5; 8,12; 9,5).



потпоглавља *Премудрост и књига (Јн. 20, 30-31)* износи запажање да „као што је пророк Језекиљ позван да поједе књигу речи Господњих, тако исто су и хришћани позвани за Трпезу речи Исусових у књизи Јовановог *Јеванђеља*, која ће им дати живот. Премудрост поново спрема своју Трпезу, али овог пута то је Трпеза речи Исуса Христа (Речи Божије), која, као Премудрост Божија, нуди људима живот у Јовановом *Јеванђељу*“ (Бојовић–Крстић 2011: 96).

Преподобни отац Јустин говори о *Старом завету* и његовој савршеној уклопљености у *Нови завет* који у заједништву са њим престаје да има своју посебну улогу. „Са Богочовеком Господом Христом и Његовим *Новим заветом Стари завет* улази у вечно трајање, добија своју бесмртну пуноћу, своју богочовечанску вечност. То сведочи сам спаситељ благовестећи: *Заиста вам кажем: докле небо и земља стоји, неће нестати ни најмањег слова или једне титле из Закона док се све не испуни*“ (Поповић 2000: 215). Испуњење *Новог закона* је у исто време испуњење *Старог закона*. „Богочовечански законодавац благовести: *Не мислите да сам ја дошао да покварим Закон или пророке; нисам дошао да покварим него да испуним*“ (Мт 5,17) (Поповић 2000: 214).

Континуитет људске историје исказан је хришћанском теолошком идејом да су Христос и хришћанска историја најављени у *Старом завету*, те је тако *Стари завет* праслика *Новог*, његово пророчко указивање. *Јер закон би дан преко Мојсија, а благодат и истина постаде кроз Исуса Христа* (Јн 1, 17). Он је историјски увод у *Нови завет*, он није остао без утицаја на образовање и развитак новозаветног богослужења, где су поједини облици богослужења заједнички и јудејском и хришћанском богослужењу. Узрок овоме је то што су поједине основне идеје заједничке религији и *Старог* и *Новог завета*, што поједини облици и симболи њиховог богослужења имају општи човечански и природни карактер. „То је управо одлика хришћанског богослужења, што има облике који су освећени употребом тисућа година, који су постали са религијом и неће никада нестати. То су симболи који не припадају искључиво хришћанству, јудејству или незнабоштву, него човеку“ (Мирковић 1918: 8). Врло често ћемо наићи на биолошки континуитет који прати

Премудрост силази са свог небеског обиталишта на земљу да би живела са људима (Пр. 8, 31; Сир. 24, 8; Прем. Сол. 9, 10). Исто тако је Исус представљен у Јовановом *Јеванђељу* као Син Човечији који је сишао са неба на земљу (Јн. 1, 10. 14; 3, 31).“ Ово су само неке од паралела на које указују поменути аутори из којих се види да је јеврејска софиологија камен темељац христолошке презентације у *Јовановом јеванђељу* (Бојовић–Крстић 2011: 62).

старозаветну лозу кроз њене новозаветне изданке. Пророци ће овако казивати о Богородици: „Од корена Јесејева, жазао који је никао из слабина Давидових, и просто рећи, чиста и пречиста и безгрешна и увек девојка Марија, мати Христа Бога нашег“ (Првовенчани 1988: 63). Код Доментијана, који у свом делу постиже потпун паралелизам одабраних личности *Старог* и *Новог завета*, налазимо предестинирану историју Исусовог деловања: „Као што пре међу Јудејцима прозре да ће се од њих родити пресвета Госпођа Богородица, и да ће се опет од ње он сам телом родити, и знађаше апостолско доброчашће, и унапред виде све чинове јудејске, како безбројни исповедаху име његово и вероваху у њега“ (Доментијан 1988: 238). Код Доментијана ћемо често пратити паралелу о закону и благодати кроз супротстављање *стариx народа*, Јевреја и *нових народа*, пагана који су постали хришћани: „Старо законоположење, а ново Христово Јеванђеље; стари Жидови, а нови народи, расточена деца Божја, које доласком и часним својим распећем Христос сабра у једну свету саборну и апостолску своју цркву“ (Доментијан 1988: 240). Историји спасења „првог Израиља“ са Адамом, Нојем, три патријарха, Мојсијем, четири велика и дванаест мањих пророка и седамдесет преводилаца у *Новом завету* одговарају дванаесторица апостола, четири јеванђелисте и седамдесет, односно седамдесет и два ученика (Подвлачи Подскалски 2010: 448).

Говорећи о владарима и светитељима о којима пишу као о последоватељима Христовим, наши писци житија често подвлаче везу између *Старога* и *Новога завета*, навешћемо само неке примере, пошто ћемо у одељку *Житијини ликови као сведоци новозаветног испуњења старозаветних пророчких предвиђања* детаљније говорити о тој вези.

Већ од Светога Саве осећа се значајан старозаветни утицај. Место које Д. Бојовић истиче разматрајући софиолошке идеје је беседа Стефана Немање коју он изговара приликом абдикације, обраћајући се синовима Стефану и Вукану. Он цитира дужи одломак из *Прича Соломонових* (3, 1-18), које, запажа аутор, претходе новозаветној поруци Светог Јована Богослова о љубави и братољубљу (Бојовић 2019а: 86).

Стефан Првовенчани који је имао одлично богословско образовање и изванредно познавао *Стари завет* и његову симболику, у „Животу светог Симеона“ говори о Немањи и Ани и њиховој слутњи да се у њиховом случају понављају збивања



из старозаветних времена, да их Бог, путем сина искушава као што је Праведнога Јова Бог искушавао на различите начине (Првовенчани 1988: 76).

Данилов ученик ту везу види на следећи начин: „Јер Мојсије боговидац васпита тога Исуса Навина у побожности и чистоти“ (Данилови настављачи 1989: 44).

Драгиша Бојовић у свом раду „Старозаветни образ крста“ (Бојовић 2006), говори о томе како се старозаветни образ крста рефлектује у делима Стефана Првовенчаног и Доментијана, на који начин они конкретизују старозаветну слику крста у паралелама између Светога Саве и Светога Симеона, са једне, и Мојсија и Давида са друге стране и низом парадигматичних примера везаних за крст кроз књижевне, литургијске и иконографске везе, указује на чврсте везе старозаветног и новозаветног закона. Аутор износи гледиште да је обојици писаца блиска старозаветна егзегеза, да је Доментијан, свакако, а вероватно и Стефан Првовенчани добро познавао литургијске текстове који садрже примере старозаветног изображења крста. Овим се враћамо на горе наведен закључак Л. Мирковића о заједништву у неким основним идејама *Старог* и *Новог завета*, о њиховој богослужбеној сврси која има за циљ општечовечанско добро. Бојовић, испитујући софиолошке мотиве код Доментијана, запажа везу Доментијана са софиологијом Светог апостола Павла на шта су указивали у мањој мери Светозар Радојчић и епископ Атанасије Јевтић (Бојовић 2019а: 86). Он износи следећи утицај који се осећа код Доментијана у „Житију Светога Саве“, не као последицу коришћења дужих библијских позајмица, већ као последицу мисаоног контекста идеје коју испитује: „Ослањајући се на мисао из *Посланице Ефесцима* о крајеугаоном камену Христу (Еф. 2, 20), стожеру вере и предања, Доментијан пласира кључну софиолошку мисао Светог апостола Павла о Христу, премудрости Очевој и сили: ’Јер учење духовно није игра нити безумље мисли човечјих, но света вера проповедана, на којој бише основани сви свети чиновни 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 пророка сачуваше, као на непресечном крајеугаоном камену црквеном, Христу, који је премудрост Очева и сила (1. Кор 1, 24), 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’“ (Бојовић 2019а: 87). Још значајнија је за нас веза

Старог и *Новог завета*, утицаја Светог апостола Павла на Доментијаново „Житије Светога Симеона“ као последица комбинације софиолошких идеја апостола Павла и Светог Јована Богослова на коју указује Бојовић. Он говори о рефлексу софиолошке идеје Светог апостола Павла који налазимо на почетку Савине молитве за излазак из света: „Господе Исусе Христе Спаситељу мој, Оче истините светлости, самосавршена премудрости очева, који хоћеш да спасеш свако створење и да приведеш у разум истинити“ (Цитирано према: Бојовић 2019: 88). Аутор износи запажање да је Христос по апостоу Павлу, „Премудрост Очева (1 Кор 1, 24), а по Светом Јовану Богослову Премудрост је предвечни Бог, односно „светлост истинита“ (Јн. 1, 9) (Бојовић 2019а: 88).

О закону благодати говори и Григорије Цамблак, или прецизније, о смењивању *Старога закона Новим законом* благодати, уз доказивање да закон претходи благодати и истини (Цамблак 1989: 75).

Поред свег заједништва *Нови завет* има и своје јединствене законе, јединствене норме због којих новозаветни човек не може бити смештен у старозаветне форме, он је нова душа и ново тело, нова суштина за нову форму. Сам Христос указује на неприродност и бесмисленост идеје ученика Јованових који желе да ученици Христови своја нова осећања, засађена у њих Христом, обуку у старе форме: *Нико не меће нове закрпе на стару хаљину, јер ће закрпа одадрети од хаљине, и гора ће руна бити* (Поповић 2000: 304). Јединственост *Новог завета* огледа се и у Исусовој власти над земаљским, он је изнад старозаветних пророка и патријараха, јер он исцељује, укроћује, чини чуда као онај ко има власт, а не као они који се моле Господу да им ту власт подари. Исусова предност над старозаветним законом најбоље се разуме из његових речи када својим кушачима најзад открива тајну своје личности да није син Давидов, већ Господ Давидов (Мт 22, 41-46). „Исус Христос је изложио Своју науку као различиту од старозаветног Закона, али не супротну њему, него као нову степеницу у човековом пењању ка истинској човечности, као ближе стање, или отвореније Богу, кога треба схватити не као Господара, него као љубећег оца“ (Станилоје 2007: 52).



4.1.2. Преводи и преписи Јеванђеља у српском средњем веку

Свето писмо, посебно *Нови завет* умножаван је преписивањем више од било ког другог текста у српском средњем веку⁵⁸, али без успеха да иза свега остане референтна варијанта српскословенске, као ни словенске свете књиге уопште. Досадашња истраживања не само да нису довела до одређивања текстолошких или језичких редакција новозаветног текста, већ су донела закључак да стандардни текст није ни могуће утврдити, наравно у складу са оновременим поимањем превођења, редактуре и преписивања, мењање текста било је мање или више непрестан процес. Делови *Светог писма* превођени су у складу са наменом, врло често *ad hoc*, без консултовања постојећих превода, без амбиције успостављања једног и јединог општеважећег превода.⁵⁹ Услед такве ситуације, изворник није морао да буде конкретно дело; уместо њега, ту улогу је имао читав ресурс црквеног предања у којем је књига као предмет била један од појавних облика постојања одређеног састава који се остварује у богослужбеној пракси. Наумов подвлачи да је то разлог што у црквенословенској писмености постоји низ доказа о нерашчлањивости светих књига и да је десигнат овог појма најчешће читав комплекс црквено-богослужбене литературе (Наумов 2009: 12).

Највећи број сачуваних старословенских споменика јесу Јеванђеља, она чине чак четвртину сачуваног најстаријег рукописног фонда. Нас интересује јеванђељски текст српске редакције, *Четворојеванђеље*, иако, по речима Гордане Јовановић, ћирило-методијевски језички модел, апсолутно функционалан и комуникативан на широком словенском терену, никада није изгубио статус универзалног језичког узора „старословенског канона“ током читавих столећа, нарочито међу Словенима источног обреда, успешно је вршио своју улогу медијума преко кога су преношене хришћанске поруке и јеванђељска суштина (Јовановић 1981: 19). Наука је сагласна у томе да је кратко изборно Јеванђеље (кратки апракос) било преведено пре одласка у Моравску. Дошавши у Моравску (или у Панонску Моравску) крајем 863. или у првој половини

⁵⁸ Податке о томе налазимо у хиландарској рукописној збирци, која представља најрепрезентативнију обједињену српску средњовековну библиотеку која је равномерно хронолошки попуњена. Од укупно 943 јединице грађе у ћирилској збирци, 103 је новозаветне садржине, што је 10, 92 процената (Види: Богдановић 1978).

⁵⁹ Приличан број књижевних теоретичара и транслатолога убраја превод међу интертекстуалне појаве, (Hendrik van Gorp, *La traduction littéraire parmi les autres metatextes*) (Наводи Јуван 2013: 35).

864. године, браћа Ћирило и Методије су са својим ученицима превели и друге књиге неопходне за богослужење: Апостол, Псалтир, итд, а изборно Јеванђеље је допуњено; тако је настао словенски превод пуног јеванђељског текста, одн. *Четворојеванђеља*. Превођење⁶⁰ Јеванђеља није било само пуко превођење речи, требало је сагледати семантичку и сакралну страну текста, сачинити огроман број словенских твореница, наћи одговарајућа синтаксичка решења и суочити се са мноштвом других веома важних питања која су браћа и њихови сарадници морали решавати. Ћирило и Методије као и њихови ученици имали су пред собом веома сложен задатак: да једном словенском дијалекту, без писане и књижевне традиције дају такав ортографско-графички, граматички, лексички и семантичко-синтаксички оквир који ће на најбољи могући начин пренети свету (сакралну) садржину богослужбених књига садржану у грчким предлошцима. Осим тога, библијски текст је веома херменеутичан, што значи да захтева огромно преводиочево знање, које се односи на поимање и тумачење јеванђељског текста, па су Браћа и њихови ученици морали бити и изврсни херменеути. Свака двосмисленост у композицији реченице, у синтагматској конструкцији, па и у свакој посебној речи могла је озбиљно угрозити свети садржај не само *Светога писма* него и других богослужбених списа. Ћирило и Методије били су, дакле, не само преводиоци него и творци⁶¹ једног књижевног језика чија је основна функција била да међу словенским живљем утврђује и шири хришћанство. Тим се језиком није говорило, то није био језик свакодневне, обичне комуникације, него језик Цркве на коме се појало и богослужило. Стога се у науци често зове црквенословенски (поред такође уобичајеног научног конструкта старословенски језик). Словенска

⁶⁰ Д. Богдановић казује да на Светој Гори „...има оних веома важних Апостола – Јеванђеља (тзв. „васкрсних“ апракоса) на основу којих се, изгледа, има реконструисати најстарији слој у ћирилометодијевском преводу *Новог завета*“ (Богдановић 1980: 36).

⁶¹ Доста касније, у време развијене теоријске и методолошке праксе, неки научници ће превођење третирати као интертекстуални процес где преводилац наступа како у улози читаоца/тумача, који изворник конкретизује у складу са својим властитим искуством и знањем, тако и у улози (пост)ствараоца, који дело написано страним језиком репрезентује и реконструише, поштујући не само своје разумевање већ и домаћу књижевну традицију на коју свој превод често надовезује, као и на укусу, потребе, језичке и социо-културне кодове циљних читалаца. Зато превод није пасивна репродукција, већ презентација изворника, његов интерпретативни метатекст, производ дијалога са језичким, културним и идеолошким другим. Превод је по Копенфелсу интертекстуална појава не толико због стваралачке изведености из књижевног текста, колико баш због своје интерпретативне димензије (Поводом оваквог сагледавања процеса превођења Марко Јуван наводи радове Копенфелса и Зиме: Јуван 2013:36).



језичка подлога омогућавала му је да буде разумљив међу свим Словенима, а удео словенске Браће у његовој филолошкој, семантичкој и богословској надоградњи обезбедили су му достојно место међу тада јединим признатим језицима Цркве: хебрејским, грчким и латинским. Несумњиво је да су ти први ћирилометодијевски преводи богослужбених књига вековима били неоспорни ауторитет међу Словенима источног обреда.⁶² Ћирилометодијевски превод *Светога писма* у српским земљама морао је веома брзо да постане окосница свеукупног духовног живота Срба. Великани српске духовне, књижевне и политичке мисли: Свети Сава, Стеван Првовенчани, Доментијан, Теодосије и многи други користе у својим делима цитате и *Старог* и *Новог завета*. То су били преводи ћирилометодијевске основице, али у српској редакцији старословенског језика, у српскословенском лику. Међутим, ти први преводи нису се сачували.

Из тзв. старословенског периода X-XI в. постоји само 7 глагољских рукописа и 3 одломка (*Кијевски мисал*, *Зографско Јеванђеље*, *Маријинско Јеванђеље* и др.) и само 3 рукописа и 4 одломка писаних ћирилицом (као познатије издвајамо *Савину књигу* и *Супрасаљски зборник*). Свима познато српско *Мирослављево Јеванђеље*, по типу пуни апракос, везано је и по својој структури и по језику за период глагољске писмености, што представља ранији стадијум у развоју словенског јеванђељског текста, за разлику од мстиславског типа (Алексеев 2001: 35) који се разликује од мирослављевског не само по распореду читања него и по богословској терминологији (Алексеев 2001: 36). Прелазни тип настао мешањем ова два постоји и у српској јеванђељској традицији и неколико рукописа овога типа налазе се у Хиландару.

Из прелазног XII в. индикатор је *Добромирово Јеванђеље* и повећа група датираних јеванђеља руске редакције почевши од *Остромировог* из периода од 1056-1057. г. На основу свих ових сачуваних извора настао је појам „старословенског канона“, одн. „шематизованог типа старословенског језика, па различити степени удаљавања од тог канона служе као база за хронолошко рангирање старословенских рукописа – језичке норме старословенског раздобља“ (Мошин 1970: 231).

Најстарији српски Јеванђелистари и Четворојеванђеља XIII века били су илустровани. Пуни апракос је, вероватно, из Русије дошао на Балкан на размеђи XII и XIII века, те је током XIII века утицао на стварање балканске редакције

⁶² Преводи солунске браће остаће вековима ослонац и узор за све словенске редакције, наравно, и за нашу, јер других поузданијих, који би омогућавали другачија решења и поступке, није било.

Четворојеванђеља. Изгледа да је још средином XIV века на Светој Гори Атоској почела да се ствара нова редакција Четворојеванђеља сматра Трифуновић (Трифунвић 1990: 120). Ова редакција је ушла у најстарија јужнословенска и руска штампана Четворојеванђеља.

Од велике је важности мишљење А. Алексејева који сматра да су српски Хиландар и рад Светога Саве заслужни што је у литургијску праксу уведено Четворојеванђеље, одн. пуни јеванђељски текст. Ову литургијску реформу Светога Саве прихватили су светогорски манастири почетком XIV века, што је, опет, довело до настанка тзв. „четврте редакције“ Јеванђеља и рукописи ове редакције истиснули су и пуне и кратке апракосе из словенског богослужења.

Кад је реч о српским Четворојеванђељима као пример нове, или „подмлађене“ словенске лексике свакако треба навести два изванредна рукописа: једно је *Рашкохиландарско Четворојеванђеље*, а друго је *Мокропољско* (XIII в.). Погледајмо даље живот богослужбених књига. Све оне, наравно, и Јеванђеље преписивале су се много векова. Током преписивања морало је доћи до неке врсте њиховог „кварења“, до контекстуалног преосмишљавања или, у богословском поимању, произвољне интерпретације одређеног текста или неког његовог дела. Тиме је било угрожено, како то каже Константин Костенечки (Константин Философ), „право“ одн. православно учење. Стога се по словенским земљама приступило обимном раду на њиховој исправци или поновном превођењу са грчких предложака.⁶³ Међутим, српска Јеванђеља, почевши од *Мирослављевог*, не показују никакво „посрбљавање“ на лексичком, нити на семантичко-синтаксичком плану и у том смислу иду у корак са другим словенским православним народима. „Српски“ су били правопис и изговор. Старосрпска Четворојеванђеља показују све карактеристике познатог старословенског лексичког фонда. Када је реч о норми српске редакције јеванђељског текста, можемо изнети следеће закључке на основу резултата истраживања Гордане Јовановић: Српска јеванђељска редакција истакла је и нормирала (у начелу, због различитости ситуације по споменицима) фонетско-фонолошке, ређе морфолошке нивое старосрпског језика, али оне за које је на садржинском плану било релативно лако и безопасно изградити

⁶³ „Преводи, преписи, или „преноси“, без обзира на то што не могу пренети све језичке, стилске и мисаоне одлике старих српкословенских текстова, дају да се наслуте праве вредности и подстичу на учење старословенског језика, како би се стара књижевна дела могла читати у оригиналу“ (Богдановић 1991: 24).



правила прекодирања. Није залазила у самосвојна синтаксичко-лексичка решења која су јеванђељски текст могла обојити недопустивом семантичком садржином. Она је остала на темељима старословенског модела признајући и прихватајући његову универзалност и функционалност и на тај начин дала свој допринос очувању непрекинуте линије развоја општесловенске писмености и културе. То је био разлог, сматра Г. Јовановић, што се формални редакцијски експоненти нису изразили у облику доследног и ригорозног система (Јовановић 1981: 24). За српску писменост 13. века карактеристичан је, на пример, двојак континуитет, с једне стране наслањање на властиту традицију⁶⁴ у неговању старословенске писмености, чување достигнућа српске редакције и њеног прилагођавања старословенском језику за потребе српске језичке културе, а с друге стране активна међусловенска узајамност у којој је важну улогу имао Хиландар (Јовановић 1974/75: 25). Иако је сакрална природа Јеванђеља сугерисала пажљиво чување старине, ипак, језик редакцијских јеванђељских текстова није био окамењен, него су се вршила значајна лексичка подмлађивања, тачније, другачија решења од оних која се налазе у класичним споменицима. Истовремена отвореност према иновацијама и тежња чувању старине водиле су према напоредној употреби и старих и нових варијанти, а то значи, развоју синонимике. Редакције нису живеле изолованим животом, међу њима се откривају међуредакцијске подударности, а смањују се изгледи да се неки лексички фонд идентификује као специфичан за одређену редакцију. Г. Јовановић указује на то да се једино може говорити о хронолошким, а не о редакцијским разликама или о већој тенденцији ка чувању архаичније лексике (Јовановић 1987: 87). Српска Четворојеванђеља посебно су занимљива због неколико текстолошких верзија (Јовановић 1974/1975) које су досад откривене, а свака од њих, на свој начин, али никад без удела канонских старословенских споменика и других словенских редакција, исказује одређене лексичке специфичности (Јовановић 2000: 150, 151).

Пут Јеванђеља у XV веку и касније везујемо за појаву штампарије. Већ од 1496. г. ради прва јужнословенска ћирилска штампарија у Ободу код Цетиња. У њој је одштампано пет богослужбених књига, али Четворојеванђеље се, на жалост, није

⁶⁴ Језик старе српске књижевности располагао је великим, скоро неограниченим могућностима изражавања, којима се могла у пуној мери остваривати норма византијске поетике и касноантичког, старојеврејског и хеленистичког језичког канона (Богдановић 1991: 44).

сачувало – пуни јеванђељски штампани текст имамо тек из Рујанске и Београдске штампарије.

У XVI веку појављује се неколико српских штампаних Четворојеванђеља – штампарија манастира Рујна (1537), Тројана Гундулића (Београд 1552), Мркшине цркве (1562).

У оквиру Сабраних дела Вука Караџића, као десета књига штампан је *Нови завет господина нашега Исуса Христа* у Вуковом преводу. Ћ. Даничић, бранећи Вуков превод, истиче да он није преводио као богослов, него као неко коме је од највеће важности књижевна вредност дела, наравно, уз потребну садржинску тачност „без које се и не може преводити *Свето писмо*“ (*Нови завет* 1974: 622). М. Решетар нарочито истиче да, ако се пореде Вуково издање *Новог завета* из 1857. г. и Даничићево из 1871. г. (исправљено Вуково), виде се велике разлике, а како се иде према старијим издањима разлике су све мање. То, другим речима, значи да је током времена Даничић, као школовани филолог и језикословац, уносио и сопствена преводилачка решења у Вуков превод, иако његово велико поштовање према целокупном Вуковом раду није јењавало (Решетар 1925: 218).

У новије време треба споменути превод *Новог завета* др Димитрија Стефановића (1934), др Емилијана Чарнића (1973), док је Синодална комисија објавила превод *Новог завета*, који је Св. архијерејски синод издао у сарадњи са Библијским друштвом као званични превод 1984 г. Исправљени превод штампан је 1990 (Ракић 2006: 177). Било би веома добро, сматра Г. Јовановић, ако би се извршило што је могуће детаљније поређење превода Д. Стефановића, Е. Чарнића са Вуковим и синодалним преводом *Новог завета*. Ауторка износи да је реч о великом послу, али чији би резултати бацили ново светло на низ питања везаних за превод Јеванђеља, а могуће је да би дошло том приликом и до темељније ревизије досадашњих преводилачких решења и можда би се покренуло питање новог превода Јеванђеља (пре свега *Новог завета*) на српски језик, који би био обавезујући у нашој Цркви (Јовановић 2011).

Како бисмо обухватили важније преводе Четворојеванђеља на српскословенски језик, пратећи их у хронолошком редоследу, послужили смо се класификацијом из *Српскословенског речника јеванђеља* Виктора Савића.⁶⁵

⁶⁵ *Рашко-хиландарско Јеванђеље*, Хиландар, бр.22, друга четвртина XIII века; *Мокропољско Јеванђеље*, Крка, бр.2, средина XIII века; *Богданово Јеванђеље*, Архив ХАЗУ, Шс 20, Михановић, бр. 24, крај XIII –



Да бисмо сагледали посебно *Јованово Јеванђеље*, у светлу словенске рукописне традиције превода *Новога завета*, послужили смо се издањем: *Јеванђеље по Јовану у словенској традицији* (Евангелие от Иоанна в славянској традицији 1998). Ово је грандиозан пројекат на коме је радило девет аутора. Рад је отпочео 1993, сакупљањем рукописа, којом приликом је обухваћен велики број рукописа од XI до XVI века, који се данас, осим у Русији, налазе у разним словенским, а и несловенским земљама, укупно више од хиљаду, чији је потпуни попис дат у прегледу на крају књиге. Коначни циљ ових истраживања био је утврђивање архетипа тј. *Древног текста*. Аутори дају историју словенског текста⁶⁶ *Јовановог Јеванђеља* по сачуваним

почетак XIV века; *Војводићко Јеванђеље*, МСПЦ, Грујић, 3 – I – 53, трећа четвртина XIII века; *Сврљишко одломци тетре*, Архив САНУ, бр. 63, око 1279. године; *Шишатовачко Јеванђеље*, НУК, Копитар, бр. 12, крај XIII века; *Хиландарско Четворојеванђеље* (с праксапостолом), Хиландар, бр. 52, последња четвртина XIII века; *Грујићево Јеванђеље*, МСПЦ, Грујић, 3- I -25, последња трећина XIII века; *Српско Јеванђеље*, ЧБ, МС 148, раније НББ, бр.101, крај XIII и почетак XIV века; *Пећко Јеванђеље*, Пећ, бр. 1, последња четвртина XIII века; *Четворојеванђеље* (с праксапостолом) из народне библиотеке, НБС, бр. 643, око 1300. године; *Милутиново Јеванђеље*, Хиландар, бр. 1, 1316. година; *Призренско Јеванђеље*, изгорели рукопис Народне библиотеке у Београду, бр. 297, прва трећина XIV века – сачувани фрагменти уз фотографије минијатура, [објављени у:] Мирјана Ћоровић – Љубинковић, *Призренско Четворојеванђеље (ка проблему његовог датовања)*, Старинар, књ. XIX - 1968, Београд 1969, стр. 191-202 + т. XIV; *Хиландарско Јеванђеље*, Хиландар, бр. 12, прва половина XIV века; *Дивошево Јеванђеље*, Цетиње, Подврх бб, четврта деценија XIV века; *Душаново Јеванђеље*, Хиландар, бр. 15, 1345. година; *Слепчанско Јеванђеље*, Архив ХАЗУ, број IV d3, средина XIV века; *Јеванђеље Јакова Серског*, БМ, Add. 39626, 1354. година; *Јеванђеље патријарха Саве*, Хиландар, бр. 13, 1354 / 1375. година; *Копитарово Јеванђеље*, НУК Копитар, бр. 24, после 1377. године; *Јеванђеље монаха Григорија*, Хиландар, бр. 11, трећа четвртина XIV века; *Никољско Јеванђеље*, ЧБ, MS 147, раније НББ, бр. 112, последња четвртина XIV века – Ђ. Даничић, *Никољско Јеванђеље*, Београд, 1864; Хвалов зборник, БУ, бр. 3575, 1404. година; *Codex "Christiani" nomine Hval*. Potpuno faksimilirano izdanje originala iz Univerzitetske biblioteke u Bolonji, Sarajevo, 1986; *Zbornik Hvala krstjanina (transkripcija i komentar)*. Izdanje priredili Nevenka Gošić i dr. Sarajevo, 1986; *Радослављево Јеванђеље*, фрагменти, РНБ, F.I.N.591, 1429. година – *Радослављево Јеванђеље*, РНБ – НБС – НБЈ, Београд, 2001; *Чајничко Јеванђеље*, Чајничке, бр. 11, крај XIV и почетак XV века; *Куманичко Јеванђеље*, Архив САНУ, бр. 69, крај XV - почетак XVI века; *Рујанско Јеванђеље*, штампано у штампарији манастира Рујан 1537. године – *Рујанско четворојеванђеље*, Београд, 1987 [фототипија] (Савић 2007: 16-18).

⁶⁶ За историју словенског Јеванђеља утврђују се три периода: 1. Од првих превода до црквених промена у Бугарској; 2. Преславски центар и његово деловање; 3. Деловање Теофилакта Охридског све до првих штампаних текстова при чему је у средишту већ стабилизован и у неку руку нормативан *Атонски текст*. Нарочита је заслуга аутора што су сви ови закључци пропраћени претходним прецизним

рукописима, с тим што је за основни текст узето *Маријинско Јеванђеље* чије су празнине попуњене текстом из источнословенског *Типографског Јеванђеља* из XII века. Дошло се до закључка да је *Маријинско Јеванђеље* најближе архетипу, па је оно и узето као темељ овог издања *Јовановог Јеванђеља*.⁶⁷ Критички апарат је велики и увелико надмашује основни текст *Маријинског Јеванђеља*, већ и због тога што је обрађен велики број рукописа, али и зато што је обрада детаљна и прецизна. За оријентацију у материјалу велику помоћ пружају лекционарске таблице у којима су регистроване све разлике у читањима међу апракосима, као и време читања према црквеној години у оквиру *Јовановог Јеванђеља*.

4.1.3. Цитираност јеванђелиста у српској житијној књижевности

Цитирање *Светог писма* дуго није било предмет медијевистичких истраживања из разлога што се није узимала вишеслојност значења средњовековног текста, већ се према наводима из *Светог писма* односило као према топосима са превасходно стилском улогом. У периоду између два светска рата покренута је пракса визуелног издвајања библијских цитата и навођења њихових извора, без опсежнијих објашњења, у основном тексту или у критичком апарату. Такав рад је 1932. године уродио зборником цитата које су Станоје Станојевић и Душан Глумац прикупили из готово свих до тада објављених дела изворне српске средњовековне литерарне и документарне прозе и издали под насловом „*Свето писмо у нашим старим*

анализама репрезентативних делова текста. Аутори су се врло детаљно позабавили односом четворојеванђеља и апракоса, питањем примата једног или другог типа јеванђеља. Из онога што је запажено при проучавању рукописа, а уз то узевши у обзир и историјске околности, закључује се да је најпре преведено Тетрајеванђеље које је прилагођено и за литургијску употребу. У прву и основну групу за проучавање древних тетри уз *Маријинско* и *Зографско* узима се *Типографско* и *Галићко* (12.в.), док се код најстаријих апракоса *Асемановог Јеванђеља* и *Савине књиге*, констатују разлике према тетрама, настале током литургијске обраде. *Маријинско Јеванђеље* се слаже са *Типографским* и боље, представља првобитни превод, док се у *Зографском*, а нарочито у *Галићком* препознају редакцијске прераде. *Маријинско Јеванђеље* је стога узето као основа издања *Јовановог Јеванђеља* (О овоме и шире видети приказ Херте Куне: Куна 2004).

⁶⁷ Од великог је значаја студуја А. Ческинија која доноси речник *Јеванђеља по Јовану* из *Маријиног Четворојеванђеља* и представља први корак према амбициознијем подухвату у покушају реконструисања оригиналног текста старословенског четворојеванђеља. Овај речник, не само да пружа граматичке податке и преводе својих одредница, него записује све морфолошке облике свих речи које се појављују у тексту (Ческини 2019).



споменицима“ (Станојевић – Глумац 1932). Свакако је ова студија била иницијатор даљих интересовања за наведену тематику, те је у складу са тим растао и број извора објављених након тога, поводом чега се појавила потреба да се овај, у сваком случају базичан рад у истраживањима наведене проблематике, дефинише, употпуни, а донекле и промени. Станојевић и Глумац су у поменутој књизи прикупили цитате и изразе из *Светог писма* употребљене у нашим старим споменицима, у житијима, похвалним словима, повељама, записима и летописима. Они су уз цитате паралелно штампали грчки текст, са кога је *Свето писмо* преведено на стари словенски језик и поједине главније словенске текстове. Резултати добијени на основу овог материјала могу приказати и у извесном правцу објаснити начин рада наших старих писаца, начин употребе и количину употребљеног материјала, такође, ови резултати сведоче и о употреби разних превода и разних текстова *Светог писма* код нас. Када је о житијима реч, Станоје Станојевић је исписао цитате из *Светог писма* из скоро свих онда познатих домаћих житија и почео тражити и утврђивати одакле су узети поједини од њих, на његов рад се надовезао Душан Глумац и исписао из постојећих извора и сва она места која писци не наводе као цитате из *Светог писма*, али су они очевидно цитати, он је поред тога исписао и она места где су поједине реченице, изрази или поређења узети из *Светог писма* зато што је писац навикао на њих и често се њима служио.⁶⁸

Од цитата, чије је порекло утврђено, више од две трећине (729) узето је из *Давидових псалама*, затим су употребљавана Јеванђеља (568), и то: Матеј: 311, Јован: 130, Лука: 99, Марко: 29. Већина наших писаца цитира више *Стари* него *Нови завет*, једино је Св. Сава цитирао више *Нови завет*. Највећи број књига *Светог писма* употребљен је код Доментијана и у *Даниловом зборнику* (по 41 од 60), док је највећи

⁶⁸ „Може се несумњиво утврдити, да су наши средњовековни писци *по правилу цитирали Свето писмо напамет*. Пре свега, они највише и готово стално цитирају оне делове *Светог писма*, који се употребљавају свакодневно у цркви, на служби, вечерњу, часовима, итд. На те су ставове из *Светог писма* они били свикли и морали су их знати напамет, јер су их сваки дан говорили, појали или сушали, и у цркви и ван ње. Услед сталне употребе ти су делови *Светог писма* били нашим старим писцима толико познати, да су се они њима врло лако служили и могли су их, кадгод им затреба, напамет цитирати“ (Станојевић –Глумац 1932: 23).

број књига *Новога завета* цитиран код Доментијана (20)⁶⁹, у *Даниловом зборнику* (19), код Св. Саве и Теодосија (16), код Константина Филозофа (11), код Цамблака (10), итд. Највећи број цитата уопште имају *Данилов зборник* (503), од којих сам Данило око (350) и његов ученик око (150), од чега (168) из *Новог завета*, затим Доментијан (493), од којих (202) из *Новог завета*, па Теодосије (273), из *Новог завета* (118). Од цитата за које Глумац није могао да нађе одакле су узети, највише их је у *Даниловом зборнику* (40), затим код Доментијана (10) и код Теодосија (8) (Станојевић – Глумац 1932: 11-13).

Када је реч о Јеванђељима, највише је цитата из *Јеванђеља по Матеју*, затим из *Јеванђеља по Јовану*, *Јеванђеља по Луки*, док писци најмање цитирају *Јеванђеље по Марку*. Овако изгледа статистички преглед цитата Јеванђеља који су између осталих књига *Светога писма* издвојили Станојевић и Глумац.

Јеванђеље по Матеју највише је цитирао Доментијан (59), Данило (48), Теодосије (29), Св. Сава (23), Стефан Првовенчани (7), Константин Филозоф (3), Григорије Цамблук (2), Пајсије (1).

Јеванђеље по Јовану цитира се скоро истим редоследом као *Јеванђеље по Матеју*, само у нешто мањој мери: Доментијан (32), Данило (23), Теодосије (14), Св. Сава (7), Цамблук (2), Првовенчани, Константин и Пајсије (1).

Јеванђеље по Луки цитира се на следећи начин: Доментијан (24), Теодосије (19), Данило (15), Св. Сава (9), Првовенчани (5), Цамблук (3) Константин (1).

Јеванђеље по Марку цитирају Теодосије (6), Доментијан (5), Данило (3), Св. Сава и Константин (1).⁷⁰

Јеванђеље цитирају наши стари писци на два начина: ређе именују Јеванђеље из кога је цитат, или поједине јеванђелисте, а много чешће наводе самога Христа и његове речи.

Св. Сава у својим списима Јеванђеље цитира као: Јеванђеље (16), света Јеванђеља (22), светоје писаније (18), божаставноје писаније (72а), вера јего (4), а само једном наводи изрично *Јованово Јеванђеље* (74) (Станојевић – Глумац 1932: 18).

⁶⁹ Поменимо да су код Доментијана *Посланице апостола Павла* најчешће цитирани делови новозаветног корпуса, и то из литургијске књиге *Апостол* (Станојевић – Глумац 1932: 20).

⁷⁰ Статистички преглед цитата из *Светога писма* према Станојевићу и Глумцу видети у приказаном табеларном прегледу на крају књиге (Станојевић – Глумац 1932: 694).



Провенчани не наводи никада поименце Јеванђеља, осим у једном цитату: „Јевангелскоје слово, јеже пречистаја и нелажнаја уста твоја, Господи, рекоше“ (117) (Станојевић – Глумац 1932: 18).

Доментијан цитира и поједине јеванђелисте: *Јеванђеље Јованово* (266, 563), Јован богословац (547), богослов јеванђелиста Јован (432), Јован велики јеванђелиста (155), Лука (199, 200), Лука јеванђелиста (200, 389, 391), велики Лука (199), велики јеванђелист Матеј (644) (Станојевић – Глумац 1932: 18, 19).

Теодосије наводи јеванђељске речи као „глас Божији“ (792), „слово ва јевангелији сина јего“ (660), а једном као „заповест моја“ (794) (Издвојили Станојевић – Глумац 1932: 19).

Данило у својим списима нешто другачије цитира Јеванђеље. Он често цитира Христове речи наводећи, да је он то рекао „у свом Светом Јевангелију“ (886, 955, 977, 979, 982, 996, 1003, 1009, 1058, 1064, 1107) (Станојевић – Глумац 1932: 19). Иначе Данило наводи јеванђеља као „божаставноје слово“ (1013) (Станојевић – Глумац 1932: 19).

Цамблак наводи једном „Јевангелскоје слово“ (1455) (Станојевић – Глумац 1932: 19).

Осврнућемо се на споменуту чињеницу да су наши писци напамет цитирали *Свето писмо* имајући у виду да су они често погрешно наводили дело из кога је узет цитат, или су уопште чинили у цитатима разне погрешке. Доментијан у једном цитату наводи: „Рече апостол“ (542), а то је место узето из Јеванђеља. У једном цитату каже Доментијан: „Јакоже глаголет Лука јевангелист“ (214), а цитат је из *Матејевог Јеванђеља* (Станојевић – Глумац 1932: 27). Данилов ученик, на пример, наводи цитат (1223) и каже да је он узет из Соломона („и паки тажде“), а тај цитат је из Јеванђеља (Станојевић – Глумац 1932: 29). Пајсије каже на једном месту „рече Христос“ (1557). Свих тих навода у Јеванђељу нема (Станојевић – Глумац 1932: 31). Ова „нетачност“ у цитирању, по речима Владана Тријића, неће бити дисквалификујућа, напротив, све врсте модификација и одступања од логике коју цитирање налаже, могу бити утолико занимљивије јер на посредан начин говоре о писцу који их је на тај начин употребио, о конкретним приликама које су га на то мотивисале или о уласку појединих новозаветних израза у свакодневни говор и њиховој колоквијацији (Тријић 2016: 39).

У намери да сагледамо што шири опсег цитирања *Јеванђеља по Јовану* у српским средњовековним житијима и тиме проширимо досадашње резултате на плану

анализе цитатности овога *Јеванђеља* у делима наших старих писаца, као и да укажемо на могућности постојања темељних анализа, имајући у виду и остала Јеванђеља, послужили смо се установљеним цитатним категоријама и формама и на тај начин поставили темеље у даљим истраживањима овог феномена, који је несумљиво недовољно истражен. Конкретне анализе опширно идентификованих јеванђељских места биће дате у поглављу *Адаптација јеванђељског садржаја*, а прецизне резултате који указују на промењено стање цитатности у смислу много већег броја идентификованих цитата и њиховог употпуњеног, организованог и аналитичног сагледавања, бар када је реч о *Јеванђељу по Јовану* свеукупно (имајући у виду укупан број цитата у житијима свих наших писаца) и појединачно (у делима појединачних писаца), приказаћемо на крају рада у виду јасних табела и графикона.

4.2. Јеванђеље као интегрални део житија

4.2.1. Богослужбени дискурс Јеванђеља и српска житијна књижевност

Обичај читања *Светог писма* на богослужењу видимо још код Јудеја који су до обраћања у хришћанство били познати с овим саставним делом богослужења и његовој сврси. Овај је обичај јудејске цркве прешао у хришћанску. Зна се да је сам Исус Христос читао свештене књиге у Назаретској синагоги. Свети апостол Павле, увиђајући потребу читања *Светог писма* на богослужењу и сам га је читао и својим следбеницима заповедао да га читају (II Тим. 3, 16, 17). У почетку се читало у хришћанској цркви из *Светога писма Старог завета*, но како је време пролазило додали су хришћани и новозаветне књиге – Јеванђеља и Апостоле⁷¹ (Мирковић 1982: 282). Богослужење устаљено као обичај било је потврђено од сабора и као закон. Тако прописује Лаодикијски сабор 59. канон, да у цркви не приличи говорити неосвећене псалме нити читати неканонске књиге, које нису примљене у канон, него само канонске књиге *Новога* и *Старога завета* (Мирковић 1982: 283). *Свето писмо* се чита на богослужењу како због поучног карактера богослужења, тако и због поучне садржине *Светог писма*, тој сврси подједнако служе свештене књиге *Старога* и

⁷¹ Богослужбена истина *Старог завета* скривена је иза тајановодствених речи: „на скутовима његове одежде беше читав свет“ (Прем. Сол. 18, 24), али и иза тајановодствених 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) (Петровић 2019: 85).



Новога завета, као два основна откривења и домостроја спасења човечијега рода (Види: Мирковић 1982: 282 -284).

Још у најстарија времена почиње се стварати неки ред у избору места за читање из *Светога писма*; отуда се од 4. века у многим црквама може наћи указ о одељцима из *Светога писма*, који се имају читати у одређене дане и празнике. Тако свети Јован Златоусти препоручује својим слушаоцима да прочитају код куће Јеванђеље, које ће се у недељу читати у цркви. По томе би у Златоустово време већ била позната зачала за недеље и празнике. У источним се црквама по уставу читало у дан страдања Спаситеља, тј. на Велики Петак, оно што се односи на Његов Крст, а на Велику Суботу, историја о његовом страдању, смрти и погребу; на Ускрс се читала историја о васкрсењу, а сваки следећи дан оно, што се у који дан и догодило. У дане педесетнице читала се књига *Дела апостолских* јер чудеса апостола, о којима се у њој говори, служе за доказ истине о Васкрсу Христову (Мирковић 1982: 285). „Начело које је хришћанска црква у погледу читања *Светога писма* одвајкада чувала – да одељци стоје у вези са успоменом коју црква освежава, и временом службе⁷², у пуној је снази у православној цркви и данас“ (Мирковић 1982: 286).

Јеванђеље има изузетно место у животу цркве, што се види у чињеници да се једино оно, од свих књига које црква поседује, на посебан начин поштује на Малом входу литургије, пред њим се клања, оно се ритуално процесиски носи, кади се тамјаном и целива. Јасно је да се то поштовање односи на Христа и његовог, светотајински конституисаног, евхаристијског благовесника и тумача. Такво теолошко разумевање посебне улоге Господа у литургијском свештенослужењу речи Јеванђеља показује да Литургија Цркве има повлашћено место у њиховом читању (Кубат – Драгутиновић 2018: 238).⁷³

⁷² Прибислав Симић говори како су подаци о бденију у *Житију Светог Симеона* и *Житију Светога Саве* доказ да је Свети Сава у наше богослужење уводио јерусалимски типик, пошто цариградско манастирско богослужење није знало за свеноћно бденије. Отуд је свеноћно бденије врло рано постала главна одлика јерусалимског типика. Превођење потпуног јерусалимског типика од стране архиепископа Никодима је у ствари крај процеса започетог Светим Савом. У 14. веку јерусалимски богослужбени поредак је коначно уведен у Српској цркви и држи се и данас (Симић 1977: 201, 205).

⁷³ Историјску и доктринарну блискост Јеванђеља и Литургије можемо пратити на два основна нивоа. Први је текстуални, где догађаје из историје спасења који су описани на страницама Јеванђеља, заједно са теолошком доктрином која се такође налази забележена у њима, на себи својствен начин описује и преноси Литургија. Други ниво је метатекстуални, који указује на то да се Литургија, поред текстова и

Годишњи круг богослужења (литургијска година) је програм разглашавања и тумачења јеванђеља. Сви празници годишњег богослужбеног циклуса за своју основу имају библијске извештаје и обухватају четири јеванђелисте. Литургијска година тумачи Јеванђеље тако што се кроз њу проповеда и актуелизује библијска историја спасења (Кубат– Драгутиновић 2018: 240). За богослужбену употребу, за читање у недељне и празничне дане подељена су Јеванђеља у одсеке читања. Скуп тих читања по празницима и реду црквене године зове се *Јеванђелистар*, где се одсеци појединих јеванђеља нижу један за другим, тако почиње Јн. 1, 1-25, затим долази Лк. 24. 12-35, даље Јн. 1, 35-51 итд. Оваква су била првобитна Јеванђеља српскословенске редакције, нпр. *Мирослављево јеванђеље*, а таква се Јеванђеља и данас употребљавају у грчкој цркви, и у њима су Јеванђеља по реду црквене године једно за другим нанизана. Ако је првобитни контекст Јеванђеља задржан, онда се књига зове Четворојеванђеље. Оваква су јеванђеља данас код Руса у богослужбеној употреби, а од њих смо их и ми примили у данашњу нашу богослужбену употребу, где мора свештеник према на крају изложеном реду тражити када се чита које Јеванђеље. Јеванђеље се чита сваки дан на богослужењу осим првих пет дана великог поста и два дана сирне седмице, и то четири јеванђелисте један за другим. За богослужбену употребу дели се свако Јеванђеље осим на главе и стихове још и на зачала. У Матеја има 28 глава и 116 зачала, у Марка 16 глава и 76 зачала, у Луке 24 главе и 114 зачала, а у Јована 21 глава и 67 зачала. Сваки јеванђелист почиње својим првим зачалом. У богослужбеном се Јеванђељу пред сваким јеванђелистом налази предговор, у ком су укратко изнесени подаци о јеванђелисту и кратка садржина Јеванђеља, а на крају целог Јеванђеља је упутство или ред како се преко године Јеванђеља читају. Читање зачала из Јеванђеља је света црква тако распоредила, да се у току године прочита цело Јеванђеље, одредивши зачала за сваки дан преко године, тако и за нарочите дане. Ред читања редовних зачала из Јеванђеља је следећи: *Свето Јеванђеље по Јовану* почиње са првим даном Ускрса на литургији и чита се кроз сву педесетницу, тј. до Духова, са изузетком три дана.⁷⁴ *Свето Јеванђеље по Матеју* чита се од духовног понедељка па до петка по Крстовдану. *Свето Јеванђеље по Луки* чита се од понедељка по Крстовдану до недеље сиропусне, од које

материјално-предметног окружења састоји и од различитог и богатог сложеног система литургијских гестова и радњи (Види: Кубат – Драгутиновић 2018: 238).

⁷⁴ Трећи дан Ускрса чита се 113. зачало по Луки, у недељу Мироносица – 69. зачало по Марку, и на Спасовдан – 114. зачало по Луки.



почиње засебан низ зачала изабраних сходно великоме посту са изузетком оних седмичних дана када се чита *Свето Јеванђеље по Марку*. *Свето Јеванђеље по Марку* чита се у седмичне дане (понедељак, уторак, среда, четвртак и петак) од 11- 17. недеље, затим у поменуте дане од 29. недеље до Великога поста, и у суботе и недеље Великога поста. Недељом на јутрењу читају се такозвана Васкрсна Јеванђеља, којих је једанаест и сачињавају посебан „столп“⁷⁵ јутрењих Јеванђеља, а узета су из свих јеванђелиста, садржина им је историја о васкрсењу Христовом и Његовом јављању мироносицама и ученицима. Њихов ред почиње са недељом свих светих и понавља се непрекидно сваких једанаест недеља, неких шест пута у години (Мирковић 1982: 287, 288). Каткад се редовно Јеванђеље не чита, и то: у недељу праотаца и у недељу пред Божић; не читају се редовна зачала ни на празнике Богородичине, светитељске, храмовне светих, и у дане светих који имају бденије, ако исти падну у који седмични дан осим недеље; но ако падну у недељу, читају се на литургији и недељна и празнична зачала (Мирковић 1982: 289, 290). Све главне богослужбене књиге, на првом месту Јеванђеље организоване су по начелу хронолошког ритма, а „ритам тог смењивања и комбиновања и сам означава једну етапу духовног циклуса поста на којој се смењују расположења која би требало да уроде духовним плодом, спремнија да се у себе прими сотериолошки дар, харизма евхаристије. Хронолошки елемент, као конститутивни чинилац литургијског ритма, у византијској и старој српској духовности показује се и у структури тзв. дневног богослужења. Смењивање дана и ноћи ту је обogaћено дубоким смислом који може да представља, на духовном плану, потискивање таме светлошћу, и светлости – тамом, у правилном ритму. Сва се *дневна богослужења* одигравају кроз литургијске целине, које се изражавају структуром деветог часа, вечерње, повечерњице или бденија, полуноћнице, јутрење, првог, трећег и шестог часа, и обеднице са литургијом. И сваки је овај моменат везан актуелизованом успоменом за известан моменат из Христовог спасатељског страдања (Богдановић 1997: 268). Приликом извођења, цела служба делује јединствено, као „из комада“, а заправо је то склад постигнут хармонизовањем многобројних делова, у нарочитом поретку и са особеним ритмом (Богдановић 1997: 265). Јеванђеље се на богослужењу у православној цркви чита узвишеним гласом, полако, јасно, разговетно и побожно. То се види из израза који се налазе код црквених писаца, да се јеванђеље *чита* и *поје* (Мирковић 1982: 290). Пре него што ће се јеванђеље читати, установила је црква нарочиту припрему, којом

⁷⁵ Назив столп даје се у типичу целом низу редовних зачала Јеванђеља и Апостола.

побуђује слушаоце да побожно пазе на реч божју: „Премудрост“, „Прости“, „Чујмо свето Јеванђеље!“, „Мир свима!“ , на шта верни одговарају: „И духови твојему“, и чувши име Јеванђеља из којег ће се читати, усрдно прослављају Господа, чије ће речи слушати, ускликом: „Слава теби Господи, слава теби!“ (Мирковић 1982: 291). У одређеним литургијским процесијама и радњама сагледавамо представљање различитих догађаја из живота Христовог. Посебну врсту оживљавања јеванђеоских сцена и догађаја представљају обреди и обичаји везани за празнични живот Цркве. Тако се, нпр. на вечерњу празника Цвети литургијски оприсутњује Улазак Господњи у Јерусалим, а на јутрењу Велике суботе литијски представља и репрезентује скидање са крста и погреб Господњи. Литургијски живот Цркве представља важан начин на који се може свештеном садржају Јеванђеља приступити не само теоријски, интелектуално, него и искуствено, целим бићем, и у њему на такав начин учествовати (Кубат – Драгутиновић 2018: 239). Све ове радње и текстови имају свој смисао, њиховим се ритмичким организовањем открива значењска веза која је са своје стране психолошки и етички креативна. Тако се „објављује“ порука коју ваља претворити у живот. У крајњој линији, све се то налази у служби човековог преображавања, све то има дубоко религиозну или, можда тачније, религиозно антрополошку функцију. Обред богослужења није просто ритуал већ има и историјску и есхатолошку димензију.⁷⁶ Свака појединост, сваки чин има своје значење окренуто кроз прошлост ка будућности. Ништа није затворено и окончано. И сам завршетак литургије, као и поједине њене етапе, и посебни молитвени низови којим се Света Тројица прославља „сада и свагда и кроза све векове“, није никакав крај који у исти мах не би био ни почетак. Стога се може говорити о ритму у литургији са исходом у бесконачно, а са истим разлогом, и проширено на све литургијске жанрове старе књижевности, о „закону отвореног завршетка“, где је крај – почетак вечности, и то опет и свагда постварене, хуманизоване вечности (Видети о овоме: Богдановић 1997: 265, 266).

У центру европске средњовековне културе налази се богослужење, тврди А. Наумов (Наумов 2009: 9), по њему, несумњиво, одлучујућу улогу у друштву игра

⁷⁶ Хришћанско разумевање доживљава литургију: 1. У ширем смислу речи као јавно и заједничко, свеобухватно, молитвено дело Цркве које обухвата сва њена богослужења и молитвословља; 2. У ужем смислу речи као евхаристијску литургију, централно богослужење Цркве које је истовремено основни израз њеног бића, извор њеног богословља и простор остваривања њеног живота у смислу историјско-есхатолошког прожимања (Кубат – Драгутиновић 2018: 237).



литургијска делатност и сви саставни делови културе се у целини сакрализују и друштвени живот у свим областима постаје богослужење (Наумов 2009: 15), стога је испитивање богослужбене употребе Јеванђеља и његово довођење у везу са средњовековном књижевношћу од великог значаја.

Гардзанити говори о посредничкој улози литургијских књига у црквенословенској књижевности и, шире, о њеном литургијском контексту, као фундаменталном питању. Што се тиче литургијског контекста, ситуација је компликованија: управо су у процесу континуиране литургијске праксе развијени сами механизми и менталне асоцијације, нама углавном непознате, које су одредиле принципе цитирања *Светог писма* (и не само њега) и распоред цитата у тексту.⁷⁷

Владимир Влаховић дајући преглед литургичког материјала у нашим старим биографијама 13. века⁷⁸ сматра да се из њега не може извући нешто потпуно одређено за историјат нашег богослужења, које се, нема сумње, морало у нечем разликовати од данашњег. Ради детаљног проучавања нашега богослужења у средњем веку, морали би се прегледати и други писани споменици, а на првом месту богослужбене књиге наше и грчке редакције, пошто је религиозни живот код Срба кроз цео средњи век струјао из Византије. Но ипак биографије се морају узимати, ако не као први извор, а оно у реду најважнијих извора за проучавање српског средњовековног богослужења. Оне су писане за црквену употребу и намењене су као лектира калуђерска по нашим манастирима; можда су се читале целе или поједини делови на богослужењу или при обедима, приликом празновања појединих светаца, о чијим се делима говори у биографијама.

На тај начин ће се у великој мери испитати средњовековни теолошко-књижевни систем који се развијао под утицајем хришћанског богослужења,

⁷⁷ Гардзанити објашњава како су асоцијације и тумачења повезана са најдубљим слојем библијских цитата, и не само библијских, резултат колективног сећања формираног унутар литургијске традиције. Реконструкција овог колективног сећања формираног унутар литургијске традиције је по њему изузетно важна за правилно тумачење црквенословенске књижевности (Види: Гардзанити 2000: 42, 43).

⁷⁸ Влаховић обрађује литургички материјал у следећим биографијама: *Живот Светог Симеона*, Светог Саве, *Живот Светог Симеона*, Стефана Првовенчаног, *Живот Светог Симеона* и *Живот Светог Саве* Доментијана и *Живот Светог Саве*, Теодосија. Његова тежња је била да се што више материјала из литургичке области сабере под појединим насловима (Постављање и крунисање владара; Пост и подвиг; Празници; Смрт, опело, погреб; Миро; Помени и сл.) с назначењем места и времена за које је везан тај материјал (Влаховић 1932; 1933).

реконструисати теолошко-књижевна свест стваралаца и делом открити механизми средњовековног књижевног стваралаштва.⁷⁹ „Јер било која богословско-књижевна представа, између осталог и о тексту *Светог писма*, настаје у богослужбеном систему Цркве, јер је управо у богослужењу живо самосазнање Цркве“ (Наумов 2009: 12). Богослужење је *срце православља*, „небо на земљи“, подвлачи Наумов (Наумов 2009: 15). Овакав став према *Светом писму* сачувао се у највећем делу православне традиције.

У средњем веку писање је одређено усменом речју што доприноси сакралном доживљају Божије Речи, примећује Таталовић (Таталовић 2019: 22), наводећи егзегетско правило Јустина Поповића, *сагласно доживљају Светог писма као живе (усмене), а не само записане (мртве) речи*. „Свето писмо није књига већ живот; јер су речи њене – дух и живот (Јн. 6, 63).“⁸⁰

Д. Богдановић говори о литургијској функционалности библијских књига⁸¹ без којих нема ни књижевности ни писмености.⁸² Оне се читају и слушају најчешће свакодневно, а у неким срединама (манастирима) свакочасовно. Њихови текстови се уче напамет и сопствена мисао обликује се библијском фразом (Богдановић 1997: 20). С тим у вези Богдановић истиче одлично запажање Станоја Станојевића који приликом

⁷⁹ Наумов се у склопу дугорочног научног плана, радећи на пројекту библијске картотеке, бави функционалном, односно ритуалном карактеристиком сваког појединачног библијског стиха у уметничкој структури старословенских дела, чија појединачна употреба може бити траг неке древне локалне праксе и може сведочити о важности за историју словенског богослужења. Развијајући ово питање, аутор је припремио списак таквих стихова објављених у *Полата књигописњая* који ће послужити као помоћ у језичкој, књижевној и литургијској анализи старословенског текста (Наумов 1983б; 1984).

⁸⁰ Ово су речи Јустина Поповића (Цитирано према: Таталовић 2019: 23).

⁸¹ *Библија* и Литургија, формално гледано, представљају два различита феномена, али се оне не могу сагледавати нити разумети као две самосталне, раздвојене и различите стварности. Једна и друга, омогућују и потпомажу памћење и очување спомена на јединствено Божије Откривење. Литургија и *Библија* се двосмерно преплићу, велики број библијских текстова настао је у контексту богослужења, а и библијски текстови су вишеструко присутни у Литургији (Кубат – Драгутиновић 2018: 237).

⁸² Литургија је само средишњи чин једног широког, сложеног, али дубоко промишљеног литургијског склопа. Када се размишља о старој српској књижевности, о ономе њеном већем делу који је литургијске природе, мора се то имати на уму. Ниједно житије, ниједна похвала, ниједан акатист, канон или молитва, плач или цело једно „последованије“ неће се моћи разумети без тога. А то значи да је у литургијском феномену кључ за тумачење свеукупне естетско-поетске феноменологије старе српске литургијске књижевности (Богдановић 1997: 267).



анализе навода из *Светог писма* употребљених у старим српским споменицима, каже да наши стари писци, као што су Доментијан, Теодосије, Данило и други готово стално цитирају оне делове *Светог писма* који се употребљавају свакодневно у цркви, на служби, вечерњи, часовима итд. На те су делове из *Светог писма* они били навикли јер су их морали знати напамет услед сталног говорења, појања и слушања у цркви и ван ње, те су с лакоћом исте могли напамет цитирати (Богдановић 1997: 20).

А. Костић Тмушић, испитујући богослужбени слој (богослужбене песме) у Савином „Житију Св. Симеона“ који није експлицитно подвучен, већ ненаметљиво и дискретно оцртан, закључује да, ма у којој форми и обиму он био имплициран, имао је огроман значај да покаже колико је Свети Сава држао до утицаја и значаја светотајинског, црквено – саборног, литургијско-богослужбеног живота за свеукупни преображај и духовно узрастање српског народа (Костић Тмушић 2011: 180, 183).

Може се закључити да су основне поетске координате српске књижевности средњег века кроз читаво раздобље 12-17. века дате у књигама библијских текстова, резимира Богдановић (Богдановић 1997: 20, 21), а ми додајемо и раније, и да српска средњовековна књижевност у тако дугачком временском интервалу не би имала довољно чврсто и јединствено упориште без ослоња на богослужбену праксу библијских текстова. Новозаветно предање, чија је срж литургијска, представља контекст у коме се врши рецепција житија, оно је код за дешифровање њених порука.

Наумов говорећи о експонирању у издањима библијских и литургијских цитата и реминисценција прави разлику између цитата, парафраза и реминисценција из *Библије* и цитата, парафраза и реминисценција из богослужбених књига, односно њиховог небиблијског дела. Он сматра да цитате из *Светог писма* не треба посматрати изоловано већ кроз призму богослужбене праксе, јер се претпоставља да су у већини случајева текстови били цитирани напамет и да су аутори памтили тај облик који су изговарали, односно слушали за време богослужења. Стога, верује Наумов, треба поћи не од тада још чисто апстрактне *Библије*, већ од старих богослужбених књига приликом реконструкције стваралачке теолошко-књижевне свести средњовековних писаца (Наумов 2009: 26, 27).⁸³

⁸³ На православном истоку, поготову у периоду окупације и ропства, *Библија* је реципирана искључиво кроз слушање библијских текстова на богослужењима, док је на западу текст сам за себе стицао аутономност (Кубат – Драгутиновић 2018: 10).

Такође, из перспективе богослужбеног дискурса, Марчело Гардзанити је у новије време разматрао теоријске проблеме, методологију и потешкоће истраживања библијске цитације (Гардзанити 2008).

Наши истраживачки напори биће усмерени из тог разлога ка препознавању цитата, парафраза, реминисценција, већих библијских слика који се јављају у житијима наших писаца, а били су сатавни део богослужбене праксе, као и оних који нису коришћени у богослужбене сврхе, као и ка подвлачењу битности богослужбених утицаја на стваралаштво и обликовање књижевне свести, значаја и вредности које она као таква собом носи.

Богдановић указује на то да је важно видети да ли се у богослужбеном чину и догађању налазе неке претпоставке самога књижевног чина и догађања, да ли то има неке везе са естетско-поетском структуром књижевних дела, да ли то одређује, у ком смислу и на који начин књижевно стварање (Богдановић 1997: 265).

Наумов је поставио јасне задатке будућим истраживачима залажући се за расветљавање недовољно истражених утицаја некадашње религијске свести и обликовања стваралачке суштине свести, истичући важност испитивања *непознатих места*. „Средњовековни писац цитира неки текст верујући да је тај текст библијско-литургијски, а ми смо, са свим својим знањем и приручницима, беспомоћни. И то је одмазда *живог* теолошко-књижевног средњовековног система, који ми данас посматрамо сувише статично. Кад се утврди одакле је узео и зашто је писац на одређени начин запамтио одређено место и његову генезу, схватићемо много ствари везаних за функционисање књижевног система и за механизам средњовековног стваралаштва“ (Наумов 2009: 27).

Када је реч о *непознатим местима* направићемо одстојање и нећемо тежити ка томе да утврђујемо њихово порекло, јер за то нисмо стручни и позвани, нити је то могуће са сигурношћу идентификовати, али ћемо се зато заинтересовати за уклопљеност таквих пасажа у целину текста, тежићемо да објаснимо зашто су та места баш ту и у том облику, и свакако све то посматрати, колико нам је то у могућности, кроз перспективу ствараоачеве делатне праксе.

Оно што можемо да подвучемо као спонтано сачињену, али чврсту и јединствену везу између богослужбене заједнице и писца житија је сам акт литургијског читања, где је „богослужбена заједница инспирисана истим Духом којим



су надахнути и писци житија, Дух Свети у Литургији доводи их у однос сродности“ (Кубат – Драгутиновић 2018: 239).

4.3. Специфичности житија као репрезентативног средњовековног жанра (Историјски, културолошки и теоријски погледи)

Житија су, пре свега, потпуно канонска литература. Она су историјска потврда остварљивости религиозног идеала. Као што се без библијске књижевности није могла замислити сама основа хришћанске религијске доктрине, тако се без хагиографије, без житија светаца, није могла замислити етика хришћанске религије. Хагиографија се на неки начин наставља на библијске текстове, продужава библијску историју и представља неку врсту „шифроване наратије“, како је то давно истакао Димитрије Богдановић. Као што *Библија* у новозаветним књигама хоће да прикаже земаљску делатност самога Бога, у лицу оваплоћеног Сина божјег, а апостолски списи дејство божанске моћи које се испољава преко апостола и њихових ученика, тако и хагиографија хоће да покаже како снага Светога Духа, све време присутна у цркви, дејствује и даље преко светих људи, мученика или аскета, у сваком погледу, „сведока“ јеванђељске објаве. Хагиографија и потиче на идеји континуитета *Библије*, то је својеврсна продужена *Библија*, наставак „дела апостолских“, отуда и њен велики ауторитет (Богдановић 1997: 29-31).

Српску средњовековну књижевност одликују јединствени поглед на свет, другачија естетска схватања, карактеристичан однос према човеку и друштву, простору, времену и природи, па је житије као репрезентативни⁸⁴ жанр ове књижевности по много чему специфична књижевна творевина. Оно је најкарактеристичнији вид литерарног живота Срба у средњем веку. Специфичност жанра житија је у томе што се на њему, по речима Д. Богдановића, може одлично пратити еволуција једног књижевног облика, његова зависност од историје култа⁸⁵ и

⁸⁴ У српској средњовековној књижевности овај жанр је богато развијен и представља њено језгро и највиши уметнички домет закључује Радмила Маринковић (Маринковић 2007: 29).

⁸⁵ М. Лазић који се бави православном естетиком која се најпотпуније изражава у житијним текстовима запажа да се естетички циљ аутора житија састоји у утврђивању култа владара свеца, када религиозна уметност постаје својеврсни панегирик и култни почетак средњовековне династије, као што је случај са Немањићима у Србији 13. века (Лазић 1997: 56).

неких других спољашњих фактора, као што је утицај византијске литерарне норме (Богдановић 1997: 202, 203).

Формирање и трајање српског житија јесте дуготрајан и разуђен процес, активан све до појаве нове српске књижевности (Маринковић 2007: 29). Његов развој није тако једноставан и једностран, закључује ауторка. Житије је постало из дужих или краћих записа о страдању првих хришћанских мученика (мртирија). Биографија хришћанског јунака наставља се на античку биографију, али се назива хагиографијом⁸⁶ јер је њен јунак светац⁸⁷ (Маринковић 2007: 29). Више од мртирија и свакако више од плутархистичке биографије, у стварању овог жанра учествују пустињачке, аскетске традиције које ће бити одлучујуће како за стил и језик, тако и за само трајање овог жанра, стално обнављаног новим примерима херојства духовне и физичке аскезе.

Веома је важна идеолошка јединственост читаве житијне литературе, пошто свако житије служи стварању или ширењу култа одређеног лица, као доказ успешног остварења Христових заповести и јеванђељских идеала (Станилоје 2007: 241). Радмила Маринковић, с тим у вези, издваја обредност као важну особину житија⁸⁸ и доводи га у везу са старословенском књижевношћу, затим износи занимљиво сазнање које се односи на српске житијне писце, а то је да у односу на остале хагиографе они имају један изузетно тежак задатак: „морају да реше скоро нерешив литерарни проблем – да пишу савремену историју владајуће династије и да дају идеализацију, која јунака одводи на пантеон“ (Маринковић 2007: 30).

Атанасије Јефтић износи слично запажање да се у свим хагиографским, али не мање историјским текстовима као основна нит провлачи идеја о опредељењу светих личности српског народа за духовну слободу у Христу и непролазне етичке вредности које надилазе голу историјску раван овога света и живота и залазе у метаисторију, у

⁸⁶ Постојала је стална склоност да се термин житије, који налазимо у изворима, замени изразима биографија (животопис) или хагиографија (опис живота светог), међутим, ни један, ни други термин нису изворни средњовековни термини за означавање овога жанра. Све текстове у којима се описује живот свеца називамо житијним.

⁸⁷ Житије је биографија личности једног светитеља, владара, подвижника, мученика која се према запажању Ђ. Трифуновића према правој историјској биографији односи као иконописна представа према портрету (Трифунувић 1990: 70).

⁸⁸ Свако житије има своју култну, обредну функционалност, било у оквиру литургијског култа или у саставу монашке, манастирске обредности. То је једна од битних последица основне мотивације писања сваког житија.



есхатологију (према речима Д. Бојовића, Бојовић 2004в: 11). Кад год је хагиографија настајала, како у раној хришћанској епоси, тако и касније под другим називом, она је полазила од факта и верно га преносила; временом факта су се преиначавала у складу са општим идеалима хришћанства, материја се литерарно уобличавала, одбацујући фактографију и тежећи ка идеализацији и уопштавању (Маринковић 1971: 5). У том покушају усклађивања средњовековног историзма, византијске хагиографије, апстрактне теолошке мисли и српског култа светородне династије, житије достиже максималну религиозну идеализацију и хагиолошки је тенденциозно и карактеристично, а тај идеолошки моменат је од битног значаја за његову поетску структуру.

Период од 10-12. века на словенском југу се обично назива епохом рецепције византијске културе када се постављају темељи књижевности коју ће Срби имати за своје литерарно наслеђе кроз цели средњи век. Богата српска књижевност 13. века са житијем као доминантним жанром⁸⁹ представља плод стваралачке слободе у оквирима устаљених законитости византијске књижевности и естетике уопште.⁹⁰ Кретање, појаве и остварења у српској житијној књижевности 13. века, као и пре и после овог времена, представљају слику природе српско-византијских односа. Веза са византијском хагиографском литературом имала је примарну улогу. Српски писци настојали су да што доследније остваре тематске, композиционе и стилистичке захтеве свога стваралаштва, у нашем случају житијне прозе, уклапајући их у византијски жанровски систем.⁹¹ Византијска, према томе и стара српска поетика⁹², заснована на синтези

⁸⁹ Код Срба ће овај жанр добити изразито званичну функцију и биће у тој мери доминантан да ће му се потчињавати и дела са другачијом функцијом (Маринковић 2007: 29).

⁹⁰ По речима Димитрија Богдановића рецепција византијске књижевности у Словена била је не само књижевно збивање, него пре свега цивилизацијски акт; она је у служби христијанизације као њен моћни инструмент; њоме се примио фонд једне књижевности који ће одредити целокупну филозофију књижевне уметности, естетику и поетику Словена византијско-православне сфере, међу првим и српског народа. Одредиће систем жанрова и главне обрасце стила (Богдановић 1987).

⁹¹ Познати византолог Стивен Рансимен говорећи о византијској култури запажа да је књижевност важан али не и најбољи део византијске културе, њу по естетским донетима далеко надилази византијска уметност. Док је византијски геније нашао пун и величанствен израз у уметности, у књижевности је цветао у химнама и делима мистичне преданости, као и у непосредним историјама и биографијама (Рансимен 1964: 239).

супротности, израсла је до синтезе једнога целовитог и усклађеног поретка. Ништа не стоји за себе, све је у одређеном односу, у антители или хармоничној синтези, у односу подударности или симетрије. Житије постаје опште добро, јер је општи медијум надличног, апсолутног ума. Тиме се у начелу превазилазе личне, па и језичке националне границе, а у развоју овога жанра појавиће се одлике по којима се он може препознати не само у поређењу са истим у другим словенским књижевностима средњег века, него и у поређењу са матичном, византијском литературом, литературом обрасцем.

Кроз средњи век овај се жанр у Византији развијао и употпуњавао у зависности од потреба векова који су уследили. Његова класична верзија има сложену композициону шему: функционални богослужбени назив, потом реторски увод, биографски сиже светитеља, његове поуке на самрти и смрти, чуда после смрти, похвале и поређења светога са старозаветним и новозаветним прецима. Чисто временски гледано, на почетку српске хагиографије налази се *Житије Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира* (†22. маја 1016), док се за прво српско житије узима *Житије Светог Симеона*⁹³, Светога Саве, који има улогу зачетника осамостаљене српске књижевности 13. века, међутим, прво право житије у Срба, писано по свим законитостима византијске поетике и реторике јесте *Житије Светог Симеона*, Стефана Првовенчаног. Сама византијска поетика искључивала је својом философијом универзалнога естетског идеала и израза сваку хијерархију књижевности по регионалном или националном начелу.⁹⁴ С друге стране, право христијанизованих

⁹² Парадоксализам византијске поетике, видан у многим стилским одликама и тропима, разрешава се синтезом супротности. Важно је знати да ова *естетика парадокса* почива на источно-хришћанској гносеологији.

⁹³ „То је доиста животопис, први у нас, који ће доцније имати великог утицаја на све друге наше кроз цео средњи век“ (Поповић 1934: 40).

⁹⁴ Таковзана старословенска или црквенословенска књижевност једва да је нешто друго до рановизантијска књижевност у преводу на словенски језик. Старословенска књижевност је пресадила међу Словене основни фонд рановизантијске црквене књижевности. Уз библијску литературу, која је, наслеђена из првих векова хришћанства, овде су нашли своје место хомилетички, проповеднички и литургијско-химнографски жанрови, као и примарни слој рановизантијске хагиографије и монашко-аскетске, мистичке књижевности. У рецепцији византијске књижевности у сваком православном словенском народу, као и код Срба у средњем веку, главну ће улогу играти тај део византијског књижевног стварања и тај његов историјски слој, настао за прва три века постојања Византије (Предговор Д. Богдановића у: Аверинцев 1982: 6, 7).



народа да у оквиру сопствених, аутокефалних црквених организација остварују морални закон хришћанске вере, морало се испољити и као њихова могућност да у свему томе буду присутни са својим посебностима. Неће стога бити случајно, на пример, што у добром делу средњовековне српске хагиографије XIII-XIV века има толико емоционалности и темпераментне експресије. Византијска, или византијско-словенска по својој философији и поетској природи, стара српска књижевност ће од XIII века стећи и свој сопствени идентитет (Види: Богдановић 1991: 56). Српска књижевност се уклапала у византијску поетику што значи да је од ње преузела систем жанрова и идеологију књижевног делања, али је и поред тога остварила високе домете уметничког стварања. У оригиналним српским делима (на пример, код Саве или Доментијана) има позајмица, понавља се и типична рановизантијска лексика, али неће у томе бити наш „византинизам“; више од тога, српски писци у својим саставима примењују поетске норме и законе, систем и механизам стварања условних знакова карактеристичних за рановизантијску поетску реч. Однос је управо стваралачки, а не механички.

Без спора је да се без познавања средњовековне естетике и поетике, не може разумети ни оценити историјско наслеђе књижевне речи средњег века, па ни српског средњег века у томе.

Треба истаћи важност културолошког момента⁹⁵ који открива специфичне везе између појаве и развоја жанра житија и културе српског друштва и државе у датом моменту. Особеност по којој се житије издваја у посебну групу, у „национални тип једне интернационалне књижевне врсте“ (Деретић 2000: 24) је то што су јунаци унутар њега јавне личности, владари српске државе⁹⁶ и поглавари српске цркве. Наши стари биографи писали су своја дела не само као историјске већ и као литургијске, изразито црквене текстове, те се те две основе, правна и литургијска, историјска и хагиографска спајају и преплићу на различите начине у житију (Деретић 2000: 25). „Они су прихватили најраспрострањенију интернационалну врсту хришћанске књижевности,

⁹⁵ Димитрије Богдановић је инсистирао на културолошким моментима који битно утичу на промене у систему појединих књижевних жанрова (Види: Богдановић 1991: 99).

⁹⁶ Р. Маринковић сагледава везу повеље и житија коју одликују заједнички конститутивни елементи и говори о животопису као о владарској и моралној аутобиографији износећи да је владарски животопис мањи, дат као листа освојених земаља, док је морална биографија разрађена. Сви догађаји се гледају као резултат, духовног, моралног подвига. „Морални подвиг води моралном усавршавању и приказан је као остварење жеље да се следе јеванђељски идеали, изнети у облику цитата...“ (Маринковић 1973: 9).

светачко житије, прилагодили га властитим потребама и учинили га главним књижевним инструментом интерпретације политичке и црквене историје немањихке и постнемањихке Србије“ (Деретић 2000: 30). Владан Тријић на примеру проучавања повеље⁹⁷ доноси закључке које бисмо могли да применимо и у случају проучавања житија. Наиме, проучавање житија треба да буде усмерено на сагледавање његовог текста у мрежи друштвено-историјски условљених дискурса, канонских представа и доминантних идеја које су у њему на посредне или непосредне начине присутне, као последице дијалога између политике и друштва, с једне стране, и религије и уметности, с друге, унутар система њихових интеракција⁹⁸ и културног хоризонта епохе. Када му се приступа из такве перспективе, појединачан текст житија више није линеарна структура, већ средиште око којег се распростиру мреже сложених семантичних односа. Циљ тако усмерених проучавања био би формулисање главних вредносних парадигми помоћу којих је житије утицало на обликовање друштвене стварности али и обрнуто, утврђивање начина на које је друштво условљавало текст житија и уписивало се у њега. Из тога проистиче да се значења текста формирају на позадини културног кода епохе, у нашем случају, средњовековне хришћанске културе у којој тај текст настаје (Тријић 2016: 17-19).

Као централна форма старе српске књижевности житије се инфилтрирало и у друге врсте. Житијне елементе налазимо и у старим српским повељама, законцима, у похвалним и повесним словима, у литургијској химнографији, откривамо их и у старијим летописима, родословима, у многобројним записима, у натписима на надгробним споменицима, с друге стране пак, у самим житијима могу се наћи сви ти

⁹⁷ Радмила Маринковић говорећи о првој *Хиландарској повељи*, делу изузетне уметничке вредности, као зачетку и изворишту српских биографија, казује да, ако изоставимо делове који имају правну функцију и сагледамо аутобиографске (хагиографске) делове, који су прича о личном моралном подвигу духовног усавршавања, приметимо целовиту и складну композицију развијену у доследној симетрији до најмањих делова која је потпуно адекватна основној идеји дела – тежњи ка идеалном, складном, ка хармонији која се види у идентификацији са хришћанским идеалима. Тематика ове повеље – „живот Немањин, и њен аутор – сам Немања, били су довољно ауторитативни да повеља постане узор који ће се имитирати и даље развијати. И одиста, читава прва фаза развоја старих српских биографија обрађује исту тему – живот Немањин.“ Карактеристични елементи структуре ове повеље, закључује ауторка, постаће конститутивни елементи српске биографске књижевности (Маринковић 1973: 4, 8).

⁹⁸ Средњовековни житијни стваралац не ставља у први план оно што је реалистично, већ оно што сматра божански реалним, све оно што спада у феноменологију православне религиозности, те је систем интеракције изграђен на снажном религијском потенцијалу.



једноставнији облици или поједини њихови елементи (Деретић 2000: 31, 32). Аутор даље разматра да могућност интерполације краћих у веће форме представља једно од својстава житија као врсте. С тим у вези он и закључује да је динамика старе књижевности првенствено унутаржанровска, а мање се испољава на плану књижевности као целине, те да је у старој књижевности жанр надређен делу и додаје како су жанрови репрезенти система и једино нам они омогућују потпун увид у целину. Таква слика нас враћа усменом стваралаштву, а удаљава од система нове књижевности где индивидуални стваралачки принцип надвладава инерцију жанрова (Деретић 2000: 58, 59). Пошто је српска средњовековна књижевност конституисана и нормирана на византијској поетичкој мисли која се заснива на идеји целине, поетског тоталитета, њена истина, по речима Д. Богдановића, није у појединачном, није релативизирана у индивидуалноме⁹⁹, него је у општем, у тоталитету целине, па је у томе њена главна вредност и лепота (Богдановић 1991: 52). Уместо ауторског начела истиче се начело жанра, уместо индивидуализованог књижевног израза, систем општег, заједничког и универзалног израза, према томе, сви жанрови су међу собом повезани у један складан систем, као што и сва дела која припадају истом жанру чине целину за себе, обележену веома високим степеном унутрашње међусобне комуникације. То је комуникација израза, фигура и општих места из једног дела у друго (Богдановић 1991: 52). Житије је прозни жанр, али се у тексту житија могу наћи и делови који припадају песничком жанру – похвала, на пример, или песничко мољење, затим плач, или припадају каквом другом прозном жанру као на пример слово. Према томе житије се јавља као сложен, изведен, и мешовит жанр. Речју, заснована на хришћанској философији живота¹⁰⁰, тенденциозна и дидактична по својој намени, житија светаца највише подсећају на белетристичке жанрове, приповетку и роман, те су и због тога била популарна код најширих читалачких слојева.

4.4. Веза житија и Јеванђеља

Када је реч о вези житија и Јеванђеља треба нагласити да је *Свето писмо* у целиности идеолошки оквир и главна ризница мисли и стилских средстава

⁹⁹ У вези са изреченим надовезаћемо се на мисао Paula Zumthora који говорећи о средњовековној књижевности у контексту средњовне цивилизације бележи како она делује хомогено по својим облицима и не баш променљива у свом функционисању (Zumthor 2000: 4-6).

¹⁰⁰ Којој је светост, тј. охристовљење и обожење највиши естетички идеал као и хагиографији.

средњовековне књижевности иначе¹⁰¹, а посебно хагиографије (Наумов 2009: 84). *Библија*, тј. библијски елементи у житију испуњавају, поред стилске и комуникационе, своју основну функцију увођења описиване стварности у оквире свете историје света, примећује Александар Наумов, тврдећи: „Без обзира да ли то био непосредан или посредан цитат, контаминација, препричавање више или мање светих речи, упоређење са неким или са нечим, или чак несвесни стилски утицај, његово постојање у тексту омогућава типизирање индивидуалног, идеализирање стварнога, овековечавање кракотрајнога“ (Наумов 2009: 89). Према средњовековном схватању уметничке инспирације Бог преко Светог Духа учи житијног писца како да појми, схвати живот свог јунака, и то је уједно најпоузданији начин да из мноштва информација које има о јунаку кога описује издвоји оне које су релевантне за изградњу његовог литерарног лика. Јухас Георгиевска указује на то да је упоређивање јунака са истакнутим личностима *Старог* и *Новог завета*, као опробано средство житијне литературе, примењено у српској средњовековној књижевности од првих дела овога жанра (Георгиевска, Јухас 1997: 52).

Размишљање о разним начинима употребе навода из *Светог писма* отвара проблем композиционе структуре житија. Јеванђеље има сасвим одређену позицију у структурној организацији текста, може бити њен саставни део или последњи члан у служби истицања драматичности заплета, а најчешће је део финалне формуле при наглашавању поучности изложеног догађаја. Помињање Јеванђеља повезано је са одговарајућим хоризонтом очекивања и подразумева одређени тип фантастике (Самарџија 1997: 153). Аутор цитира Јеванђеље да би оправдао властите мисли, навод му служи као алиби за исправност онога што се пише (Маринковић 1997: 5-12). „Централни проблем конституисања и функционисања средњовековних текстова јесте веза са *Библијом* и са хришћанском службом божијом¹⁰², независно од тога да ли је

¹⁰¹ Теодосије Хиландарац тврди да свако књижевно дело мора бити испуњено *Светим писмом* (Наумов 2009: 86).

¹⁰² Богдановић објашњава како наша житија, као и сва друга византијска или словенска, имају своју литургијску функцију, самим тим су далеко од тога да задовољавају пуку читалачку радозналост или потребу за чисто историјским и биографским сазнањем, она су вид службе светоме, облик његовог прослављања, у исто време поистовећивања са светим јунаком житија који треба да буде доказ како се норма јеванђеља и Христов прототип људске моралне личности остварује на земљи.



непосредна или посредна, подвучена или скривена, очита или чак привидна“ (Гагова 1997: 39), те је улога рецепције средњовековног текста у том смислу веома значајна. Треба истаћи важност оних истраживања која се баве рецепцијом Јеванђеља унутар текста житија, пре свега од стране самих писаца, а онда и рецепцијом Јеванђеља као знаковне инстанце у којој је смештен потенцијал дејства који се актуелизује у процесу читања. Веома је важно и изучити јеванђељски слој *Светога писма* на житијној грађи ослањањем на поставке Рикарда Пикиа – функционалне технике (Пикио 1993) и Александра Наумова – стварање дела на линији идеја – лик – текст (Наумов 1981). Овај проблем је, истиче Гагова у поменутој студији, разматран релативно мало у славистичкој медијевистици, од изненађујуће малог броја научника, а у дубљем теоријском погледу, у ствари, само од Р. Пикиа и А. Наумова, и у неколико публикација њихових присталица, који покушавају да примене њихове идеје на конкретан текст. Од велике је важности испитати јеванђељски садржај у житијним текстовима, његову адаптацију имајући у виду да је реч о текстовима који ни садржајно, ни временски нису уједначени, а опет, код којих у великој мери постоји јединствен рецепцијски код. Уколико Јеванђеље посматрамо са аспекта теорије рецепције можемо закључити да се ради о отвореној књизи која и кад се склопи може бити дописивана. Његов значењски потенцијал се додатно ангажује у средњовековном тексту попут житијног, који је увек шири и дубљи од својих читања. Послужићемо се речима Новице Милића (Милић 1997: 52) и применити их на тумачење Јеванђеља у житију, који каже да су читања вазда површи текста које издвајамо из овог или оног угла, ти су углови упоредиви, једни вреде зацело више од других, једни су бољи од других или ближи од других тексту, али нема могућности да се текст засити читањима.

Упркос дугогодишњем миту о херметичности средњовековног текста, неузимању у обзир слојевитости његовог значења, и без обзира на теорију рецепције која подразумева књижевне теорије 20. века, исту теорију можемо применити у доказивању да средњовековно дело у свој својој слојевитости, у нашем случају житијно, како каже Јаус (Јаус 1978: 59) осврћући се на књижевно дело уопште, није објекат који постоји сам за себе и који својим посматрачима у свим епохама нуди исто

Житија, односно пролози или патерици читали су се у току богослужења или ван њега, више ван њега, а написани су првенствено да буду општа лектира која се може укључити у литургијски типик, али се чита и независно од службе, ради индивидуалног духовног усавршавања (Богдановић 1997: 37-39).



лице, оно није споменик који монолошки открива своје безвремено биће. Пре ћемо рећи да при читању тежи да изазове увек нову резонанцу, која текст ослобађа вербалности и доводи га до актуелног постојања. Теорија рецепције с тим у вези нуди извесне стратегије читања. Иако су, по речима И. Шпадијер, библијска места – цитати, асоцијације и посредна упућивања на *Свето писмо* у књижевности *Slaviae Orthodoxae* одавно предмет научног интересовања, почев од њиховог пажљивог почетног бележења и издавања, па до новијих, свеобухватнијих и систематскијих проучавања (Шпадијер 2014: 142), као што је већ истакнуто, *Светом писму* и Јеванђељу у средњовековном писаном тексту, на првом месту житијном, није посвећена потребна пажња када је реч о овдашњим проучаваоцима медијевистима. Они нису узимали у обзир вишеслојност значења средњовековног текста, па су се према наводима из *Светог писма* односили као према топосима са превасходно стилском улогом. Александар Наумов је подвукао везу средњовековног књижевног стваралаштва са богослужбеном праксом у којој је улога *Светог писма* неприкосновена. Такође, из перспективе богослужбеног дискурса Марчело Гардзанити је разматрао теоријске проблеме, методологију и проблеме истраживања библијске цитације (Гардзанити 2008). Зборник радова „Српска књижевност и *Свето писмо*“, проистекао из рада Међународног славистичког центра Филолошког факултета у Београду који је 1996. био посвећен овој теми, доноси најважније резултате њеног проучавања код нас. Том приликом, Радмила Маринковић указује да се у оквирима сваког жанра *Свето писмо* употребљава на специфичан начин, а да је то у случају житија, у складу са Пикиовим мишљењем, скуп навода који илуструју јунаков живот; ауторка примећује да писац библијским цитатом некада обезбеђује покриће за властите речи, а некада за речи свог јунака. Љиљана Јухас Георгиевска уочава библијске паралеле у функцији грађења јунака износећи да је упоређивање јунака са истакнутим личностима *Старог* и *Новог завета* опробано средство житијне литературе. Ирена Шпадијер закључује да у Теодосијевом „Житију Св. Петра Коришког“ новозаветни цитати успостављају духовни оквир и изражавају основну мисао дела. Александар Наумов је, у складу са већ наведеним ставовима, испитивао однос неопходности употребе библијских цитата према унапред задатом репертоару слика и израза зарад исправног изражавања смисла догађаја пројектованих у вечности. Нина Гагова је истраживала библијску епизоду победничког боја, потврду Завета између Бога и изабраног народа у српским владарским житијима. У новије време Драгиша Бојовић и Дарко Крстић (Бојовић–



Крстић, 2011) говорећи о Премудрости Божијој као извору божанске инспирације и стваралачке благодати, идентификују, издвајају и тумаче библијске цитате у делима српских средњовековних писаца. Драгиша Бојовић, притом, указује на потребу откривања и читавања аутентичног библијског смисла, који се поред јасно издвојених цитата налази у слоју дела у ком се нуди асоцијација и алузија на одређено библијско место, што је савременом читаоцу посебно тешко да препозна. Зато је посао истраживача и научника да читавањем аутентичног библијског смисла истакну вредност уметничке поруке анализираних средњовековних текстова. Истраживање библијског утицаја на писце старе српске књижевности по Драгиши Бојовићу пружа огромне могућности и води откривању и дефинисању бројних модела којима се тај однос може изразити и, како наглашава, у спектру библијских симбола и мотива често остају неопажени они чија се семантика не може препознати током првог читања или пишчева порука остаје скривена испод наслага лакше препознатљивих библијских кодова. И као најважнији закључак додаје да често удаљавање истраживача од порука таквих места и занемаривање њихове семантике доприноси поједностављеном тумачењу целине књижевног текста. Тиме поетичка и естетичка питања остају на маргини истраживања уступајући место књижевно-историјским радовима. Драгиша Бојовић напоследку констатује да је, ипак, присутна све већа освешћеност младих истраживача у вези са оваквим приступом средњовековном делу.

У новије време Снежана Милојевић (Милојевић 2015), бавећи се поетиком српског житија, између осталог испитује јеванђељски слој у Доментијановом „Животу Светога Саве“. Александра Костић Тмушић испитује поетске елементе (Костић Тмушић 2016) и богослужбени слој у српској хагиографској књижевности (Костић Тмушић 2011). Додајмо и то да је највећи број издавача прозних састава током последњих деценија наставио с праксом обележавања библијских навода у издањима, и то у самом тексту, у фуснотама или у напоменама на крају издања. Издвајамо ново издање *Студеничког типика* (Свети Сава 2018) које су приредили Маја Анђелковић и Тихон Ракићевић, које је донело много новина у сагледавању богословског смисла Савиног „Житија Светог Симеона“, пре свега у новом преводу на основу увида у Аверкијев препис „Студеничког типика“ и „Житија Св. Симеона“, распореду поменутих дела, прецизним означавањем навода библијског текста, у напоменама јасним указивањем на то да ли се ради о цитату, парафрази или алузији, као и доношењем назнака за упоређивање одређених библијских места. Оваквим поступком

се у највећој мери разрешавају све досадашње недоумице које су произилазиле из недовољно прецизног одређења библијских навода у претходним издањима. Маја Анђелковић (Анђелковић 2019) се, анализирајући Савино „Житије Светога Симеона“, бави интертекстуалношћу као поетичком одликом средњовековне књижевности, утврђујући сегменте житија који се могу дефинисати као интертекст, те идентификујући њихов извор и начин његовог инкорпорирања (цитат, парафраза, паралела, алузија) у текст житија и на тај начин осведочујући улогу интертекстуалности у структурисању дела и осветљавању његове приповедне, симболичке, идејне и идеолошке равни. Монографија Д. Бојовића „Српска књижевност и свето предање“ (Бојовић 2019а), која је резултат дугогодишњег истраживачког залагања аутора на пољу односа српске књижевности у средњем веку и Светог Предања доноси нам, између осталог, разматрања о дубокој садржајној и функционалној вези старе српске књижевности са *Светим писмом*, подробно испитујући библијске елементе значајних српских средњовековних текстова, те ефикасно указујући на њихова значења и могућу асоцијативност у светлу библијске егзегезе, а самим тим и дајући предлог истраживања рецепције библијске и светоотачке књижевности код Срба (Види приказ поменуте студије: Лис Вјелгош 2020). Д. Бојовић указује на изузетне домете теоријског сагледавања црквенословенске књижевности у научном раду А. Наумова чије су теоријске поставке о уметничкој комуникацији, естетичким проблемима и богослужбеним амбијентом књижевности у средњем веку од непроцењивог значаја из разлога што су поменуте теорије у чијој је основи богословски смисао кључ за разумевање и тумачење средњовековног текста (Бојовић 2021а).

На основу овог прегледа досадашњих истраживања, очигледно је да је присуство библијске, у нашем случају јеванђељске цитатности, а самим тим и њено тумачење и рецепција у српској житијиној грађи тек започета тема која би могла да буде сагледана са становишта историје, теологије, историје и теорије књижевности, као и са становишта дубинских књижевних тумачења и свеобухватних књижевно-критичких анализа.

Житије, које је по свом саставу, сложена књижевна врста, уз црквену богослужбену поезију најособенија врста у византијској и у јужнословенској и источној књижевности, развијано у оквирима источне, православне духовности, вековним трајањем добија своје законе стварања, који канонски уобличавају поетичку



свест до данашњих дана. За науку о српској књижевности средњег века веома је важно посветити пуну пажњу проучавању поезике овога жанра, идентификовању састава и дела, откривању смисаоног кључа, дубљих садржаја идеја које на први поглед не могу бити блиске нашем времену. Сваки знак ове поезике, слојевит и апстрактан у својим крајњим дометима, има огроман духовни потенцијал.

Приликом успостављања веза између Јеванђеља и житија треба имати на уму да новозаветни списи, укучујући и *Јованово јеванђеље* у изворној форми и садржини нису апсолутно једнаки новозаветним списима који су вековима касније пренесени у конкретну културу. Иако разлика не мора да буде суштинска и углавном није таква, нијансе су ипак присутне. Оне су најпре видљиве на језичком нивоу, а затим се кроз пажљивије читање, откривају у богатом слоју теолошког материјала. Тај слој чини, између осталих, и одраз јеванђељског списка у хагиографском културном наслеђу, при чему он није херметички затворен него наставља да улази у однос са савременијим облицима рецепције библијске садржине, задржавајући се приликом тумачења у овом слоју и не продирући до текстова у њиховом изворном историјском и књижевном контексту (Види: Таталовић 2019: 14).

Истражујући читаност јеванђељске материје у текстовима домаћих житија, указујући притом на сву њену слојевитост и значењске могућности, циљ нам је да направимо мали помак ка даљим истраживањима ове важне теме.

5. ЖИТИЈНИ ЛИКОВИ У ОДНОСУ ПРЕМА ЈЕВАНЂЕЉСКОМ МОДЕЛУ

Знајући да се карактер односи на начин приказивања битних својстава личности и да се у житијиној књижевности тумаче карактери стварних личности, сагледаћемо специфичност средњовековног стваралаштва где је људска личност служила само као оквирна стилизација за неке опште теме или запажања, на рачун затамњивања индивидуалних особености. С тим у вези говоримо о типовима¹⁰³ који наглашавају репрезентативност одређених уопштених црта личности. Уопштавање и

¹⁰³ Le Goff говорећи о хришћанском друштву и средњовековном човеку бележи да дуго времена средњовековна јединка не постоји као физичка особеност. Ни у књижевности ни у уметности, личности нису описане, ни оцртане са својим особеностима. Свако се своди на физички тип који одговара његовом рангу, његовој друштвеној категорији (Le Goff 2010: 349).

доста предвидиво одређење ликова у средњовековној књижевности, укључујући и типизацију¹⁰⁴, нећемо схватити у негативном значењу, имајући у виду сложеност људске личности и природе људских односа у сваком књижевном делу, па и у специфичном житијном. Стога ћемо приступајући средњовековним ликовима, или личностима, условно, поћи од дефиниције карактера која казује да је карактер форма људског понашања, својствена историјској ситуацији приказаној у пишчевом делу, трансформисана у складу са пишчевим естетичким нормама (Тимофејев 1950: 136). Средњовековни ликови, било би превише смело називати их карактерима, упркос доминантном естетичком начелу¹⁰⁵ не морају личити један на други, иако им је заједничко то што је сваки од њих, у тренутку када је постао, био упоређен од писца с људима свог времена.

Како бисмо општили са ликовима херметичне књижевности као што је средњовековна, потребно је да, проучавајући лик који нас интересује, поседујемо она историјска знања¹⁰⁶ без којих га не можемо схватити, без којих не можемо разумети откуда је писац узео и естетички осветлио ликове које нам је приказао. Историјска знања служе писцу да изнесе оно што је у животу његових ликова спољашње, државно, а када писац врши поетизацију личности јунака, он се тада бави казивањем о његовим делима „благоверја“, милосрђа, о његовој праведности, смерности, смирености, па и о његовим личним и породичним односима. Радмила Маринковић с тим у вези говори о *владарској и моралној биографији*, где ова друга у крајњој консеквенци треба да води ка спознаји ништавности овоземаљских блага, ка посвећењу духовним стварима и одрицању од престола (Маринковић 2007: 267).

Ликови или јунаци српске средњовековне хагиографске књижевности су, дакле, изузетни људи, значајне личности са одређеним хришћанским врлинама и

¹⁰⁴ Достојевски сматра да је задатак уметности општа идеја проницљиво уочена и тачно пренесена са читавог мноштва једнородних животних појава, по њему су типови стварнији од саме стварности (Наводи: Тимофејев 1950: 27).

¹⁰⁵ Средњовековна естетика тежи схватању целине и разумевању савршенства бића.

¹⁰⁶ Гадамер говори о *историјски произведеној свести*, према чијем концепту постоји један општи духовно-историјски развој који карактерише историју људског духа у којој учествује сваки човек, а који му омогућава да разуме догађаје из прошлости. Прошлост би била потпуно неразумљива уколико не би постојале антрополошке константе између некада и сада (Кубат – Драгутиновић 2018: 184).



подвизима, који због тога постају свеци¹⁰⁷, свете личности. Марко Пећки истиче као основно начело хришћанске антропологије, могућност обожења путем подвига добродетељи којима се човек преображава и тако преображен задобија светост, односно постаје подобје Божије (Види: Лазић 2008: 219). Подвиг добродетељи се задобијао кроз скалу врлина које, према Патријарху Данилу III, који прослављајући врлине српског Светитеља у свом химнографском делу „Служба Светом краљу Милутину“, представља као аретолошку скалу врлина: „...Милостињом и правдом, милосрђем, благошћу и кротошћу, и сваком цвета благодаћу, украшен вером, надом и љубављу...“ (Цитат према: Ћоровић 1929: 79). Нека дела источнохришћанских подвижника¹⁰⁸ помажу нам да посредно откријемо и значајан поступак приказивања средњовековних личности. Према Јовану Лествичнику, на пример, пост, бдење, ћутање, медитација и молитва представљају добродетељи, али и средства за освајање врлине (Богдановић 1968: 93-96). Цамблак чија су књижевно-поетичка и естетско-аскетска схватања под утицајем познатог исихасте патријарха Јефтимија, карактеришући хагиолошки лик краља Стефана Дечанског, врлине исказује у низу полазећи од савршенијих ка базичним монашким врлинама: вера, нада, љубав, незлобије, простота, милостиња, кротост, дуготрпљење, правилно расуђивање, брига за сироте и удовице, подвиг за побожност, да би као најважнију врлину нагласио смерност (Цамблак 1989:74). Све оне су традиционалне монашко-аскетске врлине и по Цамблаку су предиспозиција за дограђивање хагиолошког лика свеца – мученика.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Георгиева Гагова скреће пажњу да проучавање библијских цитата у хагиографском делу претпоставља усредсређеност првенствено на концепт свеца који илуструје одређени скуп идеалних квалитета чији је значај за структуру текста одлучујући (Георгиева Гагова 1989: 264).

¹⁰⁸ Предраг Петровић бавећи се употребом појма *ипостас* у списима Дионисија Ареопажита износи да, иако Дионисијеви списи не нуде систематско образлагање проблема личности, јасно указују да појам *ипостас* има своје основно значење у јединству са Творцем. За разлику од наше уобичајено ограничене употребе овог појма као синонима за личност, Дионисије поставља божанску пројекцију *ипостаси* у контекст христолошког начина постојања и чини да, по речима аутора, његово богословље личности има свевремену актуелност, поводом чега аутор у контексту Дионисијевих погледа на овај значајан феномен људског битисања казује да смо сведоци да у времену у коме живимо недостаје богочовечанских парадигми личности, живих богословља о Господу Исусу Христу као Ономе који је апсолутна Личност, и која људима дарује дарове којима постају личности (Петровић 2021: 62, 63).

Оваква разматрања природена су епоси средњег века, па ћемо природу средњовековних личности потпуније сагледати и разумети у светлу појма *ипостас*.

¹⁰⁹ Види детаљније: Лазић 2008: 459, 460.

Суштина нашег разумевања средњовековних ликова састоји се у њиховој вези са праузорима из *Светог писма*, у нашем случају Јеванђеља, без чијег познавања ликови житијиних текстова остају нечитљиви. Византијска и православно-словенска традиција представљале су план „подобја“ и његовог реализовања кроз естетску слику калокагативне аскезе, те кроз мистику облагодаћења, све до обожења као израза оствареног подобја (уподобљења) Христу. Тријумф подобја окренутог Архетипу односно стремљење човека Христу изражени су кроз разноврсне естетске нијансе човековог задобијања лепоте и духовне насладе као знака, односно потврде човековог уподобљења Богочовеку (Види: Лазић 2008: 211, 212). Подобјем Божијим¹¹⁰ човек има могућност остварења свете личности. Основа православног учења састоји се у томе да егзистенција личности и оно што она лично јесте не постоји ни код једне друге личности, личност је у том смислу јединствена и непоновљива. Хришћанско богословље је постепено доведено до схватања личности означене својственим постојањем, индивидуалношћу, јединством и тоталитетом, као и интелигенцијом и вољом које се пројављују у слободном делању. Као што у оквиру Тројице постоје ипостасна својства сваке Личности, тако исто личне и непоновљиве особине има и Светитељ као реализована света личност (Лазић 2008: 529).¹¹¹ Са теолошког гледишта не може се адекватно разумети шта је „личност“ ако се не посматра у светлости тројичног и христолошког догмата. Хришћанско схватање људске ипостаси (људске личности) се развило под окриљем учења о Тројици, где је нагласак стављен на властиту егзистенцију и на индивидуу једне природе коју поседују друге различите индивидуе.¹¹² Ако је тачно да се тајна човека не може истински објаснити до у тајни оваплоћене Речи, онда се хришћанско схватање људске личности не може одвојити од верујућег поимања личности Христове.

Са оваквим сазнањима треба приступити реконструкцији ликова у контексту *Јеванђеља по Јовану*, те је у томе битно, поред споредних ликова, који су развијени

¹¹⁰ „Према учењу Григорија Нисијског, у човека је, приликом Стварања, био заложен образ Божији, који је подобан Првообразу. Тај образ је залог могућности човекове да, у личносном смислу, постане и подобје Божије“ (Лазић 2008: 545).

¹¹¹ Субјект је схваћен као личност која стиче уподобљеност Богу кроз онтолошку релацију са Богом у склопу личносног процеса христолошког обожења. Субјекат није ван бића, него јесте биће по подобју своје приопштености Бићу Божијем (Лазић 2008: 541).

¹¹² В. Meunier, „Bilan sur ‘Hypostasis’“, у *La Personne et le Christianisme ancien*, 235–242, навод преузет из: (Емери 2012: 60).



кроз однос према Исусу, кренути од главног лика, Исуса Христа и на тај начин сагледати традицију темељних хришћанских истина, погледа и начела, као и омогућити њену рецепцију и спознати степен њене трансформације.

5.1. Житијни ликови као сведоци новозаветног испуњења старозаветних пророчких предвиђања са освртом на *Јеванђеље по Јовану*

Стари завет се гледа кроз призму *Новог*, док се *Нови* разумева кроз оквир *Старог* (Кубат – Драгутиновић 2018: 205). Старозаветне личности, догађаји, радње разумевају се као праобрази који антиципирају Христа и његово дело спасења (Кубат – Драгутиновић 2018: 447). Све што су говорили и чинили пророци и сам Мојсије, представља праслике онога што ће се касније назвати истином, пошто Пророци и Закон нису могли да изврше дело Божије јер су, представљајући обличје и сенку будућих добара, и сами били несавршени (Охридски: 2018: 324). „*Стари завет* је сагледан као пророштво и обећање, што је довело до теолошке констелације обећање – испуњење“ (Кубат – Драгутиновић 2018: 448). Пророштво има већу силу него чуда. Чуда могу да буду представљена и привидно, а могу их творити и демони, док поуздано предзнање будућности и предсказивање будућних догађаја није својствено ни анђелима, а утолико пре ни демонима (Охридски: 2018: 290). „Бог пророцима даје Духа, тј. силу Духа, и даје га у одређеној мери, док га Христу не даје ни по мери ни без мере, јер га Христос по природи поседује“ (Охридски: 2018: 311). *Он, Дух Истине, увешће вас у сву истину; јер неће говорити од себе, него ће говорити оно што чује, и јавиће вам оно што долази* (Јн. 16, 13). „Општеважеће отачко уверење износи Златоусти: ’Пророци су говорили надахнути Духом Светим и зато Писмо, јер је писано Духом, садржи у себи неизрециво благо’ или ’Свако нека сматра да у језику пророка слушамо Бога који говори са нама’“ (Кубат – Драгутиновић 2018: 98). Из овога се да закључити да је *новозаветна историја продужетак и испуњење старозаветне* (Кубат – Драгутиновић 2018: 59), пошто у *Новом завету* постоји прегршт алузија¹¹³ на старозаветне догађаје, посебно на оне који указују на *Нови закон*, па ће житије, „нова потврда подобија, представљања и стваралачког понављања христоцентричне естетике *Старог* и *Новог завета*“ (Лазич

¹¹³ Не указују само пророштва на долазак Месије, него и друге старозаветне стварности: личности, догађаји, установе и радње. Лик Месије се посматрао кроз откривењско-историјски оквир *Старог завета*, који је представљао константу теолошког промишљања (Кубат – Драгутиновић 2018: 448).

1997: 292), бити добар материјал из кога се на најбољи могући начин може сагледати сложена природа ових односа, имајући у виду мисао Р. Бултмана да новозаветни текстови нису неми реликти прошлости, већ да имају нешто да саопште у садашњем тренутку (Кубат–Драгутиновић 2018: 90).

Наша тема представља установљавање једног од начина на који се старозаветни и новозаветни текстови међусобно надовезују, прожимају и сажимају, што нас даље води ка разумевању и продубљивању модела теолошког мишљења израженог у житију.

Свети Јован Владимир као добар пастир¹¹⁴ даје својевољно своју душу и тело да га касапе и убију како би жртвујући се за свој народ избегао да се он изложи опасности од глади и мача, у чему препознајемо посредовање између старозаветног и новозаветног закона у пасхалном жртвовању које претходи богочовековом страдању, *савршеној жртви, која укида потребу за ранијим, сада застарелим жртвама* (Кубат – Драгутиновић 2018: 276) (уп. Јн. 17, 12), као сведочанство о свему што је предсказано о сину погибли у различитим Псалмима и у осталим пророчким књигама (Охридски: 2018: 499), *Да се испуни Писмо*. Иако краљ Владимир говори о гнусном касапљењу тела, његово жртвено тело било је нетакнуто, „Његово тело лежи у целости сачувано“ (*Љетопис попа Дукљанина* 1988: 129), као и месо жртвоване пасхалне животиње којој није смела бити преломљена кост: *У истој кући да се једе, да не изнесете меса од ње, и кости да јој не преломите* (2 Мој 12, 46), као и Исус: *Кост његова неће се преломити* (Јн. 19, 36). Крв којом су обележени домови Израјљаца представљала је знак савеза и припадности Божијем народу, а пасхално жртвовање није схватано само као симбол прошлог деловања Божијег у корист Израјља, него и сигурности да ће се Он и убудуће

¹¹⁴ Дарко Крстић налази паралелу између страдања Светог Јована Владимира и полагања своје душе за свој народ у Иса 52,13–53–12, у тзв. Четвртој Песми о Слуги Божјем, где пророк говори о страдању и искупљујућој смрти Слуге Божјег: „Он би рањен за наше преступе, избијен за наша безакоња...и раном његовом ми се исцелисмо...као јагње на заклање вођен би...јер се истрже из земље живих...Али Господу би воља да га бије и даде га на муке кад положи душу своју...јер је дао душу своју на смрт“ (Иса 53,5–12). Он указује на важност интертекстуалног читања житија слуге Божјег Јована Владимира са наведеним одељком о Слуги Божјем и упућује на претпоставку да је многим догађајима из Владимировог живота и смрти библијски прототип Дефтеро-Исаијин Слуга Божји (Крстић 2016: 122).



борити за њих.¹¹⁵ *Нови завет* и јеванђељско предање су старозаветни благодан обогатили додатним симболизмом. „Можда је то контекст и богословље *јагњета Божијег* које карактерише јовановско богословље“ (Благојевић 2009: 134, 135).

Старозаветни пророци предвиђају да ће се божји угодници и после своје смрти прославити, да ће Бог услишити њихову молитву и „сачуваће све њихове кости и ниједна се од њих неће сломити“ (Свети Сава 1986: 116). Ове псаламске речи наводи Св. Сава приликом отварања гроба блаженога старца када налази његово тело часно цело и неповређено, које је било у гробу осам година. Јасно се види да је Симеон својом светошћу потврдио оно што је у *Старом завету* предвиђено, што се најпре по сведочењима јеванђелисте Јована испуњава на Христу, *јагњету које представља праслику, које ће се када дође да суди јавити у узвишеном и боголиком Телу*. Тома се уверава да кост Христова није преломљена и, како сведочи Теофилакт, да су нам *ребра излила извор бића и живота* (Охридски 2018: 527, 528).

У „Животу Светог Симеона“, Стефана Првовенчаног, Немања се, надајући се милости Господњој и спасењу које долази са њом, упутивши ка Вишњему молитве, спомиње старозаветних пророка: „Јер пророк рече: ’На те се надаше оци наши, и не постидеше се, на те се надаше, и спасли су се’“ (Стефан Првовенчани 1988: 75). Сва предвиђања старозаветних пророка према горе споменутој духовној хујерархији имала су ограничене могућности. „Ни Мојсије, ни било ко други, није видео Бога, нити нам је могао предати јасно и чисто поимање Бога“ (Охридски 2018: 278). Међутим, као што псаламска изрека казује, вера старозаветних пророка темељи се на нади и чекању. Спасли су се они који су стрпљиво чекали. Старозаветни текстови, дакле, изражавају наду у Божије деловање у свету, а *Стари завет* у целости сагледан је као пророштво и обећање, што је довело до теолошке констелације: обећање – испуњење. У *Јеванђељу по Јовану* читамо, *Гле, Јагње Божије које узима на Се грех света* (Јн. 1, 29), Христос је оно Јагње чији је праобраз приказан код Мојсија, јер јагањци које су клали у *Старом завету* нису могли да пониште ниједан грех, а ово Јагње узима на Себе грех целог света поништавајући га и бришући га (Охридски 2018: 282, 283).

¹¹⁵ Та свест, у дугој и неретко мучној историји јеврејског народа, одржавала је свест о посебности и коначној непобедивости, поразу као привременом проблему после кога следи нови Излазак (Види: Благојевић 2009: 133).

На другом месту Немања, сада већ Симеон, обраћајући се сину Стефану, помиње пророчке речи из Псалама: „Покори се Богу и умоли га, и даће ти по прошењу срца твога. Откриј пут твој, и он ће учинити, и изнеће као светлост правду твоју“ (Стефан Првовенчани 1988: 80). Псаламске речи најављују новозаветне речи које Христос изговара приликом Опроштајне тајне беседе: *Заиста, заиста вам кажем да што год заштите од Оца у име моје, даће вам...иштите и добићете, да радост ваша буде испуњена* (Јн.16, 23, 24). Иако Првовенчани на овом месту наводи старозаветни цитат, примећујемо аналогију између раздвајања Христовог са ученицима и Симеоновог са сином Стефаном. У оба случаја раздвајање ће дати само већу одважност да се иште у име Христово, а радост ће бити већа када се добије оно што се иште, јер је божанско и спасоносно (види: Охридски 2018: 492). Првовенчани истиче промењен однос оца према сину, који се сад брине о његовој души и упућује га на пут којим је он кренуо.

Старозаветне речи које Првовенчани наводи, узете су често и као контраст онога што ће се испунити у *Новом завету*, у складу са предношћу новозаветног над старозаветним законом. Првовенчани говорећи о Симеоновом и Савином стремљењу ка небесима, након испуњења многог времена вршења добрих дела на овоме свету, узноси Симеона користећи антиномијску стилску фигуру¹¹⁶ да је *небески човек*, а *земаљски анђео*, тиме је оспорио старозаветну псаламску изреку: „Јер који је човек, рече, који ће поживети, а неће смрти угледати“ (Првовенчани 1988: 85), дајући предност новозаветном казивању о „светлости“, тј. Логосу Божијем, који светли „у тами“, у телу, земаљском животу и смрти. *И светлост светли у тами, и тама је не обузе* (Јн. 1, 5).

Када Доментијан говори о Савином пребивању у мучалници, наученом да живи у сједињењу са Христом, псаламске речи које наводи потврђују достигнут највиши стадијум његовог духовног узрастања, који се огледа у блаженству испуњења светих заповести закона Божјег. „Блажени су, рече, и непорочни који пребивају у закону господњем“ (Пс. 119,1) (Доментијан 1988: 95). Ове старозаветне речи предвиђају оно што ћемо у *Јеванђељу* читати о васкрсењу душе: *Заиста, заиста вам*

¹¹⁶ *Небески човек*, а *земаљски анђео* је антиномијска стилска фигура аскетског симболизма и први пут је срећемо у православно-словенској књижевности у „Житију Преподобног Антонија Печарског (Види: Лазих 2008: 74).



кажем, да долази час, и већ је настао, када ће мртви чути глас Сина Божијега, и чувши га оживеће (Јн. 5: 25). „Чим човек чује глас Сина Божјега; а чује га чим почне да извршује заповести Његове; одмах из греха, из смрти устаје, и новом се животу предаје“ (Поповић 2001: 64).

Сава је на многим местима у Доментијановом Житију својим примером потврдио новозаветно испуњење старозаветних пророчких речи. Карактеристичан пример таквог посредовања је Савин обилазак свих светих јерусалимских места. Након остављања земље свога отачаства другоме, он ће се кретати Христовим стазама, израелском Светом Земљом, на којој се одиграла стара јеврејска историја, а која је показана Авраму од Бога као обећана: „Изађи од твоје земље и од рода твога, и иди у земљу коју ћу ти ја показати, земљу која истаче мед и млеко на којој оба завета, Богом почета, савршише се Христом истинитим Богом нашим, који се родио на тој земљи, и који је све извршио неисказаним промислом ради нашега спасења“ (Доментијан 1988: 170). Сава, поред многих светиња, обилази и реку Јордан, на којој се умива и тим чином симболично искупљује сагрешења свога рода, као што је и Христос некада потро грехове праотачког преступљења, „умивши се на месту где глас са неба засведочи о јединочедном вазљубљеном Сину Божјем“ (Доментијан 1988: 176, види Јн. 1, 29-36). Путовање Светога Саве пред његову смрт сведочанство је о понављању свете историје, о трагању за обновљеном првообразном истином, која је Христом била објављена: „Сава отиде за оним који је у последња времена сишао на тражење првообразне лепоте, Богом сатворене слике лика Адамова“ (Цитирано према Радојчићу, предговор у Доментијан 1988: 49).

Када Доментијан у похвали светом архиепископу српском детаљно упоређује њега са вођом изабраног израиљског народа Мојсијем, говори како Свети Сава као некада Мојсије у Израилу „сваку добру веру насади у своје отачаству“ и „своје отачаству постаде вођ на добру веру и на светињу, и постаде нови законодавац, служећи новом благодаћу на истинитом апостолском основу, показујући истоке и западе“ (Доментијан 1988: 213, 214), он поентира Савину улогу посредника између *Старог* и *Новог закона*, приказује га као сведочанство о испуњености јеванђеоских учења базираних на старозаветном закону. Сава је попут Мојсија и Христа засведочио о свом „божанском учењу“, о православљу које се темељи на законима ових богоносних Отаца. Доментијан упоређујући Мојсија и Саву, подразумева Христа чије

је Сава отеловљење и говори у прилог новозаветном испуњењу пророкованом *Старим заветом*.

Када Сава објављује сабору свога отачаства да Сведочанство Господње од њега предано добро сачувају и испуне и да буду чисти телом и духом, да су бедра њихова препојасана истином, те да их Господ Бог нађе спремне, бива упоређен са боговицем Мојсијем који заповеда израиљском скупу да исперу ризе своје и буду чисти не би ли се удостојили истинитога виђења (Доментијан 1988: 214), све то кореспондира са Исусовим прањем ногу ученицима, одлагањем одежде и опасавањем убрусом (Јн. 13, 2-17), и сведочи о ритуалним радњама које су саставни део духовног припремања за примање праве вере и саставни део велике богочовечанске тајне спасења света. Сава тиме бива посредством боговица Мојсија уподобљен Христу, а скуп на сабору, како и сам каже, постаће уподобљен људима који чекају Господина својега, које он налази спремне и који се настањују са њиме у бесконачне векове (Доментијан 1988: 215). Сава ће попут Мојсија који је потопио непријатеље Божје, истребити јеретике у Србији, невернике огрезле у дубини неверовања, законпреступне непријатеље који војују против стада Божјег и насадити добру веру у свом отачаству.

Доментијан је имао потребу да сачини велико поређење Саве са Мојсијем, дајући увек Сави предност стога што је он хришћанин, припадник *Новог завета*, благодати, ближи Богу од Мојсија, човека *Старог завета*. То нам најбоље потврђују његове речи: „Онај велики боговидац руком Господњом са речју својом изби египатске првенце, а овај Преосвећени узе првенство Израиљево, и ка самом Христу Господу, који је био првенац из мртвих, пресели се у вишњи Јерусалим“ (Доментијан 1988: 211). Јасно нам је да Доментијан пореди Саву са Мојсијем како би употпунио и заокружио већ започето поређење, иако је овде више него на другим местима видљивија ненаглашена веза са јеванђељским слојем и Христом, истинским Пастиром, са Христовим пастирским служењем и привођењем истини, који не прима лопове и разбојнике у свој тор. (Јн. 10, 1-4) Исус ће рећи: *Сви који дођоше пре мене лопови су и разбојници, али их овце не послушаше* (Јн. 10, 8), тиме ће Господ, спомињући лопове и разбојнике, по речима Јустина Поповића мислити на самозване вође рода људскога који долазе да украду, закољу и упропасте. (Види: Поповић 2001: 112). *Ја дођох да живот имају и да га имају у изобиљу* (Јн. 10,10).



Доментијан је, следећи хришћанску теолошку идеју да су Христос и хришћанска историја најављени у *Старом завету*, да је он праслика *Новога*, чиме је остварен континуитет људске историје, говорио о новој, савршенијој фази односа Бог – људски род, која је потврђена благодаћу и истином, Божјом милошћу и љубављу према људима. Таква схватања он јасно потврђује у „Животу Светога Симеона“ цитирајући Јеванђеље: „Јер закон би дан преко Мојсија, а благодат и истина постаде кроз Исуса Христа“ (Јн. 1,17) (Доментијан 1988: 238). Увод овог житија препун је типолошких паралелизама и конкретних историјских чињеница у вези са преподобним Симеоном у којима се налази новозаветни теолошко-историјски план испуњеног пророштва. До свог доласка на власт у својству великог жупана, Стефан Немања је преживео, поред осталог заточење од стране своје браће. Доментијан, поредећи Симеона, тада још великог жупана Стефана Немању са старозаветним Јосифом, каже: „А она безаконна браћа његова, не убојавши се Бога и не постидевши се од њихових светитеља, бацише праведнога у камену пећину, као што у старини браћа бацише прекрасног Јосифа у јаму“ (Доментијан 1988: 244). Доментијанов паралелизам Јосиф–Стефан Немања је, уочава М. Лазић „новозаветни естетички и теолошко-историјски план испуњеног пророштва“, где се, по његовим речима, тек кроз ту призму паралела између старозаветне личности и средњовековне историјске личности светога, житеља благодати *Новога завета*, добија пуни теолошки и конкретни историјски смисао (Лазић 1997: 293, 294). Немања је симбол пута ка спасењу, он се спасао јер је чврсто веровао попут Јосифа који се под божанским окриљем својом праведношћу издиже из дна. Немања је блажени који не виде, а поверова према Јн. 20, 29, он је следбеник правих истинских верника и симбол пута ка спасењу. „Но ваистину догоди се на теби блаженство Господа нашега Исуса Христа, речено ка Томи апостолу: Блажени који нису видели, а који су поверовали. Зато те са смелошћу зовемо, о блажени оче наш, пошто ти је сам Спаситељ рекао: Блажен си, јер си му поверовао...“ (Доментијан 1988: 263).

Многобројни цитати и паралеле из *Старог* и *Новог завета* су у Доментијановим житијима поступак типолошког паралелизма и глобална ознака функционализације библијске естетике (Лазић 1997: 295, 296).

Теодосије се, говорећи о Савином позиву Немањи да пође на припремљени пут смерности, где ће чистије Бога схватити, спомиње Давида који је следећим речима

најавио пророка: „Ослободите се и разумејте да сам ја Бог“ (Теодосије 1988: 126). У *Јеванђељу по Јовану* читамо да ослобођење долази познањем истине, која ослобађа греха и чини да постанемо синови Божији. *Ако вас, дакле, Син ослободи, заиста ћете бити слободни* (Јн. 8, 36).

Теодосије наводи псаламске речи *Диван је Бог у светима својим, Бог Израљев* (Пс. 67, 36; 68, 35), варирајући их: „А Бог, који увек прославља свете своје које је себи изабрао, и ове своје угоднике тада као и увек прослављаше“ (Теодосије 1988: 203), како би узнео Саву и Симеона. Ове псаламске речи у *Јеванђељу по Јовану* налазимо у следећем облику: *Јер Отац љуби Сина и све је дао њему у руку* (Јн. 3, 35); *Јер Отац љуби Сина и све му показује што сам чини; и показаће му већа дела од ових да се ви чудите* (Јн. 5, 20); *Ако ја сведочим сам за себе, сведочанство моје није истинито* (Јн. 5, 31).

У „Житију Светог Петра Коришког“, Теодосије се често позива на Псалме, скоро две трећине библијских цитата заузимају *Давидови псалми* и то они који прате Петрово молитвено обраћање у борби против бесова. Теодосије наводи Петрове речи којима се верујући у силу Господа Бога и у испуњење старозаветног пророштва о животу у Богу храбро супротставља војводама бесовским: „Нећу ја од вас умрети, као што се узалуд хвалите преда мношвом, него ћу, напротив, жив бити у Богу“ (Теодосије 1988: 279). Ове псаламске речи (Пс. 118, 17) које најављују живот вечни бивају потврђене јеванђељским речима: *Гле, Јагње Божије које узима на се грехе света* (Јн. 1, 29), и још конкретније: *Јер Бог тако заволе свет да је Сина својега Јединороднога дао, да сваки који верује у њега не погине, него да има живот вечни* (Јн. 3, 16). *Стари завет* је богоугодницима обећавао дуговечност, док *Јеванђеље* њих не награђује привременим, него вечним животом. Петар је својим аскетским подвигом потврдио старозаветна пророковања и великим уздањем у Исуса Христа задобио живот вечни.

У следећој Аврамовој изреци из *Књиге Постања* (Пост. 18, 27) коју Петар изговара: „*Ја сам прах и пепео* пред Господом мојим, и ништа сам по себи како треба без помоћи његове учинити не мислим“ (Теодосије 1988: 280), налазимо Петра као оданог божјег слугу, освешћеног у својој личној огреховљености¹¹⁷ насупрот онима које Исус освешћује симболичним писањем по песку, указујући им на мноштво њихових грехова, на недостојност грешних да осуђују, као и на потребу праштања (Јн.

¹¹⁷ Петар изговара речи из прве Тимотејевој посланици (1. Тим. 1, 15): „Христос дође у свет да спасе грешнике, од којих први јесам ја“ (Теодосије 1988: 283).



1-11). Теодосије наизглед приказује Петра у огледалу Мојсијевог закона где сви заслужују смрт, али га, поред тога, представом о његовом личном отрежњењу чини сведоком јеванђељских дешавања, приближава узорном јеванђељском моделу, који оставља прашњаво и пропадљиво, зарад задобијања бесмртности, и тиме постиже да Петар постане веза старозаветног праобраза и новозаветних јеванђељских истина.

Данило Други често подвлачи везу између два закона, исписујући старозаветна места која наговештавају Христов долазак, упоређујући праслику са Истином.

Говорећи о великом краљу Урошу за кога каже да на њему „процвете светиња Господња“ (Данило Други 1988: 48), Данило изговара псаламске речи: „’Очи Господње су на праведницима’“ (Пс. 34, 15) (Данило Други 1988: 48), чиме се Урош узима као светли пример и представник свих оних који примају Господа и које он чини сунаследницима. Јеванђељска мисао исказана у Јн. 17, 25 учи нас управо овоме, да су праведници они који су упознали Бога, научили се Његовом путу, допуштењем да се открије у њима, чиме се припремају за савршену спознају. Још јасније одзвањају ове псаламске речи у *Посланици Светог Јована Богослова*¹¹⁸: *Ми смо познали и поверовали љубав коју Бог има према нама. Бог је љубав и који пребива у љубави, у Богу пребива и Бог у њему* (1. Јн. 4, 16).

Када Данило жели да изнесе све трудове и страдања благочастивог Драгутина, између осталих јеванђељских алузија, употребљава и оне које казују о његовој милостињи ништима, састрадању са онима који су у скрби, чиме се упућује на Јн. 6, 11 и Јн. 5, 9: „Ко ће наћи таквога, који ће вам по имену изложити неисказана његова чуда: милостиње ништима, утехе малодушнима, састрадања онима који су у скрби ...“ (Данило Други 1988: 62). Милостиња која се огледа у благодарном давању хлеба и рибе исказана у Јн. 6, 11 као знамење, новозаветно је предање које је у себе интегрисало смисао Пасхе који је она имала у *Старом завету*. „Међутим, неретко је прави циљ тога, увођење у евхаријстијску атмосферу као припрему за оно што нам јеванђелиста жели представити. Иначе, Јован се труди да Христа представи као пасхално јагње. Тиме нас уводи у богословље његове жртвене смрти“ (Благојевић 2009: 134). Христово знамење приказано у Јн 6, 11, потом састрадање у Јн. 5, 9, које евоцира Данило поводом Драгутина који Га следује, припрема је за истинско жртвено

¹¹⁸ Јустин Поповић назива апостола Јована апостолом љубави који је по њему најбоље знао тајну љубави и најбоље је изразио (Поповић 2007: 162).

страдање које доноси спасење. Јеванђељски стих Јн. 5, 9 је рефлексивна старозаветних прописа којима је субота била обременена као доказ да Бог никада није престао са радом, те Христос и Драгутин попут Њега не бирају време када ће пружити утеху, милостињу, састрадање, избављење онима којима је то потребно, доказујући тиме да је божанска активност непрестана (Благојевић 2009: 130).

Када се Милутин моли Господу Богу, евоцира старозаветне пројекције Христовог доласка. „На Тебе се уздаше наши оцеви, уздаше се и избавио си их; ка Теби вазваше, и спасли су се; у Тебе се уздаше и не постидеше се“ (Пс. 22 (21), 5-6) (Данило Други 1988: 113), он је свестан да проповед неће бити лишена сведочанства кроз „благодат“ и „истину“, како другачије називају *Нови завет* који нам је јасно проповедао оно што су старозаветни људи видели или проповедали у виду праслика. *Стари завет* је онима, који су угађали Богу, обећавао дуговечност, док Јеванђеље такве не награђује привременим, него вечним и неуништивим животом, према Христовим речима из *Јеванђеља*: *Јер Бог тако заволе свет да је Сина Својега Једнороднога дао да сваки који верује у Њега не погине, него да има живот вечни* (Јн. 3, 16). Милутин се, стога, верујући у безграничну Премудрост Божију, молитвено обраћа свом Владици да погледа на државу отачаства његова и на њега грешнога.

Поводом похода татарског цара Нагоја на Милутина и његово отачаство, Данило, желећи да прејудицира исход предстојеће борбе, са вером у спасење најављено у *Старом закону* оних који су се определили за пут Божији, исписује. „Судбине праведника су у руци Божјој“ (Проп. 9, 1). Спасење праведника ће се десити у *Новом завету* који казује: *Јер отац љуби сина, и све даде у руке његове* (Јн. 3, 35), између осталог и свог људског света од кога ће се праведни, они који верују, нашавши се у рукама Сина¹¹⁹, определити за спасење још овде на земљи, што се у случају Милутина и дешава као тренутно избављење, које је знамење улаза у Вечно Царство, *Ко верује у Сина, има живот вечни* (Јн. 3, 36). Док нам старозаветна мисао најављује избављење, новозаветним рефлексом ове старозаветне мисли казује се да ће се оно заиста десити.

Желећи да успостави аналогију између ранијих и каснијих догађаја, да новозаветну историју сагледа као продужетак и испуњење старозаветне, Данило

¹¹⁹ „Блажен је човек чија је сва воља у закону Господњем (Пс. 1, 2). Блажено је срце које је сазрело у познању Божије воље, које је видело да је добар Господ (Пс. 33, 8), које је задобило то виђење тиме што је пробало заповести Господње, срце које је сјединило своју вољу са вољом Господа“ (Брјанчанинов 2007: 9).



изражава задовољство поводом окончања Милутиновог животописа. Током писања бива вођен крмителем Христом, без којег не би дошао у тихо пристаниште мира, наслађује се божанственим списима и речима хранећи душу и тело, знајући да пророчке псаламске речи: „Слатке су грлу моме Твоје речи, боље су од меда устима мојима“ (Пс. 119, 103) (Данило Други 1988: 147), имају свој савршенији лик у *Јеванђељу* где налазимо Исусово казивање о моћи његових речи које не могу више бити схватане у телесном смислу, као телесна храна, супротно томе, оне су *дух и живот*. *Речи које вам Ја говорим дух су и живот су* (Јн. 6, 63).

Данилов ученик у „Житију Стефана Дечанског“ поводом грађења храма Господњег, Дечана, казује како је Стефан ка Господу вапио и хтео пред крај живота Њему истинитом вером послужити. Том приликом Ученик уједињује оба Закона, како би исказао сву бодрост у Стефановој вери и љубави. „Јер овај благочастиви краљ вазљуби Христа истинитом љубављу, и Овоме хотећи на крају живота свога послужити истинитом вером и вером Аврамовом и часном љубављу, која се пре усели у срце Авељу, и која патријархе начини и Мојсеја сачува и у пророцима поживе, и цара Давида учини станом светога Духа“ (Данилови настављачи 1989: 57).¹²⁰ Љубав којом Стефан љуби Христа описана је у *Јеванђељу*, *Онај који мене љуби, тога ће љубити Отац мој; и ја ћу га љубити и јавићу му се сам* (Јн. 14, 21), а њено порекло је у *Староме закону* која кроз *Нови* узраста, усавршава се и коначно постаје истинита.

„Житије Стефана Дечанског“ подвлачи идеју исказану у (Јн 1, 14), „Бог ради нас поставши човек влада живим и мртвима“ (Цамблук 1989: 54), „идејом *ушаторења* тј. оваплоћења Христа као Оног ко себи врхуни старозаветно богослужење“ (Благојевић 2009: 143). Старозаветни благодан Сеница као најрадоснији дан у Јевреја везан је за историјски догађај путовања кроз пустињу, тј. онај период када Израилци нису имали куће, већ су живели у шаторима (сеницама). Тако је он постао симбол Божије бриге за израиљски народ. Старозаветни благодан Сеница, повезан са номадском историјом Израиља, у *Новом завету* се имплицитно препознаје, кроз само једно

¹²⁰ Д. Бојовић указује на овај цитат као на мисао Јефрема Сирина бавећи се темом понављања патристичких цитата у српској средњовековној књижевности. Ову мисао Јефрема Сирина о љубави у „Житију Стефана Дечанског“ налазимо као део најобимнијег патристичког цитата у Доментијановом „Житију Светог Саве“, истиче аутор (Види: Бојовић 2009б: 42).

спомињање у (Јн. 7, 2), када му се даје нарочити значај, каже се да је Христос храм посетио средином благодана, највероватније четвртог дана (Јн. 7, 14), а повезује се и са Христовим говором о себи као извору живе воде (7: 37-39) (Благојевић 2009: 142).

У „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа приликом описа Београда и његовог највећег узвишења посеже се за старозаветном паралелом са сионским утврђењем¹²¹, која доноси сплет старозаветних и новозаветних цитатних аналогија. „Радуј се веома, кћи Сиона, проповедај кћери Јерусалимова, јер си на висинама и долазак царев угледала си“ (Зах. 9, 9) (Константин Филозоф 1989: 101). Поред аналогије са Ис. 62, 11; Мт. 21, 5 у *Јеванђељу по Јовану* читамо: *Не бој се, кћери Сионова, ево цар твој долази седећи на магарету* (Јн. 12, 15). Ово је пример када се старозаветна пророчка предсказања испуњавају и доживљавају своје остварење у новозаветној историји, а сведочанство о томе налазимо у *Житију*, које кроз сличност Београда са Јерусалимом под Сионом обистињује оно што је Господње седење на магарету показало као праобраз, симбол, праслику будућности. У Београду, коме Константин даје статус светог града¹²², испуњавају се пророштва о кротком Цару, о Цару мира и смерности чије је царство засновано на истини, бесмртности и вечном животу, што потврђују речи: „У овом граду је велика сличност (са оним што је) под Сионом, где је живоносни гроб“ (Константин Филозоф 1989: 101).¹²³

¹²¹ Утврђење Сион у почетку представља физички град, а касније све више поприма духовно значење. У теолошком смислу и пренесеном значењу односи се на Израил као народ Божији (Ис. 60, 14), духовни карактер Сиона преноси се и у *Нови завет* где му се додаје хришћанско значење Божијег духовног царства, небеског Јерусалима (Јев. 12, 25, Отк. 14, 1).

¹²² Смилја Марјановић-Душанић говори о томе како је у процесу уобличавања престоног града као „светог места“ била неопходна *praesentia* светих покровитеља, оличених у чудотворним иконама и светитељским моштима, што је Деспот Стефан успео да набави, а чиме почиње да се успоставља култно-реликвијарни програм који је само део свеукупних важних промена у сфери поимања владања крајем 14. и почетком 15. века. Од штовања престоничких култова до аскетског устројства двора и византијских погледа на природу владања, назире се један општехришћански, општеправославни програм слављења државе и владара, запажа ауторка (Види: Марјановић Душанић 2006: 90, 91).

¹²³ Видети рад Јелене Ердџан: „Београд као нови Јерусалим“ у ком се ауторка бави разумевањем и реализацијом идеје Јерусалима у Београду као престоници српске државе у доба деспота Стефана Лазаревића, проучавањем писаних извора, као и материјалних остатака средњовековног београдског града и његових светиња (Ердџан 2006).



Све ове личности и догађаји који се везују за њих сведоче о аналогiji између ранијих и каснијих догађаја библијских списа, непрекинутом континуитету који се огледа у трајању оба *Закона*, њиховог свевременог присуства, као и преображаја човека установљеног *Новим законом*, који је заснован не на писаној одредби као *Стари*, већ на животодавном Духу Божјем, према: 2 Кор 3, 6; Јер 31, 31; Рим 7, 6; Јн. 6, 63.

5.2. Житијини ликови на којима се испуњава божанско провиђење са освртом на *Јеванђеље по Јовану*

Законитости поетике жанра житија подразумевају обликовање историјско-документарне грађе у сврху типизације ликова, где се та грађа врло често преводи и уздиже до висине библијских алегорија и симбола. Љиљана Јухас Георгиевска говорећи о Светом Сави у Доментијановом житију запажа да „Свети Сава у делу израста у лик-функцију, његова осећања потчињена су космичким и божанским идеалима, а делање се одвија према Божјем промислу и одређеном плану. Сви догађаји, чак и они који су презентовани без посебне назнаке да узводе ка вишем циљу, имају такав семантизам и усаглашени су са општим контекстом дела и основном идејом писца о јунаку“ (Јухас Георгиевска 1997: 51). Овакво запажање да се применити на житијине јунаке уопште, који нам као конструкт Божје благодати и божанског провиђења сведоче о томе како ништа у овом животу, а поготову у ницању једног светог човека, није случајно. Богдановић говори о моменту провиденцијалности, божанске бриге и плана о светом човеку који је битан за причу о школовању, браку опредељењу за подвиг. „Сам светачки живот и смрт, као и посмртна чудеса, треба да наведу читаоца на мисао да је Бог *славан у светима својим* (Пс. 67, 36)¹²⁴. Наведена запажања указују на типичну хагиографску композицију где се свети јунак прати од догађаја који претходе његовом рођењу и који осмишљавају његов потоњи животни пут, па до чудесних збивања после смрти.¹²⁵ Јунаков живот ће у складу са овим бити *суцесивно испуњавање делова Божјег плана о њему* (Маринковић 2007: 292), у складу са сазнањем да је „човек створен по образу Божијем и као такав он је сместилиште (сасуд) хотимично божанског живота и његових надахнућа. Предодређен за обожење у

¹²⁴ Види: Предговор Д. Богдановића у Свети Сава 1986: 21.

¹²⁵ Види: Предговор Д. Богдановића у Теодосије 1988: 26.

пуноћи свог духовног бића, човек постаје причасник (заједничар) божанског живота, не губећи при томе и своје сопствено биће“ (Булгаков 2011: 53). Јунак се не јавља само као целина кроз слику Логоса, него су и поједине црте његовог духовног облика слике највиших суштина. „Између Његове Божанске и човечанске природе, воље и енергије, уза сву њихову природну разлику, није било животне раздвојености или сукоба, напротив, оне су сједињене у јединственом животу Богочовека“ (Булгаков 2011: 54).

Христос у разговору са ученицима пре одласка Оцу изјављује да ће творити већа дела када буде узнет у слави, кроз Своје следбенике¹²⁶: *Заиста, заиста вам кажем: Ко верује у мене, дела која ја творим и он ће творити, и већа од ових ће творити; јер ја идем Оцу своме. И што год заштите (од Оца) у име моје, ја ћу учинити* (Јн 14, 12-14)¹²⁷. Писци житија као медијуми божанске хиперконвенције, о чему смо већ говорили, представљају оне Христове следбенике кроз које он твори оно што није док је био у људском обличју, такође, свети о којима се пише, поред тежње ка личном узрастању, шире Христово учење и богоспознање последујући Христу према речима Светог апостола Павла у *Посланици Јеврејима: Слушајте старешине своје и повинујте им се, јер они бдију над душама вашим ...* (Јев. 13, 17).

У Дукљаниновом казивању, Јован Владимир постаје свети мученик постепено од владара и витеза до доброг пастира и свеца. Божанско провиђење се у његовом животу приказује као обдареност *сваким знањем и светошћу* од најранијих дана, преко истицања његове светости речима да је био *свети човек*, до његових дела којима се пројављена светост потврђује, према Јн. 3, 21. Једно од таквих дела је предсказање или позив на светост који се дешава у његовом виђењу, када је био затворен у тамници. Тада се појавио анђео Господњи који му је најавио оно што ће се догодити, како ће га Бог ослободити и како ће он због мучеништва допрети у царство небеско, те примити венац који неће увенути као и награду вечног живота.

¹²⁶ Господ је позвао човечанство које се обожује да твори дела која је Он творио, не у смислу њиховог понављања, него тако што ће у њима имати узор и идеални задатак. То је изражено у Христовој заповести о делима, заповести коју је Господ више пута понављао ученицима, и коју као да је у опроштајној беседи учинио Својим завештањем (Булгаков 2011: 54).

¹²⁷ Речи „Јер ја идем Оцу своме“ по речима Булгакова несумњиво значе пуноћу остварења искупитељског подвига и силе богооваплоћења, кроз страдање ка слави, кроз смрт ка васкрсењу и небеском прослављању (Булгаков 2011: 54, 55).



Сава говори о Немањином животу као реализацији Божјег провиђења у моменту његовог разлучивања од овоземаљског живота: „А сви ми гледасмо и плакасмо горко, гледајући на овом блаженом старцу таква неисказана Божја провиђења. Јер како је и овде, у држави својој, молио у Бога и даде му, тако ни до овога часа не хтеде да се лиши ниједне ствари духовне, него му Бог све испуни“ (Свети Сава 1986: 113, 114).

Следбеници Христовог учења и учења хришћанских апостола оличени у јунацима житијиних текстова на челу са Немањом, духовним вођом, свесни су да „морално начело смењује ритуални однос према старозаветном Богу, и да је однос према Богу одређен слободним унутрашњим избором“ (Марјановић Душанић-Поповић 2004: 608), који им омогућава да буду испред најистакнутијих личности *Старога завета*. Стефан Првовенчани, узносећи Немању као духовног учитеља, записује: „Радуј се, учитељу *Новога завета*, који ниси поучавао мојсијевски, него си, идући за Павлом, његова учења изврсно усадио у разум наш“ (Првовенчани 1988: 32). Имајући у виду првенство новозаветног над старозаветним поретком¹²⁸ у „Животу светог Симеона“, С. Првовенчаног, у први план се поступком антиципације истиче божје провиђење које Немању од рођења предодређује за велика дела: „...родитељи његови пажаху на дете, не знајући божје тајне и пучине милосрђа која ће бити на њему – да ће он царевати над земаљским и да ће се на небесима настањивати са анђелима“ (Првовенчани 1988: 65). Божанско провиђење које ће се на њему остварити сведочи о његовој изабраности и христоликости. Немања ће попут Христа кратко време царевати над земаљским, извршити ту у потпуности своју мисију која је такође део Божјег промисла, а састоји се у сакупљању пропалих земаља отацтва свога, обнављању и грађењу цркава, пастировању и учитељевању, те, напослетку, остварити своје дуговеко царство настањујући се са анђелима. „Све што се Немањи догађа у животу и после смрти, Првовенчани објашњава чињеницом његовог послања и изабраности“ (Деретић 2007: 114).

Божанско провиђење у вези са Христовим земаљским деловањем јасно је остварено кроз силазак Светог Духа у облицију голуба који стаје на онога који се

¹²⁸ Старозаветни поредак је свакако претходио новозаветном јер се у *Новом завету* испуњава оно што је *Старим* пророковано. Првовенчани бележи да је Давид Духом Светим прорекао Исусово милосрђе којим не задоцне (Првовенчани 1988: 63).

крштава Духом Светим, затим посредством Јована Крститеља који казује да је Христос онај који за њим долази и испред њега је, јер пре њега беше. Низом Христових сведочанстава управљених ка онима који не верују потврђено је божанско провиђење и испуњена је воља Божја. У складу са тим, Христос, испунивши своју земаљску мисију, спремно одлази оцу, знајући да у плану домостроја Божијег ништа није остало неиспуњено: *Јер ја живот свој полажем да га опет узмем* (Јн. 10, 17). У оба случаја одлазак из земаљског и настањивање у небеском царству значило је привремено удаљавање од верујућег народа, а коначно сједињење са њим у вечном духовном предводништву. Христос ће то чинити кроз своје апостоле, а Немања, сада већ Симеон, кроз своје потомке, поносне представнике светородне лозе српске. Божији план о спасењу света и човека налази се у *Старом завету*, а доласком Христовим он се показује у целокупној својој пуноћи. Попут овог, сачињен је и новозаветни план¹²⁹ по коме је Немања један од божјих изабраника, јер је Бог својим планом предвидео да Немања буде владар, „земаљски господар“ и светитељ. Њега је Бог премилостиви чувао од младости, а Христос га је невидљиво себи звао.

Божје предодређење, предестинацију у српској књижевности, маестрално је обрадио Доментијан у „Житију Светога Саве“, закључује Р. Маринковић (Маринковић 2007: 292), он Светог Саву, откривајући његову божанску сврху делатности, приказује као таквог од почетка, од рођења, па и пре тога. Идеја о његовој светости код Доментијана је приказана као *историја оваплоћења Божје промисли*, као историја остварења оног што је дато унапред (Деретић 2007: 124). Он је *истинито семе Божје, Богом засејано*, одређен да буде *благослов и просветљење свог отачаства*, Немања прориче да ће Сава постати светац, јер је за то још пре рођења предодређен: „Радошћу радуј се, избрани сасуде Духу пресветоме Христом назнаменани, помазани апостолском благодаћу још пре твога рођења“ (Доментијан 1988: 101).

¹²⁹ Прича о сејачима и жетеоцима из *Јеванђеља по Јовану* помоћи ће нам да разумемо природу новозаветног домостроја спасења чији се циљ остварује у оквирима историје. *И који жање прима плату, и сабира род за живот вечни, да се радује заједно и који сеје и који жање* (Јн. 4, 36). Ове речи у Теофилактовом тумачењу имају следеће значење: „Пророци су сејали, али нису пожњели. Уосталом, они се због тога нису лишили насладе, него се радују заједно са нама, иако не жању заједно са нама“ (Охридски: 2018: 325).



На другом месту у житију Доментијан констатује да се пророчанство богоноснога оца нашега Симеона у вези са Савом испунило: „И сада се догоди пророчанство богоноснога оца нашега Симеона, који му прорече: И света душа твоја биће престо самоме Господу и Господ који царује у векове и на векове биће с тобом“ (Доментијан 1988: 210). Сједињење душе са Свевишњим, које од искони бива Савина тежња, постаје реализовани план подобија¹³⁰, према прореченом у *Јеванђељу: Ја сам хлеб живота: који мени долази неће огладнети, и који у мене верује неће никад ожеднети* (Јн. 6, 35), *Ако останете у мени и речи моје у вама остану, што год хоћете иштите и биће вам* (Јн. 15, 7).

За Немању ћемо такође у Доментијановом „Животу Светога Саве“ наћи сведочење да је *син светлости*, кога је Христос, као и Саву, изабрао још из утробе материне *да буде сусретник његовим светима и да са њима неразлучно зборује*.

У „Животу Светога Симеона“ налазимо још конкретније антиципације о Немањиној предодређености: „Живљаше на истоку гледајући ка Вишњему, ка истоку истока, који је узишао на небесно небо на истоку, чекајући сунце, великога свога љубитеља Христа, који ће га просветити незалазном светлошћу...“ (Доментијан 1988: 239). Доментијанове антиципације Немањине предодређености као окосницу имају метафору светлости према реченом у *Јеванђељу* о Исусу, као *светлости свету* (Јн. 8, 12).

Код Доментијана је и српска историја план Божји, алегоријска слика више, небеске стварности, вишег поретка ствари, запажа Р. Маринковић. „То је теолошка теорија државе као земаљске слике небеског царства“ (Маринковић 2007: 270).

Божанско провиђење у вези са рођењем и животом Светог Саве код Теодосија налазимо у сведочењу о томе како је Сава био чудесно дете, што није дело људске природе, него заповест свесилнога Бога. У прилог томе, Теодосије додаје и казивање о његовом божанственом крштењу које бива на онима који су порођени водом и духом. Овим је направљена јасна алузија на *Јеванђеље по Јовану: Ако се ко не роди водом и Духом, не може ући у царство Божије* (Јн. 3, 5). Разумемо да крштење које се

¹³⁰ Снежана Милојевић говори о будућим дешавањима у Доментијановом *Житију* након рођења Светог Саве као о рефлексу испуњења пророкованог и указује на паралелу Саве који је од Бога дат као испуњење мољеног са јеванђељским благим вестима чиме се потврђује христоликост књижевног лика Светог Саве (Милојевић 2015: 66).

извршава водом, бива праћено и Духом, односно доласком Господњим, вода у том случају бива дата од Господа и постаје *извор воде која тече у живот вечни* (Јн. 4, 14), у Савином случају *Дух Истине* постао је његовом Истином, сав се излио на њега, и створио непресушни извор, ново знамење: „Ово ће дете бити неко ново знамење“ (Теодосије 1988: 104). Савини родитељи су од почетка сматрали да он није од њих рођен, већ да је заиста *од Бога дан, јер Бог унапред зна све*, исписује Теодосије позивајући се на *Прву Јованову посланицу: Бог је већи од срца нашег и зна све* (1. Јн. 3, 20).

Када Теодосије говори о Петру Коришком као о веома кротком дечаку још из детињства, о његовом тихом обличју и нарави, о једноставној и безболној души којом потоњу благодат божју испољаваше, не одступа битно од средњовековног поетичког канона да нам прикаже како душе божјих угодника још од детињства бивају осећене. Како је растао, све чвршће је корачао Христовим путем, желећи да се замонаши и живи као пустињак. На том путу успешно се одупрео отпорима од стране оца и мајке, до тренутка када се испречила сестрина претерана везаност за њега, где Петар након много покушаја да је одврати од себе, све препушта вољи Господњој. „Воља господња нека буде!“ (Теодосије 1988: 268). Оваквом одлуком да буде вођен вољом Свевишњег, Петар је у потпуности у његовим рукама. Божанско провиђење у вези са његовим животом од најранијих дана, било је увод у живот вођен и препуштен Божјој вољи.¹³¹ Није ли Петар у немогућности да било шта учини сам од себе, препуштен Божјој благодати и провиђењу у вези са његовим животом, сличан Христу који у *Јеванђељу* изговара: *Ја не могу ништа чинити Сам од Себе; како чујем онако судим, и суд је Мој праведан; јер не тражим вољу Своју, но вољу оца који ме је послао* (Јн. 5, 30).

¹³¹ Радмила Маринковић има гледиште да се на прелазу векова из 13. у 14, јавља размишљање о човековој слободној вољи, те у складу са тим објашњава развој Теодосијеве мисли у његовом „Животу Светога Саве“, а можда још и више у „Животу Петра Коришког“, да светост у првом реду човек задобија својим врлинама до којих долази самоусавршавањем, а не предодређењем. Петар, стога, упркос надчовечанској борби с бесовима, до краја живота остаје у неизвесности о своме спасењу, непрекидно тежећи ка врлини. Маринковићева закључује да се на размеђи векова увиђа да схватање о предестинацији оспорава темељно хришћанско учење о човековој слободној вољи (Маринковић 2007: 294).



Рођење Драгутиново (Данило Други 1988) предвиђено је низом старозаветних и новозаветних обећања чудесног сина где је Јелена „плодни корен“ по вољи и плану Божјем, праведница на којој је сатворена посета светог и животворног Духа, који ће јавити зачеће доброга плода. Приказивањем Драгутина као насађене гране од доброплоднога корена¹³², одмах на почетку житија Уроша Великог, подвлаче се његова побожност и светост, а његова предестинираност да обитава у вечном блаженству пројављена је Светим Духом који силази на човека, као што у *Јеванђељу по Јовану* читамо о силаску Светог Духа и његовом свеприсутству у човеку у Претечином сведочанству о виђењу Духа који силази са неба као голуб и остаје на Сину Божијем. (Јн. 1, 32)

Божанско провиђење јасно је истакнуто у „Житију блажене Јелене монахиње“ Даниловим казивањем о њезиној младости коју је Бог још тада снабдео унапред знајући све будуће, о чему нам говори *Прва Јованова посланица* (1. Јн. 3, 20).

Милутин, син славних родитеља, великога краља Уроша и матере своје христољубиве Јелене, будући краљ, још од своје младости био је Богу мио и означен је духом благодати. „Ово дете породи премудрост, задоји благодат, а узрасте Свети Дух ... који напредује Божјим промислом, да се прослави богоугодним делима...“ (Данило Други 1988: 111). Милутиново рођење је од Бога према јеванђељској истини: *Сваки који верује да Исус јесте Христос, од Бога је рођен* (1. Јн. 5, 1) и предодређен је да познаје духа истине: *Духа Истине, кога свет не може примити, јер га не види, нити га познаје; а ви га познајете, јер са вама пребива, и у вама ће бити* (Јн 14, 17), што је казано и у 1. Јн 4, 6. Порођен премудрошћу, а узрастао Светим Духом према (Јн. 20, 22), Милутин је примио божанску моћ, божанску љубав и истину, и најзад, божански живот и сведок је испуњења божанског провиђења, јер *означен Духом благодати*¹³³ разуме да је премудрост Божија Једно Исто Лице Свете Тројице, те да Богочовек Христос уводи у васцело Тројично Божанство. Дух Свети се познаје по присуству

¹³² Код Данила Другог стално срећемо мотив доброплоднога корена који потиче из Христовог описа самога себе као чокота и оних који га следе као плодних лоза (Јн. 15, 5).

¹³³ С. Булгаков говори о одухотворавању човечанства Христом које извршава Дух Свети, о благодати као делотворној сили обожења која мења људски дух, те о власти духа коју задобија кроз благодат и која се пројављује у односу на појаве природног живота, што назива чудотворством (Булгаков 2011: 54, 55).

Истине Божје у човеку; а присуство те Истине пројављује се са Милутином у држању заповести Христових.

Над архиепископом Арсенијем се дешава божанско провиђење готово исте природе као код Милутина. „Јер у овом блаженом отпочину савршена истина, сам Христос, и назва се обитељ једносушне Тројице ... Још од младости своје означен Духом Светим и кроз Њега унапред предвиде будућа блага у вечном награђивању“ (Данило Други 1988: 153). На Арсенију се испуњава оно у шта је Господ уверавао Своје апостоле, блискост са Светим Духом (Јн. 16, 7; Јн 14, 16, 26) услед чега се на њему дешавају знамења Светога Духа којих су се удостојили и апостоли. Будућа блага у вечном награђивању су она о којима се говори у *Јеванђељу* као о неисказаном и немерљивом благу и незамењивом блаженству према: Јн 3, 34; Јн. Јн. 1, 16.

Данило сведочи о божанском провиђењу животом архиепископа Јоаникија који бива *рањен љубављу према Христу* (1. Јн. 4, 16; Јн. 17, 26), за Којим је потекао као *незлобиво јагње*, као што су некада његови ученици, нашавши Месију (Јн. 1, 35, 37). На исти начин се и Јоаникије уздао у Њега јединога, *тражећи Његове ненаситне красоте*.

О архиепископу Јевстатију и божанском провиђењу у вези са њим, Данило говори такође као о савезу љубави са Богом, кога је Господ „ранио љубављу према Богу“ (1. Јн. 4, 16; Јн. 17, 26), (Данило Други 1988: 194), због чега „није гледао ни на једно дело земаљске сујете“ (Данило Други 1988: 194), супротно онима који Христа нису познали (Јн. 1, 10) и који су га омрзнули заједно са оцем (Јн. 15, 24). Јевстатије „назнаменан од младости своје Господом“ (Данило Други 1988: 194), попут апостола, сведочи о Истини према: Јн 15, 27; такође он је исказом: „Кога хоће Бог, тому даје у његовој младости крепост силе божаствене“ (Данило Други 1988: 194), опредељен према *јеанђељској мисли*: Јн 14, 12, 13.

О Стефану краљу, будућем цару Душану, Данилов ученик казује да је још од своје младости био вредан за богоугодна дела љубави Христове и да је бирао прави пут који упућује Духом Светим *ка неизреченој слави и почастима живота вечнога*, према Јн 14, 16.



Живот Архиепископа Данила Другог је типичан пример постепеног пројављивања божанства као реализације божанског провиђења, који је „још у материној утроби био назнаменан да угодно и непорочно послужи Господу“ (Данилови настављачи 1989: 81), који се одвраћао од свега земаљског и љубави према матери „јер је више волео да се присваја Господу“ (Мт. 19, 29) (Данилови настављачи 1989: 81). Овоземаљски живот од кога се он одвраћа је сведочанство хришћанског веровања да је тај живот „најкраћи период – милосрђем Творца дат човеку зато да би га он употребио за своје спасење, тј. за свој повратак из смрти у живот. Спасење или оживотворење човека Светим Духом извршава се посредством Искупитеља или Спаситеља, Господа нашег Исуса Христа“ (Брјанчанинов 2004: 120). У *Житију* поводом овога читамо: „Бог, добри човекољубац, који са радошћу прима свакога који Њему греде, посла и овоме блаженоме своју светлост и своју истину, и љубавном стрелом рани срце његово“ (Према Јн. 1, 9; Јн. 20, 22; 1. Јн. 4, 13; 1. Јн. 5, 6) (Данилови настављачи 1989: 81). Да је Данилов живот доказ горе реченог о животу светих јунака као сукцесивном испуњавању делова Божјег плана, потврђује казивање о њему од назирања светости у материној утроби, преко светости која се јасно испољава у његовој најранијој младости: „Јер још у својој младости постаде премудар од Господа и напуни се многога разума, и обилан постаде у духовним поукама. У многим местима остави своју успомену, и постаде вазљубљен у свету од свију, сва дела чинећи непорочно“ (Данилови настављачи 1989: 112). Данило је у потпуности свестан да се на њему испуњава божанско провиђење, *дар пресветога Духа*, о чему нам сведочи и његова тежња у достизању Божијих милосрђа и већих према (Јн. 14, 12) у исказаној хвали благодарења Господу: „...не удаљавајући се од Твојих милосрђа, но још више на већа преводећи“ (Данилови настављачи 1989: 107). Данило набраја отуда разумевање Христових тајни које су му дате у виду *јављања скривенога* према Јн. 14, 21; *раздавање благодати* према Јн. 1, 16; *зборовање са анђелима* према (Јн. 20, 12, 13); *бесконечно весеље* и *бесконачна радост* према (Јн. 15, 11; Јн. 17, 13), и као последње којим Данилова светост врхуни наводи се само обожење¹³⁴, задобијање вечног царства као сједињење са Господом на висинама према (Јн. 11, 25, 26).

¹³⁴ „Ако би се могла сачинити схема хришћанског прогресирања човека к Богу, она би гласила овако: веровати, љубити, познати, разумети, обожити се“ (Поповић 2007: 158).

Григорије Цамблак говорећи о животном путу Стефана Дечанског као божанском провиђењу, о његовој ревности за побожност и његовој вери у Христа, казује да је још од пунолетства био светао¹³⁵ и да се „сав беше начинио помоћником Вишњег и ка Њему јединоме гледаше“ (Цамблак 1989: 50), према казаном у *Јеванђељу: Ко мени служи, за мном нека иде* (Јн. 12, 26).

О деспоту Стефану, *чувару побожности, печату хришћана*, Константин Филозоф ће рећи да је њему, у престављењу, кругове у ток управио Онај који све усмерава према (Јн. 1, 3). Његов животни пут, иако обележен световним и државним, управљен је према задобијању Божије благодати која му је предодређена као *добром извршитељу божаствених заповести* у ком се „у садашњим родовима јављају неизречена и дивна дела Бога нашега“ (Константин Филозоф 1989: 129), према: *Ко истину твори, иде ка светлости, да се виде дела његова, јер су у Богу учињена* (Јн. 3, 21). Светлост има атрибутивно одређење у вези са Стефановим духовним ликом, када га Константин представља као најсветлијег, чиме се потврђује да је на њему испуњена тајна Божије благодати.

Божије провиђење је у случају светог цара Уроша у *Житију* Патријарха Пајсија остварено као Божији план да се свети увеже мученичким венцем, те се приказом његовог страдалног живота пројављује спасење. „Божијим провиђењем ускоро би познато, као некада када уби Кајин Авеља ... Тако и ово утајити се није могло“ (Патријарх Пајсије: 1993: 93, 94). На светом цару се показала пројављена снага благодати која је била спасоносна за сав српски род, према: *Јер се показа благодат Божја која спасава све људе* (Титу 2:11). Његов живот је био „на похвалу прародитељима својим и свем српском роду на славу и част“ (Патријарх Пајсије: 1993: 102). Урош је реализација божијег провиђења, манифестација Господњих предказања о слању Светога Духа, утешитеља који ће боравити са његовим следбеницима вавек и подсећаће их на све што им је говорио Христос (Јн 14, 16, 26).

¹³⁵ У *Житију* ће се много пута јавити мотив благодатне Светлости у вези са ликом Стефана Дечанског који ће нам указивати на лепоту његовог монашког лика, на узвишеност његове подвижничке природе на којој се испуњава божанско провиђење, према исихастичким теолошким погледима Григорија Цамблака, о чему ћемо детаљније писати у другим поглављима рада.



Овим поглављем приказали смо пуноћу обожења човечанске природе у Христу описом житијиних ликова чија је предодређеност на обожење унапред знана, јер Бог унапред зна, за Њега не постоји пре или касније, Он зна унапред јер је изван места и простора. Његова промисао следи оно што човек чини, а обожени житијни ликови, према горе изнетој тврдњи да израстају у лик-функцију, чинили су оно што је било пожељно за достизање религиозног култа, који је био управљен на хришћанско добро које су они посредовали свом народу. Како благодат делује дијалогски, делује у мери у којој ми дијалогски одговарамо и сарађујемо, тако је било природно да се она излије на оне који су створивши земаљску енергију, сјединивши се са нествореном енергијом која припада Богу, сачинили синергију, пуноћу обожења, причасношћу Духа Светог који се издашно изливао на њих.

6. ОБРАСЦИ ПОРЕЂЕЊА ЖИТИЈНИХ ЛИКОВА ПРЕМА

ЈЕВАНЂЕЉУ ПО ЈОВАНУ

Када је реч о средњовековном стваралачком поступку који се користи приликом грађења ликова, не можемо очекивати да он располаже сложеним механизмом који се у исту сврху да применити на потоње књижевно-историјске епохе. Овакав манир поштовао је елементе добро утврђене схеме коју су писци житија примењивали на различите начине, у зависности од грађе коју им је пружао живот свете личности. По овој схеми, јунаци светачких житија теже да пронађу истински пут живота, онај који води ка Богу. На том путу они морају савладати различите препреке, а заједнички узор коме последују је Исус Христос, син Божји, који повезује оба света, видљиви и невидљиви, и сједињује у себи обе претходно одвојене природе, божанску и људску. „Он је у сваком смислу централни јунак читаве средњовековне књижевности православних Словена“ (Деретић 2007: 97). Он је отеловљени Логос (Јн. 1, 14), Син Божији који се предаје за спасење света (Јн. 3, 16). У литерарном смислу њега одликује непроменљивост карактера, а житијне јунаке који му последују одликује својеврсна констатност и предвидивост. У свом последовању, свесном подражавању Христу, житијни ликови, налазећи истинити смисао свог живота, изражавају своју аутономност као припадници људског рода, те израстају у личности (Деретић 2007: 97). Иако се да успоставити и психолошка веза са Исусовом људском страном, савршеност Логоса у Исусу је христолошке садржине, а не психолошке, па ћемо следовање Христу сагледавати симболично као следовање Путу који нам је показао. Уз Исуса као

протагонисту у литерарном смислу у *Јеванђељу* су заступљене и споредне фигуре, које се развијају кроз однос према Исусу, самим тим имају високу симболичну вредност, а које су нама подједнако важне као обрасци јер представљају читаву галерију узорака за хришћанску заједницу. Споредне фигуре су тиме подједнако симболи, носиоци духовног принципа и представници стања вере. О томе најсликовитије говори лик Исусове Мајке која у *Јеванђељу*, за разлику од осталих ранохришћанских докумената, није названа по имену, а има високу симболичну вредност кроз низ метафоричних представа у *Јеванђељу*.¹³⁶ Иако ћемо моћи и појединачно да сагледавамо Исусове блиске пратиоце, Његове ученике, који немају улогу у развоју радње, колективни лик ученика се намеће као образац поређења, носилац принципа узорности и доследности.

6.1. Подобност светима и следовање Христу

Јеванђеље нуди богат репертоар препознатљивих ликова, догађаја, сижеа који су у нераскидивој вези са тематиком коју хришћанска традиција репродукује и тумачи током векова.¹³⁷

Када је реч о композицији житија запажамо да мотиви и сиже систематски ткају аналогije са садржинском структуром предлошка, ауторитативног текста. Слично је и са ситуацијама, догађајима, а посебно ликовима житијиних текстова који су по својим односима слични констелацијама које су раније већ текстуализоване предлошком. Присуство ауторитативног текста унутар текста житија уводи описане догађаје у *оквире свете историје света*, како запажа Наумов, и на тај начин их легитимише као истините и стварне, бележи Нина Георгиева Гагова. Притом, присуство текста обрасца, не само да украшава или допуњује смисао догађаја и ликова из историје, *већ га ствара*, подвлачи ауторка (Георгиева Гагова 1997: 39).

Писци житија доказују светост својих јунака доводећи их асоцијативно¹³⁸ у везу са новозаветним јунацима¹³⁹, притом, „средишњи узор и исходиште чудесних

¹³⁶ „У издању једне од водећих издавачких кућа у Европи појавио се тематски зборник радова о наративној анализи ликова у *Јовановом јеванђељу*, у којем су највише обрађени споредни актери. (Zimmermann, 2013)“, навод према (Таталовић 2019: 163).

¹³⁷ Надовезаћемо се на ову мисао речима Е. Р. Курцијуса који говори да се појам традиције не напушта, већ преобликује, те тим поводом пише да је „књижевна традиција медиј у коме европски дух у миленијумском распону потврђује себе“ (Курцијус 1996: 651).



моћи светитељства био је сам Христос“ (Марјановић Душанић Поповић 2004: 613), који у *Јеванђељу* каже: *Ко мени служи, за мноштво нека иде, и где сам ја, онде ће и слуга мој бити, и ко мени служи томе ће дати почаст Отац мој* (Јн. 12, 26). Свети Николај Жички казује да овим речима Господ не гони људе пред Собом, него их позива да следују Њему. Он је и дошао да буде Пут (Велимировић 2006: 320).

У Теодосијевом „Животу Св. Саве“, Стефан Првовенчани изговара речи о слављењу Бога и светих: „Дивити се треба ваистину дивноме Богу и светима његовим, и са страхом га увек славити и хвалити достојно, али и светима његовим чудити се и њих прослављати корисно, јер делима и добродетељима, љубављу и вером стеклоше толику несумњиву смелост према њему“ (Теодосије 1988: 192). Ове Стефанове речи говоре о узношењу Господа, а то је оно што претходи последовању, по речима јеванђелисте: *Ко верује у мене, дела која ја чиним и он ће учинити, и већа од ових ће учинити* (Јн. 14, 12), које Стефан изговара позивајући се на Христа. Последовање започиње туђиновањем. Ово је један од основних мотива источног монаштва, а његов је извор у представи о Сину Божјем који, поставши човек, из своје апсолутне божанствености, иде у туђину, тј. у створени, коначни свет, да би спасао свет. *И логос постаде тело и настани се међу нама* (Јн. 1, 14). То је његово страдање. Хришћанин постиже спасење, уживљавајући се у личност и судбу Исуса Христа, понављајући у себи и његове муке (Теодосије 1988: 315), те носећи свој крст.¹⁴⁰ Стога су јунаци или боље рећи личности житијине књижевности, узорни хришћани, уједно и туђиноватељи¹⁴¹ који су се отуђили од свих својих и у туђим крајевима странствовали зарад Бога, јер Господ се радује када до сукоба и раздвајања долази због љубави према

¹³⁸ Нина Георгиева Гагова запажа да се идентификација ликова и догађаја у контексту библијске теме остварује помоћу библијских цитата и асоцијација који их маркирају (Георгиева Гагова 1997: 44).

¹³⁹ Велики је каталог поређења и асоцијација житијиних јунака са јунацима *Старога завета*, чак и много већи од онога са *Новим заветом*, али старозаветна топка користи пре свега имена и шире разрађене сцене, за разлику од новозаветне која уноси више симбола, те и минимални сигнали који могу бити и разноврсни и врло сажети, омогућавају повезивање синтагме са библијском парадигмом (Наумов 1983а: 87). Ово нас доводи до закључка да су ресурси потенцијалних новозаветних веза и односа доста већи.

¹⁴⁰ „Од времена Христове смрти на крсту, крст је символ Христовог страдања и страдања уопште. У *Светом писму Новог завета* крст се помиње као символ следовања Христу и правог хришћанског живота (упореди Мт. 10, 38; 16, 24; Мк. 8, 34; Лк. 8, 23; 14, 27)“ (Тодоровић 1988: 356).

¹⁴¹ Јован Лествичник аскетској страсти туговања за светом супротставља врлину „туђиновања“ за коју каже да је „неповратно напуштање свега у нашем завичају, што се супротставља нашој тежњи да достигнемо идеал побожности“ (Лествичник 2008, 27, поука III).

Њему (Лествичник 2008: 29, поука III). Дакле, на путу духовног узрастања, личности о којима говоримо су репрезенти човека, или у духу средњовековне хришћанске антропологије, по речима Лазића, бића у које је на почетку тог последоватељног пута заложена искра слике (образа) Божјег (Лазић 2008: 212), који се туђиновањем гради и актуелизује у динамичком кретању усхођења лествицом врлина, до коначног сједињења са Богом које се огледа у охристовљењу и обожењу.¹⁴² Тада већ говоримо о светитељу који поставши *сличан красоти Творца*, као такав бива преносник благодати Свете Тројице на друге људе и читаву творевину (Лазић 2008: 216). Григорије Цамблук Богу уподобљеног светитеља назива „красотом богосазнања“.¹⁴³

Иако су две личности за које се везују почеци старе српске књижевности, условно речено, Немања и Сава¹⁴⁴, најпре као државотворци, Сава и као књижевник и просветитељ, а потом и као књижевни јунаци,¹⁴⁵ краљ Виладимир, о коме је написано наше прво оригинално белетристичко дело, први је светитељ¹⁴⁶ међу житијиним ликовима.

Истински мученик и последоватељ Христов, подобећи се Христу, изговара следеће речи: „Дакле, боље је, браћо, да ја дам своју душу за све вас и да својевољно дам своје тијело да га касапе или убију, него да се ви изложите опасности од глади и мача“ (*Љетопис попа Дукљанина* 1988: 126). У „Љетопису попа Дукљанина“, краљ Владимир желећи да сачува све оне који су га следили од напада бугарског цара Самуила, попут Христа добровољно предаје своју душу за своје стадо, као и у

¹⁴² О динамици подобја види у: Станилоје 1997: 307.

¹⁴³ У склопу Службе посвећене краљу Стефану Дечанском, *Србљак*, књ. друга, 311 (навод према: Лазић 2008: 238).

¹⁴⁴ „И пре Немање било је у српској земљи владара, али тек је у његово време, захваљујући његовој и његовог сина изабраности, њена историја добила пуноћу хришћанског живљења и хришћанског владања“ (Деретић 2000: 84).

¹⁴⁵ Сакрална историја Србије, чији су протагонисти Симеон Немања и Сава, свој завршни облик добила је тек што су написани сви списи у којима се они славе (Деретић 2007: 104).

¹⁴⁶ „Све су средњовековне династије настојале да међу својим прецима, праоцима, имају светитеље, чиме би доказале своју светородност, своју изабраност, божанско порекло своје власти. То је типично за рани средњи век. Такви су, на пример, код Мађара – свети Стефан, код Чеха – свети Вацлав, код Руса – свети кнежеви Борис и Глеб, а код нас свети зетски кнез Јован Владимир“ (Маринковић 2007: 263).



Јеванђељу по Јовану где читамо да је Христос, дочекавши да се испуни час, предао себе, како би својом жртвом спасао своје овце, а стао у заштиту својих ученика, да би се испунило пророчанство (Јн. 18, 4-9).

Владари Немањићи у књижевности се јављају више као узори духовног живота, а мање као ратници или државници. Уподобљавање светима јавља се као тежња код свих српских владара и архиепископа. Оно се креће у распону од првог праузора – Христа, до првог српског учитеља и просветитеља – Светога Саве.

Свети Сава је, пишући житије преподобног оца нашег и ктитора, господина Симеона, стварне податке из његовог живота у најмању руку занемарио, а наместо њих истакао његово опредељење за небеско царство, поводом чега је Симеон приказан као узоран пример реализације Христових заповести и јеванђељских идеала. Он је како наводи Д. Поповић као суверени зналац богословских и хагиолошких начела светитељских култова, створио целовит светачки модел и био саображен општим, важећим стандардима хришћанског света. За њега су кључну улогу имали јеванђељски узори, будући да је „спаситељска мисија владара проистицала из прокламованог захтева за подражавањем највиших светитељских узора и, у крајњој инстанци, самог Христа“ (Поповић 2006: 18, 19). Сава је по ауторки сагледао и осмислио лик оца Симеона Немање у свим битним сегментима: теолошким, литургијским и материјалним градећи његов култ. Последујући Христу, он је безнадежним био нада, убогим заступник, ништима хранитељ, слепим, хромим, немоћним и глухим мати. Сава га назива *земаљским анђелом*, а *небеским човеком* који је желео да се уздигне на виши духовни степен, држећи се казаног у *Светом писму*: „Уклоните се од места својих и рођења свога, јер ниједан пророк није примљен у својем отачаству“ (Свети Сава 1986: 105). У *Јеванђељу по Јовану* читамо: *Јер сам Исус посведочи да пророк у својој постојбини нема части* (Јн. 4, 44).

Често ће и јасно истаћи његову христилику природу: „Јер ваистину отац наш господин Симеон сатвори писано у Јеванђељу, продаде све што имађаше и купи једини бисер бесцени“ (Свети Сава 1986: 105, упореди: Мт. 13,46).

Симеон учећи оне који су око њега, свакој благоверности и чистоти, казује следујући Христа: „Јер јарам мој је благ, и бреме моје је лако“ (Свети Сава 1986: 105). Ове Христове речи налазимо у *Јеванђељу по Матеју* (Мт.11, 29-30), и у *Првој саборној*

посланици Светог апостола Јована Богослова, где Христос изговара: *Јер ово је љубав Божија – да заповести његове држимо; а заповести његове нису тешке* (1. Јн. 5, 3).

Симеонову христоликост најбоље ћемо сагледати у тренутку његовог упокојења које је по његовој вољи било у потпуности на свети начин. Лежање на рогозини простртој на земљи, са каменом испод главе, сведочанство је последовања Христу, добровољног земаљског осиромашења¹⁴⁷ које се у том духу и окончава зарад задобијања царства небеског. Сава истиче овај моменат као важан не би ли нам показао да је Симеон до последњег часа био доследан свом духовном вођи који је ради нашег спасења *осиромашео*, који за свог земаљског боравка није имао дом, а после смрти није имао гроб, него је наг сахрањен у туђој гробници (Охридски: 2018: 529). Симеоново следовање Христовој нагости је опомена и позив христоликом српском роду да се не наслађује пролазним материјалним добрима, већ да *обуче нагост сиромаша, тј. Христа*¹⁴⁸ како би се свагда опомињао на праве вредности. Издвајамо следеће редове који нам сведоче о томе: „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...” (Свети Сава 1986: 114).

Свети Сава, након што је представио Симеонов пут подвизивања и узорног последовања Христу, позива на последовање тадашње и будуће вернике кроз чињење свега што је угодно Богу и угледањем на подвиге и живљења преблаженога Симеона. Том приликом изговара: „Ум наш, дакле, нека буде на небесима у гледању на красоте рајске, на обитељи вечне, на анђеоске хорове, на онај живот...” (Свети Сава 1986: 118).¹⁴⁹ У *Јеванђељу по Јовану* читамо: *Ако се ко не роди одозго, не може видети*

¹⁴⁷ Симеон је оставио своје материјално богатство и почео да проповеда живот у светском сиромаштву према библијским речима: *Лакше је камили проћи кроз иглене уши неголи богатоме ући у Царство Божије* (Мт. 19, 24).

¹⁴⁸ Блажени Теофилакт користи ову синтагму поучавајући приликом приказивања догађаја након Христовог упокојења у *Јеванђељу по Јовану* (Охридски 2018: 529).

¹⁴⁹ Архимандрит Тихон Ракићевић истиче да је од посебне је важности завршни део *Житија*, који се састоји од духовних поука, тј. заповести Светог Саве својој братији, изнетих у оквиру једне интензивно проживљене и проживљаване есхатолошке визије. Истакнувши Немањин живот као пример, Сава је написао есхатолошку визију користећи за то другу половину *Мале катихезе 56*, Светог Теодора Студита, притом он је цитирао, делове парафразирао, а поједине модификовао, усаглашавајући своју идеју и духовност са Студитовом духовношћу. Тако обрађеним материјалом, Свети Сава у неколико реченица излаже духовно настројење које је желео да развија и негује код своје братије у Студеници.



Царства Божијега (Јн. 3, 3), што указује на поновно рођење, на мисли и осећања чије је порекло небеско. Човек је поновним рођењем боголико биће с неба које је већ видело царство небеско и царство Божје, које може видети и васцело царство Божје на земљи оличено у Господу Исусу. Сава нас, дакле, позива на поновно рођење, на узношење нашег ума у рајске висине, што ћемо уподобљавањем блаженом Симеону, нашој спони са царством небеским и царством Божјим на земљи, лакше достићи.

Лик Немање у нашој књижевности је шири у односу на раније словенске владаре истога типа, примећује Р. Маринковић, не само што је по својој генези уопште комплексан, јер се меша са типом идеалног хришћанског владара уопште и са типом монаха аскете, већ и зато што је обogaћен цртама словенског кнеза-мученика у виђењу Стефана Првовенчаног, за чији је тип нађен узор у старој словенској књижевности: Вацлав Чешки, Борис и Гљоб руски, али и у ранијем, још недовољно расветљеном периоду српске књижевности која се неговала у Зети – кнез Владимир (Види: Маринковић 2007: 369, 370).

Пратећи нарочито духовну страну Немањиног владалачког лика, истичући посебно његову склоност ка подизању и даривању манастира, Стефан Првовенчани казује о томе како га красе смерност, премудрост и милосрђе¹⁵⁰, он је личност¹⁵¹ и делатник који, угледајући се на самога Христа, поседује хитрину. Он журно подиже манастир, чинећи добро дело на време, попут Христа који је све чинио у право време. „Дошав, нимало не задоцне, поче журно зидати у отачаству својем, у Топлици, храм пресвете Богородице“ (Стефан Првовенчани 1988: 66). Јухас Георгиевска издваја да је Немања људима показао ново крштење, тиме што је из дубине неверства извукао свој

Беседа коју је Свети Сава користио сачињена је од есхатолошке представе Другог Христовог доласка и од поуке у каквом настројењу да га ишчекујемо. Подсећање на смрт, Суд, ад и упућивање на ишчекивање Царства небеског, карактеристични су за Студитову духовност, наводи аутор (Ракићевић и др. 2018: 180-182).

¹⁵⁰ Григорије Нисијски у свом спису „О лику човека“ написаног нешто после 379. године, истиче аскетске врлине и аскезу као динамику процеса уподобљења и набраја следеће врлине: чистоту, бестрашће, блаженство, отуђење од зла, према њему човек се овим врлинама подоби Богу. Дамаскин је сматрао да стварање човека по образу Божијем означава његову разумност, а да је подобије оно што се стиче подвигом добродетели (Позивање на Григоријев спис према: Лазић 2008: 215, 226).

¹⁵¹ „Првовенчани Немању обликује према идеалном обрасцу Христу; увећавајући семантизам лика и алегориско-симболичке квалификације, чиме је учинио да аканта поимамо као егземпларну личност“ (Јухас Георгиевска, предговор у Стефан Првовенчани 1988: 42).

народ попут Христа који је обновио људе крштењем (Јухас Георгиевска, предговор у Стефан Првовенчани 1988: 25). Запазићемо да Првовенчани Немању најпре назива апостолом који шири Христову веру у својој држави попут апостола који су ширили Христову веру, међутим он га ставља изнад апостола називајући га мучеником, говорећи о његовим многим страдањима, испосничком животу и борби против тамних бесова. „Јер више него и апостол би“ (Стефан Првовенчани 1988: 95). Многим поређењима која Првовенчани износи¹⁵², Немања се уподобљава светима и изнад свега последује Христу, међутим, суштину своје ревности исказује он сам уз помоћ библијских речи: „Ревнујући поревновах за Господом Богом сведржиоцем“ (Стефан Првовенчани 1988: 71, види: 1 цар 19, 10). Ове речи опште са многим местима у *Јеванђељу по Јовану* у којима се говори о истинском познању о Богу које се даје само за живот у Богу, јер је по речима Јустина Поповића у истинској побожности, истинско богопознање (Поповић 2001: 196). Можда је стих Јн. 1, 12 (*А онима који га примише даде власт да буду чеда Божија, онима који верују у име његово*) најбољи показатељ раста у Богу: *Расту растом Божијим* (Кол. 2, 19), о коме нам сведочи Првовенчани на Немањиним примеру.

Последовање Христу Симеона Немање његови животописци непрестано наглашавају, стављајући при томе до знања да се оно не односи само на појединости и епизоде, већ на целину искупитељског плана, подвлачи Даница Поповић, која даље запажа да и Сава и Првовенчани образлажу да Симеон кроз сопствени живот понавља икономију спасења, што је последица његове предодређености за такву, највишу мисију. Обојица хагиографа притом следе актуелни ток хагиографије 12. и 13. века у којој је богоизабраност појединца, видна кроз присуство Светог Духа и знамења премудрости, уз чуда, главни предуслов светитељства (Види: Поповић 2006: 59).

Доментијан у „Животу светога Саве“ и „Животу светога Симеона“ стално упоређује своје јунаке са узорним ликовима *Старог* и *Новог завета* тежећи да сваку појединост из њиховог живота доведе у везу са сродним примерима из свете историје. Сам попис имена са којима је вршена идентификација, имајући у виду Савин лик, није предуг, закључује Јухас Георгиевска. Она издваја на првом месту Јована Крститеља,

¹⁵² Немања се пореди са Светим мучеником Ђорђем, са Светим чудотворцем Николом, пречистом и непорочном матером Богородицом, а највише са Спаситељем Исусом Христом.



када је о новозаветним личностима реч, затим апостола Петра, Јакова патријарха, Илију, пророка, Исаију једног од четворице великих пророка и др. Паралела са Јованом Крститељем не односи се само на Савин лик, већ и на лик његовог оца Симеона, бележи Јухас Георгиевска, тврдећи да се Доментијан том приликом ослањао на *Јеванђеље по Луки*. Иако се он на више места транспарентно позива на ово *Јеванђеље*, покушаћемо да пронађемо паралеле са *Јеванђељем по Јовану*, које нису подвучене од стране писца на овакав начин, али којих без сваке сумње има. Када приказује Расткова прва искуства у атоском манастиру Св. Пантелејмон, Доментијан га пореди са узорним пустињацима Јованом Крститељем и Илијом. „Јер измлада заволи пустињски живот, подобећи се Јовану Крститељу, Христову Претечи“ (Доментијан: 1988: 59). И као што се у *Јеванђељу* каже за Претечу да је *глас вапијућег у пустињи* (Јн. 1, 23), глас који претходи речи, који вапи за суштаственим истинама које ће Христос објавити, и Доментијан каже за Растка: „јагње Христово вапијаше ка пастиру своме са великим срдачним ридањем“ (Доментијан: 1988: 60). Када Доментијан говори о Сави као о светом Илији који је сатворио у нама дела Божја, а ми га не познасмо, примећујемо алузије на *Јованово Јеванђеље* и Јована Претечу кога фарисеји испитују поистовећујући га са Илијом (Јн. 1, 24, 25). То што Саву који је сатворио у нама дела Божја *не познасмо, по нашем жестокосрћу*, кореспондира са *Јеванђељем* када Јован казује о Христу *И ја га не знадох* (Јн. 1, 31), и у једном и у другом случају посредством Илије указујући на неспремност да се познају и открију они који говоре у име Бога. „То је истина и за самог претечу“, по речима Јустина Поповића, „он се не стиди да то јавно призна“ (Поповић 2001: 29). То што нисмо још увек познали Саву, последица је поређења са Илијом чије је се пророчко свезнање као и осталим пророцима даје за извесно време, за разлику од Исуса који нема тренутно свезнање, јер он није само пророк, већ је он Бог пророка, запажа Јустин (Види: Поповић 2001: 34). То би на неки начин био увод у Доментијанов широк корпус поређења (који обухвата свете пророке, апостоле, Богом изабране слуге, најчешће оне личности из библијске историје које су непосредно комуницирале с Богом), који се постепено сужава, идући циљано ка врховном обрасцу поређења, самом Христу, ка коме је Сава био вођен силом Божјом.

Сава је испуњавао недостатке својих чеда апостолском благодаћу, он је био наследник апостола и дужност му је била да проповеда праву веру Христову према Божјој намери, плану за спас људског рода. „...подобећи се течењу првих светих мужева, који претекоше овај живот скрбима и многим печалима, а други од њих крвљу

својом купише вечни живот, и настанише се у небесним становима, показавши узор онима који хоће да траже вечни живот“ (Доментијан: 1988: 85).

На другом маству Доментијан посредством Немање антиципира Савина кретања на путу уподобљавања Христу: „И подобећи се оним сунчаним зракама које су оптекле крајеве васељене, неиспитане путеве Владике свога, које на земљи походи својим пресветим ногама, све ћеш оптећи и поклонићеш се свима светим стопама његовим, и написаћеш сва страдања његова на таблицама богољубивога срца твога, и света душа твоја биће престо томе самоме, и Господ који царује у векове биће с тобом“ (Доментијан: 1988: 101).

Походећи стазе Христовог страдања, Сава постаје други мученик који на себи носи Његова страдања, који му последује са радошћу, душу своју полаже ради њега и трага за истинитим животом свога Владике, који нас је искупио својом часном крвљу. „...поклони се животворећем гробу Господњем и часноме крсту на светом месту Кранијеву, и свима страдањима Господњим и светим местима, на којима Господ наш Исус Христос прими вољна страдања“ (Доментијан: 1988: 200, види Јн. 19, 17).

Сава је *узет од Господа* према речи Господа коју наводи: *Онога који греде ка мени, нећу изагнати ван* (Јн. 6, 37), али врло брзо ћемо се уверити да он, не само да је примљен попут многих који су добровољно приступили, већ је од искони пре векова и бића свога завољен од стране Бога, зато га често Доментијан, вођен жељом да дивинизује свог јунака, изједначава са Христом. Код њега ће Савина вера, узета као добар пример својој браћи и духовним чедима, бити усаглашена са речима Господњим из *Јеванђеља* (Јн. 5, 24): „Заиста вам кажем, сваки који верује у мене, неће умрети у векове и на суд неће доћи, но ће прећи од смрти у живот“ (Доментијан: 1988: 120).

Крајње стање Савиног обожења Доментијан ће исказати приликом поучења освећених епископа следећим речима: „Мир Божји и мир мој дајем вам“ (Доментијан: 1988: 194). Том приликом позива се на *Јеванђеље: Мир вам остављам, мир свој дајем вам* (Јн. 14, 27) када Исус држи опроштајну беседу ученицима. Мир који Сава дарује долази од духовне сједињености са Господом. Испуњен Богочовеком, човек се ничега и никога не плаши у овом свету, срце је његово заиста испуњено Божјим миром, благослови Јустин Поповић (Види: Поповић 2001: 166). Поучавајући тако ученике, Сава, који је родио своја чеда Духом и светим Јеванђељем жели да заједно достигну царства небеска и да се настане у бесконачне векове, пошто ће их напустити телесно: „И више ме нећете видети у овом телу...но када се тамо скупимо у дому Господњем, ту



ћете ме угледати“ (Доментијан: 1988: 194). Разумемо да је пут до потпуног обожења преосвећеног Саве праћен ревносим последовањем Христу који приликом опроштајне беседе са ученицима изговара готово идентичне речи: *Још мало, и нећете Ме видети, и опет мало и угледаћете Ме, јер ја идем Оцу* (Јн. 16, 16).

Благодат Духа говориће касније у Савино име: „Јер он ће вам, рече, све напоменути“ (Доментијан: 1988: 201). У *Јеванђељу* налазимо Исусово обећање Светога Духа Утешитеља у следећим речима: *А утешитељ Дух Свети, кога ће Отац послати у име моје, Он ће вас научити свему и подсетиће вас на све што вам рекох* (Јн. 14, 16).

Да подобије није само крајње стање обожења, него и испуњење аскетског програма живота у добродетелима, где је присутан акт човекове воље и садејства благодатних Божанских енергија¹⁵³, показује нам Доментијан приказујући Саву као ученика Христовог, новог чудотворца, који има небесну власт везати и разрешавати грехе на земљи, који има Његову силу да по речима *Јеванђеља* чини дела која и он чини, а уз то и већа од њих (Јн. 14,12). Сава ће, понављајући пречисту веру Христову, трагом јеванђељских дешавања, свагда миловати убоге, дробити хлеб свој сиротима и удовицама, бити кров онима који немају крова, бити тихо пристаниште онима који су на валима, ништима богатитељ, истинити истребитељ безбожних јеретика, насадитељ сваке добре воље. Још за живота чудотворац као Св. Никола, као Христос, он ће утишати буру на мору, лечити болеснике, обамрлог брата Стефана вратити у живот, према јеванђељском чуду (Јн. 5, 1-17) молитвом ће подићи ослабљеног који је лежао од многих година. Могао је он, по речима светих отаца светогорских, и мртве васкрсавати, али се тога клонио због своје велике смерности. О Савиним делима која су већа од дела његових отаца Доментијан ће рећи: „Јер владика његов Христос, сишавши у последња времена, саврши свако отачаско смотрење, а овај ученик Владике свога, на крају века послан од истога Оца небесног, сатвори и већа дела од својих отаца“ (Доментијан: 1988: 156). Он ће чак поредити Немању, Саву и Стефана са светом Тројицом, или Саву са васкрслим Христом што је по некима била последица Доментијанове поетике претеривања.¹⁵⁴ Ево како Сава позива Немању на сједињење

¹⁵³ Закључује Лазић на примеру химнографског дела Патријарха Данила Бањског у: Лазић 2008: 221, 222. Види о овоме и Богдановић 1991: 159.

¹⁵⁴ Драгиша Бојовић наводи мишљење Светозара Радојчића у вези са таквом тенденцијом Доментијана који по њему „прелази све границе допустивих поређења!“, мисли се на део у ком Доментијан пореди

споменувши се јеванђељских речи: „Да, и ти, господине мој и оче, уподоби се вољи Божјој, и последуј Господу своме, и дођи у Свету Гору, и сједини се са љубимим чедом својим, да нам владика Христос пошље пресветога свога Духа, и обнови у нама слику трисветлога свога божаства. И због последовања му са љубављу, уселиће се у нас и сатвориће обитељ у нама, као што рече Богослов Јеванђелист Јован: Видесмо славу његову, славу као јединороднога од оца“ (Доментијан: 1988: 75).

Доментијан се неће устезати да на више места истакне идеју духовног сједињења и заједништва оца и сина, које назива „апостолима“, исписујући им Похвално слово, након којег Сава до изражаја доводи своју тежњу „ка бољем“ у последовању за Христом. Симеон и Сава су били удостојени да ветар Господњи на њих дуне свом силом и све могуће им сатвори на небу и на земљи. Том приликом позива се на *Јеванђеље по Јовану*. „Јер, ваистину, ветар Господњи дува где хоће, као што по достојности духну свом силом својом и на ове богољупце“ (Доментијан: 1988: 111). Доментијан наглашава да су Симеон и Сава духоносци, од Духа рођени према речима из *Јеванђеља*: *Јер кога Бог посла, онај речи Божје говори: јер Бог Духа не даје на меру* (Јн. 3, 34).

Веза између Симеона и Саве је и у „Житију светог Симеона“ такође божанског порекла, они су уподобљени Светим апостолима, грађанима небесним, Оцу и Сину, а Сава, богомудри младић, „видећи у себи испуњење заповести Божје, у свему посматрајући преподобнога оца својега, уподобљаваше се његовим добрим делима, као што засведочи истинита премудрост Божја у светом свом Јеванђељу: *Што види син оца да чини, то исто и син чини* (Јн. 5, 19)“ (Доментијан: 1988: 256).

Доментијану је свакако био циљ да истакне идеју *изабраности великих мужева* (Деретић 2007: 123), идеју о њиховој предодређености, „Сава је схваћен као непосредна еманација божанског, он као да није човек који тежи да се сједини с Богом, него неко више биће којем је божанско од почетка дато“ (Деретић 2007: 123). У *Житију* читамо: „Сав свој живот живећи по анђеоском подобију, подобећи се као бестелесним силама сваки дан“ (Доментијан: 1988: 96). Доводећи га у везу са Христом, Доментијан, запажа Деретић, као да има у виду божанску, а не људску, природу Христову, Христа као слово које се оваплотило у човеку (Деретић 2007: 123). У

Растка, у ситуацији када се замонаши поред војника који су га чували, са Господом чије пречисто тело чувају војници (Бојовић 2017: 44).



Јеванђељу читамо: *И Логос беше у Бога, и Логос беше Бог* (Јн. 1, 1), ми верујемо, по речима Теофилакта Охридског (Охридски 2018: 264), да је Христос (Логос) свагда био у Бога, тј. да је био истовремено и заједно са Оцем. У наставку *Јеванђеља* читамо: *Без њега ништа не постаде што је постало* (Јн. 1, 3), све је, дакле, што постоји у створеној природи, закључује Теофилакт, добило своје биће од Речи (Логоса) (Охридски 2018: 268), од његове силе.

Ако је Доментијан на почетку Савиног *Житија* упоређивао Саву са пророчима и констатовао да га *не познасмо по нашем жестокосрђу*, пратећи развојну линију Свечевог духовног усавршавања, долазимо до врхунца подобија, у самоме Владици, које ће резултирати, не само познањем, већ и великим поштовањем и љубављу коју Свети задобија од свих градова и земаља, *од целог племена људског рода живог у Христу* према речима из *Јеванђеља* које Доментијан овом приликом исписује: „Јер не могаше се сакрити град стојећи на врху горе“ (Мт. 5, 14) (Доментијан 1988: 137), које се код другог јеванђелисте налазе у следећем облику: *Ја сам светлост свету, ко иде за мном неће ходити у тами, него ће имати светлост живота* (Јн. 8, 12).

Доментијанов Симеон, узевши крст Христов последовао је Христу, као Петар и Јован, Андрија и Филип, дванаесторица и сви други апостоли, читамо у „Животу Светога Симеона“, он је овде следио Христово позвање из *Јеванђеља по Јовану* (Јн. 5, 24, Јн. 11, 26, Јн. 8, 24, Јн. 14, 12). Цела 12. глава је у знаку Доментијанових асоцијација на ово *Јеванђеље*, које потврђују Симеонову уподобљеност Христу, која је пре тога остварена и пред људима и пред Богом и његовим светим анђелима, као и у случају Саве.

Код Теодосија је Савина подобност светима и последовање Христу на много места исказана поступним приказивањем Савиног последоватељног пута или транспарентним пишчевим сведочењем о истом, који је свакако обележен *туђиновањем*, како на почетку Савиног монашког подвига, тако и касније када је хтео да *остави власт просветитељства*, да се повуче са активног положаја архиепископа, бежећи од људске славе и посвећујући се Господу. Његов последоватељни пут симболично започиње исказом да је огањ божаствени распламтео душу његову, чиме Теодосије говори о Растковом одушевљењу Богом, дакле не само о његовој склоности ка узвишеном и божанском, већ о благодатној инспирацији самим Богом, о неодољивој жудњи за духовним, благодатним савршенством (Теодосије 1988: 308). Када се Савини



родитељи увере да је у потпуности предан Христу и да сигурним кораком следи његове стазе, стиже се да га назову сином, те га називају оцем и учитељем, молитвеником и заступником пред Богом, из таквог ословљавања да се сагледати јасна Савина подобност Христу. Он је на другом месту назван Божјим учеником који је оставио земаљску славу и презрео све красоте као непостојеће сагласно Христовим речима у *Јеванђељу по Јовану: Славу од људи не примам* (Јн. 5, 41). Као врхунац његовог потпуног последовања Христу издвајамо Немањине речи којима благосиља чедо, које није његово, већ Божје: „Нека си од Бога благословен, ти и дан у који си се родио, не моје чедо, већ Божје чедо!“ (Теодосије 1988: 133). Он чак и не мисли да је Сава човек, већ га поистовећује са анђелом. Све је то било и више него довољно да и он пође за њим, следећући *крстоносно* и *неповратно* стазе Христове. Његово *крстоносно украшавање анђеоским образом* значи да је ступио у најстрожи ступањ монаштва, следећући стазама Христовим, и том приликом носећи на плећима четвороугаоно платно украшено крстовима, што симболизује ношење крста Христовог зарад учешћа у Христовом страдању, у његовој вечној слави и победи над грехом (Теодосије 1988: 314). Видимо да је код Теодосија транспарентност коју смо истакли у вези са Савиним ликом, присутна и у вези са Немањиним ликом, она се, за разлику од поступка где се лик сам развија пред нама у свом духовном узрастању, постиже коришћењем извесних симболичких средстава, у овом случају црквом установљених обреда праћених одређеним реликвијама, које се везују за јунака, а које симболизују страдалнички Христов пут, којем Свети последује. Старији брат Стефан, дивећи се Савиним молитвеним речима за изливање мира на спомен престављења оцу, позива се на речи из *Јеванђеља по Јовану* и казује: „Јасно је, дакле, да Дух дише где хоће и на кога хоће“ (Теодосије 1988: 169, упореди: Јн. 3, 8). Стефан је свестан природног кретања духа и његове незадрживе силе, која је оваплоћена у Сави који је рођен од Духа, као и Христос.¹⁵⁵ У извесним ситуацијама Теодосије ће бити толико очигледан у приказивању Савине доследности Христу, да ће његово сведочење о Савином последоватељном путу попримити елементе натурализма: „Јер са таквом ватреношћу после смрти преподобнога свога оца у месту томе поживе, сав помишљу ка Христу плећен, да сваки дан сећањем на смрт умираще, а од многог и непрестаног поста

¹⁵⁵ Теодосије назива Саву *богосветлим светилником*, његова је светлост светости и квалитет Духа у јеванђеоском и православном смислу (Види: Теодосије 1988: 357).



усахну му утроба и оболи му са изнутрицом слезина његова...и тако сав живот његов беше пост“ (Теодосије 1988: 146).

Сава се не одваја од анђеоских сродника, Божјих угодника, преподобних отаца и сапосника, не желећи да жалости Бога, а скрбљу облаже брата. Том приликом суди да је боље ражалостити брата него Бога, према јеванђеоским речима: *Који љуби оца или матер већма него мене, није мене достојан; и који љуби сина или кћер већма него мене, није мене достојан* (Мт. 10, 37). Свети Игњатије Брјанчанинов каже да се светом мржњом према ближњима остаје веран Богу, неприхватањем порочне људске воље, чак и кад су ти људи најближи наши сродници. У том, читамо у *Лествици*, Бог се радује одвајању и растављању, онда када се оно чини из љубави према њему. Пастир који пред својим овцама иде (в. Јн. 10, 4), заповедио нам је да се одрекнемо света и себе, да узмемо свој крст и кренемо, јер да бисмо ишли за Христом, морамо узети свој крст (Брјанчанинов 2006: 104). Сава узима свој крст, и прима *божаствену од Бога благодат* којом ће, по речима Исусовим у *Јеванђељу по Јовану* чинити дела која и он чини. (Јн. 14, 12). Сава ће, попут Христа који је својим доласком утолио сузе Марти и Марији (Јн. 11, 1-44), жалост у радост променити, и исцелити болеснога брата, који ће и све друге болести у име Бога исцељивати.

Теодосије нам у *Житију* поступно представља Савин духовни пут који гради ревносим последовањем, а који није нимало само његов лични, монашки пут који се састоји у молитвеном тиховању, већ унапред планирани и трасирани пут православља¹⁵⁶ који се састоји у практичном раду за друге, који ће и до тада, али највише *са божанственом влашћу првосвештенства*, као архиепископ мисионарски ширити. „А и сам свети пролажаше и обилажаше целу земљу својега народа, вером православља утврђујући и учећи...“ (Теодосије 1988: 213). То је онај исти мисионарски пут којем је последовао, којим иде Христос прослављајући Оца на земљи. *Ја Те прославих на земљи; дело свриших које си Ми дао да извршим...објавих име Твоје људима које си Ми дао од света...*(Јн. 17, 4-6). Теодосије ће, уподобљавајући га Христу, за Саву рећи да ће бити многим *водителј ка богозвању*, да ће предводити људе на путу спасења, ка царству небеском. Таква Савина мисионарска делатност учиниће да се српски народ истински обрати ка Христу, да доживи своју духовну и егзистенцијалну обнову, те да се код Теодосија назове *новим*, попут Новог Израиља

¹⁵⁶ Православље је светлост ортодоксне хришћанске вере (Теодосије 1988: 333).

како би својим животом у цркви стекао све атрибуте новозаветног оствареног месијанства, новозаветне изабраности (Теодосије 1988: 334).

Теодосије градећи лик Петра Коришког, који је изван династичких, односно национално-црквених оквира, нимало не посустаје у истицању његове светости, напротив, истакнута је његова равноправност са светитељима старог доба, Г. Подскалски у ту сврху бележи да се у делу заступа теза типична за словенску хагиографију раног средњег века да светац, додуше, припада „последњем нараштају“, али да својим врлим животом стоји на истом степену са светитељима старог доба, и да их чак надмашује (Подскалски 2010: 459). Није онда случајно што је Петар Коришки често упоређиван са старим хришћанским пистињацима и утврђено је да је Теодосију као древни узор за састављање Петровог житија послужило *Житије светог Антонија Великог*, Атанасија Великог.¹⁵⁷ Петар, пустињак, *личност је духовног микрокосмоса* (Предговор Д. Богдановића у Теодосије 1988: 41), који је изван њега потпуно убог и бездоман, бесхлебан и бестелесан, не даје нам простора да га другачије сагледамо до у духовним димензијама, као идеални одраз Христовог земаљског лика. Његово привидно и тенутно пребивање у долини и стенама вођено је силом Господњом, по речима самога Господа у *Јеванђељу по Јовану*, које Петар изговара: „Јер без мене ништа творити не можете“ (Јн. 15, 5) (Теодосије 1988: 274).

Петар је толико непоколебљив, одлучан и чврст уподобљавајући се Христу, о чему нам сведочи и Теодосијев избор његовог имена, за које ће и сам рећи: „Петар што Врховног назив имаде и вером му подобан би“ (Теодосије 1988: 285). Он је реплика Христове жртве и страдања: „Јер као од Христа с радошћу распет бити изволе, тако са истом усрдношћу свакодневно у пустињи пошћењем са Христом разапсе се, и без мача самомучени до крви јави се мученик“ (Теодосије 1988: 285). Преподобни Јустин Ћелијски у тумачењу четрнаесте главе *Јовановог Јеванђеља* (Јн. 14, 12-14) казује да су дела оних, који су их чинили вођени силом Христовом, између божанских и људских, те да су то дела светих апостола и Мученика и осталих Светитеља, у које убрајамо и

¹⁵⁷ Ово је прво монашко житије посвећено првом хришћанском пустињаку и аскети, али и житије које означава почетак самосталног стварања новог канона житијне књижевности (Видети о овоме у: Шпадијер 2014: 139).



Петра¹⁵⁸, чињена само вером у Христа као Бога и Господа који им због те вере и кроз ту веру даје божанске силе, те они, иако људи, чине јеванђељска дела, јеванђељска чудеса. „После смрти, Св. Петар Коришки се не налази, као Св. Симеон и Св. Сава међу анђелима, нити заступа пред Богом свој народ. Као што је скромно живео, тако исто скромно лежи у својој пећинској цркви, где му преостале мошти¹⁵⁹ исцељују болеснике. Поникао из народа, у њему је, и ради њега, ту и остао“ (Кашанин 2002: 175).

Г. Подскалски запажа да упркос обимном узгредном делу од библијских стихова, молитви и побожних хвалоспеева, *Драгутиново житије* теолошко-духовну вредност поседује искључиво због описа постепеног Драгутиновог приближавања идеалу потпуног последовања за Христом (Подскалски 2010: 466). Жудња за царством Божјим све је више приближавала Драгутина подражавању Христа, он је приказан као истински Христов последоватељ пошто се искрено покајао након сагрешења према речима из *Јеванђеља*: „Ако ко реч моју сачува, неће мрети никада“ (Данило Други 1988: 63).¹⁶⁰ Драгутин је задобио вечни живот упражњавајући јеванђељске врлине, те чувајући тиме Христову реч дату Јеванђељем. Да и у случају Драгутина подобје није само крајње стање обожења, већ упражњавање аскетског добродетелног живота, као и у случају осталих последоватеља, а особито Саве код Доментијана, налазимо у тренутку Данилове недостојности да он или било ко други говори о великим трудовима и страдањима овога благочастивога мужа који је учино милостиње ништима, утехе малодушнима, састрадања онима који су у скрби, који је био избавитељ увређених. Сава, велики архијереј Христов, био је његов узор на последоватељном путу ка вечном узору Христу.

¹⁵⁸ Д. Бојовић говори о Петру као монаху у свету, а као анђелу у монаштву, а о овом *Житију* не само као житију светитеља, већ и житију анђела, који „оправдава ’примање анђелског лика’ и постаје достојан суштине опште и познате формулације о *небеском човеку и и земаљском анђелу*“ (Бојовић 2019б: 352).

¹⁵⁹ Георгиева Гагова издваја мотив моштију као сасуд благодати и земаљског наслеђа светитеља, који је завештао народу, заступљен је, истиче ауторка, посебно у завршним деловима дела и у директној је вези са црквеним обредом (Георгиева Гагова 1989: 268).

¹⁶⁰ Упореди: *Ко одржи реч моју неће видети смрти вавек* (Јн. 8, 51).

У списима архиепископа Данила Другог наводе се три краљице и то као побожне владарке, а о краљици Јелени¹⁶¹ Данило говори чак у посебном животопису (Кашанин 2002: 189). Јелена, мајка горе приказаног праведника, започиње интензивни духовни живот након ране смрти свога супруга (Уроша I). Примивши девичанско освећење, бива посвећена миру (исихији), а њена љубав према Богу¹⁶² све више нараста. Када Данило каже да Јелена, примањем монашког образа подлаже врат свој под добар лаки јарам Христов, указује нам „симболично на преузимање Христовог терета, крста“ (Данило Други 1988: 296), према: (Јн. 19, 17), подсећањем не само на терет монашке послушности, већ и на чињеницу да је смрћу Господ сатро смрт и омогућио васкрсење (Поповић 2001: 217). Следујући му на том путу, Јелена подиже храм у име пресвете Богоматере, да би у самртном часу у пратњи монаха и стараца била уподобљена и Девици Марији окруженој апостолима на самртној постељи.¹⁶³ О њеној блажености за живота говори њен син Милутин у похвалним речима над њеним мртвим телом у манастиру Градац, из којих се да сагледати њен последоватељни пут на којем она чини подвиге и дела која јој омогућују да се приброји „у зборове многострадалних мученица“ (Данило Други 1988: 103) и постане „обитељ Светој Тројици“ (Данило Други 1988: 102). Данило не без разлога истиче једносущност Свете Тројице доводећи га у везу са Јеленом, пореклом католикињом, не би ли је потцртао на самом крају, још једном као православну монахињу, знајући важност Христових речи о исхођењу Светог Духа од Оца:¹⁶⁴ *А када дође Утешитељ, кога ћу*

¹⁶¹ Тематски зборник радова *Јелена – краљица, монахиња, светитељка* који је издало сестринство манастира Градац 2015. године, доноси нове увиде у живот и време ове значајне личности уз значајне резултате интердисциплинарног приступа теми. У зборнику научници са више аспеката (историјског, књижевног, археолошког, теолошког) у оквиру различитих научних области приступају личности краљице Јелене (*Јелена – краљица, монахиња, светитељка* 2015).

¹⁶² Унутар поменутог зборника Драгиша Бојовић у свом раду под насловом „Теологија љубави у *Житију краљице Јелене*“ посебну пажњу посвећује мотиву божанске љубави који чини важну димензију житија архиепископа Данила Другог, а који се, по аутору, у овом *Житију* посебно издваја. У Даниловом књижевном портрету краљице Јелене „оцртава се она анагошка диментија којом се представља уздизање човекове душе из низина чулног и пролазног у висине вечне славе и божанске љубави (Бојовић 2015: 144).

¹⁶³ Поређење између монахиње Јелене и Пресвете Богородице налазимо код Подскалског (Подскалски 2010: 469).

¹⁶⁴ Христове речи о исхођењу Светога Духа од Оца уграђене су у осми члан Никејско-цариградског симбола вере. Такво пнеуметолошко учење следе све цркве које припадају Васељенском православљу,



вам ја послати од Оца, Дух Истине, који од Оца исходи, Он ће сведочити за мене. (Јн. 15, 26). Јелена је код Данила приказана као племенита и побожна хришћанка, мудра владарка и нежна мати, као значајан чинилац у сређивању односа у својој породици, као заштитница народа и државе. Њен књижевни и светачки лик, запажа Р. Маринковић, грађен је према Немањином моделу и представља Немањин пандан, као што је он идеалан отац и владар, тако је она идеална мати и краљица (Маринковић 2007: 296).

Сва лепота Милутиновог подобја и следовања Христу као ипостасној природи показана је у његовом *Житију* посредством Симеона Немање и Саве, којих је *пород и васпитање*, а самим тим и суделоватељ у *трисијаном божанству* чији је Сава служитељ. „Од њихове телородне природе би и овај господин мој благочастиви краљ Стефан Урош“ (Данило Други 1988: 110). Он је означен Духом благодати попут Христа (Јн. 1, 32) и узрастао Светим Духом према Јн. 14, 26. Данило га говорећи о његовом божјем милосрђу пореди и са светим Димитријем, а опет кроткост врлине, сила и крепкост даровани су њему од Бога, поводом чега ће дати Милутинов пример као пример општег уподобљења: „Видите и дивите се како се људи уподобише боговима“ (Данило Други 1988: 138).

Архиепископ Арсеније, *добри учитељ вере Христове*, уподобљава се своме Господу и на много места у повести о његовом животу како би се истакла његова природа сачињена по подобју призива се *Јеванђеље*, једно од таквих места је: „Јер чудно Божије самотрење и савршена благодат Његова јављаше се у овом“ (Јн. 1, 14) (Данило Други 1988: 157).

Стефан Дечански чији је лик асоцијација за утврђеност у сили Светога Духа и вољи Господњој¹⁶⁵, верни је последоватељ Исусов, који се именом Господњим противио непријатељима и који се као Исус Навин прославио „против иноплеменика који су озлобили Израиља“ (Данилови настављачи 1989: 44, упореди са Јн. 11, 45).

све цркве које припадају оријенталном православљу, као и све цркве које су настале из древне Цркве Истока. Насупрот њима, следбеници католицизма сматрају да Свети Дух исходи не само од Оца, већ и од Сина. У томе се огледа главна теолошка разлика између католицизма и свих традиционалних источних цркава.

¹⁶⁵ „На Теби Господе, утврдох се од утробе моје матере“ (Данилови настављачи 1989: 43).

Данило Други неисказаном благошћу Господње милости следује Христу, угодно му служећи у свему, „јер он божаственим разумом и побожношћу и живећи у незлобивости срца својега, био је у сваком делу уразумљиван од Господа, да чини по вољи његова хтења“ (Данилови настављачи 1989: 111), према божјој вољи исказаној у (Јн. 1, 12, 13), о чему читамо и у Јаков. 1, 18: *По својој вољи он нас је родио истинитом речју, да будемо нека првина од његових створења*, или у 1. Солуњанима 4, 3: *Ово је божја воља управо ваше посвећење*, те тако Данило прихвативши његову вољу бива подигнут на хвалу Његове славне благодати.

Стефан Дечански је као лик у Цамблаковом „Житију Стефана Дечанског“, које је конципирано на темељу монашко-исихастичких идеја, обликован према моделу светитеља, где се приказује светитељска судбина коју је изабрао и коју је достигао. Он је *божанствени и свети војник, Христов војник*, Његов следоватељ који чини дела достојна вере према: Јн. 14, 12. „Достиже времена надсветска, настањујући се као великомученик са мученицима“ (Цамблак 1989: 74). Присутно је повезивање Стефана Дечанског и са култом Св. Николе Мирликијског.

Деспот Стефан је одређен од самога Бога да буде „раван анђелима, печат хришћанскога света“ (Константин Филозоф 1989: 36). Био је сличан по храбрости и вери Исусу Навину, вођен Богом због чега „ништа нису могли успети они који су га оклеветали“ (Константин Филозоф 1989: 90). Обузет љубављу божаствене жеље која га је подигла и носила¹⁶⁶ према Јн. 10, 27-29, *јер је Бог дао Свог Сина да они који верују не пропадну него да имају живот вечни*: Јн. 3, 16.

Потврђивање последоватељног пута светог цара Уроша чија је сума дата на крају *Житија* у виду поентиране мисли¹⁶⁷ која је у знаку јеванђељске симболике светлости према Јн. 8, 12 и Јн. 1, 5, 9, реализовано је сачињавањем култа његовој светости, те овенчавањем мученичким венцем од стране патријарха Пајсија. „Беше

¹⁶⁶ „Јер када било кога ова љубав божаствене жеље обузме, она га брзо узима, носи и подиже горе“ (Константин Филозоф 1989: 103).

¹⁶⁷ „Не може се град сакрити уврх горе стојећи, нити свећњак под посудом, него на свећњаку, да онај ко улази види светлост“ (Мт. 5, 14, 15)“ (Патријарх Пајсије 1993: 102).



светитељ и преподобан, и још за живота жељаше мученички венац задобити. И не лиши га Господ и венцем мученичким веза се“ (Патријарх Пајсије 1993: 102).

Врлине житијиних јунака реализују се у подвигу као доказу добродетељи. Оне су се испољиле кроз веру, богољубље, кротост, целомудрије, чистоту, безлобије које ће се код Симеона и Саве, јунака првих српских биографија, у потпуности испољити, имајући у виду да су они били монаси. Али како је Немања био и владар, он ће поседовати и врлине које треба да красе хришћанске владаре: мудрост, истинољубље, милост, душевност. Репертоар добродетељи се у српском житију мења у складу са чињеницом да владари нису више монаси, као што је био случај раније, те се у српској хагиографији сада прави јасна подела на хагиографију владара и монаха, црквених поглавара и великодостојника. Владари су у ситуацији да се сами одупиру искушењима, да сами бирају између добра и зла, те да се сами труде да достигну врлину идеалног хришћанског владара. Иако нису свеци, они су потомци праоца Немање, светог претка, од Бога одабраног владара који своју изабраност преноси на своје потомке и чини их светородним. Стога је сваки светородник предвиђен својим пореклом да буде идеалан владар и светац и постане јунак хагиографије (Види: Маринковић 2007: 295).

„Схватање лепоте и духовне радости српских светачких ликова, као типизованих културних образаца домаће рецепције византијског Православља, увек је у знаку благодатног подвижништва и добродетељи ради обожења и подобљења“ (Лазић 2008: 242). Естетика подобја је један од могућих приступа ликовима средњовековних светитеља, која је по овом аутору само један од концепцијских аспеката и могућих приступа српским официјелним православним антрополошким схватањима несистематизованих учења о човеку у средњем веку (Лазић 2008: 241).

6.2. Житијни ликови као носиоци идеје палих јеванђељских бића

Устаљени поетички поступак житијине књижевности када је о грађењу ликова реч чини компарација по супротности. Писцима житија било је потребно да јунацима који се уподобљавају светима и последују Христу супротставе грешнике како би прве

јасно истакли и приказали њихову светост¹⁶⁸ и узвишеност, част и достојанство наспрам унижености, прекора и понижења оних који су се огрешили о Божије заповести¹⁶⁹. Грешници¹⁷⁰, условно речено, из разлога што су многи јунаци само носиоци идеје о постојању принципа зла¹⁷¹, „стално делају под утицајем поунутрашњене спољашње присиле, иза њихових поступака увек се крије опаки заводник, подстрекивач на зло, ђаво, само што они нису свесни да су ухваћени у његову мрежу. Супротност између Христа и ђавола, божанског и сатанског принципа, има супстанцијални, антагонистички карактер и никако се не може превладати, као што је непремостива и супротност између сила живота и деструктивних сила смрти у свету народне књижевности. Али супротност између људских протагониста једног и другог принципа са хришћанског становишта својственог старој књижевности, није

¹⁶⁸ Основни смисао светости у српској култури исказан је кроз контрастирање бића и небића, према речима Данила III у „Служби Светом краљу Милутину“, из 1380. године да Светитељ, као довршена и Богу уподобљена личност, „поклоницима верним свагда светло излива, страсти различитих таму одгонећи“. У процесу аскезе видимо да се Светитељ препознаје као реализовано биће, личност и да уз помоћ личности Свеца води борбу против страсти које га вуку у „таму“ небића. Дијак Грубац све грешке приписује људској греховности и непотпуности бића, зато и истиче да је истински идентитет бића у духовности Светог Духа, а све оно што није реализована синергија личностног општења са Богом представља подложност човековог бића греху који јесте израз драме борбе бића и небића у човеку (Лазих 2008: 521, 523, 531).

¹⁶⁹ Промене у структури личности нису схватане као етичке промене, или као прекршај и огрешење о разне обрасце црквених правила хришћанског живота, већ као промашај и пад на подвижничком путу усхођења ка Лику Богочовека Христа и довршеном лику обоженог човека (Види: Лазих 1997: 60, 61).

¹⁷⁰ Средњовековно учење о греху, страстима и њиховом демонолошком оквиру није било подложно систематизацији, те стога не постоји у византијској монашко-аскетској пракси, па ни у пракси јужнословенских народа систематизовано бављење овим питањем.

Снежана Милојевић се овим питањем бави у свом раду „Монашко страдање демонолошког порекла у српској житијној књижевности“ говорећи о монашком страдању од стране бесовских напада као о најтежем подвижничком искушењу које је двоструко усмерено, а самим тим је и казивање о њему у житијних писаца опширно и детаљно описано као у *Житију светог Петра Коришког* или је дато као хагиографски податак услед тога што јунак није био изложен бесовима, што говори о његовој особености и његовој непрестаној будности у свом подвигу. Ауторка истиче да је истрајавање аскете пред непријатељима који долазе из метафизичких простора неизоставно у карактеризацији житијног јунака, и када је ова форма страдања повод за раскошне наративне сегменте и када таквих напада на интегритет искушаваног није било (Милојевић 2020: 423-427).

¹⁷¹ Књига Постања се бави проблемом зла, али је овај проблем тек у новозаветном Хришћанству показао своје јасне обресе и целовито поимање.



непремостива. Подложност човека ђаволском завођењу¹⁷² не мора бити и најчешће није трајна. Типичан јунак хришћанске књижевности јесте грешник који се покајао, заблудели који је нашао пут спасења.¹⁷³ Јунацима житија често се догађа да снагом вере придобију противника за своју ствар. Другим речима протагонист и антагонист не припадају одвојеним стварностима, као што се то догађа у народним причама и песмама, и један и други налазе се унутар истог људског света, али су силе које управљају њиховим делима онострани и непомирљиво одвојене“ (Деретић 2007: 97, 98). Овде се сусрећемо, по речима В. Јеротића, са најтежим проблемом како свеколике теодицеје, тако и онтолошке метафизике и етичког става у односу на проблем зла. О томе у каквом односу стоје силе добра и зла¹⁷⁴, колико је ова подела само релативна и људска, а колико је она, по Берђајеву, космичка драма¹⁷⁵ нећемо говорити, као што нису ни хагиографи, али ћемо у складу са изнетим запажањем пратити јунаке, антагонисте који ће писцима житија бити једини начин да етички вреднују људске поступке и да, ослањајући се на обрасце јеванђељских учења као узоре, поуче. Без антагониста, или небића у оквирима српске аскетске мисаоности, остаје нејасан систем на којем су били засновани обрасци вредности средњовековне књижевности уопште, а особито житијне. Протагонисти којима је посвећено доста више пажње и простора унутар житијног дела, с обзиром на чињеницу да су Христови изабраници и узорни примери хришћанског последовања, самим тим бивају апстрактни и не дају много могућности писцу да поучава, осим у пишевом позивању да се угледамо на њих и да

¹⁷² Ђаволско завођење је последица грехопада, удаљавања човековог бића од Бога и раскидања општења са Богом као моделом бића уопште.

¹⁷³ У средњовековној представи о злу, греху и смрти, као и у аскетској онтологији веома важно место је заузимало христолошко учење о Искупљењу. Наиме искупитељска Жртва Христова представља извор наде живота, шансу за превазилажење и заштиту од зла, као и успостављање стабилног христолошког обрасца културе. Искупљење носи карактер увек присутног вечитог презента, аскета (онај који је од небића прешао у светлост бића кроз процес аскетског покајања) ниједном својом делатношћу не искупљује сам себе, него је то већ учињено и увек актуелно као Христова искупитељска жртва (Лазич 2008: 584, 585).

¹⁷⁴ Ђаво и добри Бог су пар који господари животом средњовековног хришћанског света и чија борба објашњава све појединости историјских догађаја у очима људи средњег века који су непрестано подељени између Бога и сатане, где други није ништа мање стваран од првог, чак је издешнији у инкарнацијама и привиђењима (Le Goff 2010: 195, 196).

¹⁷⁵ Владета Јеротић покреће ова суштинска и практично нерешива питања божјег дијалога са ђаволом од Јова, преко Фауста до Петра Коришког (предговор В. Јеротића у Теодосије: 1988: 77).

им следујемо. С друге стране лик светог у начелу није и не може бити нељудски, дехуманизован, ма колико се тежило његовом апстраховању. Светом човеку није туђе ништа људско, а литература која би светост лишила људског била би из теолошких разлога неприхватљива, закључује Богдановић.¹⁷⁶ Антагонисти, *ликови рефлектори*, наспрам протагониста, делују опипљивије, самим тим што су ближи људском, те су и погоднији писцу да сагледа реалне људске могућности истрајавања на Христовом путу. „Христу је туђ грех, али ништа друго: он плаче, трпи, доживљава људске емоције, колеба се, чак и плаши. Светац који на неки начин понавља Христов лик у себи, има све људске особине, укључујући ту, за разлику од Христа, и могућност греха.¹⁷⁷ Отуда је у византијској хагиографији светост у сталном додиру са грехом, необично је у додиру са обичним, натприродно са природним.“¹⁷⁸

Када је реч о српској хагиографији која се базира на византијској, можемо с пуним правом рећи да се њен модел држи сотириолошког плана бића, па је по свој природи представљала онтолошки поредак који „није познавао демонологију као модел теолошке догме или система мишљења, него тројично-христолошки модел који је био окренут бићу и естетичком, наспрам анти-естетичког беспоретка“ (Лазих 2008: 555).

У „Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“, цар Владислав се јавља као отпадник од Бога, крвник, *најгори убица* и лажни божији слуга, насупрот Његовог слуге од детињства Владимира. Он скончава *погођен од анђела*. „Сруши се на земљу и умре телом и душом“ (*Летопис попа Дукљанина* 1988: 30) и претвара се у *анђела сатане*.¹⁷⁹ Наглашавање да је цар Владислав умро телом и душом, те да је пали анђеом, указује нам да се одвојио од извора живота, од Бога и да је остао ускраћен за живот вечни, *Јер Бог тако заволе свет да је и Сина својега јединородног дао, да сваки који верује у њега, не погине, него да има живот вечни* (Јн 3.16), насупрот чега имамо суд јер није прешао из смрти у живот према (Јн. 5, 24) и *Који у њега верује не суди му се, а*

¹⁷⁶ Предговор Д. Богдановића у: Теодосије 1988: 29.

¹⁷⁷ Светац ће покајањем имати могућност повратка у првобитно стање, имајући у виду да је подложен греху према тврђењу које износи А. Шнеман, да чак и човек који се још није упознао са грехом, по слободној вољи јесте пријемчив за његове утицаје (А. Шнеман, навод према Лазих 2008: 560).

¹⁷⁸ Предговор Д. Богдановића у: Теодосије 1988: 29, 30.

¹⁷⁹ Владислав је својим чином постао слуга сатане због чега га сналази смрт (Ређеп 1998: 316).



који не верује већ је осуђен, јер није веровао у име Јединороднога Сина Божијега (Јн. 3, 18).¹⁸⁰ Богочовек у часу умирања изговара: *Сврши се! И приклонивши главу предаде дух* (Јн. 19, 30), дакле дух Исуса Христа је отишао Богу, насупротив чега је у *Житију* истакнута пропадљивост душе и тела, где је мртво тело поистовећено са појмом мртве душе Владислава¹⁸¹, који није умро у Исусу, већ као безбожник¹⁸² према Пс 37, 20, или *Не бојте се оних који убијају тело, а душу не могу убити; него се више бојте онога који може и душу и тело погубити у паклу* (Мт. 10, 28).

Савин Немања уз молитву Богу, *својом мудрошћу даном му од Бога*, бира добро, знајући свој пут правоверја, те њега нечастиви не искушава. Он се држи традиционалног морала, једноставних хришћанских начела и не греши (Маринковић 2007: 293).

Код Стефана, већ, Немања је изабраник¹⁸³, Божји миљеник међу свом браћом, па му Бог и свеци помажу¹⁸⁴ да савлада искушења и препреке које се испољавају кроз

¹⁸⁰ Према Својој неизрецивој доброты, Бог је палом човеку подарио Искупитеља и искупљење. Међутим, и искупљеном човеку је остављена слобода на основу које ће или искористити даровано искупљење и вратити се у рај, или ће искупљење одбацити и остати придружен скупу палих анђела (Види о овоме: Брјанчанинов 2004: 283).

¹⁸¹ Тело, којем као живот служи душа, није се одмах након пада разлучило од душе; душа, међутим, којој као живот служи Свети Дух, непосредно након пада разлучила се са Светим Духом, Који се од ње удаљио као од оскрнављене и затроване грехом, препустивши је самој себи (Види: Брјанчанинов 2004: 120).

¹⁸² Ђорђе Ђекић проналази низ старозаветних и новозаветних аналогја како би објаснио смрт безбожника Владислава и како би оповргао ставове о томе да се у овом тексту не јављају страозаветни мотиви, чије је присуство евидентно, поред новозаветних који су свакако чешћи. Аутор наводи следећа библијска места: „За смрт безбожника, каже се да ће бити превремена (Јов. 15, 32), у страху (Јов. 27, 19-21), изненада (Јов. 21, 13), слична клању стоке (Пс. 48, 20), да је плата за грех (Рим. 6, 23)...анђеле Бог шаље да изврше смртну казну (Дап. 12, 23)“ (Ђекић 2017: 72).

¹⁸³ А. Костић Тмушић говорећи о симболици крста у делу Стефана Првовенчаног, чија се симболика грана када је реч о карактеризацији Св. Симеона казује: „Осим тога што му је додељена улога ратника и оца нације, Св. Симеон је и брижни отац, који са Светим Савом, уз помоћ крста, улази у одаје и свет Божији“ (Костић Тмушић 2017: 236).

¹⁸⁴ Ова помоћ је представљена у поменутом раду симболично знамењем крста који је од самих зачетака, па све до данас имао и има основну функцију да човека заштити од сила које су од њега јаче и које ће му, уколико се правилно њиме служи, дати моћ која му фали. Крст је овде симбол схватања и

деловање његове нечасне браће и противника српског народа којим он влада (Маринковић 2007: 294). Првовенчани градећи на овај начин Немањин лик и контрастирајући га негативним личностима, све време пореди оне који су устали против њега са ђаволима, а кушач – ђаво је носилац греха гордости као библијског израза побуне и бунта против Бога.¹⁸⁵ Немањина браћа, јеретици, византијски цар, сви они подстакнути су ђаволом у свом деловању и због тога су осуђени на погибел и страдање.¹⁸⁶ Пример је *један од законпреступне браће његове* који је свршио утопивши се у води да би се испунила реч пророка Давида: „Ров изри, и упаде у јаму коју начини“ (Псалам 7, 15) (Стефан Првовенчани 1988: 70). У *Јеванђељу по Јовану* налазимо следећу аналогију на старозаветну изреку о судбини оних који другима чине зло. *Јер сваки који чини зло мрзи светлост и не иде ка светлости, да се не разоткрију дела његова, јер су зла* (Јн. 3, 20). *Јеванђеље*, као и *Псалам* казује да ко год чини зло, чини га себи и тиме себе осуђује на вечни живот у греху и злу, на смрт. Немањин брат је попут Немање „укључен у општу историју, али се нашао на супротној страни од Немање праведника“ (Стефан Првовенчани 1988: 147), чиме нам постаје јасан пишчев поетички манир у духу средњовековне поетике, да се добро јасно приказује у контрасту према злом, а зло даје у назнакама и обрисима.¹⁸⁷ Самим тим што је неименован, Немањин брат постаје носилац општег, оличење греха, чији је симбол ђаво. Долазимо до закључка да су сви грешници код Првовенчаног исцртани у контурама, те доведени у везу са ђаволом, универзалним обрасцем за негативно поређење.

разумевања, односно, он уводи у просторе оноземаљског и открива тајне Божијег царства верницима (Види: Костић Тмушић 2017: 232, 236).

¹⁸⁵ Из традиције новозаветних списа види се да је главни поглавар зла – зли дух, Сатана, ђаво, кушач.

¹⁸⁶ Према средњовековном веровању које потиче из много ранијих времена, али које је било рецепирано у средњовековном схватању, порекло ђавола и демона је у њима самима, односно у њиховом слободовољном чину отпадништва од Бога, од Светости, од Бића, од Добра и Лепоте. Њихово отпадништво је последица њихове тежње да се осамостале од Бога, а гордост је била сматрана главним покретачем ове одлуке (Лазих 2008: 578).

¹⁸⁷ Ранохришћански етос вере сав се окретао бићу и искључиво штитио од небића, а није се бавио њиме, то је остала и трајна оријентација хришћанске мисли. Увек је било више расправа и поука о превенцији греха ради постизања врлине, него што је било студиозног удубљивања у скривене делове небића. Зато се казивање о греху налази увек у другом плану код многих средњовековних писаца да би се истакла устремљеност ка идентитету личног бића (Погледати поглавље „О бићу и небићу“: Лазих 2008: 553, 554).



Првовенчани, говорећи о брату Вукану који је *оставио заповеди господина и оца својега* (Стефан Првовенчани 1988: 87), назива га преступником јер је извео иноплеменике на отачаство своје. Он је тиме сврстан у негативне личности, јер се, огрешивши се о оца, огрешио и о заповеди Господа, који рече. „Послушај оца и матер“ (Друга књига Мојсијева 20, 12). Овај старозаветни цитат који се наводи има своје јаке рефлексе у *Новом завету*, где се казује да се и сам Исус подредио својим земаљским родитељима (Лк. 2, 51) и свом небеском Оцу (Мт. 26, 39; Јн 18, 11). У *Јеванђељу по Матеју* читамо да онај ко ружи родитеље чини велики грех (Мт. 15, 4). У *Јеванђељу по Јовану* имамо пример поштовања мајке и чињења чуда са вином (Јн. 2, 1-4), иако је то било пре него да је Спаситељев час дошао. Тиме је Исус указао мајци част и дао нам јасан пример поштовања родитеља. У истом *Јеванђељу* читамо да се Исус пре него што се предао небеском Оцу побринуо да неко преузме бригу о његовој земаљској мајци (Јн. 19, 25-27). Вукан је окарактерисан као преступник, иако се писац не задржава на продубљивању ове његове особине, истичући наспрам ње ревност у правоверју и молитвама Саве и Симеона којима се искупљују Вуканови греси.

Код Доментијана Немања и Сава су непрекидно озарени небеском светлошћу и неокрњени злом, те се слободно крећу обасјаним небеским стазама. Имајући у виду Доментијанову склоност ка апстраховању, интересовању за свето и узвишено, а незаинтересованост за свакидашње и профано, код њега готово да не налазимо ликове који су, макар и носиоци идеје профаног, грешног и људског, нити пак разрађено учење о страстима, као облику у којем се појављује зло. Доментијан говори о идејама греха и пакла и доводи их у везу са *привидним животом*, земаљском славом и *свим сластима земаљским*, развијајући притом богословске трактате са наглашеном моралном поуком, те контрастирајући их бесконачном и вечном животу¹⁸⁸, а само их успут везује за ликове које уопштено спомиње као иноплеменике и непријатеље, разбојнике, зверове, вукове и грабљивце, оне који уништавају Јеванђеље Христово.¹⁸⁹ Доментијан ће превише апстархујући, трагом јеванђељских истина, грех везивати за

¹⁸⁸ „Естетизација светости појачава се посредством безличног. Парадокс чуда исијава тријумфом светости и прелепог над злом и безличношћу, а све то представљено је у равни аскетске дидактичке симетрије зло-добро“ (Лазиф 1997: 64).

¹⁸⁹ Одступање од Бога и „светлости Божије“ јесте по Доментијану обитавање у тами греха, у сенци смрти, у заједници постојања са ђаволом.



небиће¹⁹⁰, за све оне који су били пре Христовог доласка и оне који ни након доласка због неверовања не беху искупљени: „Јер Господ сам дође са љубављу к нама, и уподоби се нама, и узе слику нашу на се, коју раније сазда по својој слици и подобију и све нас из небића изведе, и сам дође к нама речју Божјом и заповешћу и доласком пресветога Духа, и усели се у нас“ (Доментијан 1988: 75). Он добро зна да ђаво зида себе на небићу по речима Јустина (Види: Поповић 2001: 11), а да је васкрсењем својим Господ извео људски род из ништавила и пакла, те из небића васкрсао људско биће, у Живот Вечни (Јн. 1, 1-17). Јасно је да из учења о Икономији (Домостроју људског спасења) искупитељска жртва Христова за спасење човека отвара пут потенцијалног кретања од небића ка бићу (Види: Лазић 2008: 544). Доментијан се, говорећи у име Христово, обраћа свима утруђенима и обременјенима и позива их да пођу са места грешног постојања: „Устаните и хајдемо одавде“ (Јн. 14, 31) (Доментијан 1988: 75). Сваки пут када Доментијан говори о греху, посматра га као последицу недостатка вере у отачаству услед Савине физичке удаљености. Тада је прилика да говори о Сави као о делатном верујућем и спасоносном принципу, подобију „првовечном слову“¹⁹¹ који побеђује зло према реченом у *Јеванђељу* да ништа не налази у Њему што би било сродно греху: *Јер долази кнез овога света, и у мени нема ништа* (Јн. 14, 30). Ситуација у којој је оваква Савина улога истакнута је када Доментијан говори о мољењу Стефановом упућеном Сави да дође и да се мошти преподобнога Симеона пренесу у Србију како би се у отачаству успоставио првобитни духовни мир насупротив кога су завладала безакоња вођена иноплеменцима и непријатељима. Он ће у посланију Сави рећи: „Када је твоје преподобије отишло од нас, и свети господин наш Симеон одврати лице своје од нас, и дар светога Духа обичне благодати и призирања Светога не беше јавни...“ (Доментијан 1988: 131). Доментијан овде упућује на умножавање греха услед Савиног одласка који у земљи узрокује престанак мироточења и немогућност познавања Тројице као највише структуре љубави о чему читамо у *Јеванђељу по Јовану*: *А све ће вам ово чинити због имена мојега, јер не познају онога који ме посла* (Јн. 15, 21). Стефан је сигуран у то да „благодат Божја може одолети безбројним

¹⁹⁰ Дијалектичка драма бића и небића у српским средњовековним текстовима, а посебно код Доментијана означена је као процес духовне борбе добродетељи против страсти, лепоте против безличности (Види: Лазић 2008: 516).

¹⁹¹ Лазић наводи ову синтагму према Д. Станилоју (Лазић 2008: 222).



гресима нашим“ (Доментијан 1988: 131) и да је Сава, а посредством његовим и Симеон, онај на кога се та благодат¹⁹² излила.

Код Доментијана налазимо и могућност преображаја грешника услед тријумфа светости и светитеља над гордошћу, грехом и злом који почива на новозаветној традицији. Свети Сава не само да кроти најсилнијег међу разбојницима „и не сатрпе зли дух но избеже“, већ излива над њим благодат Божју „брзо га постиже благодат Божја“ и од некадашњег великог вука и грабљивца помоћу Божјом обраћа га на добру веру и „сву почаст синовства објави на њему“ (Доментијан 1988: 139, 140). Овде се јасно види новозаветна порука о могућности преображаја сваког и свих, чак и безбожних непријатеља, без обзира на њихову тренутну позицију нечастивих. „Једна од упоришних тачака овог тријумфа над гордошћу, грехом и злом почива у причи о обраћењу у веру капетана Корнилија, у *Делима апостолским*, апостол Петар вели: *Али, мени Бог показа да ниједнога човека не треба звати поганим и нечистим* (10, 28)“ (Лазих 2008: 587). *Јеванђеље по Јовану* даје јасну слику избора између, по речима Д. Богдановића (поводом *Епистолија кир Силуанових*), „низвргавања у несветлећу ону и премрачну таму и пресветле и бесконачне Божанствене Светлости“ (Цитат према: Лазих 2008: 568), и обилује примерима обратника из таме неверја, истиче свеобухватност процеса покајања, који треба да захвати све људе и створени свет према реченом у *Јеванђељу: Јер Бог тако заволе свет да је Сина својега Јединороднога дао, да сваки који верује у њега не погине, него да има живот вечни* (Јн. 3, 16).

Код Теодосија је такође мржња браће, Вукана и Стефана, мотивисана интервенцијом ђавола, где ће он јасно изрећи да не треба браћу осудити, него онога који је био посредник њиховој мржњи, који је од почетка човекоубица. Теодосије се овим позива на *Јеванђеље по Јовану: Вама је отац ђаво...он беше човекоубица од почетка* (Јн. 8, 44) и том приликом излаже укратко целу православну демонологију и амартиологију где је ђаво, демон гордости и извор и почетак сваког зла у историји као и у животу појединца (Теодосије 1988: 332). Вукан, *подобан саветом злих* (Теодосије 1988: 160), наваљујући на самодршца Стефана, није могао на град необориви, основан

¹⁹² Благодат је идејни метафизички моменат односа између Бога и човека, где човек врши аскетско служење уз садејство Бога који помаже човеку својом благодаћу у циљу остварења подобја (Лазих 2008: 239). Сава и Симеон, стекавши подобје, могу бити посредници између Божанског и земаљског у свом отачаству, преносиоци божанске благодати, те на тај начин омогућити спасење.

на молитви и на благослову очеви, разбијаше се и ништа од својих замисли остварити не могаше, само зато што је био вођен ђаволом, *кнезом овога света* (Јн. 14, 30), који господари над људима који су му се својеволјно предали, а не над небом и земљом.

На идентичан начин Теодосије говори и о нетрпељивости између браће Владислава и Радослава, где је ђаво наоружао непокорношћу млађега брата Владислава против старијега Радослава, те је међу браћом настала мржња и гоњење због горке славе краљевства. Овде је на делу опште место житијне психологије, да је грех недовољно мотивисан и дат као нешто што сваки човек носи као узрок зла и несреће, који ће бити уклоњен силом воље Господње, која ће се кроз Саву извршити. Он ће своје синовце управити ка истинској вери, првога, старијега привести ка монаштву, а млађега краљевством и молитвама венчати и благословити на зидање Милешеве, узимајући на себе грехе, попут Исуса који свакодневно узима на Себе наше грехе (Јн. 1, 29). Била је потребна *духовна и истинита жртва, посредством вере и познања да ослободи од грехова* (Охридски: 2018: 387). Сава је сведок јеванђељске истине да Син није послат да суди свету, него да га спасе (Јн. 3, 17), те тако и он чини, прашта и спасава, Богу угађајући.

Издвојићемо још једног грешника који је код Теодосија живописно дат, реч је о Стрезу, немилостивом, јаросном, некротком, бешчастивом одметнику, који је изневерио Стефана, који га је *светим јеванђељем удостојио недостојнога себи за брата* (Теодосије 1988: 178). Теодосије каже да се он у своју снагу, а не у Бога уздао, превише се погордивши, погазивши заповест Божју и повредивши побратимство на Јеванђељу. „Ко дакле хоће да буде пријатељ свету, постаје непријатељ Божији (Јаков 4, 4). У *Јеванђељу* читамо о неверном Јуди: *Који са мношћу хлеба једе, подиже пету своју на ме* (Јн. 13,18). Сви јеванђелисти нам јасно сведоче о Петру који се одрекао Христа, али не да би осудили свог сабрата, него да би нас научили, колико је лоше уколико се уздамо у себе, а не у Бога, казује Теофилакт Охридски (Охридски 2018: 509). Сходно овоме, и Стрез је, не плашећи се Господа, имајући носетљиву природу, сам себи зло поцрпао. У Петровом случају био је довољан само један поглед у лице Господа и душа је његова била испуњена стидом и покајањем, он је радосно пошао у смрт, примајући венац вечне славе. Није нам овде циљ да поредимо страдалника Петра са грешником Стрезом, већ да покажемо свеprisутност божанске силе, чињеницу да, како нам сведочи Теодосије: „Никакво лукавство не може побећи од суда Божјега и јарости, и одмазда Божја неће малаксати гонећи оне који чине безакоње све дотле док их не



стигне. А ако за време и одлаже свој гнев, Бог трпи такве, покајање њихово очекујући, а ако они и опет остану непокајани и не обратe се к њему, још грчу муку себи спремају, као и овај...како Бог својим судом страшну смрт изврши на њему“ (Теодосије 1988: 185). У *Јеванђељу* читамо: *Ово је Божје дело: да верујете у онога кога је он послао* (Јн. 6, 29), потом: *Пријатељство Господње је међу онима који Га се боје; и он ће им показати свој савез* (Псалам 25, 14), или *Ако признајемо грехе своје, веран је и праведан да нам опрости грехе наше, и очисти нас од сваке неправде* (1. Јн. 1, 9). Стрез страда према реченом у Титу 1, 16 о некимa који *говоре да познају Бога, а делима га се одричу*. Теодосије нам овим поручује да ће божанска будност бити потврђена праведним судом који гони и кажњава безаконике, а спасава изабране који су били верни и христовосни и који су се покајали.

Теодосије ће и Стефана самодршца довести у везу са грехом, притом понирући у његову душу, која је загледана у Бога и његове одлуке, преиспитивала своју грешност. Престанак мироточења у Студеници био је знак Стефану да се Господ гневи и због тога је тужио, осуђивао се, упућивао молбе и молитве ка Богу и своме светоме оцу, чинио милостињу, подвизивао се, да би зауставио гнев од Бога. Његово молбена обраћања брату Сави да дође к њима не би ли се Господ умилостивио и утешио слуге своје, бивају услишена, те Сава из даљине обраћајући се посланицом Светоме своме оцу као да је жив, чини, макар и својом физичком удаљеношћу, а духовним свеприсутством¹⁹³, са благодаћу Светога Духа, да миро опет потече из гроба преподобнога. Снага Савине молбене посланице огледа се у снази свих оних који војују за Христа, у којима Христос живи и светли, који су *храмови Бога живогa*, по речи Господњој: *Уселићу се у њих, и живећу у њима* (II Кор. 6, 16). Можемо је сагледати у духовном садејству са последњом молитвом Господа нашег Исуса Христа, упућеној Оцу небесном. Силом те молитве, казује Николај Жички у тумачењу *Јеванђеља о молитви Господа Спаситеља за нас* (Јн. 17, 1-13), Бог је учинио свете оце просвећним и неустршивим поборницима истине и победиоцима над заблудом и злбом људском и демонском (Велимировић 2006: 402). *Јер речи које си дао мени*

¹⁹³ Ако покушамо да упоредимо Стефаново и Савино узрастање ка подобљу, схватићемо да је Стефан на нижем ступњу узрастања према аскетским антрополошким схватањима мисли о Богу које су у његовом случају још увек *недовољно стабилно стање умне просветљености*, за разлику од Саве који се наслађује мислима Божијим, па је тиме оправдано што он и из даљине, снагом своје потпуне уподобљености зауставља Божји гнев.

дадох њима; и они примише и познадоше истинито да од тебе изиђох, и вероваше да си ме ти послао (Јн. 17, 8). Под речима треба разумети мудрост и силу коју је Господ предао својима, поручује Николај. Господња молитва¹⁹⁴ одјекиваће снагом своје мудрости кроз све оне који су узверовали и верују у Господа, а снага њене постојаности и делотворности биће оваплоћена у Савиној молитви: *И више нисам у свету, а они су на свету, и ја долазим теби. Оче свети, сачувај их у име твоје, оне које си ми дао, да буду једно као ми* (Јн. 17, 11). Сава ће у име Христово и име свевишњег Господа јасно сведочити у својој молитви о томе да је последња од првих, исконска молитва услишена, а Теодосије ће у први план истаћи Савину жељу за саборношћу, која иако потакнута грехом као узроком престанка мироточења, не бива умањена, напротив, у потпуности је остварена, снагом Савинога мољења и преливањем мира¹⁹⁵ које је све напојило и облагоухало, сабирајући око светиње и тада, а и данас духовна чеда.

На трагу смо да закључимо да Теодосије своје јунаке које је довео у везу са грехом не приказује као етикетиране грешнике, већ их у духу средњовековне поетичке и естетичке мисли¹⁹⁶, колико год да су измакли маниру обезличавања¹⁹⁷, приказује као живе идеје на којима се обистињују јеванђељска учења. Тако приказани јунаци биће поводи да се етички вреднују многи људски поступци и да се сагледају могућности истрајавања на Христовом путу, према јеванђељским речима: *Ја сам пут и истина и живот* (Јн. 14, 6).

¹⁹⁴ У овим спаситељевим речима је сва теологија и еклисиологија Хришћанства, исписује Јустин Поповић (Поповић: 2007: 151).

¹⁹⁵ „Мироточиве мошти Јован Дамаскин назива „спасоносним изворима“ и сматра их најтврђим доказом недокучиве Божје силе“ (Цитирано према Поповић 2006: 38).

¹⁹⁶ Средњовековна поетичка мисао објашњава се кроз поступак писаца у наглашавању суштине православне онтологије у којој се без поимања целине њене значењске носивости не може разазнати терминологија оног анти-естетичког, имајући у виду да је средњовековна естетика покушај схватања целине и савршенства бића. В. Бичков сматра да се средњовековна естетика бави вишим моделима бића (О овоме видети Лазић 2008).

¹⁹⁷ Имамо овде у виду Теодосијеву склоност ка психологизирању, ка извесној врсти експресивног психологизма, како запажа Д. Богдановић (Предговор у Теодосије 1988: 32).



Теодосијев Петар Коришки се својим пореклом и природом свог подвизивања¹⁹⁸ опире хуманизацији којој су подвргнуте крупне историјске личности, те је стога у његовом случају смањена могућност додира са грехом у складу са изнетим ставом да је светост у сталном додиру са грехом. Грех је у случају овог свеца обличје свега онога што га искушава на путу узрастања и истрајавања у складу са давнашњом мудрошћу: „Што више хоћеш да достигнеш анђела, све ћеш више будити ђавола.“¹⁹⁹ Дакле, у Петровом случају, грех није приказан као могућност сагрешења у изазовима који долазе из хуманизованог материјалног света, већ из природног пустињског амбијента богатог духовним значењима, који иницира самоосвешћење, искрено сведочење о сопственој грешности које је последица понирања у дубине човекове душе онога који се бестрасно подвизава. Ђаво овде има различите појавности и не можемо свима њима приписати статус ликова. И. Шпадијер предлаже да је боље говорити о „учесницима“ у радњи који „учествују“ у њој само толико да мотивишу поступке главног лика и то им је једина функција (Шпадијер 2014: 164). Природа у којој се подвизава Петар насељена је животињама и зверима, али и испуњена демонима²⁰⁰, чија је физичка реалност за средњовековног човека ван сваке сумње, бележи ауторка. Узимајући и људско обличје, бесови²⁰¹ говоре гласом Петрове сестре што јој без обзира на то неће дати могућност да се издвоји као лик. Петар је водио дугу и тешку борбу са демонима све док није достигао врхунац богоспознаје, када они који су вођени од стране ђавола бивају побеђени. Теодосије нам овим Петровим примером показује да је он тип подвижника попут оних „који сав свој живот проводе у борби са нечистим духовима, а није ретко да им се ови у видљивим облицима јављају.“²⁰² Дакле, Петар је сведок онога што у „Лествици“ Јована Лествичника читамо, да поред унутарњег греховног елемента, постоји и спољашњи ирационални елемент који

¹⁹⁸ О Петровом животу Теодосије казује да је „као анђеоско поживео“ и „бестелесан се јавио у Коришкој пустињи“, у вези са чим ће Д. Бојовић закључити да није реч о животу тела, већ о животу душе (Бојовић 2004б: 125).

¹⁹⁹ Владета Јеротић наводи овакво поређење у предговору: Теодосије 1988: 66.

²⁰⁰ Драгиша Бојовић износи гледиште да се тек у „Житију светог Петра Коришког“ појављује идеја митарства и испитивање душе од стране демона. У претходним хагиографијама о Светом Сави и Светом Симеону говори се углавном о исходу душе и суочавању са добрим анђелима (Бојовић 2004б: 122).

²⁰¹ Прва демонска појављивања узимају најпре појединачно обличје, а касније делују као „мноштво пукова“ и „војска бесова“.

²⁰² Д. Бојовић наводи запажање Јустина Поповића (Бојовић 2004б: 126).

подстиче и страшно распаљује грех у човеку, а то је демон, кога је светац, снагом своје воље и непоколебљивошћу своје вере, избрисао са сцене свога деловања, вођен идејом да оно ничим не буде ометено, захваљујући божанском предестинираном плану да тако буде, према речима из *Јеванђеља* које наводи: *Господе, ти све знаш* (Јн. 21, 17). Не треба ово схватити као Петрову водиљу на путу духовне победе, већ као свест о Божанском свеприсутству, о његовој вечности коју потврђују саме Христове речи: *Пре него Аврам настаде, Ја јесам* (Јн. 8, 58). Господ је својим Духом живео сваки тренутак Петровог искушеничког живота и добро познавао природу његове жудње: „Господе ти све знаш, и ти знаш срца мојега жудњу за тобом ...јер хоћу да ничим неспутан послужим теби, Богу мојему“ (Теодосије 1988: 269). Стога је и јачина његове жудње надвладала препреке које су стварали носиоци принципа зла, оличени грешници, или боље рећи ђаволови заступници, који се боре на страни зла. Петар се подигао из понора пропадљивости и материјалног бесмисла када се ослободио терета изгладнелог, озеблог и сунцем ожеженог тела, попут Мојсија који подиже змију у пустињи и попут Сина Човечијег на крсту (Види Јн. 3, 14). Он је доказао да ђаво који подстиче на грех и зло не поседује власт над човеком, јер човек има слободну вољу да каже „да“ и „не“. „Његова душа се уподобила небеским силама поставши станиште Духа Светога и тиме постала неприступачна демонима“ (Бојовић 2004б: 127). Он је умро да, по речима Патријарха Данила III, *свагда жив буде*, реч је о естетизму смрти који означава прелаз у вечност бића (Лазих 2008: 572).

Ако су Теодосијеви јунаци који су доведени у везу са грехом у „Житију светог Саве“ пре носиоци живе идеје зарад јеванђељског поучавања, него истински оцртани ликови грешника, у „Житију светог Петра Коришког“, принцип зла, иако није издиференциран кроз ликове, добија јасно обличје демона, који се, мењајући форму и начин деловања, устремљују на светост и светог. Без обзира на чињеницу да је улога демона у мотивацији главног и јединог лика у *Житију*, они су овде приказани са тенденцијом да узрасту до ликова, а то што Теодосије није успео у таквој идеји, није само последица средњовековног апстраховања као нужног поетичког манира, већ и потреба да се прикаже победа и тријумф светости чије јасно обличје баца сенку на демонске прилике.

Феномен греха у делу Данила Другог бива с једне стране сагледан из перспективе исихастичке теологије, доктрине засноване на рановизантијској и



неоплатонској концепцији „обожења“, по којој монашки подвиг, преображава човеково биће, отвара га дејству божанских „енергија“ (Види о овоме: Богдановић 1991: 159), ово би уједно била старија, идеализацијска поетика, наспрам које стоји нова, она која слика негативног јунака, која ће овде бити у својој почетној фази, а своју еманципацију стећи касније (Видети: Маринковић 2007: 363).

У „Животу благочастивога краља Уроша“, Данила Другог налазимо два грешника великог краља Уроша и његовог сина Драгутина, првог као оног ко се огрешио о речи Владике на које нас Данило подсећа цитирајући *Јеванђеље по Јовану*: „Јер отац је, рече, у Сину, и Син у Оцу“ (Јн. 10, 38) (Данило Други 1988: 55), не примивши речи молбе свога сина, него се разгневио на њега, а овај, пак, подигао руку на родитеља. На тај начин обојица су се огрешили о ове јеванђељске речи. Грешници ће код Данила бити сведоци завођења Божје правде. Драгутин ће, павши са свога коња, бити кажњен и упозорен од стране Бога, услед чега се покајао и живео побожно, према речима *Јеванђеља*: „Ако у истини останете, истина ће вас сачувати“ (Јн. 8, 31- 32) (Данило Други 1988: 61). Драгутина, освешћеног грешника, покајника, оног ко добровољно прихвата испаштање, Данило, из перспективе исихастичке теолошке мисли, приказује као оног ко осуђује своје младалачко војевање против оних који су са њим војевали и узноси војевање бесмртном цару које је увек победоносно²⁰³ и не дозвољава да се ни сотона ни његови бесови јаве и устану против њега. За њега ће Данило рећи да такве тражи Отац наш небесни, наводећи јеванђељске речи: „Бог је дух, и ко Му се клања, духом и истином треба да се клања“ (Јн. 4, 24) (Данило Други 1988: 74). Отац тражи такве поклонике, запажа Блажени Теофилакт, пошто је Бог Дух, Он тражи и духовне поклонике, да као Истина буду истинити (Охридски 2018: 321).

Монахиња Јелена опоменувши се својих некадашњих дела, тужи јер је грех упропастио њену душу, ум, тело, када је била без наде на уздизање. Из перспективе монашког подвига који преображава човеково биће и уздиже га на виши ступањ духовне егзистенције, Јелена сагледава себе некада као грешницу, у духу Данилове исихастичке теологије, где је наглашен оштар контраст између аскетског феномена

²⁰³ Драгутин је идеалан лик покајника, он наслућује да би због покајања и испаштања могао бити ослобођен кривице, па чак и прихваћен од Бога за свеца, али он не жели такву награду и забрањује да му се ствара култ ако би било наговештаја о посвећењу после његове смрти (Види: Маринковић 2007: 297).

лепог и ружног, грешног и узвишеног, светла и таме као одраз имплицитне естетике и антиестетике.²⁰⁴ Она ће рећи да су је списи светих књига обратили на покајање у којима је читала: „Сваки који пада у очајање, рече, веома бива род сотони“ (Данило Други 1988: 93). Јасним позивањем на *Јеванђеље по Јовану: Сваки који чини грех роб је греху* (8, 34), Јелена је свесна овог момента преображаја, ситуације када се човек издиже изнад греха²⁰⁵, превазилазећи границе људског и тежећи ка божанској лепоти у овом свету, а Данило је био у могућности да исихастичким учењем, пре свега разуме, а онда и премости овај трансцедентални јаз између божанства и створеног, посебно човековог света, и оптимистично сагледа могућности да се аскезом преображеног људског бића човек спасе (Види у вези са овим: Богдановић 1991: 159). Читајући Јеленино житије, на примеру њене личне аскезе, доживљавамо је као самосвесно и отржењено биће у складу са исихастичким стилем „уравнотеженог психологизма“.²⁰⁶ Она никада неће остављати тежњу ка добром исправљењу себе и других, па ће њене речи бити не само преиспитивање, већ и поучно бесеђење: „Пази, душо да ти ђаво не ослаби ум, јер мало времена боривши се са њиме, победићеш, побећи ће од тебе, не устраши се његове забуне и замке, јер је немоћан да стоји пред лицем оних који се боје Господа и имена Господња“ (Данило Други 1988:98).

²⁰⁴ Оштар контраст између ова два плана, односно два дијалектичка пола дуалног обрасца процеса аскезе, јасно је био наглашен у свим делима српске официјелне књижевности периода од 1375. до 1459. године. У писмима монаха Силуана, која су настала у овом периоду, поменути контраст је типично исихастички изнијансиран, у духу дијалектичких супротности светла и таме. Већ на почецима „Епистолија кир Силуанових“, аутор истиче аскетску дијалектику процеса духовне борбе, где су вечно Божанско и пропадљиво светско априорно супротстављени (Види: Лазић 2008: 516).

Када је о Даниловом књижевном делу реч код њега долазе до изражаја преокупације оваквог учења које су у то време и нешто касније постале основ паламитске исихастичке теологије и које су са своје стране условиле даљи развој књижевног израза.

²⁰⁵ Д. Бојовић указује на феномен митарства и након Теодосија у делима Архиепископа Данила, Монаха Јефрема и Димитрија Кантакузина. Када је о Даниловом делу реч, издваја посебно „Житије краљице Јелене“, у ком Данило посебну пажњу посвећује души и њеном сусрету са „љутим и немилостивим анђелима“ (Бојовић 2004б).

²⁰⁶ Д. Богдановић наводи овај термин указујући на утицаје исихазма на стару српску књижевност већ од почетка 13. века, видљиве код Доментијана и Теодосија, али који су у пуној мери и декларативно изражени тек у књижевном делу Данила Другог (Богдановић 1991: 160).



Сећањем на *грехове младости*, Данило започиње причање о Милутиновим богоугодним делима. Јасно истицање подједнаке кривице оца и сина дато је кроз широке приче о сину који је без двоумљења прихватио наговоре зле властеле да оцу одузме престо и оцу који је на превару ухватио сина, ослепио га и послао у пртогонство. Прича о Милутиновом богоугодном животу долази одмах после приче о ослепљењу, очевидно са циљем, закључује Р. Маринковић, да се изношењем целе серије Милутинових богоугодних дела ублажи негативан ефекат његовог понашања у причи о ослепљењу (Маринковић 2007: 246). Сетивши се грехова из младости и *дошавши у умиљење срца* пошто му је *Велики Творац просветио срдачни разум*, не презревши га према реченом у *Јеванђељу*: „Истинита светлост Христос, који просвећује свакога човека који иде у свет“ (Јн. 1, 9) (Данило Други 1988: 127), Милутин бива разумни покајник, који попут свих других *христоносаца и светлоносаца* открива светлост у тами постојања користећи разум који је природни закон, светлост која нам је дата од Бога. Стекавши земаљску славу он бива прослављен од Господа, али се не узноси мишљу својом, већ се сећа страшнога часа, доласка и суда Онога, *који је вечан данима*, за све оне који нису учинили милостиње према речима из *Јеванђеља*: *Ко одбацује мене, и не прима речи моје, има себи судију: реч коју ја говорих, она ће му судити у последњи Дан* (Јн. 12, 48). Милутин предаје душу своју у руке Преосвећеноме хитајући ка вечном блаженству, говорећи му да узме његово имање и пода ништима, одлазећи на пут од овога сујетнога света у вечне обитељи и притом имајући на уму да материјално не може никог задовољити и утешити, па ни сиромаше којих је било и биће их према Господњим речима: *Сиромаше свагда имате за собом, а мене немате свагда* (Јн. 12, 8). Задатак хришћанина је да се својом врлином што више приближи божанству, Милутин је то и успео, врлином потирући пређашње грехе, постигао је светлу подвижничку, агонску победу и учинио по речима Р. Маринковић *да његов подвиг буде његова владавина* (Маринковић 2007: 265). Он је својим искреним христољубљем, искупио своје грехољубље и заузврат добио савршено божанско човекољубље.²⁰⁷ *Крепљен силом Христовом* хтео је да испуни заповест Владике који у *Јеванђељу по Јовану* казује, а Данило наводи: „Који ме љуби, биће вазљубљен Оцем мојим“ (Данило Други 1988: 135).

²⁰⁷ Јустин Поповић у *Тумачењу Светог Јеванђеља по Јовану* исписује: „За искрено христољубље даје се савршено божанско човекољубље“ (Поповић 2001: 164).

Када је о архиепископима реч, тешко је трагати за грешницима унутар њихових житија имајући у виду да је фокус био на онима који су од Бога поштовани, који увек примају и богате поклоне од земаљске власти у чему се препознају утицаји исихастичког учења у складу са чим Данило стално настоји да превазиђе границе људског и да оствари божанску лепоту у овом свету. Међутим, неминовно је сагледати ову тему у нешто другачијем контексту, која се везује за појединца, конкретно архиепископа на путу његовог божанског искушења, потом за народе којима ови упраљају и најзад за грех као општи принцип који је у житијима архиепископа у неколико наврата разматран.

Говорећи о Сави, првом архиепископу српске земље, у „Житију архиепископа Арсенија“, Данило Други исписује да је у дане овога преосвећенога била објављена права и савршена вера „јер бањом божаственога крштења окропи народе своје, који су некада живели у мраку таме греховне, ове обновивши вером, учини их синовима светлости, објављујући им опроштај грехова“ (Данило Други 1988: 155). Очигледно је да писац поручује да је седиште таме у самим људима према речима старозаветног пророка Исаије: *Мрак ће покрити земљу и тама народе* (Ис. 60, 2), те да је њиме најављено будуће спасење: *А тебе ће обасјати Господ и слава Његова показаће се над тобом. И народи ће доћи к виду твојему и ка светлости која ће те обасјати.* (Ис. 60, 2, 3). Данило је према исихастичком принципу разумевања вечне супротстављености греха и спасења, грешног и узвишеног, светла и таме као одраз имплицитне естетике и антиестетике показао дубоко разумевање идеје да нема никакве потребе да било ко хода у таму, *Јер тама пролази, а истинска светлост већ сија* (1. Јн. 2, 8-11). Или: *Ја сам светлост света. Ко иде за мном, неће ходати у таму, него ће имати светлост живота* (Јн. 8, 12). Мрак таме греховне који је окропио народ Савин, који није имао светлост вере као узор и пример, не би изашао из њих да није било Саве који је попут Христа Одсјај Његове славе: *Он који је сјај славе и обличје бића Његовога* (Јев. 1, 3); *У њему беше живот, и живот беше светлост људима* (Јн. 1, 4).

Архиепископ Арсеније бива искушаван на свом путу духовног узрастања и блаженог и непорочног пребивања у закону Господњем. Искушења су била у циљу сагледавања постојаности његове вере и сазнања да ли ће узревновати или узнегодовати, а опет у складу са православном онтолошком поларизацијом, у универзалном моделу расцепа, односно оштре поларизације бића: са једне стране



узорног и савршеног божанског подобја, и с друге стране несавршеног створеног бића. Арсеније је показао постојаност истрајавања на јеванђеоском путу држећи се речи Свевишњег: *Заиста, заиста вам кажем да ћете ви заплакати и заридати...али ће се ваша жалост окренути на радост* (Јн. 16, 20), па се у њему јавила савршена Божја благодат према речима из *Јеванђеља: Видесмо славу његову, славу као Јединородног од Оца, пун благодати и истине* (Јн. 1, 14). И *Ако ви останете у мојој науци, онда сте заиста моји ученици, и сазнаћете истину, и истина ће вас ослободити* (Јн. 8, 31, 32).

Поводом архиепископа Јоаникија сагледавамо грех као општи принцип православног теолошког учења. Он се јавља као стање пада или грехопада, као стварно присуство зла у историји које уједно и представља позив на аскетску борбу за биће кроз обожење у Христу. „Јер љубављу и убеђењем тадањег благочастивог краља и целог Богом сабраног сабора Свете Горе би постављен да буде игуман славног манастира Хиландара. Најмилосрднији Бог помагаше му из дана у дан, како да се многим скрбима и теготама олакша од тежине греха, тако да се и управљајући земаљском влашћу покаже искусан и вешт у свему“ (Данило Други 1988: 186). Да је у случају Јоаникија грех позив за устрајавање против сујетних дела и тежине скрби показује и његово целомудрено живљење као верног Христовог слуге и навикнутост на Божју вољу у садашњем веку. Данило то објашњава низом библијских цитата позивајући се на речи апостола Павла, пророка Давида, као и на *Јеванђеље по Јовану*: „’Још мало времена је светлост код вас, ходите док светлост имате, да вас не обузме тама’. И опет: ’Ако ко мени служи, нека иде за мном, (јер где сам ја, ту ће бити и мој слуга)’“ (Данило Други 1988: 186, 187) (Види: Јн. 12, 35 и Јн. 12, 26).

У „Житију архиепископа Јевстатија“ налазимо критички суд о падању и греху који је готово идентичан у односу на исти који смо пронашли код Теодосија, те оба можемо сагледати као смернице за обликовање житијних ликова у односу према греху, а шире у обликовању средњовековног универзалног модела човека. Даћемо те издвојене критичке пасаже из тог разлога на једном месту, иако смо напред већ исписали Теодосијеве.

„Јер Бог судија је праведан, и силан и трпељив. Јер ваистину је трпељив, дуго очекујући наша падања у грех, и против њих не наводи јарост гнева својега, и пре суда

свакога трпи, али на послетку са љутином истине истражује на суду“ (Данило Други 1988: 199).

„Никакво лукавство не може побећи од суда Божјега и јарости, и одмазда Божја неће малаксати гонећи оне који чине безакоње све дотле док их не стигне. А ако за време и одлаже свој гнев, Бог трпи такве покајање њихово очекујући, а ако они и опет остану непокајани и не обрате се к њему, још грчу муку себи спремају, као и овај... како Бог својим судом страшну смрт изврши на њему“ (Теодосије 1988: 185).

У „Житију краља Срефана Уроша Трећег“, Даниловог Ученика, ђаво, објективизација непријатељске и деструктивне силе, своју персонализацију добија поводом неколико ликова. Гнев бугарског цара и његовог народа који се подигао на краљевство благочастивог мотивисан је деловањем ђавола, као и мржња Стефана Дечанског према сину Стефану Урошу III, те је тим поводом грех истицан као драматичан идентитет човека у кретању ка погрешном циљу, а узрок искушења је према аскетској српској средњовековној мисли и схватању ђаво. Гордост, као израз највеће мржње била је тумачена као узрочник хуле на Бога и безбожност, па је утицала и на обезличење бића, о чему сведочимо случајем Стефана Дечанског. Ево како Ученик интерпретира утицај ђавола на вољу Стефана, и саму његову свегубитељску природу у складу са изреченим у Јн. 8, 44: „И када је тамо дуго живео у вољи и послушању родитеља свога, наговором свегубитеља старога ђавола, искони ненависника свакога добра и погубника рода људскога, чије су махинације зла и нестројна дела, тј. гнев, јарост, клевете, увреде, убиства, који се зове од почетка света одступник вере Христове, који се узнео сам својом вољом, и који је веома узвеличао свој ум, говорећи: 'Поставићу престо мој на облацима, и бићу сличан Вишњему.' И због такве његове гордости иступи од анђеоског чина, и светлост Божја би одузета од њега, и би свргнут са висине на земљу. Његовим наговором и овај благочастиви краљ Урош Трећи подиже мржњу на свог возљубљенога сина“ (Данилови настављачи 1989: 60). Међутим, религијски оптимизам аутора заснован је на аскетској вери у тријумф и надмоћност божанске силе над завишћу ђавола, те услови греха постају услови спасења, пошто грех и смрт нису били тумачени као неповратни удес и катастрофа



бића, јер они немају апсолутну снагу да човека одвоје од Бога.²⁰⁸ Тако у *Житију* читамо да је душа Стефана Душана била прискрбна због греха оца, према јеванђељској истини о Богочовеку чија је душа била прискрбна због грехољубља којим су људи ослепили себе због чега не виде пут бесмртности (Јн. 12, 27). У *Житију* је дат пример личног покајања према (1. Јн 1, 9) као део процеса аскетског покајања и тиме појам личности који није било могуће у потпуности дефинисати услед деловања принципа зла, дефинишемо у оквирима подобја Божијег.²⁰⁹

„Житије краља Срефана, сина Уроша Трећег“, Даниловог Ученика сагледава деловање ђавола у противтежи божанском закону која је у складу са традиционалном средњовековном поетиком и закономерношћу њене аскетске мисли. И овде ће јеванђељско место Јн. 8, 44 послужити Ученику да покаже како су зломислени краљ угарски и народ земље његове, деца онога који је оличење сваког греха, оличење онога што не стоји у Истини, што је вођено ђаволом.

У „Житију архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика носиоци греха су припадници различитих народа, које Ученик назива *безбожним народима*²¹⁰ који су

²⁰⁸ „У поимању анти-естетичког и небића, схватање Искуљења је пункт ослоња религијске наде и вере да се смрћу не укида биће, него да смрт праведника представља Божији суд над сваким судом против основе човековог бића“ (Лазих 2008: 585).

²⁰⁹ Говорећи о бићу и небићу М. Лазих минуциозно истражује суштинске особености ових хришћанских појмова, те износи следеће: „Српска средњовековна култура још пре утицаја исихазма, током прве половине 14. века примењивала је модел аскетске онтологије у коме је потпуна личност била синоним за светост и обратно. Од наглог утицаја исихастичког аскетизма на српску културу током позног Средњег века, мистика нестворене Светлости, сазерцање, обожење и есхатолошко преображење постају духовни и културни модел реализованог бића, личности“ (Лазих 2008: 592).

²¹⁰ Григорије Синаит у свом делу „Веома корисне главе у акростиху“ даје сублимно учење о страстима и сматра да се заодевају у обрасце адекватне човековом палом устројству. Он истиче да се, на пример, демони телесних страсти преображавају у свиње, магарце, фантастичне животиње попут оних из *Физиолога*. Притом даје попис палих народа као последицу прихватања демонских утицаја, који попримају различита обличја. Демон гнева заодева се у пагане, понекад у лавове, демони поробљавања се претварају у Исмаилђане, демони непостојаности у Идумејце и сл (Лазих 2008: 561, 562).

Неоспорно је приметити, без обзира да ли је Данилов Ученик био под утицајем овог дела или не, потребу да се страсти, грех и зло идентификују са устаљеним обрасцима приказивања нехришћанских народа као безбожних и бешчасних.

опустошили Свету Гору. „Јер такав ужас могао се видети тада, када је била пустош Свете Горе од руке противника. Јер ови безбожни народи: Фрузи, Турци, Јаси, Татари, Моговари и Каталани, и остали многоименити народи, дошавши тада на Свету Гору, многе свете храмове огњем упалише и све њихово сабрано богатство разграбише и заробљенике одведоше у ропство, а остали њихови остаци скончаваху од најљуће смрти глади. Не беше ко ће их погрести, но се зверови и птице небеске храњаху од њихова тела“ (Данилови настављачи 1989: 89). Исус се у Јн. 8, 21 обратио свима онима који ће *помрети у греху своје*, и као да су сви ови народи који су се огрешили о светињу и њене чуваре о којима говори Ученик, отеловљење Христових речи, оличење греха христорства, који су имали само привид моћи и мислили да ће на овај начин уздрмати постојану снагу вере ове свете земље као што су некада христорборци убили Христа, не знајући да ће васкрснути и изаћи из овог и узнети се и вечно живети у оном свету. Сведочанство његовог свеприсутства је и Данилов богоугодан живот, који је био *удостојен многих виђења божаственога разумевања* након што је прелетео *мреже многоплетне*, тј. *замке лукавога*. Као и досад, искушење је персонификација ђавола, које се јавља на путу Даниловог духовног узрастања, који, уздајући се у Бога, истог одбија носећи крст у себи и са собом.²¹¹ „Господе, дао си нам крст Твој, оружје против ђавола“ (Данилови настављачи 1989: 101).

„Житије Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака као и свеукупно његово дело обележено је монашко-исихастичким идејама које су у *Житију* утицале на обликовање не само главног лика, већ и на споредне ликове који ће имати улогу ликова рефлектора, те из чије перспективе ће се, у духу исихастичке онтолошке поларизације, применом принципа анти-естетичког, потпуније сагледати главни лик као реализација естетичког принципа. Како бисмо проникли у суштину негативних ликова са анти-естетичким предзнаком, сагледаћемо скалу грехова²¹² непознатог српског писца датој у „Исповедној молитви“, где нелепост као негација лепоте бива изједначена са злом и

²¹¹ Ученик спомиње крст од демонолита којим је Данило одбијао ђавола.

²¹² Скала грехова непознатог аутора дата је у неколико низова из којих ћемо издвојити неке од грехова које је Цамблак могао обухватити у свом делу: славољубље, плотољубље, скрвнословље, насилништво, непокорност (у смислу несмиреноумља), лакомост, недостојност, хуљење, непослушност, небрига о својој души, небрига о свом спасењу, небрига о Божјем делу, клеветање, кривосудство, осуђивање, оптуживање, злонаравност, лицемерност, завист, свирепост ... (Видети о овоме: Лазић 2008: 548).



грехом и са њиховим исходиштем, смрћу, трулежношћу, пропадљивошћу целог психофизичког човека (Лазих 2008: 546), што се код Цамблака јавља у екстремном виду са готово натуралистичком представом приказаног феномена.

Говорећи о Стефановом страдању, Цамблук га у устаљеном маниру мотивише ђаволовим деловањем и приказом страсти као демонске силе која искривљује божји лик у човеку. Искривљено божанско обличје приказано је у женском лику, жени краља Милутина, која је према наведеном низу грехова починила оне који се тичу зависти, злонаравности, свирепости, клеветања, осуђивања, оптуживања, кривосудства, лицемерја. „Подиге завист ђаво који увек мрзи добро. А извршилац таквог служења била је његова жена. О моје сузе, што женска превара савлада прародитељевоу у рају велику мудрост!“ (Цамблук 1989: 50). Поред препознатљивог новозаветног упућивања на Јн. 8, 44, које се стално у *Житију* потцртава у виду сличних коментара овоме: „Изобличавамо женску сагласност са ђаволом“ (Цамблук 1989: 51), Цамблук корене оваквог поступка сагледава и у старозаветном прародитељском греху, те у наговору лукаве жене која је првог хришћанског цара Константина увукла у *злу замку* синовљева убиства.

Следеће сведочанство грехопата и оличење ђаволовог принципа у Цамблаковом делу је Варлаам, побореник јереси, наспрам кога се лик Стефана истиче у правоверју, као осведочени присталица православних верских схватања.²¹³ Наиме, Варлаам је устајући против хришћанског закона и православне вере, оглушујући се о јеванђељску истину исказану у Јн. 1, 14 чинио устанке, буне и раздоре према реченом: *Тешко пастирима Израилевим који пасу сами себе! Не треба ли стадо да пасу пастири?* (Јез. 34, 2) или *Тешко пастирима који потиру и размећу стадо наше моје! Говори Господ* (Јер. 23, 1). Иако је био анатемисан из цркве, Варлаам је прави пример поседнутости ђаволом који не престаје са злом и отпадништвом, те у изнесеној скали грехова осведочени је представник непокорности, хуљења, небриге о Божјем делу, те клеветања цркве и православља и *смућивања благочастивих* према Јн. 10, 1; 10, 10; 10, 12.

²¹³ Сукоб између исихаста-паламиста и варлаамиста одиграо се десет година после смрти Стефана Дечанског, а Цамблакова потреба да о њему говори поводом Стефана је између осталог у сврху изграђивања култа свеца и мученика, а оно што претходи томе је његов приказ као правоверног хришћанина (Види предговор Дамњана Петровића у *Житију*: Цамблук 1989: 26).

Бугарски цар је у *Житију* приказан као још један од ликова који су отпали од Бога, одликује га гордост, непобожност, славољубље, насилништво и свирепост којим је претио и изазивао метеж у српској земљи. „А он ... рикнувши као звер, испуни великим метежом предстојеће и подизаше језик непобожности и претње против Стефана“ (Цамблак 1989: 68). Цамблак ће као коментар његове гордости изрећи: „’Бог се противи гордима, а смернима даје благодат’“ (Цамблак 1989: 69), чиме ће полемисати и са јеванђељским мислима: *Онај који твори грѣх од ђавола је, јер ђаво грѣши од почетка. Ради тога се јави Син Божији да разори дела ђавоља.* (1. Јн. 3, 8) и *А онима који га примише даде власт да буду чеда Божија, онима који верују у име његово* (Јн. 1, 12). Бугарски цар се према реченом у *Јеванђељу* лиши живота бедно док је победитељ Стефан, украшавајући се светлим победама, био испуњен светлом радошћу гледајући *такво устројење своје усрдности*. Иако се Цамблак не задржава додатно на изреченом у вези са животним судбинама двојице супротстављених ликова, дајући нам неку врсту морално-богословског суда, јасна нам је његова намера устројавања ликова према принципу супротстављања у складу са применом антиестетичких и естетичких исихастичких идеја које налазе упориште у *Јеванђељу* према ком Бог у наша срца исијава светлост спознаје уколико је вера чврста и разумна попут Стефанове, док су умови оних који не верују замрачени према новозаветном: *У њима бог овога света ослепи разум неверника, да им не засветли светлост јеванђеља славе Христа, који је икона Бога невидљивог* (2. Кор. 4, 4).

Ивоје је још један у низу Цамблакових негативних ликова, грешника који из скале наведених грехова партиципира у онима који се тичу недостојности, хуљења, непослушности, небриге о својој души, небриге о свом спасењу, небриге о Божјем делу, свирепости. Цамблак ће укратко о последицама његовог безакоња и непобожности изрећи следеће: „Тама управљаше светлости и вук беше пастир овцама и нека велика и неутешна беда покриваше душе свију“ (Цамблак 1989: 77). Исихастичка идеја светлости о којој је било речи поводом претходног грешника добија потпунију интерпретацију цитираном реченицом према Јн. 12, 35, која износи консеквенце Ивојевог приказивања као *идола непобожности*, услед чега је његово место челника манастира Дечани проузроковало невоље свештеног збора који је водио. Ивоје је *лопов* и *разбојник* према Јн. 10, 1; *Он не долази за друго него да украде и закоље и упропасти* (Јн. 10, 10); Он је вук који разграби овце и распуди их (Јн. 10, 12). Приказан као човек греха, Ивоје иде по тами, *не зна куда иде*, а засигурно је да је његов



пут понор смрти, који је приказан натуралистичким описом у циљу пластичног представљања казне Божије која сустиже оне који су грехољубљем напустили Христа. „Јави му се Христов војник, јарошћу сретајући онога који се разјаривао против његових људи, и казни мучитеља по праведном суду. Јер изгледаше да га је на сусрету збацио с коња и забио му два велика гвожђа у грло, која су прошла чак до груди и јетре... и у таквим љутим мукама испусти јадну душу“ (Цамблак 1989: 77, 78).

Има се утисак да је Цамблак приказао грешнике у градацијски растућем поретку где је Јунац на врху лествице безбожника, који је попут Ивоја био звер у улози пастира усрдним овцама. Он се одликовао насилништвом, хуљењем, непокорношћу (у смислу несмиреноумља), недостојношћу, непослушношћу, небригом о својој и о душама других, небригом о свом спасењу, небригом о Божјем делу, злонаравношћу, свирепосту и као пример страшне повести о гнусном страдању неукроћеног и дивљег бешчасника, како би поучио, поводом чега читамо поуку свима онима који су из неког разлога попут Јунца устали против Бога: „Слушајте ви који се борите са Богом и који желите да уграбите црквене ствари, слушајте и бежите као од огња; нека вас у целомудре напред речене страшне повести, а још према писаном: ’Нека те поучи смрт брата твога’“ (Цамблак 1989: 80). Ове речи опште са јеванђељским које чине основ новозаветне благовести, где се смрт и болест захваљујући Богочовеку претварају у славу Божију према Јн. 11, 4.

Сва минуциозност и вештина Цамблаковог уобличавања ликова грешника огледа се у циљаном указивању на светитељску судбину Стефана Дечанског. У то нас додатно уверава и његов исказ у самој завршници житија поводом последњег грешника, где видимо Стефаново *свештено тело као многоцено наслеђе његовом отачаству*: „Јер одмах метежи престајаху, узбуне се утолише, неумесна пировања ћутаху; и бешчинија која се догађаху посред манастира, беху уклоњена, и њему слична чета беше одагнана. И да сажето кажем: Очисти Господ земљу народа свога пославши Стефана“ (Цамблак 1989: 80). Цамблак је приказом Стефана светитеља, који је стекао божју милост да уђе у небеско царство, типично у духу исихазма и исихастичке филозофије, премостио јаз између земаљског и небеског царства, показујући да је отвореност ка Богу предуслов за изливање божје благодати која омогућава да се превазиђе склоност ка греху и палој природи и да се као последњи стадијум савршенства достигне идеал светости Божије.

У „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа задржава се исихастичка мисао праћена као израз дубинске теологије православља у житијима писаца претходника, иако овде дата у кључу хуманистичке етике једног новог периода, она добија потребну разраду продором у суштинске проблеме живота и збивања, преваходно кроз перцепцију ликова и њиховог изграђивања на добро познатом принципу онтолошке поларизације. Приметно је да се у *Житију* о греху говори првобитно као асоцијативном доживљају самога писца кроз емоционално обојене полемичке пасаже, а онда и кроз приказ негативних ликова који су носиоци универзалне идеје која нема своју дубљу издиференцираност, као што иначе ови ликови нису у правом смислу персонализовани.

Тако се, на пример, о великашима, иако су неки чак и именом предствљени, говори као Стефановим противницима који су робовали ђаволу, па су они заједно узети као носиоци принципа зла и искушења на непоколебљивом божанском путу Стефанове владавине. Он се „...јавља као најсветлији владар света. Али не беше све савршено, јер ђаво који одувек сеје кукољ, подјари велику борбу неких великаша“ (Константин Филозоф 1989: 88). Ови су скончали по правди, или су немоћни да избегну смрти, спас пронашли у преобраћењу, примању иночког образа, какав је пример извесног Николе Зоића, у чему видимо испуњење јеванђељских речи: *Онај који твори грех од ђавола је, јер ђаво греши од почетка. Ради тога се јави Син Божији да разори дела ђавола* (1. Јн. 3, 8).

Пример деперсонализовања идеје греха налазимо онда када није појединац носилац неке страсти, већ се у тој улози јавља група људи, у односу према којима се види Стефанов етички став, а посредно и Константинов, одређен Божјом вољом. „Ако је ко због невере своје (што) изгубио или (због) лошег служења или којим другим начином постаде сиромаш, њих (деспот) постављаше на прво достојанство и поштавање па макар да су били у бедним приликама – да се ништи не лише места отачаскога или дедовскога или прадедовскога. Јер према судбинама божаственим говораше према онима који су сагрешили – да не треба да буду двапут кажњени“ (Константин Филозоф 1989: 99). Износећи неверу и непослушност као страсти, те називајући ништима оне који су носиоци истих, Константин полемисе са Јн. 8, 11 кроз Стефанов став да им треба указати достојанство и поштовање и исказом да они који су сагрешили не треба да буду двапут кажњени, према јеванђељском учењу које нам Јустин сажима у речима, да човека треба одвојити од греха и никада га не изједначавати са грехом (Поповић



2001: 92). Притом, овај јеванђељски пример свете и узвишене врлине праштања греха онима који су га починили, јасно намеће и другу јеванђељску истину иза које стоји Стефан на путу ка блаженству, коју налазимо у Јн. 13, 16. Да су појединци или групе људи узети као представници идеје зла, те да им се у складу са средњовековним маниром уопштавања не даје много простора за лично испољавање, показује нам пишчева потреба да се кроз однос према другим ликовима изнесе религиозни став главног лика иза кога стоји писац. Сведоци смо да Константинов религиозни став када је реч о односу према греху и грешницима није увек доследан, те смо тако имали горе наведену констатацију да су грешни скончали према правди, а након тога имамо јасан став о праштању грешнима. У овоме видимо искорак од устаљеног средњовековног стваралаштва које се темељи на мимезису, ка стварању окренутом ка највишем Објекту подражавања – Богу, у склопу исихастичке мисаоне концепције, те је и идеја греха подложна другачијим перцепцијама, у кретању и контрастирању између *несветлеће и помрачене таме и пресветле и бесконачне Божанствене Светлости*.

Стефанов брат Вук је још једно оличење грехопада, братске мржње покренуте ђаволом, која води порекло од старозаветних Каина и Авеља. Константин се поводом Вукове намере да удари на брата Стефана, не задржава даље на уобличавању њега као лика, већ набраја друге грешнике, међу којима је и Арванез, проливач хришћанске крви. Обојицу пореди са дивљим зверима које плене, секу, уништавају, а даљи исход њихове судбине у рукама је Стефана који је и овога пута носилац врлине праштања, те молитвом и умиљењем спасава душе грешника које су обликоване према Јн. 18, 15-27: „Види, Христе мој, јер Ти знаш како се неправедно против мене поучавају и слуге моје издају ме, као некада Твој ученик Јуда. Сачувај, дакле, до краја (оне чији си) мали број оставио са мном“ (Константин Филозоф 1989: 105).

На крају житија кроз униженост и самопрекор Стефан казује о својој недостојности, услед греха који је починио сурово казнивши среброделце одсекавши им руке и ноге, да буде причасан Христу. „А овај (Стефан деспот) сам због кривице вапије: ’Нисам достојан, јер нећу као недостојан да се дотакнем тела и крви Господње, јер (такав) грех себи једе и пије по апостољу’“ (Константин Филозоф 1989: 123). У цитираном пасажу који општи са Јн. 6, 56; 1. Јн. 3, 24; 1. Јн. 4, 13; 1. Кор. 11, 29, осећа се Константинова напрегнутост између светлости и таме, сакралног и профаног, исихастичке средњовековне естетике која се бави вишим моделима бића и хуманистичке представе човека из перспективе развоја његовог личносног плана, где

се опет враћамо на његов однос према греху који је подједнако проблематизован по питању искупљења.²¹⁴ Привидно јединство између ових напрегнутости, могуће је сагледати кроз морализам, који је био једини могући план коегзистенције структурно диференцираних полова хришћанства и хуманизма, где морализам бива лишен мистичног плана, задржавајући идеју Бога, али не и стварност Његових историјских теофанија (Видети о овоме: Лазих 2008: 498, 499). Иако је на плану приказа Стефановог односа према греху других и према сопственом греху, Константин у традицији поларизованој између византијских исихаста и хуманиста, изграђивањем Стефановог светитељског лика, који је стекао божју милост да уђе у небеско царство, остаје у духу исихазма и исихастичке филозофије, показујући могућности превазилажења човекове пале природе и достизања идеала светости Божије.

„Житије светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија доноси доста јаснију слику приказа негативних ликова у односу на *Житије* Константина Филозофа, имајући у виду да је она резултат утицаја списатељске вештине у обликовању ликова свих пређашњих житијних писаца. Негативне ликове Пајсије изграђује наспрам узорних ликова, које красе идеалне хришћанске врлине, на принципу дијалектичке супротности, налазећи да узрок сваком злу и несавршенству потиче од ђавола.

Тако је сагледан лик Урошевог брата Вукашина који је узрок раздора, неправде и многих метежа у земљи, а чији су поступци у односу према брату вођени ђаволом. „Стога онај који од искони мрзи добро, ђаво, подиже рат између младог цара Вукашина, и беше велики метеж и распре међу њима у те дане. Једни беху помагачи цару Урошу, а тако и јесте по правди, а други Вукашину, по неправди“ (Патријарх Пајсије 1993: 91). Из цитираног се јасно назире наглашена супротност, не само између појединаца, конкретно Уроша и Вукашина, као носилаца принципа добра и зла, већ и између колективног јунака, изграђеног на истом принципу дијалектичке супротности. Поред тога, и пишчев експлицитан став опредељености према једнима, а устремљености ка другима, даје вредност Пајсијевој поетици транспарентности у грађењу ликова. Вукашинова насилничка дела, као и сам чин убиства брата Уроша

²¹⁴ На казивање о конкретним стварима надограђују се литерарне аналогије, тако се на предметни слој дела у склопу ког читамо о натуралистички представљеном Стефановом суровом обрачунавању са среброделцима, Константин надовезује високим мислима, поетиком подобија, заснованој на вредностима исихазма.



мотивисана су ђаволом према Јн. 8, 44, након чега Пајсије исказује огорченост и гнев у есхатолошки уобличеној клетви састављеној од реторичких питања. „О неситости Вукашинове! Која рука подигнути се могла? Како не усахну? Како ли земља сатрпе? Како и сунце не помрачи? Како и ваздух сатрпети може? Којим срцем, којом мишљу, којом савешћу?“ (Патријарх Пајсије 1993: 93). Пајсијево уверење да је Сатана праузрок свих грехова и оног највећег који је Вукашин починио бива продубљено успостављањем нових јеванђељских веза. Позивањем на Јн 18, 1-6, Пајсије указује на то да Вукашином дела Сатана као што је сав делао Јудом. Покретачки мотив Вукашинове мрачне душе, као и Јудине су завист и љубомора као последица славољубља, због чега је на крају и Сатана, некада први арханђел Светлоноша, Луцифер пао (Ис. 14, 14). Да је Вукашин много више него метафора деловања Сатаниног принципа, показује нам Пајсијева намера да његов негативни лик вишеструко уобличи, поредећи га, не само у супротности са Урошем, носиоцем принципа добра, већ и са другим негативним јунацима. Агарени, или другим именом Исмаилћани²¹⁵, који су били осведочени носиоци рушилачког принципа зла и страдања у житијима претходника, наспрам Вукашина представљају мање зло, те стога бивају скрајнути из фокуса пишчевог интересовања и постају само повод да се истакну још неки у низу Вукашинових грехова: осиноност, свирепост, насилништво, ослањање на сопствену снагу, самим тим и небрига о свом спасењу и спасењу других, као и небрига о Божјем делу. Сазнавши да Агарени покушавају да пређу на српску земљу, Вукашин својим резонавањем доказује претхоно уочено: „Чувши (ово) краљ Вукашин нимало се не обазре, нити наду потражи од Бога, већ у својој надмености (рече): ’Што је Измаилћана, можемо их на коњским копитама разнети.’ Не поузда се у Бога Створитеља, нити се помоли са сузама, нити уздахну са скрушеношћу, као што беше некада видео од превисоког и храброг цара Стефана када устаде на Угре“ (Патријарх Пајсије 1993: 95). Пајсије овде истиче Вукашиново самољубље и славољубље према реченом у Јн. 7, 18, самим тим далеко је од Божје Истине, што ће одвести његово тело и душу у погибао. Агарени, приказани као недовољно уобличен колективни јунак, добијају нешто мало пишчеве пажње на крају *Житија*, и то у приказивању њиховог страдања као последици гнева Господњег, где су се једни дали у бег, други су одведени у ропство, трећи се утопили у реци, што је повод да се проговори о Вукашиновој неславној смрти, која је у том тренутку Пајсију била важнија, како би показао страдање

²¹⁵ Исмаилћани је синоним за пагане и безбожнике (Види детаљније: Тодоровић 1988: 349).

оних који имају зле тежње, које обузима завист и гордост, који су својевољни и одликују се малоумљем. Вукашин „дављењем измени живот свој и мноштво војника с њим, тако да му ни успомена међу живима не оста, ни гроб се њему не зна ни до данас. Праведним судом Божијим испи чашу коју нали и *јаму ископа и упаде у њу*. (Пс. 7, 15), што засеја, убрзо и пожње“ (Патријарх Пајсије 1993: 97). Потреба Пајсија да поред самог описа начина на који је неправедни пострадао, да и поентирани закључак и изрекне морални суд, није усамљен случај, она је уочена и у житијима претходника, а упориште писцима би тада био *Стари завет*, конкретно у Пајсијевом случају, *Псалми Давидови* на које се јасно позива. Казивањем да Вукашин беше позориште кукавно у блату и рибама и птицама храна, Пајсије потврђује наредну пасаламску мисао: *Злоба његова обрати се на његову главу, и злочинство његово паде на теме његово* (Пс. 7, 16). У *Јеванђељу* које доноси могућност праштања и искупљења грешника, не можемо наћи адекватне речи на које би Пајсије поводом страдања грешног Вукашина могао да се позове, до на оне изречене у Јн. 12, 48: *Ко одбацује мене, и не прима речи моје, има себи судију: реч коју ја говорих, она ће му судити у последњи Дан*. У *Житију* налазимо: „Ниси ли слушао кадгод блаженог Давида пророка псалме: *Не уздајте се у кнезове, у синове људске, у којима нема спасења* (Пс. 145, 3)? Шта чиниш, о Вукашине? И нимало на ово није пазио ...“ (Патријарх Пајсије 1993: 95). Вукашин је имао прилику да се спасе знајући да је Богочовек дошао да спасе грешнике, а не да суди и осуди. Међутим, он није прихватио понуђено спасење, па ће му по јеванђељским речима судити свака реч Христова, јеванђељска, судиће му оне речи које су му биле дате за спасење.

7. О АДАПТАЦИЈИ ЈЕВАНЂЕЉСКОГ САДРЖАЈА

7.1. Начини навођења цитата

Већ смо истакли да је интертекстуалност веома функционална у средњовековној књижевности, имајући у виду да је њено поштовање верске традиције, и имитативни однос према истој, основни постулат за њено разумевање и тумачење. Интертекстуалност би стога била основни поетички принцип ове књижевности. М. Гардзанити говорећи о важности проучавања библијских цитата у литератури *Slavia*



Orthodoxa уопштава када каже да библијски цитати могу постати својеврсна прекретница у проучавању византијско–словенске симболике универзума засноване на хришћанском учењу црквених отаца и традицији монашког живота, дубоко укореењеној у балканском и источнословенском свету (Види: Гардзанати 2008: 28). Средњовековна књижевност, у нашем случају житијна, подразумевала је коришћење прототекста, добро познатих текстова, најчешће библијске садржине, иако је била отворена и за друга дела из богатог корпуса црквене традиције, која су коришћена за потребе цркве, чиме је, преносећи из њих божанску реч у своје дело, потврђивала своје право на постојање и валидност.²¹⁶

За разлику од интертекстуалне праксе у савременој књижевности, где је утврђивање интертекстуалних веза олакшано, бар када је у питању постојање књига као конкретних материјалних извора, ситуација утврђивања интертекстуалних веза у средњовековној књижевности је прилично деликатна, имајући у виду често немогућност утврђивања књига као конкретних материјалних извора, пошто су материјални извори којима располажемо често преписи дела. Отежавајућа околност је и то што је тешко доћи до правог преписа, конкретног дела на које се аутор ослања, знајући да није реч о само једном делу, већ о множини дела која су на различите начине вршила утицаје. Никада се са сигурношћу не може доказати да ли је читав препис у потпуности веран оригиналу, или одређене измене настају као последица коректуре, односно редактуре преписивача, или, пак, његове нехотичне грешке, осим ако постоји протограф са ког је дело преписано, као у случају Савиног *Житија Светог Симеона* (Запажа: Анђелковић 2019: 330). Када је реч о интертексту на релацији текст житија – библијски текст, додатно нас ремети у нашим истраживачким напорима неприступачност материјала, као и немогућност утврђивања конкретних библијских превода које су писци користили, а који су из истог раздобља као и дело. Стога се данас одређивање интертекста библијског порекла врши на основу поређења са данас доступним преводима *Библије*. Интертекстуалност је у средњовековном тексту веома сложена појава када се зна да се користе преводи *Библије*, не у данашњем смислу речи,

²¹⁶ Д. Бојовић говори о средњовековном књижевном делу које успоставља комуникацију са литерарном традицијом на три нивоа, што је, по аутору, одраз утицаја тројне литерарне светости – *trinae litterariae sanctitates*, коју чине: *Свето писмо (Стари и Нови завет)*, Света Литургија (богослужбене песме) и Свети Оци (патристички текстови). Аутор даље запажа да сваки нови текст, који настаје под утицајем ове литерарне традиције, преузима и светост присутну у њој (Бојовић 2009б: 39).

већ преписи који су у великом докази о парафразирању и интервенисању унутар дела изворника, те и они постају нека врста интертекста (Види о овоме: Јуван 2013: 36). „Преводилац Библије, претпостављао је стога парафразирање, када је препоручио да преводилац треба да изрази смисао изворника недословно, већ према смислу – другим смислом (*non verbum e verbo sed exprimere de sensu*) (Јуван 2013: 34, 35). Јуван овде истиче као важно намерно уобличавање оригинала, „лепу неверност“ оригиналу и прилагођавање поетолошким конвенцијама и коду друштвено-културне циљне публике.²¹⁷ Чини нам се још важнијим запажање А. Наумова да некада није била у толикој мери значајна разлика између језика, колико разлика између оностраног и земаљског смисла, између духовног значења речи и њиховог телесног оваплоћења, с тим у вези требало је приликом преношења једног знаковног система у други водити рачуна о очувању божанске премудрости. У том тражењу божанског смисла, закључује Наумов, понекада се уопште не обраћа пажња на језичку материју (Наумов 2009: 98).

Житијина књижевност у свом првобитном словенском облику, ослањајући се на различите библијске предлошке намеће од самих почетака, запажа Наумов, питања повезана са филозофијом језика, са језичком књижевном комуникацијом, као и са божанским карактером стварања (Наумов 2009: 100), што би указивало на њену отвореност²¹⁸ за истраживања на различитим научним пољима²¹⁹ као што су историја културе, историја језика, литургија, а истовремено могућност продубљивања и

²¹⁷ Средњовековна култура се одликује изузетно великим поштовањем према речи самога Бога и не познаје употребу светих речи у забавне сврхе (Наумов 2009: 12).

²¹⁸ Р. Пикио је такође говорио о важности критичких издања средњовековних словенских дела чији је циљ да одабере облике који изгледају што ближе оригиналу, а то се може учинити само кроз упоредну анализу текстова чиме ће се оправдати претпоставка да је оригинални текст пренесен кроз активност преписивача. Међутим, ако нема доказа за ову врсту преноса, а ми смо суочени са „отвореном традицијом“, наш задатак би требало да буде идентификација композиционе јединице, покушавај њиховог стављања у историјски контекст према традицији „литературе као отворене књиге“ (Picchio 1973: 450).

²¹⁹ Лихачов позивајући се на појединачна дела запажа да научник не само да оцењује литургијску функцију књига, већ и идентификује место библијских цитата у контексту књижевне културе, која је у основи била потчињена божанским службама и у сваком случају одражавала литургијску симболику. Ипак, *Библија* и библијски цитати нису у центру пажње истраживача који своје размишљање усмерава на општа места или топове. Било је и других покушаја проучавања библијских цитата у појединим делима црквенославенске књижевности, али они су се пре свега ограничили на стилска питања (Лихачев 1979: 161—169).



проширивања на плану књижевних изучавања.²²⁰ А. Наумов говори о незавидној ситуацији у нашој палеославистичкој текстологији, која је слична ситуацији наших старословенских превода са грчког, где сваки издавач приступа према својој „редакцији“ текстолошких правила, те истиче неопходност постојања правила за критичка издања старих српских писаца. Наводи Богдановићев напор за установљавање оваквих правила у сарадњи са Одбором за критичка издања САНУ у *Правилима за критичка издања старих српских писаца*, где налазимо да се између индекса укључених у помоћни апарат издања морају наћи индекси цитата, посебно библијских, патристичких и сл. (Наумов 2009: 24). Наумов, с тим у вези, анализирајући издавачку праксу црквенословенских текстова код нас, запажа да у Србији постоје две тенденције, прва се своди на некритичко коришћење изврсне, али донекле застареле књиге С. Станојевића и Д. Глумца, док друга покушава да употпуни њихов материјал и да уведе извесне исправке. Оно што је његов предлог за ваљаност неког издања је да свако издање текста, чак и његових редакција и преписа, мора доносити идентификацију: 1. већих библијских слика; 2. цитата, парафраза и реминисценција из *Библије*; 3. патристичких дела, барем када се у тексту изричито каже да је је цитат из светих отаца. Истичући важност посматрања цитата из *Светог писма* кроз призму богослужбене праксе, Наумов сматра да је то добар начин да се реконструише теолошко-књижевна свест црквенословенских стваралаца, имајући у виду да су у већини случајева текстови били цитирани напамет према пређашњој богослужбеној употреби о чему је већ било речи. У том смислу битно нам је где се цитат налазио у

²²⁰ Откривање места *Светог писма* у средњовековној литератури досад је углавном било у природи проучавања језичких и текстуално-логичких обележја у библијским цитатима, а чији је циљ био његов укупни текстуални преустрој Библије. Рикардо Пикио је почео са проучавањем књижевне функције библијских цитата седамдесетих година. У свом темељном чланку „Функција библијских тематских кључева у књижевном коду *Slavia Orthodoxa*“ научник је покушао да утврди законе који регулишу укључивање библијских цитата у књижевна дела. Разматрајући низ примарних дела, Р. Пикио је идентификовао одређене цитате, који су углавном на почетку дела или на почетку његових појединачних делова. Ове инклузије су својеврсни „тематски кључеви“ и омогућавају да се врати „духовно значење“ појединих дела. Препознавање таквог механизма изузетно је важно у реконструкцији „граматике поетике“ црквенословенског писања књига. Међутим, Р. Пикио у својим истраживањима није узео у обзир литургијски контекст у којем се остварује најсложенија симболика *Slavia Orthodoxa*, те то доводи до смањеног опажања када су „тематски кључеви“ у питању, на њихово механичко устројство и лишавање од њихових радикалних веза. Неколико година касније А. Наумов је указао на значај литургијског контекста библијских цитата (Види Гардзанити 2008: 28, 29).

богослужбеној структури, а не у тада још чисто апстрактној *Библији*, аутор у прилогу овоме додаје да посебну пажњу треба посветити *непознатим местима*, утврђивању порекла одређених места и узрока њиховог запамћивања (Наумов 2009: 26, 27).

С тим у вези Красимир Станчев (Станчев 1982: 75) указује на то да је већина цитата који се користе у књижевним делима узета не само из библијског текста, већ и из његових литургијских варијанти: псалтира, паримејника, изборних јеванђеља и апостола. Цитати који се најчешће користе су они који имају литургијску употребу, сами или цели библијски текст који им припада, и који су просечном слушаоцу познати барем по недељним и свечаним службама. Сама литургијска употреба текстова који се цитирају у литератури обогаћује њихову семантику, повезује их не само са библијским контекстом, него и са ритуалима, прибавља се митолошко и ритуално значење, другим речима, књижевни текст је двоструко везан са религиозно-митолошком семантиком.

Утврђивање цитата је, чини се, најмање захтеван посао у односу на друге видове адаптације, из разлога што је ту, колико-толико чиста ситуација²²¹, која сведочи о „непролазности и вечитој актуелности речи цитата, светости извора и предзнања или свезнања аутора (Прааутора)“ (Наумов 2009: 88). Када је реч цитатним формама које нису препознате као цитат и о већим структурним јединицама²²², стваралачка слобода у оквиру језичког слоја и у прелажењу од једне карике до друге је већа, а сам избор уводи нас у сложену област префигурације, запажа Наумов (Наумов 2009: 88).

Потреба препознавања, идентификовања, именовања и тумачења јеванђељских цитатних форми унутар дела наших житијних писаца наш је првенствени задатак. Цитатне перспективе су у ствари врсте интертекста које показују начин на који је дошло до интеракције између текстова, од избора предлошка, начина њиховог уобличавања, до коначне, по речима Јувана, значењско-вредносне рефункционализације (Јуван 2013: 244). У ту сврху користећемо теоријске конструкте

²²¹ Станчев закључује да су у великом делу хагиографског текста ауторски говор и библијски цитати толико испреплетени да се чини да се ауторов глас губи, постајући систематизатор на одабраним местима у *Светом писму* - заправо је његова сврха да не изрази своје мишљење, већ наметне истинско гледиште представљено светим текстом (Станчев 1982: 68).

²²² Пикио говори о „концепту књижевног текста“ који би зависио од идеје књижевности као низа представа, а проучавање сваке представе документовало би композиционе јединице састављене од различитих текстуалних материјала, те би нам помогле да изградимо типолошку класификацију и дођемо до историјске визије како су се књижевни обрасци развијали кроз векове (Picchio 1973: 452).



које је изнедрила интертекстуална пракса, те ће у трагању за цитатима, модификованим и сажетим, парафразама, коментарима, идејама, алузијама, фразама, неозначеним цитатима, поређењима, отвореним и прикривеним цитатима, наш задатак бити утврђивање учесталости коришћења одређених јеванђељских места, као и промене у избору и начинима њихове употребе. Све то омогућиће нам да избегнемо формални приступ не ограничавајући се само на идентификовање јеванђељских цитата, већ и на сагледавање њиховог „духовног значења“ у контексту разумевања дубоког значења дела. Препознавање јеванђељских цитата на тај начин повезано је са нашом намером да се пренесе релевантност јеванђељског учења у савременом свету, кроз развијање интерпретације коришћених цитата историјске ере. У таквој анализи најтежи задатак који ћемо пробати да решимо је реконструкција и тумачење *Јеванђеља* у појединим делима у контексту егзегезе одређеног периода, као и идентификација појединачних карактеристика ауторове интерпретације.

Када се анализирају јеванђељски цитати у житијној литератури, може се доћи до значајних закључака. Цитат се мора тумачити унутар сваког засебног дела где су цитати били подвргнути модификацијама у складу са намером аутора. Према уопштеној класификацији М. Гардзанитија (Гардзанити 2008: 38) цитат је било могуће експлицитно користити у односу на извор, или користити испрекидани цитат у делимично модификованом облику или у комбинацији са другим цитатом, као и прибегавати парафразирању или имплицитном цитату у употреби алузија, у случају када је писац намерно указивао на библијску стварност или одређене специфичне одломке. По њему постоје и случајеви употребе израза библијског порекла без свесне намере цитирања било ког текста, када, захваљујући литургији, ове речи долазе у заједничку употребу и постају део колективног језика, што ћемо у нашем случају препознавати као устаљене фразе, изразе који се по обичају и навици устаљују у делу житијних писаца. Ово се односи на већину дела средњовековне литературе и у овом случају је готово немогуће утврдити њихово порекло, запажа Гардзанити. Он додаје и да аутори једноставно шире или чак додају цитате или објашњавају алузије како би „умножили“ и појачали духовно значење дела.²²³ То није изненађујуће, ако знамо да је концепт интертекстуалности, у нашем случају јеванђељски интертекстуални концепт, толико универзалан да му није могућа алтернатива, па чак ни његова негација, пошто

²²³ Гардзанити верује да постоје могућности за побољшање методе интерпретације цитата из *Светог писма*, као и њихових коментара у црквенословенској литератури (Гардзанити 2008: 39).

нужно има мали хеуристички потенцијал за анализу и тумачење, наводи Манфред Пфистер (Pfister 1985: 15), а ми додајемо, у односу на оно што је самим тим концептом већ исказано. Уместо тога, интеграција различитих интертекстуалних референци у текст, међусобно деловање различитих интертекстуалних поступака и њихових функција могу постати ефикасни као нови фокус анализе, чиме се потврђује сазнање Рикера, да процес писања кроз имитацију, конфигурацију и рефигурацију историјске стварности ствара самостални свет текста (Наведено према: В. Таталовић 2019: 159).

8. АДАПТАЦИЈА ЈЕВАНЂЕЉСКОГ САДРЖАЈА УНУТАР ЦИТАТНИХ КАТЕГОРИЈА И ФОРМИ

Цитатне форме по Јувану можемо структурисати у три поступка интертекстуалног представљања и позивања, као преносе, имитације или описе, које ћемо једном именом назвати цитатне категорије.²²⁴

Када је реч о цитатним формама које преносе²²⁵ знакове из предложака, називамо их по Јувану асимилацијским, јер оне чине да књижевно дело, наглашавајући слагање са предлошком, потврђује његов вредносни свет и потврђује истинитост сопственог ауторског исказа. У том случају смо сигурни да су цитати, цитатне форме

²²⁴ Јуванов модел три поступка интертекстуалног представљања, односно повезивања који подразумева описе, преносе и имитације ослања се на више основа: на Женетово (1982: 12-14) разликовање метатекстуалности и трансформацијске или имитацијске хипертекстуалности, опозицију контигвитетне и симиларитетне интертекстуалности код Лахманове (1984: 136), Кареров (1985) бином рекреације елемената или релација предлошка, а пре свега на Пирсову систематизацију знакова на индексе, иконе и симболе, као и на Бахтинову (1980: 128-130) поделу тумачења туђе (стране) речи (Јуван 2013: 234, 235).

²²⁵ По Јувану пренос чији је прототип дословни цитат, јесте рекреација елемената самих по себи или увек с међусобним релацијама с језичке површине, као и из текстуалног света. Таква репрезентација предложака често ствара стилске, значењско-вредносне и функционалне интерференције с новим сутекстом. Знаци који заступају предлошак на начин интертекстуалног преноса су или цитати знакова, односно њихова понављања, или индекси с претходним означеним, односно референцама у односима узрока и последице, тако да допуњују или настављају познату причу. По Јувану, интертекстуални преноси су углавном наводи сегмената језичке површине текста и дословног или варираног понављања читавих текстова, и оно што је за нас најважније, а аутор подвлачи у вези са интертекстуалним преносима, јесте да су они репертоари митологије и фолклора, топике јавног дискурса, у нашем случају унутар материје житијног текста и његовог библијског предлошка (Јуван 2013: 234-236).



под којима се може подразумевати, у најбољу руку, дословно подударње текста са предлошком, са којима су усклађени тзв. *показатељи цитатности* (Види: Анђелковић 2019: 342). „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 знаци²²⁶ у форми уводних или уметнутих реченица које упућују на извор преузетог текста“ (Анђелковић 2019: 342).

Дословни цитат је са овог аспекта²²⁷, интертекстуална форма која сачињава пренос језичких означитеља – речи, синтагми, реченица из претходног текста или упамћеног обрасца у нови контекст.

Овome ћемо придружити неозначени цитат, који се односи на оно што је дословни цитат, само је неозначен као такав, у вези са њим нису коришћени вантекстуални знаци у форми уводних или уметнутих реченица који упућују на извор, дакле, код њих нема транспарентног указивања на цитирање.

У оба случаја имамо директно упућивање на релевантно библијско дело, како Станчев карактерише ову врсту цитатности, имајући у виду начин на који је цитат уведен у средњовековно дело (Станчев 1982: 71). Ово не значи да су остали видови цитатности унутар категорије преноса изван асимилацијског концепта, већ да су само последица немогућности адекватног преношења материјала из предлошка, услед коришћења различитих верзија предлошка, или услед слободне интерпретације запамћеног обрасца, па као последицу тога имамо испуштања, додатке, замене и тиме долазимо до форме модификованих, сажетих, отворених и прикривених цитата. Станоје Станојевић запажа да су средњовековни писци наводили извор из ког су узели цитат, по правилу на почетку цитата, али је у том погледу било и доста одступања. Тако се напомена да је оно што је речено, цитат или навод одакле је цитат, доста често налази у средини самога цитата или много ређе на крају. На основу својих резултата,

²²⁶ Успенски говори о својеврсним операторима који служе за превођење управног говора у ауторов текст и они би могли да се назову још и „речима наводницима“ или „цитатним елементима“. Елементе такве врсте наводи у вези са руским језиком, мада се сусрећу и у другим језицима. У руском језику постоје посебне речи (речце) које имају улогу наводника, тј. речи које уводе управни говор и уопште обележавају границу туђега текста, нпр: „мол“, „де“, „дескати“, „вели“, „наводно“ (Успенски 1979: 53, 55).

²²⁷ Показатељи цитатности или напомене могу поред посредовања цитатима имати и алузивну улогу стварајући мрежу еквиваленција, са обиљем денотација и конотација које одговарају новом контексту.

Станојевић даље тврди да су цитати у нашим изворима врло често навођени неодређено из разлога што су наши писци тако цитирали већином у ситуацијама када нису знали одакле је цитат што га наводе, и да у већини случајева *нису сасвим тачни*, иако има, како бележи, „чак врло дугих цитата који су зачудо верни и који се реч по реч слажу са грчким оригиналом и са понеким од познатих старих словенских превода“ (Станојевић – Глумац 1932: 23). По њему, наши писци су често додавали и уносили у своје наводе поједине речи, што се да разумети у вези са поменутиим модификованим цитатима.

Модификовани цитати су стога они који се односе на цитирање меморије која је нетачна у детаљима, односно то је врста модификације детаља из предлошка.

Сажети цитати су они који се лако препознају као сажета верзија коришћеног цитата из предлошка.

Отворени цитати су они који се уклапају у асимилацијски концепт, али се код њих види последица немогућности адекватног преношења материјала из предлошка, па су отворени за минимална интервенисања у цитату предлошка.

Када је реч о прикривеним цитатима, њихову суштину најбоље ћемо разумети имајући у виду тумачење Красимира Станчева, које се савршено уклапа у концепт ове форме. Наиме, он говори о цитату који је утиснут у ауторов текст без изолације, који је коришћен као традиционални израз. Ово су најчешће познати изрази укључени у литургијске текстове и средњовековном читаоцу није тешко да их начелно идентификује као библијске изразе, који би, пак, савременом читаоцу изгледали као прикривени и морао би да уложи изванредан напор да их препозна као библијско ткиво. Стога би утисак био да би овакви цитати, без наглашавања да су баш они референце креиране знацима предлошка, могли скоро потпуно прекрити цитатност.

Када је реч категорији имитације,²²⁸ као нешто слободнијем поступку интертекстуалног представљања у односу на преносе, унутар ње налазимо цитатне

²²⁸ Имитације Јуван објашњава стилизацијом прототипа, дијалогом између властитог и туђег говора. Нови текст, својим површинским микроструктурама, појединим стилемама или целокупним језичким стилем, или пак макроструктурама текстуалног света, нпр. структуром мотива и приче, иначе делује аналогно одговарајућим релацијама у предлошку, премда је та сличност производ изјавног субјекта, који интертекстуално имитирани модел поставља у другачију перспективу, с тим да му мења смисао и



форме у којима се имитира предлошак, позивањем првенствено на текстуални изворник, а онда и као последица усменог преношења. Овде се системски успоставља аналогија с текстуалним и запамћеним светом предлошка и ствара утисак да је реч о понављању истог модела у другачијим околностима. По Станојевићу по неки пут је у истом цитату понешто изостављено, а нешто додато. Више пута се у један цитат уносе реченице из разних дела *Светог писма*. Станчев, имајући у виду ову врсту цитатности сматра да су то референце на библијске књиге уопште (Станчев 1982: 72). Категорија имитације подразумева следеће цитатне форме: идеју, фразу, поређење, алузију, адаптацију.

Идеја је вид цитатне имитације у којој је слобода у односу на предлошак толика да се могу варирати речи, реченичне конструкције и смисао изворника, а да се основна мисао, основна идеја сачува, уз додавање много тога, што ће својом оригиналношћу врло често надмашити предлошак.

Фраза се односи на имитирање цитата који постају устаљене фразе, изрази који се по обичају и навици устаљују у делу житијиних писаца.

Поређења су јасна форма интертекстуалних корелација, где се са библијским предлошком пореде најчешће ликови, а безмало и други композицијски елементи попут мотива, радњи, а у склопу ње поступци, ситуације и сл, по врло често устаљеном моделу. Дешава се да се поређење остварује и према инверзији, или је пак, често засновано на реминисценцији јеванђељског садржаја који је у фокусу поређења.

Алузија је поред поређења најфреквентнија цитатна форма која је генерално у књижевности устаљен али теже схватљив начин интертекстуалног реферирања јер је реч о форми посредног говора. Приликом алудирања скривени садржај говорног сегмента остаје прећутан, није непосредно именован или описан, иако у тексту неки израз или структурни узорак на њега упућује, сугеришући денотацију и конотацију (Јуван 2013: 30). Писац житија алудира на различите сегменте јеванђеља градећи значење свог дела преко обиља аналогија са универзалним и подразумеваним јеванђељским моделом, често без потребе да коришћене предлошке именује, подробно описује и образлаже, јер се очекује да су они јасни и да имају читаоца који разуме потребу и природу успостављених аналошких веза. По Конраду Горском препознавање и тумачење интертекстуалне везе успостављене алузијом захтева образоване читаоце,

функцију. Структура знака у интертекстуалној имитацији је слична склопу предлошка, а уз помоћ аналогизовања рекреира, односно призива релације међу њеним елементима (Јуван 2013: 237, 238).

развијену књижевну културу и општепознат предложак. Његово схватање алузије је широко и у суштини захвата скоро целокупну цитатност.²²⁹

Адаптација подразумева прилагођавање егземпларног модела, у нашем случају јеванђељског житијној књижевности. Адаптирати цитате из јеванђеља значи преобликовати их и дати им могућност да се прикажу у другачијем контексту.²³⁰ У њој је такође присутна велика слобода у односу према егземплару да се могу варирати речи и смисао изворника, те се онај ко адаптира држи често само неких наговештаја предлошка и додаје му много тога новог што овакву адаптацију чини новом творевином, не утичући на то да адаптирани јеванђељски предложак ипак остане носилац уметничке вредности. Адаптирати, свакако значи прилагодити предложак новом тексту, расветлити га и управљати начинима његовог присуства у систему културе, која је сва у знаку дијалога са *Библијом* и изграђена на темељу библијске стварности, тако да је и сама адаптација у средњовековној књижевно-уметничкој традицији најједноставнији вид адаптације у односу на друге епохе и правце, где долази до мимоилажења поетике и вредносног система предлошка и онога што се адаптира, речју, долази до неусаглашености књижевноисторијског контекста предлошка и адаптираног дела, па тиме имамо и сложеније видове адаптације.

У категорију описа увршћујемо цитатне форме у којима је присутна највећа слобода пишчевог интервенисања. Њу чине следеће форме: сажетак, интерпретација, коментар, критика, парафраза, реминисценција. Јуван је мишљења да овакве цитатне форме структурисане преко интертекстуалних описа у текстологији, књижевној критици и науци, али и у литератури, нису ништа изузетно (Јуван 2013: 259), мада, наше је мишљење да су из перспективе средњовековне књижевности, њене поетичке и критичке мисли, значајан и драгоцен материјал, имајући у виду ограничене могућности средњовековних стваралаца и њихову склоност ка техници подражавања.

²²⁹ Горски је разликовао непосредну и посредну алузију и поводом обе говорио о различитим интертекстуалним појавама: од настављања фабуле, стилизације, полемике, описа, дословних цитата, фабулативних аналогича, до свесних и несвесних реминисценција и плагирања (Види: Górski 1964).

²³⁰ Овде вреди навести једно од теоријских решења Кирила Тарановског који говорећи о подтексту и контексту, дефинише контекст као изванредан број текстова који садрже исту или сличну слику, док подтекст дефинише као већ постојећи текст (или текстови) одражен у новом тексту, те у складу са тим издваја четири типа подтекста од којих се један односи на текст који служи као једноставан подстрек за стварање нове слике, чиме је указано на примарни проблем адаптације (Тарановски 1982: 38).



Сажетак је цитатна форма која представља скуп више цитата као вид описног казивања, или као вид сажимања јеванђељских редова унутар исте теме у сажетију форму. Разликује се од сажетих цитата које смо као цитатну форму сврстали у категорију преноса. Сажетак као цитатна форма у категорији описа је резултат беспрекорног познавања јеванђеља које за последицу има поигравање његовим редовима, или, у другом случају, нејасно сећање на цитате, али запамћивање суштинске идеје која се у њима јавља.

Интерпретација је цитатна форма која подразумева објашњења места преузетих из предлошка, да ли због веће разумљивости или као вид потребе средњовековних ставаралаца да се задрже на неком месту и дају му свој лични интерпретативни печат, циљ је другачије експлицирати, проширити и продубити значењску парадигму. Пишчева перцепција и интерпретација предлошка су кључеви за тумачење његовог смисла, који би у неким случајевима, да није ових цитатних форми, остали херметични. Ако се са становишта деконструкције оваква интерпретација чини логоцентричном и редуccionистичком, јер не допушта поливалентност, и од читалаца захтева унапред одређену процедуру пријема, рећи ћемо да је то вид прагматичке интерпретације о којој је говорио Калер, јер на основу ње просуђујемо колико изворник одговара датим конвенцијама комуникације (Јуван 2013: 143), а то је оно што су житијни писци управо и чинили, проширујући, динамизујући и плурализујући изворник својом допунском интерпретацијом, иако би се текст разумео сам по себи, без интерпретације и цитатне референце са њим, имајући у виду већи део читалачке публике која се подразумевала.

Коментар као цитатна форма се односи на коментарисање узорног текста, ауторитативних аргумената, архетипских и стереотипних мотива и слика, полемику са њима²³¹, дијалогско позивање на њих, односно на њихове одломке и садржинске елементе. Компањон наводи појам из теолошког контекста: *auctoritatis*, који су цитатно понављали други теолози, и то као исказ повезаности са традицијом (Compagnon 1979: 157-160). Женет је поводом коментара користио израз паратекст употребивши га као ознаку текста који књижевно дело, у нашем случају јеванђељски текст, уоквирују, коментаторски осветљавају, тако да припремају његову рецепцију (Genette 1982: 8-12).

²³¹ У складу са поменути типовима подтекста Тарановског, један од њих се односи на текст који подражава или објашњава неки доцнији текст што је и основна одлика коментара као експликативне цитатне форме (Тарановски 1982: 38).

Критика као цитатна форма односи се такође на дијалог са текстом изворника, али као вид активне интертекстуалне полемике.²³² Овај вид цитатности је доста ретка појава, имајући у виду афирмативни став средњовековних стваралаца према библијском тексту као егземплару, те је могуће да критика буде вид пишчеве асоцијације поводом онога на шта се позива, у конкретном случају, јеванђељски текст, као у случају Доментијана који се позива на одређене цитате из *Јеванђеља по Јовану* у форми описног казивања, коју смо препознали као критику у делу *Житија* где Сава држи поуку на *Светој сабору*, те том приликом поред обнављања истините вере говори и о проклетству безбожних јеретика, о осуђености неверујућих.

Реминисценција је вид евокације, опомињања и нејасног сећања на егземпларни текст, место које је узето случајно или по сећању, свесно или несвесно.²³³ Лахманова говорећи о експлицитној и имплицитној интертекстуалности говори о реминисценцији као експлицитној, у коју сврстава оне видове цитатности који се исказују на површини, нпр. још у облику цитата, алузије, кента, бриколажа, реплике, контрафрактуре или пародије (*Lachmann* 1983: 75). С тим у вези можемо закључити да код реминисценције имамо мешање два нивоа текста, рецептивно-стваралачки и текстуално-структурни. Дубравка Ораић (*Tolić Oraić* 2015) која је своје погледе на цитатност формирала у складу са раширеном употребом у модерним теоретским рефлексијама и која је цитат и цитатност разумела шире од ознака за дословне наводе текстова или њихових одломака, изучавала је типове цитатности, не само унутар текстуалне и интертекстуалне равни, већ и на нивоу културних макросистема, те сматра да код реминисценције елементи и структуре предлошка нису репродуковани, већ само ограничени или назначени. Реминисценција би у контексту научних истраживања интертекстуалности као конвенционалних и неконвенционалних форми спадала у ову другу групу, чији су чиниоци предмет сложених интерпретативних процеса, често амбивалентни, двосмислени или латентни.²³⁴ У сваком случају

²³² К. Тарановски као тип подтекста наводи текстове који се третирају полемички (Тарановски 1982: 38).

²³³ Конрад Горски се на грађи пољске књижевности бавио проблематиком интертекстуалности и различитим начинима интертекстуалног надовезивања, те, између осталог, говори о свесним и несвесним реминисценцијама, које сврстава у алузије, о чему је већ било речи (*Górski* 1964).

²³⁴ Неки научници који су се бавили интертекстуалношћу говоре о њеним конвенционалним и неконвенционалним формама, подразумевајући под конвенционалним формама могућност да су писцима и читаоцима унапред дати начини маркирања, употребе, преобликовања и уграђивања туђе грађе, као и спектар његових функција, док су код неконвенционалних сви ти чиниоци предмет



реминисценција је мање одређена цитатна форма из разлога што стреми отворености и бесконачности у својим интертекстуалним релацијама.

Парафразе су вид слободног преузимања изворног текста и подразумевају мењање редоследа речи, скраћивање или допуњавање изворника, те њихово усклађивање према тексту житија, што је карактеристично за ситуацију када се мање користи изворник, а више се текст наводи онако како је запамћен, по сећању. За њих је важно да се смисао изворника мора сачувати, али је испричан другим речима. По Станојевићу, наши писци су често додавали и уносили у своје наводе поједине речи које су сасвим слободно или испричане другим речима наводили, те је цитат у том случају био другачији него у грчком оригиналу и у познатим словенским преводима.²³⁵ За парафразу је карактеристично да је вид преноса, али и да из преноса прелази у интертекстуални опис.

Предлажући транспозицијски, имитацијски или дескрипцијски поступак интертекстуалног појављивања, Јуван нам је дао рубрике унутар којих ћемо груписати цитатне форме, али, како и сам каже, „те предложене рубрике класификације су отворене за нове, непознате, до сада непрепознате, неописане или неименоване моделе цитатног ткања“ (Јуван 2013: 251). Притом, Јуван је с правом истакао да се преноси, описи и имитације обично не појављују у чистом облику, већ у различитим преплитањима и раслојавањима, иако већином тако да једна од ове три категорије структурно преовлађује (Јуван 2013: 239).

Ми ћемо се приликом проналажења интертекстуалних веза између текста житија и данас доступних јеванђељских предложака²³⁶ кретати у границама поља

сложених интерпретативних процеса. Један од таквих истраживача је и Павао Павличић, који је додуше, ограничио своја истраживања на нововековну књижевност од ренесансе до авангарде, не обухвативши старија раздобља, али нам је свакако значајна и ова класификација како бисмо разумели природу цитатних форми унутар категорије описа (Јуван 2013: 185, 186).

²³⁵ Станојевић запажа да се текст у нашим цитатима разликује од текста у грчком оригиналу и у словенском преводу по неки пут и због тога, што су писци хтели да цитат прилагоде специјалној својој потреби.

²³⁶ Када је реч о норми у јеванђељским текстовима српске редакције до краја 14. века, Гордана Јовановић доноси следеће закључке: Српска четворојеванђеља су у односу на примарни ћирило-методијевски

поетичких анализа, без додатних текстолошких анализа, колико год нам је могуће да се одупремо текстологији, имајући у виду да на неки начин није могуће изучавати поетику дела, ако текстови нису текстолошки изучени и пречишћени.²³⁷ Том приликом водићемо се одличним запажањем Р. Маринковић да постоје бројне реченице, синтагме, места која су се задржала непромењена у свим сачуваним рукописима, и на тај начин стигла и до нас, у верзији српског превода грчког текста. Упркос многобројним преписивањима, по њој, то су места у којима се изражавају феудално-епска схватања морала и ратнички облици живота, што значи, да су се управо та места осећала као носиоци поетске поруке текста, која мора остати неизмењена (Маринковић 2007: 354). „Причања која су тематски слична понављају исти наративни модел, са утврђеним непромењеним композиционим елементима, истим константним речима и

модел графички истакла извесне формалне (фонетско-фонолошке, мање морфолошке елементе, као што су, на пример: једнојеровски систем, одсуство јусова итд, максимална доследност спроведена је у обележавању јерова, односно у примени једног графичког знака за оба јера у свим наведеним српским јеванђељима). Када је о лексици реч, стиче се утисак да она још није довољно проучена и да садржи питања која није лако решити услед чињенице да старословенски језик није поседовао јединствену лексичку норму услед мало старословенских споменика, а самим тим и недовољног броја семантичко-лексичких потврда. Разуђеност ове проблематике укључује и питања везана за речи одређеног лексичко-семантичког поља и њихову семантичку издиференцираност. С тим у вези Г. Јовановић наводи најчешће лексеме чија употреба јасно оцртава семантичке границе садржаја имајући у виду да се извесне лексеме јављају у свим српским Јеванђељима и у старословенским споменицима што указује на истоветност проблема и решења и у српској редакцији и у класичним старословенским текстовима. Проблем синтаксе јеванђељских текстова српске редакције Г. Јовановић објашњава руководећи се закључцима Ирене Грицкат која указује на њену све већу асимилираност према грчкој редакцији, не само у српској, него и у другим словенским редакцијама, која се са све већом крутошћу придржава једном нађених решења. Из свега Г. Јовановић изводи закључак да је српска редакција остала на темељима старословенског модела признајући и прихватајући његову универзалност и функционалност и на тај начин дала свој допринос очувању непрекинуте линије развоја опште словенске писмености и културе, с тим у вези, она даље закључује, да је то био разлог што се ни формални редакцијски експоненти нису изразили у облику доследног и ригорозног система (Јовановић 1981).

²³⁷ С тим у вези Радмила Маринковић истиче да је српска средњовековна рукописна традиција веома изазовна, где многи рукописи очекују да буду сакупљени и изучени, рукописна традиција да буде систематизована, те да буде успостављен изворни текст. Стога је по њој корисно да почнемо да мислимо о међузависности текстологије и поетике, како текстолошка истраживања не би постала сама себи циљ и како се наша средњовековна поетика не би конституисала као превасходно теоријска наука (Маринковић 2007: 352, 353).



изразима који постају носиоци значења.²³⁸ (Маринковић 2007: 366). Ово би били значајни параметри да се у немогућности долажења до сигурног основног текста нашег превода, дође бар до извесне његове реконструкције (Маринковић 2007: 354), да се открије висок ниво стваралачке свести наших писаца који чувају принцип традиционалности у грађењу нове српске прозе у односу према текстовима којима се користе и које преводе (Маринковић 2007: 367).

Приликом препознавања горе назначених интертекстуалних категорија и форми унутар њих, направићемо одабир најучесталијих и препознаваћемо их онако како се у тексту јављају пратећи хронолошки радњу самога житија. Том приликом успоставићемо хронолошки поредак и међу самим житијима почевши од најстаријег. Циљ нам неће бити свеобухватно пописивање интертекстуалних форми, већ њихово издвајање као репрезентативних примера.

8.1. „Житије Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“

Свети Јован Владимир, владар Дукље, благочестиви српски кнез, о чијем животу читамо у Дукљаниновом летопису²³⁹, у једном од поглавља које представља први сачувани целокупан спис у којем су развијене култне²⁴⁰ представе о зетском

²³⁸ Г. Јовановић упозорава да морамо бити опрезни када је реч о употреби јеванђељске лексике у савременом српском језику, где можемо пратити широк значењски опсег одређених речи, могу се установити њихове основне и пратеће семантичке компоненте, што за јеванђељски текст није могуће, где реч не знамо изван сакралног јеванђељског коцепта, већ значење утврђујемо на основу контекста у ком се појављује (Јовановић 2000).

²³⁹ „Дукљанинов летопис је настао средином или крајем 12. века у Бару и сматра се најстаријом историографском композицијом код Јужних Словена. Упутно је поменути што се он данас убраја у књижевни канон неколико словенских нација, ипак, од најранијих времена, он се повезује са старом српском писменошћу, и поред тога што је његов језички архетип латински. Не узимајући у обзир сва данашња неслагања, треба истаћи велику вредност овога летописа барем у контексту упознавања словенске прошлости и историје самога зетског владара“ (Лис Вјелгош 2016: 102).

²⁴⁰ Тибор Живковић је тврдио да је Владимиров култ први случај да се мотив светости везује за једног српског средњовековног владара (Навод према: Лис Вјелгош 2016: 103).

В. Ускоковић доказује да је сећање на Светог Јована Владимира било примарно култно, да о самом постанку и развоју тог култа не знамо ништа, да је он произвео две одвојене писане традиције о Светом Јовану Владимиру, једну предмодерну историографску разведену од култа и једну хагиографску утемељену у зетско-албанском-македонском култу Светог Јована Владимира, те да су се те две традиције среле у 18. веку у раду Христофора Жефаровића кад су његово „источно“ име, иконографија и

краљу и мученику, приказан је као радикалан пример јеванђељских врлина (Ускоковић 2017: 281). Идеја светости чији је носилац огледа се у његовој одабраности и пожртвованости, а кулминира мученичким аспектом, због чега је Свети кнез Владимир постао мартиролошки узор²⁴¹, образац христолике жртве, те је и сама прича о његовом животу удешена према Христовој муци.

На самом почетку *Житија (Љетопис попа Дукљанина 1988)* препознајемо имитацију као вид слободнијег интертекстуалног представљања, онда када је било важно истаћи краља Владимира као светог човека који својом светошћу надвладава бугарског цара и његову војску, те се попут Христа моли на скровитом месту где је ближи Оцу. Краљ Владимир то чини са својим народом на брду Облик, као што је то чинио Исус са својим ученицима на месту њиховог окупљања, Маслинској гори, где су се молили и разговарали. Сагледаћемо аналогију која се испољава у цитатној форми алузије у следећим издвојеним цитатима:

„Краљ, пак, који је био свети човек, понизно се повуче и са читавим својим људством попе се на брдо које се зове Облик“ (*Љетопис попа Дукљанина 1988: 125*).

Ово кореспондира са *Јеванђељем по Јовану*:

Рекавши ово, Исус изиђе са ученицима својим преко потока Кедрона, где беше врт, у који уђе он и ученици његови (Јн. 18, 1).

Брдо Облик представља се симболички као место на коме је било *жестоко отровних змија* које би нанеле истога часа смрт ономе кога би ујеле.

„Оне почеше да проузрокују велике губитке како у људима тако и у животињама“ (*Љетопис попа Дукљанина 1988: 125*).

култ здружени са „западном“ историографском традицијом. Упркос разликама, лик Светог Јована Владимира исти је у обема традицијама: он је свети краљ мученик чистог живота, праведног краљевања и мученичке смрти“ (Ускоковић 2017 :300).

На другом месту Ускоковић, говорећи о источној и западној историографској традицији, казује да савремени православни култ Светог Јована Владимира који је у српску цркву ушао у 19. веку, као и свечева иконографија и само име, потичу из „источне“ предаје (Ускоковић 2017 :293).

²⁴¹ Димитрије Богдановић казује да је реч о житију владара-мученика које припада мартиролошком житијном жанру са извесним специфичностима западноевропске, латинске хагиографије (Богдановић 1991: 128).



Уколико зађемо у симболички аспект казивања постаје јасно да је змија нечиста сила, зли дух, ђаво, *човекоубица од почетка*, према Јн. 8, 44, чиме је сачињена идеја у односу на ово јеванђељско место.

Да је Владимир попут сина Божијег био позван да разори дела ђавола, показује се поређењем са 1. Јн. 3, 8.

„Тада је краљ Владимир изговорио са сузама молитву Господу да би свемогући Бог спасио његов народ од те гадне смрти. Бог је услишио молитву свога слуге и од онога дана нико није био уједен од змија“ (*Љетопис попа Дукљанина* 1988: 125). Снага Владимирове молитве²⁴² Господу учинила је да више нико не страда од змија, те је на тај начин спасен народ од те гадне смрти.

Да су Владимирове искушења на путу праве вере била многострука, показује и издаја жупана, који је *попут издајника Јуде*, успостављеном цитатном формом поређења према Јн. 18, 2, предао краља цару:

„Господару, ако твоје величанство жели, ја ћу ти предати краља“ (*Љетопис попа Дукљанина* 1988: 125).

Та предаја, добровољна жртва²⁴³ Владимира, била је повод да и он попут Исуса²⁴⁴ буде сведок испуњења речи Божије према Јн. 18, 9, а његово обраћање народу је у циљу испуњења јеванђељске изреке на коју указује:

„Како видим, треба да ја, веома драга браћо, испуним ову јеванђељску изреку која гласи *Добар пастир даје своју душу за своје стадо*“ (*Љетопис попа Дукљанина* 1988: 126).

Ово је дословни цитат јеванђељског цитата Јн. 10, 11.

²⁴² Ђ. Ђекић запажа Владимирово чудо за живота као устаљени топос оних који су свети, а то је да је његова молитва била услишена након које змије више нису уједале његове војнике, или када би се то десило, они не би умирали. Овим чином, запажа аутор, Јован Владимир изједначен је са апостолима (Ђекић 2017: 55).

²⁴³ Храброст и спремност на велике жртве је у случају Јована Владимира, причасника царства небеског, резултат борбе крстом, која свој врхунац достиже у достојном подражавању Христовој жртви.

²⁴⁴ Д. Бојовић говорећи о два типа владара у односу на мотив *пастира доброг* издваја Светог Јована Владимира и Светог кнеза Лазара као владаре који жртвују живот за свој народ. „Владимирово жртвовање управо носи слику Христове евхаристијске жртве за све“ (Бојовић 2021б: 31).

Владимир је знао да ће га уз постојану веру, пост и молитву Бог ослободити и како ће због мучеништва²⁴⁵ допрети у царство небеско, „те примити венац који неће увенути, као и награду вечног живота“ (*Љетопис попа Дукљанина* 1988: 126). Спомињањем царства небеског сачињава се адаптација на Јн. 12, 26; Јн. 11, 40; док у последњем цитираном исказу препознајемо парафразу јеванђељских цитата: Јн. 4, 36; Јн. 6, 47; Јн. 3, 16.

Издвојићемо још један вид имитације у односу на јеванђељски предложак где се исти модел приказује у другачијим околностима, и окарактерисаћемо га као идеју. Наиме јеванђељска слика Исусовог прања ногу ученицима (Јн. 13, 4-15), овде се преноси у контексту надахнућа Светим Духом када Косара, ћерка цара Самуила, моли оца да јој дозволи да са својим слушкињама опере ноге окованих и засужњених. Косара је спонтано, обављала свету јеванђељску дужност у потрази за спасењем других и своје душе и несвесно, али природом своје кротке душе следила Спаситељев пример смерног ширења љубави, пример који је саставни део велике богочовечанске тајне спасења света.

„Кадли једнога дана кћерка цара Самуила, по имену Косара, потакнута и надахнута Светим Духом оде код оца и замоли га да јој дозволи сићи са својим слушкињама да би опрала главу и ноге окованих и засужњених, што јој од оца би дозвољено. И тако сиђе и изврши добро дело“ (*Љетопис попа Дукљанина* 1988: 126).

У последњим тренуцима живота краља Владимира, Владимир који незаслужено страда, поређењем је доведен у везу са Исусовим путем страдања у *Јеванђељу* (Јн. 19, 17). Поређење се ефектно остварује употребом симболике дрвеног крста, за који и сам краљ Владимир, одбијајући да прими лажне, материјалне дарове цара Владислава одговара:

²⁴⁵ „Ваља подвући да се Јован Владимир убраја у ред светих мученика и кефалофороса (главносаца), његови атрибути су крст и одрубљена глава; он је сличан светом Јовану Крститељу, Георгију Победоносцу и другима“ (Лис Вјелгош 2016: 105). Ауторка наводи речи Леонтија Павловића који је подвукао да он има исто име као Крститељ, да је великомученик, да је своју одсечену главу у руци носио (Лис Вјелгош 2016: 105).



„Знамо да господ наш Исус Христос, који је за нас страдао, није био распет на златном или сребрном, већ на дрвеном крсту. Зато, ако је твоја вјера чврста и ако су твоје рјечи истините, пошаљи ми по свештеним лицима дрвени крст, па ћу доћи, будући да се, вером и снагом нашега Господа Исуса Христа, поуздајем у животни крст и драгоцјено дрво“ (*Љетопис попа Дукљанина* 1988: 128).

У случају краља Владимира дрвени крст²⁴⁶ је живи крст који има снагу да заштити и спаси кроз делотворну веру у његовом срцу.²⁴⁷

„Примивши крст, краљ клекне и помоли се, па пошто је пољубио крст, стави га у недра, а затим с малом пратњом оде к цару. Сем осталог цар је био наредио да му путем поставе засједи, те да кад буде пролазио, људи из заседе искоче са супротне стране и убију га“ (*Љетопис попа Дукљанина* 1988: 128).

Симболика крста уводи нас у свету тајну причешћа²⁴⁸ коју обавља Владимир након молитве држећи у руци крст, а „евхаристијски контекст приказивања Јована Владимира као јовановског Доброг Пастира, спремног да положи свој живот за све своје поданике, налази свој природни наративни наставак и врхунац у опису његове смрти“ (Крстић 2016: 116).

„Тада краљ, пошто се помолио, исповедио и примио тело и крв Господа, а држећи у руци онај крст који је био добио од цара, рече: ’Молите се за мене, господе моја, а да умирем без кривице, нека овај часни крст, скупа са вама, буде мени сведок судњег дана’“ (*Љетопис попа Дукљанина* 1988: 129).

Према Исусовим речима исказаним у Јн. 6, 53 овде је сачињена адаптација, а Владимир је приказан као смерни причасник који је на самом прагу вечног живота.

²⁴⁶ „Дрвени крст, који имплицира Владимирову смрт као христоликог Доброг Пастира, назван је „животни крст“, чиме писац животописа асоцира на Владимиров крст као рајско дрво живота (уп. Пост 2, 9). Животни дрвени крст антиципира Владимирову победу над смрћу, којој се добровољно предаје, што ће писац животописа описати у приказу чуда после Владимирове смрти“ (Крстић 2016: 120).

²⁴⁷ „Златна боја крста може да буде симбол охолое владе и лажног оружја, људске неискрености и преваре, међутим, крст од дрвета је знак Христове жртве, понизности и спремности на највећу жртву. Дакле, обичан дрвени крст је овде симбол мучеништва, атрибут доброг владара и пастира“ (Лис Вјелгош 2016: 105).

²⁴⁸ Свети Јован Владимир се причешћује Христовим телом и крвљу непосредно пред смрт, чиме се евхаристијски поистовећује са Христовом смрћу сходно учењу апостола Павла: „Кад год једете овај хлеб и чашу ову пијете, смрт Господњу објављујете“ (1 Кор 11, 26) (Крстић 2016: 116).

Последњи дани и страдање краља Владимира реализовани су једним делом у духу Христовог страдања, где се ефикасност поређења остварује алузијама на Христов пут страдања и дрвени крст, који је Владимиров часни крст и који је сведок његовога судњег дана. Краљ Владимир је како у његовом житију налазимо *био један дух са Господом и Бог је био са њиме*, према: Ефесцима 3, 16; Јн. 3, 5, 6, 8; Јн. 4, 24; Јн. 6, 63; Да је то тако, Господ обзнањује заслуге овог блаженог мученика након његове смрти.

Црква у коју је однето његово тело након погубљења могла би да кореспондира са вртом у коме се налазио Христов гроб, а божанска светлост ноћу која је изгледала као да је горело може да се односи на анђеле²⁴⁹ у белим хаљинама које је угледала Марија Магдалена, која је несумњиво била поредбени модел, поређењем према Јн. 20, 11, за приказивање жене блаженог Владимира која је дуго веремена и *с великим ганућем, преко онога што се речима може изразити* оплакивала блаженог.

Знамења која је Исус чинио пред ученицима својим као већ васкрсли такође су модел за представљање Владимирових знамења као мученика која су се дешавала код његовог гроба. На Владимировом гробу је сијала божанска светлост чиме је идејом према Јн. 1, 5; Јн. 8, 12; 1 Јн. 1, 5 указано на вечну и неугасиву Светлост, која је запаљена Владимировим животом и која је просвећивала не само за његова живота, већ

²⁴⁹ Говорећи о виђењу анђела у вези са ликом Јована Владимира, Ђ. Ђекић закључује да је Јован Владимир био удостојен онога чега и најзначајније личности из *Старог* и *Новог завета*. Он запажа како се анђели три пута појављују у повести о кнезу Владимиру, први пут док је био у тамници, затим током његовог путовања ка Владиславу и трећи пут када се наводи да је анђео за вечером убио Владислава. Сваки пут у улози спаситеља (Ђекић 2017: 61, 62).



ће просвећивати на славу и част правоверних након његове физичке смрти²⁵⁰, чиме је указано на његов светачки лик.²⁵¹

Трагајући за цитатима из *Јеванђеља по Јовану*, по многим, у нашој медијевистици дубоко запостављене библијске димензије животописа светог краља Јована Владимира, дошли смо до следећих резултата. Пронађено је укупно 22 цитата у све три цитатне категорије. У највећој мери остварен је принцип имитације, цитатне категорије која се показује као доминанта у односу на остале видове цитатних категорија и форми унутар њих. Укупно је 18 идентификованих цитата у овој цитатној категорији, три у категорији описа и један цитат у категорији преноса. Од цитатних форми пронађени су следећи примери имитације: алузија (6), идеја (5), поређење (4), адаптација (3); Пронађена су 3 примера парафразе у категорији описа и 1 дословни цитат у категорији преноса.

Имајући у виду да је имитација, цитатна категорија унутар које смо пронашли највећи број цитата, слободнији вид интертекстуалног општења у односу на текст предложака, те да се под имитацијом понавља исти модел у другачијим околностима, није случајно да смо образац христолике жртве који се односи на Светог Јована Владимира пронашли као низ добро одабраних и реализованих алузија, идеја и најзад поређења према универзалном и јединственом јеванђељском обрасцу, што нас додатно утврђује у уверењу да, иако има само једног експлицитно назначеног цитата у категорији преноса, у *Житију* се препознаје богат корпус јеванђељских аналошких веза, што је доказ и наш скромни допринос да у неколицини значајних истраживања на ову тему оповргнемо бојазан и мишљење да је библијски аспект скрајнут када је реч о „Житију светог кнеза и мученика Јована Владимира“, који то свакако није и не може бити, те са којим ово дело партиципира у вишевековној култној историји српских

²⁵⁰ Ђ. Ђекић говори о томе како је Владимир чињењем чуда после смрти изједначен са Христом и апостолима, с том разликом што су они чинили чуда и за живота. Аутор наводећи примере старозаветних, као и Христових и апостолских чуда казује како у *Новом завету* чуда после смрти чини Исус, јављањем ученицима својим (издвајамо наведена из *Јеванђеља по Јовану* (20, 14-30; 20, 30) (Ђекић 2017: 70).

²⁵¹ Светачки лик Јована Владимира једини је вид његовог историјског постојања и сећања по речима Вука Ускоковића и представља полазну чињеницу у покушају да се, колико је могуће, реконструише историјски лик дукљанског кнеза Владимира (Ускоковић 2017: 274).

владара светитеља²⁵², представљајући значајан продужетак уназад у историју већ формираног националног наратива.

8.2. „Житије светог Симеона“, Светога Саве

Свети Сава је у *Житију*, по речима Р. Маринковић, приказао високо моралну фигуру свога оца Немање, Св. Симеона и у ту сврху писао историју свога оца, али историју његовог моралног подвига. Сава нема хагиографски циљ, па стога не користи хагиографска шаблонска средства (Маринковић 1971: 6). Колико ће се то одразити на цитатност, покушаћемо да одгонетнемо идентификацијом цитата из *Јеванђеља по Јовану* и њиховом улогом у делу.

У *Житију* одмах на почетку имамо сет поређења, цитатну форму унутар категорије имитације, где се Сава у некој врсти реторског питања пита, како би назвао Немању, да ли владарем или учитељем, и у наставку даје јасан одговор кроз набрајање Немањиних заслуга. На основу тога закључујемо да је и његова владавина и просвећивање била уз Божју помоћ. Поређење према Јн. 3, 2 и Јн. 13, 13 бива јасно онда када зађемо у семантичко поље дела, на шта је Станчев указивао. Семантизам се односи на успостављање везе између Христових духовних делатности и Немањиних. Као што ћемо видети у *Житију* Стефана Првовенчаног, где такође имамо исту импликацију за Немању, да је у био *и више од учитеља* као Исус, велики учитељ, тако је и у Савином *Житију* Немања представљен као неко ко је прво на себи благоверност показао, а онда и друге научио. Сава детаљно набраја добродетељи које су у домену његове владарске и учитељске мисије, а које се дају поредити са Исусовом земаљском делатношћу:

„Према монасима гајећи велику смерност“ (Свети Сава 1986: 98), као што је Исус према својим ученицима, апостолима био смеран и којима је био привржен (Јн. 13, 33-35), (Јн. 14,3), и у једном и у другом случају они су они који остају да даље шире праву веру према казаном у *Јеванђељу* (Јн. 17, 20-26).

„Безнадежнима нада“ (Свети Сава 1986: 98), (Јн. 5, 5-8), (Јн. 8, 11), (Јн. 9, 7), поређења са *Јеванђељем* у претходним цитатима треба узети условно, јер сви који су

²⁵² Националне култове владара и поједине истакнуте чланове породице Немањић истражује Даница Поповић у студији „Под окриљем светости (култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији)“ (Поповић 2006).



били спасени од стране Христа, веровали су. Тако и у случају Немање, безнадежност се односи на немогућност надања и надасве спасења без охристовљења.

„Ништима хранитељ“ (Свети Сава 1986: 98), за ову синтагму налазимо паралелу у *Јеванђељу* за њено буквално (Јн. 6, 11) и метафорично значење (Јн. 6, 35), (Јн. 6, 51) када је реч о духовној глади оних које је смрт онемогућила да буду нахрањени. Немања попут Христа храни правом вером, *хлебом живим*.

„Слепим и хромим и немоћним и глухим и немим ваистину мати постаде“ (Свети Сава 1986: 98), према: (Јн. 5, 7-9), (Јн. 9, 6-7), (Јн. 9, 39-41).

„Све своје имање у зајам издаде“ (Свети Сава 1986: 98), Немања иза себе оставља духовну благодат, „утврди и уразуми срца свију и научи нас како правоверни хришћани треба да држе праву веру у Бога“ (Свети Сава 1986: 97), да не заборављају учења правовернога закона који је он установио, попут Христа који оставља Очево речи и славу иза себе, да се успостави духовно јединство међу људима као што постоји између Оца и Сина (Јн. 17, 8), (Јн. 17, 22).

Говорећи о Немањином подвизивању како би журно последовао речима Владике, Сава употребљава сажету цитатну форму *Јеванђеља по Матеју*, која је у исто време и модификована форма *Прве Јованове посланице*, обе у категорији преноса.

„Узмите јарам мој на се, јер сам кротак и смиран срцем, и наћи ћете покој душама вашим: јарам је мој благ и бреме моје лако“ (Свети Сава 1986: 99).

Цитат у *Јовановој посланици* гласи:

Јер ово је љубав Божија да заповести његове држимо; а заповести његове нису тешке (1. Јн. 5, 3).

Оно што говори у прилог наведеном цитату као асимилацијској творевини је потпуна усклађеност са предлошком када је у питању значењски слој, затим уједначавање њихових вредносних светова, као и потврђивање истинитости ауторског исказа.

Следећи цитат који издвајамо најављен је као такав уз јасно назначивање да је реч о позајмици из *Светог писма*:

„Јер каже Писмо: ’Љубав Божја привезана је у вернима’“ (Свети Сава 1986: 99).

Ако цитат упоредимо са оним из *Прве Јованове посланице*:

Бога нико никада није видео: ако љубимо једни друге, Бог у нама пребива, и љубав је његова савршена у нама (1. Јн. 4, 12), видећемо да је реч, такође, о цитатној категорији преноса, модификованој форми цитата са јасном асимилацијском усклађеношћу у односу на предложак у *Првој Јовановој посланици*.

Сава, говорећи о томе како Владика није презрео мољења Немањина којим је уздисао из дубине срца, зато што „хоће да се сви спасу“ (Свети Сава 1986: 100), даје дословну верзију цитата, иако није наглашено да је реч о цитату, а свакако га препознајемо у *Првој посланици светог апостола Павла Тимотеју* (1 Тим. 2, 4). Ако, пак, потражимо аналогију у *Јеванђељу по Јовану*, препознајемо неозначени цитат²⁵³, а налазимо га у следећем стиху *Јеванђеља*:

Јер не посла Бог Сина својега на свет да суди свету, него да се свет спасе кроз њега (Јн. 3, 17).

Сава у контексту Христовог усељења у Немањин ум користи израз „када је дошло време“ (Свети Сава 1986: 100), који у потпуности кореспондира са Христовим: *Оче, дошао је час* (Јн. 17, 1). Овде је такође реч о цитату који није означен као такав било каквом врстом позивања на изворник, те ћемо га стога обележити као неозначени цитат, којим се, без обзира на неозначавање, јасно позива на јеванђељски стих, са којом се подудару на семантичком плану.

У делу када Сава говори о томе како су многи иноплеменици устали на Немању и како је он, уздајући се у име Господње, одолео њима, проналазимо алузију на Христов однос са фарисејима којима одолева уздајући се у оног који га посла. У оба случаја и Христос и Немања бране се од грехољубља познањем Истине и Истинитог.

„А многи иноплеменици устадоше на ме и опколише ме као пчеле сат, но именом Господњим противљах им се и одолех њима“ (Свети Сава 1986: 100).

Тада тражаху да га ухвате, и нико не метну на њега руку, јер још не беше дошао час његов (Јн. 7, 30).

²⁵³ Неозначен цитат је она врста асимилацијског цитата који у потпуности кореспондира са предлошком када је реч о семантичком аспекту и који, као у наведеном случају, често има и идентично формално графичко одређење као и предложак.



А неки од њих хтедоше да га ухвате; али нико не метну руку на њега (Јн. 7, 44).

А сада тражите да убијете мене, човека који сам вам казао истину, коју чух од Бога (Јн. 8, 40).

Сава говори чедима својим како ће, држећи се правовернога закона који је он установио, имати Бога као помоћника, Богородицу и његову, *иако грешну*, молитву, јер је живот наш сујетан, пролазан као „дим, пара, земља, прах, за мало се јавља, а убрзо нестаје“ (Свети Сава 1986: 101).

У *Јеванђељу по Јовану* читамо о томе шта ће се десити онима који не остану у Христу:

Ко у мени не остане, избаћиће се напоље као лоза, и осушиће се, и скупиће је, и у огањ бацити, и спалити (Јн. 15, 6).

Овде је значајно уочити цитатну категорију имитације и описа, и то форму идеје када је реч о имитацији и форму критике, када је реч о описима, поводом истог цитата. Дакле, присутна је идеја таштине и критички осврт на земаљски живот без вере у Богочовека, без органског јединства са Њим. Тада се дешава управо оно о чему говори Сава позивајући се на *Свето писмо* и, између осталог, на *Јованово Јеванђеље*, поводом чега преподобни Јустин Поповић казује: „Људско биће постепено вене, пресахњују његове силе, ма како изгледале велике и неисцрпне, док најзад сасвим не пресахну, не изумру“ (Поповић 2001: 173).

Када Сава говори о Немањином захтеву чедима да га пусте да иде да би видео утехе Израилеве, након што их је поучио, истиче моменат њихове туге и неутешности:

„Не остављај нас сироте, господине, јер ти нас освети и ти нас научи и ти нас просвети, пастиру добри²⁵⁴, који полажеш душу своју за овце, јер никада у твоје дане вук не уграби овцу од Богом преданог ти стада пастве“ (Свети Сава 1986: 101).

²⁵⁴ Д. Крстић у контексту омиљене јовановске слике Христа као Доброг Пастира говори првенствено о јовановској слици Немање као доброг пастира, а онда и његовог наследника Стефана Првовенчаног (Крстић 2011: 189, 194).

Д. Бојовић у раду „О једној необичној симбиози јеванђељских прича у Савином *Житију Светога Симеона* и трагом њихових паралела“ правећи паралелу између Савиног *Житија* и јеванђељских прича, уочава да се Сава на два места позива на причу о добром пастиру (Јн. 10). Први пут у вапају народа



У *Јеванђељу по Јовану* налазимо сличан стих о жалости и радости ученика.

Заиста, заиста вам кажем да ћете ви заплакати и заридати, а свет ће се радовати, и ви ћете жалосни бити, али ће се ваша жалост окренути на радост (Јн. 16, 20).

Овде је реч о форми поређења унутар категорије имитације где је веза успостављена између Немањиног народа и ученика, апостола Христових, иако су тачке гледишта измењене, код Саве је туга исказана из перспективе ученика који страхују за оно што ће бити након Немањиног одласка, а у *Јеванђељу* налазимо предсказивање Христово о ономе што ће бити, али и утешно обраћање услед свезнања о будућим догађањима.

Поред установљене цитатне категорије имитације и форме поређења, препознајемо и модификовану форму цитата унутар категорије преноса. Подсетићемо се још једном, горе је било: „...који полажеш душу своју за овце“, а у *Јеванђељу*:

...живот свој полажем за овце (Јн. 10, 15).

У последњем делу издвојеног пасажа из Савиног житија који ћемо поновити ради лакшег утврђивања веза у односу на јеванђески модел, примећујемо форму алузије, где се у Немањиној владавини, током које је духовно високо узрастао, издваја оно најважније, духовно вођство и брига за паству коју је сачувао од погибли и тиме алузивно упућује на Христа који је у име очево сачувао свет од погибли.

„...јер никада у твоје дане вук не уграби овцу од Богом преданог ти стада пастве.“

Док бејаш са њима у свету, ја их чувах у име твоје; оне које си ми дао сачувах; и нико од њих не погибе... (Јн. 17, 12).

Сава нам кроз Немањину беседу синовима, којом их позива да поштују Господа, успоставивши везу са *Јеванђељем*, казује о вери као путу до божанске љубави и вечног живота у заједништву.

упућеном Стефану Немањи да их не напушта, други пут у завршници Немањине беседе коју је изговорио приликом абдикације (Бојовић 2019а: 25).

У раду „Српски владар као *Пастир добри*“, Бојовић говорећи о Савином *Житију Светог Симеона* приказује Стефана Немању као типичан пример доброг пастира пратећи причу о *блудном сину* коју прате мотиви *одбеглог јагњета* и *доброг пастира* (Бојовић 2021б: 32, 33, 34).



„Поштујте Господа од својих праведних трудова и дајте му првине од својих плодова праведних, да би се испуниле житнице ваше мноштвом пшенице, а пивнице ваше да би вино точиле“ (Свети Сава 1986: 103).

У оквиру овог пасуса препознајемо идеју, цитатну форму унутар категорије имитације којом се имитира предложак понављањем јеванђеоског модела у другачијем руху. Погледајмо јеванђеоски цитат у склопу *Опроштајне беседе*²⁵⁵:

Ако заповести моје одржите, остаћете у љубави мојој, као што сам ја одржао заповести Оца мојега и остајем у љубави његовој (Јн. 15, 10).

Шеснаести стих из *Јеванђеља* биће још сроднији овој Савиној идеји којом жели да нас подсети на истину о којој казује Преподобни Јустин Ћелијски да *оплођен божанским силама кроз свете врлине човек заиста и рађа многи род* (Поповић 2001: 178).

..ја вас изабрах и поставих вас да ви идете и род доносите; и род ваш да остане, да што год заштитете од Оца у име моје да вам да (Јн. 15, 16).

У следећем цитату који је и јасно означен као цитат, Сава каже, преносећи Немањине речи упућене синовима:

„Јер ја вам дајем ову заповед: да љубите брат брата; не имајући међу собом никакве злобе“ (Свети Сава 1986: 103).

Самим тим што имамо вантекстуални знак који нам казује да је реч о заповеди, дакле о ономе што долази из *Библије*, крећемо се у цитатној категорији преноса. Када је реч о цитатној форми, у примеру *да љубите брат брата*, налазимо модификовани цитат јеванђељског цитата у *Првој саборној посланици Св. апостола Јована Богослова*

У наставку казивања у реченици *Не имајући међу собом никакве злобе* налазимо фразу чија полисемантичност надилази конкретна цитатна решења, али се ипак наметнуло оно које се природно надовезује на већ препознат цитат *Јованове посланице*:

Модификован цитат према: *И ову заповест имамо од њега: Који љуби Бога, да љуби и брата својега* (1. Јн. 4, 21).

²⁵⁵ Д. Крстић, говорећи о Опроштајном говору као књижевном топосу, бави се подробном анализом Немањиног опроштајног говора приликом напуштања престола који је по њему Сава формулисао наративно и теолошки по угледу на Опроштајни говор Христа апостолима у *Јеванђељу по Јовану* (Крстић 2011: 185-195).

Фраза је сачињена према: *Ако ко рече: Љубим Бога, а мрзи брата својега, лажа је; јер који не љуби брата својега којега види, како може љубити Бога, којега није видио?* (1. Јн. 4, 20).

Након још неколико реченица у којима Немања мудрослови поучавајући синове, следи наставак цитата:

„Јер ко не љуби брата својега, Бога не љуби. Бог је љубав. Зато ко љуби Бога, нека љуби и брата свога“ (Свети Сава 1986: 103).

У овом цитату је реч о сажетку у цитатној категорији описа. Наиме, сажимају се цитати из *Јованове посланице* (1. Јн. 4, 20) и (1. Јн 4, 8) у ефектном апострофирању главне теме у реченици: Бог је љубав.²⁵⁶

Приликом Немањиног поновног обраћања власти, бољарима и уопште своје стаду духовном након беседе коју упућује синовима, Сава исписује следећи цитат, метнувши га на уста Немањина:

„...сачувах вас неповређене, као добар пастир душу своју полагајући за вас“ (Свети Сава 1986: 103).

Цитат је карактеристичан пример минималног интервенисања на пољу модификованог цитата у категорији преноса.

Ја сам пастир добри. Пастир добри живот свој полаже за овце (Јн. 10, 11).

У Савином *Житију* налазимо понављање извесних цитатних форми. Сава још једном употребљава модификовану форму *Прве Јованове посланице* о којој је било речи (1. Јн. 5, 3), као и формулацију поређења: „Ништима хранитељ“, за коју у *Јеванђељу* налазимо паралелу за њено буквално (Јн. 6, 5-14) и метафорично значење (Јн. 6, 35), (Јн. 6,51), како би снагу свог духовног подвига пренео на све који су били око њега.

²⁵⁶ Ако пробамо да разумемо правовременост употребе горе наведених пасажа Савиног *Житија* у контексту историјских прилика, запажамо да све ове Немањине беседе завађеним синовима у којима им се дају савети о слози, заједничке поуке, благослови и мудри савети о међусобној љубави, по речима Павла Поповића имају тенденцију проповедања мира у земљи (Поповић 1934: 40).



Када је господин Симеон већ умножио стадо Христово монашкога чина и пожелео узићи на виши духовни степен, Сава извештава како се угледао на *Свето писмо*:

... „видевши како *Свето писмо* каже: ’Уклоните се од места својих и рођења свога, јер ниједан пророк није примљен у својем отачаству’“ (Свети Сава 1986: 105).

У *Јеванђељу по Јовану* налазимо следећи пример:

Јер сам Исус посведочи да пророк у својој постојбини нема части (Јн. 4, 44).

У Савиној верзији цитата направљена је минимална модификација, где је синтаксички склоп остао скоро нетакнут, и где је, такође, реч о формално издвојеном цитату коришћењем устаљеног вантекстуалног знака: *Како Свето писмо каже*. Уз то, присутна је и употреба наводника који су у савременој верзији *Житија* транспарентна слика о цитатности, а који су употребљени са сигурношћу тек након што су други показатељи у старијим верзијама житија упућивали на преузети део текста. Што се тиче семантичког поља имамо потпуну усклађеност са предлошком у потреби Саве да истакне господина Симеона као духовно веома узраслог који се само физички измешта из своје постојбине, попут Христа који се као невидљив удаљио из своје постојбине.

Сава пореди господина Симеона, у тренутку када је зажеleo отићи у Свету Гору, са добрим пастиром²⁵⁷ из *Јеванђеља по Јовану*, који је попут пастира који изводи своје овце, потражио своје одбегло јагње како би га принео Оцу своме. Као што је добри пастир у *Јеванђељу* истерао овце своје и ишао пред њима, и овце ишле за њим, јер познају глас његов, тако је и Симеон желео да своје одбегло јагње узме на раме и принесе вољи својој.

„Симеон зажеle ићи у Свету Гору, да као пастир добри потражи одбегло јагње, и да га узевши на раме принесе ка Оцу своме и ка својој вољи, и да од Бога добије награду ради устрањења од својих, да испуни другу жељу срца свога и да нађе љубљено и заблудело јагње своје“ (Свети Сава 1986: 107).

²⁵⁷ Д. Бојовић два одласка из Савиног *Житија* илуструје јеванђељским причама. Први одлазак се односи на Растков одлазак у Свету Гору и илустрован је јеванђељском причом о блудном сину (Лк. 15, 11-32), док је други илустрован јеванђељском причом о изгубљеној овци (Лк. 15, 3-7) и добром пастиру (Јн 10). Он закључује да се том приликом на стваралачки, мајсторски начин сусрећу три јеванђељске приче: о блудноме сину, изгубљеној овци и добром пастиру (Бојовић 2019а: 25).

И када своје овце истера, иде пред њима, и овце иду за њим, јер познају глас његов (Јн. 10, 4).

У наведеним примерима препознајемо категорију имитације и форму поређења, где Сава сачињава аналогију са запамћеним светом предлошка и понавља исти модел у другачијим околностима, остављајући поруку да се човек и људски род могу познати само Богом.

Сава даље наставља са Симеоновом молитвом у којој Симеон моли Оца да се сви спасу и да нико не погине:

„Цару славе, једини бесмртни, Оче неба и крепости, и који промислом своје доброте нећеш да погине ниједан човек, него да се сви спасу“ (Свети Сава 1986: 107).

У *Јеванђељу по Јовану* налазимо следећи цитат:

И ја им дајем живот вечни, и никад неће изгинути, и нико их неће отети из руке моје (Јн. 10, 28).

Овде препознајемо прикривену форму цитата у оквиру цитатне категорије преноса, где је цитат утиснут у ауторов текст без изолације, без било каквог наговештаја да је реч о позивању на предлошак. Самим тим што се цитат налази у склопу молитве, наводи нас да верујемо да је коришћен као традиционални израз у богослужбене сврхе. Порука издвојених места је јасна и казује нам да никаква смрт нема власти над Богочовеком и да су људи, верујући у њега сачували сву своју снагу и пренели је у бесмртност и вечност.²⁵⁸

Симеон се обраћа Сави, који је утеха његове старости, у тренутку када осећа слабост и потребу да на њега пренесе праведне законе очувања својих путева, упућујући му премудре речи:

„...приклони ухо своје ка мојим речима и нека не пресахну источници живота твога, сачувај их у своме срцу“ (Свети Сава 1986: 110).

У делу реченице који говори о *источницима живота* и Сави као будућем носиоцу таквог живота препознајемо категорију имитације и форму алузије на јеванђељске речи о животу који доноси светлост људима.

²⁵⁸ Д. Бојовић говорећи о мотиву лаког тркача у српској хагиографској књижевности сматра да је основна мисао молитве мисао о спасењу које се остварује само трком и победом вере у тој трци (Види: Бојовић: 2019: 144).



У њему беше живот, и живот беше светлост људима (Јн. 1,4).

Алузија бива јасна када знамо да јеванђелиста назива Господа животом, како због тога што Он све одржава у животу, тако и због тога што духовном светлошћу даје духовни живот, попут њих двојице који „право ходе“, чувајући духовни живот у своме отачаству. Симеон сада преноси снагом својих речи ову важну улогу на сина, у тренутку када приспева време њиховог растанка.

Симеон све ближе покоју²⁵⁹, благосиљајући наследство своје, по трећи пут изговара:

„А пређашњу заповед дајем им: Имајте љубав међу собом!“ (Свети Сава 1986: 113).

У наведеном цитату имамо јасну форму сажетог цитата у односу на стих 12 из *Јеванђеља по Јовану*:

Ово је заповест моја: да љубите једни друге као што ја вас љубим (Јн.15, 12).

Указивањем Симеона на заповест, имамо вантекстуални знак који нам јасно говори да је реч о цитату. С друге стране, заповест је сама љубав коју и Христос и Симеон, својим тренутним удаљавањем не умањују, напротив, указују на њено савршенство апострофирањем пређашњих речи.

Горе анализирани цитатне форме Савиног *Житија светог Симеона* јављају се у све три категорије. Највише је цитата у категорији имитације (26), затим у категорији преноса (9) и најмање је идентификованих цитата у категорији описа (3).

Цитатне форме идентификоване у категорији имитације су: поређење (17), алузија (5), идеја (3) и фраза (1).

Цитатне форме пронађене у категорији преноса су: мођификовани (5), неозначени (2), прикривени (1) и сажети (1).

У категорији описа пронашли смо примере за сажетак (2) и критику (1).

Сава се, користећи цитате из цитатне категорије преноса, често користи вантекстуалним знацима (*Јер каже Писмо, како Свето писмо каже, дајем вам ову заповед*) који указују на предлојак, у нашем случају јеванђељски; уколико то није

²⁵⁹ Сави је било главно да опише све оно што је везано за смрт и саму смрт Симеона Немање достојну великосхимника, док о световним делима његовим говори тек као о припреми за монашки живот (Радојичић 1963: 66).

случај, као на пример са неозначеним и прикривеним цитатима, код њих, иако нема вантекстуалних знака који упућују на предлошак, постоји чврста семантичка веза са цитираним местом у предлошку, што нам је знатно олакшало препознавање цитата и сврставање у ову категорију цитатности.

Поређење, најфреквентнија цитатна форма у *Житију*, резултат је различитих техника цитирања. Поред идентификованих примера његове појединачне употребе, налазимо га у техници низања поређења, и у комбинацији са другим цитатним формама, како унутар категорије имитације, тако и у комбинацији са формама других категорија. Тако ћемо унутар једног пасуса житијног текста идентификовати поређење, алузију, модификацију, што говори у прилог разноликости употребе цитатних перспектива и флексибилности при избору и променама начина цитирања, а самим тим и о значају и богатству семантичког поља деловања новопроизведеног текста према јеванђељском предлошку.

Коришћење ефектних поређења, алузија и идеја у цитатној категорији имитације, те проналажење садржинске и вредносне поруке унутар сродних цитата говори о Савиној склоности ка слободном поетском интервенисању као последици поетске структуре његовог житија са наглашеним идеолошким моментом и извесним метафизичким историзмом о чему је говорио Димитрије Богдановић.²⁶⁰ Сава је на тај начин, иако се налазио у пољу подражавања када је реч о имитацији као цитатној категорији, истичући аксиолошки аспект одабраних цитата, показао њихову функционалност у идеолошком смислу²⁶¹ проналазећи њихову садржинску и вредносну поруку, а тиме је увеликом превазишао имитативни и подражавалачки принцип. У томе нас утврђује и сазнање да је Свети Сава имао тенденцију и ка тумачењу цитата, о чему сведочи идентификовање фразе и критике, где долази до изражаја изнијансираност његове теолошке мисли.

Утврђујући стање цитатности у Савином *Житију*, упркос констатацији с почетка да не користи хагиографска шаблонска средства која се односе на устаљен теолошки увод где се говори о рођењу и младости, те на изостајање чуда за живота и после смрти, на трагу смо да навестимо многострукост испољавања његовог

²⁶⁰ Види предговор Д. Богдановића у: Свети Сава 1986: 21.

²⁶¹ Сава по речима Маринковићеве није имао потребу да решава проблем спајања савремене историје и идеализације (Маринковић 1971: 6), те је управо присуство и сврсисходност јеванђељских цитата у *Житију* доказ о постигнутом идеалу за којим се од антике тежило.



богословља које ће се, узевши у обзир његово опсежно стваралаштво, издвојити као аутентично и назвати православно светосавско богословље.²⁶²

8.3. „Живот светог Симеона“, Стефана Првовенчаног

Дело Стефана Првовенчаног је пример реализације хагиографског шаблона са свим његовим изражајним средствима, те је у ту сврху очекивано да и цитатност као иманентни сегмент хагиографског ткива буде потврда једног чврстог и устаљеног хагиографског модела.

На самом почетку *Житија* (Стефан Првовенчани 1988) у идеји да Бог милује пали људски род и да су свет који је Бог створио својим светим Духом пророци учвршћивали проповедањем, истакнута је потреба да се верује у Свету Тројицу, у једно божанство и Христов долазак. Бог спасава посредством Христа који је људе најпре обновио крштењем, водом и духом, а потом их искупио својом крвљу.

„Јер нас најпре обнови крштењем својим, водом и духом, а потом нас искупи пречистом својом крвљу“ (Стефан Првовенчани 1988: 64).

Овде је реч о сажетку као виду описног приказивања више цитата. Реч је о сажимању цитата из сва четири Јеванђеља (Мт. 3, 13-17, Мк. 1, 9-11, Лк. 3, 21, 22) са посебном пажњом на *Јеванђеље по Јовану* у ком се каже да је Христос узео на себе грех света и да је он онај који крштава Духом Светим, док је Јован Крститељ крштавао само водом (Јн. 1, 26-34) и (Јн. 3, 5).

Немања је приказан као божји угодник који је послат на земљу како би придодао небеске силе земаљској природи. У *Старом завету* је описан људски грех и последице тога греха, а Христос је искупитељ којим се поништава грешност и тиме почиње *Нови завет*. Следећи цитат о коме је већ било речи, али у другом контексту упућује на поређење као вид имитације где се Немања попут Христа јавља као искупитељ којим се поништава грешност и почиње права вера.

„Сисао си млеко из обеју дојки“ (Стефан Првовенчани 1988:65).

²⁶² Говорећи о богословљу Светога Саве, Атанасије Јевтић говори о „православној светосавској филозофији живота“ позивајући се на Јустина Поповића (Види: Јевтић 1991: 32).

Иначе термин *Светосавље* први пут се представља као систем, једна потпуна и заокружена филозофија живота по речима епископа Николаја у предговору књизи „Светосавље као филозофија живота“, Јустина Поповића (Поповић 1993: 3).

Стога смо ово Стефаново инсистирање на двојности Немањиног крштења узели као поређење које свој смисао остварује у *Јеванђељу по Јовану*, у контексту двојности *Старога* и *Новога закона*.

Јер се Закон даде преко Мојсеја, а благодат и истина постаде кроз Исуса Христа (Јн. 1, 17).

У прилог поређењу иде и тема о ђаволу која потврђује да се кроз Немањин живот понавља историја људског рода (Предговор Јухас Георгиевске у Стефан Првовенчани 1988: 17). Дакле, тема о ђаволу је разрађена у уводу *Житија* у вези са првим људима које ђаво искушава, а и у виду казивања о Немањи који бива искушаван од ђавола, „тима се посредно показује да се кроз Немањин живот понавља историја људског рода. У Немањиној младости обнављају се догађаји који су се десили у *младости* људског рода“ (Стефан Првовенчани 1988: 136). И док су Адам и Ева подлегли ђавољем наговору, Немања сопственом побожношћу побеђује ђавола, те се тиме имплицитно њему даје предност над Адамом и Евом, представницима *Старога закона*, закључује, Јухас Георгиевска.

„И разгна и расеја тада овај Свети непријатеље своје по земљама иноплеменим за зла безакоња њихова. И мисли своје недостојне остварише наговором сотониним у грчком царству, да ту помоћ добију, трудећи се да убију Светога и да његове добре намере и дела разоре и до краја искорене, али које не послуша Бог....И узев знамење животворнога крста и копље дано му од Владике, иђаше са смелошћу насупротив многим народима...Божјом помоћу...победи непријатеље своје, иноплемене народе“ (Стефан Првовенчани 1988: 69).

Поређење препознајемо у паралели Немање и Христа, где Немања одредивши се за праву веру коју утврђује у својој земљи, показује људима ново крштење, попут Христа, који обнавља људе крштењем и који истиче истинитост *Новог завета* у односу на Јудејску веру греха, чији су представници недостојна деца Аврамова, чији је отац ђаво.

А Исус им рече: *Кад би Бог био отац ваш, љубили бисте мене; јер ја од Бога изиђох и дођох; јер нисам дошао сам од себе, него ме Он посла. Зашто не разумете говор мој? Јер не можете да слушате реч моју. Вама је отац ђаво, и жеље оца својега хоћете да чините; он беше човекоубица од почетка, и не стоји у истини, јер нема истине у њему; кад говори лаж, своје говори, јер је он лажа и отац лажи* (Јн. 8, 42-44).



Веома уочљиво поређење имамо у Стефановој потреби да Немању назове *учитељем Новог завета*, где се превасходно мисли на његову духовну делатност, у оквиру које је био *и више од учитеља* као у случају Исуса кога су сматрали и Пророком и Сином Божијим и Сином Човечијим, Оваплоћеним и Васкрслим Богом, али на првом месту он је био велики учитељ, учитељ хришћанске вере, а самим тим животни и морални учитељ.

Јухас Георгиевска уочава паралелизам у реченици која говори о Исусовом искупљењу људи својом крвљу у оквиру које се развија симболика крста која је препознатљива у Симеоновом гесту слања крста Стефану. Овај паралелизам би представљао вид имитације која се испољава као идеја да се посредством крста, који је Симеонов *чувар и утврђење, победилац и помоћник*, он доведе до Христовог престола и тамо представи непорочан према Јн. 5,24.

Издвојићемо још један вид поређења које би могло да изгледа као поређење по инверзији у односу на *Јеванђеље*, али у оба случаја имамо јединствену конотацијску поруку. Наиме, Стефан за Немању каже „да ће он царевати над земаљскимима и да ће се на небесима настањивати са анђелима“ (Стефан Првовенчани 1988: 65), Христос је по *Јеванђељу небески цар*, али се настанио кратко време на земљи. У оба случаја, краткотрајно божанствено служење на земљи узима се као залог за улазак у блажено и вечно небеско царство према Јн. 1, 14.²⁶³

Разговор између Немање и кћи једног од велможа дат је кроз форму алузије на разговор Исуса и Самарјанке, унутар имитацијске цитатне категорије. Жена у Стефановој биографији схвата погубност криве вере и значај праве у чију је моћ веровала, те се стога и обраћа Немањи као оном ко може да изобличи безбожништво и искорени проклету веру, а установи славу *једнобитној и нераздељивој и животворној Тројици*, и као таква има улогу „најзначајнијег сведока, јер добро познаје веровања и обичаје јеретика“ (Јухас Георгиевска у Стефан Првовенчани 1988: 151). Алузија је ефектна када знамо да су и радознала кћер велможе и радознала Самарјанка осетиле да

²⁶³ Стефан Немању обликује према идеалном обрасцу Христосу увећавајући семантизам лика и алегориско-симболичке квалификације, те је тако учинио да аканта поимамо као егземплярну личност, примећује Јухас Георгиевска (Јухас Георгиевска у Стефан Првовенчани 1988: 42).

онај са киме разговарају говори о нечем *месијанском* чиме им бива отворен пут ка божанском свезнању и истини:

„Порази крстом оне који се боре с нама, да науче нечастиви непријатељи како је моћна вера твоја, господине“ (Стефан Првовенчани 1988: 71).

Знам да долази Месија звани Христос; кад он дође, објавиће нам све (Јн. 1, 41).

Стефан ефектно даје лик простодушне жене, емоционално обојивши њене речи које утврђују Немању у претпоставци да се „лукави“ укоренио у његовом отачаству и да је време да се сурово обрачуна са њим, и успостави моћ своје вере, на исти начин као што је Господ открио истину о себи простој богољубивој Самарјанки која је срцем осетила његово Јеванђеље, истину о правим богомољцима. Суштину обе ове приче, приче о Самарјанки и алузије на њу у Стефановој верзији, разумећемо боље ако се послужимо речима Јустина Поповића да треба доћи у лични додир са Спаситељем, постављати му питања и добијати од њега одговоре. Ако човек није с предумишљајем и предубеђењем пришао Христу, као што је то случај са Самарјанком и кћерком велможе, мора му се открити спаситељ, његов и Спаситељ света (Види: Поповић 2001: 57), као што и у самом *Јеванђељу* налазимо: *Дођи и види* (Јн. 1, 46).

Када је реч о асимилацијским цитатима унутар цитатне категорије преноса, у *Житију* Стефана Првовенчаног издвајамо препознатљив модификовани цитат на месту када Немања, без обзира на милост која се на њему збила, осећа божји страх. Немања се посредством свих светих моли Христу да му омогући да види светлост живота:

„...да видим светлост моју незаходну и Господа и Спаса и Бога мојега, цара Исуса Христа“ (Стефан Првовенчани 1988: 75).

Овај цитат је модификација цитата из *Јеванђеља по Јовану*:

Ја сам светлост свету, ко иде за мном неће ходити у тами, него ће имати светлост живота (Јн. 8, 12).

Немања се захваљује Владици што га је удостојио да види почетак пута спасења, и у интимном разговору са душом призива се јеванђељских цитата који илуструју тренутак спремности за Христов долазак.

„Јер се време већ приближује...и забелеше се њиве, разумеј: жетва је“ (Стефан Првовенчани 1988: 77).

У *Јеванђељу по Јовану* налазимо следећи цитат:



Не кажете ли ви да су још четири месеца на ће настати жетва? Ето, велим вам: подигните очи своје и видите њиве како се већ жуте за жетву (Јн. 4, 35).

Приликом поређења цитата можемо констатовати да се цитат из Стефановог *Житија* сврстава у категорију асимилацијских цитата и представља варијанту модификованог цитата у односу на јеванђељски модел, где је присутна потпуна усклађеност између цитата потврђивањем како семантичког, тако и аксиолошког аспекта, чиме се даје на значају истинитости сопственог ауторског исказа, што је, у највећој мери био циљ свих хагиографа када је реч о њиховом надасве интерактивном односу према Јеванђељу.

У следећем цитату из Стефановог *Житија* налазимо дословну варијанту цитатности где су скоро идентично пренете речи, синтагме и реченице из *Јеванђеља по Матеју* (Мт. 11, 28-30) у нови садржински контекст:

„Дођите к мени сви који се трудите и обременени, ја ћу вам дати мира, и друго. Да, устани, дакле, устани, и труди се у игу благоме Христову и бремену лакоме, да ти отвори Христос двери царства својега!“ (Стефан Првовенчани 1988: 77).

Модификовану варијанту овога цитата налазимо у *Првој Јовановој посланици*:

Јер ово је љубав Божија – да заповести његове држимо; а заповести његове нису тешке (1 Јн. 5,3).

И ако је горе било речи о жетви која се приближава, сада је сигурно дошао последњи час када ће сви добри радници у винограду примити своју награду. Говорећи о томе како га је творац удостојио часнога његовога анђеоскога лика, што му је у дванаести час омогућио да заједно са Савом као делатељ винограда Христова прими награду своју, Немања се, сада већ Симеон, посредством Саве, захваљује Владици својему, позивајући се том приликом на *Јеванђеље по Јовану* (15, 1-10).

„Радуј се и ти због мене, и моли се о мени Владици својему, што ме, недостојна, ако и у дванаести час, удостоји ући, да се с тобом јавим, као радник винограда Христова, да примим награду своју“ (Стефан Првовенчани 1988: 78).

У коментарима Стефановог *Житија* наћи ћемо тумачење да је ово библијско место, место где Првовенчани одступа од традиционалне симболике која је приказана у Јеванђељима да је Христос чокот, људи лозе, а Бог виноградар и да *Виноград Христов*

треба схватити као духовни простор над којим окриље има Христос (Стефан Првовенчани 1988: 167). Сложићемо се са овим коментаром из разлога што, класификујући овај цитат из Стефановог житија као отворени у односу на Јеванђељске обухваћене зачалом 50 и делимично 51, налазимо да имамо могућност слободног тумачења и везивања за најсроднији стих у семантичком²⁶⁴ смислу. То би свакако био стих 7.

Ако останете у мени и речи моје у вама остану, што год хоћете иштите и биће вам (Јн. 15, 7).

Стефан пореди себе и Симеона са Петром и Христом, користећи јеванђељско место као узор не би ли што боље истакао лични осећај припадности:

„Јер Петар Господу својему рече при прању ногу, који му је то некада бранио. ’Не само, Господе, ноге него и главу.’ Такође господине, и ја, недостојни слуга твој, непрестано ти кличем: не само ово што се приноси, него и тело моје земно дајем на оно што ти је потребно“ (Стефан Првовенчани 1988: 81).

Овде је очигледна комбинација описног поређења, тачније парафразе према Јн. 13, 8 у првом делу и сажетог цитата унутар цитатне категорије преноса одмах након парафразе. Када је реч о сажимању, присутна је минимална интервенција у Стефановом *Житију*, у изостављању само једне речи (руке), која није истргла цитат из асимилацијског контекста. Погледајмо како то изгледа у *Јеванђељу по Јовану*:

Рече му Симон Петар: Господе, не само ноге моје, него и руке и главу (Јн. 13, 9).

У другом делу Стефановог поређења, након парафразе и сажетог цитата видљива је Стефанова потреба да да коментар поређењу, у оквиру кога сазнајемо да не жели да да само нешто од себе, већ и читаво своје тело и на тај начин у потпуности припадне оцу „који му је учитељ, као што је Петар припао своме учитељу Христу“ (Стефан Првовенчани 1988: 172), према Јн. 13, 20.

²⁶⁴ Красимир Станчев говори о средњем веку као периоду где се непрекидно срећемо са библијским цитатима као једним од семантички најважнијих композиционих средстава у конструкцији литерарног дела. Они одржавају композицију стално семантички отвореном библијском тексту, и тако нам средњовековни књижевни рад нуди пример поливалентног текста у већим или мањим смеровима са асоцијацијама на претходни текст (Станчев 1982: 68).



Успоставићемо још једну паралелу између Стефана и Симеона са једне стране, и Исуса, Сина Господњег и Оца са друге, у делу пасажа који се односи на кратку похвалу Немањи, а који би био пример модификованог цитата.

„Јер не прибавих ја ово, него ти, господине, све створи с помоћу Владике твојега“ (Стефан Првовенчани 1988: 81).

У *Јеванђељу по Јовану* на више места налазимо сведочење Христа да не може ништа чинити без Оца, једно од тих места је Јн. 5, 19.

Ово поређење разумемо онда када разумемо и „Стефанову потребу да истакне да је све оно чиме располаже и влада заправо тековина Немањина“ (Стефан Првовенчани 1988: 172). Исус, такође, све ради са Оцем и у име Оца. Али у погледу њихове делатности нема никакве разлике јер су они једносушни међу собом, једносушна су им дела, јер свако дело Сина указује на Оца, и свако дело Оца указује на Сина, казује Преподобни Јустин Ћелијски (Поповић 2001: 61, 62). Кроз јеванђељску парадигму да се сагледати и однос између Стефана и Немање, као однос заједништва на божанственом путу. Стефан је имао потребу да истакне Немањину предност, који је досегао до Владике, тиме се намеће и друга асоцијација да је Стефан ближи Сину који је постао човек, у чијој је природи да не зна све, те се њој открива од Бога оно што је Божје. Немања, у монаштву Симеон, могао је добро посредовати између Стефана и Владике коме је био близу, као што је то чинио Син, посредујући између Оца и људи, откривајући им оно што је Божје.

Говорећи о заједничком Симеоновом и Савином тиховатељном путу у храму пресвете Богородице у Светој Гори, Стефан истиче да су ишли преуским и тесним путем:

„И живљаше блажени Симеон у тишини са дететом својим Савом...идући преуским и тесним путем“ (Стефан Првовенчани 1988: 84).

Овде препознајемо вид имитацијског цитата који се алузивно односи на стих из *Јеванђеља* у коме Исус казује:

Ја сам пут и истина и живот и нико не долази оцу осим кроз мене (Јн. 14, 6).

Преуски и тесан пут односи се на пут којим је ишао Христос, а то је пут вечне истине, вечног живота, то је Пут вечни. Нико не може осим Христа познати јединог и

истинитог Бога, познање је могуће једино кроз Њега. Сви други путеви који нису Христови, воде лажним боговима. Иде ли човек до краја попут Симеона, Христовом Истином, Правдом, Љубављу, оне га морају одвести Богу Оцу, Троједином Божанству, као свом Праизвору, казује Преподобни Отац Јустин у Тумачењу овог јеванђељског места (Поповић 2001: 159).

Стефан говорећи о блаженом Симеону, у контексту његовог уздицања на Јовановој лествици, у асимилацијски неозначеном цитату унатар категорије преноса казује:

„Ступив Свети на њу непостидно, хиташе да иде ономе који га зове“ (Стефан Првовенчани 1988: 85).

Овај цитат смо обележили као неозначен пошто немамо вантекстуалне знаке који би упућивали на цитат од стране аутора, али без обзира на то, ако погледамо стих 16, 5 из *Јеванђеља по Јовану*, увиђамо да је реч о цитату потпуно асимилованим са предлошком.

...Идем ономе који ме посла (Јн. 16, 5).

Стефанов опис Симеонове смрти, као и разговор између сабраних ради његовог покоја и њега подсећају на Опроштајну беседу Исуса са ученицима, у оквиру чега можемо издвојити прикривен цитат унутар категорије преноса, реченицу која формално не изгледа као цитат, а на семантичком и аксиолошком плану у великој мери општи са предлошком.

Симеон се у тренутку покоја, пригнуши се, обраћа сабранима:

„Зашто сте обузети тугом? Почните надгробна појања?“ (Стефан Првовенчани 1988: 86).

У Јеванђељу налазимо:

Нека се не збуњује ваше срце, верујте у Бога, и у мене верујте (Јн. 14, 1).

Овакво Симеоново обраћање сабрању да започну надгробна појања је заправо позив на приближавање Богу, на разговор са Богом, на узвођење ка вишњем где се посредством мелодије и речи моли. Појање је у ствари средство личног обожења појаци и њиховог личног исповедања вере која претендује да се приближи оној вери коју је Христос оставио иза себе, одлазећи Оцу.



Када Стефан говори о предаји Симеоновог духа, такође се у великој мери ослања на јеванђељски цитат, проширује га и сачињава модификован цитат:

„И тако предаде дух свој славно у руке Господње“ (Стефан Првовенчани 1988: 86).

У *Јеванђељу* налазимо:

И приклонивши главу предаде дух (Јн. 19, 30).

Када се Стефан моли светом Симеону да га помилује и исцели, позива се на *Јеванђеље по Јовану* парафразирајући (Јн. 5, 8; Јн. 5, 9):

„Јер као што је Владика твој исцелио пређе ослабљенога да је овај одар узео и да ходи право, тако и ти, Свети, ако хоћеш можеш ми помоћи милошћу, даном ти од Бога и Спаса твојега, Исуса Христа. Исцели ме, грешнога, као ученик прави Христа твојега!“ (Стефан Првовенчани 1988: 90).

У завршној Стефановој похвали светом Симеону када реторским питањима покушава да пронађе право име за Светог, препознајемо доста цитата унутар којих проналазимо различите форме цитатности.

Када Стефан за светог Симеона каже: „...и би светилник свету“ (Стефан Првовенчани 1988: 96) у пољу смо асимилацијских цитатних преноса, где су сви слојеви интертекстуалности уважени: семантички²⁶⁵, аксиолошки и синтаксички²⁶⁶ у

²⁶⁵ Као и било који посебан језик, према Р. Пикију који говори конкретно о језику староруске књижевности и језик старе српске књижевности састојао се од семантички обележених речи и фраза, граматичких (синтактичких) и супралинеарних образаца. Следећи теоријску мисао Р. Пикија који каже да је значење које преноси сваки текст зависило од утицаја семантичких маркера на друштвено прихваћене скупове вербалних знакова, те да је утицај семантичких маркера, с друге стране, зависио од веће или мање виталности културних схема, образовних пракси и језичких навика унутар заједница и друштвених група, закључићемо да средњовековној особи није било тешко да идентификује овакав цитат и да су кодови изражавања код оваквих цитата без потешкоћа били дешифровани, јер су њихове речи биле у светом контексту, тако да је могло да се протумачи оно што се чита према том "вишем" значењу, иста семантичка правила важила су за ново произведени вербални састав која су управљала смислом текста предлошка, према речима Р. Пикија који каже да ако неко не познаје „правила игре“, немогуће је у потпуности да схвати значење текстова које производе добро обучени „књижевни играчи“ према одређеним кодовима изражавања. С тим у вези он закључује да је семантичка кодификација књижевнога медија који се користи у целој православној словенској књижевности увелико зависила од

форми скраћене варијанте сажетог цитата. Погледајмо пример из *Јеванђеља* како бисмо посведочили о исправности ове тврдње:

У њему беше живот, и живот беше светлост људима. (Јн.1, 4)

У анафорском ређању синтагматских конструкција препознајемо алузије на извесне јеванђељске ставке.

„Радуј се, пастиру добри²⁶⁷, разумним овцама Христовим“ (Стефан Првовенчани 1988: 96), упореди: Јн. 10, 11, Јн. 10,14, Јн. 10, 27.

„Радуј се, учитељу Новог завета“ (Стефан Првовенчани 1988: 96), упореди: Јн. 3,2, Јн. 13,13.

„Радуј се, очистиоче саблазни!“ (Стефан Првовенчани 1988: 97), упореди: Јн. 2, 14, Јн. 2, 15, Јн. 2,16.

„Радуј се, ослободиоче уза греховних! (Стефан Првовенчани 1988: 97), упореди: Јн. 1, 29.

Ако сумирамо препознате и анализирани цитате у делу Стефана Првовенчаног долазимо до закључка да су коришћене све три категорије цитатности: преноси, имитације и описи. Притом, највише је било цитатних форми унутар категорије имитације (15), затим 10 цитата унутар категорије преноса и најмање цитатних форми у категорији описа (6).

пројекције одабраних, односно, духовно „изабраних“ скупова речи на оси текстуалних материјала, више од селекционе комбинације елемената природног језика. Оно што, како се чини, карактерише медиј павославне словенске књижевности, јесте његово посебно интензивно приказивање „цитирања“ елемената крајње конвенционалног, а самим тим и крајње вештачког, култивираниог „језика“. Уопштено говорећи, према Пикију, било који вербални израз може се посматрати као избор „комбинације“ цитата, а у вези са тим постоје различити начини „цитирања“ из вербалног складишта, док су само код неких, рећи ћемо ми, конкретно код оних које смо подвели под категорију преноса, уважени пре свега семантички, а онда и друга два аспекта (Види о овоме: Picchio 1983: 359).

²⁶⁶ У многим случајевима „синтакса цитата“ може представљати највидљивији стилски образац библијског порекла, а синтаксички модели заслужују посебно разматрање запажа: Picchio 1983: 444).

²⁶⁷ Д. Бојовић запажа да се за разлику од обилатог коришћења јеванђељске паралеле о добром пастиру у Савином *Житију*, у *Житију Светог Симеона* Стефана Првовенчаног ова прича уводи тек у преписку између њега и његовог оца (Види: Бојовић 2019а: 28).



Унутар категорије имитације идентификовали смо алузију (11), поређење (3) и идеју (1).

Када је реч о категорији преноса идентификовали смо модификован (5), сажети (2), отворени (1), неозначени (1) и прикривени (1).

Унутар цитатне категорије описа идентификовали смо парафразу (3), сажетак (2) и коментар (2).

Када је реч о цитатној техници коју уочавамо у *Житију*, примећујемо да се односи на комбинацију форми унутар категорија, и то на комбинацију форме сажетог цитата унутар категорије преноса и форме парафразе унутар категорије описа.

У свим горе наведеним случајевима, јеванђељски цитат се, у принципу, не издваја као самостални елемент у конструкцији дела, већ је укључен у изградњу саставаних елемената о којима је реч, имајући у виду да се цитати као и догађаји унутар садржине дела надовезују једни на друге, чему је сврха да житије на почетку свог самосталног стваралаштва у 13. веку буде у служби средњовековне поетике апстраховања, па је и избор јеванђељских цитата, превасходно у категорији имитације, без њиховог јасног назначивања, сачињен као резултат њихове функционалности једне такве поетике.

Након издвајања цитата унутар све три категорије цитатности, видимо да су алузије, модификовани цитати и парафразе предњачили, што нас наводи да тим поводом стање цитатности унутар дела Стефана Првовенчаног донекле објаснимо позивајући се на запажање К. Станчева да резултати специфичних студија старословенске књижевности, укључујући и старобугарску литературу, указују на доминацију цитирања по меморији, или запамћивању, које је обично нетачно у детаљима, као и парафразирање одломака из *Библије* у односу на тачан библијски цитат,²⁶⁸ иако смо овде имали и доста примера цитата у категорији преноса који нам доносе минимално интервенисање у односу према јеванђељском обрасцу, што нас

²⁶⁸ Станчев поводом оваквог запажања наводи ретке примере тачних цитата, један је цитат I Кор, (14, 5-40), који је остао непромењен у пространом житију Кирила (гл. 16, Спорови у Венецији). Чак и патријарх Евтимије, наводи Станчев, чије су име и дело повезани са потпуно новим периодом или уређивањем библијских и литургијских књига у 14. веку, најобразованији писац у Бугарској у 14. веку и најбоље богословски поткован, цитира по принципу напамет доводећи до неких одступања или контаминација у цитату. У многим случајевима, закључује он, имамо посла, не са цитатима у смислу те речи, које аутор препознаје као такве, већ са библијским реминисценцијама и парафразама (Станчев 1982: 72, 73).

утврђује у сазнању да дело Стефана Првовенчаног често не одступа од јеванђељске парадигме, а и када одступа, не излази из оквира установљене јеванђељске семантике и није резултат никаквог присећања и запамћивања, напротив, потврда је доброг познавања праобрасца и самим тим честог несвесног демистификовања његове садржине. Средњовековном слушаоцу су познати бројни библијски цитати и парафразе из старијих књижевних дела, што олакшава прећутно прихватање истих као нормативно и традиционално средство уметничког изражавања. Данашњем читаоцу, међутим, уколико није посебно припремљен за разумевање скривених аналогичности и веза у односу према егземпларном моделу, биће свакако теже да их препозна, иако већина библијских извора остаје једна те иста кроз цело средњовековље, закључује Станчев (Станчев 1982: 75).

Форме цитатности које смо класификовали унутар описне цитатне категорије подједнако као и оне у категорији имитација, испуњавају функције откривања семантике слика²⁶⁹, те обележавају семантичко поља деловања новопроизведеног вербалног састава који управља смислом текста предлошка и који указује на свеprisутност Стефановог теоцентричног становишта.

Утврђивањем интертекстуалних веза у делу Стефана Првовенчаног омогућено је продирање у скривена значења текста, која производи *добро обучени књижевни играч*²⁷⁰ према установљеним кодовима изражавања према Пикију, те самим тим дата могућност да савремени читалац²⁷¹ продре у херметичне слојеве дела.

²⁶⁹ Резимирајући оно што је речено о вези између ауторског текста и библијског цитата у старо-бугарској литератури, Станчев наводи да треба нагласити да цитат није само техника, већ принцип у средњовековном вербалном стваралаштву, принцип конструкције текста, изражавања његових композиционих елемената, принципа кроз који се остварује двослојна структура уметничке слике, наметање теоцентричног становишта конкретном сликовном слоју дела (Станчев 1982: 75).

²⁷⁰ Д. Бојовић говори о Стефану Првовенчаном као скривеном литургу у истоименом раду и скреће пажњу на његово одлично познавање светог предања. Он је био тумач *Светога писма*, по речима Д. Богдановића, у делу „Житије Светог Симеона“ испољио је егзегетско познавање *Светога писма* (Види: Бојовић 2019а:169).

²⁷¹ Идеална сврха оваквих студија је омогућавање читаоцу нашег века да декодира средњовековни текст према сопственом вредносном систему, превођењем из једног културног кода у други, као и омогућавањем разумевања које долази из искуства (Видети о овоме Zumthor 2000: 7-9).



8.4. „Живот Светог Саве“, Доментијана

Поћи ћемо од чињенице коју су изнели Станојевић и Глумац да је у Доментијанова два житија највише библијских цитата, самим тим и цитата из *Јеванђеља по Јовану*, у коју смо се уверили у трагању за цитатима у *Доментијановом животу Светог Саве* (Доментијан 1988) како препознатљивих, тако и оних које смо са великим напором откривали и идентификовали, имајући у виду да су на неки начин расути по целом садржају житија и да скоро нема реченице која се не може довести у везу са *Светим писмом*, у нашем случају *Јеванђељем*. Сви напори да се открије дубински слој Доментијановог житија у проналажењу и тумачењу порука и идеја из *Јеванђеља* омогућиће нам да сагледамо Доментијаново житије, не само из једне поетичке димензије, по речима Д. Бојовића, и упрошћеном жанровском перспективом (Бојовић 2019а: 81), већ да му приђемо са идејом да Доментијан истовремено ствара сложену идеолошку грађевину, која је много више од житија.²⁷² „Она се истовремено уклапа у доминантне токове црквенословенске и црквеносрпске књижевности, али се и уздиже често изнад њих Доментијановом стваралачком способношћу синтетизовања најважнијих порука и идеја Светог Предања“ (Бојовић 2019а: 81). Имајући у виду *Јеванђеље по Јовану* као предложак издвајаћемо те најважније поруке, трагајући за њима у огромној грађи житија онако како су се наметале нашој пажњи.

Након што је обукао монашке ризе, распаљен Духом Светим, Сава се у молитвеном обраћању Господу опомиње Господњих речи, указујући вантекстуалним знацима да су то речи Господа за које смо нашли потврду у *Јеванђељу по Јовану*:

„Предобри Господе, рекао си: ’онима који ме траже наћи ћу се, и онеме који куца у двери моје милости, отворићу; и оне који ме призивају истином послушаћу, и сатворићу вољу оних који се боје и који ме љубе, и молитву њихову услишаћу“ (Доментијан 1988: 62).

²⁷² Општа хагиографска схема код Доментијана је могла бити доследније спроведена тиме што је личност о којој пише духовник. Историја и светачка легенда се код њега успешно преплићу и допуњују јер се хроничарско причање о догађајима обогаћује дубоком мисаоношћу и лиризмом, те се у општој форми једног житија даје широка слика Србије, Бугарске, Византије, Балкана, Истока Доментијановог доба (Види: Маринковић 1971: 6,7).

Издвојен пасус, који је дат као цитат, са наглашавањем да се ради о речима Господа проналазимо као вид модификованих цитата *Јеванђеља по Јовану* (Јн. 12, 46 и Јн. 15, 7), што је по Станчеву (Станчев 1982: 71) пример за цитирање меморије, које је обично нетачно у детаљима, а што са друге стране открива идејну суштину предлошка, указујући на важност и вредност саме идеје. Зашто смо горе издвојене цитате препознали као пример модификованих цитата и сврстали их у категорију преноса, а не имитација где такође имамо идеју као форму цитатности, разлог је вантекстуална одредница, која нам указује јасно на речи Господње.

Сава ишчекује да се испуни *Јеванђељем* казано, да као што је Исус у наведеним стиховима *Јовановог Јеванђеља* изрекао да ће се свако ко верује у Њега спасти и да ће им бити што год иште и затраже они који остану у Њему и речи Његове сачувају у себи, да се и он спасе. Сава је свестан ове јеванђељске истине да се делима треба привезати за Господа, кроз љубав²⁷³ и очување заповести, те је молитва његова сва у знаку јеванђељских речи чији ће исход бити онакав какав се *Јеванђељем* предвиђа, дакле вредносни свет јеванђељског пасажа и Савине молитве у *Житију* постају једно, што није усамљен случај, имајући у виду нејасне границе између онога што је преузето из предлошка и онога што се гради на темељима предлошка и даље уобличава.

Да је то заиста тако, потврдиће нам и следећа цитатна форма, алузија, у категорији имитације. Када Сава у даљем току молитве наставља да проси милост Господњу како би живео у дому Његовом у све дане живота свога, он тражи Господа попут заблуделог јагњета које тражи истинитога пастира:

„...тражићу Господа, заблудело јагње твоје, и сада гредем за тобом, тражећи тебе истинитога пастира свога“ (Доментијан 1988: 62).

Ово је несумњиво алузија на причу о добром пастиру²⁷⁴ коју у *Јеванђељу по Јовану* поентирану налазимо у следећим стиховима:

²⁷³ Ово је велика Доментијанова тема у вези са којом Драгиша Бојовић у раду „Доментијанове позајмице о љубави“ указује на позајмице о љубави из дела светог Јефрема Сирина наводећи делове који су у овом Доментијановом житију прави трактати о љубави (Види: 2004: 141, 142).

²⁷⁴ Д. Бојовић запажа да Доментијан причу о добром пастиру често користи у *Животу Светога Саве*, док причу о блудном сину користи у описивању одласка у Свету Гору само свети Сава, пошто није природно да други: Стефан Првовенчани, Доментијан, говоре тако о њему. Он такође закључује да Св. Сава, у



...И овце иду за њим, јер познају глас његов (Јн. 10, 4)

Ја сам пастир добри и познајем своје, и моје мене познају. (Јн. 10, 14)

Истинити пастир кога Сава призива алузивним упућивањем на *Јеванђеље* је онај који ће све који га следе, па и њега привести истини, дому своме, прибројати у ред ревносих и светих који му служе, да не би био поједен од злога звера, старога непријатеља:

„Приброј ме у ред ових светих чрноризаца који ти служе, да не бих, каснећи ван, био поједен од злога звера, старога непријатеља“ (Доментијан 1988: 62).

Алузија се овде односи на најамника који бежи и оставља овце вуку да их овај разграби коју налазимо у *Јеванђељу по Јовану*:

А најамник, који није пастир, коме овце нису своје, види вука где долази, и оставља овце, и бежи, и вук разграби овце и распуди их (Јн. 10, 12).

Дакле, Сава жели да се приброји у ред оних праведника који ће задобити Царство Небеско, божански живот, насупротив земаљском и ништавном, где су искушења велика и где ђаво, зла звер, стари непријатељ, по речима Доментијана, делује изван свечане дворнице.

Да је Сава пронашао уточиште у Господу, да му је поревновао, потврђује и сам у писму које упућује оцу позивајући га да се и он наслади Царством Небеским.

„Да и ја, господине мој, ревнујући поревновах по Господу Богу моме, и Господ ме узе говорећи: 'Онога који греде ка мени, нећу изагнати ван'“ (Доментијан 1988: 72).

Овде имамо тачан вербални цитат, дословни, са вантекстуалном назнаком да се ради о речима Господњим, који препознајемо као део 37. стиха у *Јеванђељу по Јовану*:

...и онога који долази мени нећу истерати напоље (Јн. 6, 37).

У следећем примеру имамо такође директно упућивање на релевантно библијско дело, препознато као *Јеванђеље по Јовану* које је остварено најавом: „Водитељ наш Христос рекао је својим истинитим устима“ (Доментијан 1988: 72), а исказано следећим цитатом који је као такав обележен наводницима:

сопственој интерпретацији (*Житије Светог Симеона*) одлази на Свету Гору као блудни син, а враћа се, у интерпретацији његовог ученика Доментијана, као добри пастир (Види: Бојовић 2019а: 29, 30).

„’Ако ко мени служи, нека иде за мнош, и где сам ја, нека ту буде и онај који мени служи; а ако ко поштује реч моју, поштоваће га и Отац мој”“ (Доментијан 1988: 72).

Ако упоредимо са цитатом у *Јеванђељу по Јовану*, видећемо дословни вид преузимања цитата, који и у нашој савременој варијанти житија задржава свој основни облик са незнатно модификованим завршетком који нимало не ремети семантичку, аксиолошку и синтаксичку структуру цитата:

Ко мени служи, за мнош нека иде , и где сам ја, онде ће и слуга мој бити; и ко мени служи, томе ће дати почаст Отац мој (Јн. 12, 26).

Нешто касније уз јасно упућивање на речи Господње: „...јер он све милује, све крепи, и све призива ка себи и говори“ (Доментијан 1988: 74), препознајемо идеју, цитатну форму у категорији имитације, у следећем цитату:

„...и узмите јарам мој на се, и научите се од мене“ (Доментијан 1988: 74).

Идеја је препозната у следећем цитату *Прве саборне посланице Св. ап. Јована Богослова* и у цитатима *Јеванђеља по Јовану*:

Јер ово је љубав Божја – да заповести његове држимо, а заповести његове нису тешке (1 Јн. 5, 3).

Ако заповести моје одржите, остаћете у љубави мојој, као што сам ја одржао заповести Оца мојега и остајем у љубави његовој (Јн. 15, 10).

Ако ме љубите, заповести моје држите (Јн. 14, 15).

Ако погледамо цитат и његове предлошке у којима налазимо исту идеју, бива нам јасно да је реч о имитацији, аналогiji са запамћеним светом предлошка, о понављању истог модела у новим околностима, док се у *Житију* наводе речи Исусове, у *Посланици* и *Јеванђељу по Јовану* имамо Господње речи посредоване Исусом који је спона између Оца и ученика, оних који ће бити спона између Сина и људи. Дакле, посредовање у јеванђељском смислу, где Господ говори у сагласности са људским разумевањем је као идеја доста поједностављено у *Житију*, а односи се на разумевање суштинске идеје да је љубав исказана кроз страдање, те да се попут Очеве неумањене љубави према Сину због страдања, неће умањити ни у оних који му следују, који пупут њега узимају крст страдања.



Пример који следи је издвојен као алузија, али, такође јасно назначених Христових речи:

„Докле ћете гинути ходећи далеко од мене? Докле се нећете научити од мене свагда учени, и никако не долазећи у истиниту смерност? Докле ћете се лишавати мога светога дара и моје свете правде, и мога вечнога живота, и моје велике милости, и мојих многих милосрђа, и моје велике светлости, и мога блаженога спасења, и мога истинитога послушања, и мога божанственога дара, и мога царства небескога, и моје непролазне славе, и дивне и радосне?“ (Доментијан 1988: 74).

Алузија би се односила на следећи сегмент из *Јеванђеља*:

И рече им: Ви сте одоздо, ја сам одозго; ви сте од овога света, ја нисам од овога света. Зато вам и рекох да ћете помрети у гресима својим, јер ако не поверујете да Ја јесам, помрећете у гресима својим (Јн. 8, 23, 24).

У цитату који следи препознајемо модификован цитат са јасним указивањем на извор и са употребом наводника: „Као што рече богослов јеванђелист Јован“ (Доментијан 1988). Реч је о следећем цитату:

„’Видесмо славу његову, славу као јединороднога од оца’“ (Доментијан 1988: 75).

Погледајмо како то изгледа у предлошку:

Него да зна свет да љубим Оца, и као што ми заповеди Отац, онако творим (Јн. 14, 31).

Модификација је остварена у другачијем начину исказивања истог, чиме је задржан семантички и аксиолошки поредак, а видно нарушен синтаксички. Тачније, суштина разумевања, значењског и вредносног суда је у следећем: да Христос умире због љубави према Оцу, због његовог благовољења и одлуке, по речима Блаженог Теофилакта Охридског, не због Његове заповести, већ због Његовог хтења, речи, које су предодредиле Његову славу, јер, када би страдања била погубна, а не спасоносна, не би их дозволио Отац који љуби, нити би их на себе прихватио љубљени син, закључује Теофилакт у Тумачењу *Јеванђеља* (Охридски 2018: 477).

Наставак овог библијског цитата у *Житију* ће уследити врло брзо, али овога пута као дослован цитат:

„Устаните и хајдемо одавде“ (Доментијан 1988: 75), ово је дакле завршетак претходног цитата из *Јеванђеља* (Јн. 14, 31), који има непромењену форму.

Да је Доментијан препознатљив по учесталом коришћењу библијских цитата који се нижу један за другим потврђује следећи издвојен пасус сачињен од две реченице у којима имамо низ цитата који су сачињени из парафразираних, модификованих, цитата идеја из *Јеванђеља по Јовану* са циљем да пренесу оно што је Господ рекао својим *истинитим устима*. Овим речима Доментијан јасно указује на порекло цитата. Како бисмо успоставили везу међу уоченим цитатима, приказаћемо део пасуса на једном месту, а онда препознате цитате из *Јеванђеља* појединачно издвајати.

„...благостих вам радост вечну и свету и божаствену, које се причестите послушавши реч²⁷⁵ моју и поверовавши ми без сумњања, и даћу вам царство небесно, да живите у њему анђелски у векове. И просветите се мојом вечном светлошћу, и испуните се радошћу светога Духа, и насладите се хране вишњег раја, и мене ћете непрестано анђелима славити у векове, и веселите се о мени са целим збором анђела и људи“ (Доментијан 1988 76).

На почетку пасуса где Доментијан говори о причешћу кроз слушање Христових речи, препознајемо модификован цитат из *Јеванђеља по Јовану*:

Ви сте већ чисти због речи коју сам вам говорио (Јн. 15, 3).

Овим се цитатом Доментијан опомиње истине да су се ученици и сви остали који следују Христу очистили кроз његово учење.

У наставку пауса који говори о вери без сумње, није тешко препознати парафразу на цитат из *Јеванђеља по Јовану*:

Рече му Исус: Зато што си ме видео, поверовао си, блажени који не видеше а вероваше (Јн. 20, 29).

Указивањем парафразом на наведени стих поентира се истина да је веће блаженство у томе што неко не види, а поверује у односу на веровање оних чије очи видеше.

²⁷⁵ О раскиду са ћутањем говори Д. Бојовић поводом Савиних бројних беседа и поука као последици његове пастирске бриге и осећаја одговорности и етичности. Аутор такође доводи у везу Саву и Данила Другог разматрајући њихове побуне против ћутања које имају виши циљ наспрам потребе ћутања и привржености тиховању, а то је предавање беседништву и писању (Види: Бојовић 2020: 131-134).



У пасусу налазимо исказ:

„Просветите се мојом вечном светлошћу“ (Доментијан 1988: 76), који препознајемо као идеју у категорији цитата остварених имитацијом.

У *Јеванђељу по Јовану* на неколико места проналазимо идеју светлости као суштине, као Логоса Божијег, као истините светлости која је постојала и пре оваплоћења, светлост свету, светлост у правом смислу, не светлост пророка која је непотпуна и слаба, него истинита светлост која није омеђена границама Галилеје или Палестине, него светлост свету која је Господар свих људи, како говори о њој Свети Теофилакт Охридски. (Охридски 2018: 389). Ова идеја је изнета позивањем на следеће цитате из *Јеванђеља по Јовану*:

И светлост светли у тами и тама је не обузе (Јн. 1, 5).

Беше светлост истинита која обасјава свакога човека који долази на свет (Јн. 1, 9).

Ја сам светлост свету, ко иде за мном неће ходити у тами, него ће имати светлост живота (Јн. 8, 12).

Издвојен пасус завршава се реченицом, која уједно и затвара пасус, а препозната је као парафраза у категорији цитата као вида описног казивања. Реч је о следећој реченици:

„...мене ћете непрестано анђелима славити у векове, и веселите се о мени са целим збором анђела и људи“ (Доментијан 1988: 76).

Овај цитат је прафраза цитата:

Заиста, заиста вам кажем: од сада ћете видети небо отворено и анђеле Божије како улазе и силазе на Сина Човечијега (Јн. 1, 51).

Доментијан у наредном пасусу, који је, иако одвојен, и идејно и тематски присаједињен претходном, наставља у духу Господњих истинских речи претходно започети низ.

У исказу: „Заволите мој уски и тесни пут“ (Доментијан 1988: 76), препознајемо цитат из *Јеванђеља* који је и у овом случају идеја у категорији имитације, где се говори о јеванђеоском путу који је трновит, али једини којим се долази до вечног живота, живота у Богу:

Исус им рече: Ја сам пут и истина и живот; нико не долази Оцу осим кроз мене (Јн. 14, 6).

Како би истакао духовно заједништво Симеона и Саве, представљајући их као *саврснике божаствене благодати*, Доментијан је извршио поређење у којем прави јасне паралеле. Као што Дух Свети говори у име Христово и подучава његове ученике, тако и Сава и Симеон, наоружани Светим Духом, пример су богољубља својој деци.

„Ова обојица саврсници божаствене благодати, отац са сином, наоружани светим Духом, и венчани благодаћу Божјом, беху први пример богољубља и светиње деци својој“ (Доментијан 1988: 93).

Како се налазимо у оквирима цитатне категорије имитације и поређења као њене форме, у *Јеванђељу по Јовану* проналазимо следећи цитат као поткрепљење реченог:

А Утешитељ Дух Свети, кога ће Отац прославити у име моје, Он ће вас научити свему и подсетиће вас на све што вам рекох (Јн. 14, 26).

Након овог поређења, у низу даљих поређења којима Доментијан изриче похвалу Симеону и Сави сачињену од ванредних лирских пасажа, издвајамо следеће које кореспондира са идејом о благодати у *Јеванђељу по Јовану*:

„Обојица извори божаствене благодати“ (Доментијан 1988: 94).

Иако је о благодати већ било речи горе, најпре су Обојица били њени саврсници, а сада су на њеном извору, идеја је тек сада јасно уобличена према оној у *Јеванђељу по Јовану*:

И од пуноће његове ми сви примисмо, и благодат на благодат. Јер се Закон даде преко Мојсеја, а благодат и истина постаде кроз Исуса Христа (Јн. 1, 16, 17).

У XI глави *Житија* које говори о преносу моштију преподобнога Симеона у Србију након мољења старијега сина кир Стефана, Сава, примивши посланицу с љубављу и схвативши одговорно задатак, поред обећања да ће пренети мошти Светога, користи прилику да изрекне речи хвале на рачун Симеоновог узорног живота на Светој Гори у духовном богатству и сагласју:

„...нађе себи добар ред у пренебесној обитељи, и обогати Господом предано му стадо божаственим даровима од пребогатога“ (Доментијан 1988: 113).



И овде смо у категорији имитације у оквиру које настављамо са формом поређења, где се Симеон и Исус пореде, обојица добри пастири који свом стаду остављају живот у изобиљу:

... *Ја дођох да живот имају и да га имају у изобиљу* (Јн. 10, 10).

Божанствени дарови и изобиље се односе на причасност Светом Духу о чему је горе било речи, о Царству Небеском у које ће обојица и Христос и Симеон, истинити, добри пастири привести своје стадо, верујући народ.

Доментијан је често посезао за алузијом, као средством којим ће све своје асоцијације на библијске мисли, уколико није у прилици да употреби исте као преносе, употребити у нешто слободнијем облику који нам нуди категорија имитације, имитирајући предлошак и на тај начин успостављајући аналогију са запамћеним светом предлошка.

Један од примера таквог цитирања издвајамо из пасажа у коме Доментијан узноси Саву и Симеона, казујући, између осталог, да су они:

„...као два светила и звезде сијајући божанственом светлошћу“ (Доментијан 1988: 114).

Алузија је јасна када сагледамо цитат из *Јеванђеља по Јовану*:

И светлост светли у тами, и тама је не обузе (Јн. 1, 5).

Божанска светлост је по речима Блаженог Теофилакта Охридског *Логос Божији, она је несавладива* (Охридски 2018: 269). И као што је, послужићемо се још мало тумачењима Блаженог Теофилакта, „Логос блистао и тада, када се појавио у телу и када је био у овом животу“ (Охридски 2018: 269), наставио да блиста и после, доказујући да је светлост несавладива, тако су и ова двојица праведника, како их Доментијан приказује, наставила да сијају божанственом светлошћу, којом су пре тога, за живота осветлили Отачаство.

Када Свети Сава поучава сабор свога отачаства о преподобном Симеону, саветујући га да добрим подвигом следује своме пастиру, позива се на *Јеванђеље*, а посредством Саве, Доментијан директно упућује на *Јеванђеље* следећим исказом: „Сећајући се речи речене од Господа нашега“ (Доментијан 1988: 119), након чега ће навести сажету верзију цитата из *Јеванђеља по Јовану*:

„Заиста вам кажем, сваки који верује у мене, неће умрети у векове, и на суд неће доћи, но ће прећи од смрти у живот“ (Доментијан 1988: 119, 120).

Овако наведен цитат проналазимо као форму сажетог цитата у категорији преноса у односу на цитат из *Јеванђеља по Јовану*:

Заиста, заиста вам кажем: Ко моју реч слуша и верује Ономе који ме је послао, има живот вечни, и не долази на суд, него је прешао из смрти у живот (Јн. 5, 24).

Упоређујући цитате видимо да је код Доментијана изостављен део који је у *Јеванђељу* много пута наглашен, а који се тиче активног делања као последице воље, не Сина, него Оца који га је послао.

Говорећи даље о животу и смрти, Доментијан се враћа на пређашњи цитат из *Јеванђеља*, подвлачећи управо део који је горе био изостављен и надовезујући се новим цитатом који је овога пута форма дословног цитата:

„Заиста вам кажем у гресима вашим умрећете“ (Доментијан 1988: 120).

У *Јеванђељу* овај цитат, као и код Доментијана представља поенту претходног: *...јер ако не поверујете да Ја јесам, помрећете у гресима својим* (Јн. 8, 24).

Да Доментијан не напушта идеју или мисао коју жели да истакне у вези са одабраним цитатима показује његово поновно враћање на цитат (Јн. 5, 24), али овога пута у форми поређења:

„А када, рече, устану верне слуге моје, који су учинили добра дела вером мојом и послушањем моје речи, прећи ће, рече, од смрти у живот и у вечно живљење“ (Доментијан 1988: 120).

Преплитање цитата као вид њиховог међусобног повезивања, надовезивања, понављања и навођење истих у различитим формама последица је добро запамћеног идејног аспекта сваког од њих. Доментијан на тај начин показује, не само да одлично влада запамћеним или преузетим цитатима из предлошка, већ и да може да се поиграва њима и организује садржај цитата на начин како њему одговара како би на крају иза цитатног мозаика остала суштинска идеја, а она се у овом случају тиче небеске славе, прослављања по узору на Христа.



Ову идеју смо на другом месту и формално издвојили у категорији имитације, а која се јавља као последица сажете верзије цитата (Јн. 3, 17):

„Бог хоће да се сви спасу и да дођу у истинити разум“ (Доментијан 1988: 125).

Мисао коју је Доментијан у различитим формама унутар категорије имитације (поређење и идеја) желео да потцрта тиче се два добра: да сви који верују у Сина неће пропасти, а уз то задобиће и живот вечни.

Врло често ће Доментијан на једном месту, у вези са једним пасусом свога житија бити у ситуацији да прелази из једне цитатне категорије у другу и да се поводом имитације неког догађаја из *Јеванђеља*, фокусира на тачан цитат који ће у категорији преноса пренети у складу са самим цитатом (дословно га цитирати, модификовати, сажети и сл.).

Следећим примером ћемо поткрепити изнето запажање. Наиме, када Доментијан у XIII глави сачињава препознатљиво поређење Саве који молитвом подиже ослабљенога *који је лежао од многих година*, он то чини у складу са Христовим подизањем речју ослабљенога у бањи Витезди који је лежао беспомоћан тридесет и осам година (Јн. 5, 1-17). Унутар овог поређења, Доментијан, прелазећи из категорије имитације у категорију преноса и тиме конкретизујући своје јеванђељске паралеле, износи сажети цитат, јасно га назначивши као такав, који је зато и формално издвојен у савременој верзији житија:

„Подобећи се Владици своме, који је рекао: ’Који верује у мене и дела која ја чиним и он ће сатворити, а уз то и већа од ових’“ (Доментијан 1988: 128).

Ово је сажета варијанта цитата (Јн. 14, 12), где недостаје завршни део који говори о одласку Сина Оцу, који је Доментијан вероватно са разлогом изоставио како би поентирао пређашње, а и код кога се он у великој мери подразумева.

Доментијан, упућујући на више јеванђељских прича о Христовим чудима и сам указује на важност одређених, као што је то случај са причом о Лазаревом васкрсењу. Том приликом налази се у категорији имитације сачинивши алузију на поменуто чудо из *Јеванђеља* (Јн. 11, 1-44):

„И ти, Господе Исусе Христе, сине Бога живога... који си у старини речју подигао ослабљенога који лежи на одру, и сина удовичина ношена на погреб, и који

си прокажене речју очистио, и који си страшним и свемогућим и милосрдним гласом четвородневнога Лазара истргао из чељусти ада“ (Доментијан 1988: 129).

Истицање ове приче је у сврху наглашавања снаге Савинога чудотворења *који на земљи има небесну власт Владике свога Христа*.

Да алузија није редак поступак Доментијановог позивања на предложак показује још једна ефектна алузија на јеванђељску причу о знамењу са хлебовима и храњењем гладних поводом ког Исус презире овоземаљске почести, удаљујући се и осамљујући се од оних који желе да га учине царем (Јн. 6, 11; Јн. 6, 13; Јн. 6, 15). Алузија је упориште да се изнесу многе Савине добродетељи, који попут Владике све чини тајно:

„...но све чинећи тајно ономе који види тајне, дању и ноћу посећујући убоге, и богато испуњујући њихове ризнице, чекајући награде од пребогатога Оца небеснога“ (Доментијан 1988: 131).

Цитат: *Заиста, заиста вам кажем: Ко верује у мене, дела која ја творим и он ће творити, и већа од ових ће творити; јер ја идем Оцу своме* (Јн. 14, 12), који смо првобитно нашли у сажетој варијанти, сада налазимо као дословну варијанту цитата са модификованим крајем, онда када Доментијан говори о Симеоновом послушању према свом духовном оцу Сави и учитељу својем, који испуњује реч Господњу:

„Ко верује у мене, дела која ја чиним, и он ће их учинити, а још и већа од ових сатвориће на похвалу мени“ (Доментијан 1988: 132).

Завршни део цитата који је и раније изостављен, сада бива замењен речима: „на похвалу мени“, разумећемо ако се држимо горе изнетог да се подразумева и да је то Доментијанов свестан поетички поступак изостављања завршнице цитата. Све бива јасније када знамо да се похвала односи и на Оца, на њихово уједначено дејство, на једнакост њихове силе.

На почетку Доментијановог житија имали смо алузију на јеванђељску причу о истинитом пастиру и овцама где је Сава заблудело јагње које тражи истинитог пастира, а нешто касније, на средини *Житија*, Сава постаје и сам истинити пастир коме је поверено стадо отачаства његовога. Још увек смо у категорији имитације, али



овога пута је препознато поређење, као цитатна форма, онда када Сава бива постављен за архиепископа, постаје достојан и да се пореди са истинитим пастиром (Јн. 10, 1-5):

„Богом ти је поверено стадо отачаства твога, јер нико други не може осећати за твоје стадо као ти, истинити пастир“ (Доментијан 1988: 135).

Након Савиног озваничења као архиепископа следи Доментијанов коментар:

„А чудесни Бог, који прославља своје свете“ (Доментијан 1988: 135).

Коментар препознајемо као идеју према Јн. 17, 5, у категорији имитације којом Отац прославља Сина. Као што је за Сина била награда да Отац прослави његову човечију природу која ће бити распета и узнети је у славу коју је имао у Њега и пре постања света, тако је, по Доментијану, и Сава, Свети, кога је Бог себи изабрао „још из материне утробе, и који га је још од младости његове и у Светој Гори обогатио добрим божаственим делима, и на истоку опет објавио цару о достојности његова светитељства“ (Доментијан 1988: 135), достојан прослављања којим Бог прославља Свете своје.

Када Сава по доласку у Солун саставља своме брату писмо у коме хвали Господа, он се између осталог опомиње речи из *Јеванђеља*:

„Премилосрдни и премилостиви Бог, који од почетка чини велика и дивна, који нам је неисказаним својим промислом спремио спасење поновног рођења, и до сада не престаде, хотећи да ниједан од нас не погине, но нас увек уздиже на већу благодат“ (Доментијан 1988: 142).

Ове речи које Доментијан приписује Сави представљају модификован цитат *Јеванђеља по Јовану*, који је не само на овом месту, већ више пута у *Житију* у овој форми идентификован:

Јер Бог тако заволе свет да је Сина својега Јединороднога дао, да сваки који верује у њега не погине, него да има живот вечни (Јн. 3, 16).

Доментијаново позивање на *Јеванђеље*, као и на конкретан цитат бива нам јасније када знамо да је уследило непосредно пре Стефанове слабости и болести, коју је Сава, сатворивши свету молитву и помазавши га, одагнао, учинивши брата здравим, а све, захваљујући јеванђељској истини, која казује да ће се спасти свако ко верује.

Да је Доментијан у скоро свакој речи, мисли у дијалогу са библијским текстом, потврђује чињеница да је на различите начине користио библијски, у нашем случају, јеванђељски предложак.

Пасус из *Житија* који смо издвојили представља реминисценцију на Христов пут, дат је као дужи пасаж и односи се на више стихова из *Јеванђеља по Јовану* (Јн. 1, 14; Јн. 1, 29, Јн. 3, 16, Јн. 15, 30, Јн. 17, 19; Јн. 19, 28; Јн. 19, 30).

„Молим вас, дакле браћо, прво разумите Божји, милосрдни долазак к нама и Христово смирење који је ради нашега спасења оставио неизмерну висину и сишао са неба, и ваплотивши се од Духа светог и Марије Девике постао човек, и бестрасан вољом Божјом примивши страдање, прими самртно распеће вољно ради нас, и умре телом, које прими од наше природе у матерњој утроби“ (Доментијан 1988: 144).

Како смо реминисценцију као цитатну форму сврстали у категорију описа, јасно је да и она, попут категорије интерпретације, коментара, критике, парафразе има велику слободу пишчевог интервенисања. Реминисценција се као форма односи на опомињање на образац, у неким случајевима, на нејасно сећање на исти, на место које је најчешће узето случајно, а и не мора. Наш пример потврђује да се ради о опомињању на значајне епизоде из *Јеванђеља* као потреба писца да их ефектно повеже у једну целину, која ће попут наведене, поентирати Христове заслуге и показати да је и описни вид казивања о *Јеванђељу* подједнако захвална техника.

Не напуштајући категорију описа Доментијан се позива на одређене цитате из *Јеванђеља по Јовану* и критички се на њих осврће употребом цитатне форме критике у делу *Житија* где Сава држи поуку на *Светој сабору*, те том приликом поред обнављања истините вере говори и о проклетству безбожних јеретика, о осуђености неверујућих:

„А и достојно беше да се не брине за нас, ако се добро размотри, како га од почетка не слушамо, нити творимо његове воље, но преступамо све његове заповести, и уз то веће зло творимо што не пазимо себе, ходећи супротно Богу, ништа не угађајући свесуштном и свемогућему, но штавише творећи му гнев својим многим гресима“ (Доментијан 1988: 145).



Критика, вид цитатне форме у категорији описа, проистиче из пишевог активног односа према одређеним јеванђељским местима, поводом којих се изграђује приметан критички осврт.

Претходно издвојен пасус представља опомињање на јеванђељске речи:

Зато вам и рекох да ћете помрети у гресима својим (Јн. 8, 24) и *Онај који је од Бога речи Божије слуша; зато ви не слушате, јер нисте од Бога* (Јн. 8, 47).

Поступак критичког осврта на дате јеванђељске стихове добија на значају када знамо да је Доментијан, говорећи кроз Саву, употребио заменицу ми, у духу јеванђељских речи којима Јагње Божије узима на се грехе света, те тиме показао како је Сава, поистоветивши се са *збором деце свога отачаства*, не само критичан, већ, у већој мери и самокритичан.

Да у средњовековној књижевности критика није самој себи циљ, да је њена сврсисходност оправдана достизањем виших циљева, потврђује нам Доментијаново надовезивање на критику, казивањем о Христовој љубави, који нас није оставио да страдамо према нашем греху, већ је надмашио своју доброту и покрио нашу злобу:

„...и покри нашу злобу, и очисти својом добротом, и откри наша тамна срца, и просвети разумом свога божанства, упућујући учењем и водећи на правду, и причама приведе ка вери, и чудесима удивљујући све нас“ (Доментијан 1988: 145).

У овоме препознајемо идеје из *Јеванђеља по Јовану* које су садржане у следећим стиховима: (Јн. 8, 12, Јн. 1, 5, 9), а поводом којих Доментијан подсећа на идеју о *светлости свету, светлости истинитој*, о њеној несавладивости и непобедивости.

Након препознатих јеванђељских идеја, Доментијан се надовезује алузијом на јеванђељска чуда којима Христос доказује своју божанску моћ.

Савина беседа о истинитој вери²⁷⁶ бива поентирана позивањем на јеванђељске стихове који говоре о васкрсењу:

²⁷⁶ Савина беседа о истинитој вери приликом које је српски Архиепископ по речима Атанасија Јевтића понављао и обнављао богооткривене законе и догмате вере Христове Православне у свом српском народу говори о *богословљу* Св. Саве, о „његовом богоподобном поучавању нових српских епископа како да живе и делају у правој и чистој вери, верно Јеванђељу Христовом и православном Предању Св. Апостола и Отаца“ (Јевтић 1991: 50, 109).

„Јер васкрснуће, рече мртви, и устаће они који су у гробовима и они који су сатворили добро са правом вером поћи ће у васкрсење живота, а они који су сатворили зло у васкрсење суда“ (Доментијан 1988: 150).

Унутар првог дела издвојеног пасуса препознајемо модификован јеванђељски стих (Јн. 5, 28), а у другом делу дословни (Јн. 5, 29).

Дословно цитирање Доментијан примењује говорећи и о спасењу као последици чувања божјих заповести и награди која након тога следи:

„Заиста вам кажем, који сачува реч моју, неће окусити смрти у векове“ (Доментијан 1988: 152).

Дослован цитат је према (Јн. 8, 51), који је уједно и модификација цитата: (Јн. 6, 40, Јн. 6, 47, Јн. 3, 16).

Говорећи о неразделивости Свете Тројице у поуци коју Сава даје угарском краљу, Доментијан даје поетску интерпретацију, лични печат православном учењу о Светом Духу које налазимо у Четрнаестој глави *Јеванђеља* (Јн. 23-26):

„Бог Отац, Бог Син његов, Бог свети Дух; но једино божаштво је свих трију сопствености, из једне божаштвене светлости сијају трима светбама као трима сунцима, сами у себи садржећи се јестаством, као што је лепо само томе Владици. Не исповеда се, дакле, само јединство Бога нашега, но и тросопство, тј. Тројица у јединству и јединство у Тројици“ (Доментијан 1988: 162).

У истој глави Доментијан примењује сажет цитат са директним упућивањем на извор говорећи о љубави:

„Зато рече Јован апостол: ’Вазљубљени, љубимо један другога, као што је Бог љубав’“ (Доментијан 1988: 164).

Ова сажета варијанта цитата преузета је из *Прве Јованове посланице*:

Љубљени, љубимо једни друге; јер је љубав од Бога, и сваки који љуби од Бога је рођен, и познаје Бога (1. Јн. 4, 7).

Доментијан је склон да читаве главе испише ослањајући се на прототип, јеванђељски текст, какав је случај са главом XXII. Дакле, неминовно је да Доментијан, поводом казивања о Савином похођењу Јерусалима и његовом обиласку свих светих



места јерусалимских, направи осврт, неки вид интертекстуалног повезивања са текстом прототипа. Стога је ова глава у целости сачињена у алузијама на епизоде из Христовог живота.

„Ушавши у свети град Јерусалим, удостоји се видети богосветлу радост и место где спасоносну муку пострада спас наш Исус Христос, и изврши спасење целог света, и проведши три дана у живоносном гробу, и васкрсе бесмртан, и ускрси нашу природу, која је пре пала преступљењем...“ (Доментијан 1988: 171).

Као у свим Јеванђељима, и у *Јеванђељу по Јовану* на последњим страницама ишчитавамо о муци, смрти и васкрсењу Христовом (Јн. 19, Јн. 20, Јн. 21).

Алузије су овде сврсисходне када разумемо потребу Доментијана да са својим јунаком, Светим Савом, понови модел Христових кретања, у другачијим околностима, али са циљем истицања подобности, достојности, части и превелике смерности онога ко походи:

„...погледујући на толика страдања животодавца свога и Господа, и љубављу уподобљавајући се његовој жељи, како би света страдања изобразио у дубинама срца“ (Доментијан 1988: 171).

Поводом Савиног Похођења цркве Светога арханђела Михаила, Доментијану је прилика да направи алузију на Христово чудо у Овчијој бањи (Јн. 5, 2).

Савин одлазак у Галилеју и његово поклоњење Владици своме Христу, Доментијан приказује алузијом на јављање васкрслог Господа ученицима, светим апостолима које налазимо у 21. глави *Јеванђеља по Јовану*.

Похођење Витаније, по речима Доментијана, „отачаство друга Божјега Лазара“ (Доментијан 1988: 175), наводи на још једну очекивану Доментијанову алузију о Христовом чуду и васкрсењу Лазаревом (Јн. 11), којом приликом је Сава показао „превелику милост човекољубља“ (Доментијан 1988: 175), изливши божаствене сузе.

Доментијаново алузивно оживљавање јеванђељске историје поводом Савиног похођења Христових стаза нема карактеристике хронолошког излагања, самим тим што се алузије везују за догађаје, а не за места, а догађаји, опет, бивају код Доментијана перципирани у складу са његовим тренутним надахнућем, потреби да се извесним догађајима изнова враћа и да их поентира. То је разлог што се враћа већ сачињеним алузијама, као нпр. алузији на Христово страдање, пошто у

Доментијановом евоцирању јеванђељске приче све врви од асоцијација.²⁷⁷ Тако ће хронологија бити у потпуности нарушена алузијом на Христово крштење и Савиним доласком на Јордан, након више пута поновљеног алузивног казивања о страдању и васкрсењу:

„И дошавши на место купалишта Господњег, где Господ наш потре рукопис наших грехова праотачког преступљења, и својим милосрђем оми наша погрешења...” (Доментијан 1988: 176).

Овом алузијом на Христово крштење (Јн. 1, 29), Доментијан уједно даје и поетски сачињен коментар, где из категорије имитације којој припада цитатна форма алузије, прелазимо у категорију описа унутар које постоји могућност да се одабраном цитатном формом да лични осврт на изнето.

Када Доментијан говори о поучавању ученика од Преосвећенога, наглашава да их је учио *Јеванђељем*, а онда се и директно позива на речи Господње, које наводи посредством Преосвећенога:

„И како проси у Оца светога да даде своју љубав свима нама, говорећи: ’Оче свети, хоћу да где сам ја, ту и ови да буду, да виде славу моју и љубав, којом си ме заволео пре сложења света, да буде и у овима, као у нама’” (Доментијан 1988: 185).

Са овим цитатом налазимо се у категорији преноса и препознајемо га као сажети цитат стихова: Јн. 17, 24-26.

Сава користи ове речи верујући у њихову снагу. Оне се не односе само на Христове апостоле, већ на све оне који кроз ове речи верују Оцу, а као дар добијају љубав која је дата свима нама. „Јединствена пневматологија *Јовановог јеванђеља* заснива се на чињеници да је Дух Свети присуство Христа међу својим ученицима после његовог одласка Оцу... После Исусовог одласка Оцу, Дух Свети ће Христове следбенике научити свему и подсетиће их о свему што им је сам Христос рекао док је био са њима (Јн. 14, 26)... што значи да је основна функција Духа ре-презентација Христа ученицима у простору и времену“ (Бојовић – Крстић 2011: 104).

²⁷⁷ Кашанин, говорећи о Доментијановој религиозности и духовности, износи да је карактерише умност православних византијских интелектуалаца, да њима влада мисаона асоцијација, да је он хомелитички исцрпан и да се не зауставља лако у свом путовању кроз мисаоне *предеље Светог писма* (Кашанин 2002).



Настављајући да поучава, Сава се позива на Христове речи из различитих Јеванђеља које говоре о ништавности овоземаљског живота, а спасењу душе у вечном животу. Између осталих места која се односе на друга Јеванђеља, издвајамо она која се односе на стихове *Прве Јованове посланице*:

„Јер и сав овај свет лежи у злу“¹, рече Јован јеванђелист; ’зато, рече, не љубите овога света, ни што је у овом свету јер све што је у овом свету, похота је телесна и похота очију и гордост живота, и није од Оца но од овога је света; и сав овај свет проћи ће и похота његова, а они који творе вољу Божју, остају у векове“² (Доментијан 1988: 185, 186).

У издвојеном цитату јасно се види директно Доментијаново упућивање на Јована јеванђелисту, реч је о дословном цитату (1 Јн. 5, 19), где Доментијан даје његову интерпретацију, надовезујући се и на (1. Јн. 5, 18). Начин на који то Доментијан чини је да он задржава основну идеју, али мења начин на који идеју исказује, одлучује се за њено подробно објашњавање.

Иначе у самом *Јовановом Јеванђељу* налазимо на више места означавање негативног аспекта смртне и ограничене људске егзистенције, као супротност Божијој светости (Бојовић–Крстић 2011: 83), о којој је реч у наведеном цитату, па бисмо могли да га издвојимо као коментар на: Јн. 1, 13, Јн. 3, 6, Јн. 6, 63.

У поглављу у ком Сава поучава освећене епископе, враћамо се на честу и с правом можемо рећи омиљену Доментијанову цитатну форму, алузију, и то на јеванђељску причу о добром пастиру и његовом стаду, на коју се Доментијан позивао такође коришћењем алузија из различитих перспектива. Сава је на почетку житија тражио истинитог пастира, бојао се да не буде као најамник, потом је Симеону дата улога доброг пастира, да би и сам Сава постао добри пастир. Сада се алузијом на Јн. 10, 14 његова улога пастира приказује у свом тријумфу, када је у могућности да попут доброг пастира познаје своје овце и оне њега, да на освећене епископе, њиме васпитане, пренесе улогу пастира који ће управљати друге ка освајању Царства Небеског.

„Добро сачувајте стада Богом предана вам и Духом светим будно управљајте све људе у сједињење светога Духа, и пасите душе њихове као добри пастири, подобећи се великом душељубном пастиру“ (Доментијан 1988: 189).

Да је је Сава у потпуности преузео улогу истинског пастира, Господа, показује у наставку обраћања епископима које подсећа да:

„Истинити пастир не одсупа од онога који блуди, терајући га иза свога умнога стада“ (Доментијан 1988: 189).

Овде је јасна алузија на (Јн. 10, 16), где се указује, по речима Теофилакта Охридског, на једнако обележје за све, на један печат крштења, на једног Пастира, једног Логоса Божијег и Бога (Охридски: 2018: 413), како за оне који су из тора под Законом, тако и за оне који нису били ограђени Законом, који су расејани и немају пастира.

У завршници поучења епископима где се Сава са њима у миру опрашта, остављајући иза себе благодат препознајемо модификовани цитат јеванђељског стиха: Јн. 14, 27:

„Мир Божји и мир мој дајем вам, и благодат Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа и љубав Бога Оца и заједница светога Духа, нека буде са свима вама, амин“ (Доментијан 1988: 194).

Модификација се састоји у наглашавању супротности из јеванђељског цитата (*не дајем вам га као што свет даје*) која се односи на давање онога што је божанско и његово. Доментијан је био прилично опрезан са овим јеванђељским цитатом у ком се говори о давању само из Исусове перспективе, као оног ко је у потпуности усаглашен са Оцем. Сава јасно разграничава Божје и његово, не зато што је мање усаглашен са Богом Оцем, у чији дом свакако одлази у овом тренутку, већ зато што је Доментијану било потребно да направи ову врсту хијерархије, наглашавајући да и љубав и благодат потичу од заједнице Бога Оца, Сина Исуса и Светога Духа²⁷⁸, на чијим темељима Сава узраста, учи и поучава. На тај начин, понављајући учење о Светом Духу истакнуто у *Јовановом јеванђељу*, о чему је било речи, да је Дух Свети присуство Христа међу ученицима после његовог одласка Оцу, показује, да је и он, попут Сина, оставио свој траг, своје присуство међу духовним следбеницима са којима ће се, након њиховог оданог последовања њему у учењу, вери и љубави, настанити са Господом у бесконачне векове.

²⁷⁸ Јустин казује да је љубав нераздвојна од благодати и да помоћу ње Дух Свети општи са вернима, наводећи *Другу посланицу Св. апостола Павла Коринћанима*: 'Благодат Господа нашега Исуса Христа и љубав Бога и Оца и заједница Светога Духа са свима вама. Амин'(2 Кор. 13, 13) (Поповић 2007: 156).



Доментијан је склон употреби дословних цитата, али као што смо приметили са неким варијацијама или са неодређеним упућивањем на библијско дело, као у примеру који следи, где је постављење преосвећеног архиепископа Арсенија од преосвећенога архиепископа кир Саве било као у *Јеванђељу*, где се цитат везује за речи Господње:

„По речи Господњој: ’Јер Отац не суди никоме, но сав суд даде Сину’“ (Доментијан 1988: 195).

Чињеница је да је реч о дословном цитату на који Доментијан, иако га прецизно цитира, упућује као на речи Господње, не везујући их за конкретног јеванђелисту. Реч је, наиме, о стиху: Јн. 5, 22.

Поновни полазак Савин у Јерусалим Доментијан ефектно образлаже јеванђељским цитатом:

„Отиде последујући ономе који је рекао: ’Где сам ја, ту ће бити и мој слуга’“ (Доментијан 1988: 196).

У оваквом Доментијановом навођењу цитата видимо неодређено упућивање на библијско дело које препознајемо као сажети цитат јеванђељског стиха: Јн. 12, 26.

Пратећи даљи ток Доментијановог *Житија* долазимо до ефектног поређења где се Сава, такође поводом поласка у Јерусалим, уподобљава Христу:

„Узевши крст његов на раме, пође за њим“ (Доментијан 1988: 196).

Поређење је сачињено према стиху Јн. 19, 17, и односи се на Господа који је сам носио крст, који је био након кратког пада, узрок усправљања. Доментијан разложно сачињава ово поређење знајући да Сава, попут Господа²⁷⁹ који се сам прославио на крсту, а касније заједно са њим били распети и други, трагом Христових стопа утире правоверни пут своме отачаству.

²⁷⁹ Доментијаново *Житије* је јединствено у нашој средњовековној књижевности, између осталог, и по намери писца да првог српског архиепископа пореди са самим Христом. Код других писаца и у другим делима ове књижевности не постоји таква изразита тенденција (Види: Бојовић 2019а: 173).

Овако сачињено поређење бива још јасније када врло брзо након њега следи Доментијаново неретко размишљање и казивање о Светом Духу²⁸⁰:

„...и Свети Дух сматра блаженима оне који траже сазнање његово, и који га траже свим срцем. Ваистину овај Свети свим срцем потражи онога који је потражио цео свет, и који га је и нашао. Зато се свагда весели са Господом, и утврђен светим Духом научи безаконе путу Божјем“ (Доментијан 1988: 196).

Са овим пасусом налазимо се у категорији описа и у цитатној форми – сажетак, који садржи више сажетих цитата обједињених у једној мисли, у овом случају о Светоме Духу. То су следећи цитати: Јн. 14, 14, Јн. 14, 17, Јн. 14, 26.

Ово је јасан пример Доментијановог запамћивања цитата, не њихове формалне, већ њихове суштинске употребе са циљем да се изрази мисао на коју се односи сваки од њих. Зато је овај Доментијанов пасус нека врста цитатног колажа, са кључним реченицама сваког од цитата, који у новом руху Доментијановог *Житија* попримају изглед неке нове цитатне целине, што је само Доментијану, великом богослову, истанчаном зналцу божанске мисли могло поћи за руком.

Ова форма цитатности ће се још једном потврдити као резултат беспрекорног познавања јеванђеља које за последицу има поигравање његовим редовима, што је евидентно случај са Доментијаном, или је у другом случају, што је мање вероватно, последица нејасног сећања на цитате, али запамћивање суштинске идеје коју сваки од њих носи.²⁸¹ Овима се крећемо између два опсега овог Доментијановог дела које је

²⁸⁰ Свети Дух је основна инспирација византијске и српске средњовековне књижевности и уметности, у оној мери у којој су то и сва три лица једнога Бога. Доментијан је своје схватање богоспознања уздигао на највиши ниво средњовековне српске естетике, те је његова гносеологија, углавном теоријски заснована на учењу о Светом Духу (Види: Лазић 1997: 28).

²⁸¹ Доментијан, угледна и света личност, јеромонах хиландарски, својим делом на неки начин репрезентује неуједначену праксу литургијског живота у 13. веку у којој има доста личне импровизације, пресветосавских и архаичних елемената богослужења према рукописној традицији. Како износи Богдановић, не би се могло говорити о томе да је јерусалимски устав у Србији првих деценија 14. века нека новина. „Још св. Сава уводи у српску цркву манастирску и богослужбену праксу Свете Горе, и то управо у ономе што је њен палестински (јерусалимски) извор. Но, судећи по српским литургијским рукописима 13. века, нарочито по минејима, октоисима и триодима, пракса није била уједначена па је остављала доста могућности за месне или чак личне импровизације (Види о овоме предговор Димитрија Богдановића у: Теодосије 1988: 20, 21).



Кашанин уочио као документарност и идејност.²⁸²

Пратећи успостављену паралелу између Христа и Саве, како се приближава крају *Житија*, Доментијан то чини све сугестивније, па су и коришћени цитати из *Јеванђеља* све чешћи. У епизоди са безбожним гусарима током Савиног путовања по мору, када су исти тражили од Преосвећеног благослов, он им, испуњујући реч Спасову одговара:

„Ономе који моли у тебе, подај“ (Доментијан 1988: 198).

Ово је дословни цитат у *Јеванђељу по Матеју* (5, 42), док његов рефлекс налазимо као идеју у Јн. 14, 14.

Алузије су честе поводом похођења Јерусалима и Савиног обилажења светих места. Навешћемо их онако како смо их редом идентификовали парафразирајући јеванђељске догађаје и наводећи места.

Кесарија, место је на ком Исус са пет хлебова насити пет тисућа (Јн. 6, 5-13).

Поводом поклањања гробу Господњем и часноме крсту на светом месту Кранијеву, евоцира се Голгота и сва страдања Господња и света места на којима је то било (Јн. 19, 17, Јн. 19, 34, Јн. 19, 35).

Сава благодари Господа због неизмерног милосрђа које је учинио пострадавши за свет (Јн. 19).

Када часни патријарх јерусалимски Атанасије пророкује о Сави и ученицима његовим, опомиње се јеванђељских речи о благодати Духа:

„Јер он ће вам, рече, све напоменути“ (Доментијан 1988: 201).

Овде препознајемо сажет и минимално модификован цитат јеванђељског стиха: Јн. 14, 26.

Поводом Саве, великог праведника који изнад свега поштује Бога, Доментијан се позива на јеванђељске речи о томе да Исус не суди никоме:

„Ради тога и Господ заповеда не само верним слугама да служе онима који га љубе, но и неверним и поганим заповеда да са страхом стоје пред оним који чини његову вољу“ (Доментијан 1988: 207).

²⁸² Кашанин уочава у делу разноврсност и богатство теолошких мисли, али, пре свега, дубину етичких рефлексива, верски занос и апотеозу духовног живота (М. Кашанин 2002: 135).

Наведени пасус смо порепознали као цитатну форму идеје у категорији имитације коју налазимо у: Јн. 8,15, Јн. 12, 44-47.

Савин поход на Гору Синајску биће повод да направи реминисценцију на Исусов сусрет са Господом (Јн. 6, 15). Ако смо за реминисценцију казали да је цитатна форма у категорији описа и да се односи на опомињање, нејасно сећање, успомену, место које је узето случајно, можемо посведочити да је Доментијан у овом примеру, поводом Савиног кретања Светом Земљом, налазећи се на самом изворишту, поред успомене на њихово заједничко „туђиновање“²⁸³, евоцирао превасходно догађаје из Спаситељеве земаљске историје, и такође закључити да код Доментијана ништа није случајно, код њега је реминисценција последица јасне намере да на много различитих начина осветли догађаје из библијске историје. Доментијан то место описује на следећи начин:

„Изиђе горе на свети врх Горе Синајске, где Господ Бог сведржитељ много пута сиђе са небесном славом, дајући закон вазљубљеном Израилју, топећи горе и сатирући камење својом силом“ (Доментијан 1988: 208).

У глави 29. Доментијановог *Житија* у којој је изречена похвала преосвећеноме, успостављена је аналогија Саве и Мојсија, мада то неће бити Доментијану камен спотицања да успостави и новозаветне везе, разуме се, ми смо трагали за онима из *Јеванђеља по Јовану*, те смо пронашли следеће:

„...и богомисаоним својим учењем од преваре избавивши безбројно мноштво народа, са собом приведе Господу“ (Доментијан 1988: 210).

Наведено Доментијаново казивање доводимо у везу са Јн. 8, 2, Јн. 8, 12, где је Сава имао способност да својим правоверним учењем ослободи народ од заблуде и таме, попут Сина Божијег коме верно последује. Цитат је комбинација два наведена јеванђељска стиха, па ћемо га класификовати као сажетак неколико цитата, који није изван асимилацијског контекста, видна је његова чврста веза са предлошком, али и немогућност адекватног преношења материјала из предлошка, што за последицу и има уочено преплитање стихова из *Јеванђеља*.

²⁸³ Доментијан је припадао најужем кругу Савиних ученика и следбеника и био његова пратња на ходочашћима. Он је његов часни ученик који је са њим верно делио све тегобе туђиновања.



Доментијан, говорећи о Сави као изданку Свете Горе који је потекао у Гору Синајску исписује:

„послуживши Господу на тој светој земљи, прослави Оца небеснога“ (Доментијан 1988: 210).

Овиме сачињава цитатну везу коју смо препознали као неозначени цитат из разлога што није означен као цитат вантекстуалним знацима, а кореспондира са Јн. 15, 7, 8. Тиме можемо разумети да се Сава делима привезао за Господа, као што је Исус тражио да чине његови ученици, како би се прославио Отац Његов.

Низ алузија које смо имали напред, Доментијан наставља, не кроз обједињено казивање унутар поглавља, већ га обједињујући својом богословском логиком, онда када је потакнут самим Савом, тачније његовим кретањем Светом Земљом. Дакле, горе смо навели да је потекао у Гору Синајску и сада је право време да Доментијан сачини алузију на најзначајнији тренутак везан за Христово страдање, који је повод да се казује о зрелости Савине вере.

„...истинито тело и његову пречисту крв изливену за живот света, примивши у пресвету душу своју жар смотренија тајне Божје...“ (Доментијан 1988: 210).

Алузија се односи на Јн. 19, 30-37, на „Христа на крсту као премудрост која даје живот људима“ (Види: Бојовић – Крстић 2011: 91), на Савино врхунско духовно спознање, на његово свечано прослављање Господа.

Правећи паралелу између Мојсија и Саве, Доментијан каже да је први напојио у пустињи жедни Израил, а да је Преосвећени напојио „сваком добром вером своје отачаство, које је од почетка било жедно истинитога пића, Христа истинитога Бога нашега“ (Доментијан 1988: 212).

Јасна је Доментијанова алузија на извор воде који тече у живот вечни (Јн. 4, 10-11 и Јн. 7, 37-39), која има свој природни след након пређашњег казивања о Исусовом страдању на крсту. Вода која излази из ребра умрлог Исуса (Јн. 19, 34) управо је та жива вода о којој је говорио Исус у Јн. 4, 10-11 и Јн. 7, 37-39 (Види: Крстић 2011: 91).

Доментијанове алузије на Христове путање чијим трагом Сава поносно корача повод су да се сваки пут изнова прикаже Савино уподобљавање у врлинама и подвигу.

Склоност Доментијана ка имитацији јеванђељског модела у складу је са изнетим запажањем да се са Савиним животом имитира живот Христа. Овога пута Доментијан то чини цитатном формом поређења, упућујући на конкретан јеванђељски догађај. Епизода путовања Преосвећеног кроз Сиријско море, када је болестан, и у његовом случају постаје доказ манифестације чуда, када и он попут Христа насићује рибом²⁸⁴:

„...сама пучина морска са страхом послужи и жељу му донесе: велику пречудну рибу и као рукама човечјим положи на самог тог Преосвећеног; и насити се сам тај Преосвећени и ученици његови и они који су управљали том лађом“ (Доментијан 1988: 212).

Поређење се односи на (Јн. 6, 1-14).

Доментијан, идући трагом назначене паралеле између Мојсија и Саве, користи изабрано поређење, како би и он са Савом, који је поновљена слика Христа након много векова, истакао старозаветне догађаје као праобраз јеванђељских садржаја. С тим у вези Доментијан каже да је онај велики боговидац чистио оскрвњене крвљу јунаца и коза; а да је Преосвећени то чинио:

„истинитом крвљу Божјом, излишеном из ребара Господњих, и њоме освећивашпе оне који прилазе к њему са вером“ (Доментијан 1988: 213).

Са овим се такође налазимо у категорији имитације и препознајемо форму идеје која симболизује узимање вина при причешћу (Јн 19, 34). „Можемо фигуративно да кажемо да Логос припрема своју животодавну трпезу испод крста, у моменту своје смрти.“²⁸⁵

Доментијанова стратегија је очита, он је применом различитих цитатних перспектива, тачније форми унутар категорије имитације, желео да са Савом, верним последоватељем Христовим, обухвати све заповести Оца небеснога које су се на Христу збиле. Говорећи о води и духу којим је Бог осветио човечанство, Доментијан

²⁸⁴ Ова епизода ће се поновити у даљем току житија које прати Савина путовања и невоље приликом пловидбе, а самим тим ће се и овај јеванђељски цитат поновити у форми парафразе.

²⁸⁵ Аутор цитата закључује да код јеванђелисте Јована вино на Трпези Логоса симболизује саму Његову животодавну крв проливену на крсту (Види: Бојовић – Крстић 2011: 73).



користи прилику да о теми о којој је било речи парцијално, проговори у једној обједињеној слици:

„...водом и духом Бог освети човечанство; такође и овај Свети, последујући Господу своме, светим крштењем, водом и духом, покајањем и исповедањем освети своје отачаство, и откри основе васељене по заповести Оца небеснога; сазда свете цркве у правцу истока и запада, као што беше заповест божаствена од почетка, и у последњем веку биће тако, што је Господ учинио од почетка, по истој слици и овај Свети учини, чекајући будући век“ (Доментијан 1988: 214).

Наведена цитатна целина пример је за посебан вид имитације, коју смо окарактерисали као адаптацију, а која се односи на имитирање са прилагођавањем новој ситуацији, новим околностима, новом времену, а опет „по истој слици“ (Доментијан 1988: 214). Адаптација се односи на (Јн. 3, 5), и Савин начин да као архиепископ изврши очишћење и препород, као што је некада Бог водом и духом осветио човечанство, да и он изврши заповест светога Духа и реч пророковану испуни. Својим деловањем и Сава ће открити основе васељене.

Када Сава преноси сабору свога отачаства сведочанство Господње и када се том приликом истиче да је оно између осталог и свето јеванђељско, у његовим речима налазимо најпре идеју, а потом алузију на *Јеванђеље по Јовану*. Део његових речи које се односе на Јн. 13, 4-11 гласе:

„... да будете чисти не само у три дана, но да будете свети телом и духом и у све дане вашег живота“ (Доментијан 1988: 215).

Јасно је да је реч о идеји воде, чији значај и улогу попут Христа и Доментијан реинтерпретира посредством Саве.²⁸⁶ Тачније, реч је о води као о средству очишћења чији је ефекат трајног карактера, на шта издвојена реченица из *Житија* јасно указује објашњавајући нам тиме и смисао јеванђељских редова на које се односи.

Алузија се у наставку Савиног обраћања отачаству односи на њихову спремност, као на спремност оних који чекају Господа, којима је Господ на небесима спремио престо.

²⁸⁶ О семантичким трансформацијама улоге воде за Христовом Трпезом, од хране (пића) у средство за прање и њеној богатој теолошкој интерпретацији види: Бојовић – Крстић 2011: 66.

„... да Господ Бог ваш, дошавши нађе вас спремне, и не само да се удостојите да чујете глас Господа Бога вашег, но да се и настаните са њиме у бесконачне векове, да се са вама изврши реч Господња“ (Доментијан 1988: 215).

Алузија на Јн. 14, 3, има у великој мери и форму модификованог јеванђељског цитата.

Говорећи о Савином повратку са Свете Горе Синајске и његовом доласку у Јерусалим, те поклањању гробу Господњем и служењу свете литургије код живоносног гроба, Доментијан уједначује перспективе, Исус и Сава постају једно у тренутку прослављања Оца небеснога. Том приликом препознајемо неозначени цитат у категорији преноса, самим тим што је овим цитатом на који није указано вантекстуалним знацима, због чега и носи назив неозначени, ипак постигнута потпуна усклађеност са предлошком, чиме је уједно и потврђен његов вредносни свет.

„... прослави Оца небеснога“ (Доментијан 1988: 217).

Цитат се односи на Јн. 14, 13.

Још једна у низу алузија начињена је онда када се Сава поклања животворећем гробу Господњем и пречистом распећу његовом, и односи се на Јн. 20, 12 и Јн. 20, 19, 20, где је Марија, бестрасна душа, била удостојена да прва види животворећи гроб; где се пречисто распеће односи на мирно јављање Господа ученицима и приказивање пречистог, нетакнутог тела које је сведочило о пречистом васкрсењу.

Молећи се, Сава се моли „за цео свет Господње творевине коју стече својом часном крвљу“, осведочује Доментијан (Доментијан 1988: 217).

Овај цитат идентификујемо као коментар на Јн. 19, 34, у вези са којим смо горе дали тумачење.

Тренутак Савиног напуштања Јерусалима, Доментијан описује на следећи начин:

„И од свију примивши благослов, и благословен од свију изађе, обогативши даром светога Духа“ (Доментијан 1988: 218).

У вези са претходним описом можемо рећи да је успостављена врло добро знана аналогија на релацији Сава – Христос, која ће и овога пута бити нека врста



Доментијанове смелости да у Сави види другога Христа. Аналогију смо идентификовали као прикривени цитат из разлога што је утиснут у ауторов текст без изолације, без било каквог наговештаја да је реч о цитату, а опет, јасно нам је да се односи на Јн. 1, 32, где је Сава био обогаћен Даром светог духа попут Христа на крштењу.

Низ парафраза и алузија оствариће Доментијан говорећи о Савиној морској болести током путовања на запад. Том приликом ће посведочити о томе да се премилосрдни Господ налази близу оних који скрбе и употребити парафразе као вид цитирања у склопу цитатне категорије описа.

„У том часу премилосрдни свехранитељ Господ који се налази близу оних који скрбе, и који теши смерне, и који даје храну сваком телу, и који зна прозбе свију, и пречудни Господ који свагда чудесима прославља свога угодника... као људском руком избаци из мора превелику и пречудну рибу...“ (Доментијан 1988: 219).

У овом одломку препознајемо парафразе на Јн. 5, 5-9; Јн. 9, 7; Јн. 11, 21-27; Јн. 6, 6-11, као и алузије на јеванђељске главе у целости Јн 5, Јн. 11; Јн. 6.

Савин долазак у Трново, Доментијану је повод да употреби модификован цитат према: Јн. 13, 31, исписујући следеће речи:

„... прослави Бога који га је прославио“ (Доментијан 1988: 220).

Овиме је највљена смрт Преосвећенога која ће, попут смрти Исусове бити наставак прослављања онога који га је прославио.

Пре престављења Преосвећенога Доментијан сачињава алузију на Јн. 16 и Исусову *Опроштајну беседу* приликом обраћања ученицима:

„Чеда и братијо, почините макар и мало, пред вама лежи још веће потруђење“ (Доментијан 1988: 221).

Алузија је остварена на јеванђељске стихове 20 и 21, како би се показало да се радост достиже кроз велику жалост.

Како се Сава приближава концу живота, јавља се Доментијанова већа потреба за коришћењем прецизних цитата у категорији преноса, као и директно упућивање на њих.

Најпре наилазимо на модификован цитат на који се директно упућује назначаванем да су то речи *сведоброг Господа* који каже својим истинитим устима:

„Призови ме и услишаћу те“ (Доментијан 1988: 222).

Иако је ово псаламски цитат (Пс. 91, 15), препознајемо га и као модификован цитат јеванђељског стиха Јн. 16, 24, којим је Сава испунио радост у трагању за Христовим божанским и спасоносним именом.

Када Савина душа излази, у тренутку приласка Господа служи својем и њеним примањем од добрих анђела, порадовала се оном вечном радошћу, по речи Господњој.

„Радости његове неће нико узети од њега“ (Доментијан 1988: 223).

Овај цитат препознајемо као дословни, на шта указују и наведени вантекстуални знаци, он је дословни део стиха Јн. 16, 22, међутим иако је стављен под наводнике, цитат је дат као неуправни говор јеванђељског цитата, са јасном Доментијановом намером да из своје перспективе поентира да Преосвећени, попут Христа више неће умрети, и да ће, по речима Блаженог Теофилакта, будући свагда жив, подарити свима неисцрпну радост (Охридски: 2018: 491).

Говорећи о преносу Преосвећенога, Доментијан ову епизоду контекстуализује у јеванђељски оквир употребом алузије на Јн. 19, 38-42. Краљ Владислав је молио цара Калојована Асена да Преосвећенога пренесе у своје отачаство као што је Јосиф из Аритмеје, ученик Исусов, молио Пилата да узме његово тело. Пошто је овакав Владислављев захтев изазвао велике расправе и много узбуне, исти се моли Богу, а садржај његове молитве је између осталог и коментар, форма цитата у цитатној категорији описа, на Јн. 3, 4:

„... и не затвори своје љубазне утробе од чеда свога“ (Доментијан 1988: 226).

Наведени цитат препознат је као коментар на Исусов разговор са Никодимом из чега учимо да се човек може духовно поново родити, а у контексту Доментијановог *Житија*, Владислав моли за препород душе како би се наситио добромирисних моштију Преосвећенога.

Након што су превазиђене невоље са бугарским царем и његове одлуке да дозволи пренос моштију, следи сам чин преношења који отпочиње подизањем Савиног нетрулежног тела из гроба. Овај тренутак је несумњиво Доментијану био



најинспративнији како би у потпуности усагласио своје *Житије* са животом Христовим у *Јеванђељу*, и остварио врхунац поређења.

„И отворивши гроб Преосвећенога, нађоше га по истини света телом и духом, као што су га и пре у животу видели“ (Доментијан 1988: 227).

Поређење је остварено у вези са стиховима Јн. 20, 15-18, где „доминира симболика Васкрса, јер подизање Савиног нетрулежног тела из гроба пружа прилику за подсећање на догађај Христовог васкрсења“ (Бојовић 2017. 174). Доментијан ће врло брзо након овога дати коментар на нетрулежност Савиног тела у форми чуђења, који је проистекао из поређења на које и сам писац указује:

„Јаој чуда, братијо, светлијег од свих чудеса, ужасног и испуњеног неисказаног дивљења. О, велика је Божја сила, и неисказана су његова чудеса, јер се не распаде ни гроб онога који љуби Бога и чини вољу његову...“ (Доментијан 1988: 227).

Говорење о чудима Светога Саве по одласку из Трнова остварена су код Доментијана алузијом на јеванђељско чудо (Јн. 9, 6):

„И када је он отуда отишао, сви грађани удивилише се због чудеса која Господ сатвори са Преосвећеним, и када се још више прочуло по целом граду, би велико стицање доброверног народа, и би доношење многих болесника, и многи слепи бише доведени, и сами људи, свакога од срца жалећи, узимаху земни прах од гроба Светога, и слепога по очима помазиваху, и у том часу их Господ просвећиваше молитвама Преосвећенога, и светло гледаше као и када беше здрав. Такође и болни само земним прахом помазани бивши, добивши здравље, враћаху се својој кући славећи Бога и угодника његова преосвећенога кир Саву“ (Доментијан 1988: 229).

Алузија на јеванђељско чудо и сачињавање реплике истог, Доментијану је прилика да чудо у вези са Савом хиперболизује и да му димензије масовног деловања. У *Јеванђељу* (Јн. 9) имамо исцељење слепог од рођења, а у *Житију* мноштво слепих и болних бива исцељено помазивањем земним прахом од гроба Светога.

Доментијан поентира величину и значај Савиних чудеса у завршници житија коментаром да су његова превелика чудеса чињена по целом свету, те да су била чињена у прве дане, била би прописана првим светим оцима. Тиме се не умањује

њихов значај, наставља Доментијан, исписујући да је још висока рука Господња, по његовој истинитој речи:

„Ништа није покривено, што се неће открити, и не може се град сакрити стојећи на врху горе, и нико ужегавши светилник не поставља га под мерицу, но на свећњак да светли свима“ (Доментијан 1988: 230).

Овде је препознатљива форма модификованог цитата са директним упућивањем на речи Господње које налазимо у Лк. 12, 2; Мт. 14-15 и Јн. 8, 12 са циљем да се истакне симболика светлости у вези са Преосвећеним, која је истинита, неомеђена границама, која светли свима.²⁸⁷

Приближавање моштију земљи свога отачаства на челу са архиепископом Арсенијем, свеосвећеним епископима, часним игуманима и свом децом црковном, Доментијан пореди са јерусалимским чедима која излазе у сусрет Христу са гранчицама и гранама. Поређење се односи на Јн. 12, 13 и сам га Доментијан истиче:

„И када се приближио ка земљи свога отачаства, а преосвећени отац наш богоносни велики сапрестолник тога Преосвећенога, богогласни Архиепископ Арсеније са свеосвећеним епископима и са часним игуманима, и са свом децом црковном, и као што јерусалимска чеда изиђоше у сусрет Христу са гранчицама и гранама, вапијући и говорећи: ’Благословен који греде у име Господње, цар Израилев’“ (Доментијан 1988: 231).

У завршници цитираног одломка налазимо материјално издвојен цитат који у категорији преноса представља дословни цитат јеванђељског стиха Јн. 12, 13, којим Доментијан указује на почасту причињене моштима Преосвећеног које долазе у име Господње, као што је славно и не само у име Бога, већ и као сам Бог долазио Исус.

У наставку одломка Доментијан сачињава поређење на стих Јн. 12, 18, додатно га надограђујући и обогаћујући новим сликама:

„Чеда овога Преосвећенога сретеше га са богохвалним песмама место масличних грана“ (Доментијан 1988: 231).

²⁸⁷ Д. Бојовић говорећи о симболици светлости закључује да она заузима важно место у целом опису преноса моштију и успоставља везу Доментијановог житија са *Каноном Пасхе*, као и са кључним речима Светога Симеона о Светоме Сави које имају пророчко дејство (Бојовић 2017: 181).



Управо у овом поређењу на које јасно упућује Доментијан сагледавамо високу самосвест Доментијана приповедача, који не само што скреће пажњу на цитирани предложак, већ се и поиграва са њим указујући на то како је било и какав је ефекат то произвело на оно што у његовој верзији текста бива.

Сумирањем резултата стања цитатности у Доментијановом *Животу Светог Саве* долазимо до следећих закључака:

Доментијан је користио цитате из све три цитатне категорије. Највише из цитатне категорије имитације, што кореспондира са учесталашћу цитата у овој категорији код Светог Саве и Стефана Првовенчаног, потом из категорије преноса и нешто мање у односу на претходну категорију је коришћених цитата у цитатној категорији описа, што опет кореспондира са најмањом фреквентношћу цитата у овој категорији код Доментијанових претходника.

Када је реч о цитатној категорији имитације унутар које има највише пронађених цитата, у скоро свим установљеним цитатним формама: алузији, идеји, поређењу, адаптацији, осим у цитатној форми фразе, бележимо следећу ситуацију: Највише је цитата у форми алузије (33), чији је број убедљиво највећи не само као форми цитатности у овој категорији, већ и на нивоу цитатних форми све три категорије, што нам казује да је алузија Доментијанова омиљена цитатна форма. Забележили смо 18 цитата у форми идеје, 10 у форми поређења и 1 у форми адаптације. Укупно је пронађено 62 цитата у овој категорији.

Када говоримо о цитатној категорији преноса, Доментијан се опробао у свим цитатним формама, осим у форми отвореног цитата, или бар ми нисмо посведочили о њој. Остале форме које смо препознали показују следеће стање: 16 модификованих цитата, 11 дословних, 6 сажетих, 2 неозначена и 1 прикривени. Укупно је 36 цитата унутар побројаних цитатних форми.

Унутар категорије описа пронађено је 30 цитата. Све назначене цитатне форме унутар ове категорије су код Доментијана идентификоване, и то највише цитата у форми реминисценције (8), парафразе (6), у форми коментара (7), сажетка (5), док су у форми критике и интерпретације пронађена по 2 цитата.

Након што смо констатовали да је у Доментијанових претходника иста ситуација као и код Доментијана када је реч о најчешће коришћеној цитатној категорији и бројности цитата унутар ње, реч је свакако о категорији имитације,

издвојићемо извесне цитатне форме унутар ове категорије у делу Стефана Првовенчаног и Доментијана, како бисмо дошли до сазнања о различитости избора цитата и разумевању таквог поетичког поступка писаца. Оно што се намеће као битна разлика је коришћење цитатне форме идеје, која је код Првовенчаног идентификована само у једном примеру, док код Доментијана по учесталости употребе долази одмах након алузије, која је најбројнија. Објашњење за такву ситуацију лежи у опширности и разуђености Доментијановог житија које је захтевало и честу употребу ове цитатне форме, затим, у прилог томе говори и Доментијанова вештина преплитања цитата као вид њиховог међусобног повезивања, надовезивања, понављања и навођење истих у различитим формама, а последица је, свакако, добро запамћеног идејног аспекта сваког од њих. Доментијан на тај начин показује, не само да одлично влада запамћеним или преузетим цитатима из предлошка, већ и да може да се поиграва са њима и организује садржај цитата на начин како њему одговара како би на крају иза цитатног мозаика остала суштинска идеја.

Врло често ће Доментијан на једном месту, у вези са једним пасусом свога житија бити у ситуацији да прелази из једне цитатне категорије у другу и да се нпр. поводом имитације неког догађаја из *Јеванђеља*, фокусира на тачан цитат који ће у категорији преноса пренети у складу са самим цитатом (дословно га цитирати, модификовати, сажети и сл.), или након алузије на неки јеванђељски догађај дати уједно и поетски сачињен коментар, где из категорије имитације којој припада цитатна форма алузије, прелази у категорију описа унутар које постоји могућност да се одабраном цитатном формом да лични осврт на изнето, што смо и код Доментијанових претходника налазили, али у ретким примерима, иначе смо се налазили у јасно разграниченим цитатним категоријама, што нам опет говори о еволуцији житија, која, између осталог, зависи и од организације цитатног материјала из библијског предлошка и вештини располагања истим.

Да је Доментијан у скоро свакој речи, мисли у дијалогу са библијским текстом, потврђује чињеница да је на различите начине користио библијски, у нашем случају, јеванђељски предлошак, што нам и потврђује разноврсност употребе цитатних форми, чак и неких којих код претходника није било, као на пример: интерпретација, реминисценција, критика, сажетак, адаптација, неозначени цитат.

Реминисценција ће се код Доментијана, иако у категорији описа која дозвољава велику слободу пишевог интервенисања, показати као веома захвална



техника којом се различите епизоде из *Јеванђеља* повезују у једну целину и поентирају на врло ефектан начин.

Критика, вид цитатне форме у категорији описа, проистиче из пишевог активног односа према одређеним јеванђељским цитатима, што смо осведочили и у делу Св. Саве, а да критички вид односа писаца према изреченом није самом себи циљ, већ да је његова сврсисходност оправдана достизањем виших циљева, потврђује управо Доментијан.

Када је реч о сажетку, цитатној форми у категорији описа, који садржи више сажетих цитата обједињених у једној мисли, они су сведочанство и јасан пример Доментијановог запамћивања цитата, не њихове формалне, већ њихове суштинске употребе са циљем да се изрази мисао на коју се односи сваки од њих. Зато код Доментијана сажетци представљају неку врсту цитатног мозаика, са кључним реченицама сваког од цитата, који у новом руху попримају изглед неке нове цитатне целине, што је само Доментијану, великом богослову, истанчаном зналцу божанске мисли могло поћи за руком.

Неозначени цитати у категорији преноса на које се не указује вантекстуалним знацима и који се не обележавају посебним интерпункцијским знацима у савременој верзији житија, осим што је њима постигнута потпуна усклађеност са предлошком у синтаксичком смислу и потврђен његов вредносни свет у семантичком смислу, идентификовани су у Доментијана у два примера.

Прикривени цитат који је утиснут у ауторов текст без изолације и који је теже открити од неозначеног, идентификован је само једном код Доментијана, што је био случај и у Житијима Св. Саве и Стефана Првовенчаног.

Доментијанов куриозитет у односу на претходнике, када је реч о односу према јеванђељским цитатима, је његова склоност да читаву главу житија испише ослањајући се на прототип, јеванђељски текст, какав је случај са главом XXII.

Честа употреба алузија објашњава се Доментијановим алузивним оживљавањем јеванђељске историје које најчешће нема карактеристике хронолошког излагања, догађаји бивају код Доментијана перципирани у складу са његовим тренутним надахнућем, потреби да се одређеним изнова враћа и да их поентира. То је разлог што се враћа већ сачињеним алузијама, и гомила их, као нпр. алузији на Христово страдање, пошто у Доментијановом евоцирању јеванђељске приче све врви од асоцијација.

Доментијан је склон употреби дословних цитата у категорији преноса којих има укупно једанаест, неретко са неодређеним упућивањем на релевантно библијско дело, мада смо их ми препознали као цитате из *Јеванђеља по Јовану*. Они чине мањи проценат у односу на модификоване цитате, док смо друге цитате попут овог, минимално вариране (сажете, неозначене, прикривене) којих је знатно мање, а који се опет јављају са неодређеним упућивањем на библијско дело, били у прилици да детектујемо такође према *Јовановом Јеванђељу*. Ово нам указује да је Доментијан цитате користио сасвим слободно и од њих је сачињавао у потпуности нове и самосталне целине препознате у категоријама имитације и описа, иако је интересантно приметити да је код Доментијана већа потреба за коришћењем прецизних цитата у категорији преноса, као и директно упућивање на њих како се Сава приближава концу живота, и како се *Житије* приближава крају. Сведоци смо и ситуације да, иако је стављен под наводнике, цитат је код Доментијана дат и као неуправни говор јеванђељског цитата, са јасном Доментијановом намером да из своје перспективе поентира. Доментијан који је међу хагиографима био најисцрпнији када је реч о јеванђељској цитатној грађи и који се у највећој мери кретао у цитатној категорији преноса, употребивши дословне или минимално модификоване цитате, вођен мисаоном, у ортодоксном смислу гностичком асоцијацијом, ипак слободно цитира, што објашњавамо у великој мери литургијским животом у 13. веку, за који је карактеристична неуједначена пракса, доста личне импровизације, пресветосавски и архаични елементи богослужења према рукописној традицији који се рефлектују и на текст житија.

У сваком случају, ако минималне варијације на цитате у категорији преноса и знатније варијације цитата у категоријама имитације и описа упоредимо са дословним цитатима, имајући у виду њихов број, они чине само једанаести део свих осталих варираних цитата, што нас и у вези са Доментијаном враћа на претходно изнет закључак да се цитирало по меморији и да је било битно обележавање семантичког поља дела, а не његово транспарентно упућивање на предложак, иако већина библијских извора остаје једна те иста кроз цело средњовековље.

Нисмо разматрали цитатност у Доментијановом другом значајном хагиографском делу *Живот Светога Симеона* из разлога што смо суштину његове употребе јеванђељских цитата сагледали у делу *Живот Светога Саве*, реконструишући пишчев идеалтипски образац јеванђељске алегорезе који би у великој



мери био поновљен и са овим другим делом. Да је и овом Доментијановом делу дат заслужен простор у нашем раду потврђују анализе које смо спровели у другим поглављима рада.

8.5. „Житије Светог Саве“, Теодосија

Када је реч о Теодосијевом *Житију Светог Саве* (Теодосије 1988), Д. Богдановић износи податак да је према Станојевићу и Глумцу преводилац дао око две трећине цитата, било да су директни, у парафрази или у виду реминисценције, што указује на потребу за накнадним идентификовањем цитата у овом Теодосијевом делу и за могућност једног новог устројства цитатних форми унутар утврђених цитатних категорија којима смо се водили. Чињеница да Теодосијево дело обилује цитатима, отворила нам је доста могућности за њихово препознавање и класификовање, почевши од оних који се одликују прецизношћу као последица писања житија по „вашој заповести отачаској“, или по налогу свештеног сабора манастира Хиландара, не само на основу слушања прича о Сави, него и коришћењем писмених података Савиних ученика, преко оних који су у саставу житијног текста последица нечијег размишљања, беседе, молитве и сличних поетско-рефлексивних форми, где више него када говори о догађајима, Теодосије има прилике и простора за употребу разноврсних цитатних форми.

На самом почетку житија говорећи о благочастивости Немање и Ане и њиховом, Богом вођеном заснивању породице, Теодосије каже:

„Родише им се синови и кћери, које просветлише божаственим крштењем...“ (Теодосије 1988: 102).

Овај цитат смо препознали као алузију на Јн. 1, 32, где Дух Свети, светлост, силази на Христа, па је реч о Божанственом крштењу. Теодосијеву намеру да алудира на Божанствено крштење препознали смо као потребу да се објасни из какве је породице потекао Растко, и да стане иза јеванђељске истине која казује да иако је Дух сишао на видљив начин, Њему не приличи да се јави свима, него само достојнима, што ће бити случај са оним који је „од Бога дан, и Богу се и намени“, Растком (Теодосије 1988: 103).

Да је Теодосијева намера са претходном алузијом јасна показује нам и следећи цитат:

„После мало времена породеше га водом и Духом, просветливши га божаственим крштењем, и дадоше му име Растко“ (Теодосије 1988: 103).

У њему препознајемо сажети цитат јеванђељског цитата Јн. 3, 5, којим се упућује на симболику јеванђељског, божаственог крштења.

Указујући овим да ће Растко бити неко ново знамење, Теодосије хита да прикаже тренутке Растковог бирања између многометежног живота и анђеоскога за којим жуди, те ће стога врло брзо прећи преко многих година како би дошао до тог тренутка у којем Растко каже да је његов позив божја воља:

„...Бог који унапред зна све и који је видео болезан срца мога“ (Теодосије 1988: 105).

У делу овога цитата препознајемо модификован цитат: 1 Јн. 3, 20.

Да није лако одупрети се чврстим родитељским везама и без преиспитивања прихватити такав позив, показује нам Расткова брига за оца и његову жалост због такве синовљеве одлуке. Међутим, старац Рус, који је дошао из Свете Горе, од Бога послан, утврдио је Растка у његовој жудњи и намери да иде за Владиком следећим речима:

„Али Владика заповеда да се и ово лако презре, и крст узме на раме и да се за њим усрдно иде, и све лако поднесе, на страдање његово за нас угледајући се“ (Теодосије 1988: 106).

Део цитата који говори о крсту на рамену код Теодосија препознат је као идеја јеванђељског стиха Јн. 19, 17 којим се указује на прослављање на крсту, на симболику крста која означава да је дрво, као што је било узрок пада, и узрок усправљања, ако се за њим усрдно иде.

У другом делу цитата имамо алузије на Христово страдање (Јн. 19, 1-30), који по речима Блаженог Теофилакта све твори *без пометње и самовласно* (Охридски 2018: 525), на шта и ми треба да се угледамо, поручује Теодосије кроз речи светогорског старца које су охрабриле младога Растка.

Када Растко узима свој крст и одлази са двора под изговором да тражи јелене, након благосиљања родитеља, Теодосије тај његов одлазак објашњава на следећи начин:



„Јер не знађаху да неће тражити јелене, већ извор живота, Христа, да њиме напоји ујелеђену душу своју...“ (Теодосије 1988: 107).

Део цитираног текста који се односи на извор живота препознали смо као отворени цитат према Јн. 4, 14, који је отворен услед неадекватног преношења материјала из предлошка, али који је у потпуности асимилуван са значењским и идејним слојем оригиналног јеванђељског цитата и тиче се Растковог извора воде који се стално и непрекидно умножава, попут оног о коме је говорио Господ на извору Јаковљевом.

По замонашењу, сада већ Сава изговара:

„Узнећу те Господе, јер си ме подигао!“ (Теодосије 1988: 112).

Овај цитат препознајемо такође у категорији преноса, али као врсту модификованог цитата према Јн. 13, 31, Теодосијеву слободну интерпретацију запамћеног јеванђељског обрасца који се на семантичком и аксиолошком плану није изменио, а чија је ситаксичка форма такође небитно измењена, за разлику од горњег цитата који смо препознали као отворени, услед недостатка синтаксичких елемената, у односу према јеванђељском моделу, од којих је онај који је сачуван нудио могућност отворених надоградњи на синтаксичком плану, најчешће у виду уклапања у остатак новог текста.

Савино обраћање војводама и благороднима су својеврсне јеванђељске речи на које Теодосије указује вантекстуалним знацима:

„Поменувши им многе јеванђељске 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““ (Теодосије 1988: 114).

Ове се Теодосијеве речи подударају са јеванђељским (Јн. 3, 5), које смо препознали такође као модификован цитат са јасним назначењем, чија се модификација у новој верзији односи на преформулацију јеванђељског цитата и која се неће тичати другог смисла, до оног који нам нуди јеванђељски стих, на који се нови ослања чврстим семантичким и аксиолошким везама, а које се тичу истине да човек васкрсава, тј. израња као Господ, носећи светлу и чисту одећу непропадљивости, након

што је пропадљивост потопио у воду, по речима Теофилакта Охридског (Охридски 2018: 302).

Теодосије градацијски поступно износи Савине напоре на путу ка успињању Свевишњем, те тако долазимо до епизоде када се он успиње ближе Богу умакавши стопама непријатеља који су желели да га омету на том путу:

„Одавде се попе на давно му жељени Атон, где принесе Богу коленоклањање и ноћно стајање и многе молитве из дубине срца, и радосним и топлим сузама довољно тај свети врх одаждивши, која ли благодарарења не говораше Богу, који га је удостојио да се попне на њега“ (Теодосије 1988: 117).

Овде је успостављена корелација са јеванђељским текстом формом поређења у категорији имитације, и то као најчешћи вид поређења када се ликови и њихови поступци доводе у везу. Као што у Јн. 6, 15 Исус одлази сам на гору да буде ближе Богу, поучавајући нас да презремо овоземаљске почести, тако је и Сава који је у души узрастао и од свега се ослободио ради Бога, благодарио Бога који га је удостојио да му се приближи.

У тренутку када Сава у жељи да буде још ближе Богу и приклони се пустињацима, када га игуман одвраћа од пустињаштва, од превременог осамљивања, да се не лиши светлости спасења и да светлост тама не обузме, имамо идеју као цитатну форму:

„И тако му забрани, а ово није било без Бога, него штавише извољење његове добротe и милосрђа, да се светлост зашавши у гору не покрије као под мерицом и да се многи, просвећени после од њега, не лише светлости спасења“ (Теодосије 1988: 118, 119).

Идеја се односи на јеванђељске стихове Јн. 1, 5 и Јн. 8, 12 и постаје јасна у контексту Христовог потчињавања смрти, коју је надвладао, а кога ни смрт, ни заблуда, не савладава, јер је светлост, тј. Логос Божји, несавладива. Идеја има и дубље значење уколико сагледамо Исусов земаљски пут, план Божјег домостроја да ништа не остане неиспуњено, те да иза његових речи, након његовог земаљског боравка остане Дух Истине у коме ће се настанити и боравити Отац и Син.

Игуманово одвраћање Саве од пустињаштва није само жеља да га заштити од реалних опасности пустињачког живота, како објашњава Теодосије, имајући у виду



његово порекло, већ и да, како у горњем цитату читамо, попут Исуса буде Пут и Истина онима који ће за време његовог земаљског боравка и после њега усходити Оцу, да их не лиши светлости спасења, одлуком да иде другим путем, а не оним који му је предодређен вољом Господњом, као Божјем ученику.

Да је Теодосије Саву сагледавао као Божјег ученика говори кроз оца Макарија:

„Овај је младић, децо, Божји ученик, а образом монаштва је један наш брат, а син је благочастивога цара српског“ (Теодосије 1988: 122).

И овде је јасно показано која је Савина улога најважнија, а коју Теодосије на више места истиче. Уједно, у тврдњи да је Сава Божји ученик, налазимо поређење као цитатну форму у односу на јеванђељски стих Јн. 1, 36, где Јован, онај ко објављује вест, величанствено и чудесно сведочи о Исусу, као код Теодосија Макарије о Сави.

Низ поређења наћи ћемо у делу житија када Сава посредује Немањи у насељавању небескога царства, обраћајући му се кроз савете:

„... пођи за мнош, и туђиновање и стан у пустињи са мнош изабравши живећи, где ћеш свега ослободив се молитвом и постом чистије Бога схватити...“ (Теодосије 1988: 126).

У издвојеном цитату налазимо поређења са следећим јеванђељским местима: Јн. 14, 2), Јн. 14, 19, Јн. 14, 17, у којима Сава, обраћајући се оцу, попут Христа ученицима, говори о стану и месту прихватања, где ће се свега ослободити и чистије Бога схватити, где ће са њим живети, попут Христових ученика који ће живети са њим кроз Духа истине који ће у њима пребивати.

У следећим Савиним речима упућеним оцу сабира се претходно речено, а опет у корелацији са *Јеванђељем* са још ефектнијим поређењем:

„И веруј ми уместо земаљског царства, за које ако мене слушајући оставиш и к нама дођеш – небескога вечнога царства бићу ти посредник“ (Теодосије 1988: 126).

Овде је Сава још ближи Исусу, који у Јн. 14, 23, обраћајући се ученицима поручује да ће они који чувају његове речи, показати љубав и према Оцу и према Њему, дакле, такво добро се не удостојава сваког, већ само оних који чувају његове заповести, у Савином случају Немања.

Пре него да пође у Свету Гору Немања се у обраћању благородном збору позива на Свето Тројство и каже да су се спасли вером у Оца и Сина и Светога Духа, у чему је приметна алузија на Јн. 14, 26.

„Веру у свету и једносушну Тројицу, којом се у крштењу просветисмо, да сачувате непомешану с јересима, које од нас изагнасмо“ (Теодосије 1988: 127).

У овом цитату препознајемо и поређење Немање са Исусом и Спаситељеве опроштајне беседе са Немањиним обраћањем благородном збору. Поређење је остварено према: Јн. 14, 26, 27.

У оба обраћања, Свети Дух ће научити, у првом случају апостоле, а у другом Немањин благородни збор, свему ономе што им Христос, односно Немања није рекао, јер не би могли да приме.

Поређење је остварено и у самом опраштању Немање од збора у односу према Исусовом опраштању од ученика:

„Молим, дакле, да ме ваша љубав отпусти...“ и „Не остави нас, господине, оче и учитељу, иначе и ми ћемо с тобом отићи!“ (Теодосије 1988: 128).

Ово делови дијалога Немање и збора вид су цитатног поређења урађеног према јеванђељском моделу: Јн. 13, 36,37.

У самом чину Немањиног одласка препознајемо цитатну форму идеје која се ослања на јеванђељску идеју Исусових последњих тренутака када је бринуо о мајци која тугује и поверава бригу о њој ученику (Јн, 19, 26, 27), тако и Немања збрињава своја чеда благородна која тугују и поверава отачаство сину Стефану.

Заједништво оца и сина, Саве и Немање, Теодосије назива добрим паром под једним кровом и тиме врши двоструко поређење, њих двојицу пореди са Оцем и Сином, и још једном користи поређење према Јн. 14, 2, којим је најпре указивао на место прихватања првобитно Саве, а сада и Немање, њих двојице у заједништву.

Њихово заједништво је у потпуности уређено према јеванђељском моделу чиме Теодосије указује да и овде Отац и Син имају *једну суштину, једну силу и једно дејство*, по речима Теофилакта (Охридски: 2018: 336).

„...Заједно станујући, једно мислећи...“ (Теодосије 1988: 133).

Поређење је успостављено према (Јн. 5, 19).



Теодосије се овде не зауставља, већ указује на то како је младић допуњавао недостатак старца:

„Зато је младић допуњавао недостатак старца, и не престајаше да се труди и пости за себе и за оца“ (Теодосије 1988: 133).

Поређење је ефектно у односу на Јн. 5, 22, када знамо да је *Отац сав суд дао Сину*, да је Њему дао живот, да је Он Његова сила.

Ако бисмо наставили да у овом контексту тумачимо цитате, те да поређење Саве и Христа не доводимо у питање, следећи цитат који говори о светлости која је дата Сави од Бога, препознали бисмо као алузију. Реч је о начину на који Симеон доживљава свога сина.

„А овај је сматрао долазак синовљев као зрак светлости, тако се просветлио душом и свима чулима ...“ (Теодосије 1988: 135).

Алузија у односу на јеванђељски стих Јн. 1, 9, који говори о истинитој светлости која обасјава сваког човека, односи се на Симеона који се духовно уздигао идући Савиним стопама. Сада је он сведок те истините светлости која долази од Саве, те је, по речима Тефилакта, у рангу оних који имају светлост према причасности, добијајући сијање од истините Светлости (Види: Охридски 2018: 270).

Теодосије каже за Саву и Симеона да су Богом хранитељи, у чему видимо поређење засновано на Јн. 6, 5-13, које се односи на духовно засићење.

„И до сада су нам били са Богом хранитељи, и сада, зар да са гневом од нас оду?“ (Теодосије 1988: 138).

У овом низу смењивања алузија и поређења према јеванђељском моделу, којима је Теодосије био склон више него другим цитатним формама, долазимо до још једне алузије, где се сада Симеон пореди са Христом.

„Благословен је тај човек Богу, јер примивши земаљско пожури се усрдно да достигне и небеско!“ (Теодосије 1988: 139).

Алузија се односи на Јн. 16, 28, где је Симеон једним делом попут Христа који из апсолутне божанствености иде у људско, у свет смртни, из кога се, након што је испунио мисију, враћа Оцу.

У наредном цитату ћемо још боље разумети Симеонов пут на трагу Христових стаза и препознати идеју као форму цитата:

„Симеон, богоносни и богомудри, који се нађе добар у свему, јер диван се показа храброшћу у земаљском војевању, правдом и вером украшаван...“ (Теодосије 1988: 142).

Идеја се односи на јеванђељски стих Јн. 14, 6 и Симеонов пут ка истини и правом животу.

У наставку Теодосијевог казивања о Симеоновим божанским стазама налазимо исказ:

„Међу царевима апостол, јер је апостолски свој народ научио и вером просветио“ (Теодосије 1988: 142).

И овде препознајемо идеју која је у вези са Јн. 1, 14, где је Симеон попут Исуса благодат и истина, дајући другима благодат и истину, међу царевима апостол у оном смислу у ком разумемо и божје оваплоћење као последицу неизрецивог човекољубља и потребу необичног снисхођења ради људског спасења.

У низу јеванђељских идеја у Теодосијевој похвали Симеону налазимо и препознатљиву и ефектну алузију на стихове: Јн. 2, 14-16; Јн. 2, 19:

„Храмове бесова обори и цркве Богу подиже“ (Теодосије 1988: 142).

Алузија је оправдана уколико знамо да је Симеон поред подизања храмова, као материјалних сведочанстава духовног стремљења, подигао и створио живи храм о коме је реч у Јн. 2, 19. То потврђују и следеће Теодосијеве речи:

„Јереси прогна и свештенике увезде, трње злочашћа истрже и лозу благочашћа засади, царство и красоте света као трице презре, крстоносни и неповратно за Христом пође“ (Теодосије 1988: 142).

У вези са овим цитатом Теодосијеве похвале Симеону издвојићемо два поређења. Поређење се у првом случају односи на Јн. 15, 5, где лоза благочашћа доноси плод онима који га следе, попут Исуса који даје силу живота онима који остају у Њему.

Друго поређење које је на самом крају издвојеног цитата остварено је у односу на: Јн. 3, 36, где Симеонов крстоносни и неповратни пут има утемељење у назначеном јеванђељском стиху о задобијању вечног живота.



Сва претходна поређења имају своје упориште у кључном поређењу, овога пута Саве са Христом у Првосвештеничкој молитви, када се Сава попут Христа у име свих верујућих, пред Симеонов одлазак Господу њему са тугом обраћа:

„И сада опет када Христу одлазиш, измолићеш од њега својим молитвама, њему угодним, до краја покров животу мојему од зла, и нећеш оставити у светим својим молитвама ка Господу све нас: децу твоју у Господу и по телу рођену ти, земљу нашу и цркву, за које си се трудио“ (Теодосије 1988: 142).

Као што у првосвештеничкој молитви кроз беседу Господа са Оцем у Јн. 17, 15 читамо како Господ силно љуби ученике и брине о њима да се сачувају од злога, тако и Сава разговара са оцем који се налази у улози посредника између њих (деце његове) и Господа, да их он, који је више од свих Небески, избави од опасности.

Теодосије наизменично говори о Симеону и Сави у контексту јеванђељских садржаја, успостављајући велики број паралела, те не буде увек лако да се сачува главна идејна нит у обиљу интертекстуалних корелација. Казавши за Саву да је у свему извршилац јеванђељских речи, Теодосије нам у великој мери потврђује претходну констатацију. Наш задатак је да у том обиљу интертекстуалних веза препознамо оне суштински важне и значајне за разумевање и тумачење дела у целисти.

Говорћи често о Сави као оном ко је праведан и истинит, Теодосије истиче његову дарежљивост:

„Зато много што му је падало сматраше као благо, и даваше не као своје већ као туђе, јер све што не можемо однети туђим се назва“ (Теодосије 1988: 146).

Овим цитатом је потакнута идеја која се односи на јеванђељски цитат Јн. 7, 18, који говори о томе да не тражимо своју сопствену славу, него онога који нас је послао, а уједно је остварено и поређење у односу на: Јн. 10, 18, у ком читамо да Исус даје свој живот добровољно за спасење других, има власт над њим кроз заповест коју му је дао отац, тако и Сава даваше много што му је падало и долазило од Господа, не као своје.

Да је Савина самосвест о томе да је све на свету Божје и да човек има над стварима само право коришћења и управљања висока, говори нам и следећа тврдња:

„Од свега се ка Богу ослобађаше...“ (Теодосије 1988: 146).

Овде је исказана идеја о истини која ослобађа оне који бивају доследни Христовој науци (Јн. 8, 31, 32), међу којима је и Сава који се посредством вере и познања, ослобађа од грехова.

Све остало што Теодосије говори како би приказао Савино приближавање Господу је добро мотивисано и утемељено на јеванђељским учењима. Када каже да је и болест Богом дана исписује следеће:

„А болест ову као богодану помоћ поздрављаше судивши да је боља смрт за Бога него ли живот“ (Теодосије 1988: 147).

Овај исказ препознајемо као парафразу јеванђељског стиха Јн. 16, 7, који је усклађен према тексту житија као последица запамћивања или сећања на изворник, али који је сачувао смисао изворника и говори о жртви као нужној за умилоствивљење греха света, након које још више расте снага у Богу, о чему нам Теодосије говори у наставку исказа.

Савино подвизивање ће Теодосије сагледати и из друге перспективе, као подстрек многим завидницима и онима који су противни добру да се побуне, ово је дато као кратка дигресија која би била вид цитатног поређења са Јн. 7, 43, у ком се говори о раздору међу народом, као последици злобе и рђавих намера оних који су били скептични:

„Пошто се он тако подвизивао, навукао је многе завиднике против себе и ревнитеље на добро“ (Теодосије 1988: 147).

Још једно поређење са јеванђељским цитатом дато је у пасажу *Житија* где Бог говори Сави кроз Симеона у његовом сну.

„Јавио ти је Бог о мени, родитељу твоме. И овом славом коју на мени пресветлу видиш обогати ме сведобри пребогати Бог“ (Теодосије 1988: 147).

Поређење је остварено према Јн. 16, 13, где се такође даје истинско и јасно познање Господа и његовог достојанства доласком Светог Духа.

У цитату у ком Симеон исказује радост у нади да ће примити истинско и неутуђиво са Христом царство, имамо модификован цитат јеванђељског стиха Јн. 3, 16:



„И сада се радујем надом да ћу примити вечна добра и истинско неутуђиво са Христом царство“ (Теодосије 1988: 147).

Симеонова надања као последица праведног живота односе се на задобијање вечног живота, где се као и у *Јеванђељу* човек спасава вером у Спаситеља, ако свим бићем кроз веру уђе у Њега, остане у Њему, живи у Њему. Истинита је Његова благовест коју на другом месту налазимо у *Јеванђељу*: *Ја сам врата, ко уђе кроза Ме спашиће се* (Јн, 10, 9).

Теодосије нам даље предочава Симеонов доживљај вечнога блаженства:

„И незамисливих лепота гледањем наслађујем се, док све то у поновном рођењу у правом смислу не будемо примили“ (Теодосије 1988: 147).

У овом цитату препознајемо алузију на Јн. 3, 3, где је реч о духовном рођењу као јединој могућности да се досегне Царство Божије.

Сава је попут Исуса посредник и дароватељ вечнога живота, те ће Симеон о њему казати:

„Благословен си ти од Бога, јер ми постаде посредник вечнога блаженства и бесконачнога овога живота“ (Теодосије 1988: 147).

У овом цитату препознајемо поређење према Јн.17, 2, где је Сава попут сина који даје бесмртност и живот вечни тиме што је добровољно, из бескрајног човекољубља, извршио подвиг спасења света. У Савином случају спасење се односи на отачаство, а поређење бива јасније у наставку цитата где Теодосије кроз Симеона говори о Сави:

„Твој труд за мене, подвизивање и молитве твоје и милостиње, узиђоше на памет пред Бога... и многима ћеш се образац добродетељи јавити, и сва законоположења Христова која су на здању апостола у отачаству ти испунивши доћи ћеш к нама...“ (Теодосије 1988: 147).

Законоположења Христова која Сава испуњава тичу се и разрешења људских грехова:

„Али ћеш се прво апостолском благодаћу и влашћу од Бога на земљи обогатити, да везујеш и разрешујеш кривице људских сагрешења“ (Теодосије 1988: 147).

Поређење које овде препознајемо односи се на Јн. 20, 23, где Сава влашћу од Бога има моћ да суди греху, попут оне којом је васкрсли Исус посредством Светог Духа судио.

Он ће своје отачаство светитељством напасати, просветлити и научити:

„Своје отачаство светитељством напасавши, просветливши и научивши, вером и правдом и покајањем ка Христу привешћеш људе своје“ (Теодосије 1988: 147).

Алузијом на Јн. 10, 11, Теодосије има у виду доброг пастира који води људе на пашу бесмртности, по речима преподобног Јустина Ћелијског (Види: Поповић: 2001: 114).

Ако је су пређашњи пасажи били изречени о Сави посредством Симеона након његове смрти, који је заправо био обличје Небеског са којим је Сава говорио, Теодосије мења перспективу и предочава Савину захвалност и умиљење, где у низу речи хвале и блаженства Симеону који га је удостојио виђења његовог лика у анђеоској појави, благодари и Господу и између осталог каже:

„Сада ћу положити почетак служења Богу мојему, да се бојим и да трептим од имена светог његова, и да заповести његове сачувам без уклањања“ (Теодосије 1988: 148).

Цитат би представљао модификацију јеванђељског стиха Јн. 14, 21 и односио би се на јеванђељску поруку да човек што више држи заповести Христове, све више воли Господа Христа, јер држањем Његових заповести и служењем Њему, сазнаје и открива Његове свете тајне и свете силе.

Сава је, казује Теодосије, чинио што је и говорио, „степенице ка Богу оним виђењем у своме срцу полагаше... обилазећи и делећи милостињу онима који по пустињи тескобно живе, и ниште обасипајући милосрђем“ (Теодосије 1988: 149).

Овде је остварена алузија на јеванђељски стих Јн. 6, 11, којим се показује да Христу верни, међу којима је и Сава, могу божанском силом Његовом чинити и оно што је људима немогуће.



Теодосије је начинио веома ефектну алузију на Јн. 18, 20, када цитирајући Саву исписује:

„Каква ми је корист, Господе, што сам тајно видео твоју благодат ка мојему оцу, а видевши радујем се и због тога ја једини удивљен доброхвалим твоју милост – ако не покажеш јавно свима твоју доброту према њему?“ (Теодосије 1988: 152).

Алузија се односи на Савино спознање Господа због чега се радује и удивљен је, али опет неспокојан због многих који су остали ускраћени за то спознање, што је у складу са Савином потребом да вера има општечовечански значај, да многим буде на корист, он се стога залаже за динамичан духовни живот, за монашки подвиг који није само у молитвеном тиховању, већ у веома практичном раду за друге (Теодосије 1988: 325), о чему је Господ говорио у цитату Јн. 18, 20.

Након алузије која нам је расветлила добро знан општечовечански значај Савине вере, Теодосије ће у наставку молитве исписати следеће:

„Знам, Господе, да је теби све могуће што год хоћеш, и да иза речи иде дело које се дахом уста твојих свршава“ (Теодосије 1988: 147).

У овом наставку Савиног обраћања Господу, идући трагом цитатних веза, проналазимо најпре фразу, која се тиче имитирања цитата предлошка као слободнијег поступка интертекстуалног представљања, чиме се понавља оригинални цитат на другачији начин и у другачијим околностима, а услед више таквих понављања постаје устаљена фраза, израз који се по обичају и навици устаљује у делу житијиних писаца. Фраза кореспондира са Јн. 10, 1-4, у вези са чим Јустин Поповић сведочи да „глас Његов“ зна и слуша све што је у људима логосно, боголико, богочежњиво, те Господ сачинивши тако Своје божанско стадо (Види: Поповић 2001: 111), показује како му је све могуће о чему говори ова Савина фраза.

У другом делу Савиног обраћања имамо модификацију стиха Јн. 5, 36, када Сава каже да иза речи иде дело које се дахом уста његових свршава, он сведочи о земаљској историји Спаситеља, о људима који су уроњени у земаљску стварност и због којих је она обogaћена Његовим делима која сведоче о Оцу посредством Сина.

У даљем обраћању Господу Сава тражи да му пошаље пресветога Духа како би сви разумели силу његову и неизмерну милост и колико је добар податељ онима који га се боје и чувају заповести његове.



„Пошаљи пресветога твога Духа“ (Теодосије 1988: 152).

Овде је препознатљива алузија на: Јн. 20, 22, где Сава жели да и његово верно стадо иде трагом Христових ученика који су поверовали и које је због тога Дух Божји испунио божанском свесилом, радошћу и миром.

У следећем обраћању Господу, Сава резимира претходна мољења конкретном жељом:

„И као што си на небесима пред анђелима служи твојој, оцу мојему, милост твоју подарио, прославићеш га чудесно, Господе, и на земљи пред људима...“ (Теодосије 1988: 152).

Овде је препознатљиво поређење са јеванђељским местом Јн. 12, 23, којим Сава жели да се Симеон прослави на онај начин на који је „Син Човечији“, као прави човек, који зна и осећа све муке бића и духа људског, коме ништа није непознато и који зна човека из свог непосредног искуства.

У исказу: „И када Бог прослави слугу свога“ (Теодосије 1988: 153), препознајемо јеванђељски стих Јн. 12, 28, који је дат као неуправни говор Божјих речи, без обележавања било каквим вантекстуалним знацима, те смо га уврстили у неозначене цитате. Овим Теодосије заокружује причу о прослављању Оца кроз Сина која нам поручује да се људима даје бесмртност и живот вечни, на шта смо у горе издвојеним цитатним формама: алузији, поређењу, фрази, модификацији према јеванђељском предлошку, указали препознавањем и потврђивањем јеванђељске историје у Теодосијевом житију.

Миро које је текло, не само из светих Симеонових моштију, него и из светога камена и креча где беше на зиду насликан лик светога, доказ је Божје љубави према светима због њихове љубави према њему, сведочи Теодосије који се овога пута налази у категорији имитације јеванђељског садржаја користећи цитатну форму идеје која се односи на Јн. 3, 16, Јн. 6, 40, Јн. 6, 47, Јн. 8, 51, Јн. 11, 26.

Сава благодари и похваљује Господа који је испунио његова мољења и у својој недостојности и изнемоглости пита:



„Ко сам ја, Господе, и шта је дом оца мојега, да тако прослављаш твоју милост на нама...“ (Теодосије 1988: 155).

Одговор на ово Савино питање би се нашао у јеванђељском стиху Јн. 14, 2, који би такође био идеја чији се смисао налази у сазнању о бескрајном простору у Христу и његовом *Јеванђељу* за сваког доброљубивог човека, а самим тим и о боравку у многим становима у кући Оца Његовог, у небеској кући.

У наставку Савине похвале долазимо и до идеје о Св. Тројици која, за разлику од Доментијана који је на више места апострофира и поетски уобличава, овде бива концизна и јасна, а свакако кореспондира са Јн. 14, 23-26, чиме нам Теодосије показује да је свестан истине да јеванђељска вера није само вера у Христа, већ истовремено вара у Оца и у Духа Светог, тј. у Тројично Божанство.

„Слава теби, сабеспочетни Оцу Сине, слава и беспочетноме ти Оцу заједно са Светим и једнодушним Духом“ (Теодосије 1988: 156).

Теодосије успоставља везу између овоземаљског и небеског посредством Саве који узима благослов од очеве благодати, који му је молитвеник к Богу своје прошлости и заступник будућности. Сава је свестан свеприсутности овоземаљског греха те пришавши светоме гробу свога преподобног оца изговара:

„Јер видљив 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 јединог!“ (Теодосије 1988: 156).

У овом Савином исповедном приклањању светим очевим моштима препознајемо идеју која се односи на следеће јеванђељске стихове: Јн. 8, 10, 11; Јн. 8, 21, услед Савине освешћености да се грех умањује ако се душа испуни богочежњивим осећањима, мислима, расположењима, ако се заволи Бог, омрзне се и грех. То је јеванђељски пут који кроз Истину води у бесмртност и живот вечни.

Теодосије остварује поређење са *Јеванђељем* исписујући и сведочећи да Сава бежи од славе (Теодосије 1988: 157) када је прот желео да га много пута благослови да прими свештенички чин. Поређење се односи на Јн. 8, 50, јер и Сава попут Исуса не тражи славу од људи и тиме попут Њега поручује да се боримо за славу Божију.

Када говори о мржњи завађене браће, Теодосије не осуђује браћу, већ ђавола, онога који је био посредник њиховој мржњи, што је устаљени поступак житијиних писаца услед чега се призивају и конкретни јеванђељски стихови, попут Јн. 8, 44, који је и код Теодосијевих претходника био често повод интертекстуалног повезивања. Теодосије га користи у сажетом облику, те га идентификујемо као сажети цитат којим се поентира јеванђељска истина да су грешни, у овом случају браћа, деца оца свакога греха и зла – ђавола.

„...који је од почетка човекоубица, ђаво“ (Теодосије 1988: 159).

Делатна улога Саве коју Теодосије током целог Житија заговара долази до изражаја у тренутку када брат Стефан тражи од њега и моли га да својим доласком у српску земљу успостави некадашњу духовну равнотежу, поводом чега Сава изговара:

„Све што год молите верујући, биће вам“ (Теодосије 1988: 161).

Ово је препознатљив дословни цитат *Јеванђеља по Матеју* (21, 22), док би се у *Јеванђељу по Јовану* односио на стих 16, 24 и представљао идеју, којом се указује на освешћеност Стефана који иска и који попут оних просвећених Духом Светим иска само оно што служи спасењу њега и народа, а са таквом вером се и узда да ће му Бог дати све што буде молио.

Старајући се о просвећивању српског народа вером, Сава наставља своју мисионарску идеју посредовања између народа и светих очевих моштију, ишчекујући чудо у изливању мира на земљи из светих његових моштију, као резултат божјег прослављања:

„...да га Бог прослави и да сада сви угледају даровану му од Бога почаст благодати на небесима...“ (Теодосије 1988: 164).

Овај цитат препознајемо као модификован у односу на Јн. 13, 32, који говори о спасењу света од греха од стране богочовека и његових ученика како би се прославио човек у Богу и Бог у човеку. У вези са наведеним цитатом, поред модификованог цитата у категорији преноса, препознајемо и поређење, као последицу поређења Симеона са Богочовеком²⁸⁸, у категорији имитације, као још један вид интертекстуалног повезивања, чиме се указује на комплексност јасног разграничења о

²⁸⁸ Ово поређење постаје сврсисходно као јасно догматско образложење које ће се у даљем тексту развијати као основа за чудо које Сава ишчекује.



којој категорији, или још прецизније, о којој форми цитатности је реч. Разлог је уједно и тај што је писац желео да преузети јеванђељски стих прилагоди специјалној својој потреби.

Природу горе наведеног поређења разумећемо јасније ако наведемо следећи цитат из *Житија* који је такође конципиран као поређење у односу на јеванђељски стих: Јн. 1, 9:

„Да и твој народ који је на западу, видевши твоју милост која је на нама, и задивљен твојим даровима, истинскије теби, истинитом Христу, мисленом истоку, Богу и сунцу правде којег сад ми међу њима проповедамо, поверује ...“ (Теодосије 1988: 164).

Симеон је и пре овог јасног поређења био прослављан у Теодосија кроз истицање његове светости, кроз различита поређења са Христом, а сада ће он постати истинити Христос када његов народ поверује видевши његову милост кроз обнављање моштију у чину изливања мира. Тада ће они поверовати као што су некада поверовали у неугасиву светлост, у светлост Бога Логоса, у светлост која обасјава сваког човека који долази на свет.

Испуњење Савиних молби објашњено је такође поређењем са јеванђељским стихом Јн. 16, 24, који се на више места јавља код Теодосија као доказ да они који са вером моле, на корист им се даје. Тако је услишио и Савине молитве који је од смерности молио и посведочио о чуду необичног благоухања.

Теодосије остварује још једно у низу ефектиних поређења када сведочи о Симеоновом духу који силази међу српски народ:

„Јер ево, отац наш који је пре мало времена био са нама, и који је духом отишао ка Господу, опет је данас духовно дошао к нама и молитвама од нас не одступа“ (Теодосије 1988: 167).

Поређење се односи на Јн. 15, 26, где ће Симеонов дух сведочити о његовом спасоносном деловању, који не одступа молитвама од нас, као што Дух Истине сведочи о Исусу да је Бог и Спаситељ и који продужава дело спасења људи извршено Богочовеком.

Говорећи о томе како је Симеон некада смерно главу приклањао због чега су његове заслуге награђене клањањем његовом светом гробу, Теодосије користи сажети јеванђељски цитат према: Јн. 19, 30:

„Јуче нам он смерношћу главу приклањаше...“ (Теодосије 1988: 167).

Сажети цитат у односу на Јн. 19, 30, без обзира на изостављање свих делова цитата, доноси нам исти смисао који не излази из асимилацијског контекста, а тиче се Симеона који је попут Исуса до последњег часа прави човек, истинити човек, чије се заслуге узносе целивањем његовог светог гроба.

У цитату који се смисаоно надовезује на претходни, Теодосије употребљава алузију на: Јн. 6, 53, казујући о Симеоновој неисцрпној љубави за живота која се награђује миром његових светих моштију, помазивањем којим освештава и чудима којима задивљује.

„Јуче нам је чашу с љубављу црпао...“ (Теодосије 1988: 167).

Чаша љубави коју Симеон црпе алузија је на јеванђељску чашу у којој се налази једино право пиће човеково, на крв Исусову, на љубав која чини да живот заструји у човеку, те онога који пије за свагда чува од жеђи и оскудице као што је Господ рекао Самарјанки: *Који пије од воде коју ћу му Ја дати неће ожеднети до века* (Јн. 4, 14).

Теодосије користи сажети цитат јеванђељског стиха Јн. 13, 31, говорећи о Симеоновом прослављању од стране Бога, понављајући га више пута:

„... како га пред свима вама прослави Бог... којима Богу угоди и Бог га прослави“ (Теодосије 1988: 168).

Сажети цитат се односи на први део издвојеног јеванђељског стиха који говори о човеку који је постао славан у Богу и пред Богом: јер је стао пред Бога без греха, без смрти, сав безгрешан, сав бесмртан, сав вечан. То нам казују ове јеванђељске речи: *кад Јуда изиђе, Исус рече: сад се прослави Син Човечији.*

Теодосије жели да по узору на Симеона и остали буду „равнатељи добрим делима“ (Теодосије 1988: 168), те ће исписати:

„Бог хотећи нас присвојити својој љубави, преко својих светих чудеса међу нама чини да разумемо да Бог познаје свачију љубав према њему, и ако ко њега ради



што добро чини, од његових свевидећих очију неће се сакрити и добрима је наградитељ добар“ (Теодосије 1988: 168).

У делу овог цитата, а и у цитату у целости можемо препознати алузију на Јн. 8, 51, са поруком да ће онај ко сачува учење Господње спознати истински живот, живот вечни као награду, насупротив смрти каквом умиру грешници, чему нас учи *Јеванђеље*.

Теодосије ће наставити у овом духу, преносећи Савине речи које говоре о ономе што је супротност делима Симеоновим, о људским гресима који представљају донекле слику пакла и страшни суд у вези са којим се остварује алузија на Јн. 16, 8.

„И тада ће као горки тужиоци стати против нас греси наши, обличујући нас, и страшно ће се сваки на тој страшној расправи испитивати, где није могуће лажју сакрити истину или подмитити судију, јер њему не треба ништа, јер све држи“ (Теодосије 1988: 169).

Алузија као вид интертекстуалног повезивања у категорији имитације бива јасна ако знамо да је и у *Јеванђељу* Дух Свети онај који ће прекорети као грешнике све оне који нису поверовали.

Опет у контрасту који је омиљен средњовековни стилски манир, Теодосије насупротив неверујућима које Свети Дух прекоревача, претпоставља Саву у ком је „печат Духа Светога“, који се одликује премудрошћу. Тим поводом Теодосије кроз речи старијег Савиног брата Стефана износи сажет цитат јеванђељског стиха Јн. 3, 8:

„Јасно је, дакле, да Дух дише где хоће и на кога хоће“ (Теодосије 1988: 169).

Сажет цитат у односу на јеванђељски предложак има следећу форму, задржан је први део предлошка, а други део је сажет у нешто слободнијем исказу који сублимира остатак јеванђељског стиха и казује нам да је Сава, удостојен од Бога и по законима природе, примио благодат Светога Духа.

Стефан због велике жалости услед повратка Саве у Свету Гору изговара:

„Не остави нас у овај час, о оче свети“ (Теодосије 1988: 170).

Овим његовим исказом Теодосије сачињава алузију на Јн. 14, 18, где Спас теши своје ученике због свог привременог одласка, до Свог васкрсења, те се и Стефан нада само привременом братовом одласку и краткотрајној одсутности.

У следећем Стефановом исказу којим се наглашава Савина улога у земљи препознајемо поређење са истим јеванђељским местом Јн. 14, 18, само овога у другој форми цитатности унутар исте категорије преноса:

„Јер зато те је и послао Бог, као што ја мислим, да ти испуниш оно што није раније довршио преподобни наш отац“ (Теодосије 1988: 170).

Поређење је јасно када знамо да Сава мора да се врати да испуни недовршено, попут Спаситеља након васкрсења који ће разјаснити познање о свему кроз благодат Духа.

Савин духовни пут који Теодосије помно прати и сумира с времена на време у пасажима који су посебно лепо и делују као издвојене поетске целине, углавном за централну тему има идеју Свете Тројице, о којој смо говорили на више места и издвајали јеванђељске стихове на које се односе. Том низу идеја додајемо још једну која се намеће у делу текста који говори о спасоносном повратку Саве и његовом духовном деловању након постављања за игумана манастира Студеница.

Идеју о Светој Тројици чији је Сава носилац и коју доследно спроводи у свом отачаству апостолски проповедајући Јеванђеље, Теодосије заокружује изјавом да је крајеугаони камен сам Исус Христос (Теодосије 1988: 172), чиме је интертекстуална веза остварена на релацији идеје која се односи на Јн. 5, 20, и чији се смисао тиче јеванђељског спознања да је Син сила Очева.

Када Теодосије за Саву казује да га не сматрају као човека, већ као пророка Божјег који је послан к њима (Теодосије 1988: 172), сачињава поређење према Јн. 1, 3, које нас учи да је све што је постало, постало са божанским циљем, те да, како казује Јустин Поповић, „нема ничег случајног у Божијем свету, најмање је случај створио ишта у овоме свету“ (Поповић 2001: 11), чиме се опет враћамо на Савину благодат примљену од Светога Духа, о чему је било речи у горе издвојеном сажетом цитату.

Код Теодосија наилазимо не на тако честу форму цитатности у категорији имитације – адаптацију, цитатну форму која се односи на целу јеванђељску причу која се адаптира за потребе житијног текста. Цела та адаптирана прича и насловом упућује на јеванђељски предложак. Реч је о поглављу које говори о подизању ослабљеног



(Теодосије 1988: 173-176), а које се односи на исцељење болеснога у бањи Витезди (Јн. 5, 1-15).

Унутар овог поглавља имамо и друге категорије цитатности и њихове цитатне форме језгровитијег и конкретнијег садржаја.

На пример алузију у моменту када се Сава моли над телом ослабљенога и спомиње жртву Сина:

„ ... у последња времена милосрђа ради и милости Бога и Оца благоизволе да се нас ради оваплотиш“ (Теодосије 1988: 174).

Алузија је сачињена у односу на Јн. 10, 38, којом се указује на дела Спаситеља која, иако човечанска по свој земаљској стварности и очигледности, сва су божанска по сили и узроку. Сва она воде кроз Сина Оцу, и кроз Оца Сину, сведочи преподобни Јустин Поповић (Види: Поповић 2001: 124).

Низом алузија у наставку Савине молитве приказује се на неки начин историјат Исусове земаљске жртве и милосрдних подухвата зарад људског спасења.

Следећим цитатом сачињена је алузија на: Јн. 3, 19:

„ ...који си страдања света часним својим телом поднео, и болове понео, да нас од страсти греха ослободиш и од болести смртне избавиш“ (Теодосије 1988: 174).

Алузијом се указује на Бога Логоса који је сама Светлост који је дошао на свет и дао у залог сопствене болове и страдања да би осветлио људско биће, његове грехе, не би ли му пружио насупрот смрти и пакла бесмртност и рај.

Потом имамо уопштену алузију која се односи на Христово људско обличје током његовог земаљског пута:

„Који си допустио да будеш додирнут и виђен, а ниси се одвојио од небеса као Бог“ (Теодосије 1988: 174).

Да би се унутар адаптиране приче о подизању ослабљеног дала конкретна алузија на ослабљенога у Овчијој бањи (Јн. 5, 1-15):

„Који си ослабљенога при Овчијој бањи видео, и овога исцеливши и од одра подигавши и одар да узме заповедивши као доказ дане му тобом снаге“ (Теодосије 1988: 174).

Теодосије уткавши ово у Савину молитву истиче значај Христове снаге те изнова понавља да Његова појава у свету све мења из основа, свима и свакоме пружа

могућност исцељења, оздрављења од греха и смрти. И то преко Светог Крштења водом и Духом.

Следећом алузијом која се односи на Лазарево васкрсење потврђујемо претходно изнето:

„Који си четвородневног Лазара у Витанији свемоћном ти речју аду из чељусту истргао“ (Теодосије 1988: 174).

Имајући за контекст целу епизоду, алузија се конкретно односи на њен завршни део Јн. 11, 43, 44, којом се осветљава јачина и моћ Христових речи, а чиме се указује на стварност коју реализује сила Божија у име вере људске.

Снага Христових речи у случају оживљавања Лазара и исцељења болеснога у бањи Витезди на сличан начин одзвања и у Савиним речима којима се обраћа ослабљеном:

„У име Господа Исуса Христа, чедо, теби говорим, устани и ходи са сваком снагом!“ (Теодосије 1988: 175).

Овде препознајемо модификован цитат у односу на Јн. 5, 8, где је модификација заправо наглашавање јеванђељских речи, *свака снага*, наспрам, *узми одар свој*, у адаптираној верзији Теодосијеве приче, значила оснажење и укрепење удова, руку и ногу попут болесника у бањи Витезди, који без тога не би био у стању да носи одар.

Следећи цитат који се садржински и смисаоно надовезује на претходни такође говори о чудесним делима као последици вере у име Спаситељево, чиме Теодосије, исказујући Савино дивљење, уједно исказује и његову слабост услед немогућности да изрекне све силе Христове и мноштво милосрђа његових:

„О, ко да искаже силе твоје, Христе, или ко да изброји мноштво милосрђа твојих, којима си људима даровао власт да чине чудесна дела вером у име твоје!“ (Теодосије 1988: 175).

Други део цитата препознајемо као парафразу у односу на Јн. 17, 6. Парафраза је форма цитатности унутар цитатне категорије описа као вид слободнијег преузимања текста, где је сачуван смисао изворника, само је написан другим речима. Управо се овиме потврђује претпоставка да је Теодосије попут многих средњовековних писаца сасвим слободно и својим речима навео цитат као последицу навођења по сећању, а смисао који је сачувао тиче се доласка у свет Бога Логоса, како би се најпре многе таме



уклонила са боголиких душа људских, да би се они подсетили да носе у себи име и сјај јединог истинитог Бога, а, онда, како би се њима даровала власт чињења чуда у име Господње.

Када Сава поучава отрока да схвати и не заборави Божју милост која се догодила са њим поучава га да се чува од зла (Теодосије 1988: 175), у овим речима које су исказане неуправним говором, Теодосије сачињава модификован цитат у односу на Јн. 8, 11, са јасном јеванђељском поруком да се људи спасавајући се од греха спасавају од смрти. Јустин Поповић у вези са наведеним јеванђељским цитатом казује да „више нећеш грешити ако душу испуниш богочежњивим осећањима, мислима, расположењима. Заволиш ли Бога, омрзнућеш грех“ (Поповић 2001: 94).

Цитат који следи након казивања о поучавању светог гласи: „да ти не буде горе“, (Теодосије 1988: 175), препознајемо као отворени у односу према Јн. 8, 11, који је притом и формално издвојен, иако није сасвим тачан, ипак је задржао асимилацијски контекст у односу на предложак, надовезујући се на претходни, на шта нам указује јеванђељско спознање на које упућује Сава, да људи, уколико се не пробуде, сваким својим грехом убијају себе, сами на себе навлаче вечну смрт.

У поглављу које говори о Стрезовој смрти, Теодосије развијајући мисао о томе да је Божје све оно што бива преко светих исписује:

„Јер без мене“, рече, „не можете ништа чинити“ (Теодосије 1988: 176).

Полунаводницима смо издвојили формално издвојен цитат у *Житију*, који се односи на последњи део стиха Јн. 15, 5 и представља у односу на њега дословни цитат. Његово разумевање је јасно имајући у виду да се човек једино богочовечанским заједништвом, помоћу светих јеванђељских врлина и сила узвисује до божанске бескрајности и бесмртности.

У делу *Житија* где Стефан, поводом Савиног чуда да молбеном посланицом светоме своме оцу као живоме, *по смрти неумрломе* учини да се гроб светог прелива врењем мира, казује речи Христове на које и сам упућује:

„Све ово чини реч господина мојега Исуса Христа: „Ко верује у мене, дела која ја чиним и он ће учинити, и већа од ових ће учинити““ (Теодосије 1988: 192).

Реч је такође о дословном цитату, формално издвојеном у тексту који је преузет из Јн. 14, 12, са изостављеним исказом који се односи на одлазак Сина Оцу. У сваком случају, добро упамћен цитат је Теодосију послужио да кроз Саву посведочи како иза свих чуда стоји реч Господња и његова дела, односно реч оних који су чинили иста дела вођени силом Христавом. Сва дела они су чинили и чине само вером у Христа као Бога и Господа, који им због те вере и кроз ту веру даје божанске силе, те они, иако људи, чине јеванђељска дела, јеванђељска чудеса.

Након издвојеног цитата којим је Теодосије још једном осведочио о снази и моћи Савине вере, следи јеванђељски цитат којим се о Христовом чуду прецизно сведочи. Док смо у горњим редовима сведочење о Христовим чудима евидентирали као вид пишчеве слободније интерпретације, те се његово цитирање доводило у везу са све три категорије цитатности, фигурирајући највише у категорији имитације, сада је форма цитатности јасно препозната унутар категорије преноса. Реч је о дословном цитату јеванђељског стиха Јн. 11, 43, који је као такав и у *Житију* формално издвојен:

„’Лазаре, изиђи ван’“ (Теодосије 1988: 192).

Када Теодосије говори о Савином доласку у Солун и његовом настањивању у манастиру Филокали, поводом чијег осликавања говори о Христу који:

„...божанством није одступио од небеских висина и који је сишао на земљу, на моју низину, мене ради оваплотивши се, да ме уздигавши са собом узвиси на небеса и да ме, собом удостојивши, са собом посади и на престолу Бога Оца“ (Теодосије 1988: 201).

Овде препознајемо отворени цитат јеванђељског стиха Јн. 6, 38, где се у односу према јеванђељском предлошку отвореност огледа у немогућности његовог адекватног, прецизног преношења, али не и пренебрегавања асимилацијског контекста који нас упућује у оба случаја на идентичо разумевање цитата, који подједнако указују на исту природу Оца и Сина, на исто човекољубље које спасава свет, које води у живот вечни.

Теодосије користи поређење у делу *Житија* где је Сава доласком над болеснички одар самодршца брата жалост свих у радост изменио, попут Исуса који је,



како се и у *Житију* каже, својим доласком утолио сузе Марти и Марији, поређење је, дакле, остварено у односу на јеванђељску причу Јн. 11, 1-44, а поређењем је акценат на ефекту који производе оба чуда, која нам сведоче о претварању болести и смрти у славу Божију.

Говорећи о Савином поучавању епископа у Жичи, Теодосије се поиграва цитатима, те овде наилазимо на прожимање цитата унутар различитих категорија цитатности. Након алузије у категорији имитације у односу на Јн. 17, 12, где Сава упозорава епископе да пазе на себе и на стадо, да сачувају цркву Господа Бога коју стече својом крвљу (Теодосије 1988: 205), долази модификован цитат у категорији преноса у односу на Јн. 12, 48:

„...знајући да ћемо и за једну једину овцу од главнога пастира Христа у онај велики последњи дан јављања његова бити испитивани“ (Теодосије 1988: 205).

Овиме нам још једном Теодосије показује да је оваква слобода организовања цитатне грађе врло вероватно последица нејасног сећања на цитате предлошка, те запамћивање суштинске идеје, што уједно не оспорава претпоставку, као што смо и горе имали прилику да већ истакнемо, да то може бити и резултат доброг познавања јеванђељских редова, услед чега имамо и слободу при избору и начину организовања оригиналне грађе.

Теодосије у низу ефектних алузија сачињава и следећу, поводом свечаног сабора у Жичи на ком Сава говори о узроку сабора и о себи који је због саплеменика свету и слатку пустињу оставио зарад тражења душа њихових. То изриче на следећи начин:

„Тако рећи, ради ваших душа и душу своју омрзнух“ (Теодосије 1988: 206).

Овиме је остварена алузија на Јн 12, 25, коју разумемо када знамо оно чему нас *Јеванђеље* поучава, да се под губљењем душе подразумева одступање од греха тако што ћемо омрзнути саможивост, самодовољност, самољубље, као што је и Сава душу своју омрзнуо и попут Богочовека заволео људе као бесмртна боголика бића, спасавајући им душе.

На претходни цитат се надовезује следећи садржински и смисаоно:

„...саосећајући с вама, вашег ради спасења и своје спасење презрех“ (Теодосије 1988: 206).

Овај цитат је пример за поређење у односу на јеванђељски стих Јн. 10, 11, где је Сава попут Христа који живот свој полаже за овце, добар пастир који је презрео своје спасење зарад спасења људи од смрти, узакоњујући добро у Богу.

Приликом проповеди Светог Саве о правој вери, даје се поука народу, чедима у Богу и подсећање на Христова дела на земљи зарад спасења, чиме се парафразира Јн. 17, 8:

„И када је, оваплотивши се ради нас као човек, извршио на земљи сав промисао Бога Оца...“ (Теодосије 1988: 208), а потом се истичу и детаљи Христовог јављања после васкрсења:

„...са њима једући, учаше их о свему“ (Теодосије 1988: 208).

У првом делу цитата издвајамо парафразу у односу на Јн. 21, 12, где је запамћивање баш овога детаља Христовог васкрсења у циљу истицања Христовог стварног тела, његовог уверавања ученика у истинитост васкрсења, а у другом делу препознајемо сажетак, његову варијанту у категорији описа која се односи на сажимање јеванђељских редова унутар исте теме у сажетију форму, овога пута се реченицом: „учаше их о свему“, казује оно што читамо до краја *Јеванђеља*, о наставку Спаситељевог делатног поучавања и онда када је ближе Богу, о његовом поучавању апостолству које се огледа у сталном идењу за Њим. Сава, а кроз њега и Теодосије знају за апостолство као کاریку између земаљског и небеског, за његову важну мисију у време Христа, у време Саве и свагда, којим се остварује јединство верујућих у заједници са Оцем и Сином. Као доказ наилазимо на цитиране Христове речи које изговара молећи Оца свога за апостоле:

„Не молим се само за ове него и за оне који њиховим речима верују у мене, да сви једно буду, као ти, Оче у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду“ (Теодосије 1988: 208).

Реч је о дословном цитату у односу на Јн. 17, 20-21, где недостаје мали завршни део цитата, што нас не спречава у томе да овај цитат издвојимо као дословни, којим се указује на потпуну усклађеност са предлошком и потврђује се његов вредносни свет, као и сигурност аутора у његовом изрицању. Усклађеност са предлошком је постигнута поред формалног истицања цитата коришћењем наводника и потребом да се баш на овом месту он нађе неизмењен, како би се поентирала ауторова мисао, а кроз њу и Савина поука народу да се не само апостолима, већ и



свакоме који живи по благодати даје радост спасења. Теодосије тим поводом објашњава да Сава не жели да буде најамник који оставља овце и не мари за њих, напротив, он жели да буде прави пастир и врати на прави пут оне који су заблудели у трагању за правом вером:

„Због тога нећу да ћутим за вас, и ако ко од вас незнањем заблуди од истините вере не приличи ми да гледајући своје будем као најамник, а не прави пастир“ (Теодосије 1988: 209). Овде је препознатљиво поређење, али по супротности у односу на Јн. 10, 12-13.

Поводом Савиног вршења службе са епископима и свештеницима, њиховог ритуалног литургијског чина, дају се алузије на Исусово страдање. На пример, клањање крсту (Теодосије 1988: 211), повод је да се сачини алузија на Јн. 19, 17-18.

Врло брзо након тога сачињава се још једна алузија на Јн. 6, 53, помињањем Христовог тела и крви изливане за живот света (Теодосије 1988: 211), „ради утврђења божанствене православне вере“ (Теодосије 1988: 211), ради последовања светим оцима који су се причешћивали овом храном, онима који су били причасни вечном животу јер су примили Исуса који је истински живот. Истинском храном и пићем садејствује се у вечном животу и побеђује смрт.

Током божанствене литургије како је приказује Теодосије: „Сви стојаху у цркви проповедајући божанство и изобличавајући јерес као што су стари у Јордану исповедали грехе своје“ (Теодосије 1988: 211), истичући да је Исус безгрешни, једнако са грешницима крштавајући се, очишћавао грешнике, он сачињава алузију која је утемељена на јеванђељском стиху Јн. 1, 29.

Сава позива на покајање грешника, у чему се по Теодосију, пореди са Претечом, Крститељем:

„А свети, као други у Богу Претеча и Крститељ, стојаше посред народа, и свима вапијаше: 'Покајте се'“ (Теодосије 1988: 212).

Поређење се надовезује на Јн. 1, 29, где је покајање на које Сава позива поводом Јовановог исказа, који није рекао: који ће узети, или који је узео грехе света, него: који узима грех света, и тиме показао да Христос чини то свагда, а да је на људима да се покају. Иако је и сам Теодосије указао на везу са претечом, овде је у фокусу поређења, не веза између личности, већ реминисценција јеванђељског садржаја исказаног стихом Јн. 1, 29.



У епизоди у којој Сава чини чудо у Угарском краљевству како би показао знамење на добро пред онима који поступају непријатељски, то чини молитвом у којој препознајемо идеју у односу на јеванђељско чудо:

„Господе, послушај... мене грешнога раба свога послушај градом небеским, да и ови разумеју да сам ја твој слуга и да се ужасну и убоје, и да се они који траже да нас озлобе поврате и задиве и прославе име твоје“ (Теодосије 1988: 215).

Идеја се односи на Јн. 11, 42, којом нас Теодосије подсећа да је Сава попут Господа молитвом учинио да неверни поверују, да је вера у немогуће, у ствари, безусловна вера у Богочовека и Његову свемоћ. Таква вера и јесте потпуна послушност и покорност Богу којом је Сава, слуга божји, био обдарен. Смернима попут њега Господ даје благодат, а гордима се противи. То је основно начело јеванђељског живота, вечног живота и победе над смрћу, на шта нам Теодосије овде указује.

Теодосије се враћа на јеванђељски стих Јн. 6, 53, сачинивши опет алузију поводом обнављања Угарског краља вером православља и његовог удостојавања „да прими пресвето тело и часну крв Господа Бога и Спаса нашега Исуса Христа“ (Теодосије 1988: 218).

Поводом престављења Стефана, брата светог, свети је ожалошћен како каже Теодосије, много више због тога што није примио инокски образ, него због његове смрти, те када се обраћа у молитви Господу, парафразира јеванђељске речи како би вратио душу брата својега, да буде опет на кратко жив:

„... у утроби пресвете и свенепорочне деве Марије безмужно, од Светога Духа и пресвете њене крви неизрециво оваплотивши се и родивши се...“ (Теодосије 1988: 220).

Парафраза се односи на Јн. 1, 13 и Јн. 3, 6 и није случајно што Теодосије кроз Саву парафразира издвојене јеванђељске цитате на овом месту, желећи да се и Стефан поново роди са новим духом, новом душом, новим срцем.

Пре тога имамо реминисценцију у Савином наглашавању једносуштности Господа која се односи на Јн. 15, 26, а којом Теодосије даје пуну снагу Савиној молитви знајући да у Духу Светом и кроз Духа Светог дела и Бог Отац и Бог Син, јер је дело спасења сваког човека, у крајњој линији, дело целе Свете Тројице.



У молитви се опет јавља алузија на Лазарево васкрсење (Јн. 11, 35 -44). Ова епизода је кроз алузију или другу цитатну форму најцитиранија епизода код Теодосија и то најчешће у молитвама, како би се, конкретно на овом месту, довело у везу највеће Христово чудо са чудом²⁸⁹ које ће Сава учинити²⁹⁰.

Када је већ било извесно да је молитва истом снагом којом је Христос подигао Лазара учинила да и Сава оживи Стефана, налазимо следеће Теодосијево сведочанство:

„Не плачите и не галамите, краљ није умро него спава, и душа његова је у њему!“ (Теодосије 1988: 222).

Овај цитат је у издању из 1988, које користимо, доведен у везу са *Јеванђељима по Марку, Луки и Матеју*, као и са Делима апостолским (Мк. 5, 39, Лк. 8, 53, Мт. 9, 24, Д. ап. 20, 10). Иако је том приликом *Јеванђеље по Јовану* изостављено, а самим тим и повезивање горњег цитата са епизодом о Лазаревом васкрсењу, препознајемо га као неизоставно, конкретно са цитатом (Јн. 11, 11). Реч је о модификацији издвојеног јеванђељског места, којим Теодосије додатно мотивише епизоду у којој Сава оживљава брата, показујући исто што нам је и Господ показао да је смрт, а о чему нам преподобни Јустин Поповић сведочи, заиста уснуће, заспалост тела и то привремена заспалост за све његове следбенике, да она није ни у ком случају страшна јер они осећају и знају да је пред Господом немоћна као сан и сен (Види: Поповић 2001: 126).

Да је реч о цитатној интеракцији са *Јеванђељем по Јовану* потврђује нам и цитат који гласи:

„Благодарим те, Господе, што си услишио молитву моју“ (Теодосије 1988: 222).

Реч је о дословном делу стиха Јн. 11, 41, којим нам Теодосије износи Савину захвалност и потврђује јеванђељску истину са њим поновљену, о безусловној вери као резултату духовног савршенства. Теодосије нас сваки пут подсећа да су житија

²⁸⁹ „Феноменологија чуда заснована је на комплексу дарова, који се остварују пуноћом живота у Христу и испуњењем његове воље, која подразумева и преношење његове силе на оне који су се уподобили њему и који могу да чине оно што је и он чинио“ (Бојовић 2014: 641).

²⁹⁰ Да бисмо што боље разумели истакнуту везу јеванђеља и житија послужићемо се радом Атанасија Јевтића *Божанско и чудесно у српској религиозној књижевности* који ту образлаже идеју да љубав јесте оно највеће чудесно и божанско, да је сам Христос у његовој љубави према човеку и људима, највеће божанско чудо, а затим и личност светитеља, у овом случају Светог Саве, у својој љубави према Христу и према људима, такође велико божанско чудо (Јевтић 1989: 335).

поновљена јеванђељска историја²⁹¹, често на Савином примеру, а овога пута на примеру његовог услишења молитви које су доказ да сам човек без Бога не може урадити много, али може дати од себе оно на основу чега Бог може урадити све за њега. Дословним цитирањем које је у потпуности усклађено са предлошком потврђује се његов вредносни свет чија је идеја да је права вера заснована на потпуној послушности и покорности Богу, што у Теодосија бива поентирано стихом из *Јеванђеља по Марку: Све је могуће ономе који верује* (Мк. 9, 23).

У делу *Житија* где се Сава опрашта са епископима и благороднима пре одласка на пут у свети град Јерусалим, Теодосије сачињава цитатно поређење које је по мотиву и ситуацији слично устаљеном јеванђељском моделу опраштања Спаситеља од ученика и односи се на Јн. 14, 8 и Јн. 16, 22, а суштински се разликује по самој идеји. Реч је о следећем исказу:

„Пошто је надом утешио срца њихова да ће се опет вратити к њима, био је од њих отпуштен“ (Теодосије 1988: 224).

Разлика је у идеји привременог одласка до васкрсења у *Јеванђељу* и идеји физичке и тренутне Савине одсутности која по узору на *Јеванђеље* имплицира поновно духовно јединство са његовим повратком.

Савин долазак у свети Јерусалим и његова тамошња кретања повод су да се говори о Христовим кретањима кроз различите цитатне форме.

Спомињући свету реку Јордан Теодосије по инерцији сачињава алузију на Јн. 1, 28.

Затим исказом који следи сачињава неколико цитатних веза:

„Владика Христос Бог, не знајући греха, телом крсти од слуге Јована, хотећи омити наше грехе, где је виђен и Дух Свети како силази на њега у виду голубијем, а уједно и глас од Бога Оца, који га сведочи: ’Ово је син мој вазљубљени о коме благоизволах’“ (Теодосије 1988: 224, 225).

²⁹¹ Овде је подударност конкретизована кроз казивање о чуду чиме је успостављено преплитање историје и метаисторије уколико знамо да је поетика Јеванђеља заправо поетика чуда, јер се у Јеванђељу налази образац чуда, те је свако чудо поновни сусрет са живим Господом, који је изнова истински чудотворац и који кроз све уподобљене њему понавља своја прва чуда, своја прва исцељења и васкрсења (Види Бојовић 2014: 641, 642).



У првом делу исказа препознајемо парафразу на Јн. 1, 29, док је део који се односи на умивање греха модификација последњег дела истог јевањђељског цитата, на који смо већ указивали, пошто се чешће јавља код Теодосија.

Парафраза се препознаје и у делу исказа који говори о Духу Светом који силази у голубијем обличју и односи се на Јн. 1, 32.

У формално издвојеном цитату: „Ово је син мој вазљубљени о коме благоизволах“ који кореспондира са Мт. 3, 17, препознајемо и модификован цитат у односу на Јн. 1, 34. У *Јевањђељу по Јовану* модификацију констатујемо у вези са формом казивања. Док се у *Јевањђељу по Матеју* речи приписују Духу Божјем, гласу са неба и исказане су управним говором, у *Јевањђељу по Јовану* приписане су Јовану Крститељу који говори у име божје и исказане су неуправним говором.

Поводом Савиног доласка у Назарет, Теодосије сачињава парафразу на Јн. 1, 45 следећим исказом:

„Бог мој Исус, зато се и назва Назореј“ (Теодосије 1988: 226).

Ово је карактеристичан пример парафразе где је смисао изворника остао исти, али је исписан другим речима, које су у овом случају нови лексички спрегови, што је последица слободе и намере да се цитати прилагоде специјалној потреби израженој код Теодосија, да се модел светости учини евидентним, да се приближи људским димензијама и стварном животу. Пример доводимо у везу и са јединственим Теодосијевим стилем и потребом да користећи обиље језичких могућности у јевањђељске редове унесе печат личне импровизације.

Теодосије коментарише јевањђељске речи посредством Саве који поучавајући игумана и братију у Хиландару даје коментар на јевањђељске редове на које и сам упућује исписујући следеће:

„Јер од Господа нашега Исуса Христа у јевањђељу његову добро изложене одлике широкога и теснога пута слушајте“ (Теодосије 1988: 228).

Иако би овај исказ могао да се доведе у везу са целокупним садржајем *Јевањђеља* у ком се распростиру поучне истине о небеском, широком и земаљском тесном путу, покушали смо да издвојимо карактеристичне цитате где би овај исказ био коментар истих.

Коментар доводимо у везу са Јн. 1, 4, где се одлике широкога и теснога пута објашњавају тиме да „живот бићем својим тоне и извире из Бога Логоса и његових савршенстава“ (Поповић 2001: 13).

Доводимо га у везу и са Јн. 1, 17, те би се коментар односио на уски пут пре Христове појаве у телу, а широки означава благодат, сва божанска савршенства и све божанске силе које Бог Логос доноси у наш земаљски свет оваплотиши се, поставши човек.

Овај цитат представља најподеснији коментар на Јн. 10, 9, који нам казује да је Богочовек једини истински вођа рода људског. Вођа који изводи људе из смрти и уводи их у бесмртност.

Савин долазак у Студеницу, путовање по земљи народа свога, учење и утврђивање свих у вери чешће су понављане епизоде житија, а има и оних нешто ређих у којима Сава прети велможама и свима богаташима да не мудрују високо, ни над ким да се не узносе, нити да кога злостављају, већ да помишљају на Бога који је над свима (Теодосије 1988: 230).

У овим Савиним речима препознајемо идеју која се односи на Јн. 8, 11. Теодосије на тај начин проговара о истини на којој почива цело *Јеванђеље* да не треба осуђивати друге због греха, пошто смо и сами грешни, да, по речима Јустина, које смо напред били у прилици да споменемо, човека треба одвојити од греха, никада га не изједначавати са грехом, него осудити грех а помиловати грешника (Поповић 2001: 92). Пласирајући ову идеју кроз Савине речи, Теодосије је желео да пробуди ону утрнулу божанску силу у велможама и богаташима, попут Исуса који ју је пробудио у књижевницима и фарисејима онда, као и у свих оних који су на вечном јеванђељском путу.

Идеју додатно потврђује исказом:

„И ви сте’, рече, ’од истога земнога праха од кога и они, јер и вама је потребно од Бога Владике свију исто човекољубље као и њима од вас”“ (Теодосије 1988: 230).

На све ово се даље надовезује поукама упућеним свим људима у вери и у љубави према Богу и ближњему о томе да не треба враћати зло злим, поводом чега, између осталих цитатних веза, сачињава алузију на Јн. 6, 11, исказом да ломе хлеб гладнима, потом идеју у односу на Јн. 19, 26, исказом да своје по крви не презиру.



Сава, *богосветли светилник*, како га Теодосије назива, просвећује целу српску земљу као изванредан представник код Бога. Тада просвећује и своје епископе који су други апостоли:

„Ви знате како сам са вама службу своју свршавао, како нисам пропустио ништа корисно да вам кажем, да вас научим, да најпре ви сами сачувате све о вери и покајању пред Богом и о вери у Господа нашега Исуса Христа, и да научите народ који је под вама. И сада опет свакога од вас мојих молим, све што вам предадох Богом, и све што од мене чувате и видесте и приметисте и разуместе чему се научисте, сви ви да сачувате тврдо и неразрушно, да користивши се собом научите друге“ (Теодосије 1988: 233).

У издвојеном пасажу препознајемо идеју у односу на Јн. 17, 20, поводом чега Теодосије изједначава епископе са апостолима и даје им подједнаку важност, где се перспективе *Јеванђеља* и *Житија* поклапају у идеји изузетне и непоновљиве величине апостола и епископа од којих потиче ширење и напредовање Цркве, као и веровање оних који иду трасираним путем вере од стране апостола и епископа. Сав њихов драгоцен посао одређен је Богочовеком и његовим *Јеванђељем*. Они су само „сведоци“, сарадници Христови.

Савин поновни одлазак у Јерусалим помињемо поводом избављења од гусара уз божју помоћ, што Теодосије приказује парафразирајући јеванђељске редове:

„Али Бог који је велики у милости и неизменљив у доброти, који познаје и чува оне који га увек љубе ...“ (Теодосије 1988: 234).

Парафраза је сачињена у односу на Јн. 14, 21, којом се на Сави, не мали број пута, потврдила јеванђељска истина да на човеково христољубље Господ одговара својом бажанском свељубављу, где се Сави, попут многих светитеља и праведника, Бог очигледно показује у својој великој милости и доброти.

Сагледавањем стања цитатности код Теодосија, долазимо до следећих резултата.

Укупан број издвојених цитата износи 130. Највише је цитата из цитатне категорије имитације (89), што кореспондира са учесталашћу цитата у овој категорији код Теодосијевих претходника, потом из категорије преноса (27) и најмање је коришћених цитата у цитатној категорији описа (14), што опет кореспондира са

најмањом фреквентношћу цитата у овој категорији код Теодосијевих претходника, изузев „Житија Јована Владимира“.

Када је реч о цитатној категорији имитације унутар које има највише пронађених цитата, у свим установљеним цитатним формама: алузији, идеји, поређењу, адаптацији, фрази, бележимо следећу ситуацију: Највише је цитата у цитатној форми поређење (34), чији је број убедљиво највећи, не само у овој категорији, већ и на нивоу све три категорије, што нам казује да је ово омиљена Теодосијева цитатна форма, што није био случај са житијима других писаца, где је највише било алузија. Код Св. Саве је, међутим, поређење такође предњачило. Забележили смо 29 цитата у форми алузије, 24 у форми идеје и по један у форми фразе и адаптације.

Када говоримо о цитатној категорији преноса, Теодосије се опробао у свим цитатним формама, осим у форми прикривених цитата. Остале форме које смо препознали показују следеће стање: 13 модификованих цитата, 5 дословних, 5 сажетих, 3 отворена и 1 неозначени. Укупно је 27 цитата унутар побројаних форми, што је приближно у поређењу са укупним бројем цитата код Доментијана, а и када је реч о бројности појединачних форми унутар ове категорије, имамо приближно исти редослед, где је у оба случаја идентификовано највише модификованих, потом дословних, затим сажетих, отворених, мада их код Доментијана нисмо пронашли, и на крају неозначених, пошто код Теодосија нисмо пронашли пример за прикривени.

Унутар категорије описа пронађено је укупно 14 цитата, што је дупло мање у односу на Доментијана. Код Доментијана су све назначене цитатне форме унутар ове категорије идентификоване, док код Теодосија, као и код Првовенчаног имамо три, код Св. Саве две, а код Јована Владимира једну цитатну форму унутар категорије описа. У Теодосија у овој категорији бележимо примере за парафразу, коментар и реминисценцију, и то већински у форми парафразе (10), у форми коментара (3), а у форми реминисценције 1 пример.

Закључујемо да је код Теодосија иста ситуација као и код његових претходника када је реч о најчешће коришћеној цитатној категорији и бројности цитата унутар ње, реч је свакако о категорији имитације. Издвојићемо одређене цитатне форме унутар ове категорије у делу *Житија* о Светом Јовану Владимиру, *Житија* Светог Саве, Стефана Првовенчаног и Доментијана, како бисмо дошли до сазнања о различитости избора цитата и разумевању таквог поетичког поступка писаца.



Теодосије се, подвлачимо, издваја у односу на претходнике по учесталости употребе поређења као цитатне форме која је по бројности испред свих осталих форми, пронашли смо 34 примера за ову цитатну форму, што је код осталих по бројности иза алузије, осим код Св. Саве, где свакако имамо у виду опсежност Теодосијевог *Житија*. Али оно што треба разумети у вези са учесталошћу поређења као цитатне форме је његова склоност ка поентирању извесних јеванђељских сегмената, посебно оних који се односе на поређење Христа с једне и Симеона и Саве са друге стране. Алузије су код Теодосија по бројности одмах иза поређења, док идеја као цитатна форма, која је у „Житију Јована Владимира“ идентификована у 5 примера, код Св. Саве у 3, Стефана Првовенчаног у једном, код Доментијана и Теодосија по учесталости употребе долази одмах након алузије. Објашњење за такву ситуацију лежи у опширности и разуђености њихових житија која су захтевала и честу употребу ове цитатне форме. Ефектна поређења, алузије и идеје у цитатној категорији имитације говоре о склоности писаца ка слободном интервенисању као последици поетске структуре њихових житија са наглашеним моментом култнога штовања²⁹², што је за Теодосија посебно важно истаћи. Теодосије је, слично Сави и његовом *Житију* истакао аксиолошки аспект цитата, показао њихову функционалност у смислу прослављања култа Светог.

Неозначени цитати у категорији преноса на које се не указује вантекстуалним знацима и који се не обележавају посебним интерпункцијским знацима у савременој верзији житија, осим што је њима постигнута потпуна усклађеност са предлошком у синтаксичком смислу и потврђен његов вредносни свет у семантичком смислу, идентификован је код Теодосија у једном примеру, чиме је у традицији претходника, што нам не указује на било какву специфичност у вези са његовом употребом. Употреба ових цитата ће, међутим, постати аргумент за разумевање специфичне поетике писаца Теодосија и Доментијана који поред неозначених имају знатно више дословних цитата, што говори у прилог потреби за јасним истицањем преузетог.

²⁹² Владимир Торовић говори о култу Светог Саве кроз векове осврћући се, између осталог, и на допринос Савиних животописаца у изградњи његовог култа који је био већ створен и од средине 13. века се систематски неговао. Тај култ је значио култ те старе Србије, старе српске државе, којим се очувала ослободилачка мисао коју је он стварао. Савин култ показује јасно колико је тај светац целим својим радом ушао дубоко у народ и постао саставним делом његове културе. Његов су култ, по речима аутора, изграђивала читава столећа и он данас међу нама представља ретко, управо јединствено непосредно наслеђе нашег средњег века, које се веже за данашњицу и које се и у њој осећа као још делотворна жива снага (Торовић 1934: 113-126).

Насупрот томе, у житијима Св. Саве и Стефана Првовенчаног није постојала таква потреба наглашавања дословно преузетих цитата, самим тим што их није ни било у корист ретких неозначених. Све ово нам сведочи о списатељској вештини писаца житија која се развијала временом, као и само житије и која је сведочанство развијеније поетичке мисли чија је одлика јасно назначење онога што је преузето.

Код Теодосија смо у вези са једним цитатом осведочили његову примену у две цитатне категорије и формама унутар њих. На пример, поред модификованог цитата у категорији преноса, препознајемо и поређење, у категорији имитације, као вид интертекстуалног повезивања, чиме се указује на комплексност јасног разграничења о којој категорији, или још прецизније, о којој форми цитатности је реч. Наилазимо и на случај да након алузије у категорији имитације долази модификован цитат у категорији преноса, или у првом делу исказа препознајемо парафразу у категорији описа, док је други део модификација последњег дела јеванђељског цитата у категорији преноса, овиме нам још једном Теодосије показује да је оваква слобода организовања цитатне грађе врло вероватно последица нејасног сећања на одређене цитате предлошка, те запамћивање суштинске идеје, што уједно не оспорава претпоставку, као што смо и горе имали прилику да већ истакнемо, да то може бити и резултат доброг познавања јеванђељских редова, услед чега има и слободе при избору и начину организовања оригиналне грађе. Још један разлог је могућ, а то је да је писац желео да преузети јеванђељски цитат прилагоди специјалној својој потреби.

За разлику од претходника где су цитати били разврстани у јасно разграниченим цитатним категоријама, код Доментијана и Теодосија имамо слободно кретање кроз цитатне категорије и склоност житијиног писца да уноси елементе различитих цитатних форми унутар само једног цитата. Разлог оваквог стања на плану компоновања житијног текста је развој самог жанра који намеће другачију организацију цитатног материјала из библијског предлошка и захтева већу вештину у располагању истим, што, несумњиво, код Доментијана и Теодосија налазимо.

Наилазимо и не на тако честу форму цитатности у категорији имитације адаптацију, цитатну форму која се односи на целу јеванђељску причу која се адаптира за потребе житијног текста. Код Теодосија цела та адаптирана прича и насловом упућује на јеванђељски предлошак, а унутар те приче имамо и друге категорије цитатности и њихове цитатне форме језгровитијег и конкретнијег садржаја.



Теодосије у великој мери користи алузију, али и друге цитатне форме како би нам указао на најцитиранију јеванђељску причу, као на пример на причу о Лазаревом васкрсењу.

Гледајући у целости Теодосијев корпус цитата и упоређујући га са начином цитирања претходника долазимо до следећих закључака.

Иако по броју употребљених цитата Теодосије предњачи у односу на остале, по разноврсности и начинима цитирања долази иза Доментијана, а некада и иза Св. Саве. Доментијан и Св. Сава су употребом цитатне форме критике у категорији описа показали активан однос према јеванђељским цитатима и потребу да се критички осврну на неке од њих, док је Теодосије исте исписивао не продубљујући их, знајући да су сведочанство универзалног модела светости, да се и у новом контексту њима понавља, по речима Д. Богдановића, Христово спаситељско дело, сасвим у складу са основном идејом православне хагиологије (Теодосије 1988: 27). Цитатна категорија поређења је зато била најзгоднија за Теодосија којом се показује да је његов Свети чинио оно што је чинио Христос, по речима *Јеванђеља* (Јн. 14, 12), тако Сава, на пример, подиже ослабљеног или утишава буру или васкрсава мртве и сл.

Реминисценција је такође цитатна форма коју смо код Доментијана забележили као поступак повезивања различитих епизода из *Јеванђеља* у једну целину, а које нема код Теодосија, што је у складу са поетичком и религиозном функционалношћу ових житија.

Сажетак, цитатна форма у категорији описа, као вид сажимања јеванђељских редова унутар исте теме, код Доментијана је био евидентиран, док га не налазимо код Теодосија, а разлог је свакако Доментијанова гностичка асоцијација у ортодоксном смислу, или у реторском смислу његова хомилетичка исцрпност, како је изрекао Димитрије Богдановић, говорећи о Доментијановој религиозности, што у Теодосија, упркос бројности јеванђељских цитата у његовом делу, није случај, Теодосије је мање асоцијативан и како Богдановић закључује, мање апстрактан.²⁹³ Слична је ситуација и са неозначеним и прикривеним цитатним формама у категорији преноса. Иако их је било мало, или их уопште није било у неких писаца, као што није било идентификованих прикривених цитата у Теодосија, разлог Доментијановог предњачења и овде лежи у богатству и исцрпности његове теолошке мисли, а опет у

²⁹³ Види предговор Д. Богдановића у: Теодосије 1988: 31.

једноставности и јасности Теодосијевог причања, чему су и цитати и њихова употреба прилагођени у његовом *Житију*.

8.6. „Житије Светога Петра Коришког“, Теодосија

У другом Теодосијевом житију „Житију Светога Петра Коришког“ (Теодосије 1988), доста мањем по обиму и другачијем по начину писања²⁹⁴ и употреби књижевних образаца у односу на „Житије Светога Саве“, налазимо подједнако све одлике Теодосијевог стила као одраза његовог типа светогорске духовности и мистике како запажа Д. Богдановић (Богдановић 1991: 155), а уједно и незнатно другачији приступ када је реч о јеванђељским цитатима. Разлог се може наћи у објашњењу да је реч о *Житију* пуном дијалога и драматичних реплика које не укључују често јеванђељске цитате, већ су дате као вид борбе између добра и зла, као вид надметања *доброљубиве душе* која се прославља не реторским изразима и јеванђељским цитатима, већ својим животом и делима.²⁹⁵ Већина овог *Житија* је у алегијама и симболима, а мање је логичних доказа и апстрактних мисли поткрепљених цитатима из *Јеванђеља*, што не значи да их нема, нити да је њихова употреба банализована, напротив, има их у оптималном броју у односу на дужину *Житија*, а осведочена је њихова употреба и по разноврсности²⁹⁶, имајући у виду да се налазе у свим категоријама цитатности.

На самом почетку *Житија* у казивању о пореклу и крштењу Петровом наилазимо на идеју, форму цитатности у категорији имитације:

„...син благоверних и благочастивих родитеља хришћана, који га по рођењу његовом светим крштењем просветлише...“ (Теодосије 1988: 266, 267).

²⁹⁴ Ирена Шпадијер исписујући библијска места у овоме житију износи гледиште да је реч о најлепшем и најнеобичнијем животопису јужнословенске средњовековне литературе, чија се посебност огледа пре свега у главном јунаку, који на извештајан начин представља изузетак у старој српској књижевности (Шпадијер 1997: 252).

²⁹⁵ Живот и дела свеца представљеног у *Житију* су, послужимо се речима А. Наумова, пример показивања отворености конкретне новосаздане слике, које је омогућено корелацијом новог описа са идеалном стварношћу представљеном већ у постојећим делима (Наумов 2019: 88).

²⁹⁶ „Библијски елементи у Житију Петра Коришког, пре свега велики број одређених цитата, пружају изузетне могућности за проучавање овога житија у односу на библијске књиге из којих су цитати узети“, закључује И. Шпадијер, испитујући библијски контекст овога *Житија* (Шпадијер 2014: 143).



Идеја се односи на Јн. 1, 31 где Јован Крститељ каже да није знао Пророка, али му Га је Отац открио у Крштењу, тако се и Петар открива и просветљује у светом Крштењу, чиме се најављује величанственост његовог духовног пута.

Петар из љубави према Господу оставља сестру саму у пустињи, желећи да ничим неспутан послужи свом Богу, том приликом изговара:

„Господе, ти све знаш, и ти знаш срца мојега жудњу за тобом, да из љубави према теби и сада ову сестру моју саму у пустињи остављам, јер хоћу да ничим неспутан послужим теби, Богу мојему“ (Теодосије 1988: 269).

Почетак овог цитата представља дословни део јеванђељског цитата Јн. 21, 17 којим је приказан дијалог Исуса и Петра, и то Петров одговор Исусу као трократно исповедање уз потврђивање љубави и распламсавање мучеништва што и Петар Коришки идентично новозаветном апостолу Петру чини у жељи да искрено послужи Богу.

Петар се по одласку сестре пење на гору²⁹⁷, где се удаљује и осамљује попут Исуса приближавајући се Богу.

„Преподобни, по одласку сестре своје, попе се на гору која се зове Света, и осмотри око ње тражећи место где би подигао себи колибу“ (Теодосије 1988: 271).

Тиме је сачињено поређење у односу на Јн. 6, 15.

Петар је свестан да је његова борба вођена Господом, те у цитату који следи имамо транспарентно изнету ову мисао цитирањем дела јеванђељског цитата:

„Ево, Господе, видиш невољу моју: из оног места у које ме приведе твоја доброта, из њега ме ова змија лукава гневом и шиштањем изгони. А ја, раб твој, као човек са гресима немоћан, које противљење к њој без твоје силе смем да започнем, *јер без мене, рече, ништа творити не можете*“ (Теодосије 1988: 274).

Формално издвојеним цитатом, директно се упућује на релевантно библијско дело и његов стих Јн 15, 5, који препознајемо као дословни. Петар наводи Исусове речи изречене у једном делу наведеног цитата постајући свестан да не може да се

²⁹⁷ И. Шпадијер говори о структурном и симболичком смислу просторних појмова: горе, пустиње, пештере, стене који су од великог значаја за достизање оног степена савршенства коме главни јунак тежи (Шпадијер 2014: 172).

супротстави ђавољим искушењима која су попримила обличје змије без силе оживотворења Исусом дате.

У цитату у којем се Петар моли и обраћа Господу да га сачува да се не постиди и да му се не подсмехну непријатељи, препознајемо део из Псалма (Пс. 24, 1), али и из *Јеванђеља* Јн. 11, 41, 42:

„У те се, Господе, уздах, да се не постидим на веки, и да ми се не подсмехну непријатељи моји“ (Теодосије 1988: 277).

Цитат је препознат као идеја, која је и у *Јеванђељу* и у *Житију* сврсисходна и потврђује како није молитва изречена зарад тренутног спасења, већ зарад истине која казује да је Исусово и Петрово порекло од Бога, да су они у јединомислију са Оцем.

У цитату који следи препознајемо коментар на Јн. 3,16:

„Нећу ја од вас умрети, као што се узалуд хвалите преда мном, него ћу, напротив, жив бити у Богу спасу мојему Исусу Христу“ (Теодосије 1988: 279).

Петрова највећа хришћанска врлина је у сопственом познању себе као грешника који све препушта Господу који га води путем хришћанског подвига.

„А ја од свих људи грешнији, признајем: Ја сам прах и пепео пред Господом мојим, и ништа сам по себи како треба без помоћи његове учинити не мислим“ (Теодосије 1988: 280).

Овај цитат препознајемо као модификован у односу на Јн. 8, 28, где је Петар попут Исуса једно са Оцем небеским, где је у првом плану њихова смерност услед које је њихова природа у свему окренута Оцу, у чему се огледа величина сваког човека, јер су Исус и Петар добри примери, обрасци постојане величине на путу узрастања ка Оцу.

Петрово истинско спознање и неизрециво виђење бива пропраћено великом светлошћу која је заблистала у пештери:

„Светлост велика у неизрецивом виђењу у пештери заблиста“ (Теодосије 1988: 282).

У наведеном цитату препознајемо идеју на јеванђељски цитат Јн. 1, 9, који нам казује да светлост истинита обасјава сваког човека и она је дата од Бога. Петар је био



умиљењем срца достојан да је спозна због своје љубави према Господу, потврђујући Давидове речи: „да се Богу моћни са земље умом веома узнесоше“ (Теодосије 1988: 282).

Приказујући Петра као доброг у Богу подвижника, Теодосије говори о његовом причешћивању божанственим и животворним светим Христовим тајнама кроз одавање славе Богу за све, како би Му се приклонио и примио од Њега благо по великој милости.

„...причести се божаственим и животворним светим Христовим тајнама, и рече: ’Слава Богу за све’“ (Теодосије 1988: 284).

Казивањем о Петровом учествовању у тајни причешћа Теодосије сачињава алузију на места у *Јеванђељу по Јовану* у којима се говори о светим Христовим тајнама, пре свега на: Јн. 6, 24-58, Јн. 7. 37- 39. Учествовање у тајни причешћа је услов за васкрсење у последњи дан, чему је Петар од самог почетка био приклоњен. Петар је свестан да живети земаљским животом представља трулежну храну и да постоји и она храна која нас води у живот вечни, а то је храна Небеског Царства. Причешћем се долази до ње, а даје нам је Син Човечији, ставарајући је од нашег дара. Теодосије нам приказује Петра као праведника божјег који испуњава вољу божју, али који ће тек Светим пришећћем постати потпуни заједничар Бога о чему код јеванђелисте читамо у Јн. 13-17.²⁹⁸ Зато је његово причешће, сачињено од дуго припреманог дара, праћено пригодном молитвом:

„Господе Исусе Христе, сине божји, прими у миру душу моју и удостоји ме да прођем кроз ваздух и мимо духове лукавства небурно и без препреке, без заседа и пакости, уз садејство и одбрану светих анђела твојих, и вођен и провођен њима тамо где ћу се теби, Богу мојему приклонити и примити благо од тебе по великој милости и без осуде за многа моја зла дела“ (Теодосије 1988: 284).

²⁹⁸ Иако јеванђелиста Јован намерно изоставља или модификује неке елементе ранохришћанског предања, укључујући и Христове речи за време Тајне вечере које код апостола Павла и синоптичара представљају најтрадиционалнији део предања не желећи да понавља предање које су сви хришћани детаљно познавали, јасно је да у Јн. 13-17, јеванђелиста уз коришћење свима познатог предања наглашава оне елементе вечере који на ефектан начин интерпретирају тему заједничарења Ученика са Учитељем (Видети о овоме у: Бојовић – Крстић 2011: 63, 64).

Хлеб и вино, као елементи трпезе Господње обухваћени су наведеним цитатима. Обратићемо пажњу на вино којем је по речима аутора *Премудрост у светом писму и српској књижевности* дата маестрална реинтерпретација као елемента Трпезе Логоса код Јеванђелисте Јована, а огледа се у чињеници да вино, тј, истински чокот, постаје животодавна храна следбеницима Христовим тек у моменту његове смрти, дакле вино са Трпезе Логоса је животодавно за учеснике у њој само као Христова проливена крв. Зато јеванђелиста при опису Христове смрти бележи детаљ да је из његовог прободеног ребра изашла крв и вода (Јн. 19, 34) (Видети: Бојовић – Крстић 2011: 72, 73).

Код наведеног аутора налазимо тезу да је тешко замислити трпезу премудрости без воде, те ћемо алузију коју смо навели поводом причешћа схватити као умножавање значења самог појма унутар *Јеванђеља*. С тим у вези наводимо стих Јн. 4, 14 као сродан претходно наведеним стиховима у вези са симболиком причешћа, као и горе наведени Јн. 7. 37- 39 са којим је тематски повезан Јн. 19, 34, у којима је Исус приказан као даваатељ живе воде.

Петар у свему изванредан, кроз све године живљења својег у пустињи постаје, као што смо споменули, потпуни заједничар Бога, достижући до краја свега жељеног савршену љубав према Богу:

„...достиге до краја свега жељеног који сви богољубиви да стигну у жудњи труде се, тј. савршену љубав према Богу, која је прво и једино блаженство“ (Теодосије 1988: 285).

У овом цитату препознајемо идеју у односу на Јн. 17, 2, где је Петар достигао савршену љубав коју је Исус показао према свима као доказ силе Божанске природе, јер је Бог Њему дао власт над сваким телом како би иста несебична љубав могла да се покаже и у нама.

Након достизања савршене љубави према Богу, постаје јасно да Теодосије свог јунака приближава крају *маловременог и привидног живота на земљи*, услед позива у бесконачан и блажен живот. Сам тренутак престављења приказан је снажном симболиком светлости у призору који затичу братија:

„Па ни огња раније у пештери његовој није било. И како светлост велику у њој сад видимо...“ (Теодосије 1988: 286).



У овом цитату препознајемо алузију на јеванђељски стих Јн. 1, 5, који нас опомиње да Светлост тј. Логос Божији светли „у тами“, тј. у смрти. Петар је, иако се потчинио смрти, смрт надвладао. Њега није надвладала смрт јер је ова светлост коју нам приказује Теодосије, Логос Божији и она је несавладива. Логос је био у њему и када је био у овом животу, иако је тама, тј. противничка сила искушавала и прогонила Светлост, ипак је открила да је Она несавладива и непобедива.

„...братија журно стигоше у пештеру, и нађоше је пуну благоуханих мириса и никога другог у њој не видеше осим преподобнога у усеченом гробу где лежи као да спава, у власено рубље умотан, и отишао ка Господу, лицем веома светло сјајећи и тиме чистоту и сјај душе своје испољавајући“ (Теодосије 1988: 286).

У наведеном цитираном пасажу налазимо Петра који је лежао као да спава показујући чистоту и сјај своје душе попут Исуса који је положен у нов гроб чиме се по речима Теофилакта Охридског указује да ће се представом гроба Господњег извршити обнављање од смрти и трулежности. Као што је Исус био наг и чист отишао Оцу, тако је и Петар чистом и сјајном душом отишао Господу. Цитат препознајемо као адаптацију у односу на Јн 19, 40, 41 где сагледавамо сву чистоту у чину сахрањивања Господа Христа кога помазују мирисима, обавијају платном, плаштаницом, и мећу у нов гроб.

Теодосијева специфичност у „Житију Светог Петра Коришког“ у односу на „Житије Светога Саве“ је и склоност ка интерпретацији, цитатној форми у категорији описа која није била идентификована у другом житију. Реч је обимнијој интерпретацији јеванђељског цитата Јн. 1, 10:

„Тада схватише да се нису из људских, калних и лажљивих, и клеветом оскврњених, и нечистих усана него бестелесних и чистих светих анђела који стално Бога поју, кад појаху светога старца, гласови из пештере чули. Дивећи се светости старца и похваливши Бога који га тако почаствова, негодоваху на старца и жалећи се говораху: ’О, немилосрдни! О, равнодушности твоје према нама, оче! Анђеле на твој погреб примити хотећи, нас као грешне одагнао јеси, иако добро знаш да си тиме много ражалостио оне који тебе нимало нису ожалостили.’ Али захвалише Богу што се благослова и молитве његове пре престављења његовог удостојише“ (Теодосије 1988: 286, 287).

Реч је о интерпретацији као виду слободнијег тумачења јеванђељског цитата, где поред интерпретирања суштинске идеје имамо и нешто слободнију интерпретацију. Наиме, као што у *Јеванђељу* Исуса нису познали људи загледи у земаљско, световно, а свети и пророци су разумели ко је, тако су и бротија била свесна да је Петров одговор на њихову грешност био одагнати их од присуства погребу који је анђеле удостојио тог умиљења. Ово би била интерпретација суштинске идеје на коју се надовезује слободнија у склопу које Теодосије саопштава да су бротија ипак захвална што се удостојише благослова и молитве пре његовог престављења.

У опису одавања почести Светом од стране бротије казује се да су камењем камени гроб покрили, где препознајемо алузију на Исусов камени гроб (Јн. 20, 1).

Алузија је присутна и у опису оплакивања Светог у односу на Јн. 20, 11.

У следећем цитату препознајемо модификован цитат 1 Јн. 3,3:

„И сви који с вером и љубављу долазе, кад одлазе, одлазе без туге и не без користи, јер од многих и различитих недуга оздрављење примају“ (Теодосије 1988: 287).

Модификација се односи на део који упоређује христолике душе са самим Христом. *И сваки који ову наду има у Њега, очишћава себе, као Он што је чист* (1 Јн. 3,3), иако се он у овом Теодосијевом цитату подразумева, имајући у виду све оне праведнике попут Петра који себе чисте божанским силама светих тајни и светих врлина чији је стални идеал постати оно што је Спаситељ, поводом чега Јустин Поповић изриче да је Он и постао као што смо ми, да бисмо ми постали „као што је Он“ (Види: Поповић 2001: 271).

Када погледамо какво је стање цитатности у овом Теодосијевом *Житију* долазимо до следећих резултата.

Цитирано је укупно деветнаест пута унутар свих категорија цитатности што нам казује да је четири пута мање пронађених цитата у односу на *Житије Светог Саве* што је опет сразмерно шест пута по обиму краћем *Житију* у односу на *Житије Светог Саве*.



Највише је цитата у категорији имитације (13) чији се број сразмерно смањује кретањем кроз друге две цитатне категорије, преноси (4), описи (2), што је био случај и у другим житијима.

У категорији преноса идентификовани су једино модификовани (2) и дословни (2) што се у већој мери поклапа са фреквентношћу ове две цитатне форме у претходно анализираним житијима.

У категорији имитације алузија (7) и идеја (4) су најбројније цитатне форме, иза чега долазе поређење и адаптација са по једним идентификованим примером, што је опет донекле већ позната ситуација, те је и овде као и у осталим житијима алузија предњачила. Поређење је заступљено сразмерно обиму житија, а адаптација је цитатна форма коју проналазимо само код Доментијана и Теодосија (Житије Светог Саве), изнимно у „Житију Јована Владимира“ (3), са по једним примером, што је ситуација и са овим Теодосијевим Житијем.

У категорији описа имамо само две цитатне форме: коментар (1) и интерпретацију (1), коју смо за сада пронашли само код Доментијана.

Оваквом статистиком смо показали да је Теодосијево „Житије Светог Петра Коришког“, иако мало по обиму и другачије по намени, ипак писано у складу са житијним канонима на шта нам указује разноврсна употреба јеванђељских цитата које проналазимо у све три категорије по скоро истом моделу по ком су цитати употребљавани у осталим житијима која му претходе.

Оно што бисмо издвојили као специфичност у употреби цитата када је о овом *Житију* реч, конкретно алузије у категорији имитације је иначе широк спектар цитатних односа које ова фигура има, који се, када је реч о самом значењу појма, додатно умножавају. То смо показали у вези са појмом који се односи на Свету Божанску Тајну, на причешће.

Теодосије у *Житију* цитира дословне делове јеванђељских цитата што указује на запамћивање суштинског дела цитата.

Специфичност аутора у „Житију Светог Петра Коришког“ у односу на „Житије Светога Саве“ је и склоност ка интерпретацији, цитатној форми у категорији описа која није била идентификована у другом житију, нити у житијима пре овог, осим у Доментијановом.

Након изложеног стања цитатности услед утврђивања интертекстуалних веза са *Јеванђељем* можемо закључити да је Теодосијево „Житије Светог Петра Коришког“

писано у складу са постојећим нормама и обрасцима, што је и очекивано када се зна да је његов аутор Теодосије, мајстор хагиографског жанра, мада је токове његовог садржинског ткива повремено мењала специфична духовна атмосфера у којој се налазио пустињак, која није била типична за тадашње владаре и светитеље.

Данилови животописи српских владара „Животи краљева и архиепископа српских“ приказују како државничку и политичку сцену раног четрнаестог века, тако и црквени и културни развој у то време кроз непосредно сагледавање личности које је писац познавао и био њихов сарадник. Иако је таква Данилова позиција²⁹⁹ наметала мање поетског и духовног ангажовања, то није била ситуација са његовим делом у ком има доказа о вештом коришћењу *инструмената црквене православне поезије*, о бројним богословским мислима и моралним поукама, чиме је био у традицији византијске, словенске, посебно српске књижевности, не само у службама, већ и у животописима³⁰⁰, у већој или мањој мери, у зависности од тога коме је житије посвећено, а и у складу са обимом житија која су у поређењу са обимним кодексима Теодосија и Доментијана, књижевни мозаици, крупне целине од релативно малих житијних текстова. С тим у вези можемо говорити и о специфичном стању цитатности унутар обимних библијских стихова, молитви, побожних хвалоспевова³⁰¹ у његовим

²⁹⁹ Архиепископ се као животописац креће доста усамљено у свом добу, примећује Ђ. Трифуновић. Велико време византијске хагиографије је већ одавно прошло када Данило у другој и тећој деценији 14. века пише житија. У своме времену и простору других словенских књижевности Данило није могао да се нададне живљим житијним радом, те је као писац израстао из славне традиције српске житијне књижевности и класичне византијске хагиографије. У јединству традиције, образовања и даровитости отворио је нове токове српске средњовековне прозе, запажа Трифуновић (Види Трифуновић 1976: 61).

³⁰⁰ Скуп мањих житијних текстова чини склоп многих жанрова: молитви, плачева, унутрашњих монолога, дијалога са својом душом, покајничких исповедања, похвала, поученија који откривају не само вештину Даниловог књижевног поступка, већ и богатство духовности и изражену контемплативну страну житија. У његовом делу долазе до изражаја преокупације светогорског ученог монаштва које су постале основ паламитске исихастичке теологије и представљају његов главни идеолошки и поетски знак (Види: Богдановић 1991: 159, 160).

³⁰¹ М. Гардзанити запажа да класификација цитата зависи и везана је за интрепретацију у различитим жанровима црквенословенске писмености (Гардзанити 2008).



житијима појединачно посматраним, не покушавајући да пронађемо универзални модел који се може применити на све њих, иако се он природно намеће, а о целини зборника трагајући за јеванђељским цитатима унутар њега опет као о сведочанству о повољној духовној клими која је постојала у Србији у то време.

8.7. „Живот благочастивога краља Уроша“, Данила Другог

У „Животу благочастивога краља Уроша“, Данила Другог (Данило Други 1988) на самом почетку истичу се Данилова побожност и светост исказани на начин сличан по снази и сугестивности Доментијану, где се он у молитвеном обраћању Господу опомиње Његових речи кроз модификовани јеванђељски цитат Јн 3, 15:

„Добри и премилостиви и најмилосрднији и незлобиви Господе, који нећеш смрти људи, но хоћеш да се сви упуте на покајање...“ (Данило Други 1988: 45), казујући да је Господ животодавни принцип кроз преношење његових речи да сваки ко верује у Распетог Богочовека Христа и покаје се, има живот вечни. Људско биће гине ван вере и крста, док свељубав од Бога, вера од човека, спасава и даје живот вечни човеку.

У наставку молитве Данило изговара:

„Молите и даће вам се“ (Данило Други 1988: 45), јеванђељски стих на који се указује директним упућивањем на *Јеванђеље*, реч је о дословном цитату у *Јеванђељу по Матеју* (7, 7), коме је по значењу сродан цитат модификован на синтаксичком плану, који је на семантичком и аксиолошком пољу остао непромењен, реч је о: Јн. 14, 14, а односи се на веру у Свевишњег услед чега се могу творити велика и чудесна дела.

Као што смо на почетку навести, жанрови унутар житија чине микрокосмос у ком налазимо обиље цитата који појачавају њихову сугестивност и експресивност, уздижући их на виши ступањ поетске и духовне егзистенције, те је у том смислу запажање Гардзанитија о класификацији и интерпретацији цитата у нашем случају потврђено. Вештина писца огледа се у томе да понавља јеванђељске цитате, односно да проналази садржинску и вредносну поруку унутар сродних цитата. Зато ће Данило навести сродан дословни цитат (Мт. 21, 22):

„Што год узмолите у молитви верујући, све ово ће вам се дати“ (Данило Други 1988: 45).

Цитат кореспондира по сродности и значењу са Јн. 14, 13 и класификоваћемо га као модификовани.

У наставку надахнуте молитве Данило поентира мисао да жели да покаже пут свим богољубивим:

„Јер хоћу, о љубимци, сећајући се неких ствари из живота ових благочастивих и христољубивих, да покажем пут вашем богољубљу...“ (Данило Други 1988: 46), чиме сачињава поређење у односу на Јн. 1, 23. Као што је Христов Претеча – Јован припремао свештенике и левите за Господа који су морали да исправе свој пут, те да се кроз њих појави пут за Господа, тако је и Данило желео да покаже пут богољубља свима који се угледају на животе благочастивих и христољубивих. Јер нема пута Господњег у *пустињи* живота, по речима Јустина Поповића (Види: Поповић 2001: 26).

Да је жанр молитве снажно поетско и реторско средство показује њен апсолутни примат у овом Даниловом житију унутар које ће још једном бити поновљен модификован цитат (Јн. 3, 15), али овога пута у молитви коју изговара краљ Урош у своје и у име своје жене краљице Јелене са јасно назначеним упућивањем на јеванђељски извор.

„Дароваоче живота, бесмртни цару ... који си рекао својим пречистим устима у Светоме Писму: ’Сваки који верује у мене неће се постидети’“ (Данило Други 1988: 49).

Молитва се даље уобличава низањем јеванђељских мисли које су исказане у следећим формама цитатности: алузијом и парафразом.

Алузија је сачињена на Јн. 5, 14 и Јн. 8, 11, када се молитвом призива Свевишњи који је палима уздизање и сатрвенима подизање.

Парафраза је сачињена на Јн. 11, 25, парафразирањем Исусових речи да је Он живот онима који умиру, чиме се у молитви призива Његова сила и власт, као и Његово неисказано човекољубље.

Житије се наставља хвалоспевом Владици који испуњава све молитве које воде ка спасењу као природним следом након искрених и исцрпних молитви:



„А владика свега створења и Господ славе, Очево послање и праведно сунце, даровалац добара, који испуњује све молитве које воде ка спасењу, и који чини вољу оних који Га се боје и услишава њихову молитву...” (Данило Други 1988: 50).

Спомињањем Очевог послања сачињена је парафраза на Јн. 17, 3.

Владика је и *праведно сунце* чиме је сачињена алузија на Јн. 8, 12, указивањем на симболику светлости, светлости у правом смислу, не оне непотпуне и слабе, већ истините светлости, светлости живота коју нам даје Исус, кога Данило назива *праведним сунцем*.

Називајући Га дароваоцем добара, сачињава алузију на Јн. 10, 28, која се односи на целокупно Његово богочовечанско дело спасења света.

Након ефектне алузије долази парафраза у реченици:

„...који испуњује све молитве које воде ка спасењу...” (Данило Други 1988: 50).

Парафраза се односи на Јн. 17, 20, 21 и казује нам да се Спаситељ посредством апостола моли за све који ће поверовати, јер, по речима Јустина, вишња сила вере иде кроз све верне свих векова (Поповић 2001: 202).

У последњем цитираном исказу:

„...који чини вољу оних који га се боје...” (Данило Други 1988: 50), имамо фразу јеванђељског цитата Јн. 1, 12, који се односи на оне који су га примили и којима је дата власт да буду чеда Божија, на чему је и засновано цело *Јеванђеље*, на слободном самоопредељивању за и против Христа, како запажа Јустин Поповић (Види: Поповић 2001: 18).

Данило се даље позива на *Јеванђеље по Луки* интерпретирајући предисторију Исусовог безгрешног зачећа у склопу чега издвајамо и цитатне форме које се односе на *Јеванђеље по Јовану*.

„...без греха поставши телом Бог и човек...” (Данило Други 1988: 50).

Овде препознајемо парафразу јеванђељског цитата Јн. 1, 14, којом се указује, по речима Јустина, *на сва божанска савршенства која је Бог Логос донео и унео у тело поставши тело* (Поповић 2001: 20), која јеванђелист назива *благодаћу* и *истином*. На овом месту треба поновити већ истакнуту чињеницу да Јеванђелист Јован разликује вишње рођење, не изостављајући да открије ни оваплоћење Логоса.

Христос се метафорично код Данила назива праведним сунцем, метафора коју смо већ имали у цитатној форми алузије, сада се опет користи као алузија на Јн. 8, 12, при описивању Драгутиновог духовног узрастања.

Данилова проницљивост једног психолога долази до изражаја у сагледавању Драгутиновог неспокојства и печали због лишавања земаљског богатства од стране оца, при чему је његова заслепљеност материјалним, последица себичног и саможивог нагона ка самоудовољењу.

„А пошто овај није обраћао пажње на његове речи, виде овај богољубиви младић да је његова душа жалосна, како се каже до смрти“ (Данило Други 1988: 54).

У издвојеном цитату препознајемо поређење са Јн. 12, 27, али по супротности. Драгутинова душа је жалосна услед похлепе и обузетости земаљским добрима, где се јеванђељски цитат призива као могућност Драгутиновог отрежњења од заслепљености материјалним и указује нам на Исусову узбуђену и жалосну душу због тога што су људи толико ослепили себе грехољубљем да су затрли пут своје бесмртности.

Драгутин ипак не посустаје у својим среброљубивим намерама и прекорно поручује оцу:

„Требало би да и душу своју положиш, ако би било могуће, за свога сина, а ти од земаљског богатства нећеш да му даш достојни део. Слушај реч владике који каже: ’Јер Отац је, рече, у Сину, и Син у Оцу’” (Данило Други 1988: 55).

У наведеном цитату најпре препознајемо алузију на Јн. 10, 11, где Драгутин не схвата смисао јеванђељских речи на које алудира, он не зна да је истински добротвор само Богочовек, јер спасава човека од греха и смрти, да је тако, увериће нас јеванђељски цитат на који се директно упућује и који препознајемо као дословни јеванђељског цитата Јн. 10, 38, а који је Драгутин употребио у контексту земаљских односа и веза. Код људи отац постоји раздвојено од сина, иако су једне природе, док у божанским Лицима, међутим, није тако, него једно у другом обитавају нераздвојено. Из свега овога да се закључити да је Драгутин био растрзан између материјалног и духовног, он је, имајући у виду јеванђељске речи на које се позива био на неки начин



отрежњен, те, иако често површно разуме њихово значење и смисао, он је свакако био на Христовом путу.³⁰²

Оно што у вези са издвојеним цитатима можемо сагледати као новину је управо њихова употреба у новим ситуацијама и околностима које доводе до другачијег разумевања и тумачења истих, имајући у виду њихову употребу кроз дијалог и личности које их изговарају, а изван чега се налази ауторова свезнајућа улога, или је она могућност да се цитати унутар дијалогских партија ревидирају накнадним обимним наративним пасажима, моралним поукама, те да се укаже на њихов прави смисао.

Сагледавајући стање цитатности у „Животу благочастивога краља Уроша“, долазимо до следећих резултата:

Имајући у виду да је реч о кратком животопису, ипак је пронађен оптималан број јеванђељских цитата, укупно осамнаест. Цитати су идентификовани унутар све три цитатне категорије. Највише у категорији имитације (9), што кореспондира са бројношћу цитатних форми у овој категорији и код других животописаца, потом 5 у категорији преноса и 4 у категорији описа.

У категорији преноса идентификовани су једино модификовани (4) и дословни цитат (1), што чини донекле да се остане у дотадашњој житијној традицији, имајући у виду да су у другим житијима ово биле најучесталије форме, али су се поред њих јављале и друге.

У категорији имитације алузија (6), поређење (2) и фраза (1) су једине идентификоване цитатне форме, од којих се алузија издваја по бројности на нивоу све три цитатне категорије, што је очекивано, имајући у виду да је алузија најфреквентнија цитатна форма код свих животописаца.

У категорији описа пронашли смо примере само за парафразу и то укупно четири парафразирана цитата.

³⁰² Да је тако уверићемо се и читањем Драгутиновог животописа у целости у ком се он самоотрежњено опомиње учињених злодела, осећа страх Господњи и исказује покајничку свест, говорећи о томе како је заувек отпао од царства будућег, те како мора да пострада и окуси телесне болове како би искупио грехе. Све је то било условљено распаљивањем љубави Господње у његовом срцу и осећањем истините вере.

Данилово анализирано *Житије*, иако мало по обиму и писано у другачијем окружењу, написано је ипак у складу са житијним канонима на шта нам указује слична употреба јеванђељских цитата које проналазимо у све три категорије по устаљеном моделу по ком су цитати употребљавани у осталим житијима која му претходе.

Специфичност Данилове употребе цитата у овом *Житију* огледа се у томе да унутар жанрова који доминирају, у нашем случају молитве, исписује мноштво цитата који појачавају молитвену сугестивност и експресивност, често их понављајући, односно проналазећи садржинску и вредносну поруку унутар сродних цитата.

Оно што у вези са издвојеним цитатима можемо сагледати такође као новину на шта смо и горе указали је њихова употреба у новом садржинском руху, услед чега имамо и другачије разумевања и тумачење цитата. Конкретно, њихово проналажење у дијалошким спрегама, као елементима драмске радње у зачетку, у репликама које изговарају јунаци, које су често без одговора као елемента дијалогског, изнад чега се налази ауторова свезнајућа улога, која је могућност да се цитати унутар дијалогских партија ревидирају накнадним обимним наративним пасажима, моралним поукама, те да се укаже на њихов прави смисао.

8.8. „Живот благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог

Састављајући „Житије краља Драгутина“, Данило Други тежио је да створи лик који ће истовремено бити саображен владарском и монашком идеалу, иако је приликом анализе јеванђељских цитата у њему у нашем раду акценат стављен на његов монашки лик.

„Живот благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог (Данило Други 1988) обилује цитатима који се умножавају и добијају на теолошко-духовној снази услед поступног Драгутиновог приближавања идеалу следовања Христу. Житије из тог разлога почиње цитатним формама које су углавном у категорији имитације и тичу се аналошких веза са текстуалним и запамћеним светом предлошка, док се на крају умножавају цитати из категорије преноса који су у асимилацијском односу са предлошком, а јављају се и интерпретације, коментари, парафразе као последица пишневог слободнијег односа према цитатима услед узрастања рефлексивне, поетске и теолошке мисли.



На самом почетку *Житија* у казивању о просвећивању божанственом благодати имамо идеју која се односи на Јн. 1, 6:

„Јер ум његов беше просвећен од божаствене благодати, сијајући се увек као злато седам пута искушано“ (Данило Други 1988: 59).

Идеја о божаственој благодати односи се на речи јеванђелисте да су благодат и истина постали кроз Исуса Христа, те је Драгутинов ум просвећен од божанске благодати према јеванђелском закону који каже да је од пуноће Његове сви примисмо.

Данило, казујући даље да је Драгутин, слуга божји, био заштићен од Бога који је желео да покаже слугу свога очишћена, исписује:

„Бог предобри и најмилосрднији, који неће смрти грешницима, но да се обрете и да живе, чије је човекољубље неисказано и слава непостижима“ (Данило Други 1988: 59).

У цитату најпре препознајемо модификован цитат у односу на Јн. 3, 15 којим се казује да вера у крст даје живот вечни. Затим проналазимо идеју у односу на Јн. 1, 4, Јн. 1, 16, Јн. 3, 16 о Исусовом човекољубљу које је показано кроз дела и речи, кроз богочовечански домострој спасења, јер Господ све одржава у животу, Он је светлост за све људе и *примио је крст из човекољубља* (Поповић 2001: 46).

Када је реч о слави непостижимој, препознајемо алузију на јеванђелски цитат Јн. 1, 4 у ком је реч о слави каква доликује Јединородном Сину и каква Му је од Бога Оца својствена по природи.

У цитираном одељку који следи идентификовали смо поређење према Јн. 10, 11.

„О моћни и славни господине наш, чувару и заступниче, шта ћемо радити ми слуге твоје, стадо даровано ти Богом?“ (Данило Други 1988: 60).

Попут Исуса, Драгутин је заступник слугу својих, стада дарованог му Богом који такође страда, али у *Јеванђељу* је страдање добровољно и зарад спасења, овде је последица греха и безакоња, најаву будућих искушења од Господа.

Обраћајући се Христу у самопрекору и покајању, Драгутин изговара:

„Но Владико Христе, који си нас саздао, знаш нашу немоћ и знаш, Спаситељу, наше суштаство, који си се обукао у њега“ (Данило Други 1988: 60).



У издвојеном цитату препознајемо парафразу јеванђељског стиха Јн. 1, 14.

Драгутин је осудио самог себе на смрт услед неверовања:

„Јер мислим како за навек отпадох од царства будућег, зажелевши пролазне славе“ (Данило Други 1988: 61).

Овим цитатом је остварена алузија на Јн. 15, 6.

Обраћајући се брату при предаји престола, Драгутин му казује да остане у Богочовеку:

„Од Владике свију Христа се не уклањај, закону божаственог писма вредно се поучавај...“ (Данило Други 1988: 61).

Ово обраћање је препознато као интерпретација јеванђељског стиха Јн. 15, 7, где је приклањање Христу предуслов јеванђељског живота, творења богочовечанских дела и мисли, јер су речи Његове ту да у човековом бићу разлију божанску истину.

У некој врсти поучног слова Драгутин наставља своје обраћање брату уз позивање на јеванђељске речи:

„Ако у истини останете, истина ће вас сачувати“ (Данило Други 1988: 61).

Дословни цитат је и формално издвојен као такав према јеванђељском стиху Јн. 8, 31, 32, поводом ког Јустин Поповић казује да је права вера, вера свом душом, свим срцем, свом мишљу, свом снагом, вера која спасава и потпуно човека преображава, а познање Истине даје слободу од греха, обмане и лажи (Види: Поповић 2001: 97), у складу са Драгутиновим надовезивањем на јеванђељски стих да љубљени његов брат све ово сачува како не би наишло зло на њега.

Данило користи раличите варијанте истог јеванђељског цитата крећући се тиме кроз цитатне категорије, те ће већ идвојени цитат дословно цитиран у категорији преноса, сада бити употребљен у категорији имитације избором поређења као цитатне форме.

Поређење се односи на Драгутиново остављање славе земаљског живота и свога престола, те одлажења у Мачву у жељи да је просвети и обогати благодаћу и да



попут Исуса³⁰³ који чини да они који су остали у његовом учењу и вери *познају истину*, просвети народ учењем божанскога писма, да и они *познају истину*.

Као што смо посведочили у досад обрађеним делима склоност писаца ка низању алузија унутар одређеног прозног пасажа, исти интертекстуални поступак уочавамо и поводом овог Даниловог дела. Имајући у виду да је Данило и у претходно анализираном житију применио исти поступак, са готово истим алузијама, можемо га посматрати као опште место Данилових интертекстуалних веза и навођења.

Наведену констатацију уочавамо у похвали Драгутину чији један део наводимо:

„Ко ће наћи таквога, који ће вам по имену изложити неисказана његова чуда, милостиње ништима, утехе малодушнима, састрадања онима који су у скрби, избавитеља увређенима, многосветла светилника божаственим црквама?“ (Данило Други 1988: 62).

У наведеном пасажу поводом спомињања милостиње ништима уочавамо алузију на Јн. 6, 11; поводом спомињања састрадања онима који су у скрби начињена је алузија на Јн. 5, 14, а поводом спомињања избавитеља увређенима сачињена је алузија на Јн. 8, 11.

Након низа алузија наилазимо на идеју у исказу:

„Јер овоме Господ посла своју светлост и истину“ (Данило Други 1988: 62).

Идеја се односи на Јн. 1, 8.

У *Житију* примећујемо често смењивање похвала Драгутину од стране Данила и његових личних самопрекора услед покајничког расположења. С тим у вези, након претходне похвале дате у алузијама, наилазимо на Драгутинова покајничка унижавања где он сматра себе мање достојним и већим грешником од тридесетосмогодишњег болесника, иако је појава Богочовека у Витезди, по речима Јустина, показала да се

³⁰³ Краљева жеља да странствује је сотириолошки чин који понавља „туђиновање“ Христово, а врхунски израз странствовање досеже у опредељењу за монаштво, и то оно радикално, пустињачко, што Данило Други не пропушта да истакне. „Јер толику своју славу и небројено богатство хоћаше оставити у намери да странствује као ништи и убоги Христа ради и да постигну живот оних, који страдају Христа ради, скитајући се у горама и пећинама и пропастима земаљским“ (Види: Поповић 2006: 130).

свима и свакоме пружа могућност исцељења и оздрављења од греха и смрти (Поповић 2001: 59).

„Јер, ево нисам као онај, који је тридесет и осам година боловао, кога си само речју здрава учинио; но ја грешник од младости своје сам ослабљен мноштвом безакоња својих, и нисам достојан погледати и видети висину небеску или назвати свето и славно име Твоје“ (Данило Други 1988: 63).

Јасно је да је остварено поређење према јеванђељској причи о оздрављењу болесног у бањи Витезди Јн. 5, 5-9.

Драгутинов вапај да га Владика помилује пошто је *просвећење и светлост омраченима* бива поентиран дословним јеванђељским цитатом Јн. 8, 12, на који се директно указује:

„Као што рече у светоме Твоме еванђељу: ’Ја сам светлост свету, и који иде за мном, неће ходити у тами’“ (Данило Други 1988: 63).

На претходни цитат се надовезује, као што и сам аутор наговештава, још један дословни цитат, Јн. 8, 51.

„И опет: ’Ако ко реч моју сачува, неће мрти никада’“ (Данило Други 1988: 63).

У пасажу који следи, у Драгутиновом молитвеном исказу, Данило даје коментар на Јн. 8, 4-11, у ком је исказан најтежи проблем људске свести и сазнања да, по добро познатим речима Јустина које смо имали прилику да наводимо, човека треба одвојити од греха, а не изједначавати га са грехом, да грешницима и заблуделима треба показати пут, пошто нема безгрешних, у чему је садржана сва јеванђељска мудрост.

„Јер, Владико, ако спасеш праведника, шта је у том велико? Или ако помилујеш чистога. Такви су достојни милости Твоје. Но, пожури брзо, Христе мој, у помоћ мени недостојноме, и избави ме од уста лукавога звера, и приону за земљу утроба моја“ (Данило Други 1988: 67).

Данило наставља са похвалом која долази по добро утврђеном редоследу након Драгутиновог самопрекора и унижења. Похвала се односи на његово штедро даривање и самоотрежњење да није ничега власник, да се све враћа Ономе од кога је и



створено. Том приликом изговара речи формално идвојене као цитате које су несумњиво саставни део литургијске тајне:

„Твоје (дарове) од твојих (дарова) приносим Ти, Спаситељу мој“ (Данило Други 1988: 68).

Овај цитат препознајемо као модификован у односу на Јн. 17, 7.

У пасажу који следи препознајемо адаптацију јеванђељског стиха Јн. 16, 26:

„Примите ове моје мале приносе вама, и молите Господа Бога за мене грешнога, не би ли како год вашим молитвама био мени милостив судија у дан страшнога испита“ (Данило Други 1988: 68).

Адаптира се јеванђељски цитат у ком Исус васкрсењем својим узноси све оне који су поверовали и у име Његово заискали, у *Житију* се односи на Драгутина, *благочастивога мужа* који је у своје последње дане угађао Богу чинећи богоугодна дела и у име Господа заискао посредством свештенства и благоверног народа.

Данилово, сада већ можемо констатовати, вешто управљање јеванђељским предлошком за резултат има организовано интертекстуално повезивање које је условило не само дословно цитирање, бројније него код других аутора, већ и критички осврт на јеванђељске истине услед чега имамо пораст цитатних форми као што су: адаптација, интерпретација, коментар. У следећем примеру који представља поучно слово, видећемо Данилову интерпретацију различитих јеванђељских места сродних по смислу и значењу.

„Тако треба човек, удаљивши се од света и онога што је у свету, да се једино брине за душу своју или како ће угодити Богу, не обраћајући пажње на оно што је од овога света“ (Данило Други 1988: 68).

Интерпретација се односи на следећа јеванђељска места: Јн. 8, 32; Јн. 8, 36; Јн. 14, 27; Јн. 16, 23 и казује нам да слобода од греха, смрти и ђавола долази од Богочовека Христа, Он обезбеђује мир у људској свести, души, уму. Кроз човека је дошла смрт, али је кроз човека дошао и живот, Сила против ђавола, сведочи Теофилакт Охридски позивајући се на 1Кор. 15, 21-55. Богочовек је зато и дошао у овај свет да победи у њему све зле силе.

Примећујемо Данилову склоност ка фаворизовању одређених цитата, један од њих је и Јн. 1, 14, на који се овога пута он позива алузивно.

Алузија је сачињена поводом спомињања Драгутинове жеље да походи места где се ваплотио и поживео „Господ наш Исус Христос, поставши човек да спасе човека“ (Данило Други 1988: 70).

Поентирајући све дотад речено у прилог величању *благочастивог краља*, Данило казује да је његов живот обележен Светим Духом:

„Благост Светога Духа живећи у Њему, стварала је његов богољубиви живот“ (Данило Други 1988: 74).

У цитату препознајемо идеју о Драгутиновом рођењу од Духа према Јн. 3, 8, на свему његовом је „печат Духа Светога“, он је запечаћен обећаним Духом Светим према: Еф. 1, 13; 4, 30.

Данилово постепено мотивисање Драгутиновог преображаја до коначног приклањања Богу бива јасније на крају казивања о благочастивом, где се истиче да ни сам сотона ни његови бесови не могу стати против њега јер је приносио непорочну жртву своје молитве, не само за себе, но и за умно стадо:

„Јер такве тражи Отац наш небесни, као што рече говорећи ка жени Самарјанци: ’Бог је дух, и ко Му се клања, духом и истином треба да се клања’“ (Данило Други 1988: 74).

Овде препознајемо дословни цитат (Јн. 4, 24), уз директно упућивање на релевантно јеванђељско дело. Констатујемо да је приметан велики број дословних цитата, што смо горе и наговорили, имајући у виду обим самога житија, те ће у поређењу са Теодосијевим и Доментијановим обимним житијима и присуству дословних цитата у њима, бити примећено чешће коришћење истих у прилог Даниловом житију.

Примајући монашки образ и опраштајући се од браће о отаца, а уздајући се у Бога, Драгутин изговара:

„Јер он чини вољу оних који Га се боје и молитву њихову услишиће“ (Данило Други 1988: 75).



Исказ је идентификован као фраза према Јн. 1, 12, што смо учавали у овој цитатној форми и у Урошевом житију. Ту се управо потврђује теза да је *Данилов зборник* компилација краћих житија, целина од мањих житијних текстова, који су не само идејно и садржински сродни, већ се у њима примећује и духовна уједначеност, имајући у виду склоност ка планском цитирању јеванђељског текста, као последица преокупације светогорским ученим монаштвом.

Модификован цитат налазимо у односу на 1 Јн. 5, 3, када Данило наводи јеванђељске речи изговорене богохвалним устима богољубивог, где се он опомиње Христових речи да за човека који воли Господа Христа заповести његове нису тешке.

„Узмите јарам мој на себе, јер је добар, и бреме моје је лако“ (Данило Други 1988: 75).

На самом крају житија налазимо пример још једног модификованог цитата у казивању о заповести да се не износи тело његово из прашњаве земље, и ако се јави каква благодат Божја уз констатацију:

„Тако је и било, јер Бог прославља оне који Га славе“ (Данило Други 1988: 77).

Модификован је део јеванђељског цитата Јн. 12, 26, чиме Данило прикладно завршава о подвизима и страдањима блаженог Драгутина, указујући овим цитатом на то да је преобраћени Драгутин заслужио да га истински Отац удостоји части као Свог истинитог Сина.

Сагледавајући стање цитатности у „Животу благочастивога краља Драгутина“, долазимо до следећих резултата:

Пронађено је укупно тридесет и два цитата у свим категоријама. Највише цитата је у категорији имитације (17), што се могло и предвидети, пошто смо досад имали такву ситуацију и у осталим житијима, док је пронађено 8 у категорији преноса и 7 у категорији описа.

У категорији преноса идентификовани су једино модификовани (4) и дословни (4), што је био случај и са Урошевим житијем, поводом чега учавамо да Данило фаворизује ове цитатне форме. Уочавамо присуство повећаног броја дословних цитата, не само у односу на Урошево житије, већ и на остала житија, имајући у виду однос

дословних цитата према обиму житија, па ћемо стога и донети закључак о Даниловој склоности ка прецизној употреби јеванђељских цитата, што опет сведочи о добром познавању Светих књига, у нашем случају *Јеванђеља*. Разлог томе је и контемплативност о којој говори Д. Богдановић као утицај светогорског ученог монаштва и богонадахнуће врсног теолога, о чему нам сведочи Д. Бојовић.³⁰⁴

У категорији имитације пронађени су примери за алузију (6), идеју (6), поређење (3), адаптацију (1) и фразу (1), од којих се алузија и идеја издвајају по бројности, што је устаљен интертекстуални поступак потврђен и код осталих животописаца.

У категорији описа пронашли смо примере за интерпретацију (5), парафразу (1) и коментар (1), где се издваја интерпретација по бројности, услед упадљивог критичког осврта на јеванђељске истине, поред чега имамо уз споменуте цитатне форме у категорији описа и адаптацију у категорији имитације.

Подвлачимо горе већ истакнуто запажање да Данилово зналачко организовање јеванђељског предлошка за резултат има његово осмишљено интегрисање истог у свој текст, које је условило, не само дословно цитирање, бројније него код других аутора, већ и критичку свест у вези са јеванђељским истинама, услед чега имамо, у целини гледано, умножавање цитатних форми као што су: адаптација, интерпретација, коментар.

Када је реч о устаљеним интертекстуалним везама и код Данила примећујемо као што смо посведочили у досад обрађеним делима, склоност писаца ка низању алузија унутар одређеног прозног пасажа. Имајући у виду да је Данило и у претходно анализираном житију применио исти поступак, са готово истим алузијама, можемо га посматрати као опште место Данилових интертекстуалних веза и навођења.

Као једну од специфичности Даниловог интертекстуалног општења са текстом *Јеванђеља* примећујемо да користи раличите варијанте истог јеванђељског цитата крећући се тиме кроз цитатне категорије, те ће већ идвојени цитат дословно цитиран у категорији преноса, бити употребљен и у категорији имитације.

Треба истаћи и Данилову склоност ка фаворизовању одређених јеванђељских стихова, један од њих је и Јн. 1, 14.

³⁰⁴ Д. Бојовић говори о Даниловом богонадахнућу истичући његову премудрост која га приближава портрету јеванђелиста којима *Премудрост диктира у перо* (Види: Бојовић 2019а: 107).



Закључујемо на основу стања цитатности у *Житију краља Драгутина* да је *Данилов зборник* описиван као компилација краћих житија, крупна целина од мањих житијних текстова, заиста хомогена целина³⁰⁵ унутар које су текстови не само идејно и садржински сродни, већ се у њима примећује и духовна уједначеност, склоност ка планском цитирању јеванђељског текста. Поводом тога изнећемо запажање М. Гардзанитија, које се да применити на интерференцију дела унутар Даниловог зборника, а које се у бити тиче и међусобног односа осталих житија. Наиме, запажање је базирано на истраживањима која сматрају да су библијски цитати компонента заплетних мотива који прелазе из једног дела на друго, пре свега у вези са хагиографским топосима.

8.9. „Житије блажене Јелене монахиње“, Данила Другог

„Житије блажене Јелене монахиње“, Данила Другог (Данило Други 1988), по речима Г. Подскалског, у основи живи само од духовног садржаја, њеног одлучног, али постепено спровођеног окретања монаштву (Подскалски 2010: 470). *Житије* обилује мотивима, међу којима се истиче мотив божанске љубави који чини важну димензију Данилових житија (Бојовић 2019а: 111) у складу са чиме он и започње *Житије* дужим трактатом, беседом о божанском путу.

Он адаптира јеванђељски садржај, примењујући цитатни поступак адаптације у односу на јеванђељске стихове Јн. 15, 19 и Јн. 17, 14, те исписује следеће редове на почетку својих богословских размишљања:

„Они који од овога света желе неизречених и непостижимих дарова у небеском пребивању, морају прво оставити овај свет и оно што је у свету, и преочишћеном душом боголепно подвизивати се ка вишњем животу“ (Данило Други 1988: 79).

Данилова адаптација наведених јеванђељских места тиче се његове намере да кроз пример пута Христових ученика који нису били од света него су били Њиме изабрани од света и свет их је мрзео, укаже на овоземаљски свет као на туђински кога

³⁰⁵ Установљавајући композиционо устројство у житијима *Зборника*, Ђорђе Трифуновић запажа да се у свим житијима писац стара о композицији, а да је разнородност композиционих схема Данилових житија посведочила законе средњовековне поетике, према којима коначни облик делу даје природа живота главног јунака, те закључује да је Данило вођен мишљу о композицији, а не строгим шаблоном за компоновање (Видети: Трифуновић 1976: 25).

се треба одрећи зарад насељавања небеских пространстава у тежњи ка вишњем животу.

У наставку размишљања Данило сачињава реминисценцију у односу на Јн. 3, 21:

„Такав опасавши се крепошћу вере срдачне и истинитом љубављу ка Господу, подупирући се умном лествицом, улази на висину врлине, имајући улепшано лице светлије од сунца и чистије од снега, и обучен у хаљину, коме је похвала не од људи, но од Бога“ (Данило Други 1988: 79).

Реминисценцијом се Данило опомиње овог важног јеванђељског места које по речима Јустина Поповића казује да човек *истином* постаје *светлост*, јер творећи је светли и тиме се приближава Богу у чему му је и похвала од Бога (Види: Поповић 2001: 50).

У наставку беседе Данило сажето наводи Христов пут од самих почетака његове богочовечанске природе, те између осталог износи:

„Дошавши у свет ради нашега спасења“ (Данило Други 1988: 79).

Овиме је сачинио парафразу у односу на Јн. 1, 14, и својим речима указао на сједињење божанског и земаљског, на отелотворење зарад људског спасења.

У директном обраћању Христу, дивећи се Његовој смерности, Данило, између осталог, кроз алузију исписује следеће:

„Ти си говорио са грешницима“ (Данило Други 1988: 79).

Алузија је у односу на Јн. 5, 8; Јн. 8, 10, 11.

У наставку директног обраћања налазимо прикривени јеванђељски цитат Јн. 14, 2:

„Милостив си и многи су станови у тебе“ (Данило Други 1988: 79).

Овакав, цитат је утиснут у ауторов текст без изолације, посебног наглашавања да се ради о јеванђељским речима, а опет, вешто је имплементиран у остатак казивања, чиме потврђујемо горе изнете научне тезе да су овакви цитати коришћени као традиционални, најчешће познати изрази укључени у литургијске текстове, да су то



делови јеванђељског текста у обичај узети и самим тим устаљени модели чија се употреба спонтано намеће.

Говорећи о човекољубивим делима Господа, Данило говори и о онима који су зарад Његовог светог имена оставили земаљске и маловремене славе и пошли за Њим, „добрим пастиром душа наших“ (Данило Други 1988: 80).

Овиме сачињава реминисценцију на Јн. 10, 3, 4, указујући на *Христово пастирско служење* и извођење оваца из неверујућих које иду за њим.

Новом реминисценцијом на Јн. 3, 15 указује на то да су овце они који су поверовали, који су место земаљске и маловремене славе примили небеску славу која остаје на векове.

Прелазећи на казивање о Јелени, након јеванђељских реминисценција и сродних цитатних форми којима је говорио о божанском путу, Данило наставља са јеванђељским асоцијацијама. Најпре препознајемо парафразу цитата Јн. 13, 32 као најаву онога што ће са Јеленом бити:

„Јер Он прославља оне који Га славе“ (Данило Други 1988: 81).

У цитату који следи препознајемо још једном парафразу и интерпретацију у Даниловом подсећању на Христову овоземаљску мисију.

„Пре свега треба да славимо Бога који се ваплотио ради нас, који је ради нашега спасења све претрпео“ (Данило Други 1988: 81).

У првом делу цитата препозната је парафраза према Јн. 1, 14 чиме се указује на свевременост божје славе, да слава која је људима тада показана, треба да буде вечна у нашем прослављању Бога. Други део цитата је интерпретација Јн. 3, 17, у ком је упамћена суштинска идеја базирана на човекољубљу и спасењу кроз Богочовечанска страдања.

Казивањем о Јелениној младости и пореклу Данило исписује:

„Њу снабде добри и најмилосрднији Бог од њезине младости, унапред знајући све будуће“ (Данило Други 1988: 81).

У другом делу наведеног исказа препознајемо такође део јеванђељског стиха Јн. 21, 17 као прикривени цитат, којим се у Петровом одговору поентира свезнање Господа, а у нашем примеру указује на Јеленин животни пут Господом предвиђен по Његовој предестинирајућој мисли. Она је Божји изабраник на којој се остварује сва снага Његове воље.

Када Данило казује да Јелена „храни свој ум благодаћу божаственога разума“ (Данило Други 1988: 82), сачињава алузију на Јн. 1, 17, указујући тиме на савршену божанску *Истину* коју је Јелена имала и знала.

Трагајући за цитатима из *Јеванђеља по Јовану у Житију*, примећујемо прецизно навођење извора из којих су преузети цитати, конкретно више друге Јеванђелисте до Јована, Псалме, апостола Павла и др, што према досада коришћеном модусу и у вези са другим писцима житија не значи да нема довољно цитата уколико се на њих не указује транспарентно, напротив, има их уколико се зађе у дубинско ткиво житија и трага за њима и онда када их није лако препознати. Да је тако потврђује нам и до сада извршена анализа цитата у „Житију блажене Јелене монахиње“ где у категорији имитација и описа имамо свеукупно пет пута више идентификованих цитата, него у категорији преноса у којој смо за сада пронашли примере само за прикривене цитате, што нам казује да се Данило слободније позивао на *Јеванђеље по Јовану*.

Дајући могућност Јелени да директно говори оплакујући своје грехе, Данило унутар речи њеног умиљења пред Господом сачињава адаптацију на Јн. 8, 1-11:

„Јер знам блудницу да због топлих суза прими опроштај многих грехова“ (Данило Други 1988: 83).

Адаптација на јеванђељско место је сачињена са циљем да се покаже да је приступање греху богочовечанском љубављу и саучешћем, на шта указује блажени Јустин (Поповић 2001: 92), а што је Јелена осећала, довољно да се прими опроштај од грехова.

Надовезујући се алузијом на казивање о проштењу грехова, Данило упућује на јеванђељска места: Јн. 18, 15-18 и Јн. 21, 17, желећи да нам каже да је спасоносни



прекор дошао у час када је окамењена вера ослабила, да се горким сузама покајања изнова успостави у апостолству.

„Врховни апостол Петар због једног часа горких суза, био је не само проштен греха и одрицања, но доби и кључеве царства небеснога“ (Данило Други 1988: 83).

Долазимо до алузије као општег места које с правом то постаје јер се јавља и у осталим Даниловим житијима, па самим тим постаје опробан и устаљен интертекстуални поступак овог писца.

Данило поводом казивања о Јеленином богоугодном животу на земљи користи устаљене алузије на Јн. 5, 14, Јн. 6, 11, Јн. 8, 11, како би исказао њено милосрђе у љубљењу ништих, давању милостиње странима, храђењу гладних. Она је и састрадање скрбнима, избављење увређенима. Поред ређања алузивних низова, неке од ових алузија Данило често понавља и радо им се враћа, то је случај са алузијом на јеванђељско место Јн. 5, 14.

Приметна је Данилова склоност да се неким јеванђељским местима на која је указивао алузијом врати и посвети им више пажње, често парафразирајући их, тако имамо парафразу на Јн. 6, 5-13:

„Сама бесконачна светлост и хранитељ свега створења Христос, који зна да нахрани пет тисућа са пет хлебова у пустињи...“ (Данило Други 1988: 85).

Преносећи Јеленине речи вапаја ка Господу, Данило сачињава алузију на Јн. 19, 34 и парафразу јеванђељског места Јн. 20, 34:

„Ти који си нас искупио драгоценом својом крвљу и знаменовао нас заруком Твога светога Духа...“ (Данило Други 1988: 85).

Опомињање на ова јеванђељска места поводом Јелениног тражења опроштаја од грехова почетак су њене девинизације, њеног пута божанске љубави.³⁰⁶

³⁰⁶ „Тамо где је путем спектра мотива душа суочена с грехом и страхом почиње њена девинизација истицањем мотива покајања. Чак и кад се у житију не говори експлицитно о божанској љубави, реч о покајању увек асоцира на присуство љубави јер је покајање, у ствари, васкрсење љубави“ (Бојовић 2019а: 111).

Данило преноси Јеленине *слатке и смирене* речи којима се обраћа монасима као вид опомињања на истину да се не може истинито волети, ако се душа не остави светских брига, у склопу којих проналазимо дословни цитат из 1. Јн. 5, 19 на који аутор упућује:

„Јер сав овај свет лежи у злу, као што рече божаствена реч“ (Данило Други 1988: 86).

Данило говори о царству небеском преносећи монашке одговоре на Јеленина писма којима су је поучавали *доброразумним* речима и том приликом даје интерпретацију јеванђељског места Јн. 3, 5:

„Не постизава се царство небесно ни речима, ни лепотом, ни родом, ни јачином, ни годинама, но силом вере“ (Данило Други 1988: 87).

Данилова интерпретација указује да је сила вере, оно што нас приближава царству Божјем, или по речима блаженог Јустина, када Истина *Духа Истине* постане нашом истином; када светост *Духа Светога* постане нашом светошћу; када дарови *Духа Светога* постану нашим даровима; када сав дух наш изводи из *Духа Светога* и своди се на Њега (види: Поповић 2001: 42), тада постаје јасно да се све то постиже духовним рођењем.

Јелена утврђујући се све јаче у вери обраћа се Господу следећим речима:

„Како су мили станови Твоји, Господе сила!“ (Данило Други 1988: 87).

У наведеном цитату препознајемо алузију на Јн. 14, 2, чиме је Јелена указала на близину царства небеског, на величанственост стана Господњег за сваку људску душу која попут њене живи праведно, у покајању, милосрђу и непрестаној љубави.

Данило ствара аналогију са предлошком уобличавајући фразу која се устаљује у његовим житијима, а којом доводи у везу своје последоватеље са Христом, у овом случају Јелену:

„И тако увек усрдно чинећи ишла је за Оним јединим, који ради нас претрпе вољно распеће“ (Данило Други 1988: 88).

Фраза је уобличена према Јн. 19, 28 и Јн. 19, 36, чиме се укаује на оствареност свих светих месијанских пророштава о Спаситељу, слави се његов богочовечански подвиг на земљи који је смрћу сатро смрт, а васкрсењем извео људски род из царства



смрти, греха и ђавола, по речима преподобног Јустина Поповића (Види: Поповић 2001: 218).

Јеленино богољубље³⁰⁷ је у фази када достигнуто духовно савршенство преноси на друге, када се Љубав према Богу природно пројављује у љубави према човеку као боголиком бићу; те тако говорећи о прародитељима, саветује своје синове:

„Достојно је да и ви ревнујете њихову животу, да се и ви не лишите вечних добара у Господу“ (Данило Други 1988: 90).

У наведеном цитату налазимо идеју уобличену према Јн. 3, 16, а која се тиче вере у Спаситеља, јер се човек спасава од вечне смрти ако свим бићем кроз веру уђе у Њега, остане и живи у Њему.

Јеленина теологија братољубља³⁰⁸ исписана је мудрим речима и поукама учитеља, пророка, апостола, међу којима су и редови *Прве Јованове посланице* (1 Јн. 4, 20), на које се директно упућује у дословном цитату:

„А Син Громов: ’Ако ко каже: Бога љубим, а брата свога мрзи, лаж је““ (Данило Други 1988: 90).

Достигнуто христољубље се сада грана у братољубље, у истинољубље, у правдољубље, у добротољубље, у светољубље, у мирољубље, у чистољубље, у љубав за све што је божанско, у љубав за све што је бесмртно, у љубав за све што је вечно, по речима Јустина Поповића (Види: Поповић 2001: 298).

Поентирајући претходни цитат Данило се надовеује сажетим цитатом такође из *Посланице* (1 Јн. 4, 16):

„’Јер који остаје у љубави, у Богу, остаје““ (Данило Други 1988: 90).

Иако је наведени јеванђељски цитат сажет на његов средишњи део, на њему је свеукупно тежиште значења, које је Данило желео да истакне, поштујући асимилацијски принцип, те су тиме уважени и интертекстуални аспекти (синтаксички, семантички и аксиолошки) које смо наводили унутар цитатне категорије преноса,

³⁰⁷ О Јеленином богољубљу и човекољубљу види: Бојовић 2019а: 115.

³⁰⁸ Д. Бојовић истиче да теологија братољубља заузима важно место у поетици *Житија*, види: Бојовић 2019а: 115.

показујући у зависности од тога колика је усклађеност са овим аспектима и усклађеност релевантног текста са предлошком.

У Даниловом портрету краљице Јелене представљен је велики опсег уздицања човекове душе из чулног и грешног ка апстрактном и узвишеном, где ће се Јелена и након достигнутих висина у којима је познала славу божанске љубави изнова враћати покајању утврђујући се и усавршавајући се у вери. „Зато је мотив љубави у *Житију* комплементаран доминантном мотиву покајања, који је уз веру, основни покретач дела љубави“ (Бојовић 2019а: 118). То се најбоље да уочити у модификованом цитату Јн. 5, 24:

„Овај слатки глас слушајући они који су Богу послужили у овом сујетном животу, са радошћу ће се пожурити у живот вечни“ (Данило Други 1988: 91).

Јелена насупрот достојнима на које се ово односи, следећи топос скромности, сматра себе недостојном и грешном и не налази нигде стазу спасења, до у јеванђељској истини исказаној у Јн. 3, 17, која је успокојава у сазнању да Син Божји никоме не суди, него хоће да се сви спасе, у чему препознајемо идеју коју проналазимо у склопу њене молитве:

„Но Ти цару векова, бесмртни Господе, који хоћеш да се сви спасу, даруј и мени недостојној начин да се пре смрти Теби покајем“ (Данило Други 1988: 91).

Неретке су Данилове поучне беседе између епизода у којима се казује о Јелениној побожности унутар којих проналазимо идеју о Светој Тројици која је морала происходити из литургијског живота:

„А мир Божји, који превазилази сваки човечји ум, нека вас утврди у љубави Божјој, да једним устима и једним срцем славите пресвету Тројицу, Оца и Сина и светога Духа“ (Данило Други 1988: 96).

Идеја се може издвојити унутар неколико места у *Јеванђељу*, као на пример: Јн. 14, 26, Јн. 14, 16, Јн. 15, 26, Јн. 16, 17, иако она чини идеју окосницу читавог *Јеванђеља*.

Врло брзо конкретизујући идеју, Данило је преобликује у фразу у казивању о Јеленином дару примања Светог Духа:



„Јер ти примивши дар светога Духа, срушила си нападај лукавога и сачувала си твоје тело неповређено“ (Данило Други 1988: 96).

Фраза која је сада већ препозната као устаљена форма тиче се првог дела цитата, и односи се на следећа јеванђељска места: Јн. 16, 13, 1 Јн. 2, 20, 1. Јн. 2, 27, а значење цитата у целисти тиче се спознања Тројичиног Божанства, Свеистине насупротив чега је све оно што не води том спознању, што је Јелена срушила, сачувавши своје тело неповређено.

Да су фразе погодни видови цитатне имитације онда када се изрази по обичају и навици устаљују, доказ је и њихова честа употреба код Данила, у шта смо се уверили у пређашњим његовим житијима, а и овде, нарочито у деловима где се јеванђељска места уз дозу уопштавања користе како би се поентирала мисао, заокружила прича о некоме или нечему, а самим тим и казивање добило на ефектности, иако се примарно зна да то није био првобитни циљ средњовековних стваралаца. Једну такву фразу исписује Данило у делу текста којим се наглашава божје милосрђе према Јелени:

„И Бог добри, који испуњује сваку молбу оних који га се боје...“ (Данило Други 1988: 97).

Фраза је сачињена према Јн. 1, 12 и Јн. 14, 21, и тиме Данило ефектно заокружује причу о Јеленином духовном путу чија је круна примање монашког образа које је овим најављено.

Низ фразе настављамо још једним примером за који смо већ налазили потврду, а то је фраза којом се Јелена обраћа Спаситељу у разговору са својом душом, опомињући се јеванђељских места: Јн. 19, 28 и Јн. 19, 36.

„Примио си вољну смрт“ (Данило Други 1988: 99).

Након фразе следе алузије на Јн. 19, 42 и Јн. 11, 25:

„И био си положен у гроб као човек, да нас грехом умрле оживиш и узведеш на старо блаженство“ (Данило Други 1988: 99).

Овим алузијама указује се на Богочовечански подвиг спасења света, на васкрсење и живот, победу над смрћу, на обесмрћење душе и осећање блаженства оних који живе вером Христовом.

У цитату који следи, а који је наставак претходног налазимо адаптацију јеванђељских цитата: Јн. 10, 27, 28:

„Никако не одлучујући се од нас слугу својих, добри пастиру својих умних оваца“ (Данило Други 1988: 99).

Данило кроз Јеленине речи адаптира издвојено јеванђељско место истичући да истински следбеници Господа који практикују јеванђељску свету љубав, осећају блискост са Христом, бивају даровани крепошћу силе Његове, као што је и сама Јелена желела да се са њом догоди.

Да је и Јелена укрепљена божанском силом, сведочи нам сам опис доласка смрти који је прилика да се насити оних дарова које Бог дарује праведницима. Наиме, лице блажене Јелене на одру сија *многосветлим лепотама*, „као лице анђела Божјега или као зрака сунчана“ (Данило Други 1988: 100).

Овиме смо у категорији имитације откривањем идеје као цитатне форме која се односи Јн. 1, 9 и којом се указује на Јеленино сагледавање логосне светлости, истините светлости за којом је трагала од најраније младости, откривајући божанску суштину свога људског бића, своју човечанску боголикост.

Након Јелениног престављења и великог вапаја и ридања по целој области државе њезине, приказан је и вапај њеног вазљубљеног сина Милутина у склопу којег препознајемо реминисценцију на Јн. 3, 5, указивањем на подједнаке заслуге Христа и мајке Јелене, која је и сама рођена од Духа, у његовом духовном и моралном васпитању.

„Христос удахну дух у мене, а ти ме васпита, упућујући ме разумним речима твојих поука“ (Данило Други 1988: 102).

Након вапаја, долази Милутинов похвално *пјеније* мајци у којој налазимо форму поређења према Јн. 7, 42, као вид имитације којом се указује на племенитост њеног порекла, као што је и Исус био рода племенитога:

„Блажена си, мати моја и госпођо, јер си семе доброга плода Христа посејала у твоје душевне бразде“ (Данило Други 1988: 102).



У наставку похвала долазимо до устаљеног интертекстуалног поступка који се показао код Данила као сврсисходан, стога га понавља када год му се укаже прилика за њим. Наиме, реч је о низу алузија које по утврђеном реду налазимо и пред крај *Житија*.

„Блажена си, јер си због милостиња ништима и странима учинила Бога себи милостивим; блажена си као хранитељка сиротима и утеха жалоснима, избављење вређанима“ (Данило Други 1988: 102).

Спомињањем милостиње ништима и странима, утехе жалоснима, те избављења вређанима, Данило сачињава алузије на: Јн. 6, 11, Јн. 5, 14, Јн. 8, 11.

Из Милутиновог похвалног говора издвајамо и алузије на Јн. 4, 10, Јн. 7, 38, из којих проистиче и поређење према Јн. 19, 34 у следећем цитату:

„Блажена си госпођо и мати моја, непресушни изворе воде живе...“ (Данило Други 1988: 103).

Овим алузијама и поређењем би трагање за цитатима у Јеленином *Житију* било ефектно окончано, иако донекле у знаку Даниловог поредбеног претеривања, у сазнању да је и Јелена попут Христа даватељка воде живе тек након смрти, која тада чини воду живу, воду премудрости, животодавном (Види Бојовић – Крстић 2011: 84 - 90). Тиме је Данило исписао круну Јелениног подвижништва изједначавањем њеног духовног подвига са Богочовечанским подвигом.

Утврђујући цитате у „Житију блажене Јелене монахиње“ долазимо до следећег стања цитатности:

Приметно је прецизно навођење извора из којих су преузети цитати, конкретно више из других Јеванђелиста, из Псалама, апостола Павла и др, него из Јована, док је више идентификованих цитата у категорији имитација и описа доказ да је већа склоност ка Даниловом слободнијем позивању на *Јеванђеље по Јовану*.

Пронађено је укупно шездесет и пет цитата у свим цитатним категоријама. Највише цитата је у категорији имитације (48), чиме је и у овом житију показан исти однос према цитирању када је реч о фаворизовању ове цитатне категорије, који је утврђен и у претходним житијима, док је идентификовано 11 цитата у категорији описа, а 6 у категорији преноса.

У категорији преноса идентификовани су поред модификованог (1) и дословних цитата (2) који су се јављали у Драгутиновом и Урошевом *Житију* и прикривени (2) и један сажети цитат. Прикривени цитати су последица коришћења традиционалних, најчешће познатих израза укључених у литургијске текстове, делова јеванђељског текста у обичај узетих и самим тим се њихова употреба спонтано намеће, што иде у прилог Даниловој монашкој учености и његовој вештини владања јеванђељским садржајем било усменим или писаним, а непостојање потребе да се наводе референце креиране знацима предлошка и прикривање цитатности подразумевало је подједнако ученог читаоца.

У категорији имитације пронађени су примери за алузију (16), идеју (7), фразу (9), адаптацију (4) и поређење (2), од којих се алузија издваја по бројности, што је устаљен интертекстуални поступак потврђен и код осталих животописаца, док се фраза намеће као Данилов спецификум, имајући у виду да се не јавља у осталим житијима, изузев једног примера за њену употребу код Теодосија у *Житију Светог Саве*, уједно је Јеленино *Житије* пример у ком је доста бројнија ова цитатна форма у односу на њено коришћење у претходним Даниловим житијима.

У категорији описа пронашли смо примере за парафразу (5), реминисценцију (4) и интерпретацију (2). Са овим *Житијем* примећујемо отвореност за нове цитатне форме у овој категорији поред већ коришћених што је јасно имајући у виду и поетичку комплексност *Житија* и склоност ка асоцијативном раслојавању духовног материјала.

Већ истакнуто запажање о Даниловом вештом управљању јеванђељским предлошком поводом претходних житија за резултат има и овде организовано интертекстуално повезивање које је условило критички осврт на јеванђељске истине услед чега имамо цитатне форме: адаптацију и интерпретацију.

Када је реч о устаљеним интертекстуалним везама и код Данила примећујемо као што смо посведочили у досад обрађеним делима, склоност писаца ка низању алузија унутар одређеног прозног пасажа. Данило је и у претходно анализираним житијима применио исти поступак, са готово истим алузијама, те то постаје опште место Данилових интертекстуалних веза и навођења.

Поред ређања алузивних низова, неке од ових алузија Данило често понавља и радо им се враћа, то је случај са алузијом на јеванђељско место Јн. 5, 14.

Данилову интертекстуалност карактерише и склоност да се неким јеванђељским местима на која је указивао алузијом врати и посвети им више пажње,



конкретизујући их употребом друге цитатне форме, на пример парафразирајући их, или конкретизујући идеју, преображава у фразу.

Фразе као специфичност Данилове интертекстуалности, на шта је горе указано, налазе се тамо где се јеванђељска места уз дозу уопштавања користе како би се поентирала мисао, заокружила прича о некоме или нечему, а самим тим и казивање добило на ефектности, што је умногome одлика Даниловог приповедачког стила.

Закључујемо на основу стања цитатности у *Јеленином Житију* да је и оно потврда планског цитирања јеванђељског текста обухваћеног *Даниловим зборником*. Њиме је уједно цитатност унапређена не само повећањем укупног броја цитата, већ и усложњавањем интертекстуалних веза што је последица усложњавања поетичке мисли, те умножавања постојећих мотива са сваким наредним житијем унутар зборника.

8.10. „Житије краља Милутина“, Данила Другог

„Житије краља Милутина“, Данила Другог (Данило Други 1988) доноси нам нешто другачију слику³⁰⁹ у односу на пређашња житија *Зборника* имајући у виду свеукупну духовну атмосферу која њиме влада. По речима Г. Подскалског, који слично примећује у вези са овим *Житијем*, тадашња духовна атмосфера изгледа овако: „Низ српских краљева који су се посветили тек ће касније прекинути Стефан Душан, али већ Милутиново *Житије* упадљиво опада у односу на житија Драгутина и Јелене недостатком „монашког завршног акорда“ (Подскалски 2010: 475). Наше запажање се темељи на основу идентификованих цитата из *Јеванђеља по Јовану* који су интензивирани у уводном и завршном делу и који ће ту забљеснути у пуном сјају³¹⁰, везујући се углавном за жанр молитве и похвале, а унутар *Житија* цитатност се

³⁰⁹ Љубомир Стојановић у тежњи да потврди ауторство Данилу Другом у вези са житијима из *Зборника* којима је приписивано ауторство Данилових настављача, напротив, истиче *Драгутиново и Милутиново Житије* као целине и сагледава их као хармоничне композиције где се прво говори о рођењу и светским делима, па о помисли на смрт и кајању грехова, те о добрим делима и задужбинама и укратко о смрти са датумом (Стојановић 1923: 103).

³¹⁰ И сам Данило на почетку *Житија* казује: „А ми вазљубљени јављамо духовне речи, но више духовно слушајући истога апостола“, спомињањем речи апостола Павла и тиме нам ставља до знања да је његова улога посредничка, али значајна чиме се доказује напор у уводу да насити духовно гладне: „А ја грешни, дужник сам вама, неситим зајамницима духовнима“ (Данило Други 1988: 110).

већином темељи на тематским окосницама и лајтмотивима када преовлађују световни детаљи везани за краљев живот.

Житије започиње захваљивањем и одавањем славе Христу, те позивањем на *Јеванђеље* цитатом:

„Не дођох позвати праведнике но грешнике на покајање“ (Данило Други 1988: 109).

Цитат је дословни у *Јеванђељу по Матеју* (Мт. 9, 13), *Јеванђељу по Марку* (Мк. 2, 17) и *Јеванђељу по Луки* (Лк. 5, 32), а у *Јеванђељу по Јовану* је идеја исказана у Јн. 8. 1-11, која говори о истинском познању јеванђељског пута који почиње спасењем грешника од греха и утемељена је на сазнању да спасење почиње самоотрежњем, спознањем греха као таквог и његовим окајањем. Тада ће јеванђељски пут бити саздан од наших богочежњивих осећања, мисли и расположења и водиће нас кроз Истину у бесмртност и живот вечни. Ова идеја је уједно и тематска окосница читавог *Јеванђеља*, па није случајно што баш њом Данило започиње *Житије*.

У цитату којим се опет позива на *Јеванђеље* препознајемо дословни цитат Мт. 5, 16 и уједно идеју исказану у Јн. 15, 8, која такође говори о спасењу човечијем, о прослављању Оца кроз Богочовеково човекољубље и кроз Његове следбенике који су попут ученика Христових.

„Нека се просвети светлост ваша пред људима, и да је угледају ваша добра дела и прославе Оца вашег, који је на небесима“ (Данило Други 1988: 109),

Цитатом који смо издвојили Данило наставља ширење богословских мисли у духу литургијске праксе и садржински се надовезује на претходно издвојене цитате:

„Пророци проповедаше, апостоли научише, мученици исповедише; а ми поверовасмо Теби, Богу нашем, који се јавио у телу. Јер Твојим доласком засија светлост нама грешницима који седимо у тами, и нама који смо ослепили, преосвећење срдачним очима и пут спасења заблуделим, а по њему идући, нећемо свратити на оштре или развраћене (путеве)... (Данило Други 1988: 109), дајући објашњење претходне идеје које је дато као критика где Данило полемисхе о Христовој вери и његовој богочовечанској појави (Јн. 1, 14), а потом даје алузије на Јн. 1, 4 и Јн. 1, 5,



којима се укаује на значај логосне светлости захваљујући којој се враћамо на јеванђељски пут.

У Даниловом непосредном обраћању Господу налазимо његов чест поетички поступак који се састоји из низа јеванђељских алузија:

„Нећемо свратити на оштре или развраћене (путеве), знајући да си Ти нада свакоме створењу, богатство убогих, светлост омрачених, слобода робовима, проштење грешницима, исцељење онима који болују, здравље хромима, оштрина (снага) раслабљенима, лепота грубима, неисказан разум онима који су у недоумици“ (Данило Други 1988: 109).

Погледајмо које су алузије сачињене у односу на јеванђељски текст.

Алузија на Јн. 1, 7 у казивању о Господу као нади за свако створење; потом алузија на Јн. 5, 14 у спомињању богатства убогих које се односи на њихово избављење; алузија на Јн. 1, 4, 5 код спомињања светлости омрачених; алузија на Јн. 8, 11 у спомињању проштења грехова грешницима; још једном конкретизована алузија на Јн. 5, 14 спомињањем исцељења онима који болују; те поновљена алузија на Јн. 8, 10, 11 и алузија на Јн. 4, 9-29 у изразу *неисказан разум онима који су у недоумици*.

У уводном делу који смо издвојили у односу на остатак текста по бројности јеванђељских цитата и по настојању писца да нас њиме уведе у *похвални живот благочастивог краља* и тиме изрекне хвалу Спаситељу, налазимо цитат који адекватно поентира пређашњи сет цитата:

„Јер у Њега је све, и кроз Њега је све“ (Данило Други 1988: 110).

Иако је овде реч о донекле модификованом цитату Рим. 11, 36, идентификовали смо га и као фразу Јн. 1, 3 коју ће Данило варирати током житија, задржавајући њену основну мисао која нас учи, по речима блаженога Јустина Поповића, да је Бог Логос „Свемудрост и Свелогика, и Свесила Свега постојећег“ (Поповић 2001: 11).

Данило је у *Житију* остварио у само једном пасусу, у једној мисаоној целини која је притом исказана молитвеном интонацијом, спој цитатних категорија, конкретно парафраза и алузије:

„Даруј ми од неисцрпнога Твога извора благодати духовне, да ускипе у мени струје силе светога Твога и животворећег Духа, износећи пиће животне воде“ (Данило Други 1988: 110).

У тражењу неисцрпног извора благодати сачињена је алузија према Јн. 1, 17, затим у спомињању животворећег Духа остварена је парафраза у односу на Јн. 3, 5 и у казивању о пићу животне воде такође парафраза према Јн. 4, 10 и Јн. 7, 38, 39.

У казивању о племенитом и славном пореклу краља Милутина, као и о његовој духовној предодређености која се испољила од најранијих дана, Данило исписује поређење према Јн. 1, 32:

„Јер овај младић био је Богу мио од своје младости, означен Духом благодати, силе Владичине. Ово дете породи премудрост, задоји благодат, а узрасте свети Дух“ (Данило Други 1988: 111).

Милутин је овим поређењем означен духом благодати који је узрастао у њему попут Исуса на кога је сишао Дух Свети.

Још једно поређење налазимо у исказу:

„Добар пастир умних оваца целе своје области...у намери да све приведе ка истинитој вери“ (Данило Други 1988: 111).

Поређење је сачињено према Јн. 10, 1-5, а Милутин је тиме представљен као христоносац, следбеник Богочовека који попут Њега сакупља божанско стадо.

У склопу Милутинове молитве препознајемо реминисценцију на Јн. 6, 35:

„И овај господин мој превисоки краљ помоли се Господу Богу у умиљењу срца...јер сваки који се узда у Тебе, неће отпасти од твоје молбе“ (Данило Други 1988: 112).

Ово место је препознато као реминисценција услед Даниловог опомињања на јеванђељске редове који нам казују да свако ко чиста срца приступи Богочовеку, налази у Њему спас.

Говорећи о грчком цару Михајлу VIII Палеологу који је желео да озлоби отачаство благочастивог Милутина, Данило сачињава критику према Јн. 8, 44, казујући да је на то био ђаволом наговорен, попут кога је и он одступио од светлости, па тиме не



стоји у јеванђељској истини што за последицу има одлучење од хришћанске вере. Пореди цар са ђаволом или *лукавим предатељем* како га назива, Данило полемише са овим јеванђељским местом, дотичући се теме лукавства, греха и ђавола (Данило Други 1988: 114), о чему ће и касније полемисати у контексту одагнања нечастивих и противних сила уз Божју помоћ.

Након критике следи алузија на Јн. 1, 29 у казивању о краљу Милутину који се љут подиже на цара *силом многих народа*:

„Хотећи да као љута звер уграби незлобиво јагње“ (Данило Други 1988: 114).

У пасусу:

„Благодаћу најмилосрднијега Христа пошто се овај благочастиви краљ опростио од таквих тешких прилика, живећи Божјом помоћу у миру и тишини, пошто су се противне силе вратиле на своје место, овај христољубиви господин мој не каснивши нимало... његовом помоћу и заступством неповређено од оних који зло мисле, проводио је свој живот“ (Данило Други 1988: 115), уочавамо интерпретацију јеванђељског места Јн. 8, 31, 32 које говори о остајању у речи Христовој, у Његовом *Јеванђељу*, чиме бивамо преображени. Тако је и Милутин Христовом благодаћу успео да се ослободи тешких прилика уз познање Истине која даје слободу од греха, јер су, истиче Јустин, *Истина* и *слобода* једносушни (Види: Поповић 2001: 98).

У следећем исказу имамо адаптацију истог јеванђељског места (Јн. 8, 31, 32):

„И отпочинуће дух Божји на њему, дух премудрости и разума, дух савета и крепости; а словом уста својих убиће нечастивога“ (Данило Други 1988: 117).

Ово јеванђељско место се јавља као лајтмотив којим Данило, интерпретирајући га или адаптирајући, исто прилагођава световним приликама у којима се Милутин налази, како би интервенцијом Божанске силе разрешио сукоб између добра и зла.

Лајтмотив бива поновљен кроз адаптацију Јн. 8, 31, 32 у наглашавању значаја Милутинове победе која је Божјом помоћу издејствована:

„И тако Божјом помоћу постигавши сву своју вољу, прогнаше оне зломисленике са њихова наследства, и одоше посрамљени у погибли и великом презиру“ (Данило Други 1988: 118).

Говорећи о Шишману који је желео да подигне своју силу на христољубивога Милутина, Данило објашњава то место употребивши фразу која се односи на Јн. 8, 44, *ђаволом наговорен*, чиме се ово јеванђељско место показује као згодно за употребу различитих цитатних форми унутар више категорија, имали смо критику поводом истог места у цитатној категорији описа, а фраза унутар цитатне категорије имитације је сврсисходна када знамо да ће се током *Житија* понављати у том облику више пута.

Прелажење из једне у другу категорију поводом фреквентних цитата у овом *Житију*, потврђујемо и поводом цитата Јн. 8, 31, 32:

„Јер тако чињаше добри Бог овом христољубивом, ако би ко наумио ову злу мисао против њега, но Господ разараше намере таквих, и сви се после по невољи покораваху њему“ (Данило Други 1988: 120).

И овде је реч о лајтмотиву, сада исказаном као коментар наведеног јеванђељског места. Најпре смо га препознавали кроз адаптације, а сада је пишчева намера да да и објашњење датог места кроз пример свог јунака.

Данилов опсег интертекстуалних могућности није велик, он се углавном састоји од неколико одабраних цитата који се варирају унутар цитатних категорија или се понављају унутар фреквентне цитатне форме. Таква је ситуација са досад навођеним цитатом Јн. 8, 44, који смо препознали као фразу и критику, којој се Данило враћа по устаљеном моделу понављајући критичку мисао базирану на овом јеванђељском месту:

„И опет ђаво који мрзи добро који испрва беше човекоубица – који је учинио многе скрби и страдања оном праведном мужу Јову, но није могао изменити његову љубав ка Богу – јер он подиже ратове и неуредне побуне, а тако је помислио да се косне и овога христољубивога. Ушавши у срце предатеља разлучи га од Владике, јер исти и овом безаконим и нечистом цару татарском званом Ногеју, ушавши у њега и наговори га против овога христољубивога и против свега његова отачаства. И поче се спремати да се подигне са силама поганика, и пође на овога благочастивога, хотећи уграбити његово наследство“ (Данило Други 1988: 120, 121).



Дакле, сачинивши критику овог јеванђељског места, Данило опсежно полемисхе преплићући јеванђељску историју са актуелном историјом свог јунака, његовим борбама против побуна док је био на власти.

Критика је јасна као последица гнева и страха које Данило на тај начин преноси, након чега ће доћи молитва коју изговара *благочастиви краљ* осећајући бол за отачаство своје, да га не озлоби нечастиви:

„Ти знаш немоћ нашег смртног тела који си се у њега обукао“ (Данило Други 1988: 121).

Овиме је сачињена парафраза у односу на Јн. 1, 14.

Након што је саопштио да је решен проблем непријатеља, Данило благосиља име Господње и сачињава још једном адаптацију на Јн. 8, 31, 32, препознату као лајтмотив *Житија*:

„Нека је благословено име Господње од сада и до века, који даје победу овоме рабу своме благочастивоме против свију саблазни, које му чине безаконици“ (Данило Други 1988: 123).

Данило се на своју молитву надовезује молитвом *благочастивог краља* који се захваљује Господу који га штити крепошћу Своје снаге и који је погледао на његово смирење и тиме сачињава алузије:

„Јер Ти си лекар онима који болују, радост онима којима се чини скрб“ (Данило Други 1988: 123).

Препознајемо алузију на Јн. 5, 8, 9 и:

„Имајући увек пружену руку на уздање оних који су пали“ (Данило Други 1988: 123).

Овде налазимо алузију на 8, 11.

У цитату:

„И благословен је Господ Бог наш, који нас не даде као ловиту непријатељима нашим“ (Данило Други 1988: 123, 124).

Данило се изнова враћа на лајтмотив адаптираног цитата Јн. 8, 31, 32.

Понавља се критика поводом јеванђељског места Јн 8, 44 у циљу мотивисања поступака властеле која је побеђена ђаволском вештином саставила своје лукаве намере да сина *благочастивога краља* преобрате против оца (Данило Други 1988: 124).

У честом смењивању критике која се позива она ово јеванђељско место и лајтмотива који се темељи на Јн. 8, 31, 32, примећујемо Данилову поетичку стратегију, па тако наилазимо на још једно понављање познатог лајтмотива у адаптираном цитату који говори о божјој помоћи при Милутиновом побеђивању непријатеља (Данило Други 1988: 127).

Говорећи да поводом тога мир и тишина процветаше у његовом отачаству, Данило исписује дословни цитат јеванђељског цитата Јн. 1, 9:

„’Истинита светлост Христос који просвећује свакога човека који иде у свет’“ (Данило Други 1988: 127).

У следећем цитату који Данило наводи налазимо дословни цитат из Пс. 86, 11 који је уједно и реминисценција Јн. 14, 6:

„’Господе, наведи ме на пут Твој, и поћи ћу у истини Твојој’“ (Данило Други 1988: 127).

Молитву *благочастивога краља* Данило исписује након што се он сетио *младосних грехова* и дошао у *умиљење срца*, том приликом сачињава адаптацију на Јн. 1, 9:

„Не погуби мене са мојим безакоњима, ’но пошаљи светлост Твоју и истину Твоју’“ (Данило Други 1988: 127).

Видели смо најпре дословно навођење овог цитата, а сада и његову адаптацију, што нам казује да је Данило отворен ка могућности да приказује цитате у различитим формама у зависности од контекста у ком се налазе. Тиме је потврдио да је овај житијни текст сав у дијалогу са *Јеванђељем*.

Говорећи о Милутиновим делима милостиње као и о његовим ктиторским делима, Данило исписује:



„И подиже велике пиргове добри и благи пастир љубитеља свога Христа, волећи умне овце стада Његова, које су на томе светоме месту, и снабде их да их се не дотакне љута звер“ (Данило Други 1988: 130).

У првом делу издвојеног пасуса препознајемо поређење са Јн. 10, 2 и Јн. 10, 11, где је Милутин попут Христа добри пастир стада Његовога и свога, док у другом делу пасуса налазимо адаптацију јеванђељског цитата Јн. 10, 12. Адаптација се тиче спомињања јеванђељског места зарад опомене и страха да их се туђин не дотакне као љута звер, но да остану заштићени силом Духа светог.

У Даниловој похвали Милутину налазимо низ већ виђених алузија као опште место његове поетичке мисли на које смо скретали пажњу:

„Но хвалим твој богољубазни живот, о богољубива главо... назва се... хранитељ гладних, одећа нагих, поборник увређених, утеха жалосних“ (Данило Други 1988: 134).

Спомињањем Милутина као хранитеља гладних уочавамо алузију на Јн. 6, 11; као поборника увређених алузију на Јн. 8, 11; као утехе жалосних алузију на Јн. 5, 14.

Утврђујући још јаче Милутина у вери, Данило исписује Владичине заповести које овај испуњава *увек крепљен силом Христовом*:

„’Који ме љуби, биће вазљубљен Оцем мојим’“ (Данило Други 1988: 135).

Дајући сажету верзију дословног цитата Јн. 14, 21, Данило оправдава ток Милутинових животних прилика које су увек излазиле на добро услед његовог христољубља и још једном показује природу Христове љубави која заузврат даје савршено божанско човекољубље.

Видећи такву помоћ Божју и уверивши се у беспрекорну љубав Господњу, „овај блажени и крепки краљ подстаче себе на већу љубав и на виши подвиг ка своме љубитељу Христу те поче зидати мноштво светих цркава...“ (Данило Други 1988: 141).

Све то чини сећајући се речи Владике Христа:

„’Који мене љуби, биће вазљубљен Оцем мојим’“ (Данило Други 1988: 141).

Понављањем сажете верзије дословног цитата Јн. 14, 21, Данило је у оквирима своје поетике коју одликује понављање одабраних цитата и наглашавање њихове функционалности унутар текста. Том приликом, могуће је наћи гомилање истих цитата

на малом наративном простору, што говори у прилог да композициона и стилска решења животописцу нису била приоритет, да је акценат био на семантичким аспектима текста, који су у сфери духовног. Данило је то имао као примарни задатак рођењем, а и као епископ Бањске у то време. Да је тако потврђује нам и казивање о његовом духовном ангажовању³¹¹:

„Када је у то време био у том манастиру блажени и Богом изабрани монах, свеосвећени епископ кир Данило, који је био примио паству умних оваца да буде пастир и учитељ, који је имао савршену власт над онима који су у том манастиру и у целој области те цркве“ (Данило Други 1988: 141).

Представљањем Данила као пастира умних оваца, над којима је имао савршену власт и изводио их попут Христа, Доброг пастира, у цитатној смо категорији имитације и цитатној форми поређења према Јн. 10, 2, 3, 4.

Јасно је истакнута Данилова предодређеност Духом светим:

„Јер овај епископ Данило беше рођење и васпитање српске земље, од своје младости вођен и крепљен и настављан Духом светим“ (Данило Други 1988: 142).

Овиме се *Житије* дотиче идеје распрострарене у целом *Јеванђељу*, чију суштину можемо сагледати у цитатима Јн. 14, 16, Јн. 14, 17 и Јн. 14, 26.

Обраћајући се Никодиму, будућем архиепископу, Милутин изговара следеће речи:

„Дођи, пастиру добри Богом дарованог ти стада, уподобљавајући се Владици своме Христу начелнику пастира, да и ми будемо образац стаду своме“ (Данило Други 1988: 144).

Овиме је сачињена алузија на Јн. 10, 11, подсећајући нас на истинску доброту *Доброг Пастира*.

Никодим, пак, вођен јеванђељским речима изговара:

„Нисам дошао да призовем на покајање праведнике, но грешнике“ (Данило Други 1988: 145).

³¹¹ Реч је о интерполацији Данилових настављача, где се Данило помиње као главна личност о којој се говори у трећем лицу.



На почетку *Житија* имали смо исти цитат који је дословни према Мт. 9, 13, Мк. 2, 17, Лк. 5, 32, а у Јн. 8, 1 -11 је идеја којом се апострофира мисао о истинском познању јеванђељског пута који почиње спасењем грешника од греха.

Милутин је, знајући да ће брзо ићи на пут од овога сујетнога света, душу своју дао у руке просвећенога Никодима, а аутор, износећи симболику његовог представљења који је само многосветло сунце, вођен јеванђељем казује, да се сладост Духа светог излила на њега:

„Сматрам блаженим твој доброговорни језик, на који се изли сладост Духа светог“ (Данило Други 1988: 146).

Овиме је сачињена адаптација на јеванђељски цитат Јн. 14, 17, потврђивањем да је Милутин од оних који примају Христа као видљивог Бога и Господа, чиме се удостојавају да због тога приме и невидљивог Бога – Духа Истине.

Набрајањем Христових залога поводом чуда након Милутиновог представљења, сачињавају се алузије на Јн. 3, 15 и на Јн. 17, 2, чиме се потцртава јеванђељска мисао о животу вечном, у царству вечном на примеру богољубивога Милутина, примаоца *доброг дара*.

„Добри и послушљиви Бог...који нам је завештао вечни живот, и који нам обилно даје улаз у Његово вечно царство“ (Данило Други 1988: 148).

На крају житија као успомену на представљење Милутиново, поручује се да чувамо заповести божаствене:

„Чувајмо заповести божаствене и немојмо малаксати противу њих, јер заповести Његове нису тешке, да се узрадујемо у дан доласка Његова и да будемо учасници славе Његове“ (Данило Други 1988: 149, 150).

У наведеној поруци препознајемо модификован цитат стиха *Прве Јованове посланице*: 1 Јн. 5, 3.

Милутин је добар пример чувања божаствених заповести, онај ко је у Данила достојно награђен за напор, за труд, коме Бог даје силу да може испуњавати заповести његове, и то по мери сопственог труда. Милутин тиме потврђује да је праведник који, што се више труди у испуњавању заповести Божјих, Бог му даје све више благодатне

силе, док најзад за њега не постане сасвим лако држати заповести Божје и расплодити од Бога дани дар.

Спомињањем доласка Његова сачињена је алузија на Јн. 16, 22, чиме се указује на радост васкрсења, на бесмртност, вечност, недосежну ни за какву смрт или пролазност.

Позивањем да будемо учасници славе Његове, Данило даје коментар на Јн. 1, 14, знајући да смо видели славу Његову, славу Његовог оваплоћења, сву пуноћу Његовог божанства.

У поентираној мисли свега што претходно поручује Данило исписује:

„Јер је сваки од нас примио од Христа“ (Данило Други 1988: 150).

Овиме је сачињена модификација јеванђељског стиха Јн. 1, 16, чиме се указује на наше благодатно спасење, на живот у његовом Богочовечанском Телу – Цркви.

Да се врло лако мења перспектива од појединачног ка општем, од Милутиновог примера узорног трудољубља до идеалног хришћанског модела, од боголиког савршенства личности до боголиког савршенства друштва, по речима Јустина Поповића (Поповић 2001: 204), показује нам Данило у циљу достизања божанске љубави, вечног добра које је крајњи циљ.

„Молим вас, будимо странољубиви и богољупци, милостиви и послушни, да и нас не лиши вечних добара Христос Исус Господ наш“ (Данило Други 1988: 150).

У цитату сагледавамо интерпретацију Јн. 17, 23, која нам указује на духовно усавршавање личности и друштва у циљу спречавања могућности да будемо лишени вечних добара.

Стање цитатности у „Житију краља Милутина“ је следеће:

Пронађено је укупно педесет и осам цитата у свим цитатним категоријама. Највише цитата је у категорији имитације, укупно (41), чиме је и у овом житију потврђен примат ове цитатне категорије у односу на друге две, у којима је идентификовано свеукупно дупло мање цитата, 12 у категорији описа, 5 у категорији преноса.

У категорији преноса идентификовани су само модификован (2) и дословни цитат (3), што је био случај и у осталим *Житијима* Даниловог зборника, премда су се у *Житију краљице Јелене* јавили и прикривени и један сажет цитат.



У категорији имитације пронађени су примери за алузију (20), адаптацију (8), идеју (6), поређење (5) и фразу (2), од којих се алузија издваја по бројности, што је устаљен интертекстуални поступак потврђен и код осталих животописаца, док су фразе и овде идентификоване, чиме се потврђује особеност интертекстуалности Данила Другог. Фразе као специфичност његове интертекстуалности, на шта је горе указано, налазе се тамо где се јеванђељска места уз дозу уопштавања користе како би се поентирала мисао, заокружила прича о некоме или нечему, а самим тим и казивање добило на ефектности, што је умногоме одлика Даниловог приповедачког стила. У овом *Житију* оне се понављају како би се истакла њихова основна улога која за задатак има да поучи.

У категорији описа пронашли смо примере за парафразу (4), критику (4), интерпретацију (2), реминисценцију (2) и коментар (2), чиме се, имајући у виду остала *Житија* из зборника, и овде уочава склоност ка проширивању интертекстуалних могућности у виду укључивања нових цитатних форми, што је опет последица еволуције житија. У *Житију краља Милутина* огледа се најсложенији развој житија у односу на било које *Житије* у зборнику.

Већ истакнуто запажање о Даниловом вештом управљању јеванђељским предлошком поводом претходних житија, за резултат има и овде вешто интертекстуално повезивање. Оно је условило критички осврт према јеванђељском предлошку, услед чега имамо адаптацију и интерпретацију, цитатне форме, које спонтано или не, покрећу критичку мисао животописца.

Закључујемо на основу стања цитатности у *Милутиновом Житију* да је и оно потврда планског цитирања јеванђељског текста обухваћеног *Даниловим зборником*. Њиме је цитатност унапређена не само повећањем укупног броја цитата, већ и усложњавањем интертекстуалних веза, што је последица усложњавања поетичке мисли, те умножавања постојећих мотива са сваким наредним житијем унутар *Зборника*.

Данило и у овом *Житију* наставља са поступком који је опште место средњовековне поетике спроводећи поетички принцип низања јеванђељских алузија унутар одређеног прозног пасажа.

Он је остварио спој цитатних категорија, што смо налазили и раније, међутим, сада је у само једном пасусу, у једној мисаоној целини, која је притом исказана

молитвеном интонацијом, сачињен спој цитатних категорија, конкретно парафраза и алузије.

Данило нека јеванђељска места користи као лајтмотив, интерпретира их и адаптира, прилагођавајући их садржини текста, таква је ситуација са Јн. 8, 31, 32.

Лајтмотив одабраних јеванђељских места исказан је и као њихов коментар. Најпре смо га препознавали кроз адаптације, а пишчева намера је била да иде даље и да да објашњење датог места кроз интерпретацију и коментар.

Поводом наведеног цитата препознајемо у *Житију* технику прелажења из једне у другу категорију, која се јавља увек приликом употребе фреквентнијих цитата. Таква је ситуација, на пример, са јеванђељским местом Јн. 8, 44, које се показује као згодно за употребу различитих цитатних форми унутар више категорија, имали смо критику поводом истог места у цитатној категорији описа, а фраза унутар цитатне категорије имитације је сврсисходна када знамо да ће се током *Житија* понављати у том облику више пута.

Данилове интертекстуалне могућности нису велике, оне се односе на неколико одабраних цитата варираних унутар цитатних категорија или се понављају унутар фреквентне цитатне форме. Пример је цитат Јн. 8, 44, препознат као фраза и критика, којем се Данило изнова враћа, задржавајући критичку мисао. Сачинивши критику овог јеванђељског места, Данило опсежно полемише преплићући јеванђељску историју са актуелном историјом свог јунака.

Поводом цитата Јн. 1, 9 видели смо најпре његово дословно навођење, а онда и његову адаптацију, што нам казује да је Данило отворен према могућности да приказује цитате у различитим формама у зависности од контекста у ком се налазе. Тиме је потврдио да је овај житијни текст сав у активном дијалогу са *Јеванђељем*, упркос својој поетичкој тенденцији да понавља одабрани корпус цитата.

Понављањем сажете верзије дословног цитата Јн. 14, 21, Данило потврђује своју поетичку мисао, која је усредсређена на понављање одабраног корпуса цитата, приликом чега је присутно и наглашавање њихове функционалности унутар текста. Данило је склон акумулирању истих цитата на малом наративном простору, што доказује да му приоритет нису била садржинска и стилска страна текста, већ да је акценат био на његовим семантичким аспектима, чији је приоритет духовност.



8.11. „Житије архиепископа Арсенија“, Данила Другог

За разлику од „Житија краља Милутина“ у ком смо имали наглашену духовну страну *Житија* са гомилањем цитата у његовом уводном и завршном делу, док се унутар *Житија* цитатност већином темељила на тематским окосницама и лајтмотивима, где су преовлађивали световни детаљи везани за краљев живот, „Житије архиепископа Арсенија“, Данила Другог (Данило Други 1988), одликује обиље духовног материјала и цитата распрострањених по целом *Житију* на рачун оскудности радње, имајући у виду да архиепископи постају све више прави предводници народа, те да је Арсеније био наследник оснивача српске националне цркве.

Већ на самом почетку Данилово казивање о заједништву Христа и хришћанских следбеника у историји спасења у форми општег увода представља значајну интеракцију између текста *Житија* и *Јеванђеља* са уочавањем великог броја различитих интертекстуалних веза.

У парафразираном исказу да је Господ својевољном љубављу дошао к нама са висина и да је узео облик слуге, и по слици се обретао као човек, са земаљскимима поживео, не одлучивши се од Очевих недара, не само да је сишао на земљу, ишао са нама, или нам се јавио и отишао од нас, него је увек са нама (Данило Други 1988: 151), сагледавши га у целости, препознајемо најпре идеју на Јн. 1, 14, која нам казује о Богу Логосу који је, поставши човек, на најприснији и најпотпунији начин сјединио Себе са људском природом.

Ако унутар парафразираног исказа издвојимо конкретне исказе, препознаваћемо и јасне форме цитата унутар идеје као цитатне форме, таква је ситуација са исказом о Богу Логосу:

„...не одлучивши се никако од очевих недара“ (Данило Други 1988: 151).

Овиме Данило сачињава адаптацију на други део цитата Јн. 13, 3, који нам говори о томе да је Исус од Бога изашао и да Богу иде, што управо Данилова адаптација цитата казује, уверавајући нас да је Богочовек сав љубав, да је такав дошао у свет, да ће се такав вратити Оцу са обесмрћеним и прослављеним телом људским (Види: Поповић 2001: 146).

Ако посебно издвојимо још један исказ унутар парафразираног пасуса, препознаћемо коментар на већ уочену везу са цитатом Јн. 1, 14:

„Јер не само да је сишавши на земљу, ишао са нама, или нам се јави и отиде од нас, но је увек с нама и видимо славу Његову“ (Данило Други 1988: 151).

Данило коментарише јеванђељски исказ казујући да смо сви сведоци славе Његове, да то нису само његови савременици, и да је Богочовек кроз дела и речи своје пренео свима божанска савршенства.

О томе нам сведочи у наставку казивања наводећи јеванђељски цитат не означивши га као цитат вантекстуалним знацима, па ћемо га идентификовати као неозначени цитат према Јн. 1, 14, тачније, реч је о делу наведеног јеванђељског цитата: „И видесмо славу Његову, славу као јединороднога од Оца“ (Данило Други 1988: 151).

Следећи идеју заједништва Христа и његових следбеника, Данило исписује речи у којима је препозната идеја као цитатна форма у односу на Јн. 17, 3:

„...Зове нас све у вечни живот...“ (Данило Други 1988: 151).

Данило добро зна да ћемо живот вечни познати помоћу Богочовека, који је ради тога и постао човек како би нам дао истинско познање о Богу.

Поводом таквог сазнања следи интерпретација јеванђељских стихова Јн. 16, 22 и Јн. 16, 33 која се односи на речи Богочовека након Његовог позива свима који Га љубе:

„Јер сујетни живот овога света вашег кратак је и маловремен, а мој је бесконачан и вечан“ (Данило Други 1988: 151).

Овиме Данило поносно објављује да је радост васкрсења оличена у Господу, почетак бесмртности, вечности, која не познаје смрт или пролазност.

Тим поводом наставља да наводи речи Господа услед чега имамо и сажету верзију дословног цитата Јн. 14, 27, која је и формално издвојена:

„’Мир мој дајем вам’“ (Данило Други 1988: 151).

У складу са превазилажењем супротности између небеског и земаљског, те казивању о пропадљивости човечије природе, Данило јој супротставља мир о коме говори Господ, а он долази од духовне сједињености са Њим, *који је једини победитељем греха, смрти и ђавола*, који ремете тај мир.



Након темељног излагања о историји спасења датог у комбинацији цитата у све три категорије долазе закључне напомене у виду алузија на Јн. 1, 14, Јн. 1, 16, Јн. 1, 17 које се односе на Владику као даваоца милости, који по Данилу, нема равног:

„Када ко виде таквог даваоца милости?“ (Данило Други 1988: 151).

Данило тиме потврђује да сви ми живимо у његовом Богочовечанском Телу, у Цркви, јер другог пута спасења нема, што ће потврдити у наставку казивања:

„Хотећи нас све уместити у покајање и учинити нас учасницима његове бесмртне трпезе“ (Данило Други 1988: 151).

Још једном алузијом Данило наглашава доминантну теолошку тему читавог *Јеванђеља* исказану у Јн. 13-17 како би указао на значај следовања Христу кроз пример његових ученика и апостола.

Данило се потом скрушено обраћа Владици да му пошаље помоћ светога Духа да би могао по достојанству саставити похвале архиепископа Арсенија, што предстоји казивању о Арсенијевом постепеном богоспознању, који је још од младости означен Духом светим. На тај начин *Житје* почиње идејом у односу на Јн. 3, 6, којом се наглашава Арсенијево духовно рођење и његово крштење Духом Светим како би се све о чему је претходно било речи на примеру *блаженог* Арсенија обистинило, који тако одуховљен једино „*може ући у царство Божје*“ и „видети царство Божје“ (Поповић 2001: 43).

Арсеније је, уздајући се у Господа, имао милост љубитеља својега Христа, „који га је прославио и на бесконачне векове“ (Данило Други 1988: 153).

Поводом наведеног цитата говоримо о поређењу у односу на јеванђељски стих Јн. 13, 32 и видимо да је поређење сачињено према моделу Бог – Христос, а у нашем случају Христос – Арсеније, кроз славље свеопштег добра, божанског сведобра, по јеванђељском узору који говори о прослављању Богочовека Христоса и самог Оца ради спасења света. Данило исписује да је Арсеније Спасен човек славом Богочовека; а Богочовек је слава спасеног човека.

Идеја о Арсенијевом духовном рођењу бива врло брзо поновљена услед Данилове потребе да нагласи његово порекло од побожних родитеља, вођено Духом Светим, где је он: „...још у материној утроби назнаменан Духом Светим и од младости

своје спремљен као непорочан дар Богу“ (Данило Други 1988: 154). Данилова склоност да одређена јеванђељска места понавља није ништа ново у овом *Житију*, наилазили смо на такав поступак и у претходним његовим житијима, као и у житијима других животописаца. Конкретно, овде је реч о учесталости јеванђељског стиха Јн. 3, 6, тачније идеји као цитатној форми, која у склопу категорије имитације представља слободан однос према предлошку и варира се по потреби.

Данило ће поводом такве Арсенијеве вере изнети модификован јеванђељски цитат према Јн. 14, 21, који је врста лајтмотива и поентира оно о чему је претходно казивано, чиме на примеру овог праведника жели да покаже да ће награду добити онај који љуби Господа.

„Ко љуби мене, то ћу и ја њега завољети, и јавићу му се сам и учинићу обитељ (стан) у њему, и биће ми као син и ја ћу му бити као отац“ (Данило Други 1988: 154).

Преосвећени кир Сава оставља Арсенију власт над црквом поводом чега даје благослов чији је део заснован на идеји као цитатној форми:

„Убој се у овом веку Владике који те је створио да се не постидиш у дан Његова доласка“ (Данило Други 1988: 159).

Идеја се односи на Јн. 6, 39, поводом чега Данило кроз Савине речи утврђује блаженог Арсенија у правој вери подсећајући га на Богочовека који ће човека спасти од сваке смрти: васкрснути га у последњи дан, и увести у божански живот вечни.

Арсеније, примивши такву власт од преосвећенога још се више подвизивао, што Данило, позивајући се на *Јеванђеље* на следећи начин описује:

„’Ветар Господњи где хоће ту и дува’“ (Данило Други 1988: 159).

Тиме је сачинио сажету модификацију јеванђељског стиха Јн. 3, 8. Ово јеванђељско место говори о особинама човека рођеног „од Духа“ како је од самог почетка представио Арсенија, који је природом својом опредељен за бескрајно и бесконачно. И овим цитатом Данило је показао своју вештину приликом одабира конкретног јеванђељског стиха који ће на најбољи начин поткрепити оно о чему говори. Тиме је уједно показана и његова вештина усаглашавања предлошка са истинитошћу сопственог ауторског исказа, те самим тим и вештина управљања



цитатним фигурама које преносе знакове из предложака, асимилујући их са својим текстом.

Данило, преносећи Савине речи упућене Арсенију, сачињава поређење у односу на Јн. 10, 11 којим су Богочовек и Арсеније учитељи и пастири који воде људе из смрти у живот и љубављу их придобијају за вечни живот. Прича о Арсенију као добром пастиру који богочовечанском смрћу сатире смрт, бива додатно мотивисана тиме да је он постављен од Духа Светога на место Саве, кога у тој улози замењује, јер овај одлази вођен Духом Светим.

„Брате и чедо вазљубљено у Господу, пази сам на себе разумно и на све стадо, коме те свети Дух постави као учитеља и пастира да пасеш цркву Божју, коју стече својом часном крвљу“ (Данило Други 1988: 164).

Иако се фокус казивања преноси са Арсенија на Саву, Данило, говорећи о Савиним последњим данима, о његовом уподобљавању Господу, не престаје да их обојицу узвисује казујући:

„Ко може по достојању исказати богоугодне животе ових светих господара мојих?“ (Данило Други 1988: 165).

Након овога, славећи обојицу као оне који славе Господа и испуњују Његову реч, исписује јеванђељске речи директно упућујући на њих:

„Ко верује у мене, дела која ја чиним, и он ће их чинити, па шта више и већа ће чинити од ових, што је мени на похавлу“ (Данило Други 1988: 165).

У наведеном цитату налазимо дословни цитат у односу према Јн. 14, 12 са измењеним крајем, чиме се само још више наглашава да свако може да твори чудеса кроз молитву и призивање Његовог имена.

Данило нас оваквим избором јеванђељских цитата постепено уводи у Арсенијеву важну улогу Савиног наследника „који има да се брине за Богом даровано му стадо, које му је поверено било полагањем светитељских руку“ (Данило Други 1988: 166).

У наведеном цитату препознајемо поређење у односу на Јн. 10, 11.

Данило се изнова враћа цитату Јн. 14, 21:

„...господин мој преосвећени архиепископ Арсеније, који је од почетка био рањен љубављу Христовом...” (Данило Други 1988: 166).

Овога пута сачинившу фразу *рањен љубављу Христовом* која ефектно сажима цео цитат и речи Господа: *И Ја ћу имати љубав к њему, и јавићу му се сам* (Јн. 14, 21).

Понављајући већ навођене цитате, најпре поређење у односу на Јн. 10, 11, потом Јн. 14, 21, као фразу, Данило сачињава корпус омиљених цитата којима се изнова враћа у истом или измењеном цитатном облику.

Арсеније је свестан одговорности коју узима на себе разлучењем од свог доброг хранитеља и многих тежина које остадоше на њему самоме, али је уједно и увидео „да се давања вечних добара спремају онима који су послужили Христу“ (Данило Други 1988: 166).

Овиме је парафразирани цитат Јн. 3, 16, чиме се у Арсенијевом случају обистинило јеванђељско веровање да се човек спасава ако свим бићем кроз веру уђе у Њега, остане у Њему, живи у Њему. Он је, по речима Данила, живећи на земљи поштовао љубав Божју изнад свега свога живота и тиме се удостојио угледати славу његову, *показујући свима на себи сваки пример*.

Тако је и учио децу своју и обраћао им се:

„Ви сте моји другови, и чеда вазљубљена у Господу“ (Данило Други 1988: 166).

У првом делу цитата налазимо такође први део дословног цитата Јн. 15, 14, чиме Данило на примеру Арсенијевог односа према свом народу потврђује сву величину и значај овог јеванђељског места које казује, по речима Јустина, да би човек могао бити прави пријатељ човеку, мора претходно постати пријатељ Богу (Поповић 2001: 177), попут Арсенија који је омилио Богу својим светим, божанским, јеванђељским животом.

Арсеније је зарад стицања душевног богатства и куповине небесног царства попут Христа упозоравао на пропадљивост и жалост света како не бисмо постигли *смртно посечење*:

„Јавићемо се као пропадљиви, и чека нас други век“ (Данило Други 1988: 166).

Овај цитат препознајемо као парафразу дела цитата Јн. 16, 33.



Како би премостио јаз између пропадљивости овога света и радости у спознању вечног царства, Арсеније позива вазљубљене да буду посредници небеских добара, да служе преподобијем и правдом, а као награду за такве трудове да се удостоје да уђу у радост Господа свога (Данило Други 1988: 160).

Арсенијевим позивањем на радост Господњу, Данило је сачинио још једну парафразу у односу на Јн. 17, 13.

Арсеније је за живота беседио духовне поуке вазљубљенима, својој божанственој деци како би узвеличали Господа са њим, знајући да приспева крај његовог живота и да их више неће гледати у овом животу:

„Разумите, вазљубљени, да се приближи конач живота мога, и ево данас или сутра растајемо се“ (Данило Други 1988: 170).

Овиме је Данило кроз Арсенија изрекао идеју у односу према Јн. 16, 7, а Арсеније је попут Исуса, повод за тренутну тугу, након које долази радост због доласка Духа који ће донети многа и велика добротинства.

Арсеније је попут Исуса положен у раци од камена:

„...и доневши га у дом светих апостола, и ту све обично учинивши, појући за покој светог са псалмима и песмама духовним, и положише га часно у раци од камена коју беше сам спремио“ (Данило Други 1988: 172).

Ово место препознајемо као алузију на Јн. 20, 1, чиме се указује на тренутак Христовог васкрсења и осећање живе вере која се са Арсенијем и његовим упокојењем јавља збору његове духовне пастве, која слави „Оца и Сина и светог Духа, сматрајући блаженом Богом прослављену успомену светог“ (Данило Други 1988: 172).

Благодат Божја која се јавила на преосвећеноме као награда за угодно служење у сваком добром делу показује се као „добар пример љубави Христове свима који држе престо његов, да се подвизавају добрим подвигом, и да тако добију вечни живот.“ (Данило Други 1988: 173).

Овиме је сачињено поређење према Јн. 17, 2, где је архиепископ Арсеније попут Христа пример љубав свима који се подвизавају добрим подвигом како би добили вечни живот.

Након приказивања многих чуда у виду исцељења која су се дешавала над моштима светог Арсенија, Данило говори о празнику успомене овога светога у време преосвећеног архиепископа Јевстатија када је било славље на похвалу светоме, спомињући велику оскудицу вина у дому светих апостола, чиме алузијом на Јн. 2, 3, најављује интертекстуално повезивање са јеванђељским епизодама, које говоре о Исусу као даватељу вина и Исусу као умножитељу хлеба и вина. Није случајно Данилово интертекстуално општење са овим јеванђељским епизодама у којима се спознавала тајна Оваплоћеног, јер је њима и овде, у случају Арсенија, желео да јави *неисказано величије* силе Његове и прослави успомену на светог.

Алузија која се односила на конкретни јеванђељски цитат, сада обухвата низ цитата којима се заокружује јеванђељски догађај који говори о Христосу који храни пет хиљада људи (Јн. 6, 5-14) на који Данило алудира градећи значење свог дела преко мноштва аналогича са универзалним јеванђељским моделом, без обавезе да коришћени предлојак опширно описује и да на њега сугерише, до да само именује. Алузија на Јн. 6, 5-14, постаје јасна, када разумемо да је употребљена у сврху казивања о почетку Исусових знамења и показивања Његове славе, а посредно казивања о знамењима и слави архиепископа Арсенија:

„Бог који је богат у милости, који је наситио са пет хлебова пет тисућа“ (Данило Други 1988: 176).

Данило ће следећим изразом дати објашњење употребљене алузије:

„Он и овде нека јави неисказано величије силе своје“ (Данило Други 1988: 176).

Иста је ситуација и са догађајем који говори о свадби у Кани Галилејској, где се једноставном алузијом на низ цитата обухваћених Јн. 2, 1-10, прослављају Арсенијева чуда, одавањем благодарења Господу и његовом угоднику светитељу Арсенију.

Изрицање алузије једноставним упућивањем на јеванђељско место изгледа овако:

„...и који је претворио воду у вино у Кани Галилејској“ (Данило Други 1988: 176).



Скривени садржај говорног сегмента остао би прећутан у Даниловом тексту, да се није неким изразом на њега упућивало и сугерисало, а то је управо горе написан израз који се односи на обе алузије и говори о исказивању величија силе Господње.

Данило завршава *Житије* говорењем о чудима на гробу светог Арсенија. Чуда се дешавају духовно болесном монаху који је претходно био заведен ђаволом и његовим замкама:

„А ђаво који мрзи добро од почетка века, који се брине ако би могао да преврати све људе од Христове вере и његове љубави“ (Данило Други 1988: 177).

У цитату препознајемо коментар на Јн. 8, 44. Данило полемише са садржинским елементима овог јеванђељског цитата у вези са којим додатно полемише у наставку казивања. Том приликом ће ступити у дијалог са текстом изворника употребом критике као цитатне форме, која се односи на следећа јеванђељска места: Јн. 8, 31, Јн. 6, 47, Јн. 3, 16 у виду активне интертекстуалне полемике:

„Но који се уздају у Господа не треба никада да се боје његових замки и нападаја.“ (Данило Други 1988: 177).

На самом завршетку *Житија* у следећем цитату налазимо парафразу према Јн. 12, 26:

„Јер Бог не заборавља трудове слугу својих, колико му послужише у овом веку. Но за такве и после смрти узвеличи успомену њихову“ (Данило Други 1988: 179).

Овом парафразом величају се чуда светог Арсенија, успомена на његову светост и ефектно се завршава похвала његовим свеукупним богоугодним подвизима.

Стање цитатности у „Житију архиепископа Арсенија“ је следеће:

Пронађено је укупно тридесет и седам цитата у свим цитатним категоријама. Највише цитата је у категорији имитације (20), чиме је и у овом житију потврђен примат ове цитатне категорије у односу на друге две, у којима је идентификовано у категорији описа (11), а у категорији преноса (6) цитата.

У категорији преноса идентификовани су дословни (3), модификовани (2) и неозначени (1) цитати, што је био случај и у осталим житијима *Даниловог зборника*, када је реч о идентификованим модификованим и дословним цитатима, док је

категирија неозначених цитата овде по први пут идентификована, имајући у виду досадашња житија *Зборника* која смо анализирали.

У категорији имитације пронађени су примери за алузију (8), идеју (6), поређење (4), адаптацију (1) и фразу (1), од којих се алузија издваја по бројности, што је устаљен интертекстуални поступак потврђен и код осталих животописаца, док фразе чине особеност Данилове интертекстуалности, као што смо горе уочили. Идеја је цитатна форма која по бројности овде не заостаје за алузијом, што је био случај и са *Житијем краља Драгутина*, док је у *Житијима* монахиње Јелене и краља Милутина, идеја по бројности иза алузије, али са знатно већом разликом у корист алузије.

У категорији описа пронашли смо примере за парафразу (4), критику (3), интерпретацију (2) и коментар (2), чиме се, имајући у виду остала житија из *Зборника*, и овде уочава склоност ка проширивању интертекстуалних могућности у виду понављања цитатних форми које смо имали у *Житију краља Милутина*, којим смо показали најсложенији развој житија у зборнику када је реч о разноврсности цитатних форми.

Данило ће употребом алузије, не случајно најбројније цитатне форме, издвојити и доминантну теолошку тему јеванђеља исказану у Јн. 13-17 за потребе свог *Житија*.

Уочавамо и Данилову склоност да понавља одређена јеванђељска места. Тиме није унео значајне измене са овим *Житијем*, пошто смо наилазили на такав поступак и у претходним његовим житијима, као и у житијима других животописаца, што говори у прилог једне функционалне поетике која има за циљ процес генерисања понављајућих схема имитативног писања. Конкретно, овде је реч о учесталости јеванђељског цитата Јн. 3, 6, тачније идеји као цитатној форми, која у склопу категорије имитације представља слободан однос према предлошку и варира се по потреби. У *Житију* се идваја и модификован јеванђељски цитат Јн. 14, 21, који је врста лајтмотива, којима Данило често прибегава, примењујући у вези са њима различите поетичке поступке, у овом случају поступак поентирања онога о чему је претходно казивано. Стихом Јн. 3, 8, Данило је показао своју вештину приликом одабира конкретног јеванђељског места који ће на најбољи начин поткрепити оно о чему говори. Тиме је уједно показана и његова вештина усаглашавања предлошка са истинитошћу сопственог ауторског исказа.



Понављајући већ навођене цитате, најпре поређење у односу на Јн. 10, 11, потом Јн. 14, 21, као фразу, Данило сачињава корпус омиљених цитата којима се изнова враћа у истом или измењеном цитатном облику.

У *Житију* налазимо и поступак интертекстуалног повезивања, не само појединачних цитата, већ и низа цитата обухваћених јеванђељским епизодама, конкретно овде епизоде о Исусу као даватељу вина и Исусу као умножитељу хлеба и вина, градећи значење свог дела преко мреже аналогича са универзалним јеванђељским моделом, без намере да коришћени предлошак детаљно описује и разматра, до да само именује.

Већ истакнуто запажање о Даниловом вештом управљању јеванђељским предлошком поводом претходних житија за резултат има и овде вешто интертекстуално повезивање које је условило критички осврт према јеванђељском предлошку, услед чега имамо адаптацију, интерпретацију и критику, цитатне форме, које сведоче о критичкој мисли животописца. Данилова критичка мисао се и овде показује као сврсисходна, он ће у *Житију* дати коментар на Јн. 8, 44, полемишући са садржинским елементима овог јеванђељског цитата. Потом ће критику као цитатну форму применити на следећа јеванђељска места: Јн. 8, 31, Јн. 6, 47, Јн. 3, 16, активно општећи са њима.

Данило и у овом *Житију* наставља са поступком који је опште место средњовековне поетике, спроводећи поетички принцип низања јеванђељских алузија, те градећи значење свог дела преко мноштва аналогича са подразумеваним јеванђељским моделом.

Сагледавајући стање цитатности у *Арсенијевом Житију* из перспективе издвојених и сумираних интертекстуалних веза, примећујемо недостатак чврстог поретка у организовању цитатне грађе, насупрот чега налазимо цитатне технике у складу са тренутним потребама писца да истакне и нагласи одређене делове текста који се темеље на духовној грађи, да комбинује различита гледишта у шире духовне перспективе, што нам казује да *Житије* обилује богатим семантичким аспектима, одликује га мноштво духовног материјала и цитата распрострањених по целом *Житију* на рачун оскудности радње, што је и очекивано имајући у виду да се животописало о архиепископу.



8.12. „Житије архиепископа Јоаникија“, Данила Другог

И „Житије архиепископа Јоаникија“ (Данило Други 1988), одликује недостатак радње на рачун истицања духовне грађе, која у поређењу са претходним *Житијем* није обимна, али која иде у корак са Даниловим исихастичким идеолошким и поетским опредељењем, веома продуктивним у житијима архиепископа.

Већ у уводном делу *Житија* Данило, приносећи велику славу и част животу преосвећеног архиепископа Јоаникија, казује о божанској лепоти у овом свету, приказујући преосвећеног који је од малих ногу омрзуо све пустошно и овоземаљско како би привео себе Христу.

„Рањен љубављу према Христу, презре љубав родитеља својих, и од младих ноктију омрзнувши све пустошно овога света, сам себе у Христу приведе. Потече за Њим као незлобиво јагње, уздајући се у Њега јединога и тражећи Његове ненаситне красоте“ (Данило Други 1988).

Фразом као цитатном формом, коју препознајемо већ као устаљену: „рањен љубављу према Христу“, Данило општи са другим делом цитата Јн. 17, 26, чиме указује на, по речима Јустина, љубав као силу којом се човек обожује, а Богочовек љубављу борави у човеку (Попович 2001: 204). Сличну мисао исказану наведеном фразом налазимо и у вези са стихом 1. Јн. 4, 16, који говори о божанској љубави као најочигледнијој истини и правој стварности до које смо дошли путем који нам је показао Спаситељ.

Јоаникије је пошао Христовим путем као незлобиво јагње у потрази за Његовим красотама, о чему нам говоре цитати Јн. 1, 29, Јн. 1, 36, у односу на које Данило сачињава поређење, поредећи Јоаникија са Јагњетом Божјим које, по Јустиновим речима, долази у вучји свет људски као кротко и смерно Јагње Божје свежртвено (Види: Поповић 2001: 29). Јоаникије је оваквим поређењем на почетку *Житија* предодређен одмалена да оствари божанске лепоте у овом свету и превазиђе границе људског.



Данило ће у духу исихазма тај трансцендентални јаз између божанства и створеног на примеру Јоаникија, превазићи поредећи га са многосветлим сунцем, метафором самог Христа, којом се на почетку *Јеванђеља* представља:

„Желећи да се присвоји Христу постом и молитвама и сузама, јер се показује изнад тела и света, чија успомена данас настаде, и просвећује сваки узраст и ум као многосветло сунце...“ (Данило Други 1988: 181).

Овде уочавамо јасно још једно поређење у односу на Јн. 1, 5, а метафора светлости, која у *Јеванђељу* постаје симбол, указује у *Житију* на долазећу светлост која помоћу вере просвећује онога који је прима, чиме је показано не само Јоаникијево подвизивање Христу, већ најављено и изображававање ономе што је чинио.

То се јасно види у следећем пасусу:

„Стекавши чист и непорочан живот и разум, подвизиваше се у сваком добром делу, хотећи на себи изобразити не само страдања Владичина и мученички крв пролити, него се трудио да и душу своју положи ради Њега“ (Данило Други 1988: 181).

Спомињући изображававање страдањима Владичиним, Данило сачињава алузију на епизоду Христовог страдања (Јн. 19, 1-42), а казивањем о души коју полаже за Њега, упућује на Исусов живот, који је положио за овце, чиме се сачињава ново поређење у односу према Јн. 10, 11.

Тако, утврђујући се духовном силом, не разлучујући се од свога учитеља, Јоаникије постаје, по речима Данила, *непорочни делатељ који управља реч истине*, а све то чини помоћу светог Духа.

„Јер помоћу светог Духа, све се догађаше њему по његовој доброј вољи, једномисленом љубављу и јединим уздањем непоколебиве смелости сам се цео приврже Господу...“ (Данило Други 1988: 182).

У првом делу цитата казивањем о помоћи светог Духа, Данило сачињава идеју у односу на Јн. 14, 26, потврђујући *Јеванђељем* већ саопштено да само Дух Свети у потпуности зна све учење Богочовеково, који стога посредује Јоаникију, а остатак казивања препознајемо као адаптацију јеванђељског цитата Јн. 12, 26, чиме се Јоаникије, приврженошћу и следовањем Господу приближава бесмртности.

Данило се изнова враћа казивању о тајнама Господњим, овога пута поводом Јоаникијевог одласка са архиепископом Савом Другим на поклоњење животодавном

гробу Господњем. Исказом о животодавном гробу Господњем, сачињава најпре алузију на Јн. 20, 1-18, превазносећи тајну васкрсења, која је била најављена Христовим божанственим и вољним страдањима. О томе ће казивати кроз само једну реченицу:

„...Његовим божанственим и вољним страдањима, којима цео свет задоби живот“ (Данило Други 1988: 182).

Затим сублимира јеванђељске стихове Јн. 16, 32, 33 и 1. Јн. 3, 4, које смо препознали као сажетак, цитатну форму у категорији описа, чиме Данило показује вештину сажимања јеванђељских редова унутар исте теме, овога пута чак и редова који припадају одвојеним делима, *Јеванђељу* и *Посланици*, како би нас подсетио на природу Христовог добровољног страдања, чија се победа проширила на васцелу природу, јер је кроз човека дошла смрт, али је кроз човека дошао и живот.

Данило наставља са казивањем о Христовим страдањима и знамењима поводом Јоаникијевог поклањања Гробу Господњем, овога пута употребивши коментар као цитатну форму:

„Сагледавши љубазно сва дивна и чудна и неисказана чудеса Владичиних страдања и знамења...“ (Данило Други 1988: 182).

Коментар је субјективно обојен, чиме се Данило дијалошки позива на следећа јеванђељска места: Јн. 19, 34, Јн. 20, 12-31, Јн. 21, 1-14, исказујући у вези са њима свој лични став према великој и за човека несхватљивој истини.

Јоаникијево достојно примање благослова од тадашњег јерусалимског патријарха повод је Данилу да истакне још једном његову приврженост Господу од најранијих дана и његову истрајност на Путу спасења, услед чега исписује следеће речи:

„Јер овај по правди истинити слуга Христов, од своје младости чинио је Његову вољу, служећи Му од све душе и са истинитом љубављу, тврд и неодступан, и никада није скретао стопе своје са пута мира, избилујући у сваком добром делу божанственим учењем и слатким речима“ (Данило Други 1988: 182, 183).

Данило се издвојеним пасусом налази и даље у цитатној категорији описа и интерпретацији као цитатној форми у односу на Јн. 3, 16 и 1. Јн. 4, 9, где интерпретирајући ове јеванђељске редове казује да је имао савршено разумевање јеванђељске истине да је Божји живот оваплоћењем Логоса постао наш, људски живот, показујући то примером Јоаникија, истинитог слуге Христовог.



Пратећи Јоаникијев одлучан, Христом трасиран пут, чак и у скрбним временима када је страдао од насиља безбожних гусара на Светој Гори, где је служио Господу у трудовима и подвизивању, Данило казује да никада није малаксао, штавише радовао се благодарећи Бога, понављајући одабране јеванђељске цитате, самим тим и исту мисао поводом њих, само овога пута користећи другачији вид цитатног општења избором друге цитатне форме. Исписујући следећи исказ:

„Ревнујући Ономе који је пострадао за свет“ (Данило Други 1988: 184), Данило општи са стиховима Јн. 16, 32, 33, те у форми поређења потврђује да се чврста вера у Христа показује код многих мучних, уједно и христочежњивих подвига који одводе Христу *који је победио свет*, утврђујући човека у јеванђељским врлинама: кротости, трпљењу, смерности, љубави.

Опредељење за различите форме цитатности поводом истих јеванђељских стихова казује да је у Данила присутан широк опсег разумевања и тумачења одабраних јеванђељских места.

Како би додатно мотивисао Јоаникијев добар разум и чистоту његове непоколебиве вере, речју, живот по Божјој вољи, Данило исписује следећу мисао:

„Духом светим пловећи, који га је добро управљао као крмилом, пловио је ка тихому пристаништу непорочнога живота“ (Данило Други 1988: 185).

У наведеној мисли препознајемо фразу као цитатну форму у односу на Јн. 3, 5, чиме се сублимира Јоаникијева одуховљеност на путу ка вечноме Царству.

Данило, као и у претходном *Житију* архиепископа користи разноврсне цитатне технике у складу са тренутним потребама да истакне и нагласи одређене делове текста који се темеље на духовној грађи, овога пута исписујући одабрани низ стихова из *Јеванђеља*, са којима општећи, говори о вечном животу и Јоаникију као Христовом следбенику који иде за Светлошћу света, Богочовеком, за светлим и осветљеним путем врлине. То чини користећи се техником низања сажетих форми цитата у цитатној категорији преноса у следећем цитату:

„Јер онај који мрзи душу своју у овоме свету, сачуваће је у вечном животу“ (Данило Други 1988: 186), у коме препознајемо сажети цитат јеванђељског стиха Јн. 12, 25.



Потом у цитату:

„Још мало времена је светлост код вас, ходите док светлост имате, да вас не обузме тама“ (Данило Други 1988: 187), у коме препознајемо сажети цитат јеванђељског стиха Јн. 12, 35.

И коначно, како би прича била заокружена, Данило исписује следећи цитат:

„Ако ко мени служи, нека иде за мном, (јер где сам ја, ту ће бити и мој слуга)“ (Данило Други 1988: 187).

Овај цитат је сажети цитат јеванђељског цитата Јн. 12, 26.

Поводом издвојених сажетих цитата који су ретки примери цитата у категорији преноса у овом Даниловом *Житију*, поред доста бројнијих цитата у категорији имитација и описа, можемо изнети закључак да је важну теолошку мисао, у овом случају, стремљење ка вечном животу, било потребно истаћи, након пређашњих слободнијих интерпретација, наглашавањем слагања са предлошком унутар категорије преноса, како би се потврдио вредносни свет цитираног, а тиме и истинитост сопственог ауторског исказа. Употреба цитата из категорије преноса најпоузданији је начин да се теолошка мисао асимилије са текстом житија, да се постигне очување божанске премудрости, што смо потврдили у претходно наведеним сажетим цитатима из ове категорије. С друге стране, у друге две категорије (цитатној категорији имитације и цитатној категорији описа), као слободнијим видовима интертекстуалног општења, показатељима стварања мреже еквиваленција са обиљем денотација и конотација које одговарају новом контексту, дешава се да иста теолошка мисао добије ново тумачење.

Овакво гледиште ће нам потврдити горе наведена теолошка мисао о стремљењу ка вечном животу која се адаптира на следећи начин:

„Али кога Господ љуби, тога у животу славе и земаљска царства, а после смрти његову успомену из рода у род“ (Данило Други 1988: 188).

Данило наводи овакав цитат поводом велике љубави и поштовања владајућих и народа према угодном и разумном Јоаникију кога бирају за игумана Студенице како би им послужио у сваком делу. Том приликом сачињава адаптацију јеванђељског стиха Јн. 14, 21 и преноси његово значење са небеске на земаљску сцену, потврђујући тиме суштинско одређење адаптације која преобликује цитате и даје им могућност да се прикажу у другачијем контексту. Данилу је у тренутку било потребно овакво тумачење цитата које није нужно доказано током црквене историје да световни успех у животу



служи као доказ вечне изабраности, те је и адаптација на овом месту сврсисходна, њоме се предлошак прилагођава новом тексту, процесуира се њиме и манипулише начином његовог присуства у систему српске средњовековне културе. Када говоримо о адаптацији у средњовековној књижевности подразумевамо најједноставнији вид адаптације, имајући у виду адаптацију у другим епохама и правцима где долази до неусаглашености књижевнотеоријског контекста предлошка и адаптираног дела. Овде те неусаглашености нема, поетика и вредносни систем предлошка су исти, само се ради о виду прилагођавања јеванђељског предлошка датом историјском тренутку. Свеукупно гледајући. Данило је свакако иновативан по начину на који адаптира у поређењу са адаптацијама у досадашњим његовим житијима, као и у житијима претходника.

Говорећи о Јоаникију као достојном наследнику божанствене цркве који ће бринути о законском исправљењу и душевној користи, Данило исписује:

„Јер ту овај блажени прими савршену власт о законском исправљењу и о душевној користи, гледајући праведни зраку беспочетне светлости, самога Христа...“ (Данило Други 1988: 188).

У завршници цитата препознајемо реминисценцију на Јн. 1, 9, интертекстуалну релацију са егземпларним текстом као виду евокације на логосну светлост, коју Јоаникије, као и сваки други кога она обасјава, прима, а Јоаникије изнимно, трудећи се да угоди Христу за живота, постаје и христоносац и светлоносац.

Данило се у непосредној завршници *Житија* изнова враћа теми вечног живота, овога пута кроз алузију која је саставни део Јоаникијевог поучног обраћања вазљубљеним чедима. Алузија долази као поентирана мисао свеукупног поучног обраћања и односи се на Јн. 17, 2.

„Јер Господ нам завешта живот вечни...“ (Данило Други 1988: 190).

Данило овим цитатом постиже да тема о вечном животу, којој се у више наврата враћа, а која се тиче васцеле тајне рода људског бића, бива на много начина и употребом различитих цитатних техника, расветљена у *Житију*.

Желећи да покаже Јоаникијеву приврженост краљу Урошу који му је пружио нелицемерну љубав, Данило саопштава како је отишао за њим не разлучујући се од

њега, као последицу дешавања онога што је томе претходило, те објашњавајући разлоге Урошевог лишавања са царскога престола, исписује следеће редове позивајући се на *Јеванђеље*.

„После некога времена, ђаво, који од искони мрзи род хришћански, подиже љуту завист против овога благочастивога краља од сина му краља Стефана“ (Данило Други 1988: 190).

У делу наведеног цитата који говори о ђаволу и његовој исконској мржњи на род хришћански препознајемо део јеванђељског стиха Јн. 8, 44, и то као модификовани цитат, који је уједно и антитеза свему ономе што се тиче Јоаникијевог богољубивог живота, који ће сагласно свом добром служењу у овом животу заслужити вечну славу и почаст од Христа.

„После мало времена пређе из овога живота у блажени и вечни живот и прими вечну славу и почаст од Христа, који даје награду“ (Данило Други 1988: 191).

Јоаникијев прелазак из овога живота у блажени и вечни живот, манифестација је идеје о вечном животу која тријумфује у завршном делу *Житија*. Данило се сада употребом идеје као цитатне форме позива на Јн. 5, 24 и Јн. 3, 16, реализујући на преосвећеном јеванђељску мисао да се вером задобија вечни живот.

Стање цитатности у „Житију архиепископа Јоаникија“ је следеће:

Пронађено је укупно двадесет и осам цитата у свим цитатним категоријама. Највише цитата је у категорији имитације (16), чиме је и у овом житију потврђена доминација ове цитатне категорије у односу на друге две, у којима је идентификовано у категорији описа (8), а у категорији преноса (4) цитата.

У категорији преноса идентификовани су сажети (3) и модификован цитат (1).

У категорији имитације пронађени су примери за све наведене цитатне форме: поређење (5), алузију (3), идеју (3), фразу (3) и адаптацију (2), што је био случај и у осталим житијима *Даниловог зборника*, са мањим одступањима када је реч о бројности идентификованих цитата унутар побројаних форми, док су фразе и овде препознате као особеност Данилове интертекстуалности.

У категорији описа пронашли смо примере за коментар (3), сажетак (2), интерпретацију (2) и реминисценцију (1), чиме се уочава склоност ка проширивању



интертекстуалних могућности, јављањем сажетка, цитатне форме коју нисмо препознали у осталим житијима *Зборника*.

Када говоримо о житијима архиепископа јасно је одсуство радње на рачун истицања идејног плана којим доминира духовна грађа, те је и „Житије архиепископа Јоаникија“ конципирано на тај начин, идући у корак са Даниловим исихастичким идеолошким и поетским опредељењем, веома продуктивним у житијима архиепископа, које се, између осталог, манифестује у интертекстуалним везама кроз употребу разноврсних цитатних форми.

Поводом издвојених сажетих цитата који су ретки примери цитата у категорији преноса у овом Даниловом *Житију*, поред доста бројнијих цитата у категорији имитација и описа, понављамо горе изнето запажање као закључак да је цитирањем на овај начин било потребно истаћи важну теолошку мисао, поред постојећих слободнијих интерпретација, како би се потврдио вредносни свет цитираног, а тиме и истинитост сопственог ауторског исказа.

С друге стране, у друге две категорије (цитатној категорији имитације и цитатној категорији описа), као слободнијим видовима интертекстуалног општења, дешава се да иста теолошка мисао добије ново тумачење. Показатељ таквог стања ствари овде је адаптација јеванђељског цитата Јн. 14, 21, његово другачије разумевање у складу са суштинским одређењем адаптације која преобликује цитате и даје им могућност да се прикажу у другачијем контексту. Предложак се прилагодио новом тексту и систему вредности српске средњовековне културе, тачније, датом историјском тренутку, а Данило је начином на који адаптира иновативан у поређењу са адаптацијама у досадашњим његовим житијима, као и у житијима претходника.

Особеност коју смо такође навели у вези са овим житијем је употреба сажетка, цитатне форме у категорији описа, којом Данило сублимира јеванђељске цитате Јн. 16, 32, 33 и 1. Јн, 3, 4, и тиме показује вештину сажимања цитатног материјала унутар исте теме, која се у евидентираном примеру раслојава у *Јеванђељу* и *Посланици*.

Опредељење за различите форме цитатности поводом истих јеванђељских стихова, конкретно овде поређења и сажетка, који опет припадају различитим цитатним категоријама, а поводом цитата Јн.16. 32, 33, потврда је да је у Данила присутан широк опсег разумевања и тумачења одабраних јеванђељских места.

Данило, као и у претходним житијима архиепископа користи разноврсне цитатне технике у складу са тренутним потребама да истакне и нагласи одређене

делове текста који се темеље на духовној грађи, овога пута исписујући одабрани низ стихова из *Јеванђеља* који постају доминантне теме *Житија*. То чини користећи се техником низања сажетих форми цитата у цитатној категорији преноса.

Доминантна тема овог *Житија* је тема о вечном животу, којој се Данило у више наврата враћа и она бива овде на много начина и употребом различитих цитатних техника расветљена.

Када сумирамо резултате цитатности у „Житију архиепископа Јоаникија“, најпре ћемо приметити мањи број евидентираних цитата у односу на *Житије архиепископа Арсенија*, што је и очекивано имајући у виду обимност једног и другог житија, потом, морамо констатовати чињеницу да, иако у *Јоаникијевом Житију* нема извештаја о чудима³¹², то не умањује његову свеукупну вредност и његову вредност када је реч о величању Јоаникијевих духовних заслуга, што смо у великој мери показали кроз анализу цитатности. Данило са сваким житијем, па и овде, сагледавајући житијни текст у светлу једног теолошког плана (канона), комбинује различита интертекстуална решења у складу са канонским предлошком, залазећи у његове шире духовне перспективе, те показујући тиме велики опсег семантичких могућности овога жанра.

8.13. „Житије архиепископа Јевстатија“, Данила Другог

Видна наклоност према монашком виду живота и његовим основним врлинама која само недостаје у Милутиновом житију када је реч о житијима Данила Другог, посебно је уочљива у житијима архиепископа, где се снажном експресивношћу и контемплативношћу израза иде ка исихастичкој доктрини која је сва у настојању да превазиђе границе људског и да оствари божанску лепоту у овом свету.

Гледано у целости и „Житије архиепископа Јевстатија“ (Данило Други 1988), карактерише доминација духовних акцената на рачун оскудности радње, па ће и сам почетак *Житија* бити у знаку те доминације. Ту налазимо уобичајени гест скрушености којим се Данило обраћа духовнима, који у сласт слушају речи духовне и

³¹² Подскалски поводом недостатка извештаја о чудима закључује да је могло бити речи о малој популарности овог архиепископа (Подскалски 2010: 479).



обдарени су духовном светлошћу, те у складу са тим не жели да саопшти ништа што је сам смислио, већ жели само да умножава хвалу Божју.

„...јер не говорим своје нити састављам моју похвалу, но славу Божјега величија, славу коју прими од Оца и њоме прослави своје вазљубљене. Јер у Њега је све и Њиме је све, и ничим се тако не радује, као човечјем исправљању“ (Данило Други 1988: 193).

Данило овим казује како саставља Јевстатијеву славу Божјега величија јер у Њега је све и Њиме је све, у чему смо препознали модификован цитат јеванђељског стиха Јн. 1, 3 који нас учи, по речима Јустина Поповића, да је Логосова стваралачка сила претпостављена људској сили која је ограничена (Види: Поповић 2001: 10, 11).

У наставку *Житија* поучавајући, Данило исписује да треба да се трудимо да не ходимо по телу, но по духу како бисмо се попут Јевстатија супротставили ђаволу.

„...да се законско оправдање изврши у нама, као и у овом блаженом светитељу нашем, који се у прошлом времену подвизивао подвигом доброга исправљења, и победи ђавола, и јави се житељ небесне обитељи и грађанин вишњег Јерусалима“ (Данило Други 1988: 193).

У наведеном одломку препознајемо поређење према 1 Јн. 3, 8, где је Јевстатије попут Спаса победио ђавола чиме се указује на почетку на његово духовно порекло од Бога као житеља небесне обитељи и грађанина вишњег Јерусалима. Указује се на Јевстатијеву узвишену природу и тиме што уклања сва чувства од света, сластољубна падања у грех, јер се кроз сваки свој грех човек везује са ђаволом, ђаволом греша, (Поповић 2001: 275), а он га побеђује.

Продубљујући Јевстатијеву смерност ка достизању духовне чистоте Данило се позива на *Јеванђеље по Јовану* сачинивши живописно поређење:

„...чистећи душевну нечистоту испирући је као у купци воде животне“ (Данило Други 1988: 195).

Овиме се Данило употребом алузије као цитатне форме позива на сва она места у *Јеванђељу* у којима је мотив *воде живе* актуелизован. Јеванђелиста не користи овај мотив само у Јн. 4, 10 -15, већ и у Јн. 7, 38, 39; Јн. 6, 35; Јн. 7, 37; Јн. 19, 34 у којима је реч о софиолошком мотиву Христа као Премудрости која даје воду (Види: Бојовић – Крстић 2011: 91). Слабост људске природе чисти се *водом живом*, која је

благодат Светога Духа, Јевстатије је чистио душевну нечистоту покајањем, топлим сузама и удостојио се *воде живе*, постојаног извора Божанских учења, Божанске Истине.

Дајући Јевстатијеву молитву као пример одлучног тражења пута Господњег, у њој, између осталог, Данило исписује позивајући се на *Јеванђеље*:

„Јер сваки који моли, рече, примиће, и који тражи, наћи ће“ (Данило Други 1988: 195).

Иако је цитат карактеристичан и за *Јеванђеље по Матеју* и *Јеванђеље по Луки*, препознајемо га као идеју према Јн. 16, 23, 24.

Данило у склопу Јевстатијеве молитве понавља речи Спасове молитве парафразираним стихом Јн. 17, 12:

„Јер Ти ... који си се ради нас ваплотио од Оца, и ниси хтео смрти ниједноме од нас, но обраћања животу“ (Данило Други 1988: 195).

Овде се указује на давање божанске радости какву је свету донео Богочовек како би се људска бића испунила вечним животом.

Како би показао сву снагу Јевстатијеве искрене молитве Данило исписује:

„А предобри Бог наш, брз у милости и добар у милосрђу, који чини вољу оних који се уздају у њега, и који слуша Њихову молитву, не презре ни овога блаженога, но му испуни прозбе“ (Данило Други 1988: 195).

У делу цитираног одломка препознајемо модификован стих Јн. 6, 40, који нас учи да онај који види Сина и верује у њега има живот вечни. Овим цитатом Данило се идејно надовезује на претходни показујући како ће Син целога човека спасти од сваке смрти и увести у божански живот вечни, чиме идејним повезивањем јеванђељских места, Данило потврђује неоспорно добро познавање *Јеванђеља*, вешто спајајући његове теолошке хоризонте.

У даљем тексту говорећи о Јевстатијевим пречистим страдањима, Данило сачињава алузије на пречиста страдања Господња, казивањем о поклоњењу овог праведника Његовом гробу. Алузија на Јн. 19, 1-42 је као што је то и у претходним



Даниловим житијима уочено, и овде сачињена на исти начин, спомињањем места која граде аналогije са подразумеваним јеванђељским моделом, без додатног задржавања на њима, осим у виду њиховог честог понављања, па исти постају лајтмотиви.

Потом следи низ ефектних алузија, најпре алузија на Јн. 1, Јн. 5, 26 спомињањем Христа као даваоца живота:

„...тражим тебе даваоца живота мојега, управи ноге моје на пут миран, да не каснећи њима идем у Твој свети град, где је Онај, који је био живот свега видљивога и невидљивога, примио смрт ради мене осуђенога, и ту ћу се поклонити месту где је лежало Твоје пречисто тело“ (Данило Други 1988: 196).

Затим алузија на Јн. 20, 1-13, спомињањем Христовог животодавног гроба.

Овај јеванђељски цитат пример је лајтмотива и варираће се током житија на много начина:

Наводимо следећи пример у ком је уочена алузија на исти јеванђељски цитат, на који ће се алудирати кроз намеру похођења гроба Господњег:

„...да се поклоне гробу Господњем и часним страдањима Његовим“ (Данило Други 1988: 197).

Потом алузија истог цитата кроз реализацију похођења при поклањању гробу Господњем:

„...поклонивши се љубављу свесрдачне наде гробу Господњем и свима божанственим страдањима Његовим“ (Данило Други 1988: 197).

Настављајући да сачињава библијске асоцијације, од којих ћемо издвајати оне које се тичу *Јеванђеља по Јовану*, Данило то чини величајући свог јунака на путу духовне самоспознаје.

По повратку из Јерусалима, Јевстатије се усељава у Свету Гору, а Данило нас о томе са истинском радошћу обавештава:

„И опет вођен силом пресветога Духа, врати се натраг, и усели се у Свету Гору, у дом Пресвете Богородице, место звано Хиландар, радујући се многохвалном радошћу и у сваком весељу срца јављајући речи Богооца Давида: ’Колико су

вазљубљени станови твоји, Господе сила, жели и гине душа моја у Твоје станове”“ (Данило Други 1988: 198).

У издвојеном цитату најпре уочавамо идеју поводом јеванђељског стиха Јн. 3, 5, у Даниловом казивању да је Јевстатије вођен силом пресветога Духа, чиме показује да је он рођен од Њега јер је свим бићем узаживео Њиме, а потом уочавамо још једну идеју поводом јеванђељског стиха Јн. 14, 2, када Данило, наводећи Давидове речи које кореспондирају са Јн. 14, 2, говори о бескрајном простору у Христу и његовом *Јеванђељу* за сваког човека.

Да је Данило своја житија идејно и садржински једнообразно исписивао сведочи и реченица коју смо издвојили код архиепископа Јоаникија, а налазимо је и овде у више наврата, тиче се, дакле, оних који су од Бога поштовани, који увек примају и богате поклоне од земаљске власти. Ову мисао налазимо у следећем цитату, који и сам Данило издваја као јеванђељски:

„Нека се просвети светлост ваша пред људима, и да виде ваша добра дела и прославе Оца нашега, који је на небесима”“ (Данило Други 1988: 198).

Цитат препознајемо као модификован јеванђељског стиха Јн. 15, 8, упућивањем на сазнање да су корен свих добрих овоземаљских дела, хришћанска дела која происходе из Оца Небеског.

Под утицајем исихастичког учења примећује се Данилово стално настојање да превазиђе границе људског и да оствари божанску лепоту у овом свету. Та напрегнутост је видљива током целог *Житија* у наизменичном смењивању приповедних перспектива, али и у краћим пасажима унутар којих напрегнутост различитих идејних токова долази до изражаја.

„Јер га знађаху у свему као добропотребна, и да је ваистину заволео Христа и да је мртав за цео свет. Јер све пропадљиво овога света, који брзо пролази, као небопарни орао високо прелете, имајући крила позлаћена – добра дела, устреми се на пренебесно, и ради тога обећа му Господ живот вечни”“ (Данило Други 1988: 199).

Овај пасус је очигледан пример горе уоченог, унутар ког се, на самом крају примећује парафраза Јн. 17, 2, која нас доводи до разумевања Јевстатијевог духовног стања који побеђује пропадљиво и пролазно захваљујући Сину који побеђује грех, смрт



и ђавола и ослобађа род људски од тога, и васкрсењем му даје бесмртност и живот вечни.

Поводом Јевстатијевог унапређења у игумана, Данило исписује:

„...и знађаше какав је дар примио од Господа, и каквој је пастви умних оваца стада Христова био поверен да буде истинити пастир, чувајући стражу за стадо своје, да га се не дотакне свегубитељ лукави звер“ (Данило Други 1988: 200).

У цитату уочавамо интерпретацију Јн. 10, 11, 12, где Данило, задржавајући се на овом месту, даје му лични интерпретативни печат, те називајући Јевстатија истинитим пастиром и спомињући лукавог у контексту својих метафора експлицира, проширује и продубљује његову значењску парадигму.

Данило пратећи Јевстатијево духовно узрастање и благодат Божју која се збива на њему објашњава да му је све давано „чудном добротом и великољепијем, као из саме руке Владичине“ (Данило Други 1988: 201).

Враћајући се опет исихастичком дуализму који супротставља земаљско и небесно, превазилазећи супротности у корист Вишњег блаженства, Данило исписује следећа размишљања:

„А Бог који једини све зна и који унапред све види, повери такво овом блаженом, знајући да је удостојен већих и достојаних части, да прими обоје, и земаљско и небесно: небесно прими, јер презре земаљско и сав се приведе Христу, и земаљску част апостолске столице, јер зажеле Вишњег и вечнога блаженства“ (Данило Други 1988: 201).

У издвојеном цитату у првој реченици уочавамо потврду онога чему нас *Јеванђеље* учи да се ништа не дешава случајно, већ је све испланирано и Бог ради по тачно утврђеном реду у тачно одређено време, и ово налазимо на више места у *Јеванђељу* што је само потврда да је Бог, Бог реда, а не хаоса, и да ништа не може да се деси или догоди док за то не дође тачно одређено време. Данилова реченица „А Бог који једини све зна и који унапред све види“ дата је као коментар на низ јеванђељских стихова, наводимо неке од њих:

Јн. 2, 4; Јн. 7, 6; Јн. 7, 30; Јн. 8, 20; Јн. 12, 23; Јн. 13, 1; Јн. 13, 25; Јн. 17, 1; Јн. 19, 26; Јн. 21, 20.

Дијалошким позивањем на низ јеванђељских стихова датих у цитатној форми коментара, Данило разлаже садржинске елементе појединачних стихова, сједињујући их у једној реченици која захвата у шири јеванђељски текст. Овакав приступ *Јеванђељу*, кроз сачињавање коментара који се односи на корпус стихова, обогаћује његову рецепцију и делује прилично иновативно у време Даниловог књижевног деловања.

У остатку наведеног цитата из *Житија* уочавамо адаптацију уз проширивање и варирање изворног цитата Јн. 3, 31, релативизовањем његовог значења, те усаглашавањем супротности између земаљског и небеског.

Достизање вишњег и вечног блаженства бива представљено као награда од Господа за Јевстатијева *складна* дела:

„...и поживевши непорочан живот и блажена дела, пређе у васкрсење вечног живота, знаменован великим и спасоносним печатом Новог Завета Христово... примајући неисказану светлост виђења Свете Тројице“ (Данило Други 1988: 201).

У издвојеном пасусу препознајемо идеју поводом стихова Јн. 17, 3 и 1 Јн. 5, 20, у вези са вечним животом и истинским богоспознањем, изворима из *Јеванђеља* на које и сам Данило упућује именујући их као спасоносни печат *Новог завета*. А како је живот вечни познавање Свете Тројице, Данилу није био ни потребан завршни део пасуса у ком поентира пређашњу мисао исказом да је Јевстатије примио неисказану светлост виђења Свете Тројице, поводом ког препознајемо адаптацију јеванђељских стихова који говоре о спознању Свете Тројице: Јн. 14, 16; Јн. 14, 26; Јн. 15, 26.

Данило се изнова враћа причи о Добром пастиру и његовом стаду, само сада кроз Јевстатијеву беседу даје костур приче, парафразирајући репрезентативне јеванђељске цитате, те тиме заокружује главну тему унутар одабране приче.

„...јер пастир добри положи душу знајући своје (овце), познат од својих (оваца), и зове све (овце) по имену, и изводи и уводи од неверовања у веру, и од овога живота у живот који је тамо“ (Данило Други 1988: 203).

Парафразу смо уочили у односу према следећим јеванђељским стиховима: Јн. 10, 11; Јн. 10, 14 и Јн. 10, 28.



У Данила препознајемо, поред интертекстуалности која је сама по себи била функционална, другачија и иновативна у поређењу са истом у писаца претходника, и сложеније видове интертекстуалности испољене кроз активан критички став према изворнику.

Такав вид интертекстуалности проналазимо у реченици:

„Јер прстом Божјим сви смо написани“ (Данило Други 1988: 203), поводом беседе коју Јевстатије упућује вазљубљенима. Реченица је препозната као критика, цитатна форма у категорији описа, према јеванђељском стиху: Јн. 8, 8, чиме је показан вид активне интертекстуалне полемике са овим јеванђељским местом, симболичним указивањем на људске грехе и буђењем свести о односу према греху, а самим тим и буђењем врлина које нас враћају јеванђељском путу, што ћемо видети у наставку беседе.

Данило и када не преноси Јевстатијеве речи, он у непосредном приповедању интертекстуално општи са јеванђељским предлошком. Тим поводом износимо пасус којим Данило додатно мотивише редове Јевстатијеве беседе:

„Овакве речи доброразумне поуке јављаше овај блажени ка Господом повереном његову стаду, болујући душом и срцем за корист њихова примања пренебесне славе и светлости од Господа“ (Данило Други 1988: 203).

Поводом синтагме, пренебесна слава, примећујемо коментар садржинског елемента стиха Јн. 1, 14 о слави Јединородног од Оца, чиме Данило, поступком пренаглашавања, исказује свој лични став према слави каква доликује Јединородном Сину и каква Му је од Бога Оца својствена по природи у корист њеног примања од стране повереног му стада.

Следећа синтагма се тиче светлости од Господа која је такође намењена његовом стаду, а у којој препознајемо идеју поводом јеванђељских стихова: Јн. 1, 5, 9; Јн. 9, 5; 1 Јн. 1, 5-7, Јн. 8, 12, којима се актуелизује основна идеја логосне светлости која свуда обитава и светли, а посебно у душама које желе просветљење, какво је његово стадо.

Поступним најављивањем Јевстатијевог престављења који је за живота био на прагу спознања вечнога живота, Данило, у тренутку када је за то дошло време, о његовом приспећу извештава у кратким и јасним реченицама.

„Овај светитељ пређе из краткога на блажени и бесконачни живот, и да прими обећана вечна добра од даваоца наплате Христа“ (Данило Други 1988: 207).

Цитат је адаптација стиха Јн. 10, 28, где Данило преобликујући и прилагођавајући јеванђељске речи свом казивању, задржава суштинску идеју њиме исказану, где свако ко практикује јеванђељску врлину на земљи, заслужује небеску вечну славу и вечна добра.

Након престављења, Данило приказује погребене према јеванђељском узору:

„И свеосвећена чеда његова учинише ту све по достојању за његов погреб, и светољепно и многохвално скупивши његово свето тело, и положише га ту у мраморној раци, коју сам себи беше спремио“ (Данило Други 1988: 208).

Приказ погребене у славу преосвећеног архиепископа Јевстатија приказан је поређењима у односу на Јн. 19, 38-40 и Јн. 20, 1 којима је остварена интертекстуална корелација имитирањем значајног композиционог елемента предлошка, радње, или конкретније поступака и ситуација како би се показала сва слава и „неисказано и предивно прослављење“ (Данило Други 1988: 209) преосвећенога.

Поређење је у Јевстатијевом случају најзаступљеније када је у питању приказ свега онога што је награда и прославље његовог узорног живота на земљи, као што су прикази погребене и чуда, чиме ова цитатна форма оправдава своју сврсисходност, овога пута имитирањем лика Свевишњег као егземпларног модела. Како би приказао чуда преосвећенога, међу којима издвајамо чудо вађења његовог светог и блаженог тела, Данило посеже за овом цитатном формом.

„И би заповеђено да се извади свето и преочишћено и блажено тело овога преосвећеног. И када је био отворен гроб, нађе се нераспадуто, и могло се видети као и у први дан његова престављења, или боље рећи као када је било у животу, цело, Божјим промислом, и ничим повређено“ (Данило Други 1988: 211).

У цитату уочавамо поређење према Јн. 20, 27, али не у његовом дословном позивању на наведени јеванђељски стих, јер је у *Јеванђељу* реч о васкрсењу, а овде о чуду, већ на идејном плану у сагледавању и предлошка и цитираног дела житијног текста као примера јеванђељске истине која по речима Јустина Поповића поручује „да све што је Богочовеково, располаже неодољивом и неуклонљивом стварношћу“



(Поповић 2001: 227), као што су васкрсло тело Спаситеља и очувано и ничим повређено тело преосвећеног.

Смелост оваквог поређења оправдавамо Даниловим казивањем у завршници *Житија* да је Јевстатијево тело сијало као многосветли свећњак и после дужег времена како би верни уносили његова добра дела и славили кроз њега Оца који нема почетка.

„...његово свето тело....лежи и до овога дана, сијајући као многосветли свећњак свима, да виде његова добра дела, и на векове не ћутећи славе Оца који нема почетка“ (Данило Други 1988: 211, 212).

У последњем делу цитата који говори о Очевој свевремености, о Њему као Логосу и Његовој свестваралачкој сили уочавамо алузију на Јн. 1, 3, а Јевстатија као посредника који нас тајанственим путевима постојања води до ње.

Данило завршава *Житије* мишљу о Светој Тројици, тачније потребом да нагласи везу исписаног похвалног житија Јевстатију и живоначелне Тројице, којој је на овај начин одао вечну славу.

„Јер Његовом благодатном посетом разума пресветога Духа даде се и мени смиреном Данилу реч за отварање уста, да похвалим богоугодни живот овога светога господина мојега, да се и кроз мене, заједно са свима, слави живоначелна Тројица, која се поје и којој се клања свако створење са једносушним Сином, и пресветим и добрим и животворним Духом, сада и увек, и на векове векова, амин“ (Данило Други 1988: 212).

Овако завршивши *Житије* Данило сачињава идеју у односу на Јн. 14, 26, задржавајући основну мисао јеванђељског стиха, а опет показавши његову функционалност на више нивоа приповедног текста, оном који се тиче казивања о Јевстатију и оног који се тиче Даниловог непосредног обраћања како би показао да све о чему је у Житију било речи превасходи из Тројичног Божанства, па и само његово писање које је надахнуто Духом Светим.

Стање цитатности у „Житију архиепископа Јевстатија“ је следеће:

Пронађено је укупно педесет и три цитата на нивоу свих цитатних категорија. Највише цитата је у категорији имитације (32), 18 у категорији описа, а 3 у категорији преноса.



У категорији преноса идентификовани су само модификовани цитати (3).

У категорији имитације пронађени су примери за све наведене цитатне форме осим фразе: алузија (12), идеја (11), адаптација (5), поређење (4), с тим да се примећује већа бројност цитата унутар цитатних форми: алузије и идеје у односу на друге цитатне форме, али када сагледамо *Данилов зборник* у целисти, видећемо да је алузија углавном предњачила по бројности у односу на друге цитатне форме, док се издвајање идеје у том смислу спорадично јавља. Нема неког правила и реда по ком се цитати издвајају по бројности, осим уочавања конкретних цитатних техника са сваким делом понаособ, које до тога доводе.

У категорији описа пронашли смо примере за коментар (11), парафразу (5), критику (1), интерпретацију (1), где свакако треба скренути пажњу на доминацију коментара као цитатне форме по бројности идентификованих цитата унутар ње, не само на нивоу других цитатних форми унутар категорије описа у овом житију, већ и њеној доминацији унутар ове категорије и у другим житијима Даниловог зборника.

Имајући у виду чињеницу да се алузија и коментар јављају као најбројније цитатне форме унутар различитих категорија, позабавићемо се интертекстуалним стратегијама које су условиле толику бројност цитата унутар наведених форми.

Данило актуелизује јеванђељски митив *воде живе* алудирајући на различите сегменте *Јеванђеља* у којима се овај мотив јавља, не само у Јн. 4, 10 -15, већ и у Јн. 7, 38, 39; Јн. 6, 35; Јн. 7, 37; Јн. 19, 34, без обавезе да коришћене предлошке исцрпно описује, именује, појашњава, а опет обухватајући својим примером сва њихова значења.

Говорећи о Јевстатиевим пречистим страдањима, Данило сачињава алузије на пречиста страдања Господња. Алузија на Јн. 19, 1-42 је, као што је то и у претходним Даниловим житијима уочено, и овде сачињена на исти начин, без додатног задржавања на њима, осим у виду њиховог честог понављања, па исти постају лајтмотиви. Алузија на Јн. 20, 1-13 спомињањем Христовог животодавног гроба, такође је пример лајтмотива и варираће се током житија на много начина.

Дијалогским позивањем на низ јеванђељских цитата, датом у цитатној форми коментара, Данило разлаже садржинске елементе појединачних цитата, сједињујући их у једној реченици која захвата у шири јеванђељски текст. Овакав приступ *Јеванђељу*, кроз сачињавање коментара који се односи на корпус цитата, обогаћује његову рецепцију и делује прилично иновативно у време Даниловог књижевног деловања.



Таква је на пример Данилова реченица „А Бог који једини све зна и који унапред све види“ дата је као коментар на низ јеванђељских цитата од којих наводимо: Јн. 2, 4; Јн. 7, 6; Јн. 7, 30; Јн. 8, 20; Јн. 12, 23; Јн. 13, 1; Јн. 13, 25; Јн. 17, 1; Јн. 19, 26, Јн. 21, 20.

Констатујемо да је Данило своја житија идејно и садржински једнообразно исписивао о чему нам сведочи и реченица коју смо издвојили код архиепископа Јоаникија, а налазимо је и овде у више наврата. Тиче се, дакле, оних који су од Бога поштовани, који увек примају и богате поклоне од земаљске власти, у чему се препознају утицаји исихастичког учења у складу са чим Данило стално настоји да превазиђе границе људског и да оствари божанску лепоту у овом свету. Та напрегнутост видљива је током целог *Житија* у наизменичном смењивању приповедних перспектива, али и у краћим пасажима унутар којих напрегнутост различитих идејних токова долази до изражаја.

Данило се у *Житију* често враћа причи о *Добром пастиру* и његовом стаду, те тим поводом издвајамо стратегију у којој даје костур приче, кроз парафразирање репрезентативних јеванђељских стихова, чиме заокружује главну тему унутар одабране приче.

Овим *Житијем* као последњим које анализирамо из *Даниловог зборника*, потврђујемо мисао коју смо већ истакли у вези са „Житијем краља Милутина“ да је Данилова интертекстуалност у поређењу са перетходницима сложенијег типа, испољена кроз активан критички став према изворнику.

У *Житију* смо препознали ефектна поређења, којима је остварена интертекстуална корелација имитирањем радње, поступака и ситуација јеванђељског предлошка, која се доводе у везу са Јевстатијем у сврху његовог узношења.

Поређење је у Јевстатијевом случају било најзаступљеније поводом приказа свега онога што је награда и прославље његовог узорног живота на земљи, као што су прикази погребенија и чуда, поводом чега се објаснила употреба поређења као устаљеног модела имитирања лика, што је учинило ову цитатну форму веома сврсисходном, када знамо да је реч о имитирању лика Свенишњег као егземпларног модела.

Данило показује функционалност употребљених цитатних форми, конкретно идеје, на више нивоа приповедног текста, оном који се тиче унутрашње и спољашње композиције житија, када казује о Јевстатију, али и када се непосредно обраћа и казује о учинцима свога житија.

Закључићемо да је Данило имао прилику да своје општење са текстом јеванђељског предлошка, не само мења, већ и усаврши кроз састављање житија краљева и архиепископа, те том приликом треба имати у виду не само личност о којој пише, да ли је она краљ или архиепископ, већ и време настанка житија, које ће свакако утицати на његов књижевни израз, а самим тим и другачији однос према егземпларном моделу, имајући у виду цитатне технике, као последици политичких, културних и црквених утицаја.

Иако на плану књижевног израза Данилове текстове не одликује литерарна виртуозност као његове претходнике³¹³, анализа цитатног материјала наспрам *Јеванђеља по Јовану* унутар његових житија, помогла нам је да захватимо у обим његових теолошких мисли³¹⁴ који је свакако шири од употребљених речи у тексту.

Дошли смо и до закључка да је опсежним посматрањем интертекстуалности могуће судити о вредности средњовековних књижевних текстова и књижевној ширини њихових стваралаца, да интертекстуалност употпуњује и чини свестранијим литерарни профил једног средњовековног писца, а то нам случај архиепископа Данила II свакако потврђује.

8.14. „Житије краља Стефана Уроша Трећег“, Даниловог Ученика

Данилов Ученик који допуњује Данилова житија „Житијем краља Стефана Уроша Трећег“, „Житијем краља Душана“ и „Житијем архиепископа Данила“ доноси нова решења на интертекстуалном плану која су у вези са обновљеним занимањем за

³¹³ „Данило је као писац познавао градитељске чиниоце Теодосијевог „спољашњег“ динамичног приповедања и Доментијановог унутрашњег савлађивања самог приповедачког казивања. Читава Данилова епоха обележена је, уз то, основним током приповедања, изванредно оличеног у наративном стилу савременог живописа. Рођењем и образовањем из 13. и делом из 14. века, Данило је и стилски сјединио ову двојност“ (Трифунковић 1976: 27).

³¹⁴ Многе студије су се бавиле питањем односа између Доментијана и Данила, истичући да оба писца имају иста начела и да иду истим путем. Ми ћемо се задржати на оној Павла Поповића који истиче Доментијана као Данилов узор, бележећи: „Данило и иначе иде за Доментијаном. Његово причање такође је махом задржано фразама, примерима и изрекама библијским, и развучено“ (Види: Поповић 1909: 52-53).



спољашње околности живота³¹⁵, за догађаје пре него за духовне садржаје³¹⁶, што ће утицати на другачије стање цитатности које ћемо осведочити у ова три житија.

„Житије краља Стефана Уроша Трећег“ (Данилови настављачи 1989), почиње освртањем на сопствену стваралачку поетику, где се аутор у маниру скрушености и недостојности моли Господу за вишњу премудрост и утврђење сопственог ума и верује да се без Њега ништа не свршава:

„Добро је, вазљубљени Христољубимци, од Бога почевши и у Богу свршити, јер рече: ’Без њега не свршава се ни реч, ни дело’“ (Данилови настављачи 1989: 27).

У наведеном цитату је препознат део цитата Јн. 15, 5 као модификован на који се директно упућује, те којим се указује на човекову узвишену природу, његову бескрајност и бесмртност, на његову стваралачку снагу коју по угледу на Свевишњег, Ученик призива како би проговорио о богоугодним делима христољубивог краља Стефана.

Ученик своје стваралаштво доводи у везу не само са Свевишњим, већ и са верујућим народом, те казује:

„За ово призивам у помоћ Бога да се вашим молитвама утврди непоколебимо мој ум“ (Данилови настављачи 1989: 27).

И пре тога:

„Јер молитвама вашим, ово је дело и основано вашом вером. Речено је: ’Све што год узмолите верујући, добићете (примићете)’“ (Данилови настављачи 1989: 27).

У овом цитату на који се такође директно упућује, имамо и формално обележен цитат који смо препознали као дословни цитат Јн 16, 23, тачније његовог другог дела којим се указује на просвећеност верујућег народа који ће узмолити дело које ће им бити на спасење.

³¹⁵ „Данило пише стилем препуним библијских цитата који загушују причање световних догађаја у чему је и иначе врло штур, његов пак ученик, иако се трудио да му подражава у стилу, нема тако много цитата из Библије, јаснији је, и пун је извештаја о светским догађајима, и то не само у *Житију краља Дечанског* него и у *Житију архиепископа Данила*“ (Стојановић 1923: 104).

³¹⁶ „У његовим списима, у којима су и личности и догађаји претежно световног карактера, има тако мало богословског да би се могло посумњати да их је писао монах. Њега интересују војсковође, не светитељи, државници, не испосници, и привлаче га више битке него молитве“ (Кашанин 2002: 210).

У обиљу старозаветних цитата, пре свега оних из Псалама, новозаветни цитати су у житију ретки, па самим тим и интертекстуалне везе које се тичу *Јеванђеља по Јовану* спорадично су уочаване, те ће анализа истих пратити њихово појављивање везано за догађаје и дешавања у житију који се у том случају не надовезују хронолошки један на други.

Говорећи о сазнању да Стефану Дечанском није био одузет вид до краја, захваљујући Божјој доброј вољи, Ученик исписује:

„Унапред је разумео да му није до краја био одузет вид очију његових по Божјој доброј вољи. Јер Христос, истинита светлост, која просвећује сваког човека који греде у свет, сачува му телесне зенице“ (Данилови настављачи 1989: 32).

Мисао о логосној светлости исказана је у Јн. 1, 9, те је овај део издвојеног пасажа препознат као дословни цитат овог јеванђељског стиха.

Божја добра воља је учинила да не пострада до краја и не изгуби у потпуности вид. Та мисао се поткрепљује јеванђељском мишљу о логосној светлости коју са собом у природи својој људи носе, јер их та светлост чини људима, или према речима Јустина Поповића, „сваки је човек по природи својој христоносац, светоносац“ (Поповић 2001: 17).

Данилов Ученик исписује следеће јеванђељске речи поводом казивања о томе како ће син Стефана Дечанског краљ Стефан Урош III чинити по угледу на оца:

„Јер рече: ’Што види син оца да чини, исто ће чинити и син’“ (Данилови настављачи 1989: 34).

Ово је сажети цитат према јеванђељском стиху Јн. 5, 19, у цитатној категорији преноса, на који се директно упућује и послужио је Даниловом Ученику да упореди однос Стефана Урош III са оцем Стефаном Дечанским који је имао телесног оца и вођу душевнога епископа кир Данила, како би показао оно што је и син желео да чини видевши у томе јеванђељски закон.

У *Житију* је у мотив ђавола вариран на више начина, а у исказу поводом мотивисања гнева бугарског цара и његовог народа који се подигао на краљевство благочастивог Стефана Дечанског, препознајемо и његову директну интертекстуалну везу са *Јеванђељем по Јовану*:



„Ђаво који мрзи добро, од почетка ненависник рода хришћанскога, испуни срце овога бугарскога цара великом завишћу и неситошћу...“ (Данилови настављачи 1989: 39).

У наведеној реченици препознајемо модификован део јеванђељског стиха Јн. 8, 44.

Данилов Ученик нам казује о томе како Стефан Дечански тражи од Данила, сада већ архиепископа, да ода Богу хвалу за помоћ њему и његовој војсци пошто иду у државу царства земље бугарске, те Данило тако и чини непрестано се молећи за крепост овом превисоком краљу, а Ученик о томе извештава:

„А сам господин мој пребиваше у молби и молитви Слову (тј. Христу), који има у себи безбројне милости и пучину доброте човекољубља Божја, и свагда увек говорећи Духом светим за Богом дарованим му стадом, који су чеда Христова, истинити и богоугодни ревнитељ учитељу своје Христу и угоднику његову“ (Данилови настављачи 1989: 48).

У другом делу пасажа препознајемо парафразу јеванђељског стиха Јн. 10, 29, који нас учи о једносуштности Оца и Сина, те се јеванђељски модел може применити и на Стефана и његовог духовног оца Данила, о чему нам говори следећи исказ:

„...јер једносушном вером срдачну љубав у Господу имајаху међу собом“ (Данилови настављачи 1989: 48).

Како би указао на славу отачаства и краља Стефана Дечанског и његовог сина који су је стекли уз помоћ Христову и уз молитве светог Симеона и светитеља Саве, Ученик сведочи о њиховој положености и утврђености силом светог Духа и вољи Господњој о чему исписује:

„...који јавља вољу Господњу, који рече: ’Што беше испрва, што чусмо, што гледасмо, очи наше видеше и руке наше опипаше’“ (Данилови настављачи 1989: 53).

У наведеном цитату препознајемо директно упућивање на 1 Јн. 1.1 дословним цитатом.

Ученик се често у *Житију* враћа на однос између Стефана Дечанског и његовог сина, Стефана Уроша III, као и на однос Стефана Дечанског и његовог духовног оца Данила, како би истакао сву снагу духовних веза која постоји међу њима,

па је том приликом интеракција са цитатима из *Јеванђеља по Јовану* додатно мотивисала и утемељила значај успостављених духовних веза. Следећи цитати ће поткрепити ово наше запажање.

„Ови су љубављу вере срдачне у Господу једну вољу имали у телу и на једнога гледајући, светим Духом спремљени за борбу и Христовом благодаћу овенчани, чинили су добар пример и богољубље свима у отачаству српске земље“ (Данилови настављачи 1989: 58).

Данило и Стефан Дечански се пореде са Оцем и Сином док се приказује њихово трудољубље у бризи о градњи божанственог храма, те се тиме казивањем о једној вољи међу њима успоставља поређење са Јн. 10, 30.

У наставку цитата издвајамо парафразу Јн. 14, 16, 17, која је сврсисходна када знамо да су њих двојица држањем заповести Богочовекових задобили благодат Светога Духа о чему *Јеванђеље* поучава, те су тиме били узоран пример богољубља свима.

Како би мотивисао мржњу оца Стефана Дечанског према сину Стефану Урошу III, Ученик опет актуелизује мотив ђавола цитатном формом интерпретације јеванђељског места Јн. 8, 44.

„И када је тамо дуго живео у вољи и послушању родитеља свога, наговором свегубитеља старога ђавола, искони ненависника свакога добра и погубника рода људскога, чије су махинације зла и нестројна дела, тј. гнев, јарост, клевете, увреде, убиства, који се зове од почетка света одступник вере Христове“ (Данилови настављачи 1989: 60).

Промена цитатне перспективе поводом овог јеванђељског места и прелажење из једне у другу цитатну категорију, из цитатне категорије преноса унутар које смо горе издвојили модификован цитат, у цитатну категорију описа поводом наведеног примера у форми интерпретације, сведочи нам о сложеној префигурацији која подразумева разноврсност интеракције између актуелног текста и текста предлошка, од обичног преношења цитатних фигура, до њихове значењско-вредносне рефункционализације, какав је случај са цитатном формом интерпретације где се јеванђељском месту даје лични интерпретативни печат како би се продубила његова значењска парадигма, а самим тим и контекст у склопу ког је дато јеванђељско место употребљено.



Говорећи о надмоћности божанске силе над завишћу ђавола, Ученик кроз молитву Стефана Уроша III показује како се исти узда у Оца и Сина и Светога Духа јер су они његова сила и крепост у одбрани од ђаволом заведеног родитеља.

„Господе Исусе Христе, сине превечнога Оца, Саваоте Боже Израилев, један слављен у Тројици са светим, добрим и животворећим Ти Духом ...“ (Данилови настављачи 1989: 62).

У издвојеном молитвеном исказу препознајемо адаптацију јеванђељског цитата Јн. 15, 26.

Како се *Житије* завршава доминацијом радње која има свој очекивани расплет, нема духовних узлета у величању Силе Божје којом се све окончава, што је био случај са досадашњим житијима, те се у завршници *Житија* издваја цитат који смо препознали као парафразу јеванђељског стиха Јн. 12, 27, поводом неумољиве природе Стефана Дечанског кога је син пробао да умилостиви:

„И овај христољубиви младић видећи се да је прискрбна душа његова до смрти ...“ (Данилови настављачи 1989: 63).

Долазимо до закључка да је парафразирањем овог јеванђељског цитата указано на оно због чега је и душа Богочовека била прискрбна, због грехољубља којим су људи ослепили себе и због чега не виде пут бесмртности, како је и у случају Стефана Дечанског било.

Цео концепт *Житија* састоји се у упрошћавању духовног исказа³¹⁷ услед занимања за спољашње околности живота које су морале бити праћене јасним теолошким поукама, те је и цитат очекивана реакција на сам принцип конструкције текста. То нам потврђује и цитат који је препознат као адаптација, који је саставни део снажне моралне поруке која проистиче из Стафанове покајничке реакције:

„А он се сажали тада, гледајући на себи осуду гнева Божјега која се догодила, и жалећи, плакаше горко“ (Данилови настављачи 1989: 64).

³¹⁷ Запажамо да се личности овога *Житија* више испољавају у ситуацијама него што се описују њихова унутрашња стања. Механизам унутрашњег испољавања личности овде још није развијен, као што ће то касније бити, рецимо, код Григорија Цамблака.

Адаптација је сачињена према Јн. 3, 36 и њоме су вариране речи изворног јеванђељског цитата, док је смисао који се тиче гнева Божјег као реакције на занемаривање божанског добра и злоупотребе боголике слободе остао исти. Насупрот духовних узлета и симфонија којима су тријумфовали животи праведних и благочастивих на крају житија у пређашњим житијима, сада се пажња скреће са небеске на земаљску позорницу, а над благочастивим се спроводе закони људске природе потакнути божанском, те је и одабрани јеванђељски цитат у том смислу сврсисходан.

Стање цитатности у „Житију краља Срефана Уроша Трећег“ је следеће:

Укупно је тринаест цитата на нивоу свих цитатних категорија, што је знатно мање у односу на већину житија обухваћених *Даниловим зборником*. Највише је цитата у категорији преноса (6), затим у категорији описа (4), и у категорији имитације (3). Примећујемо, поред смањеног укупног броја цитата на нивоу свих цитатних категорија, и највећи број цитата у категорији преноса, што до сада није био случај у претходно анализираним житијима, напротив, ова цитатна категорија је по броју цитата увек била иза категорије имитације и описа. Новина је и већи број идентификованих цитата у категорији описа, која је увек била иза категорије имитације по броју цитата. О чему нам све ове новине говоре? Свакако о новим решењима на интертекстуалном плану која су у вези са обновљеним занимањем за спољашње околности живота, за догађаје пре него за духовне садржаје, што ће свеукупно утицати на другачије стање цитатности.

У категорији преноса идентификовани су дословни (3), модификовани (2) и сажети цитати (1).

У категорији имитације пронађени су примери само за адаптацију (2) и поређење (1). Приметно је, не само одсуство других цитатних форми које су идентификоване поводом ове цитатне категорије унутар житија обухваћених *Даниловим зборником*, већ и одсуство алузије, која је до сада предњачила по бројности, не само унутар категорије имитације, већ и као цитатна форма на нивоу свих цитатних категорија.

У категорији описа пронашли смо примере за парафразу (3) и интерпретацију (1).



Имајући у виду овакво стање цитатности долазимо до закључка да је са овим *Житијем* отворена књижевна етапа стварања пре хагиографских записа него потпуних хагиографија, које одликују другачија поетска, стилска и интертекстуална решења. Пре свега ту мислимо на мањи број јеванђељских цитата, на њихову већу функционалност и прагматичност имајујући у виду ефектне цитате у сврху уобличавања радње, поступака и ситуација, али и на сложену цитатну префигурацију која подразумева разноврсност у интеракцији између актуелног текста и текста предлошка.

Новозаветни цитати су у житију ретки, па самим тим је било мало интертекстуалних веза са *Јеванђељем по Јовану*. Међутим, иако нисмо побројали много цитата, они које смо пронашли и њихово сврставање унутар одговарајућих цитатних категорија, помогли су нам да разумемо о каквим новинама на цитатном плану је реч. Идентификовање већег броја цитата у категорији преноса у односу на друге категорије сведочи нам о јаснијој теолошко-књижевној свести ствараоца, која се морала темељити на књигама као материјалним изворима, у односу на раније црквенословенске ствараоце где је иста посматрана кроз призму богослужбене праксе, самим тим је тамо било веће слободе у интертекстуалном представљању што је класификовало највећи број цитата унутар друге две категорије, а овде је свакако занимање за спољашње околности живота морало бити праћено јасним теолошким поукама, те и цитатима који су се прилично верно преносили. Додатни разлог за доминацију цитата у категорији преноса је и јасно установљена разлика између оностраног и земаљског, изостанак теоцентричног становишта, а насупрот томе занимање за спољашње прилике, те је дословна употреба јеванђељских цитата била сврсисходнија у деловима овако конструисаног текста где се неминовно откривају идеолошка и теолошка значења.

С друге стране, поред обичног преношења цитатних фигура, *Житије* нам сведочи о њиховој сложеној префигурацији када је реч о промени цитатних перспектива поводом једног јеванђељског места, тачније о прелажењу из једне у другу цитатну категорију, што је доказ о разноврсности интеракције између актуелног текста и текста предлошка. Сложена префигурација би се односила на успостављање нових значењско-вредносних интертекстуалних веза, где се јеванђељском месту даје лични интерпретативни печат како би се продубила његова значењска парадигма, а самим тим и контекст у склопу ког је дато јеванђељско место употребљено.

Свеукупни утисак који нам доноси интертекстуална анализа *Житија* Даниловог ученика тиче се нових друштвених, политичких, црквених и најзад

књижевних стремљења као одраз једне епохе у српској култури у време установљавања српског царства.

8.15. „Житије краља Стефана, сина Уроша Трећег“, Даниловог Ученика

На почетку *Житија* (Данилови настављачи 1989), пут о коме говори Ученик је јеванђељски пут којим нас води Дух свети до почасте вечнога живота, он нас води у сву истину која је по речима Јустина Поповића рашчлањена у безброј истина да би их свет могао лакше примити (Види Поповић 2001: 188). Споминући начелнике и чуваре отачаства од самих његових почетака на челу са Симеоном Немањом и Савом који су одликовани даром који долази с висине од Оца небеснога, Ученик их је показао као део истине, који су очишћене лозе, пример и пут ка небесном царству које су стекли. Идеја о вечном царству приказана је идејом као цитатном формом према Јн. 16, 13, која се експлицира у даљем тексту о чему нам сведоче и следеће речи:

„Ако хоћу да будем удостојен и неког дела вечних добара, која стекоше они који су Богу послужили у животу своме...и који пођоше у небеске обитељи...ја треба да њима ревнујем“ (Данилови настављачи 1989: 71).

На идеју се надовезује поређење Симеона Немање као *доброплодног и многокрасног изданка* (Данилови настављачи 1989: 67) са Христом.

Иначе, кроз житија краљева стално се провлачи ово поређење чланова Немањине династије које је утемељено на Христу као симболу доброплодне лозе. Немања је попут Христа очишћена и плодна лоза која доноси плод деци свога отачаства која ће после њега живети. Поређењем које је утемељено на *Јеванђељу* и односи се на Јн. 15, 1-5, истакнута је непрекидна динамика растуће ревности за божанским смислом и успостављена историјска нит чланова династије Немањића.

Ученик слави Стефана Душана као истакнутог хришћанина похвално говорећи о његовим хришћанским врлинама, пре свега његовој мудрости, те како би у вези са тим показао оданост благочастивог краља силнима отачаства својега који у договору, вођени вером истинитом доносе важне политичке одлуке, Ученик употребљава парафразу јеванђељског места Јн. 5, 30:

„И себи, рече, ништа не чини“ (Данилови настављачи 1989: 73).

Парафраза је типичан пример када цитат из цитатне категорије преноса прелази у цитатну категорију описа, те га дајемо стога као формално издвојен цитат у



житију који без обзира што је изворник испричан другим речима бива стављен под наводнике, чак и део који се односи на упућивање на изворник: „рече“. Како бисмо разумели овај интертекстуални поступак, који је у многоме и ствар приређеног издања којим се руководимо, као и накнадних интервенција приређивача, вратићемо се ипак на сазнање да је парафраза вид слободног преузимања изворног текста и његово уклапање са текстом житија, као и то да је писац својим речима навео цитат деперсонализујући га и дајући му императивни тон, те тиме истом дао лични интерпретативни печат. На тај начин је продубљена његова значењска парадигма, а самим тим и контекст у склопу ког је дато јеванђељско место употребљено. Овај цитат и начин његовог навођења уводи нас у сложену област префигурације по Наумову, јер је стваралачка слобода у оквиру језичког слоја евидентна, као и прелажење из једне цитатне категорије у другу, а поред тога је осведочено о вечитој актуелности изворног цитата, светости датог предлошка, као и о предзнању или свезнању аутора који се истим са лакоћом користи и поиграва његовим значењско вредносним перспективама.

Како није било велике цитатне интеракције између овог *Житија* и *Јеванђеља по Јовану*, што свакако не умањује комплексност интерактивних веза које су ипак остварене, издвојићемо још две алузије које смо препознали, а које се надовезују једна на другу.

Говорећи о премилостивом Богу који је свесилном руком помогао Стефану да победи све своје ратне противнике, а онда и о наговору ђавола који је учинио да се устане против државе отачаства његова, Ученик исписује:

„Пошто је овај благоверни краљ Стефан Божјом помоћу добро победио све своје непријатеље и непрестано славио свога добротвора који се од почетка слави у светости светих, и не за дуго времена, по наговору старога начелника злобе, ђавола, би завист од угарскога краља Карла против овога благочастивога краља и на државу отачаства његова“ (Данилови настављачи 1989: 75).

У издвојеном пасусу препознајемо најпре алузију на Јн. 1, 9, чиме се указује на Стефанову боголикост, на потврду јеванђељског закона који каже да је светлошћу обасјано свако људско биће у земаљском свету, јер она чини човека човеком и та светлост доминира у тами постојања која је представљена као противтежа божанском закону и која се у традиционалном средњовековном поимању представља као деловање ђавола. Стога исписујемо и другу алузију Јн. 8, 44 која је Ученику послужила да

покаже како је све оно што стоји изван истине, у греховним сластима, ђаволом вођено који не стоји у истини пре свих. Ове алузије на јеванђељска места помажу нам да схватимо Стефанову позицију који се издигао изнад греха *носећи крсно знамење пред лицем својим* и веровао своје Владици Христу, те који је захваљујући томе победио непријатеље вођене ђаволом, децу онога који је оличење сваког греха и зла.

Стање цитатности у „Житију краља Срефана, сина Уроша Трећег“ је следеће:

Укупно је пет цитата на нивоу свих цитатних категорија, четири је пронађено у категорији имитације, а један у категорији описа, у категорији преноса нисмо пронашли цитате из *Јеванђеља по Јовану*.

У категорији имитације пронађени су примери за алузију (2), поређење (1) и идеју (1).

У категорији описа пронађена је парафраза.

Као што смо већ изнели приликом анализе издвојених цитата, без обзира на њихову малу бројност и са овим *Житијем* се може потврдити комплексност остварених интерактивних веза између идентификованог јеванђељског предлошка и текста *Житија*.

Пре свега оствареним поређењем, Ученик је остао у традицији поређења која смо налазили у житијима краљева и архиепископа које је утемељено на Христу као обрасцу поређења, чиме се наставља пракса учвршћивања култа династије Немањића.

Идентификована је парафраза као пример преласка цитата из цитатне категорије преноса у цитатну категорију описа и тиме показана флексибилност ове цитатне форме. Она је овде оправдала и своју примарну употребу која се односи на слободно преузимање изворног цитата и његово уклапање са текстом житија, а као спецификум поводом идентификоване парафразе истичемо стваралачку слободу у преобликовању наративног слоја цитата која се огледа у деперсонализацији истог и његовој наглашеној императивности, што је такође један од начина да се цитатима, како би се уклопили у остатак текста житија, да лични интерпретативни печат. Све то нам говори у прилог продубљивања значењске парадигме јеванђељских цитата и успостављања нових значењско-вредносних интертекстуалних веза без нарушавања светости јеванђељске грађе, а опет уз потврђивање добре упућености аутора у јеванђељске редове који се истим олако користи.



Новозаветни цитати су у житију ретки, па самим тим је било мало и интертекстуалних веза са *Јеванђељем по Јовану*, што указује да је и ово *Житије* Даниловог ученика, као и претходно, резултат сужавања духовних хоризоната,³¹⁸ док су усложњени цитатни принципи и овде последица ауторове учене теологије.

8.16. „Житије архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика

Иако и ово *Житије* (Данилови настављачи 1989) одликује мало јеванђељских цитата у поређењу са ранијим житијима, укључујући и житија из *Даниловог зборника*, самим тим што је и оно испричано као прича без много теолошких пресецања наративног тока приче, имамо у виду да ипак духовни садржај архиепископовог житија надмашује онај житија краљева, што се лако може образложити различитошћу живота.

На самом почетку имамо препознатљив средњовековни поступак зазивања Божјег надахнућа, вид вербалне инспирације (*inspiration verbalis*), где Ученик у духу скрушености, називајући себе грешним и недостојним тражи од Господа дар оних који га љубе, савршен дар:

„А ја отуђен од Њега по безмерном безакоњу мојих лукавих дела, треба да притекнем јединоме Богу, и да од Њега тражим савршен дар“ (Данилови настављачи 1989: 80).

У цитату смо препознали идеју према Јн. 4, 10, те се дар о коме Ученик говори односи на постојани извор божанских учења како би саставио похвале своме господару Данилу и предао се божанственом писању.

Ученик имитирајући изворни стих Јн. 4, 14, сачињава фразу којом на свој начин перципира разлику између телесне и духовне жеђи, те оживљава асоцијацију на воду која доноси бесмртност и живот вечни:

„Јер знам да самом заповешћу точи воду од тврдога камена, и погледом суши бездне“ (Данилови настављачи 1989: 80).

³¹⁸ Оба житија краљева Даниловог ученика су у духовном погледу прилично разочаравајућа, констатује Подскалски, што је вероватно повезано са тим, закључује аутор, да им недостаје унутрашња динамика кретања ка „монашкој завршној апотеози“ (Подскалски 2010: 485).

Прешавши на казивање о животу блаженога светитеља кир Данила, Ученик је по устаљеном средњовековном принципу³¹⁹ истицао његову побожност од најранијих дана:

„Бог, добри човекољубац, који са радошћу прима свакога који њему греде, посла и овоме блаженоме своју светлост и своју истину, и љубавном стрелом рани срце његово“ (Данилови настављачи 1989: 81).

Данило је примио истиниту светлост, логосну светлост као дар за целомудрије, побожност и складан живот од младости. Овде препознајемо парафразу у односу на Јн. 1, 9.

Сложеност цитатних техника о којој је било речи поводом претходних житија Даниловог ученика, наставља се и у овом *Житију* и огледа се у разноврсности интерпретације једног јеванђељског места, његовом продубљивању кроз више начина употребе једне цитатне форме, у овом случају интерпретације која по својој природи допушта већу слободу цитатног испољавања, што и само припадање цитатној категорији описа објашњава.

Како би исказао безмерну милост Данила након примања монашког чина који је благодарио милости дароваоца Бога и Спаситеља и његову ревност у живљењу према јеванђељском закону и бризи о вечној наплати, Ученик исписује:

„Не кушаше нимало покоја, но се умом нелицемерне љубави настањиваше на висинама код престола Владике, као пред очима гледајући грозно испитивање коначне наплате, и говорећи самом себи: ’О, јаднице, оплакуј своја лукава дела, и помисли како ћеш одговарати бесмртноме цару, који ће испитивати на суду дела твоја’“ (Данилови настављачи 1989: 84).

Првои део цитата који није формално издвојен као цитат, део који говори о грозном испитивању коначне наплате, препознали смо као интерпретацију Јн. 12, 48, која је вид описног казивања, и којим се проширује изворник уз давање личног интерпретативног печата истом.

³¹⁹ Јесте да Ученик хвали Данила због његовог узорног монашког живота и духовних врлина, али су те похвале већином апстрактне и конвенционалне... То што је Данило чинио као монах није ништа изузетно; он је само живео по прописима Карејског устава, запажа М. Кашанин који сматра да духовном и црквеном животу Даниловом биограф његов ни изблиза не даје толико пажње колико државничком и дипломатском (Види: Кашанин 2002: 203).



Потом следи цитирани монолог којим се динамизује изворник такође као интерпретација Јн. 12, 48, динамизација се огледа у употребљеној форми цитираног монолога који представља Данилове речи. У *Јеванђељу* се не говори о Исусу као о судији, већ о Спасу, а судију имају они који одбацују Спаса и Његове речи, јер ће управо оне судити, а овде се интерпретира другачије, Спаситељ, бесмртни цар ће испитивати на суду. Како год се интерпретира јеванђељска мисао, њена истина састоји се у томе да треба тежити животу вечном, а Ученик је то управо и показао задржавши се на овом јеванђељском месту, те експлицирајући, проширујући и продубљујући значењску парадигму својом интерпретацијом.

Ученик говори о преосвећеном архиепископу Јевстатију који прима Данила за презвитера у своју ћелију:

„Њим пасен и вођен на ливаду живота, и чуван од растргнућа лукавога звера“ (Данилови настављачи 1989: 86).

Овиме сачињава парафразу према Јн. 10, 27, 28, спомињући Јевстатија као незлобиво јагње, онога који практикује јеванђељску свету љубав, који је смерница Данилу на путу ка вечном животу.

Ученик казује да је Данило:

„Био вођен светим Духом у богољубије, и никада не попусти, но снагом своје непоколебиве вере победи ђавола“ (Данилови настављачи 1989: 86).

Цитат је пример адаптације стихова Јн. 3, 16; 1 Јн. 4, 9, која се односи према оригиналу тако што се варирају речи на рачун задржавања смисла изворника, који се потврђује садржинским надовезивањем на претходно издвојене цитате.

Да су у хронолошком приказивању радње изостали јеванђељски цитати, сведочи нам празнина у препознавању истих од тренутка Даниловог постављања за презвитера до његовог доласка на место архиепископа, што не значи да је у духовном смислу нарушен континуитет, о томе нам сведочи говорење о дару пресветога Духа о чему је било речи у пређашњим цитираним формама поводом његовог устоличења на месту архиепископа.

„А када овај господин мој виде такав дар пресветога Духа, како му се даде власт почести седења апостолскога, коју никада није хтео нити се тому надао, не мале

хвале благодарења даваше Господу Богу, чијом вољом би удостојен неисказане милости“ (Данилови настављачи 1989: 106).

У цитату препознајемо идеју према Јн. 16, 13, којом се казује да Данило, захваљујући вољи Господњој, бива удостојен почасте седења апостолскога и разуме га као дар пресветога Духа, а Ученик, идејно се осврнувши на ово место, зна да су велики дарови Духа и да су засновани на Христу, па је зато Њему и упућена хвала благодарења.

Данило наставља да слави и велича Господа чинећи још већа милосрђа као знак разумевања Његових тајни које спомиње, а Ученик их уобличава сачинивши низ јеванђељских алузија:

„Величајући, величам те, Господе Боже мој, ...не удаљавајући се од твојих милосрђа, но још више на већа преводећи, отуда долази унапред разумевање будући ствари и разумевање тајана, јављање сакривенога, раздавање благодати, и небесни живот тј. збороване са анђелима и бесконачно весеље, сједињење са Тобом на висинама и коначна жеља, тј. бесконачна радост...“ (Данилови настављачи 1989: 107).

Издвојени део цитата дајемо у незавршеном облику из разлога што на овом месту препознајемо алузије на јеванђељска места, те ћемо их изнети према синтагмама на које се односе.

Јављање скривенога је алузија која кореспондира са Јн. 20, 17.

Раздавање благодати је алузија на Јн. 1, 16.

Збороване са анђелима је алузија на Јн. 20, 12, 13.

Бесконачно весеље је алузија на Јн. 20, 20.

Бесконачна радост је алузија на 1. Јн. 1, 4; Јн. 15, 11; Јн. 17, 13.

Сједињење са Тобом на висинама и коначна жеља је алузија на Јн. 11, 25, 26; Јн. 15, 7; Јн. 17, 21.

Још један вид цитатне технике карактеристичан је за Ученика, а односи се на додатно експлицирање дословно употребљених цитата.

Данило упућује молитву Свевишњем употребивши дословни цитат Јн. 14, 6 који се претходно експлицира:

„Јер Ти си Онај који учи човека разуму и који водиш ка истини, и који кажеш: „Ја сам пут и истина и живот“, светлост која просвећује свакога човека који долази на



свет', јер у тебе је ризница мудрости и разум дарезљив" (Данилови настављачи 1989: 107).

И дословни цитат Јн. 1, 9, накнадно се експлицира, не само реченицом која је уследила иза цитата, већ и ређањем старозаветних цитата које нећемо наводити јер се налазе изван сфере нашег интересовања.

Данило у наставку молитве жели да последује Христу како би угодно послужио Богу:

„Даруј ми да Ти у овом веку угодно послужим сваким добрим делима и нелицемерном љубављу од честитог срца, постом и молитвом, жестокиим животом, топлим сузама и милостињом, коју Ти хвалиш, и сваком осталом врлином. Треба да се више трудим за поверено ми од Тебе дело у овај час, да ревнујем праведним трудом светитељима који су били пре мене, који се усрдно побринуше за течевину користи њихове при вечној награди од Тебе, раздавача добара“ (Данилови настављачи 1989: 107, 108).

У цитату се да препознати поређење према Јн. 8, 29, а поред последовања Христу цитат нас упућује и на Данилову потребу за ревновањем светитељима који су били пре њега, чиме Ученик учвршћује култ Свете династије Немањића³²⁰, коме се изнова враћа у житијима како краљева, тако и црквених поглавара.

У важност и значај истицања култа светих у делу Даниловог ученика утврђује нас и следећа реченица:

„Јер наћи ћу много више врлина овога преосвећенога, за колико година подржа престо светога Саве“ (Данилови настављачи 1989: 109).

Како је алузији у „Житију архиепископа Данила Другог“ враћен статус најфреквентније цитатне форме, која је у *Житијима* краљева била оправдано занемарена, о чему смо горе говорили, тако наилазимо на још један низ алузија што се може објаснити писањем о архиепископу и обиљу духовних асоцијација које његов живот са собом доноси.

³²⁰ „Отачаство“ и „српске земље“ се не глорификују са екстазом ранијих биографа, сматра Кашанин, који разлог томе види у краљевима Стефану Дечанском и Душану који су били „необориви браник отачаства свога, српске земље“, те њихови тријумфи говоре више но похвалне речи. То је по њему било мање потребно у доба победа над Бугарима у Грцима (Кашанин 2002: 210).

„Овај мој господин ... навикавши да чини милостињу и утеху ништима, и избавник увређенима ...“ (Данилови настављачи 1989: 110).

Поводом наведеног цитата издвајамо следеће алузије: Јн. 5, 8; Јн. 6, 11; Јн. 8, 11, Јн. 9, 7.

Ученик ће адаптацијом стихова Јн. 1, 16; Јн. 1, 17, заокружити Данилов духовни пут, остварењем његове духовне мисије вођене вољом Божјег хтења пред саму завршницу житија:

„Јер се благодат изли на његове усне; јер он божаственим разумом и побожношћу и живећи у незлобивости срца својега, био је у сваком делу уразумљиван од Господа, да чини по вољи његова хтења“ (Данилови настављачи 1989: 111).

Да је живот архиепископа Данила био управљен у потпуности према јеванђељском путу који је од младости навикао *на живот доброга исправљења, на смирену мудрост*, показује нам његова истрајност на том истом путу пред крај овоземаљског живота која се може описати јеванђељском мишљу Јн. 16, 21, поводом које Ученик даје следећи коментар, применивши истоимену цитатну форму:

„Јер бол рађа славу и трудови испосредују вечни покој, јер многим скрбима треба ући у царство небесно“ (Данилови настављачи 1989: 115).

На коментар се природно надовезује критика на Јн. 17, 13 која је дата као афирмативни дијалог са изворником у форми реторичког питања:

„Јер шта је, вазљубљени, красније од учешћа оне радости и славе, која је спремљена онима који љубе Господа?“ (Данилови настављачи 1989: 115).

Стање цитатности у „Житију архиепископа Данила Другог“ је следеће:

Укупно је тридесет и три цитата на нивоу свих цитатних категорија, 24 цитата је пронађено у категорији имитације, 7 у категорији описа, док су у категорији преноса пронађена 2 цитата из *Јеванђеља по Јовану*.

У категорији имитације пронађени су примери за алузију (16), адаптацију (4), идеју (2), фразу (1) и поређење (1).

У категорији описа пронађени су примери за парафразу (3), интерпретацију (2), критику (1) и коментар (1).

У категорији преноса пронађена су два примера за дословни цитат.



Комплексност остварених интерактивних веза између јеванђељског предлошка и текста житија, као и сложеност цитатних техника унутар успостављених интертекстуалних веза какве смо утврдили поводом житија краљева Даниловог ученика, наставља се и у овом *Житију* и огледа се у разноврсности интерпретације једног јеванђељског места, његовом продубљивању кроз више начина употребе једне цитатне форме, у овом случају интерпретације која по својој природи допушта већу слободу цитатног испољавања, што и само припадање цитатној категорији описа објашњава.

Како би се задржао на одређеној јеванђељској мисли и поводом ње упутио ненаметљиву поруку, Ученик то чини експлицирајући, проширујући и продубљујући значењску парадигму исте својом интерпретацијом.

Да је духовни садржај примарна карактеристика овог *Житија*, потврђује сазнање да у хронолошком току приче изостају јеванђељски цитати који би пратили тај исти ток, што није утицало на нарушавање континуитета успостављеног духовног поретка и јављања цитата који се не везују за догађај, већ за духовне асоцијације и њихово значење.

Техника низања јеванђељских алузија коју овде налазимо на више места није ништа ново, налазили смо је и у житијима претходника, где се алудирањем на различите сегменте јеванђеља гради значење дела преко мреже аналогија са универзалним јеванђељским моделом.

Још један вид цитатне технике карактеристичан је за ово *Житије*, а односи се на додатно експлицирање дословно употребљених цитата који сами по себи не захтевају никакву допуну, осим што се њихова употреба везује за нови контекст који је по Ученику захтевао интервенцију у виду најаве, потврђивања, појашњења, закључивања, изнад свега давања личног печата ономе што је цитатом казано.

Колико год желели да верујемо да је интертекстуалност једнообразна и статична категорија у средњовековној књижевности, са овим *Житијем*, а и гледајућу свеукупно стање интертекстуалности анализираних текстова, уверавамо се у супротно. Многострукост начина на које ови текстови опште са јеванђељским предлошком, укључујући лингвистичке и литерарне конвенције, сведоче нам о разгранатој мрежи интертекстуалних односа, о интертекстуалној техници на више нивоа, што нам олакшава разумевање модела теолошког мишљења израженог унутар одређеног текста. Тако ћемо продрети у теолошку мисао Ученика разумевањем технике коришћења

коментара као цитатне форме који се природно надовезује на критику, блиску цитатну форму из исте категорије, која је, притом, дата као афирмативни дијалог са изворником у форми реторичког питања.

Распрострањеност цитатних форми, било да је реч о њиховој денотативној или конотативној употреби, показала је своју функционалност у конституисању јединственог рецепцијског кода који се односи на изградњу култа. Ученик и овде учвршћује култ Свете династије Немањића коме се изнова враћа у житијима како краљева, тако и црквених поглавара.

Све ово нам казује да је Данилов ученик одржао континуитет спровођења сложених цитатних принципа, показујући тиме своје теолошко знање које је у овом *Житију* дошло до изражаја, имајући у виду да су и духовне перспективе које су биле занемарене у житијима краљева, проширене као резултат животописања о архиепископу.

Последњу карикату зборника житија српских краљева и архиепископа које је започео Данило II, чини низ кратких житија српских архиепископа и патријараха, Данилових настављача који су пре извештаји о избору, са више или мање конкретних биографских података и карактеристика, те у складу са тим и нерелевантан садржај у погледу интертекстуалних анализа, у чему се и налази разлог што су остали изван наше сфере интересовања.

Када се осврнемо на досадашње резултате анализираних житија од почетака самосталног стваралаштва овог жанра до заокружене форме *Даниловог зборника*, како бисмо направили известан пресек запажања на пољу интертекстуалних анализа, пре настављања са житијима након *Даниловог зборника*, можемо изнети низ важних запажања која ће нас даље усмеравати ка новим закључцима као резултат шире спознајне перспективе у сагледавању стања цитатности свих анализираних житија, закључно са *Житијем*, Патријарха Пајсија.

Ако сагледамо стваралаштво наших житијних писаца гледајући не само на поетику и стил њихових дела, већ и на присуство и функционалност јеванђељских цитата као последицу интертекстуалних веза, долазимо до уопштеног закључка да је



житијна књижевност на почетку свог самосталног стваралаштва у 13. веку у служби средњовековне поетике и апстраховања (овде имамо у виду Савино *Житије светог Симеона* и Стефанов *Живот светог Симеона*), па је и избор јеванђељских цитата резултат њихове функционалности у идеолошком смислу.

Дела Доментијана и Теодосија отварају нову епоху у историји овог жанра где се поетика одликује богатством композиционих решења што је условило дуже и чешће јеванђељске наводе који су такође у служби поетског уопштавања као последица свестраног развијања литургијског и духовног живота.

Дело архиепископа Данила II унутар *Даниловог зборника*, иако састављено од више мањих житија, представља својеврсну целину, бар када су у питању интертекстуалне везе са јеванђељским предлошком, које су одраз исихастичке теологије, која је видљива и у делу Доментијана и Теодосија, али је у пуној мери изражена тек у књижевном делу Данила II. Његово дело је сведочанство о мењању и усавршавању цитатних перспектива, које су поред доминантног утицаја исихазма и последица политичких, културних и црквених утицаја.

Данилов Ученик који допуњује *Зборник* „Житијем Стефана Уроша Трећег“ (Стефана Дечанског), „Житијем Стефана краља, сина Трећег Уроша“ (Краља Душана) и „Житијем архиепископа Данила Другог“, доноси нова решења на интертекстуалном плану, мање јеванђељских цитата и њихову употребу изван мрежа сложених интертекстуалних веза које се огледају у аскетским топосима, стилским понављањима као последици теоцентричног становишта, што је осведочено у житијима претходника. Овде је редукованост и једноставна функционалност јеванђељског садржаја последица обновљеног занимања за спољашње околности живота, за догађаје, пре него за индивидуалне духовне узлете чему у прилог казује и карактерисање ових житија пре као хагиографских записа него хагиографија. Ако смо у житијима претходника имали доминацију цитирања по меморији, парафразирања, овде ћемо наћи већи број тачних цитата са мањим одступањима и контаминацијама. Све ово враћа нас на теорију Красимира Станчева који каже да цитат није само техника, већ принцип у средњовековном стваралаштву као реакција на принцип конструкције текста, на његове композиционе елементе као унутрашње чиниоце и на идеолошку и теолошку позадину као спољашње чиниоце (Станчев 1982: 75). Ако пробамо да такву интертекстуалну технику или цитатни принцип уопштено анализирамо у вези са досадашњим резултатима на том пољу, рећи ћемо да је присутно свакако његово

усложњавање које се састоји у његовој ученијој примени, што некада може бити и на рачун сужавања духовних хоризоната.

8.17. „Житије Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака

Имајући у виду принцип конструкције текста, условљен историјском истином која доминира у делу Даниловог ученика, који је директно утицао и на цитатне принципе, дело Григорија Цамблака (Цамблук 1989), конструисано скоро као класично светачко житије, доноси нове цитатне принципе. Приказујући Стефана Дечанског као мученика, Цамблук је, нема сумње, учинио заокрет у конструисању овога жанра имајући у виду његов развој од самих почетака, па све до епохе у којој је Цамблук стварао, крај 14. и почетак 15. века. По мотивима, интерпретацијама, идејама, а самим тим и оствареним интертекстуалним везама, створено је дело које нас враћа на почетке стварања овога жанра³²¹, на његову првобитну форму мартирија, такође је видан и заокрет према монашко-исихастичким идејама које су у потпуности обележиле Цамблаково дело³²², у ком се, по речима М. Лазића, Цамблаков екуменски дух³²³ обликује ширином исихастичког монашког и мистичког схватања Цркве и православне екумене (Види Лазић 2008: 78). Сагледаћемо какве нам је новине на цитатном плану донело такво Цамблаково теолошко опредељење, које проистиче из његове учености и чињенице да је био следбеник покрета монашког исихазма, знајући да је у овом *Житију* Стефан као владар у сенци Стефана мученика, те да се на његов световни живот не обраћа велика пажња на рачун уобличавања његовог духовног портрета.

³²¹ „Цамблук је својим делом у току своје савремености, одражава, али није ван токова претходне књижевне радње у Србији“ (Маринковић: 1971: 4).

³²² Григорије Цамблук је у 15. веку већ формиран и такорећи декларисан као исихастички писац. Он је читаво своје казивање подвргао методу интроспекције, заокупљен је човековом „унутрашњошћу“, психологијом егзистенцијалног и истовремено вредносног конфликта, што гради слике снажне психолошке, дубоко хумане, аутентичне експресивности (Богдановић 1997: 306).

³²³ Радмила Маринковић такође говори о духовној, културној, литерарној и језичкој заједници оних словенских народа који су своју културу формирали на ћирилометодијевским традицијама која је у Цамблаково време изузетно снажна, условљена губљењем самосталности словенских балканских држава, миграцијама, стварањем због тога једног идејног и духовног стања које је могуће назвати словенским и балканским хришћанским заједништвом, а чији су најпознатији представници Кипријан, Григорије Цамблук, Константин Филозоф и Пахомије Србин. По ауторки, духовна оријентација ових литерата открива веома активну ангажованост (Маринковић 1971: 2).



На самом почетку *Житија* цитатом који следи Цамблак указује на Стефаново порекло најславнијега народа чији је *узрочни корен* Симеон који је угодан Цару свију, војводи:

„У спису сетих се по имену оснивача царства. Јер као неки узрочни корен по рођењу и по царству био је Симеон тривелики, Симеон који је у царевању угоднио Цару свију“ (Цамблак 1989: 49).

Овиме се сачињава поређење према Јн. 8, 29, где видимо да је Симеон угоднио Христу, попут Христа који је чинио оно што је Оцу угодно.

Цамблак назива Симеона другом Богопримца и сматра га већим од њега:

„Симеон, ваистину друг онеме Богопримцу, а мислим и већи – јер уколико је благодат већа од сенке закона, утолико су и служитељи благодати већи од тајника сенке“ (Цамблак 1989: 49).

У цитату проналазимо критику, јасну полемичко-критичку мисао која се односи на Јн. 1, 17.

Устаљеним поступком наглашавања Стефановог порекла које је и на државном и на духовном плану³²⁴ утемељено, Цамблак исписује:

„Милутин који је четврти после великог Симеона, рађа Стефана, велики стуб побожности и венац царства“ (Цамблак 1989: 49).

Стефану се на овај начин симболички признаје улога чврсте карике утемељене на царској³²⁵ вери која чини да траје култ Свете лозе.

³²⁴ Цамблак је утицао на промену, не само националне, него и духовне структуре нашег монаштва, учинио је да ојача култ пустињаштва и да се прошири примена исихастичког учења. Састављајући *Житије* Стефана Дечанског, Цамблак афирмише ово учење, те на тај начин није имао за циљ глорификовање српске државе и династије Немањића, него је имао за циљ глорификовање православне цркве (Види: Кашанин 2002: 273, 275).

³²⁵ „Стефан Дечански, као што је познато, није носио царску титулу, али српски средњовековни писци уз имена својих владара стављају наведену титулу употребљавајући је у значењу *владар*, што се може видети и из текста који следи, а у коме се и Стефан Немања (св. Симеон), који је носио само титулу великог жупана, назива царем“ (Цамблак 1989: 139).

Формирајући Стефанов духовни портрет Цамблук наглашава његова многа добра од младости казујући између осталог да је био милостив према страдалницима, „и сав се беше начинио помоћником Вишњег и ка Њему јединоме гледаше“ (Цамблук 1989: 50), у чему препознајемо алузије на: Јн. 5, 1-9, Јн. 8, 1-11, Јн. 9, 1-7.

Како је у средњовековној поетици све у дијалектичкој структури, надасве на идејном плану, то ће након оваквог увода којим се припрема Стефанов светачки лик, следити констатација:

„Али како пострада? Подиже завист ђаво који увек мрзи добро“ (Цамблук 1989: 50). У истој препознајемо парафразу јеванђељског стиха Јн. 8, 44, чиме Цамблук уводи у казивање значајну тему греха чији је отац ђаво који не стоји у Истини. Ова јеванђељска мисао ће се у њега продубљивати у складу са његовим исихастичким верским опредељењем.³²⁶

„А он не да није знао за оно што је смишљано о њему, но су га многи од кнезова и велможа тајно учили да се са множином војника уклони у неку од тамошњих земаља, и да избегне од преваре, која је смишљена против њега, и да се одене савршено у свдржање царства, али није хтео ове послушати, судећи да је боља божја брига о њему“ (Цамблук 1989: 50).

Како је по Цамблаку идеал српске официјелне црквене књижевности био образац мученика који како би одбранио угрожени простор своје хришћанске државе, а пре свега вере, осваја унутарње просторе сопственог бића, правећи искорак у бескрајност васкрсења и стајања пред лицем Божијим (Види о овоме Лазић 2008: 413), у том правцу се креира и Стефанов мученички лик од самог почетка.

У следећем параграфу који издвајамо сагледаћемо још један исихастички утицај који се тиче симболике светлости и који је уобличен према принципу дијалектичке теологије која говори у прилог томе да границе које човек не може прећи, Бог може и хоће, где је присутна благодат његовог откривења која има способност да надиђе међусобно супротстављене реалности:

³²⁶ Које Бога види као вечно живог, врлину као божанску силу која се стиче подвигом, док су страсти демонска сила која покушава да унакази Божји лик у човеку. Ђаво је узрок кризе као и сваког искушења у животу према аскетској српској средњовековној мисли.



„Када је страдалац љуто изнемогао до краја и лежао скоро мртав, пред зору једва је мало заспао. И виде мужа који стоји пред њим. Имао је свештенолепни изглед, украшен светитељском одеждом, а светлост благодати сијаше на лицу мужа. Носећи на десном своме длану оба његова извађена ока“ (Цамблак 1989: 52).

У синтагми *светлост благодати* препознајемо идеју у односу на Јн. 1, 16, а целим параграфом који у први план истиче идеју благодати казује се да је у обличју Св. Николе Мирликијског приказана светлост божје благодати, чиме је означен почетак благодатног просветљења које ће се дешавати Стефану. У естетским схватањима епохе утицаја византијског исихазма на монашко-аскетске вредности, благодатно просветљење и доживљај духовне радости били су посебно повезани у јединственој слици светости. „Виђење мистичке Светлости праћено је аналогном еманаацијом светлости из свеукупног човековог бића“ (Лазих 2008: 462). Светац који посредује у виђењу божанске светлости је сам светлост и омогућује Стефану виђење исте што остаје скривено за оне који немају ту врсту опита.

Тема греха ће се продубљивати до краја житија као *дијалектичка драма бића и небића*³²⁷, као ток духовне борбе добродетељи против греха, те ће Цамблак у лику Варлаама, начелника јереси, који узмућује цркву и оглушује се о јеванђељску истину исказану у Јн. 1, 14, за коју тврди да је привиђење, сачинити интертекстуалну везу коју смо препознали као идеју.

„Бог ради нас поставши човек влада живим и мртвима, он свестрадални – учаше да је привиђење, а не истинито“ (Цамблак 1989: 54).

У цитату који следи, а који је део Стефановог дијалога са византијским царем, препознајемо интерпретацију Јн. 10, 12:

„Јављено је у *Св. писму*, о царе, када пастир превиђа улаз вучји у стадо, и не одгони овога, такав је звер и он, макар да и пастира носи име. Јер не пребивају имена поштовања делима, но дела прослављају имена“ (Цамблак 1989: 55).

Цамблак објашњава ово јеванђељско место и даје му обележје сопствене интерпретације која се завршава поучном мудроносном мишљу.

³²⁷ „Дијалектичка драма бића и небића у српским средњовековним текстовима домаће и преводне провенијенције означена је као процес духовне борбе добродетељи против страсти, лепоте против безличности“ (Лазих 2008: 516).

Мотив благодатне светлости понавља се као лајтмотив током житија, овога пута естетска вредност светлосног плана јавља се у свој својој сложености и слојевитости, обogaћена додатним мотивом љубави, а уједно и добро укомпована у фабулу приповедања, при чему догађајност бива изражена кроз идејни план естетске вредности, која је на цитатном плану исказана као идеја јеванђељског стиха Јн. 1, 16.

„А нека благодат сијаше на лицу мужа, а љубав је све к њему привлачила. Јер такво је лице оних који су чисти срцем, као оних који гледају Бога мисленим очима и испуњавају се неисказаном радошћу, и отуда лице добија зраке светлости“ (Цамблaк 1989: 57).

Овим цитатом је представљена, по речима М. Лазића, красота Стефановог монашког лика, обасјаног преображавајућом благодатном Светлошћу (Лазић 2008: 80), каква нам је дата у *Јеванђељу*. Аутор наведени цитат види као антрополошку идеју лепоте монашко-аскетског лика као духовног феномена првог реда. „Цамблaк казује да је Стефана обасјавала благодат, дајући његовом лицу луминозну мистичку лепоту“ (Лазић 2008: 81), која је у таквом обличју уједно и љубав, пошто је мотив љубави, „мотив красоте космичке силе љубави и космичког значења красоте лица, који је, под утицајем неоплатонизма, заступао Псеудо Дионисије Ареопагит. Међутим, овај пример идејног плана метафизичког ероса, био је допуњен у духу традиције православне монашке аскетике, а пре свега под утицајем исихастичких струјања“ (Лазић 2008: 81).

У наставку налазимо следећи цитат који се идејно надовезује на претходни, а поводом кога препознајемо интертекстуално општење са Јн. 16, 33; Јн. 14, 27; 1 Јн. 5, 4, које смо, када је реч о цитатним формама, класификовали такође као идеје.

„Јер он, блажени, сматраше лишавање очију као просвећење, а заточење као велику утеху“ (Цамблaк 1989: 57).

Проблем односа апстрактног и конкретног³²⁸ исказан у овим јеванђељским местима, а поводом наведеног цитата решавао се кроз могућност богоспознања,

³²⁸ „Преплитање конкретног и апстрактног је сама подлога структуре средњовековних менталитета и осећајности. Једна иста страст, једна иста потреба наводи на осциловање између жеље да се иза чулног, конкретног открије истинитије апстрактно, и напора да се та скривена стварност покаже у једном виду који чула могу примити“ (Le Goff 2010: 416).



јављања Личности Богочовека Христа које се дешава код оних који су „чиста срца“ и који созерцавају Бога „мисленим очима“, понирањем у унутрашње духовне просторе сопственог бића.

Код Цамблака се опет у духу дијалектичке теологије идеал мученика уобличава тако што се са индивидуалног плана портретисања прелази на колективни план казивања о српској војсци коју Стефан храбри, упућујући их у борбу, уз веровање у помоћ божанске силе, која треба да их одбрани од бугарског цара који прети великим метежом и непобожношћу:

„Нека се не устраши срце ваше, гледајући на множину оних“ (Цамблук 1989: 68).

У цитату препознајемо сажети цитат јеванђељског стиха Јн. 14, 27, у категорији преноса, тачније његов други део, којим се исказује Стефаново уздање у божју помоћ и молитву, па се срце његово не плаши јер је испуњено Божјим миром. Он жели да такав мир влада и у срцима његових ратника. Уверен је да ће им Богочовек дати слободу од греха, смрти и ђавола.

Цамблук поступно указује на Стефанову светитељску судбину кроз приказивање патњи и страдања које испуњавају читав његов живот, да би у тренутку када исписује његова дела достојна вере све било више него мотивисано и јасно:

„Да ли је ово, дакле, чудно! Никако! Јер Христов је ученик, који је рекао: 'Дела која ја чиним и тај ће чинити'. Ваистину Стефан показа дела достојна вере, а веру украси делима, а дела вером запечати, а та дела су ово: вера, нада, љубав, незлобије, простота, милостиња, кротост, дуготрпљење, правосуђе, брига за сироте и удовице, подвиг за побожност и што је највише: смерност. Јер ову приложивши осталим делима као нека крила, достиже времена надсветска, настањујући се као великомученик са мученицима“ (Цамблук 1989: 74).

На почетку цитата препознајемо дословни цитат јеванђељског стиха Јн. 14, 12 у његовом сажетом облику са директним упућивањем на извор, а након тога и скалу Стефанових врлина сажету на малом простору, којима се потврђује заснованост употребе овог јеванђељског цитата, који по речима Јустина Поповића, казује да вера уселује васцелога Богочовека у душу верујућег, уселује кроз свете врлине све

божанске силе Његове у срце верујућег, што га и оспособљава да чини дела христовска. А и већа од ових (Види: Поповић 2001: 160). Цамблак обликујући хагиолошки лик Свеца-Мученика исписује традиционално монашко-аскетске врлине и приказује Стефана као преподобног аскету, чиме га у духу епохе везује за типично аскетски, исихастички план. Његова нимало случајна поређења с почетка *Житија Симеона са Богопримцем* од кога је овај већи, исказана у цитатној форми критике, бивају јасна на овом месту, где се читава прецизна скала поређења³²⁹ и схватамо где је Стефаново место на тој скали, уколико је написано да је Стефан већи од Симеона и Саве, а Симеон већи од Богопримца, те и функционалност употребе овог јеванђељског цитата који не треба додатно објашњавати, јер је јасно речено да онај ко верује у Христа, твориће дела попут Његових и већа.

Цитатна техника коју овом приликом уочавамо односи се на употребу различитих цитатних форми које се налазе у различитим цитатним категоријама да би се спровела иста идеја величања јунака, те како би се установила скала поређења која има већу валидност и актуелност уколико је поткрепљена прецизнијим цитатима из цитатне категорије преноса.

„А они блажени и ваистину Христове овце не узимаху претње онога звера ни у шта, а покораваху се као што треба пастиру, са топлим вером и горљивом усрдношћу...и никако не трпљаху да се нимало разлуче од његове љубави, и остајаху даље, чекајући помоћ утехе одозго“ (Цамблак 1989: 78).

У наведеном цитату препознајемо адаптацију јеванђељског стиха Јн. 10, 4, 5, где Цамблак говори о сабраћи манастира и мирјанима као о Христовим овцама, који су се вером и усрдношћу, идући за својим божанским пастиром, штитили од неукроћеног и дивљег Јунца који је послат да штити манастир. Према исихастичкој филозофији отвореност ка Богу има за резултат изливање благодати Божије која омогућава човеку да превазиђе склоност своје пале природе ка греху и да достигне идеал уподобљења Светости Божје. Ово је још један пример у ком се препознаје принцип дијалектичке теологије, па се у складу са истим деловањем Сатане, по речима Лазића, не означава

³²⁹ „Градећи симетрију немањићких Служби, односно култа Симеона и Саве са култом Стефана Дечанског, Цамблак краља Стефана Дечанског ставља изнад њих, када каже: '...а превазиђе и њих именом и венцем мученичким.'“ Трећи тропар пете песме канона, *Србљак*, књ. 2, стр. 335 (Цитирано према: Лазић 2008: 479).



коначна премоћ зла, него се у тим искушењима на парадоксалан начин крије и дејствује Божанска љубав (Лазих 2008: 585).

Применом исихастичког учења, које смо тежили да обухватимо анализирајући цитате из *Јеванђеља по Јовану*, и апологијом теологије православља, Цамблак у завршници *Житија* у складу са спроведеним идејама назива Стефана божанственим и светлим војником:

„А ти нас надзирај одозго, о божанствени и светли војниче, одвраћајући гнев Божји који се ради наших грехова праведно подиже на нас“ (Цамблак 1989: 81).

У наведеном цитату у уводном делу уочавамо адаптацију првог дела јеванђељског стиха Јн. 3, 36, којим се указује на Стефаново задобијање вечног живота, те у наставку на то да ће у дан страшнога суда засијати светлије од сунца³³⁰ и одвраћати од нас грех. Он се стекавши подобије обожио и има могућност посредовања између Божанског („небеског“) и земаљског. Тиме је и естетика светлости која је у овом делу добила статус општег места остављена да на крају достојанствено тријумфује, заокружујући причу о житију једног светитеља какву је Цамблак желео да нам представи у лику Стефана Дечанског.

Укупно је осамнаест цитата на нивоу свих цитатних категорија, тринаест је пронађено у категорији имитације, три у категорији описа, док су у категорији преноса пронађена два цитата из *Јеванђеља по Јовану*.

У категорији имитације пронађени су примери за идеју (6), алузију (3), адаптацију (3) и поређење (1).

У категорији описа пронађени су примери за парафразу (1), интерпретацију (1) и критику (1).

У категорији преноса пронађени су примери за дословни (1) и сажети цитат (1).

Као што се из приложеног да видети, ово житије не одликује велики број остварених интертекстуалних веза, као ни сложеност успостављања истих, већ је

³³⁰ „Аскетски естетизам Григорија Цамблака изражен је у тежњи ка богопознању красоте“, тј. ка сазерцању неостварене божанске светлости“ (Лазих 2008: 462).

интертекстуалност утицала на продубљивање идејног плана *Житија*, који је у знаку исихастичког учења, те је духовни садржај и овде његова примарна карактеристика.

Неке од тема и мотива Цамблук ће у *Житију* продубљивати тако што ће се на њих враћати и интрепретирати их изнова употребом различитих јеванђељских цитата, а опет у складу са његовим исихастичким верским опредељењем.

Тема греха ће се, на пример, избором пригодних јеванђељских цитата продубљивати до краја житија као дијалектичка драма бића и небића. Према исихастичкој филозофији отвореност ка Богу има за резултат изливање благодати Божије која омогућава човеку да превазиђе склоност своје пале природе ка греху и да достигне идеал уподобљења Светости Божје. Принципом дијалектичке теологије показује се да се деловање Сатане не означава као коначна премоћ зла, него се у њему на парадоксалан начин крије и дејствује Божанска љубав.

Слична је ситуација и са мотивом светлости. Мотив благодатне светлости понавља се као лајтмотив током житија, поводом ког сагледавамо непосредни исихастички утицај који се тиче симболике светлости и уобличен је према принципу дијалектичке теологије која има као крајњи циљ победу вере, након освајања унутарњег духовног простора главног лика, а која се огледа у узвишеном стајању пред лицем Божијим.

Естетика светлости која је у овом делу добила статус општег места јавља се као разнолика и сложена и обогашена је и додатним мотивима, као што је мотив љубави који идејно употпуњује мотив светлости, што је и на цитатном плану показано употребом цитатне форме идеје у категорији имитације која доминира у односу на друге цитатне форме.

Цамблук обликујући хагиолошки лик Свеца-Мученика примењује цитатну технику која се односи на употребу различитих цитатних форми које се налазе у различитим цитатним категоријама како би се установила скала поређења која има већу валидност и актуелност уколико је поткрепљена прецизнијим цитатима из цитатне категорије преноса.

Свеукупно гледано *Житије Стефана Дечанског* је на пољу цитатности, као у другим пољима која чине унутрашњост композиционе целине, достигло идејну јединственост која ће објединити унутрашњи, формални састав житија са његовим спољашњим смисловима и значењима, што интертекстуалност у својој бити и јесте,



идеални спој цитата као формалних знаковних структура и њихових значења, што је у овом делу неоспорно постигнуто.

8.18. „Житије деспота Стефана“, Константина Филозофа

Да се са Григоријем Цамблаком житије враћа првобитној форми житија и најранијим примерима те форме, уверили смо се аналазом стања цитатности као још једном важном аспекту анализе поред озваничених поетичких анализа. Реч је о религијским утицајима који су у знаку исихастичке доктрине који не јеђавају ни у житијном делу Константина Филозофа, иако се оно донекле удаљава од хагиографије.

У скоро тридесет година колико раздваја ова два дела имајући у виду време њиховог настанка, десиле су се крупне промене на стваралачком плану које су условиле житије са израженим хуманистичким тенденцијама, у коме доминирају световно и државно имајући у виду да владар о коме се животопише није светитељ. Поред тога, принципи документарности и реалности условили су трансформације на плану самога жанра који доноси нову врсту прозе хроничарског³³¹ и мемоарског типа.³³² Хуманистичка историчност о којој говори Д. Богдановић (Богдановић 1991: 187) тиче се тумачења јунака историјским личностима древних, античких времена, па се зато писац не обраћа у великој мери *Библији* и библијској историји на рачун античке историографије и мемоарског сведочанства писца као савременика догађаја.

Оригинална српска књижевност за владе деспота Стефана Лазаревића сва је у знаку националних мисли и религијских, православних веровања, што ће довести до њиховог међусобног диференцирања услед чега имамо духовни живот монаха и лаика на једној страни као вид продубљивања и ширења монашког мистицизма и апсолутистичку власт владара и градске профане културе на другој страни (Кашанин

³³¹ У хроници се срећемо са оним што је изразити византијски, средњовековни колорит: са религиозном или историографском интерпретацијом света. Хроника по правилу настаје у црквеној средини, и то управо у монашкој средини. Како је византијска хронографија била по свом основном карактеру лектира за широке слојеве, лектира која треба да поучи и забави због чега је била распрострањена, одиграла је значајну улогу у формирању историјске свести многих словенских народа. На словенски су хронике једино превођене од читаве историјске књижевности, због чега је њихов културно-историјски значај био јако велики (Види о овоме у предговору Д. Богдановића књизи Х. Георга Бека: Бек 1967: 38).

³³² Миодраг Лазић говори о *Житију* као о врсти хагио-биографије, жанровски формиране као еклектичка синтеза хагиографије и летописа (Лазић 2008: 493).

2002: 326). Без обзира на овакав поларитет³³³ две важне животне сфере који се несумњиво одразио на дело Константина Филозофа, са сигурношћу можемо рећи да је велик углед исихаста³³⁴ одржан и за време владавине деспота Стефана услед чега се у Константиновом делу показује између осталог и исихастички мистички поглед на свет.³³⁵ Он свакако није истицан у први план, али није ни скрајнут, напротив, проналазимо га као *постепено откривање Божјег присуства у историјској догађајности*.³³⁶ Димитрије Богдановић у вези са тим закључује да је стара српска књижевност неговала „свој“ исихазам, ако не у стандардним исихастичким жанровима, онда у другим жанровима писаним у исихастичком духу и са исихастичким идејама (Богдановић 1997: 306). Лазић говори о облику „христијанизоване хеленистичке историографије која је била разблажена и синтетизована у неку врсту популарне теологије историјске догађајности“ (Лазић 2008: 487). Нас интересује исихастички елемент „Житија деспота Стефана Лазаревића“ (Константин Филозоф 1989) и сазнање

³³³ Смиља Марјановић-Душанић управо у житију Константина Филозофа налази извор за разумевање ова два плана, првог земаљског и другог монашко-аскетског који се „сустичу у идеалном устројству *светог места* – деспотове престонице“ (Марјановић-Душанић 2006: 88).

³³⁴ „Почетком 15. века у условима врло сложене историјске ситуације и неперспективне будућности, мистичко-аскетска духовност исихазма помогла је пружању отпора и одржавању наде, што је, сасвим сигурно, амортизовало паралелно напредујуће процесе свеопштег страха и неизвесности. Услед утицаја исихазма српско друштво је у то време показивало јасне знаке привременог опоравка. Уметност и градња цркава и манастира - у којима је рефлектована идеја покретала на активност и обратно – то јасно показују“ (Више о овоме у: М. Лазић 2008: 485).

³³⁵ „Подробна анализа текстова старе српске књижевности из 13. века, али нарочито из 14. и 15. века, показују меру њене духовне одређености и дефинише ту књижевност као исихастичку“ (Богдановић 1997: 307).

Развој и дефинисање исихастичког естетизма у српској књижевности током владавине кнеза (1389 -1402) и деспота (1402-1427) Стефана Лазаревића одвијали су се у контексту идејних тенденција исихастичког еклисиолошког универзализма и државне владарске идеологије по којима је Деспотовина била део византијског света, али се, истовремено, по многим својим одликама и разликовала од тог света. Владарска идеологија деспота Стефана Лазаревића била је оријентисана ка византијском и европском начину мишљења (Види: Лазић 2008: 410, 411).

³³⁶ „Аутор Житија не описује толико синергију Свечеве аскетске делатности на плану аскетског процеса, већ су аскетске вредности дате у Житију пре као секвенце, тј. кроз поступак скраћивања у циљу постизања историчности хуманистичке провенијенције која, ипак, има вредност естетске функције као тачке ослонца филозофије историје и теофанијског назначења вредности њеног процеса и протока збивања“ (Лазић 2008: 667).



да је дело писано у циљу установљавања црквеног култа деспота Стефана³³⁷, о чему сведочи и податак да га је наручио тадашњи српски патријарх Никон, те ћемо у складу са тим пажњу усмерити на цитате християнизоване садржине и њихово исихастичко усмерење како бисмо потврдили тезу да аскетизам чини идејни план Константинове мисли. На тај начин ћемо покушати да ублажимо установљене поларитете његове књижевне напрегнутости између поетике хуманизма и доктрине исихазма.

Трагајући за цитатима из *Јеванђеља по Јовану* пронашли смо невелик број цитата који се често у обиљу старозаветних цитата јављају као надовезивање на старозаветну историју или њено потврђивање, имајући у виду да су старозаветни догађаји праобраз јеванђељских садржаја. Такав је случај са следећим цитатом где се говори о Мојсију који је био водом спасен:

„Говоре, наиме, о овом боговидцу, пошто је био водом спасен и вода назва се, и свима који се спасавају духовном водом, постаде образац од почетка“ (Константин Филозоф 1989: 73).

Овај пример је доказ континуитета и продубљивања старозаветне мудроносне мисли о спасавању водом, те у другом делу цитата препознајемо парафразу јеванђељског стиха Јн. 3, 5, којим се у Исусовом разговору са Никодимом говори о крштењу Духом Светим и свима који ће бити спасени на тај начин. Сам Никодим је носилац принципа неверовања, представник Јевреја којима је било несхватљиво духовно рођење, Царство Небеско и сама симболика воде која у Мојсијево време само наговештава спасење по речима из *Јеванђеља* да се Закон даде преко Мојсеја, а благодат и истина постаде кроз Исуса Христа (Јн. 1, 17).

Константин уобичајава да у *Житију* употребљава јеванђељске симболе које расветљава употребом различитих цитатних форми. Након воде као суштинског јеванђељског симбола којим започиње *Житије*, Константин наставља у *Житију* да трага за знамењима, те се посебно задржава на симболу светлости, знамењу које обележава Стефанов лик током целог *Житија* чиме се гради идеал лепоте његовог духовног лика. На тај начин мотив светлости се јавља као лајтмотив и писац му се често враћа, посебно у ситуацијама када треба контрастирати дијалектичке

³³⁷ Смисао српских култова се јасно усмерава ка исихастичком, а то значи, посредно, неоплатонском доживљају света, закључује Богдановић говорећи о стваралаштву српске средњовековне књижевности 14. и 15. века (Види: Богдановић 1997: 308).

супротности, чиме се у Константиновом делу исихастички, мистички поглед на свет намеће хуманистичком. У том смислу је лик Стефана парадигматичан, кога по речима Лазића „Константин Филозоф проноси као световно позиционирану владарску историјску личност, по скраћеном поступку, кроз процес аскезе и поставља у позицију сазерцатеља нестворене Светлости“ (Лазић 2008: 496). Пример казаног је следећи цитат:

„А и овај деспот, који је засијао у наше дане...будући велик и као печат хришћана, коме и у престављењу (тј. смрти) кругове у ток управи Онај који све усмерава“ (Константин Филозоф 1989: 74).

Цитат нам додатно појашњава завршни део који је веза са јеванђељским стихом Јн. 1, 3, остварена кроз алузију као цитатну форму, а којом се указује на свеприсутство Логосовог стваралачког духа, потврђивањем Његовог управљања заокруженим животним током деспота Стефана, Његове стваралачке силе са којом је све почело и са којом ће се све окончати.

Говорећи о Стефановом пореклу и о земљи која га је отхранила, Константин користи парафразу јеванђељског цитата Јн. 14, 23, како би указао на настањеност, васцелу уселеност Тројичног Божанства у земљу Стефанових богољубивих предака. Том приликом хришћанске мотиве преплиће са античким градећи јединствени план религије који почива на идеји универзализма у складу са моделом исихастичког неоплатонистичког универзализма еклисиолошке провенијенције (Лазић 2008: 410-412). Неоплатонизам је посредник без ког се однос византијске културе према хеленској антици не може замислити. Српска књижевност средњег века грађена је на оним основама које је византијска култура утемељила користећи неоплатонско наслеђе. Идентификовање неких линија духовности у којима се, макар у „новом савезу“, сачувала неоплатонска мисао, потврђена је као посредно конститутивни чинилац средњовековне културе и духовности српског народа. За такво нам је истраживање најзахвалнија књижевност чисте спиритуалне традиције, монашка књижевност... Главну посредничку улогу према неоплатонизму има и у нас књижевност исихазма, лектира исихастичког монашког, и не само монашког круга (Богдановић 1997: 303). Ево тог дела:

„Али већ је време да се почне говорити о томе: откуда (деспот Стефан) изниче и како поживе, и каква је земља која је њега отхранила. Јер ако процветаше у многим



варварским земљама изабрана спремишта, у којима Господ са Оцем обитељ створи... Зато и Бог овима (тј. Јелинима) омогућаваше да се делимично дотакну истине. Јер Тукидид рече 'Једно је три, и триједно бестелесно'. У слици (ово) је (св.) Тројица... А Стајик кликну: 'Поштујмо Марију, као ону која је добро сакрила тајну, јер од ње ће се родити Христос'. А Теодолус рече: 'Прво Бог, затим Слово и Дух с њиме'... Овај (деспот), дакле, засија од земље Далматије Дакије, (земље) сада незваних Срба... Јер у целој васељени не може се наћи земља да има сва добра сабрана у једно и на све стране...“ (Константин Филозоф 1989: 76, 77).

Настављајући да говори о Тројици Стефан то чини поводом описа монаха:

„А рећи ћу даље и о делу вишега степена оних који подражавају анђелски живот (тј. о монасима), који су све красно (света) знали заменити јединим красним Христом, којим се красе... Међу њима има много монаха, који непрестано делом опевају и славе Бога који је у Тројици“ (Константин Филозоф 1989: 80).

У цитату се јасно назначавача идеја јеванђељског цитата Јн. 17, 21, а њоме се посредно указује на Константиново исихастичко усмерење, на аскетизам, који по речима М. Лазића чини идејни план његове мисли и најузвишенијих осећања, лишених било чега утилитарног.³³⁸

Да су цитирани јеванђељски цитати код Константина део једног мисаоног тока потврђује нам пример разгранавача већ отворене теме са алузијом на Јн. 1, 3 о Исусу као ономе који све усмерава, на коју се надовезује идејама у односу према Јн. 1, 16 и Јн. 1, 29, казујући о Спаситељу као ономе који од почетка дела и украшава.

„Јер ову земљу не украсисмо ми речима, ни житељи који су на њој – јер од бездне капљу у ваздух бацисмо – него Бог, који од почетка дела и украшава“ (Константин Филозоф 1989: 81).

Овиме је Константин у духу принципијелне поларности и дијалектичке теологије чија је основна идеја темељне раздвојености и различитости Бога и створеног света, односно човека, подржана током целе садржине *Житија*.

³³⁸ „Описујући монахе у Деспотовини, он их не доводи директно у функцију грађења историјске личности владара, нити пак описа историјског тока, него у функцију мистичко-аскетског обрасца највише вредности суштине живота“ (Лазић 2008: 501).

Говорећи о почецима Стефанове владавине Константин се враћа лајтмотиву светлости коме дијалектички супротставља мотив греха чије је оличење ђаво, који симболизује таму.

„У почетку владавине... јавља се као најсветлији владар света. Али не беше све савршено, јер ђаво који одувек сеје кукољ, подјари велику борбу неких великаша“ (Константин Филозоф 1989: 88).

Називајући га најсветлијим владарем света, Константин сачињава поређење према Јн. 8, 12, где се Стефан уподобљава Богочовеку, „светлости живота“, захваљујући којој се може сагледати све што је у њему: и зло и добро, и смртно и бесмртно, и ђаволско и божанско. Без те светлости човек хода по таму.

Као што таму лучи грех и разлива је по човековом бићу, тако је учињено и са онима који су се удаљили од светлости и услед тога робовали ђаволу. Константин исте представља као великаше који подјарују велику борбу на Стефана. Том приликом сачињава адаптацију јеванђељског стиха Јн. 8, 44.

Пратећи Константиново доследно спровођење идеје поређења Стефана са Исусом Навином, који је попут Њега спреман да сагледа обе стране живота и да еманира светлост коју никаква тама смрти не може ни обузети ни угасити, разумемо овај дијалектички поступак који ће у наставку *Житија* кроз општење са издвојеним јеванђељским цитатима бити јаснији.

Оно што је приметно у Константиновом интертекстуалном поступку када је реч о „Житију деспота Стефана“ је чињеница да се не позива на велики број јеванђељских цитата, а да се на оне на које се позива указује одакле су и ко их изговара. Такав је пример следећи цитат који је препознат као дословни јеванђељског цитата Јн. 18, 14:

„И да нико не мисли да је то необично што речи човека Исмаиљанина упоређујемо са пророштвима; такав нека погледа на пророштво Кајафе, који рече: ’Боље је да један умре за цео народ’“ (Константин Филозоф 1989: 90).

Из цитираног сазнајемо да Бајазит Стефана сматра као најстаријега и вазљубљенога сина, а савете које му даје шта ће чинити са својим народом и



клеветницима упоређује са пророштвом сличним Кајафином. Као што јеванђелиста подсећа на Кајафино пророштво како би по речима Теофилакта Охридског показао да се све дешава ради спасења света и да је то веома важна истина о којој су и сами непријатељи предсказивали (Охридски 2018: 506), тако и Константин, спомињући ово место, указује на Стефанову улогу жртве коју попут Исуса треба да поднесе. Константин цитирањем Кајафиног пророштва зна као и јеванђелиста да су, по речима Теофилакта, и свезнање и смрт били спасоносни и да их је Господ претрпео, што ће бити случај и са Стефаном.

По речима М. Кашанина Бог је одредио деспота Стефана за народног вођу, за судију и старатеља народног, да буде сличан Мојсију и раван анђелима (Кашанин 2002: 338), по нашем мишљењу он је надасве уподобљен Спаситељу, у чему нас утврђује још једна алузија на његово охристовљење. Реч је о алузији на јеванђељске стихове Јн. 10, 11, 15.

„Ко ће исказати тада неисказану радост када је земља, ваистину запустела, опет примила таква пастира!“ (Константин Филозоф 1989: 99).

Пастир о коме Константин говори истичући његов значај речју „таква“ је *Пастир добри*, који је по речима Јустина Поповића, „тима добар што увек, у свим опасностима свих времена: *душу своју полаже за овце*“ (Поповић 2001: 116). У томе је и Његова победа што се Он бори из њих и за њих са свима непријатељима њиховим. *Пастир добри*³³⁹ је вечан и само се вечном божанском добротом истински постаје вођ људи, што је по Константиновим речима деспот Стефан и био у тешким временима за српску земљу и српски народ. Он је на тај начин пример исихастичког неоплатоничарског теоцентричног универзализма, који истиче вредност обожене личности³⁴⁰, саобразне и подобне апсолутној Личности, тј. Богочовеку Христу о чему говори Лазић³⁴¹ (Лазић 2008: 412).

³³⁹ У контексту разматрања мотива *пастира доброг* Д. Бојовића, који се односи на два типа владара, деспот Стефан би био, попут Стефана Немање и краља Милутина, на које аутор упућује, општи тип пастира који брине о свом стаду (владар који је заштитник свог народа) (Бојовић 2021б: 31).

³⁴⁰ „Карактеристична је за исихазам идеја личног „усхођења“, обожења у харизматичној екстази јединства и додира с Недодирљивим, идеја контакта са Богом, као умно посматрање“ (Богдановић 1997: 305).

³⁴¹ Иако Константин Филозоф није био монах, што у многоме одређује идејни план његовог *Житија*, ипак поједини његови делови као што су они који говоре о Стефановој подобности Спаситељу,

Константин свог јунака гради сходно јеванђељској истини и јеванђељском путу, те је Стефан према свом грешном народу поступао као и сам Спаситељ према грешном људском роду:

„Јер према судбинама божанственим говораше о онима који су сагрешили - да не треба да буду двапут кажњени“ (Константин Филозоф 1989: 99).

У цитату препознајемо критику јеванђељског места Јн. 8, 11, поводом ког Стефан полемише о судбини грешника на трагу Спаситељевог решења најтеже загонетке хришћанског света, која нас учи да човека не треба поистовећивати са грехом, већ осудити грех, а помиловати грешника.

Лајтмотив светлости који доминира *Житијем* обликован у духу позновизантијске аскетике исихастичке провинијенције коју следи Константин Филозоф исказан је на много начина и сваки пут указује на *благодатно сијање Божанских енергија*. Наводимо на једном месту примере овог мотива, иако смо неке од њих већ споменули поводом интертекстуалних анализа. Скоро сваки пут мотив је доведен у везу са Стефановим ликом који је засијао у наше дане; најсветлији је владар света; само сунце, сија као муња; светлији од првих похвала; над свима најсветлији, пред свима и изнад свих видео се, као месец међу звездама; био је познат роду по загонетности својих очију која је слична сунцу и сунчаној светлости. Све ове еманације светлости поред наведених примера Стефановог уподобљавања Свевишњем указују на Константинову тенденцију приказа једне обожене личности.

Говорећи о Београду³⁴² Константин користи алузију на јеванђељско место Јн. 20, 1-17, спомињући живоносни гроб приликом поређења Београда са Јерусалимом, како би се и овом утврдио статус светог града.

„У овом граду је велика сличност (са оним што је) под Сионом, где је живоносни гроб“ (Константин Филозоф 1989: 101).

недвосмислено показују да аскетизам и исихастичко усмерење чине идејни план његове мисли и најузвишенијих осећања, као и идеолошки темељ чиме *Житије* партиципара хагиографији.

³⁴² У прилог томе да је Београд имао статус светог града говори и чињеница да је Стефан град посветио пресветој Богородици о чему аутобиографски говори у сачуваном одломку повеље граду Београду. Богородица је иначе заштитница и Српске земље и српских владара још од времена Стефана Немање (Трифуновић 1995: 38).



Пратећи линију уобличавања Стефановог обоженог лика, долазимо до места које је још једна алузија, овога пута на Јн. 18, 2-5, где Константин призивајући ово јеванђељско место приказује Стефана у егзалтираној молитви Спаситељу како би умилостивио брата Вука, у ком је оличена идеја Јудиног неверства и издајства, опет кроз поступак дијалектичке теологије где равнотежа божанског принципа бива привремено поремећена дејством закона створеног света.

„Види, Христе мој, јер Ти знаш како се неправедно против мене поучавају и слуге моје издају ме, као некада Твој ученик Јуда“ (Константин Филозоф 1989: 105).

Поремећена равнотежа свеprisутности божанског принципа се наново успоставља *емотивним садржајем и топлином тзв. молитве срца и умиљенијем.*

Ако смо у претходном примеру имали алузију на реализацију онога што је *Тајном вечером* предсказано, новом алузијом Константин се враћа на јеванђељско место Јн. 13 које говори о *Тајној вечери*, овога пута успостављајући везу са богослужбеном праксом, спомињући дан када се поје:

„А био је велики четвртак када се поје: ’Вечере твоје тајне прими ме, Спаситељу, данас као причасника.’“ (Константин Филозоф 1989: 123).

Балансирајући између Стефановог приказа као обожене личности и његове грешне природе у духу превазилажења поларитета поетике хуманизма и доктрине исихазма, Константин приказује Стефана на следећи начин:

„А овај (Стефан деспот) сам због кривице вапије: ’Нисам достојан, јер нећу као недостојан да се дотакнем тела и крви Господње’“ (Константин Филозоф 1989: 123).

Употребом цитатне форме коментара на Јн. 6, 54, Константин кроз Стефанов лик који тежи ка очишћењу сачињава залог његовог васкрсења, тачније пројектује коначну и последњу победу тела над смрћу, што је по речима Јустина Поповића божански смисао и назначење људског бића свих људи уопште (Види: Поповић 2001: 82).

У „Житију деспота Стефана“ идентификовано је укупно је шеснаест цитата на нивоу свих цитатних категорија, у категорији имитације (11), у категорији описа (4), док је у категорији преноса пронађен један цитат из *Јеванђеља по Јовану*.

У категорији имитације пронађени су примери за алузију (6), идеју (3), адаптацију (1) и поређење (1).

У категорији описа пронађени су примери за парафразу (2), критику (1), коментар (1).

У категорији преноса пронађен је један пример за дословни цитат.

Невелик број јеванђељских цитата условљен је крупним променама на стваралачком плану које су усмериле житије у правцу християнизоване хеленистичке историографије. У обиљу античких евокација, као и старозаветних интертекстуалних веза, хришћански мотиви испреплетани су са античким, градећи јединствени план религије који почива на идеји универзализма, те се јеванђељски цитати за којима смо трагали јављају између осталог и као надовезивање на старозаветну историју или њено потврђивање. Они су уједно и браниоци исихастичког и аскетског принципа који се пробија унутар историјске догађајности која је окосница житија и чини његов световни део као наговештај хуманизма. Водећи се за принципима исихастичке доктрине потврдили смо да аскетизам чини значајни део Константиновог књижевног израза иако он није био монах. Поједини његови делови недвосмислено показују да аскетизам и исихастичко усмерење чине идејни план његове мисли и најузвишенијих осећања, као и идеолошки темељ чиме *Житије* партиципира хагиографији. На тај начин ублажили смо установљене супротности Константинове књижевне одређености између поетике хуманизма и неоплатонистички прожетог исихазма као најважније тековине византијске филозофије на којој се темељи његово дело које као такво представља и значајан потенцијал српске имплицитне православне естетике.

У ту сврху трагали смо и за јеванђељским симболима и њиховој употреби у различитим цитатним формама. Примећено је да се Константин у делу посебно задржава на симболу светлости, знамењу које обележава Стефанов лик током целог *Житија* чиме се гради идеал лепоте његовог духовног лика. Мотив светлости се јавља као лајтмотив који доминира *Житијем* и обликован је у духу позновизантијске аскетике исихастичке провинијенције, па му се писац често враћа, посебно у ситуацијама када треба контрастирати дијалектичке супротности, чиме се у Константиновом делу исихастички, мистички поглед на свет намеће хуманистичком.

Уочено је да су цитирана јеванђељска места код Константина део једног мисаоног тока који се хронолошки прати кроз јеванђељску историју.



Цитатна техника коју Константин примењује у „Житију деспота Стефана“ је указивање на цитате одакле су и ко их изговара, што нам говори у прилог његове високе теолошко-књижевне свести.

Константиново дело сагледано из перспективе успостављених цитатних веза као последица грађења јединственог плана религије који је базиран на универзализму и новом синкретизму хришћанства и ренесансе, доноси једно ново читање које у овом делу имплицира естетику аскетизма као упечатљив израз Константинове духовне снаге.

8.19. „Житије светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија

О делу Патријарха Пајсија доста се говорило као о делу у ком се обнавља српско средњовековно наслеђе на прагу барокне књижевности, које је под значајним утицајем народног предања, те као о делу са недовољно чврстом композицијом и расутом мозаичношћу као последици утицаја различитих писаца почев од Светог Саве, па преко Теодосија Хиландарца, архиепископа Данила Другог, Григорија Цамблака и Константина Филозофа. Све су ово неоспорни аргументи који говоре у прилог да књижевна делатност у Срба и у првој половини 17. века не излази из традиционалних жанрова и поетике средњег века (Богдановић 1991: 213), унутар које се није говорило о библијским (јеванђељским) утицајима, који, имајући у виду поштовање жанровске и поетичке норме, конкретно житија, неминовно морају остати део постојеће композиционе схеме, која на овај начин бива учвршћена. Овако посматрано Пајсијево дело³⁴³ помоћи ће нам да сагледамо и сумирамо разноврсност остваривања интертекстуалних веза имајући у виду жанр житија од његових почетака, па све до Пајсијевог окончавања дуге историје овога жанра.

У „Житију светог цара Уроша“ (Патријарх Пајсије 1993), Пајсије одмах после краћег и по тону библијског увода, у духу средњовековног поетичког манира,

³⁴³ Пајсијевим делом се окончава период богатог стварања српске књижевности на српскословенском језику и треба имати у виду да се вредност његовог дела огледа у свеукупном стваралаштву, у службама се он на пример потпуно приближио најлепшим остварењима старе српске црквене поезије, док је у прозним списима, не само у позајмицама, него и у другим плановима његове поетике, циљ био донекле као и у поетским, дати допринос оживљавању, оснаживању и најзад богаћењу црквеног и културног живота.

истицаном скромношћу, прелази на детаљнију разраду теме и „увек се некако светачки благо извињава што се подухватио посла за који му недостаје снаге“ (Слијепчевић 1933: 273).

„Непразнословно, дакле, и смерно разумом понизивши се, примамо се жељеног, јер не може, рече Христос, истина примити славу од људи. Оно, дакле, што је тескобно и недомишљено, од језика мојег је“ (Патријарх Пајсије 1993: 86).

Пајсије се прихвата жељеног посла састављања житија и у јеванђељском духу прави оштру разлику између божанског и људског, приписавши слабости тескобног и недомишљеног дела људској природи и својој немоћи, док је истина друге природе. Тиме је он у духу традиционалног житијног стваралаштва чиме декларише своју стваралачку поетику засновану на божанском надахнућу. У ту сврху је функционалан јеванђељски стих Јн. 5, 41, који смо препознали као сажети у цитираном одељку.

Успостављањем везе између старозаветног и новозаветног закона, Пајсије даје старозаветни праобраз јеванђељског садржаја тако што предодређује Мојсија свима онима који ће се удостојити да виде човекољубни силазак и оваплоћене Божје речи. Одабранима је на трагу Мојсијеве предодређености поверено заступништво и учење својих саплеменика. Коментаром на Јн. 1, 14 и интерпретацијом Јн. 1, чиме се продубљује јеванђељска мисао о свевремености вечне божје речи, Пајсије посредно представља себе у сличној мисионарској улози која се вековима штафетно преноси.

„Они који се усуђују, ако су као онај Мојсије божанствени законодавац, који је себе издвојио од сваког људског погледа и живот метежи оставио и душегледно очистио и одатле ка боговиђењу био потребан, који се удостојио видети човекољубни к нама силазак и Божје речи оваплоћење, и ка својој светлости прилагајући, Бог га је научио и поверио му да буде заступник и своје саплеменике да учи“ (Патријарх Пајсије 1993: 86).

У склопу родословне целине која је требало да покаже одакле потичу Срби, Пајсије посебну пажњу посвећује Немањи, важној грани благочастиве лозе која сеже до великог цара Константина, примењујући интертекстуалну технику која подразумева коришћење текстова *Светог писма* у сврху бољег и убедљивијег поткрепљења своје аргументације:



„Када је Немања узрастао до разума, отворише се у њему духовне очи да види и позна Свету Тројицу, Оца и Сина и Светог Духа“ (Патријарх Пајсије 1993: 88).

Интерпретација јеванђељског стиха Јн. 14, 26 послужила је Пајсију да прикаже Немању као узорног представника многолетне хришћанске лозе који има веру јеванђељску засновану на Тројичином Божанству.

Наводе *Светог писма*, у нашем случају јеванђељске, по речима Ђ. Слијепчевића, Пајсије употребљава нарочито онда када жели да окарактерише поједине личности и њихове поступке којима придаје већу важност (Слијепчевић 1933: 273). Таква је ситуација са Вукашином који је приказан у контрасту према Урошу, мотивисањем његових поступака деловањем ђавола. Дајући нам модификовани јеванђељски стих Јн. 8, 44 у приказу метежа и распре коју Вукашин подиже према цару Урошу, Пајсије исписује следеће редове :

„Стога онај који од искони мрзи добро, ђаво, подиже рат између младог цара и Вукашина, и беше велики метеж и распре међу њима у те дане“ (Патријарх Пајсије 1993: 91).

У даљем праћењу дешавања Пајсијевог житијног текста са истицањем трагичних исечака наше средњовековне историје³⁴⁴ паралелно са јеванђељском историјом, наводимо следећи цитат који је изговорен од стране патријарха и сабора:

„Слава теби, Господе, дуготрпељиви и многомилостиви! Погледај с висине свете своје на озлобљене људе своје и види неправедни суд који са насиљем узимају!“ (Патријарх Пајсије 1993: 92).

Патријарх се са сабором поводом Вукашиновог насилништва позива на *Јеванђеље* алузијом на Јн. 19, 14-18, поводом које учимо да, по речима Теофилакта Охридског, Господ умире тамо где је и био извор смрти да би овај извор исушио (Охридски: 2018: 521). Алузијом се подсећамо на Премудрост Божју која је у славу Господњу претворила оно што су Јудеји чинили да би га осрамотили (Охридски: 2018: 522).

³⁴⁴ „Ово дело које обрађује најтрагичнији исечак из наше средњовековне историје, писано је под јаким упливом неке фаталности без дубљих психолошких и генетичких истраживања многобројних и разноврсних узрока нашег националног слома“ (Слијепчевић 1933: 277).



Смењивањем летописног аспекта житија са јеванђељским који га пресеца, долазимо и до смењивања неминовности ограниченог деловања историјског бића са извесношћу у превазношењу религијског бића. Тако опет долазимо до модификованог јеванђељског цитата Јн. 8, 44, чијим се понављањем проналази одговор за Вукашиново убиство невиног Уроша, унутар јеванђељске историје, поред додатно острашћених речи самога Пајсија који у духу шире библијске историје исписује:

„И Вукашин расвирепивши се, јаој суде неправедни, и наговори Вукашина ратоборца Ђаво који од искони мрзи добро, и он упути своје слуге на убиство...Убише га ничим кривога. Јаој неправде! Јаој зависти!...Свакако помрачен беше умом, изгубио памет, ослепео беше душевним очима, као некада целат када посече божаственог претечу Јована“ (Патријарх Пајсије 1993: 93).

У цитату који следи долазимо до разумевања учесталости оваквих Пајсијевих смењивања која су оличена у смењивању принципа зла и принципа добра који га у стопу прати.

„О Вукашине, буд те испуни сатана и научи те убиству, као некада Јуду на Господа свога и учитеља, ко те научи однети тело праведнога у цркву унутра? Свакако Божијим провиђењем“ (Патријарх Пајсије 1993: 93).

У наведеном цитату препознајемо поређење према Јн. 18, 1-6 и критику у односу према Јн. 18, 1-2, а установљене интертекстуалне везе нам указују да, као што Јуда зна за тајанствени врт јер је Исус често тамо одлазио, тако и Вукашин поређен са овим односи тело праведнога у унутрашњост цркве, што Пајсије, упућујући Вукашину критику, објашњава Божјим провиђењем, као што је и у случају Исуса све било део Божјег плана. И у једном и у другом случају на местима на која се Пајсије критички осврће, врт и унутрашњост цркве, започиње њихово спасоносно страдање.

Трагањем за цитатним аналогијама када је реч о Пајсијевом *Житију* и *Јеванђељу по Јовану* долазимо до оне која се тиче поређења ликова, овога пута Јелене, мајке цара Уроша и Марије Магдалене:

„Ево мајка сина тражи... Јаој невоље која допаде! Царица великог и храброг Стефана прилази Вукашину у плачу и ридању и са дворјанима упита: ’Где је млади цар и шта би и камо пође?’ И Вукашин проговори: ’Ни ја не знам шта би. Да се не буде повео за својим прародитељима и отишао у Свету Гору, ко зна?’ Мајка, плачући и у



прса се ударајући, отиде и посла до града Солуна и до Свете Горе. И свуда претражише и ништа не успеше, вратише се“ (Патријарх Пајсије 1993: 94).

Потрага мајке Јелене за Урошем наликује потрази Марије Магдалене за Господом, те ово место препознајемо као адаптацију Јн. 20, 1-15, која прилагођена новом тексту предочава могућност да је Урош, због своје склоности монашком животу, могао као и Растко отићи у Свету Гору. У складу са претходно изнетим закључком где је поређење Уроша и Господа указивало на њихово страдање као почетак спасења, тако је и у случају поређења Уроша и Растка повлачење са попришта земаљских догађања, завршетак њиховог овоземаљског бивствовања представљао духовни подухват³⁴⁵ који доноси ново духовно рођење и небески живот.

У Пајсијевом *Житију* је више него у првобитним српскословенским житијима подвучена јасна линија између ликова који су с једне стране ноциоци принципа добра, а с друге стране носиоци принципа зла. Заправо, само је у Вукашину истакнут принцип зла, док су сви други супротстављени њему и оличење су принципа добра. Тако ћемо и у лику Угљеше, као доказ доследности у спровођењу црно-беле перспективе на приповедачком и идејном плану, пронаћи тријумф принципа добра.

„Тако Господ слави оне који славе њега. Што тако чиниш, о Вукашине краљу! Зар ти није приличило прво молбене речи са топлотом срца Богу говорити, као што си видео, већ се уздаш у људе пропадљиве, као што и сам јеси?“ (Патријарх Пајсије 1993: 95).

Угљеша извештава брата Вукашина о опасности надолазећих Агарена позивањем на *Јеванђеље* кроз цитатну форму идеје према Јн. 11, 25, Јн. 11, 40, као и коришћењем других старозаветних евокација. Угљеша подстиче брата да разуме тајну јеванђељских речи која казује да ко у овом свету живи вером Христовом, Његовим *Јеванђељем*, он обесмрћује своју душу. Посредно му указује и да се смрт шири кроз грехе, кроз веру у синове људске, а да се вечност и бесмртност задобијају кроз христољубље, услед чега треба Господу да упутимо молбене речи.

Да је Пајсије доследан у спровођењу принципа дијалектичке супротности у *Житију* када је реч о Вукашину с једне стране и Урошу и осталим ликовима с друге

³⁴⁵ Животни ток анахорете се сагледава у инверзној перспективи и есхатолошкој равни, па је њихова смрт схваћена као духовно рођење (Види: Поповић 2006: 57, 58).

стране, те њима као носиоцима идеје, показује нам пишево истицање тренутка скончања Уроша и Вукашина чиме се потврђује да сва акција потиче од Бога и ђавола чиме је приказан Пајсијев однос према питању теодицеје и према народном веровању чију је традицију такође следио.

„Ако и лиши младог цара овог сујетног света, но (он) тамо настањује се у рајским стаништима са зборовима мученика и са својим прародитељима и преподобнима, и тело његово у цркви часно лежи и до данас исцељује оне који са вером долазе, на похвалу и част прародитеља својих и украс сродству своме и на поругу невернима. А Вукашин беше позориште кукавно у блату и рибама и птицама храна. Нити се гроб њему зна“ (Патријарх Пајсије 1993: 97).

Пајсијев исказ „Бог прославља оне који га славе“ (Патријарх Пајсије 1993: 100), препознајемо такође као идеју јеванђељских стихова Јн. 11, 25, Јн. 11, 40, које нимало случајно Пајсије потцртава, овога пута како би се објаснила снага Урошеве молитве која је умилостивила Богородицу да учини чудо и обнови оронули храм (манастир Неродимље) како би се благочастива лоза напоскон обновила.

У наставку *Житија* који представља и саму његову завршницу, јеванђељским речима, конкретно Мт. 5, 14, 15 на које се Пајсије позива, као и оним из *Јеванђеља по Јовану* овима налик (Јн. 8, 12 и Јн. 1, 5, 9), које представљају цитатну форму идеје, призива се јеванђељска симболика светлости како би се показала сва слава божанског провиђења која се на Урошу испуњава.

„Шта имамо рећи, беше нека помисао Божија, као што Господ говори у Јеванђељу: ’Не може се град сакрити уврх горе стојећи, нити свећњак под посудом, него на свећњаку, да онај ко улази види светлост.’ Тако се испуни на овом блаженом Урошу, младом цару. Не остави га Господ да остане у праху земаљском, већ напослетку објавивши (га светим) преко неког страног пастира на извештење иноверним јеретцима и на похвалу прародитељима својим и свем српском роду на част и славу, а иноверним на прекор и поругу. Тако би о овом“ (Патријарх Пајсије 1993: 102).

У самој завршници Пајсије нам свим претходним догађајима: о томе како су пронађене мошти цара Уроша у запуштеном манастиру, како је манастир обновљен, те



како се дешавају чуда³⁴⁶ над моштима светог, указује на установљавање светитељског култа.³⁴⁷ Афирмативност Пајсијевог књижевног залагања у стварању култа³⁴⁸ светом, потврђена је Пајсијевим речима:

„Беше светитељ и преподобан, и још за живота жељаше мученички венац задобити. И не лиши га Господ и венцем мученичким увеза се“ (Патријарх Пајсије 1993: 102).

Још једна Пајсијева поетичка мисао говори у прилог изнетом:

„Сам Господ зна да само од усрђа и љубави ово написах вашој љубави, да благодат Божија буде са свима вама и ’будемо ми једно стадо и један пастир““ (Патријарх Пајсије 1993: 103).

У завршници пасуса препознајемо сажети цитат јеванђељског стиха Јн. 10, 16, који нам указује не само на Пајсијеву посредничку улогу у проношењу праве вере, већ и на дубоку религиозну саборност која покатад излази из књижевних оквира, чиме је, рекли бисмо, његова историјска мисија у потпуности остварена.

Пајсијево стваралаштво је значајан књижевни допринос на размеђи две епохе који не би био тих размера да није вођен од самог почетка племенитим и узвишеним циљем који је дубоко прожет духовним искуством једног патријарха.

У „Житију светог цара Уроша“ идентификовано је укупно осамнаест цитата на нивоу свих цитатних категорија, девет је пронађено у категорији имитације, а по четири у категорији преноса и описа.

³⁴⁶ „Полазећи од веровања да Бог преко својих угодника жели и помоћи људима и нарочито прославити тога преко кога *излива* своју милост, стари писци светачких житија одавно су увели обичај, да описују чуда која чине дотични свецци или за која су они мислили да их чине. Тако су радили и писци наших светачких биографија, и то не само у случајевима кад пишу о свеццима као што је Сава, који је читав живот провео у служби Богу, него кад пишу и о свеццима владарима“ (Ђоровић 1934: 121).

³⁴⁷ Традиција описивања градње манастира и његове даље историје као важан сегмент установљавања култа светог могла је бити утврђена као основни облик нарације, стожерна тема на самом почетку формирања српске прозе, која је као константа пратила цео њен ток (Види: Маринковић 2007: 368), у шта нас уверава и овај Пајсијев поетички принцип којим особито доказује да не излази из традиционалног житијног жанра и средњовековне поетике, те да одржава на тај начин њен нарушен континуитет.

³⁴⁸ Земни остаци човека оствареног подобја, односно Светитеља, представљали су за средњовековног човека сведочанство о његовом преображењу и уподобљењу још у овом животу (Лазић 2008: 228).

У категорији имитације пронађени су примери за идеју (7), алузију (1), адаптацију (1) и поређење (1).

У категорији преноса пронађени су примери за сажети (2) и модификовани (2) цитат.

У категорији описа пронађени су примери за интерпретацију (2), критику (1), коментар (1).

Пајсије сачињава композицију овог дела истицањем трагичних исечака наше средњовековне историје паралелно са јеванђељском историјом која треба да буде кључ за разумевање ове прве. Смењивањем летописног аспекта житија са јеванђељским који га пресеца, долази се и до смењивања неминовности ограниченог деловања историјског бића са извесношћу у превазношењу религијског бића.

Оно што је специфично за Пајсијеву интертекстуалност када је реч о односу „Житија светог цара Уроша“ и *Јеванђеља по Јовану* је, између осталог, примена цитатне стратегије која подразумева коришћење датог јеванђељског текста у сврху поткрепљења изнете аргументације, па су јеванђељски наводи употребљени нарочито онда када је требало окарактерисати поједине личности и њихове поступке. Овде је више него у првобитним српскословенским житијима подвучена јасна линија између ликова који су с једне стране носиоци принципа добра, а с друге стране носиоци принципа зла, те је принцип дијалектичке супротности када је реч о ликовима и њима као носиоцима идеје доследно спроведен.

С пуним правом можемо рећи да ово дело не излази из традиционалних жанрова и поетике средњег века захваљујући анализираним аспектима јеванђељских утицаја, чиме се јасно потврђује да они неминовно морају остати део постојеће композиционе схеме која на овај начин бива учвршћена.

9. ПРЕГЛЕД УЧЕСТАЛОСТИ ЦИТАТА ИЗ *ЈЕВАНЂЕЉА ПО ЈОВАНУ* У АНАЛИЗИРАНИМ ЖИТИЈИМА

Анализирано је укупно деветнаест житија десет различитих аутора који су својим делима обухватили временски период од почетка 11. до средине 17. века, односно епохе 11, 13, 14, 15 и 17. века. На основу увида у цитатне категорије: преносе, имитације и описе у појединачно приказаним табелама и у цитатне форме унутар њих у свих деветнаест анализираних житија, долазимо до следећих резултата.



Укупан број свих цитата из *Јеванђеља по Јовану* износи 750, од којих је у категорији преноса 139, имитација 457 и описа 154.

9.1. КАТЕГОРИЈА ПРЕНОСА

Табела бр.1 Цитати у житијима у категорији преноса

Преноси	дословни	неозначени	модифи-ковани	сажети	отворени	прикривени	Σ
„Житије Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“	1	0	0	0	0	0	1
„Житије Светог Симеона“, Св. Саве	0	2	5	1	0	1	9
„Живот Светог Симеона“, Стефана Првовенчаног	0	1	5	2	1	1	10
„Живот Светог Саве“, Доментијана	11	2	16	6	0	1	36
„Житије Светог Саве“, Теодосија	5	1	13	5	3	0	27
„Житије Светог Петра Коришког“, Теодосија	2	0	2	0	0	0	4
„Живот благочастивога краља Уроша“, Данила Другог	1	0	4	0	0	0	5
„Живот благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог	4	0	4	0	0	0	8
„Житије блажене Јелене монахиње“, Данила Другог	2	0	1	1	0	2	6
„Житије краља Милутина“, Данила Другог	3	0	2	0	0	0	5
„Житије архиепископа Арсенија“, Данила Другог	3	1	2	0	0	0	6
„Житије архиепископа Јоаникија“, Данила Другог	0	0	1	3	0	0	4
„Житије архиепископа Јевстатија“, Данила Другог	0	0	3	0	0	0	3
„Житије краља Стефана Дечанског“, Даниловог Ученика	3	0	2	1	0	0	6
„Житије Стефана краља“, Даниловог Ученика	0	0	0	0	0	0	0
„Житије архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика	2	0	0	0	0	0	2
„Житије Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака	1	0	0	1	0	0	2
„Житије деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа	1	0	0	0	0	0	1
„Житије Светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија	0	0	2	2	0	0	4
Σ	39	7	62	22	4	5	139
А	2,05	0,36	3,26	1,15	0,21	0,26	1,21

У категорији преноса као појединачне форме издвајају се: дословни (39), неозначени (7), модификовани (62), сажети (22), отворени (4) и прикривени (5). Прилоком анализе узете су вредности целих бројева изнад аритметичких средина за сваки дати скуп (цитатну форму) да би се постигао степен поузданости, тако да ћемо у анализи помињати само оне ауторе и дела који се по броју цитата унутар одређене цитатне форме јављају изнад просека.

Дословни цитати

У анализи дословних цитата према анализираним житијима уочава се да у шест житија нема ове форме цитата, а у преосталих тринаест се јавља од једног до једанаест цитата. Најбројнији су у „Животу Светог Саве“, Доментијана (11), што значајно утиче на укупан број ове цитатне форме на нивоу свих анализираних житија. Мањи значај има Теодосијево „Житије Светог Саве“ са свега 5 дословних цитата и „Живот благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог са 4 цитата. За остала анализирана житија може се рећи да се ова форма цитата јавља спорадично и статистички безначајно. У просеку се на нивоу укупног броја анализираних житија јављају по два дословна цитата. Појава дословних цитата се бележи од средине 13. века са Доментијаном. Током 13. и све до краја прве половине 14. века се бележи тенденција пораста употребе дословних цитата, након чега њихов број нагло опада и губи се до средине 15. века.

Неозначени цитати

У форми неозначених цитата којих је укупно 7 без понављања запажамо низак број цитата на основу увида у све цитатне форме категорије преноса, имајући у виду да се не јављају у чак 14 житија, тако да се у преосталих пет јавља свега од једног до два цитата. Појава неозначених цитата је везана за 13. век и све ауторе тог периода, док се само једном јавља у „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог (14. век).



Модификовани цитати

У форми модификованих цитата бележимо укупно 62 цитата, што је уједно и најбројнија форма преносних цитата, где је највише модификованих цитата код Доментијана (16) и код Теодосија (13) у „Житију Светог Саве“. Затим долазе Стефан Првовенчани и Свети Сава са 5 модификованих и Данило Други који у својим делима „Живот благочастивога краља Уроша“ и „Живот благочастивога краља Драгутина“ има по 4 модификована цитата. Анализа аутора у односу на цитатну форму показује да је највећи број модификованих цитата нађен код Данила Другог (17) имајући у виду сва његова житија, код Доментијана (16) и код Теодосија (15) у два његова житија. Из овога закључујемо да је у анализи аутора у односу на житије ова цитатна форма највише употребљена код Доментијана. С обзиром на то да је Доментијан ово житије написао средином 13. века, а Теодосије и Данило своја житија крајем 13. и почетком 14. века, можемо закључити да се ова цитатна форма највише користила управо у овом периоду, а да се у претходном и наредном периоду она јавља спорадично и да је без значаја за изградњу композиције житијног жанра. Анализом форме модификованих цитата може се говорити о скоро идентичној дистрибуцији са дословним цитатима у односу на житије, аутора и епоху, с том разликом да су модификовани присутни код Стефана Првовенчаног и Светог Саве, а дословни цитати код истих аутора нису пронађени.

Сажети цитати

У форми сажетих цитата укупно је идентификовано 22 цитата, такође највише код Доментијана (6), док је код Теодосија у „Житију Светог Саве“ пронађено 5 сажетих цитата. У форми сажетих се такође види тенденција пораста њихове дистрибуције код Доментијана и Теодосија као и код дословних и модификованих, али за разлику од њих код Данила Другог је присутна тенденција пада употребе сажетих цитата, све до Г. Цамблака са једним цитатом и код Пајсија са два, што је случај и за модификоване код истог аутора. Сажети цитати у односу на време настанка житија први пут се јављају почетком 13. века код Стефана Првовенчаног, врхунац учесталости доживљавају у другој половини 13. века, да би се као форма скоро изгубили са Даниловим Учеником, већ половином 14. века.



Отворени цитати

Најмање заступљена форма преносних цитата су отворени цитати којих је укупно 4, у оквиру које је значајан Теодосије са 3 идентификована цитата. У вези са овом формом цитатности види се висока статистичка значајност код Теодосија у „Житију Светог Саве“ у односу на све остале анализирани ауторе, тј. од четири укупна цитата у овој форми, Теодосијева су чак три, а преостали један отворени цитат налазимо код Стефана Првовенчаног.

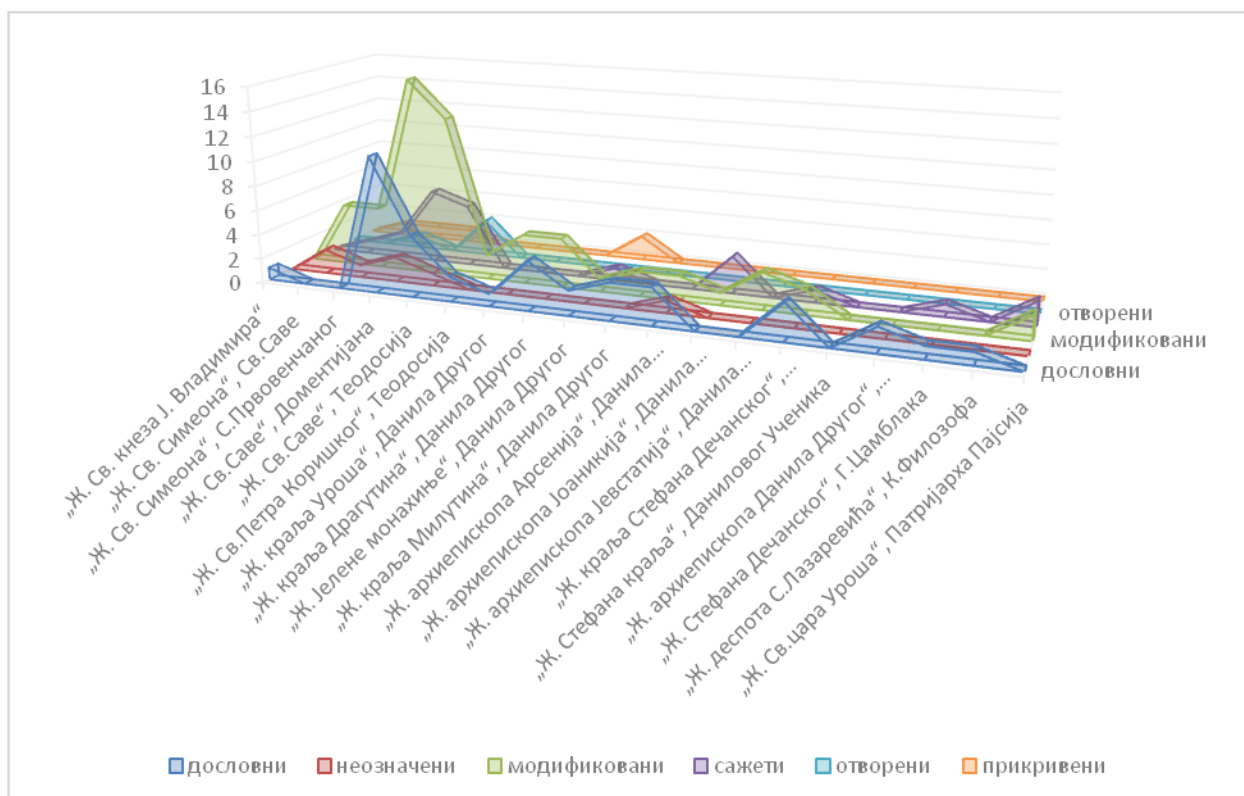
Прикривени цитати

Такође су врло слабо заступљени и прикривени цитати унутар ове цитатне категорије са свега 5 цитата којих су се дотакли Данило Други у „Житију блажене Јелене монахиње“ са 2 цитата и Стефан Првовенчани, Свети Сава и Доментијан са по једним цитатом. Прикривени цитати са аритметичком средином од 0, 26 подразумевају да се у анализу узимају један и више прикривених цитата у односу на ауторе и епоху. У односу на ауторе свега 1 цитат се среће код Стефана Првовенчаног, Светог Саве и Доментијана и 2 код Данила Другог. Имајући у виду да се ова два цитата јављају само у једном житију од шест код Данила Другог, ова цитатна форма се не може код њега сматрати стандардном техником за обликовање композиције житија. У овој форми цитата запажа се делимична доминација 13. века у односу на почетак 14. века, након чега се она више не среће.

Укупно сагледане све цитатне форме у категорији преноса показују следеће стање. Најбројнији су цитати Доментијана (36) и Теодосија (27), с тим да су обојица дали подједнак значај модификованој и сажетој форми преносних цитата, док је Доментијан много више пажње поклатио дословним цитатима у односу на Теодосија, али зато су код Теодосија присутна 3 отворена цитата, док их код Доментијана није било. Аутори осталих житија су имали доста мање преносних цитата у односу на Доментијана и Теодосија. Такође се запажа да и поред мале цитатности *Јеванђеља по Јовану* код Стефана Првовенчаног и Светог Саве, обојица дају значај модификованој форми преносних цитата са по 5 цитата.



Графикон бр. 1 Форме преноса у односу на дела



9.1.1. Цитирана места у односу на ауторе и дела

Табела бр. 2 Учесталост преносних цитата у односу на ауторе и дела

преноси	учесталост						
Јн.3,15	3	Е	Е	Ж			
Јн.3,16	3	Г	Г	Д			
Јн.8,12	3	Ж	В	Г			
Јн.8,44	5	К	Д	Љ	П	П	
Јн.12,26	4	Г	Г	Ж	К		
Јн.13,31	3	Г	Д	Д			
Јн.14,12	6	Г	Д	Ј	З	Њ	Г
Јн.14,21	4	И	И	Д	Ј		
Јн.14,27	3	Г	Ј	Њ			
Јн.15,5	3	Д	Ђ	Љ			
Јн.15,7	3	Г	Г	В			

А: „Житије Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“
Б: „Житије Светог Симеона“, Св.Саве
В: „Живот Светог Симеона“, Стефана Првовенчаног
Г: „Живот Светог Саве“, Доментијана
Д: „Житије Светог Саве“, Теодосија
Ђ: „Житије Светог Петра Коришког“, Теодосија
Е: „Живот благодјачивог краља Уроша“, Данила Другог
Ж: „Живот благодјачивог краља Драгутина“, Данила Другог
З: „Житије блажене Јелене монахиње“, Данила Другог
И: „Житије краља Милутина“, Данила Другог
Ј: „Житије архиепископа Арсенија“, Данила Другог
К: „Житије архиепископа Јоаникија“, Данила Другог
Л: „Житије архиепископа Јевстатија“, Данила Другог
Љ: „Житије краља Стефана Дечанског“, Даниловог Ученика
М: „Житије краља Стефана , сина Уроша III (Душана)“, Даниловог Ученика
Н: „Житије архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика
Њ: „Житије Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака
О: „Житије деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа
П: „Житије Светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија

9.1.2. Цитирана места у односу на цитатне форме

Табела бр. 3 Цитирана места у односу на цитатне форме у категорији преноса

цитат	дословни	неозначени	модифи- ковани	сажети	отворени	прикривени	Σ
Јн.3, 15			3				3
Јн.3,16			3				3
Јн.8,12	1		2				3
Јн.8,44			4	1			5
Јн.12,26	1		1	2			4
Јн.13,31			2	1			3
Јн.14,12	4			1		1	6
Јн.14,21	2		2				4
Јн.14,27	1		1	1			3
Јн.15,5	2		1				3
Јн.15,7		1	1		1		3
Σ	11	1	20	6	1	1	40

Имајући у виду цитирана места из *Јеванђеља по Јовану* у категорији преноса за просек су узимани они цитати који се понављају три и више пута, а таквих је 11.



Најбројнији је цитат Јн. 14, 12 са шест понављања (*Заиста, заиста вам кажем: Ко верује у мене, дела која ја творим и он ће творити, и већа од ових ће творити; јер ја идем Оцу своме*). Њега налазимо два пута у „Животу Светог Саве“, Доментијана, једном у „Житију Светог Саве“, Теодосија, по једном у „Житију блажене Јелене монахиње“ и „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог и једном у „Житију Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака, и то само у форми дословних цитата 4 пута, код Доментијана, Теодосија, у „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог и код Г. Цамблака. У „Житију блажене Јелене монахиње“ јавља се у форми прикривених цитата, и још једном код Доментијана у форми сажетих цитата.

Пет пута поновљен налазимо цитат Јн. 8, 44 (*Вама је отац ђаво, и жеље оца својега хоћете да чините, он беше човекоубица од почетка, и не стоји у истини, јер нема истине у њему, кад говори лаж, своје говори, јер је он лажа и отац лажи*), два пута у Житију светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија и по једном у „Житију Светог Саве“, Теодосија, „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог и „Житију краља Стефана Дечанског“, Даниловог Ученика. Овај цитат се чак четири пута налази у форми модификованих цитата, једном код Данила Другог, једном код Даниловог Ученика и два пута код Патријарха Пајсија. Једино га код Теодосија у „Житију Светог Саве“ налазимо у промењеној форми, у форми сажетих цитата.

Четири пута се понављају цитати Јн.12, 26 (*Ко мени служи, за мном нека иде, и где сам ја, онде ће и слуга мој бити; и ко мени служи, томе ће дати почаст Отац мој*) и Јн.14, 21 (*Ко има заповести 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*) и то код различитих аутора.

Цитат Јн. 12, 26 јавља се два пута код Доментијана у „Животу Светог Саве“, по једном у „Животу благочастивога краља Драгутина“ и у „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог. Када је реч о овом цитату бележимо понављања унутар форме сажетих где се овај цитат јавља два пута, једном код Доментијана и једном у „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог, потом га налазимо једном у форми дословних, такође код Доментијана и једном у форми модификованих у „Животу благочастивога краља Драгутина“.

Цитат Јн.14, 21 два пута се јавља у „Житију краља Милутина“, Данила Другог, а по једном у „Житију Светог Саве“, Теодосија и „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог. Овај цитат своја два понављања у „Житију краља Милутина“ има у форми дословних цитата. Док се такође два пута понавља у форми модификованих цитата али у различитим житијима у „Житију Светог Саве“, Теодосија и „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог.

Са три понављања имамо највећи број цитата, седам. Реч је о следећим цитатима: Јн. 3, 15, Јн. 3, 16, Јн. 8, 12, Јн. 13, 31, Јн. 14, 27, Јн. 15, 5 и Јн. 15, 7. Укупно гледајући највећи број понављања остварен је у „Животу Светог Саве“, Доментијана (7) и у „Житију Светог Саве“, Теодосија (4).

Појединачно гледајући цитат Јн. 3, 15 јавља се у „Животу благочастивога краља Уроша“, Данила Другог два пута и једном у „Животу благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог.

Цитат Јн. 3, 16 јавља се два пута у „Животу Светог Саве“, Доментијана и једном у „Житију Светог Саве“, Теодосија.

Цитат Јн. 8, 12 јавља се по једном у следећим житијима: „Животу светог Симеона“, Стефана Првовенчаног, „Животу Светог Саве“, Доментијана и у „Животу благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог.

Цитат Јн. 13, 31 јавља се два пута у „Житију Светог Саве“, Теодосија и једном у „Животу Светог Саве“, Доментијана.

Цитат Јн. 14, 27 јавља се по једном у следећим житијима: „Животу Светог Саве“, Доментијана, „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог и у „Житију Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака.

Цитат Јн. 15, 5 јавља се по једном у следећим житијима: „Житију Светог Саве“ и „Житију Светог Петра Коришког“, Теодосија и у „Житију краља Стефана Дечанског“, Даниловог Ученика.



Цитат Јн. 15, 7 јавља се два пута у „Животу Светог Саве“, Доментијана и једном у „Животу Светог Симеона“, Стефана Првовенчаног.

Цитати Јн. 3, 15 и Јн 3, 16 у сва три понављања јављају се у форми модификованих цитата, горе је већ наведено о којим ауторима је реч и о ком броју понављања.

Цитат Јн. 8, 12 јавља се два пута у форми модификованих цитата у „Животу Светог Симеона“, Стефана Првовенчаног и једном као дословни у „Животу Светог Саве“, Доментијана.

Цитат Јн. 13, 31 јавља се два пута у форми модификованих цитата у „Животу Светог Саве“, Доментијана и „Житију Светог Саве“, Теодосија, док се код Теодосија у „Житију Светог Саве“ јавља још једном у форми сажетих цитата.

Цитат Јн. 14, 27 јавља се у форми модификованих код Доментијана, дословних у „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог и сажетих у „Житију Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака.

Цитат Јн. 15, 5 јавља се у следећим формама: два пута као дословни у оба Теодосијева житија и једном у форми модификованих у „Житију краља Стефана Дечанског“, Даниловог Ученика.

На послетку цитат Јн. 15, 7 јавља се једном као неозначени, једном као модификовани, оба пута код Доментијана и једном као отворени у „Животу Светог Симеона“, Стефана Првовенчаног.

На основу претходно урађене анализе, имамо увид у конкретан број најфреквентнијих цитата издвојених у табели унутар одређене форме категорије преноса.

Бележимо највећи број модификованих цитата (20), а највише је модификованих цитата у вези са цитатима Јн. 8, 44 (4); Јн. 3, 15 (3), Јн. 3, 16 (3). Цитат

Јн. 8, 44 је дистинктиван имајући у виду хоризонталну анализу и његову бројност у односу на друге цитатне форме категорије преноса.

Скоро душло мање је дословних (11), а највише је дословних у вези са цитатима Јн. 14, 12 (4), Јн. 14, 21 (2) и Јн. 15, 5 (2). Када је реч о цитату Јн. 14, 12 убедљива је његова доминација у хоризонталној анализи имајући у виду друге форме категорије преноса.

Сажетих је 6, а највише је сажетих цитата у вези са Јн. 12, 26.

Цитат који је најбројнији када је у питању његово јављање на нивоу свих форми је цитат Јн. 14, 12.

У овој категорији као најцитиранију главу из *Јеванђеља по Јовану* издвајамо 14. са укупно 13 цитираних места и 8. са 8 цитираних места.

9.2. КАТЕГОРИЈА ИМИТАЦИЈА

Табела бр. 4 Цитати у житијима у категорији имитација

имитације	идеја	фраза	поређење	алузија	адаптација	Σ
„Житије Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“	5	0	4	6	3	18
„Житије Светог Симеона“, Св.Саве	3	1	16	5	0	25
„Живот Светог Симеона“, Стефана Првовенчаног	1	0	3	11	0	15
„Живот Светог Саве“, Доментијана	18	0	10	33	0	61
„Житије Светог Саве“, Теодосија	24	1	34	29	1	89
„Житије Светог Петра Коришког“, Теодосија	4	0	1	7	1	13
„Живот благочастивога краља Уроша“, Данила Другог	0	1	2	6	0	9
„Живот благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог	6	1	3	7	1	18
„Житије блажене Јелене монахиње“, Данила Другог	7	9	2	16	4	38



„Житије краља Милутина“, Данила Другог	6	2	5	20	8	41
„Житије архиепископа Арсенија“, Данила Другог	6	1	4	8	1	20
„Житије архиепископа Јоаникија“, Данила Другог	3	3	4	3	2	15
„Житије архиепископа Јевстатија“, Данила Другог	11	0	4	12	5	32
„Житије краља Стефана Дечанског“, Даниловог Ученика	0	0	1	0	2	3
„Житије Стефана краља“, Даниловог Ученика	1	0	1	2	0	4
„Житије архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика	2	1	1	16	4	24
„Житије Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака	6	0	1	3	3	13
„Житије деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа	3	0	1	6	1	11
„Житије Светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија	7	0	1	1	1	10
Σ	113	20	98	191	37	457
А	5,94	1,05	5,15	9,98	1,94	4,80

У цитатној категорији имитација као појединачне форме издвајају се: идеја (113), фраза (20), поређење (98), алузија (191), адаптација (37). Прилоком анализе узете су вредности целих бројева изнад аритметичких средина за сваки дати скуп (цитатну форму) да би се постигао степен поузданости, тако да ћемо у анализи помињати само оне ауторе и дела који се по броју цитата унутар одређене цитатне форме јављају изнад просека. Пошто је категорија имитација најзаступљенија у односу на преостале цитатне категорије, то би нас могло довести до закључка да је ова цитатна категорија у сваком смислу најзаступљенија, имајући у виду и бројност цитатних форми унутар ње, међутим, да ли је у односу на дело, аутора и време стварања заступљенија у односу на друге две цитатне категорије, видећемо кроз даљу анализу.

Идеја

Прилоком анализе идеје као цитатне форме, уочава се да у два житија нема њеног појављивања, што се не може везати за аутора јер су аутори више дела (Данило Други и Данилов Ученик) користили ову цитатну форму не само у једном свом делу. Најбројнији су цитати унутар ове форме у „Житију Светог Саве“, Теодосија (24), затим у „Животу Светог Саве“, Доментијана (18) и у „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог (11). У групу житија где су значајно присутне идеје спадају: „Живот

благочастивога краља Драгутина“, „Житије блажене Јелене монахиње“, „Житије краља Милутина“, „Житије архиепископа Арсенија“ и „Житије архиепископа Јевстатија“, Данила Другог. Овај аутор није користио идеју као цитатну форму на самом почетку свог житијног стваралаштва, да би је већ од свог другог житија користио у значајној мери, имајући у виду да његово последње житије: „Житије архиепископа Јевстатија“, представља врхунац у употреби ове форме, са чак дупло више цитата у односу на претходна дела, у чему видимо Данилову стваралачку еволуцију када је о овој цитатној форми реч. У просеку се на нивоу укупног броја анализираних житија јавља 6 идеја. Можемо видети да је идеја била највише коришћена цитатна форма, имајући у виду однос писца према другим цитатним формама у све три категорије, код Григорија Цамблака и Патријарха Пајсија, што се не може везати за епоху, али за књижевни приступ у обликовању композиције житијног текста свакако да. Појава цитатне форме идеје у односу на време доминира у 13. веку са 46 цитата. У 14. веку бележимо 42 цитата унутар којих предњачи Данило Други са 39.

Фраза

Ова форма цитатности се не истиче у односу на дело, осим у „Житију блажене Јелене монахиње“, Данила Другог, где је значајно заступљена са чак 9 цитата од укупно 20. Када је реч о аутору, примећује се да Данило Други предњачи у њеној употреби, где од укупног броја пописаних фраза, Данилу припада 17, имајући у виду сва његова житија. Фразе скоро и да нема све до 14. века, када је само у једном кратком периоду, тј. само у временском периоду који се везује за настанак поменутог дела, Данило Други користи, након чега се ова форма јавља спорадично. Занимљиво је уочити да се овом формом нису бавили Стефан Првовенчани, Свети Сава, Доментијан и Теодосије, што можемо објаснити утврђеним принципима конструкције текста који су били праћени строгим канонским правилима у складу са идеолошким и теолошким тенденцијама епохе.

Поређење

У анализи поређења као цитатне форме према обрађеним житијима, уочава се да је ово једина цитатна форма на нивоу све три категорије која се јавља у свим житијима. У просеку се на нивоу укупног броја анализираних житија за значајност



узима шест и више цитата по делу. У односу на дело ова цитатна форма најфреквентнија је у „Житију Светог Саве“, Теодосија (34), где се он поређењем убедљиво највише користи у односу на друге ауторе и њихова дела, имајући у виду да је овај број поређења употребио у једном житију за разлику од Данила Другог који је имао укупно 24 поређења у својих седам житија. За њима следе Свети Сава са 16 и Доментијан са 10 поређења. Од Даниловог Ученика, па надаље, до Патријарха Пајсија, поређење се као цитатна форма јавља минимално. Закључујемо да се поређење доста користи од Светог Саве у 13. веку и траје све до 14. века, након чега се бележи прекид употребе ове форме цитата, са незнатним јављањем.

Алузија

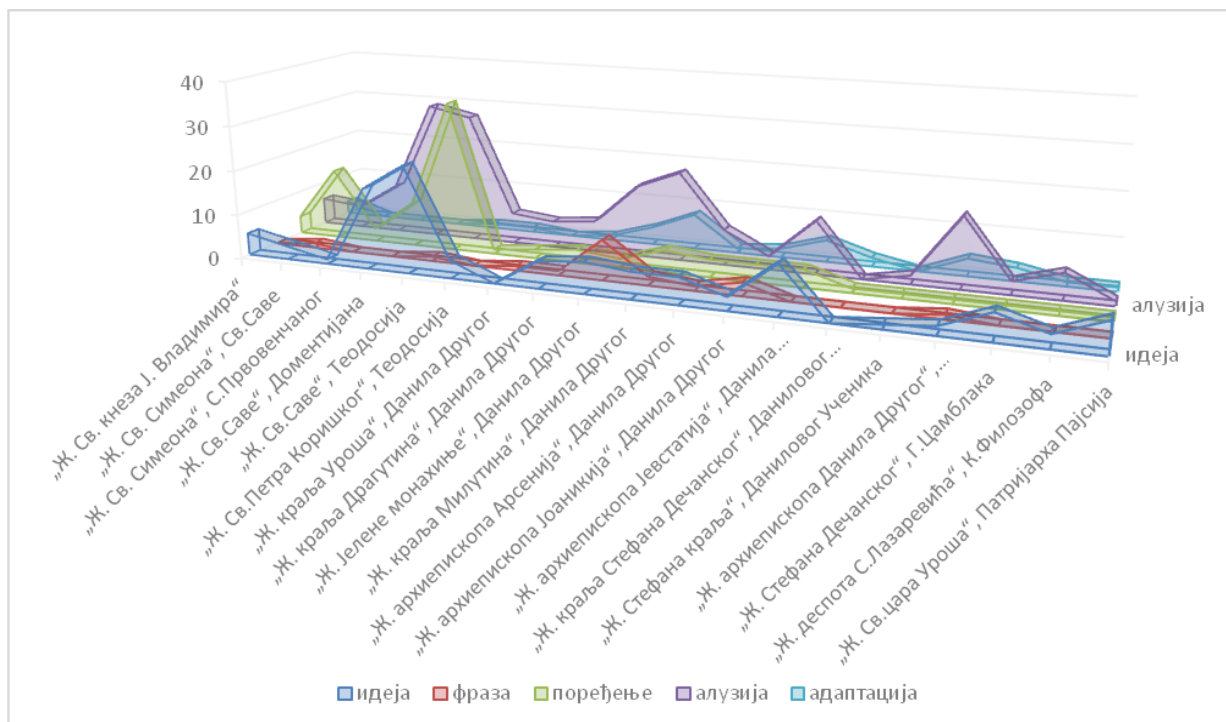
Приликом анализе алузије као цитатне форме констатујемо да је она најзаступљенија у односу на све цитатне форме све три категорије са укупно 191 цитатом, где се упркос бројности за разлику од поређења, алузија не јавља у свим делима, тачније не јавља се у „Житију краља Стефана Дечанског“, Даниловог Ученика. Имајући у виду аритметичку средину за анализу издвајамо она дела која имају десет и више ових цитата. Ту убрајамо сва анализирана дела следећих аутора: Стефана Првовенчаног (11), Доментијана (33), Теодосија (36), Данила Другог (72), Даниловог Ученика (18). Доментијан и Теодосије настављају да, као и до сада у категорији преноса, имају највећи број цитата по делу и у категорији имитација, а када говоримо о аутору, Данило Други са 72 алузије убедљиво предњачи над свима осталима. Код Стефана Првовенчаног алузија је имала главну улогу у обликовању житија „Живот светог Симеона“, као и код Доментијана у „Животу Светог Саве“, самим тим што њен број представља високу статистичку значајност у односу на све остале форме цитатности у све три категорије. Код Данила Другог статистичку значајност алузија има у следећим житијима: „Житију блажене Јелене монахиње“, „Житију краља Милутина“ и „Житију архиепископа Јевстатија“. Код Даниловог Ученика ова форма убедљиво доминира у „Житију архиепископа Данила Другог“ и можемо слободно рећи да је у највећој мери обликовала ово житије. Код Данила Другог алузија има главну улогу у формирању „Житија блажене Јелене монахиње“ и „Житија краља Милутина“, али не и пресудну. Код Константина Филозофа у делу „Житије деспота Стефана Лазаревића“ алузија (6) није узета као значајна у односу на просек, али је

најдоминантнија форма у овом делу имајући у виду све остале форме. Када је реч о времену настанка житија алузија је присутна у периоду од 11. до 15. века, а у 17. веку, тј. код Патријарха Пајсија не игра значајну улогу, јер се среће само на једном месту.

Адаптација

Адаптација као цитатна форма није значајно заступљена у анализираним житијима са свега 37 примера и просеком од два цитата по делу, тако да у групи значајније присутних адаптација убрајамо „Житије Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“, сва дела Данила Другог са укупно 21 цитатом, Даниловог Ученика са делима „Житије краља Стефана Дечанског“ (2) и „Житије архиепископа Данила Другог“ (4) и на крају Григорија Цамблака са „Житијем Стефана Дечанског“ (3). Интересантна је чињеница да је адаптација изостала у делима Стефана Првовенчаног, Св. Саве и Доментијана, те с тим у вези треба напоменути да се адаптација не среће код аутора 13. века, што нам у великој мери говори о њиховим строгим стваралачким законима и поетичким нормама које нису подразумевале овакав вид трансформације јеванђељских места.

Графикон бр. 2 Форме имитација у односу на дела





9.2.1. Цитирана места у односу на ауторе и дела

Табела бр. 5 Учесталост цитата имитација у односу на ауторе и дела

имитације	учесталост												
Јн.1,14	6	Њ	Д	Ј	Ј	Б	Ж						
Јн.1,16	7	Г	Њ	Њ	О	Ж	Н	Н					
Јн.1,17	6	Н	Б	Ж	И	Ј	Г						
Јн.1,29	7	О	И	К	Д	Г	Б	Д					
Јн.1,3	4	Д	И	Л	О								
Јн.1,4	4	В	Ж	Ж	И								
Јн.1,5	10	А	Г	Г	Д	Ђ	И	К	Л	П	Г		
Јн.1,9	10	Г	Г	Д	Д	Ђ	З	И	Л	М	П		
Јн.3,16	5	Д	Ж	З	К	Н							
Јн.3,5	4	А	Г	К	Л								
Јн.5,1	4	Г	Д	Д	Њ								
Јн.5,14	7	Е	Ж	З	З	И	И	И					
Јн.5,8	3	З	И	Н									
Јн.6,11	9	В	Г	Д	Д	Ж	З	З	И	Н			
Јн.6,53	4	А	Д	Д	Д								
Јн.8,1	4	З	И	И	Њ								
Јн.8,11	11	В	Д	Е	Ж	З	З	И	И	И	Н	Д	
Јн.8,12	9	А	П	Г	Г	Д	Е	Е	Л	О			
Јн.8,31	7	Д	Ж	И	И	И	И	И					
Јн.8,44	4	А	И	М	О								
Јн.10,11	11	В	Д	Е	Ж	И	И	Ј	Ј	К	О	Д	
Јн.11,25	5	Д	З	Н	П	П							
Јн.14,2	5	Д	Д	Д	З	Л							
Јн.14,26	8	Г	Д	Д	З	И	К	Л	Л				
Јн.14,6	4	В	Г	Д	Д								
Јн.15,26	4	Д	З	Л	Љ								
Јн.17,2	5	Д	Ђ	И	Ј	К							
Јн.19,17	4	А	Г	Д	Д								
Јн.19,34	5	Г	Г	Ђ	З	З							
Јн.20,1	9	Ђ	Ј	К	Л	Л	Л	Л	О	П			

А: „Житије Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“

Б: Житије Светог Симеона“, Св.Саве

В: „Живот Светог Симеона“, Стефана Првовенчаног

Г: „Живот Светог Саве“, Доментијана

Д: „Житије Светог Саве“, Теодосија

Ђ: „Житије Светог Петра Коришког“, Теодосија

Е: „Живот благочастивог краља Уроша“, Данила Другог

Ж: „Живот благочастивог краља Драгутина“, Данила Другог

З: „Житије блажене Јелене монахиње“, Данила Другог

И: „Житије краља Милутина“, Данила Другог

Ј: „Житије архиепископа Арсенија“, Данила Другог
К: „Житије архиепископа Јоаникија“, Данила Другог
Л: „Житије архиепископа Јевстатија“, Данила Другог
Љ: „Житије краља Стефана Дечанског“, Даниловог Ученика
М: „Житије краља Стефана, сина Уроша III (Душана)“, Даниловог Ученика
Н: „Житије архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика
Њ: „Житије Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака
О: „Житије деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа
П: „Житије Светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија

9.2.2. Цитирана места у односу на цитатне форме

Табела бр. 6 Цитирана места у односу на цитатне форме у категорији имитације

цитат	идеја	фраза	поређење	алузија	адаптација	Σ
Јн.1,3		1	1	2		4
Јн.1,4	1			3		4
Јн.1,5	6		1	3		10
Јн.1,9	6		1	2	1	10
Јн.1,14	3		1	2		6
Јн.1,16	5			1	1	7
Јн.1,17	1		1	3	1	6
Јн.1,29	1		2	4		7
Јн.3,5	1	1		1	1	4
Јн.3,16	4				1	5
Јн.5,1			1	2	1	4
Јн.5,8				3		3
Јн.5,14				7		7
Јн.6,11			1	8		9
Јн.6,53				3	1	4
Јн.8,1	2			1	1	4
Јн.8,11	2		1	8		11
Јн.8,12	6		1	2		9
Јн.8,31	1		1		5	7
Јн.8,44	1	1		1	1	4
Јн.10,11			6	5		11
Јн.11,25	2		1	2		5
Јн.14,2	2		2	1		5
Јн.14,6	3			1		4
Јн.14,26	4		2	1	1	8
Јн.15,26	1		1		2	4
Јн.17,2	1		2	2		5
Јн.19,17	1		1	3		5
Јн.19,34	1		1	3		5
Јн.20,1			1	7	1	9
Σ	55	3	29	81	18	186



Имајући у виду конкретне цитате из *Јеванђеља по Јовану* у категорији имитације за просек су узимани они цитати који се понављају три и више пута, а таквих је 30. Највише се понављају цитати Јн. 8, 11 (*А она рече: Нико, Господе. А Исус јој рече: Ни ја те не осуђујем; иди, и од сада више не греши*) и Јн. 10, 11 (*Ја сам пастир добри. Пастир добри живот свој полаже за овце*), једанаест пута.

Цитат Јн. 8, 11 налазимо једном у „Житију светог Симеона“, Св.Саве, два пута у „Житију Светог Саве“, Теодосија, по једном у „Животу благочастивога краља Уроша“ и „Животу благочастивога краља Драгутина“, два пута у „Житију блажене Јелене монахиње“, три пута у „Житију краља Милутина“ Данила Другог и једном у „Житију архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика. Овај цитат се само у форми алузије јавља 8 пута, и то код Данила Другог 7 пута, од чега у „Животу благочастивога краља Уроша“ (2), у Животу благочастивога краља Драгутина“ (2), у „Житију краља Милутина“ (3) и једном у „Житију архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика. У форми идеје се јавља два пута код Теодосија у „Житију Светог Саве“ и једном у форми поређења у „Житију светог Симеона“, Св. Саве.

Цитат Јн. 10, 11 једном бележимо у „Животу светог Симеона“, Стефана Првовенчаног, два пута у „Житију Светог Саве“, Теодосија, по једном у „Животу благочастивога краља Уроша“ и „Животу благочастивога краља Драгутина“, два пута у „Житију краља Милутина“, два пута у „Житију архиепископа Арсенија“ и једном у „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог, такође једном и у „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа. Од једанаест понављања само се у форми поређења јавља 6 пута и то по једном у: „Житију Светог Саве“, Теодосија, „Животу благочастивога краља Драгутина“, „Житију краља Милутина“, „Житију архиепископа Јоаникија“ и два пута „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог, а пет пута у форми алузије и то по једном у следећим делима: „Животу светог Симеона“, Стефана Првовенчаног, „Житију Светог Саве“, Теодосија, „Животу благочастивога краља Уроша“, „Житију краља Милутина“, Данила Другог и у „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа.

Са десет понављања бележимо два цитата Јн. 1, 5 (*И светлост светли у тами, и тама је не обузе*) и Јн. 1, 9 (*Беше светлост истинита која обасјава свакога човека који долази на свет*).

Цитат Јн. 1, 5 налазимо једном у „Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“, три пута у „Животу Светог Саве“, Доментијана, једном у „Житију Светог Саве“ и једном у „Житију Светог Петра Коришког“, Теодосија, по једном у „Житију краља Милутина“, „Житију архиепископа Јоаникија“ и „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог, и једном у „Житију светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија. Овај цитат се чак шест пута јавља у форми идеје и то: у „Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“, два пута код Доментијана, једном у „Житију Светог Саве“, Теодосија, у „Житију архиепископа Јевстатија“ Данила Другог и у „Житију светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија. У форми алузије јавља се једном код Доментијана, затим у „Житију Светог Петра Коришког“, Теодосија, и у „Житију краља Милутина“, Данила Другог, док се у форми поређења јавља у „Житију архиепископа Јоаникија“.

Цитат Јн. 1, 9 налазимо два пута у „Животу Светог Саве“, Доментијана, два пута у „Житију Светог Саве“ и једном у „Житију Светог Петра Коришког“, Теодосија, по једном у „Житију блажене Јелене монахиње“, „Житију краља Милутина“ и „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог, једном у „Житију краља Стефана, сина Уроша III (Душана)“, Даниловог Ученика и једном у „Житију светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија. Овај цитат налазимо такође шест пута у форми идеје и то: два пута у Доментијановом „Животу Светог Саве“, једном у „Житију Светог Петра Коришког“, Теодосија, по једном у „Житију блажене Јелене монахиње“ и „Житију архиепископа Јевстатија“ и једном „Житију светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија. Два пута се јавља у форми алузије у „Житију краља Стефана, сина Уроша III (Душана)“ Даниловог Ученика и у „Житију Светог Саве“ Теодосија, једном у форми поређења у „Житију Светог Саве“ Теодосија и једном у форми адаптације у „Житију краља Милутина“, Данила Другог.

Са девет понављања бележимо следеће цитате: Јн. 6, 11 (*А Исус узе хлебове, и заблагодаривши, раздаде ученицима, а ученици онима који бејашу поседали, тако и од риба колико хтедоше*), Јн. 8, 12 (*Исус им опет рече, говорећи: Ја сам светлост свету;*

ко иде за мношћом неће ходати у тами, него ће имати светлост живота) и Јн. 20, 1 (А у први дан седмице дође Марија Магдалина на гроб рано, док још беше мрак, и виде да је камен дигнут са гроба).

Цитат Јн. 6, 11 јавља се по два пута у „Житију Светог Саве“, Теодосија и „Житију блажене Јелене монахиње“, Данила Другог. Једном га налазимо у „Житију светог Симеона“, Св. Саве, „Животу Светог Саве“, Доментијана, „Животу благочастивога краља Драгутина“ и „Житију краља Милутина“, Данила Другог и „Житију архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика. Од девет понављања овај цитат налазимо само у форми алузије 8 пута и то у следећим житијима: „Житију Светог Саве“, Теодосија (2), „Житију блажене Јелене монахиње“ (2), по једном у „Животу Светог Саве“, Доментијана, „Животу благочастивога краља Драгутина“, „Житију краља Милутина“, Данила Другог и „Житију архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика, једном га налазимо у форми поређења у „Житију светог Симеона“, Св. Саве.

Цитат Јн. 8, 12 налазимо по два пута у „Животу Светог Саве“, Доментијана и „Животу благочастивога краља Уроша“, Данила Другог, по једном се јавља у Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“, у „Житију Светог Саве“, Теодосија, „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог, „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа и „Житију светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија. Од девет понављања овај цитат налазимо у форми идеје шест пута и то: у „Животу Светог Саве“, Доментијана (2), по једном у Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“, „Житију Светог Саве“, Теодосија, „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог и „Житију светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија, два пута се налази у форми алузије у „Животу благочастивога краља Уроша“, Данила Другог и једном у форми поређења у „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа.

Цитат Јн. 20, 1 налазимо четири пута у „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог, по једном у „Житију Светог Петра Коришког“, Теодосија, „Житију архиепископа Арсенија“ и „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог, као и у „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа и „Житију светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија. Од укупно девет понављања у категорији имитације, овај

цитат налазимо чак седам пута у форми алузије, од чега 5 пута у овој форми код Данила Другог у три различита житија, у „Житију архиепископа Јевстатија“ (3), једном у „Житију архиепископа Арсенија“ и једном у „Житију архиепископа Јоаникија“, у форми поређења јавља се у „Житију архиепископа Јевстатија“ и у форми адаптације у „Житију светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија.

Са осам понављања бележимо цитат Јн. 14, 26 (*А Утешитељ Дух Свети, кога ће Отац послати у име моје, Он ће вас научити свему и подсетиће вас на све што вам рекох*).

Цитат Јн. 14, 26 јавља се по два пута у „Житију Светог Саве“, Теодосија и у „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог. По једном налазимо га у „Животу Светог Саве“, Доментијана, „Житију блажене Јелене монахиње“, „Житију краља Милутина“ и „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог. Цитат налазимо четири пута у форми идеје и то у „Житију архиепископа Јевстатија“, „Житију блажене Јелене монахиње“, „Житију краља Милутина“ и „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог, у форми поређења пронађен је два пута у „Животу Светог Саве“, Доментијана и у „Житију Светог Саве“, Теодосија, у форми алузије такође код Теодосија, и у форми адаптације у „Житију архиепископа Јевстатија“.

Са седам понављања бележимо четири цитата: Јн. 1, 16 (*И од пуноће његове ми сви примисмо, и благодат на благодат*), Јн.1, 29 (*А сутрадан виде Јован Исуса где долази к њему, и рече: Гле, Јагње Божије које узима на се грехе света!*), Јн. 5, 14 (*Потом га нађе Исус у храму и рече му: Ето, постао си здрав, више не греши, да ти се што горе не догоди*), и Јн. 8, 31 (*Тада Исус говораше оним Јудејцима који су му поверовали: Ако ви останете у науци мојој, заиста сте моји ученици*).

Цитат Јн. 1, 16 јавља се по два пута у „Житију архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика и „Житију Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака. По једном га налазимо у „Животу Светог Саве“, Доментијана, „Животу благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог и у „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа. Од седам понављања чак пет пута налазимо цитат у форми идеје и то: два пута у „Житију Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака, по једном у „Животу Светог



Саве“, Доментијана, „Животу благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог и „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа, једном га налазимо у форми алузије и једном у форми адаптације у „Житију архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика.

Цитат Јн. 1, 29 налазимо два пута у „Житију Светог Саве“, Теодосија, по једном у „Животу светог Симеона“, Стефана Првовенчаног, „Животу Светог Саве“, Доментијана, „Житију краља Милутина“ и „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог, као и у „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа. Цитат налазимо четири пута поновљен у форми алузије и то: у „Животу светог Симеона“, Стефана Првовенчаног, „Животу Светог Саве“, Доментијана, „Житију Светог Саве“, Теодосија и „Житију краља Милутина“, Данила Другог, два пута га налазимо у форми поређења у „Житију Светог Саве“, Теодосија и „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог, док се у форми идеје јавља у „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа.

Цитат Јн. 5, 14 налазимо три пута у „Житију краља Милутина“, два пута у „Житију блажене Јелене монахиње“, Данила Другог и по једном у „Животу благочастивога краља Уроша“ и „Животу благочастивога краља Драгутина“, истог аутора. Овај цитат се у свим поменутих житијима јавља у форми алузије, од укупног броја његовог понављања у категорији имитације 7 пута, свих седам пута се јавља у овој цитатној форми.

Цитат Јн. 8, 31 пет пута се јавља у „Житију краља Милутина“, Данила Другог и по једном у „Житију Светог Саве“, Теодосија и „Животу благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог. Овај цитат се од 7 понављања јавља чак пет пута у форми адаптације и то у вези са „Житијем краља Милутина“, Данила Другог, што се да издвојити као специфичност овог цитата у вези са цитатном формом која се не јавља тако често и у вези са споменутих аутором и делом, што нам много казује о ауторовим стваралачким претензијама када је реч о односу према *Јеванђељу по Јовану*.

Са 6 понављања бележимо два цитата Јн. 1, 14 (*И Логос постаде тело и настани се међу нама, и видесмо славу његову, славу као Јединороднога од Оца, пун*

благодати и истине) и Јн. 1, 17 (*Јер се Закон даде преко Мојсеја, а благодат и истина постаде кроз Исуса Христа*).

Цитат Јн. 1, 14 налазимо два пута у „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог, и по једном у „Животу светог Симеона“, Стефана Првовенчаног, „Житију Светог Саве“, Теодосија, „Животу благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог и „Житију Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака. Овај цитат налазимо са три понављања у форми идеје и то у: „Житију Светог Саве“, Теодосија, „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог и у „Житију Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака, два пута у форми алузије у „Животу благочастивога краља Драгутина“ и „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог и једном у форми поређења у „Животу светог Симеона“, Стефана Првовенчаног.

Цитат Јн. 1, 17 јавља се по једном у „Животу светог Симеона“, Стефана Првовенчаног, „Животу Светог Саве“, Доментијана, „Животу благочастивога краља Драгутина“, „Житију краља Милутина“, „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог и у „Житију архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика. Овај цитат налазимо три пута у форми алузије и то у „Животу благочастивога краља Драгутина“, „Житију краља Милутина“ и „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог, једном у форми поређења у „Животу светог Симеона“, Стефана Првовенчаног, једном у форми идеје у „Животу Светог Саве“, Доментијана и једном у форми адаптације у „Житију архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика.

Са 5 понављања бележимо пет цитата: Јн. 3, 16 (*Јер Бог тако заволе свет да је Сина својега Јединороднога дао, да сваки који верује у њега не погине, него да има живот вечни*), Јн. 11, 25 (*Исус јој рече: Ја сам васкрсење и живот, који верује у мене ако и умре, живеће*), Јн. 14, 2 (*У кући Оца мојега станови су многи. А да није тако, зар бих вам рекао: Идем да вам припремим место*), Јн. 17, 2 (*Као што си му дао власт над сваким телом, да свему што си му дао, дарује им живот вечни*) и Јн. 19, 34 (*Него један од војника прободе му ребра копљем; и одмах изиђе крв и вода*).

Цитат Јн. 3, 16 јавља се у следећим житијима: „Житију Светог Саве“, Теодосија, „Животу благочастивога краља Драгутина“, „Житију блажене Јелене



монахиње“ и „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог, као и у „Житију архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика. Овај цитат јавља се само у форми идеје 4 пута од пет укупних понављања унутар категорије имитације и то: у „Житију Светог Саве“, Теодосија, „Животу благочастивога краља Драгутина“, „Житију блажене Јелене монахиње“ и „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог и једном у форми адаптације у „Житију архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика.

Цитат Јн. 11, 25 јавља се два пута у „Житију светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија и по једном у „Житију Светог Саве“, Теодосија, „Житију блажене Јелене монахиње“, Данила Другог и „Житију архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика. Овај цитат се јавља два пута у форми идеје у „Житију светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија, два пута у форми алузије у „Житију блажене Јелене монахиње“, Данила Другог и „Житију архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика и једном у форми поређења у „Житију Светог Саве“, Теодосија.

Цитат Јн. 14, 2 јавља се три пута у „Житију Светог Саве“, Теодосија, и по једном у „Житију блажене Јелене монахиње“ и „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог. Овај цитат јавља се два пута у форми идеје и то у „Житију Светог Саве“, Теодосија и „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог, код Теодосија се јавља два пута и у форми поређења, док га једном налазимо у форми алузије у „Житију блажене Јелене монахиње“.

Цитат Јн. 17, 2 јавља се по једном у следећим житијима: „Житију Светог Саве“ и „Житију Светог Петра Коришког“, Теодосија, и у три житија Данила Другог: „Житију краља Милутина“, „Житију архиепископа Арсенија“ и „Житију архиепископа Јоаникија“. Цитат се јавља у следећим формама: два пута у форми поређења у „Житију Светог Саве“, Теодосија и „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог, два пута у форми алузије у „Житију краља Милутина“ и „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог и једном у форми идеје у „Житију Светог Петра Коришког“, Теодосија.

Последњи цитат са пет понављања је цитат Јн. 19, 34 и њега налазимо по два пута у „Животу Светог Саве“, Доментијана и „Житију блажене Јелене монахиње“ Данила Другог, а једном у „Житију Светог Петра Коришког“, Теодосија. Овај цитат

налазимо три пута у форми алузије код сва три аутора споменутих житија, једном у форми идеје у „Животу Светог Саве“, Доментијана и једном у форми поређења у „Житију блажене Јелене монахиње“ Данила Другог.

Са четири понављања бележимо десет цитата и то: Јн.1,3, Јн. 1,4, Јн.3,5, Јн.5,1, Јн.6,53, Јн.8,1, Јн.8,44, Јн.14,6, Јн.15,26 и Јн.19,17.

Цитат Јн. 1, 3 јавља се по једном у следећим житијима: „Житију Светог Саве“, Теодосија, „Житију краља Милутина“ и „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог, као и у „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа. Овај цитат јавља се у следећим формама: два пута у форми алузије у „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог и „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа, једном у форми фразе у „Житију краља Милутина“ Данила Другог и једном у форми поређења у „Житију Светог Саве“, Теодосија.

Цитат Јн. 1, 4 јавља се два пута у „Животу благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог и по једном у „Житију светог Симеона“, Св. Саве и „Житију краља Милутина“, Данила Другог. Када је реч о формама у којима се јавља, најзаступљенија је форма алузије где се од укупно четири понављања у овој форми јавља три пута у сва три житија споменутих аутора, док се једном јавља у форми идеје у „Животу благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог.

Цитат Јн. 3, 5 јавља се по једном у следећим житијима: „Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“, „Животу Светог Саве“, Доментијана, „Житију архиепископа Јоаникија“ и „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог. Овај цитат налазимо у четири различите цитатне форме, у форми идеје у „Житију архиепископа Јевстатија“, у форми фразе у „Житију архиепископа Јоаникија“, у форми алузије у „Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“ и у форми адаптације у „Животу Светог Саве“, Доментијана.

Цитат Јн. 5, 1 јавља се два пута у „Житију Светог Саве“, Теодосија, а по једном у „Животу Светог Саве“, Доментијана и „Житију Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака. Јавља се у форми алузије два пута у „Житију Светог Саве“, Теодосија и „Житију Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака, у форми поређења јавља се у



„Животу Светог Саве“, Доментијана, и у форми адаптације у „Житију Светог Саве“, Теодосија.

Цитат Јн. 6, 53 јавља се три пута у „Житију Светог Саве“, Теодосија и једном у „Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“. Јавља се чак три пута у форми алузије и сва три пута у „Житију Светог Саве“, Теодосија и једном у форми адаптације у „Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“.

Цитат Јн. 8, 1 јавља се два пута у „Житију краља Милутина“, Данила Другог, док се једном јавља у „Житију блажене Јелене монахиње“, истог аутора, и такође једном у „Житију Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака. Овај цитат два пута се јавља у форми идеје у „Житију краља Милутина“, Данила Другог, једном у форми алузије у „Житију Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака и једном у форми адаптације у „Житију блажене Јелене монахиње“, Данила Другог.

Цитат Јн. 8, 44 јавља се по једном у следећим житијима: „Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“, Житију краља Милутина“, Данила Другог, „Житију краља Стефана, сина Уроша III (Душана)“, Даниловог Ученика и „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа. Јавља се по једном у различитим формама, у форми идеје у „Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“, у форми фразе у „Житију краља Милутина“, Данила Другог, у форми алузије у „Житију краља Стефана, сина Уроша III (Душана)“, Даниловог Ученика и у форми адаптације у „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа.

Цитат Јн. 14, 6 јавља се два пута у „Житију Светог Саве“, Теодосија, и по једном у „Животу Светог Симеона“, Стефана Првовенчаног и „Животу Светог Саве“, Доментијана. Јавља се у следећим формама, у форми идеје чак три пута, у „Житију Светог Саве“, Теодосија (2) и у „Животу Светог Саве“, Доментијана (1). У „Животу светог Симеона“, Стефана Првовенчаног јавља се у форми алузије.

Цитат Јн. 15, 26 јавља се по једном у следећим житијима: „Житију Светог Саве“, Теодосија, „Житију блажене Јелене монахиње“ и „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог, као и у „Житију краља Стефана Дечанског“, Даниловог

Ученика. Јавља се у следећим формама: два пута у форми адаптације у „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог и „Житију краља Стефана Дечанског“, Даниловог Ученика, једном у форми идеје у „Житију блажене Јелене монахиње“, Данила Другог, и једном у форми поређења у „Житију Светог Саве“, Теодосија.

Цитат Јн. 19, 17 јавља се два пута у „Житију Светог Саве“, Теодосија и по једном у „Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“ и „Животу Светог Саве“, Доментијана. Јавља се у следећим формама, два пута у форми алузије у „Житију Светог Саве“, Теодосија и „Животу Светог Саве“, Доментијана, једном у форми идеје, такође код Теодосија и једном у форми поређења у „Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“.

Са три понављања бележимо цитат Јн. 5, 8 у следећим житијима: „Житију блажене Јелене монахиње“, Житију краља Милутина“, Данила Другог и „Житију архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика. Налазимо га у форми алузије у сва три понављања.

На основу претходно урађене анализе, имамо увид у конкретан број најфреквентнијих цитата издвојених у табели унутар одређене форме категорије имитације.

Бележимо највећи број алузија (81), а највише у вези са цитатима Јн. 6, 1 (8), Јн. 8, 11 (8), Јн. 5, 14 (7), Јн. 20, 1 (7), Јн. 10, 11 (5). Када је реч о наведеним цитатима запажамо њихову апсолутну доминацију у овој категорији у односу на друге цитатне форме. Цитат Јн. 1, 14 јавља се седам пута само у форми алузије, остале форме у категорији имитације нису евидентирани у вези са овим цитатом, иста је ситуација и са цитатима Јн. 5, 8 и Јн. 6, 53 који се јављају три пута у овој форми, док их у осталим такође нема.

Након алузија бележимо као другу по бројности форму идеје са 55 цитата, а највише идентификованих идеја је у вези са цитатима Јн. 1, 5 (6), Јн. 1, 9 (6), Јн. 8, 12 (6), Јн. 1, 16 (5), Јн. 3, 16 (4), сви побројани цитати имају апсолутну доминацију у односу на друге цитатне форме ове категорије.



Након алузије и идеје по бројности долази форма поређења са 29 понављања, а унутар ове форме издвајамо цитат Јн. 10, 11 који је, не само доминантан у односу на друге цитате и њихова јављања у овој форми, већ и дистинктиван са шест понављања имајући у виду и остале форме категорије имитације у којима се и не јавља, осим у вези са алузијом (5).

Унутар форме адаптације бележимо 18 цитата, где се издваја цитат Јн. 8, 31 са пет понављања, остали цитати унутар ове форме бележе знатно мањи број понављања. Такође запажамо доминацију овог цитата у форми адаптације у односу на друге цитатне форме, где се незнатно јавља.

Најмање заступљена форма је форма фразе која броји укупно три цитата и без значаја је у хоризонталној анализи где предњаче други цитати унутар других форми, што смо горе показали, а када је у питању вертикална анализа треба споменути ретке цитате у овој форми, а то су: Јн. 1, 3, Јн. 3, 5 и Јн. 8, 44.

Цитати који су најбројнији када је у питању њихово јављање на нивоу свих форми категорије имитације су цитати: Јн. 8, 11 (11), Јн. 10, 11 (11), Јн. 1, 5 (10), Јн. 1, 9 (10), Јн. 6, 11 (9), Јн. 8, 12 (9) и Јн. 20, 1 (9).

У овој категорији као најцитиранију главу из *Јеванђеља по Јовану* издвајамо 1. са укупно 54 цитираних места и 8. са 31 цитираним местом.

9.3. КАТЕГОРИЈА ОПИСА

Табела 7. Цитати у житијима у категорији описа

Описи	сажетак	интерпре- тација	коментар	критика	парафраза	ремини- сценција	Σ
„Житије Св. Кнеза (и мученика) Јована Владимира“	0	0	0	0	3	0	3
„Житије Светог Симеона“, Св. Саве	2	0	0	1	4	0	7
„Живот Светог Симеона“, Стефана Првовенчаног	2	0	1	0	3	0	6
„Живот Светог Саве“, Доментијана	5	2	7	2	6	8	30
„Житије Светог Саве“, Теодосија	0	0	3	0	5	1	9
„Житије Светог Петра Коришког“, Теодосија	0	1	1	0	0	0	2
„Живот благочастивога краља Уроша“, Данила Другог	0	0	0	0	4	0	4
„Живот благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог	0	5	1	0	1	0	7
„Житије блажене Јелене монахиње“, Данила Другог	0	2	0	0	5	4	11
„Житије краља Милутина“, Данила Другог	0	2	2	4	4	2	14
„Житије архиепископа Арсенија“, Данила Другог	0	2	2	3	4	0	11
„Житије архиепископа Јоаникија“, Данила Другог	2	2	3	0	0	1	8
„Житије архиепископа Јевстатија“, Данила Другог	0	1	11	1	5	0	18
„Житије краља Стефана Дечанског“, Даниловог Ученика	0	1	0	0	3	0	4
„Житије Стефана краља“, Даниловог Ученика	0	0	0	0	1	0	1
„Житије архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика	0	2	1	1	3	0	7
„Житије Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака	0	1	0	1	1	0	3
„Житије деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа	0	0	1	1	2	0	4
„Житије Светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија	0	2	1	1	0	0	4
Σ	11	23	34	15	54	16	153
А	0,57	1,21	1,78	0,78	2,81	0,84	1,34



Сажетак

Ова цитатна форма је најмање бројна у категорији описа са свега 11 цитата, од којих само у делу Доментијана „Живот Светог Саве“ има пет и запажамо да се ова форма користила само током 13. века и у делу Стефана Првовенчаног и Светог Саве са незнатним присуством, док од Теодосија, па надаље ове форме нема, осим у „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог са два јављања.

Интерпретација

Од укупног броја идентификованих интерпретација (23), 14 припада делу Данила Другог. Интерпретација са просеком мање од два цитата по делу спада у ред слабо коришћених цитатних форми. Форма интерпретације има кључну улогу у формирању „Живота благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог када је реч о описима. Треба напоменути да интерпретацију не срећемо све до Доментијана када почиње да се јавља спорадично све до Патријарха Пајсија.

Коментар

Сагледавањем укупног броја коментара (34), уочава се да је у односу на дело ова цитатна форма била пресудна у обликовању „Житија архиепископа Јевстатија“, Данила Другог, и у том делу представља доминантну цитатну форму када је реч о категорији описа. Данило Други се највише бавио коментаром у односу на све друге ауторе са укупно 19 коментара. За њим не заостаје ни Доментијан са чак 7 коментара у свом делу „Живот Светог Саве“, док у значајнијем броју у односу на просек два и више се убраја и Теодосије са 4 коментара. Анализом смо дошли до сазнања да се коментар у 11. веку, па до средине 13. века не користи, а исто такву тенденцију уочавамо од Даниловог Ученика, па до Патријарха Пајсија.

Критика

Критика са свега 15 цитата спада у слабо примењиване форме. Ако сагледамо број критика по делу, ради се о малој бројности. Увидом у ауторство, код Данила

Другог срећемо укупно 8 критика у његова свега три дела, од којих се у односу на просек издвајају „Житије краља Милутина“ (4) и „Житије архиепископа Арсенија“ (3), поводом којих се може рећи да је *Јованово Јеванђеље* у овим делима значајан критички апарат за реализовање Даниловог критичког мишљења.

Парафраза

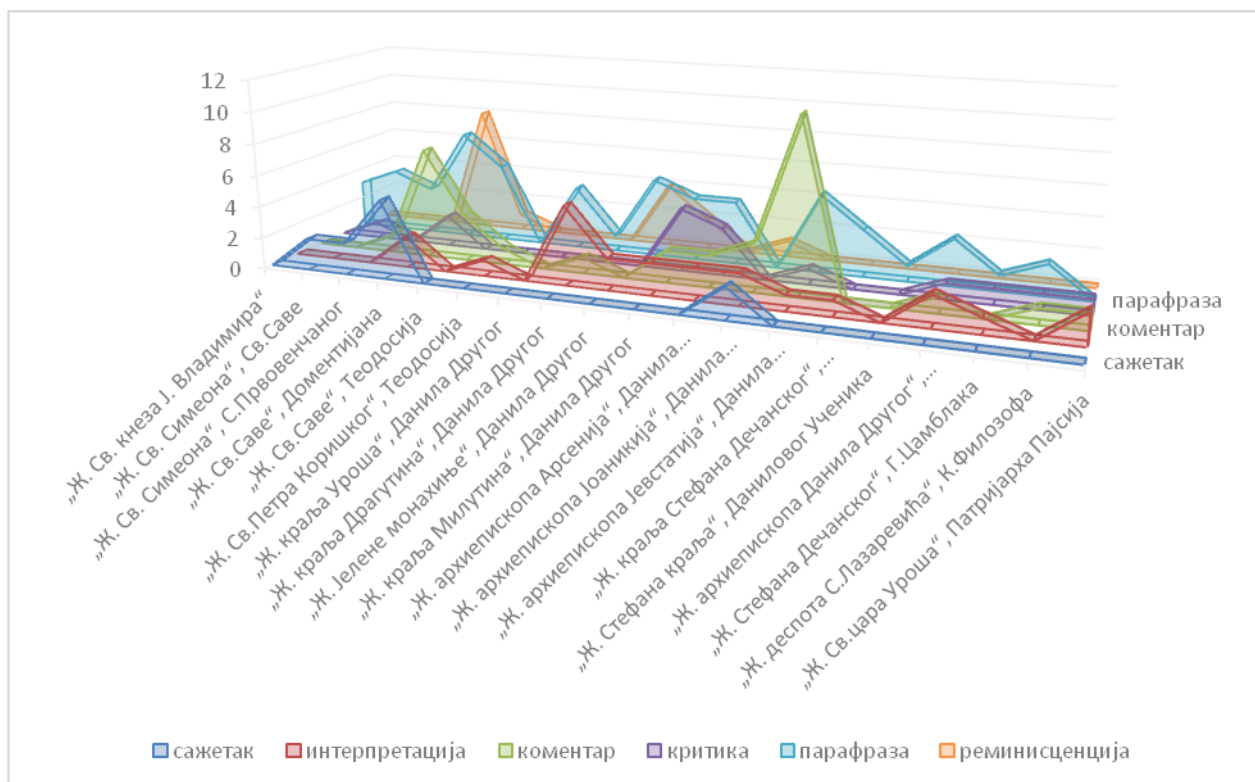
Парафраза је најзаступљенија цитатна форма у категорији описа са 54 цитата. Вредност просека који узимамо за значајност је од три, па навише, у вези са чим имамо чак 12 житија која се распростиру од 11. до 17. века. У односу на дело, парафразе највише има у „Животу Светог Саве“, Доментијана, „Житију Светог Саве“, Теодосија, „Житију блажене Јелене монахиње“ и „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог. Карактеристика парафразе је та што не срећемо ни у једној другој цитатној форми у категорији описа континуитет приликом њихове употребе током векова. Овде се не ради о великом броју, али је присутна у свим житијима (осим код Патријарха Пајсија), чиме долазимо до сазнања да парафраза као цитатна форма има сталну актуелност.

Реминисценција

Од укупно 16 реминисценција, чак половина припада Доментијану, „Житију Светог Саве“, што у односу на друге цитатне форме у категорији описа представља за Доментијана најбројнију форму. За Доментијаном долази Данило Други са 7 реминисценција у своја три житија и Теодосије са 1 реминисценцијом у „Житију Светог Саве“, код свих осталих аутора нема реминисценције. За разлику од парафразе где смо имали константност у њеној употреби код највећег броја аутора, реминисценција се, гледајући кроз векове, јавља само у 13. и 14. веку код свега три аутора.



Графикон бр. 3 Форме описа у односу на дела



9.3.1. Цитирана места у односу на ауторе и дела

Табела бр. 8 Учесталост описних цитата у односу на аутора и дела

описи	учесталост											
Јн.1,14	11	И	Ј	Г	Л	И	П	Е	Ж	З	З	И
Јн.1,29	3	Г	Д	Г								
Јн.3,16	6	К	Ђ	Ј	А	Ј	Г					
Јн.3,5	5	В	З	О	И	З						
Јн.8,31	3	И	И	Ј								
Јн.8,44	6	Љ	Ј	Њ	И	И	И					

А: „Житије Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“
Б: „Житије Светог Симеона“, Св.Саве
В: „Живот Светог Симеона“, Стефана Првовенчаног
Г: „Живот Светог Саве“, Доментијана
Д: „Житије Светог Саве“, Теодосија
Ђ: „Житије Светог Петра Коришког“, Теодосија
Е: „Живот благочастивог краља Уроша“, Данила Другог
Ж: „Живот благочастивог краља Драгутина“, Данила Другог
З: „Житије блажене Јелене монахиње“, Данила Другог
И: „Житије краља Милутина“, Данила Другог
Ј: „Житије архиепископа Арсенија“, Данила Другог

К: „Житије архиепископа Јоаникија“, Данила Другог
Л: „Житије архиепископа Јевстатија“, Данила Другог
Љ: „Житије краља Стефана Дечанског“, Даниловог Ученика
М: „Житије краља Стефана, сина Уроша III (Душана)“, Даниловог Ученика
Н: „Житије архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика
Њ: „Житије Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака
О: „Житије деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа
П: „Житије светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија

9.3.2. Цитирана места у односу на цитатне форме

Табела бр. 9 Цитирана места у односу на цитатне форме у категорији описа

цитат	сажетак	интер- претација	коментар	критика	парафраза	ремине- сценција	Σ
Јн.1,14			4	1	5	1	11
Јн.1,29			1		1	1	3
Јн.3,5	1	1			2	1	5
Јн.3,16		1	1	1	2	1	6
Јн.8,31		1	1	1			3
Јн.8,44		1	1	3	1		6
Σ	1	4	8	6	11	4	34

Имајући у виду конкретне цитате из *Јеванђеља по Јовану* у категорији описа за просек су узимани они цитати који се понављају три и више пута, а таквих је 6. Највише се понавља цитат Јн. 1, 14, једанаест пута.

Цитат Јн. 1, 14 налазимо три пута у „Житију краља Милутина“, два пута у „Житију блажене Јелене монахиње“, Данила Другог, по једном у „Животу Светог Саве“, Доментијана, „Животу благочастивога краља Уроша“, „Животу благочастивога краља Драгутина“, „Житију архиепископа Арсенија“, „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог и у „Житију светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија. Овај цитат налазимо у следећим формама: форми парафразе (5), и то у следећим житијима Данила Другог: „Житију краља Милутина“ (1), „Житију блажене Јелене монахиње“ (2), „Животу благочастивога краља Уроша“ (1), „Животу благочастивога краља Драгутина“ (1); форми коментара (4), у „Житију краља Милутина“ (1), „Житију архиепископа Арсенија“ (1), „Житију архиепископа Јевстатија“ (1) и „Житију светог цара Уроша“,



Патријарха Пајсија (1); форми критике у „Житију краља Милутина“ (1) и форми реминисценције у „Животу Светог Саве“, Доментијана (1). Овде уочавамо да су најфреквентније цитатне форме парафраза и коментар које се јављају само у делима Данила Другог, што нас доводи до закључка да је Данило Други у својим житијима преферирао овај цитат у споменутих формама и да су оне као такве биле његово опробано цитатно средство.

Са шест понављања бележимо цитате Јн. 3, 16 и Јн. 8, 44.

Цитат Јн. 3, 16 јавља се два пута у „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог и по једном у „Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“, „Животу Светог Саве“, Доментијана, „Житију Светог Петра Коришког“, Теодосија и „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог. Овај цитат се јавља у скоро свим формама категорије описа, осим у форми сажетка, у форми парафразе јавља се у „Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“ и „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог, у форми интерпретације јавља се у „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог, у форми коментара у „Житију Светог Петра Коришког“, Теодосија, у форми критике у „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог и у форми реминисценције у „Животу Светог Саве“, Доментијана.

Цитат Јн. 8, 44 јавља се три пута у „Житију краља Милутина“, Данила Другог, по једном у „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог, „Житију краља Стефана Дечанског“, Даниловог Ученика и „Житију Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака. Јавља се у форми критике (3) у „Житију краља Милутина“, интерпретације у „Житију краља Стефана Дечанског“, Даниловог Ученика, коментара у „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог и парафразе у „Житију Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака.

Са пет понављања јавља се цитат Јн. 3, 5.

Овај цитат налазимо два пута у „Житију блажене Јелене монахиње“, Данила Другог, по једном у „Животу светог Симеона“, Стефана Првовенчаног, „Житију краља Милутина“, Данила Другог и „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина

Филозофа. Налазимо га у форми парафразе (2) у „Житију краља Милутина“, Данила Другог и „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа; сажетка у „Животу светог Симеона“, Стефана Првовенчаног; интерпретације и реминисценције у „Житију блажене Јелене монахиње“, Данила Другог.

Са три понављања јављају се цитати Јн.1,29, Јн. 8, 31.

Цитат Јн. 1, 29 јавља се два пута у „Животу Светог Саве“, Доментијана и једном у „Житију Светог Саве“, Теодосија. Код Доментијана у форми коментара и реминисценције, а код Теодосија у форми парафразе.

Цитат Јн. 8, 31 јавља се два пута у „Житију краља Милутина“ и једном у „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог и то у „Житију краља Милутина“ у форми интерпретације и коментара, а у „Житију архиепископа Арсенија“ у форми критике.

На основу претходно урађене анализе, имамо увид у конкретан број најфреквентнијих цитата издвојених у табели унутар одређене форме категорије описа.

Бележимо највећи број парафраза (11), а највише у вези са цитатима Јн. 1, 14 (5), Јн. 3, 16 (2), Јн. 3, 5 (2). Када је реч о наведеним цитатима запажамо да цитат Јн. 1, 14 доминира у овој форми у односу на друге цитатне форме, иза чега долази његово јављање у форми коментара (4). Иначе, присутан је у свим формама осим у форми сажетка и интерпретације са укупним бројем од 11 понављања, имајући у виду све форме, што нам казује да је он најфреквентнији цитат у категорији описа, за њим по бројности следе цитати Јн. 3, 16 и Јн. 8, 44.

Након парафразе бележимо као другу по бројности форму коментара са 8 цитата, а највише идентификованих коментара (4) је у вези са цитатом Јн. 1, 14, остали наведени цитати бележе по једно јављање у овој цитатној форми, осим цитата Јн. 3, 5 који се уопште не јавља као коментар.



Након парафразе и коментара долази критика са 6 понављања, и то само три понављања бележимо у вези са цитатом Јн. 8, 44, остали цитати имају по један пример у овој форми, или се уопште не јављају.

У овој категорији као најцитиранију главу из *Јеванђеља по Јовану* издвајамо 1. са укупно 14 цитираних места.

9.4. Цитирана места у односу на цитатне форме у све три категорије

Табела бр. 10 Цитирана места у односу на цитатне форме у све три категорије

ЦИТАТ	дословни	неозначени	модификовани	сажети	отворени	прикривени	идеја	фраза	поређење	алузија	адаптација	сажетак	интерпретација	коментар	критика	парафраза	реминисценција	Σ
Јн.1,3								1	1	2								4
Јн.1,4							1			3				4	1	5	1	15
Јн.1,5							6		1	3								10
Јн.1,9							6		1	2	1							10
Јн.1,14							3		1	2								6
Јн.1,16							5			1	1							7
Јн.1,17							1		1	3	1							6
Јн.1,29							1		2	4				1		1	1	10
Јн.3,5							1	1		1	1	1	1			2	1	9
Јн.3,15			3															3
Јн.3,16			3				4				1		1	1	1	2	1	14
Јн.5,1									1	2	1							4
Јн.5,8										3								3
Јн.5,14										7								7
Јн.6,11									1	8								9
Јн.6,53										3	1							4
Јн.8,1							2			1	1							4
Јн.8,11							2		1	8								11
Јн.8,12	1		2				6		1	2								12
Јн.8,31							1		1		5		1	1	1			10
Јн.8,44			4	1			1	1		1	1		1	1	3	1		15
Јн.10,11										6	5							11
Јн.11,25							2		1	2								5
Јн.12,26	1		1	2														4
Јн.13,31			2	1														3
Јн.14,2							2		2	1								5
Јн.14,6							3			1								4
Јн.14,12	4			1		1												6
Јн.14,21	2		2															4
Јн.14,26							4		2	1	1							8
Јн.14,27	1		1	1														3
Јн.15,5	2		1															3
Јн.15,7		1	1		1													3
Јн.15,26							1		1		2							4
Јн.17,2							1		2	2								5
Јн.19,17							1		1	3								5
Јн.19,34							1		1	3								5
Јн.20,1									1	7	1							9
Σ	11	1	20	6	1	1	55	3	29	81	18	1	4	8	6	11	4	260



Сагледавајући обједињену табелу цитираних места у све три категорије за статистичку и аналитичку значајност узета је аритметичка средина свих најфреквентнијих цитата која износи 6, 8, тј. за анализу су узети сви цитати који су поновљени 7 и више пута. У ову групу спадају следећи цитати, које због увида и прегледности наводимо у целости: Јн. 8, 44 (*Вама је отац ђаво, и жеље оца својега хоћете да чините; он беше човекоубица од почетка, и не стоји у истини, јер нема истине у њему; кад говори лаж, своје говори, јер је он лажа и отац лажи*) и Јн. 1, 4 (*У њему беше живот, и живот беше светлост људима*) (15), Јн. 3, 16 (*Јер Бог тако заволе свет да је Сина својега Јединороднога дао, да сваки који верује у њега не погине, него да има живот вечни*) (14), Јн. 8, 12 (*Исус им опет рече, говорећи: Ја сам светлост свету; ко иде за мном неће ходити у тами, него ће имати светлост живота*) (12), Јн. 8, 11 (*А она рече: Нико, Господе. А Исус јој рече: Ни ја те не осуђујем; иди, и од сада више не греши*) и Јн. 10, 11 (*Ја сам пастир добри. Пастир добри живот свој полаже за овце*) (11), Јн. 1, 5 (*И светлост светли у тами, и тама је не обузе*), Јн. 1, 9 (*Беше светлост истинита која обасјава свакога човека који долази на свет*), Јн. 1, 29 (*А сутрадан виде Јован Исуса где долази к њему, и рече: Гле, Јагње Божије које узима на се грехе света!*) и Јн. 8, 31 (*Тада Исус говораше оним Јудејцима који су му поверовали: Ако ви останете у науци мојој, заиста сте моји ученици*) (10), Јн. 3, 5 (*Одговори Исус: Заиста, заиста ти кажем: ако се ко не роди водом и Духом, не може ући у Царство Божије*), Јн. 6, 11 (*А Исус узе хлебове, и заблагодаривши, раздаде ученицима, а ученици онима који бејашу поседали; тако и од риба колико хтедоше*) и Јн. 20, 1 (*А у први дан седмице дође Марија Магдалина на гроб рано, док још беше мрак, и виде да је камен дигнут са гроба*) (9), Јн. 14, 26 (*А утешитељ Дух Свети, кога ће Отац послати у име моје, Он ће вас научити свему и подсетиће вас на све што вам рекох*) (8) и Јн. 1, 16 (*И од пуноће његове ми сви примисмо, и благодат на благодат*) (7). Укупно гледајући сви ови цитати се јављају или само у категорији имитације или у категорији имитације и описа, док се ретки цитати јављају у све три категорије. Такви су цитати Јн. 3, 16 и Јн. 8, 44.

Из наведене табеле је јасно да је највећи број цитата у формама категорије имитације где се издвајају цитати Јн. 6, 11 и Јн. 8, 11 са осам понављања што је уједно и највећи број понављања имајући у виду све цитатне форме у све три категорије.

Сагледавајући и вертикалну анализу поред хоризонталне, уочавамо да је категорија имитација забележила највећи број различитих цитата и то у следећим формама: алузији (81), идеји (55) и поређењу (29).

9.5. Везани цитати

Како бисмо што потпуније сагледали интертекстуалне везе између анализираних житија и *Јеванђеља по Јовану* евидентирали смо, поред конкретних цитата које смо уочавали, и цитате који чине цитатни низ, од најмање два везана цитата, па све до више од четрдесет везаних цитата, као у примеру Јн. 11, 1-44, где можемо говорити о заокруженим јеванђељским причама на које се писци житија позивају користећи одређене цитатне форме. Више је него очекивано да везане цитате писци користе у категорији имитације у највећем броју, потом у категорији описа и веома мало у категорији преноса, иако су и такви случајеви забележени, па ћемо их свакако евидентирати. Како бисмо имали преглед овако коришћених цитата погледаћемо њихово јављање у односу на све три категорије у табеларном приказу са увидом у епоху, дело и писца.



Табела бр. 11 Преглед везаних цитата у свим формама

цитат	дословни	неозначени	модификовани	сажети	отворени	прикривени	идеја	фраза	поређење	алузија	адаптација	сажетак	интерпретација	коментар	критика	парафраза	реминисценција	Σ
Јн.1,4,5										1								1
Јн.1,16,17							1											1
Јн.1,26-34												1						1
Јн. 2,1-10										1								1
Јн. 2,14-16										1								1
Јн. 4, 9-29										1								1
Јн. 4, 10, 11										1								1
Јн. 4, 10-15										1								1
Јн. 5, 1-9										1								1
Јн. 5, 1-15										1	1							2
Јн. 5, 5-9									1							2		3
Јн. 5, 7-9									1									1
Јн. 5, 8, 9										1								1
Јн. 6, 1-14									1									1
Јн. 6, 5-13									1	1						1		3
Јн. 6, 5-14										1								1
Јн. 6, 6-11																2		2
Јн. 6, 24-58										1								1
Јн. 7, 37-39										2								2
Јн. 7, 38,39										1						1		2
Јн. 8, 1-11							2			1	1							4
Јн. 8, 4-11														1				1
Јн. 8, 10,11							1			2								3
Јн. 8,23,24																1		1
Јн. 8, 31,32	1						1		1		5		1	1				10
Јн. 8, 42 -44									1									1
Јн. 9, 1-7										1								1
Јн. 9, 6,7									1									1
Јн. 9, 39-41									1									1
Јн. 10, 1-4								1										1
Јн. 10, 1-5									1									1
Јн. 10, 2-4									1									1
Јн. 10, 3,4																	1	1
Јн. 10,11,12													1					1
Јн. 10, 12,13									1									1
Јн. 10, 27,28											1							1
Јн. 11, 1-44									1	1								2
Јн. 11, 21-27																2		2
Јн. 11, 35-44										1								1
Јн. 11, 41,42							1											1
Јн. 11, 43-44										1								1
Јн.13, 4-11							1											1



Јн.13, 4-15							1											1
Јн.13, 33- 35									1									1
Јн.13, 36, 37									1									1
Јн.14, 16-17																1		1
Јн.14, 23-26							1					1						2
Јн.14, 26, 27									1									1
Јн. 15, 1-5									1									1
Јн. 15, 7,8		1																1
Јн.16,20,21										1								1
Јн.16,23,24							1											1
Јн.16,32,33									1			1						2
Јн.17,20,21	1															1		2
Јн.17,24-26				1														1
Јн.18.1,2																1		1
Јн.18.1-6									1									1
Јн.18.2-5										1								1
Јн.18,15-18										1								1
Јн.19, 1-30										1								1
Јн.19, 1-42										2								2
Јн.19, 14-18										1								1
Јн.19,17,18										1								1
Јн.19, 26-27							1											1
Јн.19, 30-37										1								1
Јн.19, 38-40									1									1
Јн.19, 38-42										1								1
Јн.19, 40,41											1							1
Јн.20, 1-13										3								3
Јн.20, 1-15											1							1
Јн.20, 1-17											1							1
Јн.20, 1-18											1							1
Јн.20, 12-31														1				1
Јн.20, 15-18										1				1				2
Јн.20, 19-20											1							1
Јн.21, 1-14														1				1
Σ	2	1	0	1	0	0	11	1	20	38	10	2	3	5	1	11	1	107

На основу анализе стања везаних цитата приказаних у табели закључујемо да је највише поновљен цитат Јн. 8, 31, 32, десет пута и то највише у „Житију краља Милутина“, седам пута, од чега само у форми адаптације пет пута, а два пута у форми коментара и интерпретације. Овај везани цитат налазимо једном и у „Житију Светог Саве“, Теодосија као идеју и два пута у „Животу благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог у форми поређења и као дословни цитат.

Везани цитат Јн. 8, 1-11 поновљен је 4 пута, а његово понављање је значајно из разлога што обухвата већи број цитата и то: два пута у форми идеје у „Житију краља



Милутина“, Данила Другог, једном као алузија у „Житију Стефана Дечанског“, Григорија Цамблака и једном као адаптација у „Житију блажене Јелене монахиње“.

Издвојићемо и везане цитате са три понављања којих има четири, а то су: Јн. 5, 5-9, Јн. 6, 5-13, Јн. 8, 10,11 и Јн.20, 1-13.

Везани цитат Јн. 5, 5-9 јавља се једном у форми поређења у „Животу благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог и два пута као парафраза и то у „Житију Светог Симеона“, Св. Саве и „Животу Светог Саве“, Доментијана.

Везани цитат Јн. 6, 5-13 јавља се у форми алузије код Доментијана, као парафраза у „Житију блажене Јелене монахиње“ и као поређење у „Житију Светог Саве“, Теодосија.

Везани цитат Јн. 8, 10, 11 јавља се два пута у форми алузије у „Житију блажене Јелене монахиње“ и „Житију краља Милутина“ и једном као идеја у „Житију Светог Саве“, Теодосија.

Везани цитат Јн. 20, 1-13 јавља се три пута у форми алузије у „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог.

Имајући у виду вертикалану анализу и укупан број свих везаних цитата унутар појединачних цитатних категорија, бележимо убедљиво највећи број ових цитата у категорији имитације (80), а знатно мање унутар категорије описа (23) и преноса свега (4), што је и очекивано имајући у виду да је категорија имитације најподеснија за ову врсту цитата. Појединачно гледано цитатне форме које доминирају у категорији имитације су алузија са 38 понављања, поређење са 20 и идеја са 11.

Гледајући фреквентност везаних цитата у различитим формама у појединачним житијима, запажамо да су највише заступљени у „Житију краља Милутина“, Данила Другог (12), затим са по три понављања у „Житију Светог Саве“, Теодосија, „Животу благочастивога краља Драгутина“, „Житију блажене Јелене монахиње“ и „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог, што нам казује и да

по броју везаних цитата, имајући у виду појединачне писце, убедљиво предњачи Данило Други са двадесет и једним поновљеним цитатом.

9.6. Целе главе *Јеванђеља* као вид ширих интертекстуалних веза

Интертекстуалне везе између анализираних житија и *Јеванђеља по Јовану* сагледали смо поред конкретних и везаних цитата и увидом у ширу интертекстуалност где се наводе читаве главе јеванђеља у конкретним формама одређене цитатне категорије. Није много оваквих места, али је у поглављу *Адаптација јеванђељског садржаја* било речи о њима, па је значајно да на овом месту укажемо прегледно на њихов број и јављање, имајући у виду писце, дела и конкретне цитатне форме. Реч је о њиховом јављању углавном у категорији имитације са десет понављања и у категорији описа са свега једним оваквим местом. У категорији преноса није било овог вида интертекстуалности, што потврђује више пута у раду изнету тезу да наши писци нису цитирали верно, већ су јеванђељске садржаје адаптирали и прилагођавали садржини свог списка, а целе главе су у том случају згодан образац.

Прва глава поновљена је два пута, једном у категорији имитације и једном у категорији описа, што је уједно и једино јављање целе главе у овој категорији. У категорији имитације јавља се у форми алузије у „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог, а у категорији описа јавља се у форми интерпретације у „Житију светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија.

Пета и шеста глава се јављају једном, једанаеста два пута, тринаеста, деветнаеста, двадесета и двадесет прва по једном, такође у форми алузије у „Животу Светог Саве“, Доментијана.

Тринаеста глава јавља се још једном у форми алузије у „Житију деспота Стефана Лазаревића“, Константина Филозофа.

Треба споменути још једно значајно место, а то је везивање неколико глава, конкретно од тринаесте до седамнаесте главе, такође у форми алузије у „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог.



Цитатна форма која се показала као zgodна за интерферирање са целим главама је свакако алузија са четрнаест евидентираних глава, имајући у виду и низ везаних глава.

Када је реч анализи оваквих места у вези са писцима, убедљиво предњачи Доментијан са седам употребљених глава, што још једном потврђује слојевитост и сложеност интертекстуалних техника у његовом делу „Живот Светог Саве“.

За њим долази Данило Други, где рачунајући низ од неколико везаних глава и једну појединачно, он укупно употребљава шест глава у своја два житија, што такође говори у прилог сложене и разноврсне интертекстуалности код овог писца.

9.7. Цитирана места *Прве саборне посланице* Светог апостола Јована Богослова

Имајући у виду вишеструку сродност, пре свега језички, стилски и идејно *Прве Јованове Посланице* са *Јеванђељем по Јовану*, сматрали смо да је и интертекстуалност важан проблем који ће те везе учврстити и показати да су наши писци интертекстуално општили и са овом *Посланицом*.

Табела бр. 12 Прва саборна посланица у свим формама

цитат	дословни	неозначени	модификовани	сажети	отворени	прикривени	идеја	фраза	поређење	алузија	адаптација	сажетак	интерпретација	коментар	критика	парафраза	реминисценција	Σ
1.Јн.1,1	1																	1
1.Јн.1,4										1								1
1.Јн.1,5							1											1
1.Јн.1,5-7							1											1
1.Јн.2, 20								1										1
1.Јн.2,27								1										1
1.Јн.3,3			1															1
1.Јн.3,4												1						1
1.Јн.3,8									2									2
1.Јн.3,20			1															1
1.Јн.4,7				1														1
1.Јн.4,8												1						1
1.Јн.4,9											1		1					2
1.Јн.4,12			1															1
1.Јн.4,16				1				1										2
1.Јн.4,20	1							1				1						3
1.Јн.4,21			1															1
1.Јн.5,3			4				1											5
1.Јн.5,4							1											1
1.Јн.5,18			1										1					2
1.Јн.5,19	2																	2
1.Јн.5,20							1											1
Σ	4	0	9	2	0	0	5	4	2	1	1	3	2	0	0	0	0	33

Стање цитатности *Прве Јованове Посланице* у делима наших житијиних писаца је следеће:

Цитиране су све главе *Посланице*, а највише четврта глава са седам цитата и пета са пет.

Цитат који је поновљен највећи број пута је 1 Јн. 5, 3 (*Јер ово је љубав Божија да заповести његове држимо; а заповести његове нису тешке*) (5), и то само у форми модификованог цитата четири пута и једном у форми идеје. Ова форма цитата је идентификована у „Животу светог Симеона“, Стефана Првовенчаног, „Житију Светог Симеона“, Св. Саве, „Животу благочастивога краља Драгутина“ и „Житију краља



Милутина“, Данила Другог, док је у форми идеје идентификован у „Животу Светог Саве“, Доментијана.

Са три понављања јавља се цитат 1 Јн. 4, 20 у форми сажетка у „Житију Светог Симеона“, Св. Саве и у „Житију блажене Јелене монахиње“ као дословни и фраза.

Са два понављања бројимо пет цитата и то: 1 Јн. 3, 8, 1 Јн. 4, 9, 1 Јн. 4, 16, 1 Јн. 5, 18 и 1 Јн. 5, 19.

Цитат 1. Јн. 3, 8 јавља се два пута у форми поређења и то у „Житију Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“ и „Житију архиепископа Јевстатија“, Данила Другог.

Цитат 1 Јн. 4, 9 јавља се једном у форми адаптације у „Житију архиепископа Данила Другог“, Даниловог Ученика и једном као интерпретација у „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог.

Цитат 1. Јн. 4, 16 јавља се једном у форми сажетог цитата у „Житију блажене Јелене монахиње“, Данила Другог и једном као фраза у „Житију архиепископа Јоаникија“, Данила Другог.

Цитат 1 Јн. 5, 18 јавља се два пута код Доментијана у „Животу Светог Саве“ као модификован и као интерпретација.

Цитат 1 Јн. 5, 19 јавља се у „Животу Светог Саве“, Доментијана и у „Житију блажене Јелене монахиње“, Данила Другог као дословни.

Ако сагледамо вертикалну анализу и све евидентиране цитате Јованове *Посланице*, уочавамо највећи број цитата у категорији преноса (15), и унутар ове категорије највећи број цитата у форми модификације (9).

Аутор који је највише цитирао *Прву Јованову Посланицу* је Данило Други, у чијим смо житијима пронашли девет оваквих места.



10. ЗАКЉУЧАК

Свето писмо и Јеванђеље као његов интегрални део има веома важну улогу у постанку и развоју старе српске књижевности, што није довољно озбиљно схватано, може се рећи, све до данашњих дана. Стога је ова студија замишљена као садржајнији приступ у тумачењу и разумевању Јеванђеља у житијном тексту, као предлог спектра истраживачких тема које овом приликом свакако нису исцрпљене, а самим тим и као постављање оквира у којима би се могла сместити и применити различита испитивања.

Чини нам се да је дошло време да се опсежније покуша размотрити проблем разумевања и значења у старо српској житијној литератури у контексту најинспиративнијег *Јеванђеља*. Оно што је релевантно за проучавање старосрпских житијних текстова јесте наша могућност да са доследно одабраног становишта узмемо у обзир важније компоненте у сету конвенција које су регулисале дуготрајни период стварања оригиналне житијне грађе. У таквом научном подухвату, неминовно смо се позивали на сазнања и искуства блиских научних дисциплина: теологије, философије, историје, историје уметности, у мери у којој је то неопходно за овакво истраживање, без залажења у уже стручне аспекте тих подручја медијевистике, те је наше несавршено знање, превасходно теолошких студија и објективна несигурност у разумевању неких констелација на овом пољу могло утицати на валидност изнетих аргумената, али уједно, водили смо се и мишљу да не треба веровати у ексклузивну ваљаност било ког интерпретативног приступа када је реч разумевању примарне јеванђељске грађе унутар садржине житија, као и да не постоји утврђена интерпретативна шема овог проблема, те да се знање може постићи једино комбиновањем различитих гледишта у шире интелектуалне перспективе које је релевантно за шири духовни и културолошки контекст.

Студија С. Станојевића и Душана Глумца, „Свето писмо у нашим старим споменицима“ била је наше полазиште и подстицај за даља истраживања која су била усмерена на сагледавање ширег опсега цитирања *Јеванђеља по Јовану* у српским средњовековним житијима, као и обогаћивање досадашњих резултата на плану анализе цитатности *Јеванђеља по Јовану* у делима наших старих писаца. Том приликом



ослањали смо се на постојеће интерпретације суштинског проблема утицаја *Светог писма* на оригинално средњовековно стваралаштво и на оскудне интерпретације везане за нашу тему где се сагледава веза *Јеванђеља* са житијном књижевношћу, како бисмо поставили научне основе у склопу примењене методе индуктивног кодирања за исцрпнија проучавања теме.

Испитивањем везе *Јеванђеља по Јовану* и српских средњовековних житија студијом је захваћена сложеност и многоврсност употребе јеванђељских садржаја унутар структуре житија уз објашњење слојевитости издвојених садржаја који су носиоци важних смислова и порука. Посебно је било важно да се у спектру јеванђељских симбола и мотива осветли пут онима чија се семантика не препознаје приликом првог читања, те да се допре до скривене пишчеве поруке унутар обиља библијских кодова, а самим тим и да се истраже битна питања поетичке и естетичке природе. Како је водећи критеријум у структурисању ове студије био омогућити што потпунији увид у препознавање и разумевање *Јеванђеља по Јовану* у ужем и ширем смислу унутар грађе житија, наш примарни задатак био је да унутар пажљиво бираних поглавља прикажемо развојну условљеност житијног текста јеванђељским садржајем, који ни у ком случају није био једнострано схваћен као репрезентативни имитативни модел, напротив, у ком смо проналазили потенцијал делотворне стваралачке снаге. Теорија интертекстуалности помогла нам је да пронађемо сегменте житија који се дефинишу као интертекст, а онда и да спознамо начин његовог инкорпорирања у текст житија, за који смо утврдили да је често адаптиран. С обзиром на то да јеванђељски и житијни текст поседују јединствен рецепцијски код, позивали смо се на теорију рецепције која нам је помогла да откријемо скривени значењски потенцијал *Јеванђеља* у житијном тексту.

Пратећи линију препознавања и разумевања *Јовановог Јеванђеља* у житијном тексту, бавили смо се следећим аспектима: разматрањем интертекстуалног питања на пољу жанра и општих места, богонадахнутошћу и улогом писца житија као медијума божанске хиперконвенције; утврђивањем особености, сличности и међусобних утицаја *Јеванђеља* и житија, те унутар тога цитираношћу јеванђелиста у српској житијној књижевности, указивањем на Јеванђеље као на интегрални део житија, на богослужбени дискурс Јеванђеља и његов значај у проучавању житија, анализом ликова житија у односу према јеванђељском моделу; и најзад, адаптацијом јеванђељског садржаја у житијним текстовима пратећи начине навођења цитата уз

поштовање утврђених категорија и форми цитатности које су нам у великој мери омогућиле да поред јасно издвојених цитата зађемо у слој дела који обилује асоцијацијама и алузијама на одређено место из поменутог *Јеванђеља*. Истраживали смо присуство *Јеванђеља* у житију унутар успостављених категорија цитатности које смо, имајући у виду близину, односно удаљеност од јеванђељског предлошка, именовали као преносе, имитације и описе, утврдили смо форме цитатности: дословне, неозначене, модификоване, сажете, отворене, прикривене (код којих је присутна потпуна усклађеност са предлошком и који потврђују његов вредносни свет као и истинитост сопственог ауторског исказа); идеје, фразе, поређења, алузије, адаптације (у којима се имитира предлошак, успоставља аналогија са текстуалним и запамћеним светом предлошка, ствара се утисак понављања истог модела у другачијим околностима) и сажетке, интерпретације, коментаре, критике, парафразе, реминисценције (у којима је присутна највећа слобода пишчевог интервенисања, код којих је могуће, такође, препознати пишчев дијалог са више цитата из предлошка као вид описног казивања). Овај модел трагања за транспарентним јеванђељским цитатима и онима који су налажени откривањем дубинског слоја текста, сачињеног из асоцијација и алузија, омогућио нам је да поред залажења у непресушна поетичка и естетичка тумачења српског житијног текста, укажемо и на литерарност *Јеванђеља* како би се дошло у непосреднији однос са *Јеванђељем* и *Светим писмом* кроз увиђање његове литерарне и практичне димензије. Један од основних задатака био је да се укаже на културолошку условљеност тумачења јеванђељских садржаја у тексту житија и његову нужну комуникацију са актуелним тренутком.

Феномен интертекстуалности довео нас је до сазнања да је средњовековни текст више интертекстуалан од других и да је навођење јеванђељске грађе у житијним делима захтевало доста прецизности, али да је цитирање коришћено и као вид парафразирања, коментарисања услед тражења вишеслојних скривених значења и аплицирања на актуелна морална, теолошка и друга питања. Самим тим је значење изворника често алегорично реинтерпретирано, и као егземплум свођено на хришћанске идеале. Студијом је показано да је идеолошка функција цитирања јако значајна и да је подједнако била битна као и стилистичка у којој се видео естетски квалитет и стваралачка величина, а обе су биле у фокусу као покретачки поетички принцип текста.



Разматрањем општих места као препознатљиве грађе средњовековне интертекстуалности и разматрањем питања жанра као важног интертекстуалног питања средњовековне књижевности, указано је на чињеницу да аутори, користећи широк репертоар стваралачких могућности, теже да све уведу у извесне норме, да све класификују, да доведу у везу са познатим случајевима из свештене историје, да снабдеју одговарајућим наводима из *Светог писма*, а опет не као вид једноставне шаблонизације, већ као вешто управљање књижевним формулама које представљају значајан стваралачки потенцијал. Указано је на стваралачко умеће средњовековних писаца које је уско повезано са идејом о стваралачкој благодати Духа Светога, а у ту сврху издвојени су као важнији и топоси који прате путању стваралачког чина од надахнућа до реализације.

Иако се током целе студије да осетити велико надахнуће и инспирисаност *Јеванђељем по Јовану*, у раду је посебно указано, приликом прегледа четири Јеванђеља, на богословски значај *Јовановог Јеванђеља* у односу на остала три синоптичка Јеванђеља, те се, како би се зашло у дубљу историју *Новога завета* и овога *Јеванђеља*, износи континуитет људске историје исказан хришћанском теолошком идејом да су Христос и хришћанска историја најављени у *Старом завету* који је праслика *Новога*, што додатно бива поткрепљено примерима из житија.

Дајући кратак преглед стања превода и преписа Јеванђеља у раздобљу српског средњег века, дошли смо до јеванђељског текста српске редакције, облика у ком се на њега ослањају наши житијни писци, који је остао на темељима старословенског модела признајући и прихватајући његову универзалност и функционалност и на тај начин дао свој допринос очувању непрекинуте линије развоја општесловенске писмености и културе, коју су житијни писци даље проносили у организовању јеванђељског садржаја у својим делима. Стога смо у поглављу насловљеном *Јеванђеље као интегрални део житија* указали и на важност сагледавања житија у контексту Јеванђеља које је његов неутуђиви предикамент, пре свега када се има у виду богослужбени дискурс Јеванђеља, без ког житијна књижевност у дугачком временском интервалу настајања и опстајања не би имала довољно чврсто и јединствено упориште. Чврсто упориште житије је имало и у апологетском раду животописаца, који су приказани као носиоци значајне улоге у утврђивању, јачању и ширењу православља и кроз потребу да јеванђељске истине уздигну на национални пиједестал.

Бављење житијним ликовима као актуелизованим јеванђељским узорима дало нам је могућност да посегнемо у дубљу библијску историју која се Јеванђељем потврђује и перципира, кроз сведочење житијних ликова о новозаветном испуњењу старозаветних пророчких предвиђања и кроз сведочење на личном примеру о испуњењу божанског провиђења.

Анализом образаца поређења житијних ликова према *Јеванђељу по Јовану*, те успостављањем најпре паралеле са Исусом која је христолошке садржине и има изузетну симболичку вредност, потом и паралела са споредним јеванђељским фигурама, које се развијају кроз однос према Исусу и имају такође високу симболичку вредност и најзад анализом житијних ликова као носилаца идеје палих јеванђељских бића, дошли смо до разумевања механизма на којем су били засновани обрасци система вредности средњовековне књижевности уопште, особито житијне.

Кључно поглавље наше студије тиче се адаптације јеванђељског садржаја у житијним текстовима у склопу ког је представљен модел по ком је организовано препознавање јеванђељских цитата у оквиру житијног текста, који нам је помогао да разумемо да је утврђивање јасних јеванђељских цитата најмање захтеван посао у односу на друге видове адаптације, из разлога што је ту поприлично чиста ситуација. Овакво запажање определило нас је ка избегавању сваког формалног приступа при разумевању адаптације и неограничавању само на идентификовање јеванђељских цитата, већ и на сагледавање њиховог „духовног значења“ у контексту разумевања дубоког значења дела. Праћењем хронолошког следа приликом бављења питањем адаптације од „Житија Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“ до „Житија Св. Цара Уроша“, Патријарха Пајсија, успостављен је значајан дијахронијски континуитет ове појаве захваљујући чему смо могли да дођемо до важних закључака који су донети на основу резултата које смо ради прегледности и сумирања приказали кроз табеле и графиконе.

Анализирано је укупно деветнаест житија десет различитих аутора који су својим делима обухватили временски период од почетка 11. до средине 17. века, односно епохе 11, 13, 14, 15 и 17. века. На основу увида у цитатне категорије: преносе, имитације и описе у појединачно приказаним табелама и у цитатне форме унутар њих у свих деветнаест анализираних житија, дошли смо до значајних резултата чију суштину износимо у сажетом прегледу.



Наиме, укупан број свих цитата из *Јеванђеља по Јовану* износи 750, од којих је у категорији преноса 139, имитација 457 и описа 154.

У категорији преноса забележили смо највећи број модификованих цитата (62), а најмање отворених (4).

Укупно сагледане све цитатне форме у категорији преноса имајући у виду ауторе показале су следеће стање. Најбројнији су цитати Доментијана (36) и Теодосија (27), с тим да су обојица дали подједнак значај модификованој и сажетој форми преносних цитата, док је Доментијан много више пажње поконио дословним цитатима који су најбројнији у његовом „Животу Светог Саве“ (11). Аутори осталих житија су имали доста мање преносних цитата у односу на Доментијана и Теодосија. Такође се запажа да и поред мале цитатности *Јеванђеља по Јовану* код Стефана Првовенчаног и Светог Саве, обојица су дала значај модификованој форми преносних цитата са по 5 цитата.

Имајући у виду конкретне цитате из *Јеванђеља по Јовану* у категорији преноса, закључили смо да је најбројнији цитат Јн. 14, 12 са шест понављања на нивоу свих цитатних форми.

Пошто је форма модификованих цитата најучесталија цитатна форма у категорији преноса, забележили смо највише модификованих цитата у вези са цитатом Јн. 8, 44 (4).

У овој категорији као најцитиранију главу из *Јеванђеља по Јовану* издвојили смо 14. са укупно 13 цитираних места и 8. са 8 цитираних места.

У цитатној категорији имитације забележили смо највећи број алузија (189), а најмањи број фраза (20).

Када говоримо о аутору, Данило Други са 72 алузије убедљиво предњачи над свима осталима.

Имајући у виду конкретне цитате из *Јеванђеља по Јовану* у категорији имитације, закључили смо да су најбројнији цитати Јн. 8, 11 и Јн. 10, 11, који се понављају једанаест пута на нивоу свих цитатних форми.

Пошто је форма алузије најучесталија цитатна форма у категорији имитације, забележили смо највише алузија у вези са цитатима Јн. 8, 11 и Јн. 6, 11.

У овој категорији као најцитиранију главу из *Јеванђеља по Јовану* издвојили смо 1. са укупно 54 цитираних места и 8. са 31 цитираним местом.

У цитатној категорији описа забележили смо највећи број парафраза (55), а најмањи број сажетака (11).

Коментар је представља доминантну цитатну форму ове категорије у делу „Житије архиепископа Јевстатија“, Данила Другог који је поновљен 11 пута.

Имајући у виду конкретне цитате из *Јеванђеља по Јовану* у категорији описа, закључили смо да је најбројнији цитат Јн. 1, 14 који се понавља једанаест пута на нивоу свих цитатних форми, а најчешће се јавља као парафраза, 5 пута.

У овој категорији као најцитиранију главу из *Јеванђеља по Јовану* издвојили смо 1. са укупно 14 цитираних места.

Сагледавајући обједињену табелу цитираних места у све три категорије приликом чије анализе су узети сви цитати који су поновљени 7 и више пута, као најбројније смо евидентирали цитате: Јн. 8, 44 и Јн. 1, 4 који су поновљени 15 пута.

Укупно гледајући сви ови цитати се јављају или само у категорији имитација или у категорији имитација и описа, док се ретки цитати јављају у све три категорије. Такви су цитати Јн. 3, 16 и Јн. 8, 44.

Највећи број цитата је пронађен у формама категорије имитације где се издвајају цитати Јн. 6, 11 и Јн. 8, 11 са осам понављања што је уједно и највећи број понављања имајући у виду све цитатне форме у све три категорије.

Уочили смо да је категорија имитације забележила највећи број различитих цитата и то у следећим формама: алузији (81), идеји (55) и поређењу (29).

Како бисмо што потпуније сагледали интертекстуалне везе између анализираних житија и *Јеванђеља по Јовану* евидентирали смо, поред конкретних цитата које смо уочавали, и цитате који чине цитатни низ, од најмање два везана цитата, па све до више од четрдесет везаних цитата, као у примеру Јн. 11, 1-44, где можемо говорити о заокруженим јеванђељским причама на које се писци житија позивају користећи одређене цитатне форме. Запажено је да везане цитате писци користе у категорији имитације у највећем броју, потом у категорији описа и веома мало у категорији преноса, иако су и такви случајеви забележени. На основу анализе



стања везаних цитата закључујемо да је највише поновљен цитат Јн. 8, 31, 32, десет пута и то највише у „Житију краља Милутина“, седам пута, од чега само у форми адаптације пет пута, а два пута у форми коментара и интерпретације. Овај везани цитат налазимо једном и у „Житију Светог Саве“, Теодосија као идеју и два пута у „Животу благочастивога краља Драгутина“, Данила Другог у форми поређења и као дословни цитат. Имајући у виду вертикалану анализу и укупан број свих везаних цитата унутар појединачних цитатних категорија, бележимо убедљиво највећи број ових цитата у категорији имитације (80), а знатно мање унутар категорије описа (23) и преноса свега (4), што је и очекивано имајући у виду да је категорија имитације најподеснија за ову врсту цитата. Појединачно гледано цитатне форме које доминирају у категорији имитације су алузија са 38 понављања, поређење са 20 и идеја са 11.

Интертекстуалне везе између анализираних житија и *Јеванђеља по Јовану* сагледали смо поред конкретних и везаних цитата и увидом у ширу интертекстуалност где се наводе читаве главе јеванђеља у конкретним формама одређене цитатне категорије. Реч је о њиховом јављању углавном у категорији имитације са десет понављања и у категорији описа са свега једним оваквим местом. У категорији преноса није било овог вида интертекстуалности, што потврђује више пута у раду изнету тезу да наши писци нису цитирали верно, већ су јеванђељске садржаје адаптирали и прилагођавали садржини свог списка, а целе главе су у том случају згодан образац.

Треба споменути још једно значајно место, а то је везивање неколико глава, конкретно од тринаесте до седамнаесте главе, такође у форми алузије у „Житију архиепископа Арсенија“, Данила Другог. Цитатна форма која се показала као згодна за општење са целим главама је свакако алузија са четрнаест евидентираних глава, имајући у виду и низ везаних глава. Када је реч анализи оваквих места у вези са писцима, убедљиво предњачи Доментијан са седам употребљених глава, што још једном потврђује слојевитост и сложеност интертекстуалних техника у његовом делу „Живот Светог Саве“. За њим не заостаје Данило Други, где рачунајући низ од неколико везаних глава и једну појединачно, он укупно употребљава шест глава у своја два житија, што такође говори у прилог сложене и разноврсне интертекстуалности код овог писца, на коју је већ указивано.

Сматрали смо као значајно успостављање интертекстуалних веза житија и *Прве Јованове Посланице* којом је установљена интертекстуалност житија и *Јовановог*

Јеванђеља добила потпуније виђење. Цитиране су све главе *Посланице*, а највише четврта глава са седам цитата и пета са пет.

Цитат који је поновљен највећи број пута је 1 Јн. 5, 3 (5), и то само у форми модификованог цитата четири пута и једном у форми идеје. Ако сагледамо вертикалну анализу и све евидентирание цитате *Јованове Посланице*, уочавамо највећи број цитата у категорији преноса (15), и унутар ове категорије највећи број цитата у форми модификације (9).

Аутор који је највише цитирао *Прву Јованову посланицу* је Данило Други, у чијим смо житијима пронашли девет оваквих места.

Осврнућемо се на досадашње резултате анализираних житија од првог анализираниог житија „Житија Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“ до последњег анализираниог житија „Житија светог цара Уроша“, Патријарха Пајсија како бисмо направили известан пресек запажања на пољу интертекстуалних веза.

Ако сагледамо стваралаштво наших житијних писаца гледајући не само на поетику и стил њихових дела, већ и на присуство и функционалност јеванђељских цитата као последицу интертекстуалних веза, долазимо до уопштеног закључка да је житијна књижевност у делу „Житије Св. кнеза (и мученика) Јована Владимира“ и на почетку свог самосталног стваралаштва у 13. веку у служби средњовековне поетике и апстраховања (овде имамо у виду Савино „Житије светог Симеона“ и Стефанов „Живот светог Симеона“), па је и избор јеванђељских цитата резултат њихове функционалности у идеолошком смислу.

Дела Доментијана и Теодосија отварају нову епоху у историји овог жанра где се поетика одликује богатством композиционих решења што је условило дуже и чешће јеванђељске наводе који су такође у служби поетског уопштавања као последица свестраног развијања литургијског и духовног живота.

Дело архиепископа Данила II унутар Даниловог зборника, иако састављено од више мањих житија, представља својеврсну целину, бар када су у питању интертекстуалне везе са јеванђељским предлошком које су одраз исихастичке теологије, која је видљива и у делу Доментијана и Теодосија, али је у пуној мери изражена тек у књижевном делу Данила II. Његово дело је сведочанство о мењању и усавршавању цитатних перспектива које су поред доминантног утицаја исихазма и последица политичких, културних и црквених утицаја.



Данилов настављач, Данилов ученик који допуњује Зборник „Житијем Стефана Уроша Трећег“ (Стефана Дечанског), „Житијем Стефана краља, сина Трећег Уроша“ (Краља Душана) и „Житијем архиепископа Данила Другог“ доноси нова решења на интертекстуалном плану, мање јеванђељских цитата и њихову употребу изван мрежа сложених интертекстуалних веза које се огледају у аскетским топосима, стилским понављањима као последици теоцентричног становишта, што је осведочено у житијима претходника. Овде је редукованост и једноставна функционалност јеванђељског садржаја последица обновљеног занимања за спољашње околности живота, за догађаје, пре него за индивидуалне духовне узлете чему у прилог казује и карактерисање ових житија пре као хагиографских записа него хагиографија. Ако смо у житијима претходника имали доминацију цитирања по меморији, парафразирања, овде ћемо наћи већи број тачних цитата са мањим одступањима и контаминацијама. Идентификовање већег броја цитата у категорији преноса у односу на друге категорије сведочи нам о јаснијој теолошко-књижевној свести ствараоца која се морала темељити на књигама као материјалним изворима, у односу на раније црквенословенске ствараоце где је иста посматрана кроз призму богослужбене праксе, самим тим је тамо било веће слободе у интертекстуалном представљању што је класификовало највећи број цитата унутар друге две категорије, а овде је свакако занимање за спољашње околности живота морало бити праћено јасним теолошким поукама, те и цитатима који су се прилично верно преносили. Додатни разлог за доминацију цитата у категорији преноса је и јасно установљена разлика између оностраног и земаљског, те изостанак теоцентричног становишта. Све ово враћа нас на теорију Красимира Станчева који каже да цитат није само техника већ принцип у средњовековном стваралаштву као реакција на принцип конструкције текста, на његове композиционе елементе као унутрашње чиниоце и на идеолошку и теолошку позадину као спољашње чиниоце. Такве интертекстуалне технике и цитатни принципи указују с једне стране на ученију примену јеванђељског садржаја која се огледа, поред обичног преношења цитатних форми, и у њиховој сложеној префигурацији када је реч о промени цитатних перспектива поводом једног јеванђељског места, тачније о прелажењу из једне у другу цитатну категорију, што је доказ о разноврсности интеракције између актуелног текста и текста предлошка, успостављањем нових значењско-вредносних интертекстуалних веза, где се јеванђељском месту даје лични интерпретативни печат како би се продубила његова значењска парадигма, а самим тим и контекст у склопу ког је дато

јеванђељско место употребљено, што се с друге стране често одражава на сужавање духовних хоризоната.

Нешто више од пола века касније у односу на стваралаштво Даниловог настављача у стваралаштву Григорија Цамблака сведоци смо измењене интертекстуалности, другачијег односа према цитираној грађи и њеној израженој функционалности. „Житије Стефана Дечанског“ не одликује велики број остварених интертекстуалних веза, као ни сложеност успостављања истих, већ је интертекстуалност утицала на продубљивање идејног плана *Житија*, који је у знаку исихастичког учења, те је духовни садржај и овде његова примарна карактеристика, чиме се враћамо зениту житијног стваралаштва када је избор јеванђељских цитата био резултат њихове функционалности у идеолошком смислу. Неке од тема и мотива Цамблак ће у *Житију* продубљивати тако што ће се на њих враћати и интрепретирати их изнова употребом различитих јеванђељских цитата, а опет у складу са његовим исихастичким верским опредељењем и концептом житија као богословског састава намењеног за потребе цркве.

За скоро тридесет година од овог Цамблаковог дела настало је дело Константина Филозофа „Житије деспота Стефана“ које сведочи о крупним променама на стваралачком плану које су условиле житије са израженим хуманистичким тенденцијама, у коме доминирају световно и државно, имајући у виду да владар о коме се животопише није светитељ, сведочанство је и о промени односа према јеванђељском обрасцу. Иако се дело одлучно удаљава од хагиографије, религијски утицаји који су у знаку исихастичке доктрине не јењавају ни овде. Невелик број јеванђељских цитата условљен је крупним променама на стваралачком плану које су усмериле житије у правцу христијанизоване хеленистичке историографије. У обиљу античких евокација, као и старозаветних интертекстуалних веза, хришћански мотиви испреплетани су са античким, градећи јединствени план религије који почива на идеји универзализма³⁴⁹, те се јеванђељски цитати за којима смо трагали јављају између осталог и као надовезивање на старозаветну историју или њено потврђивање. Они су уједно и

³⁴⁹ Аница Савић Ребац у свом есеју „Платонска и хришћанска љубав“ говори о љубави која је утемељена на идеји универзализма износећи да је хришћанство унапредило појам љубави учинивши чудесни препорођај платонизма. По њој љубав је средиште свих доктрина јер опстаје кроз толико столећа и толике слојеве духовног живота и сведок је о спајању свих античких и средњовековних духовних струја (Види: Савић Ребац 1966: 29, 45).



браниоци исихастичког и аскетског принципа који се пробија унутар историјске догађајности која је окосница житија и чини његов световни део као наговештај хуманизма. Водећи се за принципима исихастичке доктрине потврдили смо да аскетизам чини значајни део Константиновог књижевног израза, иако он није био монах. Поједини његови делови недвосмислено показују да аскетизам и исихастичко усмерење чине идејни план његове мисли и најузвишенијих осећања, као и идеолошки темељ, чиме *Житије* партиципира хагиографији. На тај начин ублажили смо установљене супротности Константинове књижевне опредељености између поетике хуманизма и неоплатонистички прожетог исихазма као најважније тековине византијске филозофије на којој се темељи његово дело које као такво представља и значајан потенцијал српске имплицитне православне доктрине. Константиново дело сагледано из перспективе успостављених цитатних веза као последица грађења јединственог плана религије који је базиран на универзализму и новом синкретизму хришћанства и ренесансе, доноси свакако једно ново читање и разумевање јеванђељског садржаја.

Пајсијево дело „Житије светог цара Уроша“ помогло нам је да сагледамо и сумирамо разноврсност остваривања интертекстуалних веза у житију од његових почетака, па све до Пајсијевог окончавања дуге историје овога жанра. Пајсије сачињава композицију овог дела истицањем трагичних исечака наше средњовековне историје паралелно са јеванђељском историјом која треба да буде кључ за разумевање ове прве. Смењивањем летописног аспекта житија са јеванђељским који га пресеца, долази се и до смењивања неминовности ограниченог деловања историјског бића са извесношћу у превазношењу религијског бића. Оно што је специфично за Пајсијево интертекстуалност када је реч о односу „Житија светог цара Уроша“ и *Јеванђеља по Јовану* је, између осталог, примена цитатне стратегије која подразумева коришћење датог јеванђељског текста у сврху поткрепљења изнете аргументације, па су јеванђељски наводи употребљени нарочито онда када је требало окарактерисати поједине личности и њихове поступке. Овде је више него у првобитним српскословенским житијима подвучена јасна линија између ликова који су с једне стране ноциоци принципа добра, а с друге стране носиоци принципа зла, те је принцип дијалектичке супротности када је реч о ликовима и њима као носиоцима идеје доследно спроведен, чиме је потврђено да сва акција у Пајсијевом делу потиче од Бога

и ђавола и тиме приказан његов однос према питању теодицеје и према народном веровању чију је традицију такође следио.

С пуним правом можемо рећи да ово дело не излази из традиционалног жанра и поетике средњег века захваљујући анализираним аспектима јеванђељских утицаја, чиме се јасно потврђује да ови утицаји, након вишевековног мењања образаца интертекстуалних веза, морају остати део постојеће композиционе схеме житија која на овај начин бива учвршћена.

На основу урађених анализа и оних које су део драгоценог корпуса средњовековне аналитичко-критичке мисли, долазимо до закључка да је жанр житија у току свог вишевековног трајања и развоја проживео различите фазе које доносе извесне утицаје и трансформације његовог тока, али да је за све то време задржао оно суштинско и најзначајније, чврсту везу са хришћанским наслеђем, што му даје монументалну вредност, не само међу другим средњовековним жанровима, већ и у односу на жанрове једне шире књижевне перспективе.



11. ЛИТЕРАТУРА

11.1. Извори

1. Данило Други, архиепископ (1988): *Животи краљева и архиепископа српских, Службе*. Стара српска књижевност, књига шеста, приредили Гордон Мак Данијел и Дамњан Петровић. Београд: Просвета: Српска књижевна задруга, стр. 45-212.
2. Данилови настављачи (1989): *Данилов ученик и други настављачи Даниловог зборника*. Стара српска књижевност, књига седма, приредио Гордон Мак Данијел. Београд: Просвета: Српска књижевна задруга, стр. 27-117.
3. Доментијан (1988): *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*. Стара српска књижевност, књига четврта, приредила проф. др Радмила Маринковић. Београд: Просвета: Српска књижевна задруга, стр. 55-325.
4. Константин Филозоф (1989): *Житије деспота Стефана Лазаревића*. Стара српска књижевност, књига једанаеста, приредила проф. др Гордана Јовановић. Београд: Просвета: Српска књижевна задруга, стр. 71-132.
5. *Љетопис попа Дукљанина* (1988): Стара српска књижевност, књига прва. Београд: Просвета: Српска књижевна задруга, стр. 103-146.
6. *Нови Завјет* (1974): *Нови Завјет господа нашега Исуса Христа*. Превео Вук Стефановић Караџић. *Сабрана дела Вука Караџића*, књига десета, издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864-1964. Београд.
7. Патријарх Пајсије (1993): *Житије светог цара Уроша*. Сабрани списи. Стара српска књижевност, књига шеснаеста, приредио др Томислав Јовановић. Београд: Просвета: Српска књижевна задруга, стр. 85-105.
8. Свето писмо (2014): *Свето писмо Старога и Новог завјета: Библија*. Београд: Свети архијерејски Синод Српске православне цркве: Штампарија Српске православне цркве.
9. Свети Сава (1986): „Житије светог Симеона Немање“. *Сабрани списи*. Стара српска књижевност, књига друга, приредио Димитрије Богдановић. Београд: Просвета: Српска књижевна задруга, стр. 97-119.
10. Свети Сава (2018): *Студенички типик*. Студеница: Манастир Студеница.

11. Стефан Првовенчани (1988): „Живот светог Симеона“. *Сабрани списи*. Стара српска књижевност, књига трећа, приредила Љиљана Јухас-Георгиевска. Београд: Просвета: Српска књижевна задруга, стр. 63-101.
12. Теодосије (1988): *Житије Светог Саве*. Стара српска књижевност, књига пета, свеска прва, приредио проф. др Димитрије Богдановић. Београд: Просвета: Српска књижевна задруга, стр. 99-261.
13. Теодосије (1988): *Житије Светог Петра Коришког*. Стара српска књижевност, књига пета, свеска прва, приредио проф. др Димитрије Богдановић. Београд: Просвета: Српска књижевна задруга, стр. 263-288.
14. Цамблак (1989): *Житије Стефана Дечанског*, у: Књижевни рад у Србији, Стара српска књижевност, књига дванаеста, приредио Дамњан Петровић. Београд: Просвета: Српска књижевна задруга, стр 49- 87.

11.2. Лексикони, енциклопедије и речници

15. Кубат, Родољуб и Драгутиновић, Предраг (2018): *Лексикон библијске егзегезе*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Библијски институт: Службени гласник.
16. Михајловски, В. (1934): *Библијско-богословски речник*, превео: Драгиша Љ. Милетић. Ниш: Штампарија „Свети Цар Константин“.
17. Ракић, Радомир (2004): *Библијска енциклопедија*. Србиње – Београд: Духовна академија Светог Василија Острошког.
18. Ракић, Радомир (2007): *Библијски речник*. Београд: Хришћанска мисао: Хиландарски фонд; Србиње: Универзитетски образовани православни богослови; Ваљево: Задужбина "Николај Велимировић и Јустин Поповић".
19. Савић, Виктор (2007): *Српскословенски речник јеванђеља*, Огледна свеска. Београд: Друштво за српскохрватски језик и књижевност.
20. Тодоровић М. А. (1988): „Речник појмова, личности и навода из *Светог писма*“ у: *Стара српска књижевност у 24 књиге*. (Д. Богдановић, Б.Јовановић-Стипчевић). Београд: Просвета, СКЗ, књига 5, св. 2, 323-381.
21. Трифуновић, Ђорђе (1990): *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Београд: Нолит.



22. Ческини, Алесандро (2019): *Речник Маријиног четворојеванђеља. Јеванђеље по Јовану*, Ниш: Међународни центар за православне студије, Београд: Институт за српски језик САНУ.

11.3. Студије и чланци

23. Аверинцев, Сергеј (1982): *Поетика рановизантијске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
24. Алексеев, А. А. (2001): *Сербская традиция славянского евангелия. Словенско средњовековно наслеђе*, Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу, Београд.
25. Ангелов, Б. Генов (1922): *Стара българска литература*. Софија. Александър Паскалев.
26. Анђелковић М. Маја (2019): „Савино Житије Светог Симеона и интертекстуалност“. *Црквене студије* 16/1. Ниш: ЦЦС. 329-346.
27. Барт Ролан (1972): „Од уметничког дела до текста“. Прев. Врдловец З. *Problemi – Razprave* 10 . 75-79.
28. Башић, Миливоје (1924): *Старе српске биографије*. Београд: Српска књижевна задруга.
29. Бек, Ханс Георг (1967): *Путеви византијске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
30. Бичков, В. В. (1991): *Византијска естетика*. Београд: Просвета.
31. Благојевић, Јован (2009): „Благдани Старога Завета“. *Отачник* (часопис за светоотачку праксу и теорију), година III, свеска 1. Београд: 124-146.
32. Богдановић, Димитрије (1968): *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*. Посебна издања, књига 11. Београд: Византолошки институт.
33. Богдановић, Димитрије (1978): *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*. Београд: САНУ.
34. Богдановић, Димитрије (1980): „Перспективе књижевноисторијских истраживања у збиркама словенских рукописа Свете Горе“. *Археографски прилози* 2. Београд: НБС, Археографско одељење. 33-40.
35. Богдановић, Димитрије (1987): „Рецепција византијске књижевности у средњовековној Србији“. *Књижевна реч* 16, бр. 307. Београд. 1-23.

36. Богдановић, Димитрије (1991): *Стара српска књижевност*. Београд: Досије, Научна књига.
37. Богдановић, Димитрије (1997): *Студије из српске средњовековне књижевности*. Београд : Српска књижевна задруга.
38. Бојовић, Драгиша (2004а): „Доментијанове позајмице о љубави“. *Прилози за КЛИФ*, књ. LXX, св. 1-4. Београд: Филолошки факултет. 139-142.
39. Бојовић, Драгиша (2004б): „Пројекција митарства у Житију светог Петра Коришког“, *Црквене студије*, бр. 1. Ниш: Центар за црквене студије. 121-129.
40. Бојовић, Драгиша (2004в): *Српска есхатолошка књижевност*. Ниш: Центар за црквене студије. Косовска Митровица: Филозофски факултет.
41. Бојовић, Драгиша (2006): „Старозаветни образ крста“. *Црквене студије*, бр. 3. Ниш: Центар за црквене студије. 199-209.
42. Бојовић, Драгиша (2009а): *Трпеза премудрости*. Београд: Друштво рашка школа. Ниш: Центар за црквене студије.
43. Бојовић, Драгиша (2009б): „Понављање патристичких цитата у српској црквеној књижевности“. *Philologia Mediana* 1. Ниш: Филозофски факултет. 39-47.
44. Бојовић, Драгиша, Крстић Дарко (2011): *Премудрост у Светом писму и српској књижевности*. Ниш: Филозофски Факултет.
45. Бојовић, Драгиша (2014): *Поетика чуда*. Нови Сад: Зборник Матице српске за књижевност и језик, LXII, 3. 639-648.
46. Бојовић, Драгиша (2015): „Геологија љубави у Житију краљице Јелене. Тематски зборник радова посвећених краљици Јелени. Уредник Катарина Митровић. Крагујевац: Манастир Градац. 139-148.
47. Бојовић, Драгиша (2017): „Доментијанов опис преноса моштију Светога Саве у светлу Христових празника“. *Годишњак катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*, год. 12. Београд: Филолошки факултет. 43-54.
48. Бојовић, Драгиша (2019а): *Српска књижевност и Свето предање*. Београд: ЗУНС.
49. Бојовић, Драгиша (2019б): „Житије анђела или: Како се Петар Коришки бестелесним у пустињи показао“. *Православно монаштво* (Тематски зборник посвећен архимандриту Дионисију (Пантелићу), духовнику манастира Светог Стефана у Липовцу, поводом седам деценија његове монашке службе). Ниш: Центар за црквене студије. 351-361.



50. Бојовић, Драгиша (2020): „Две побуне против ћутања као израз пастирске и стваралачке одговорности: Свети Сава и Архиепископ Данило Други“. *Византијско-словенска чтенија III*. Уредници: Д. Бојовић и К. Митић. Ниш: Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије. 131-136.
51. Бојовић, Драгиша (2021a): „Изузетни домети теоријског сагледавања црквенословенске књижевности“: (приказ књиге А. Наумова: *Идея – образ – текст*. Истраживања по црквенославјанској литератури, Индрик, Москва, 2020). *Црквене студије*, бр. 18. Ниш: Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије. 497-498.
52. Бојовић, Драгиша (2021б): „Српски владар као пастир добри“. *Између Подунавља и Средоземља*: Тематски зборник. Ниш: Центар за црквене студије. 29-46.
53. Булгаков, Сергеј (2011): *О јеванђељским чудима*. Београд: Логос.
54. Braun, M./ Koschmieder (1963): Е. (изд.). „Књижевно-историјска проблематика Доментијановог житија Св. Саве“. *Slawist. Studien zum II Intern. Slawistenkongr. In Sofia*. Getingen: 121-142.
55. Брјанчанинов, Игњатије (2004): „Тесан пут установио је Сам Бог за Своје истинске служитеље“, *Принос савременом монаштву*, Београд: Задужбина Светог Манастира Хиландара. 119-128.
56. Брјанчанинов, Игњатије (2006): „О следовању Господу нашем Исусу Христу“. *Аскетски огледи*. Први део. Београд: Задужбина Светог Манастира Хиландара. 94-105.
57. Брјанчанинов, Игњатије (2007): „Блажен човек“. *Аскетски огледи*. Трећи део. Београд: Задужбина Светог Манастира Хиландара. 7-16.
58. Велимировић, Николај (Св. Николај Жички) (2006): *Омилије (Тумачење Јеванђеља)*. Шабац: Православац.
59. Велковска, Елена (1984): Набљудения върху строежа на “Похвално слово за Кирил” от Климент Охридски. *Кирило-Методиевски студии*. 1. Софија: 159-184.
60. Влаховић, Владимир (1932): „Литургички материјал у старим српским биографијама 13. века“. *Богословље*. Београд: Православни богословски факултет. 230-243, 335-351.

61. Влаховић, Владимир (1933): „Литургички материјал у старим српским биографијама 13. века“. *Богословље*. Београд: Православни богословски факултет. 60-70, 144-159.
62. Гардзанити, Марчелло (2000): „Церковнославјанска агиографија в византијском контексте. Священное Писание и литургија в литературној композицији Житија Параскевы“. *Славјановедение* 2. 32–51.
63. Гардзанити, Марчелло (2008): „Библијске цитате в литературе Slavia Orthodoxa“. *Труды Отдела древнерусской литературы*. (58). 28–40.
64. Genette, Gérard (1979): *Introduction à l'architexte*. Paris: Éditions du Seuil.
65. Genette, Gérard (1982): *Palimpsests: literature in the second degree*. Paris.
66. Георгиева, Гагова, Нина (1989): „Агиографската концепција на патриарх Евтимий с оглед подбора на библијските цитати“. *Втори меѓународен конгрес по българистика*. Софија: 263–273.
67. Георгиева, Гагова, Нина (1997): „Свето писмо у житијима српских владара“. Београд: *Књижевна историја* 19. 39–50.
68. Георгиевска, Јухас, Љиљана (1997): „Библијске паралеле у функцији грађења јунака у Доментијановом *Животу Светог Саве*“. *Српска књижевност и Свето Писмо*. Зборник радова. Београд: Меѓународни славистички центар. 51-61.
69. Górski, Konrad (1964) „Aluzja literacka: Istota zjawiska i jego typologia“. *Z historii i teorii literatury*. Warszawa: PWN. 7-32.
70. Grivel, Charles (1982): „Thèses préparatoires sur les intertextes“. In: R. Lachmann. *Dialogizität*. München: Fink Kolloquium. 237- 248.
71. Grivel, Charles (1983): „Serien textueller Perzeption“. In: W. Schmidt/W.D. Stempel (Hrsg.). *Dialog der Texte*. Band, 11. Jahr. Wien: Hamburger Kolloquium zur Intertextualität. 53-83.
72. Деретић, Јован (2000): *Етуде из старе српске књижевности*. Нови Сад: Светови.
73. Деретић, Јован (2007): *Историја српске књижевности*. Београд: Sezam book.
74. Драгојловић, Драгољуб (1989): „Фантастика у старој српској књижевности“. У: *Српска фантастика. Натприродно и нестварно у српској књижевности*, уредник: Предраг Палавистра. Београд: Српска академија наука и уметности. 311-325.
75. Ђекић, Ђорђе (2017): „Библијски мотиви у повести о Јовану Владимиру“. У едицији: *У спомен и славу Светог Јована Владимира*. Монографска публикација:



- Свети Јован Владимир од кнеза до светог краља. Цетиње: Митрополија црногорско-приморска ИИУ Светигора. 52-79.
76. *Евангелие от Иоанна в славянской традиции* (1998): приредили: А.А.Алексеев, А.А.Пичхадзе, М.Б.Бабицкая, И.В.Азарова, Е.Л.Алексеева, Е.И.Ванеева, А.М.Пентковский, В.А.Ромодановская, Т.В.Ткачева. Санкт-Петербург: Российское библейское общество.
77. Емери, Жил (2012): „Христос и човек – теологија и метафизика личности“. *Богословље 2*. Београд: Православни богословски факултет. 54-66.
78. Ердељан, Јелена (2006): „Београд као нови Јерусалим, размишљања о рецепцији једног топоса у доба деспота Стефана Лазаревића“. *Зборник радова Византолошког института XLIII*, Београд: Српска академија наука и уметности. 97-110.
79. Zumthor, Paul (2000): *Essai de poetique medieval*. Paris: Seuil.
80. Јаус, Ханс Роберт (1978): *Естетика рецепције*. Београд: Нолит.
81. Јевтић, епископ Атанасије (1989): „Божанско и чудесно у српској религијској књижевности“. У: *Српска фантастика. Натприродно и нестварно у српској књижевности*, уредник: Предраг Палавестра. Београд: Српска академија наука и уметности. 327-337.
82. Јевтић, Атанасије (1991): *Богословље светог Саве*. Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог. 158-167.
83. *Јелена – краљица, монахиња, светитељка* (2015): Тематски зборник радова посвећених краљици Јелени. Уредник Катарина Митровић. Крагујевац: Манастир Градац.
84. Јовановић, Гордана (1974/75): „Текстолошки састав и основне одлике текста најстаријих српских четворојеванђеља“. *Јужнословенски филолог*. Београд: књига XXXI. Српска академија наука и уметности и Институт за српски језик САНУ. 23-53.
85. Јовановић, Гордана (1981): „О норми у јеванђељским текстовима српске редакције (до краја XIV века)“, *Научни састанак слависта у Вукове дане.*, књ. 10. Београд: 19-24.
86. Јовановић, Гордана (1987): „Јеванђељска лексика у јужнословенској ћирилској традицији“. *Јужнословенски филолог*. XLIII. Београд. 83-90.

87. Јовановић, Гордана (2000): „Јеванђеље у старосрпској писмености“. *Две хиљаде година хришћанства: духовност, култура и историја*: научни скуп Деспотовац: 147-152.
88. Јовановић, Гордана (2011): „Од ћирилометодијевског до вуковског превода Новог завета“. *Археографски прилози*. 33. 79-101.
89. Јуван, Марко (2013): *Интертекстуалност*. Нови Сад: Академска књига.
90. Каравидопулос, Јоанис (2005): *Увод у Нови Завет*. Београд-Шибеник: Истина.
91. Кашанин, Милан (2002): *Српска књижевност у средњем веку*. Београд: ЗУНС.
92. Коссова-Джамбелука, Алда (1985): „Законът и Благодатта в Похвално слово за Кирил и Методий“. *Полата књигописњая*, 14-15. 109-121.
93. Костић Тмушић, Александра (2011): „Богослужбени слој у Савином Житију светог Симеона“, у: *Стефан Немања и Топлица*, уредник Драгиша Бојовић. Ниш: 177-184.
94. Костић Тмушић, Александра (2016): „Поетски елементи у структури житија Светог Јована Владимира“. *Црквене студије*, бр. 13 Ниш: Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије. 127-136.
95. Костић Тмушић, Александра (2017): „Стефан Првовенчани – симболика крста“. *Српска краљевства у средњем веку* (Зборник радова са међународног научног скупа). Уредник: Синиша Мишић. Београд: Филозофски факултет. Нови Сад: Филозофски факултет. Ниш: Центар за византијско-словенске студије. Краљево: Град Краљево. 231- 248.
96. Kristeva, Julia (1969): *Séméiôtikè. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil.
97. Kristeva, Julia (1980): *Desire in Language: A Semiotic Aproach to Language and Art*. New York: Columbia University Press.
98. Крстић, Дарко (2011): „Библијски топос опроштајног говора у Савином Житију Светога Симеона Немање“. *Стефан Немања и Топлица* (Тематски зборник радова). Уредник: Драгиша Бојовић. Ниш: Центар за црквене студије. 185-195.
99. Крстић, Дарко (2016): „Библијски мотиви у причи о Светом Јовану Владимиру у *Летопису попа Дукљанина*“. *Црквене студије*, бр. 13. Ниш: Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије. 113-127.



100. Куна, Херта (2004): „Евангелие от Иоанна в славянской традиции“, у часопису *Слово-* Часопис Старословенског института. Загреб: бр. 52-53.
101. Курцијус, Е. Роберт. (1996): *Европска књижевност и латинско средњовековље*. Београд: Српска књижевна задруга.
102. Лазић, М. Милорад (2008): *Српска естетика аскетизма*. Београд: Света Српска Царска Лавра манастир Хиландар.
103. Лазић Милорад и Георгиев Љ. Ј. (1997): *Естетика Доментијанових житија*. Подгорица: Октоих.
104. Lachmann, Renate (1983): „Intertextualität als Sinnkonstitution“. *Poetica* 15. 66-107.
105. Le Goff, Jacques (2010): *Средњовековна цивилизација западне Европе*. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
106. Лествичник, Свети Јован (2008): *Лествица*. Бања Лука. Романов.
107. Лихачов Сергејевич, Димитрије (1972): *Поетика старе руске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
108. Лихачев Сергејевич, Димитрије (1979): *Поэтика древнерусской литературы*, 3. изд. Москва: Наука.
109. Лис-Вјелгош, Изабела (2016): „Јован Владимир као владар, витез и светац. Стратегија креирања лика у казивању Попа Дукљанина“. *Црквене студије* 13. Ниш: Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије. 101-113.
110. Лис-Вјелгош, Изабела (2020): „Неколико речи о значајној књизи за фундаментална истраживања: (Драгиша Бојовић, *Српска књижевност и Свето предање. Истраживања рецепције библијске и светоотачке књижевности*, Завод за уџбенике, Београд, 2019)“. *Philologia Mediana* 12. Ниш: Филозофски факултет. 809-812.
111. Маринковић, Радмила (1971): „О српској средњовековној биографској књижевности и о месту Г. Цамблака у њој“. *Књижевност и језик* 18, бр. 3-4. 1-17.
112. Маринковић, Радмила (1973): „Почеци формирања српске биографске књижевности“. *Прилози за КЛИФ* (39), свеска 1-2. Београд: 3-19.
113. Маринковић, Радмила (1997): „Улога Светог писма у организовању српског средњовековног текста“. *Српска књижевност и Свето Писмо*. Зборник радова. Београд: Међународни славистички центар. 5–12.

114. Маринковић, Радмила (2007): *Светородна господа српска*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
115. Марјановић, Душанић, Смиља, Поповић Даница (2004): „Смрт и светост“. *Приватни живот у српским земљама средњег века*. Београд: Слио. 586–615.
116. Марјановић, Душанић, Смиља (2006): „Династија и светост у доба породице Лазаревић: стари узори и нови модели“. *Зборник радова Византолошког института*, XLIII. Београд: 77–95.
117. Милић, Новица (1997): *АБЦ деконструкције*, Београд: Народна књига/Алфа.
118. Милојевић, Снежана (2015): „Јеванђеље у Доментијановом Животу Светог Саве“. *Зборник радова Филозофског факултета*, XLV(2)/15. Косовска Митровица: Универзитет у Приштини. Филозофски факултет. 63–90.
119. Милојевић, Снежана (2020): „Монашко страдање демонолошког порекла у српској житијној књижевности“. *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 68/2. Нови Сад: Матица српска. 423–437.
120. Минчев, Георги (1985): „Книжовен паметник и ритуален език“. *Palaeobulgarica* IX, 4, 91-102.
121. Мирковић, Лазар (1918): *Православна литургика или Наука о богослужењу православне источне цркве* (Први, општи део). Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.
122. Мирковић, Лазар (1982): *Православна литургика или Наука о богослужењу православне источне цркве* (Први, општи део). Београд: Свети архијерејски синод српске православне цркве.
123. Мошин, Владимир (1970): „Палеографско-правописне нормe за јужнословенске рукописе пергаменог раздобља“. *Симпозиум 1100-годишнина од смртта на Кирил Солунски, книга 2*. Скопје – Штип, 23-25. Мај, 1969. Скопље: 229-237.
124. Наумов, А (1981): „Свето писмо и богослужбени текстови као компонента црквенословенских књижевних дела (издавачка пракса и постулати)“. *Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности*. Београд: САНУ. 43-47.
125. Наумов, Александар (1983а): „Теодосије Хиландарац и Свето Писмо“. *Хиландарски зборник 5*. Београд: САНУ. 81-89.



126. Наумов, А (1983б): „Указатель начал библейских стихов выборочно употребляемых в церковнославянском богослужении“. *Полапа књигописна*. 7. 57-76.
127. Naumow, A (1983в): *Biblia w strukture artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich*. (Rozprawy habilitacyjne Uniwersytetu Jagiellońskiego, 75). Kraków.
128. Наумов, А (1984): „За функционалната част на библейската картотека“, *Palaeobulgarica* 8, 3. 74-77.
129. Наумов, Александар (2009): *Старо и ново*. Ниш: Центар за црквене студије.
130. Охридски, Блажени Теофилакт (1996): *Тумачење Светог Јеванђеља од Матеја*. Манастир Високи Дечани.
131. Охридски, Свети Теофилакт (2018): *Тумачење Јеванђеља по Луки и Јеванђеља по Јовану*. Београд: Артпринт.
132. Петровић, Предраг (2019): „Богослужбени аспекти светосавског предања“. *Црквене студије*, бр. 16/1. Ниш: Центар за црквене студије. 85-92.
133. Петровић, Предраг (2021): „Вишезначна употреба појма *ипостас* у списима божанственог Дионисија Ареопажита“. *Византијско-словенска читенија IV*. Уредници: Д. Бојовић и К. Митић. Ниш: Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије, Меѓународни центар за православне студије. 55-65.
134. Picchio, R (1973): „Models and Patters in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom“. *American Contribution to the Seventh International Congress of Slavists*. Warsaw: August 21-27, 1973, Vol. 2. The Hague – Paris: 439-467.
135. Picchio, R (1983): „Levels of Meaning of Old Russian Literature“. *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists*. Kiev: September 1983. Vol 2. Columbus: 357-370.
136. Пикио, Р (1993): „Функцията на библейските тематички клучове в литературниот код на православно славјанство“. *Православно славјанство и старобългарската културна традиција*. Историја, археологија, краезнание. Софија: Издателство УИ "Св. Климент Охридски". 385-435.
137. Подскалски, Герхард (2010): *Средновековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865-1459)*. Београд: Православни Богословски факултет, Институт за теолошка истраживања.

138. Поповић, Даница (2006): *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*. Београд: Балканолошки институт САНУ.
139. Поповић, Јустин (Архимандрит др Јустин Поповић) (1993): *Светосавље као филозофија живота*. Фототипско издање. Ваљево: Манастир Ћелије.
140. Поповић, Јустин (Преподобни отац Јустин) (2000): *Тумачење Светог Јеванђеља по Матеју*. Ваљево: Манастир Ћелије.
141. Поповић, Јустин (Преподобни Јустин Ћелијски) (2001): *Тумачење светог Еванђеља по Јовану. Тумачење посланица Св. Јована Богослова*. Београд: наследници оца Јустина. Ваљево: Манастир Ћелије.
142. Поповић, Јустин (Преподобни Отац Јустин) (2007): „Новозаветно учење о љубави“. *Сетве и жетве* (чланци и мањи списи) у Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига. Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева. 144-164.
143. Поповић, Павле (1909): *Преглед српске књижевности: стара књижевност, народна књижевност, дубровачка књижевност* Београд : "Давидовић".
144. Поповић, Павле (1934): „О књижевном делу светог Саве“ (чланак). *Братство*, XXVIII, књига 45. Београд: Друштво „Свети Сава“. 36-44.
145. Pfister, Manfred (1985): „Konzepte der Intertextualität“. *Intertextualität* (Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien) , U. Broich und M. Pfister unter Mitarbeit von Schulte – Middelich. Tübingen: Niemeyer. 1-30.
146. Радојичић, Сп. Ђорђе (1960): *Антологија старе српске књижевности (XI-XVIII века)*. Београд: Нолит.
147. Радојичић, Сп. Ђорђе (1963): *Творци и дела старе српске књижевности*. Титоград: Графички завод.
148. Радојичић, Светозар (1982): *Одабрани чланци и студије 1933 -1978*. Београд, Нови Сад.
149. Ракићевић, архимандрит Тихон, Анђелковић М. Маја, Стојановић Александар (2018): „Изостављање одредби о туђиновању, покајању, плачу и просвећењу у завршним поукама првог слова *Студеничког типика* Светог Саве“. *Зборник радова Византолошког института LV*. Београд: Српска академија наука и уметности. 179-199.
150. Рансимен, Стивен (1964): *Византијска цивилизација*. Београд: Минерва.



151. Ређеџ, Јелка (1998): „О убиству дукљанског кнеза Владимира“. *Убиство владара*. Студије и огледи. Нови Сад: Прометеј. 311-319.
152. Решетар, М. (1925): „Како је Даничић издавао и исправљао Вуков пријевод Новог Завјета“. *Даничићев зборник*, СКА, Посебна издања, књига XV, Филозофски и филолошки списи, књига 15. Београд – Љубљана. 217-226.
153. Савић – Ребац, Аница (1966): „Платонска и хришћанска љубав“. *Хеленски видици*. Београд: СКЗ. 28-45.
154. Самарџија, Снежана (1997): „Функција јеванђеља у формулама усмене књижевности“. *Српска књижевност и Свето Писмо*. Зборник радова. Београд: Међународни славистички центар.
155. Симић, Прибислав (1977): „Рад Светог Саве на осавремењивању богослужења у Српској цркви“. *Свети Сава – Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве. 181-205.
156. Слијепчевић, Ђоко (1933): „Пајсије, архиепископ пећски и патријарх српски као јерарх и књижевни радник“. *Богословље*, 8. Београд: Православни богословски факултет. 123-144, 241-283.
157. *Српска књижевност и Свето Писмо* (1997): Зборник радова. Београд: Међународни славистички центар.
158. Станилоје, Димитрије (1997): *Православна догматика*. Књига прва. Сремски Карловци: Епархија сремска.
159. Станилоје, Димитрије (2007): *Јеванђељски лик господина Исуса Христа*. Сремски Карловци: Епархија сремска.
160. Станкова, Р. (2003): „Библејски топосы в ранните службы за сръбски и български светци в ръкописи XIII века“. *Старобългаристика* 27. 62–84.
161. Станојевић, Станоје и Глумац, Душан (1932): *Свето писмо у нашим старим споменицима*. Београд: Српска краљевска академија.
162. Станчев, Красимир (1982): *Поэтика на старобългарската литература*. Основни принципи и проблеми. София: Наука и изкуство.
163. Стојановић, Љубомир (1923): „Житија краљева и архиепископа српских од архиеп. Данила и других“ (Критичка разматрања). Сремски Карловци: *Глас Српске краљевске академије*, CVI. 97-112.
164. Тарановски, Кирил (1982): *Књига о Манделштаму*. Београд: Просвета.

165. Таталовић, Владан (2019): *Основи егзегезе списа Светог Јована Богослова*. Београд: Православни богословски факултет.
166. Тимофејев И. Леонид (1950): *Теорија књижевности*, Београд: Просвета.
167. Tolić Oraić Dubravka (2015): „Citatnost – eksplicitna intertekstualnost“. u Z. Maković, M. Medarić, D. Oraić, P. Pavličić, (ur.), *Intertekstualnost Intermedijalnost*, Zagreb: Zavod za znanost o književnosti. 121–156.
168. Тријић, Владан (2016): *Нови завет и хришћанско предање у српским средњовековним повељама*. Докторска дисертација. Београд: Универзитет у Београду. Филозофски факултет.
169. Трифуновић, Ђорђе (1976): „Проза архиепископа Данила II“. *Књижевна историја*, IX, 33. 3-71.
170. Трифуновић, Ђорђе (1995): *Огледи и преводи (XIV-XVII век)*. Београд: Источник.
171. Ђоровић, Владимир (1929): „Силуан и Данило III – српски писци XIV– XV века“, *Глас Српске Краљевске академије* 72. 68-79.
172. Ђоровић, Владимир (1934): „Култ Светог Саве“ (чланак). *Братство XXVIII*, књига 45. Београд: Друштво „Свети Сава“. 112-126.
173. Ускоковић, Вук (2017): „Лик Светог Јована Владимира у јужнословенској историографији“. *Зборник радова са конференције одржане поводом 1000-годишњице Светог Јована Владимира*, 21. октобар, 2016. Подгорица: Црногорска академија наука и умјетности. 273-303.
174. Успенскиј, Борис Андрејевич. (1979): *Поетика композиције, семиотика иконе*. Београд: Нолит.
175. Compañon, A. (1979): *La seconde main ou le travail de la citation*. Paris: Seuil.
176. Ческини, Алесандро (2019): *Речник Маријиног четворојеванђеља. Јеванђеље по Јовану*. Ниш: Међународни центар за православне студије. Београд: Институт за српски језик САНУ.
177. Шпадијер, Ирена (1997): „Библијска места у Житију светог Петра Коришког“. *Српска књижевност и Свето писмо*. Зборник радова. Београд: Међународни славистички центар. 251-256.
178. Шпадијер, Ирена (2014): *Свети Петар Коришки у старој српској књижевности*. Београд: Чикоја штампа.
<http://riznicasrpska.net/knjizevnost/index>, посећена 12.8. 2017.
<https://pescanik.net>, посећена 10.10.2018.



БИОГРАФИЈА

Јелена Јонић рођена је 1. 12. 1980. године у Нишу, где је завршила основну школу и гимназију. Године 2006. дипломирала је на Филозофском факултету Универитета у Нишу на Катедри за књижевност и српски језик. Дипломски рад на тему *Акуљиново римејк Чеховљевог Галеба* одбрањен је из предмета Општа књижевност под менторством др Дубравке Поповић Срдановић. Докторске студије Филологије уписала је 2016/2017. године на Филозофском факултету Универзитета у Нишу на којима се уско определила за проучавање српске средњовековне књижевности.

Научно-истраживачким радом бави се од 2007. године и објављује радове у страним и домаћим часописима из области светске и српске књижевности, са фокусом на истраживања из области византијско-словенских и православних студија. Учесник је многих међународних и домаћих научних конференција.

Ради као професор српског језика у Основној школи „Његош“ у Нишу.

Члан је Међународног центра за православне студије у Нишу.

Члан је уређивачког одбора мисионарског гласила српске православне цркве – *Православни мисионар* (редовна рубрика: Светиње Свете Земље).

Стипендиста је Државног универзитета Охаја (Ohio State University), Ресурсног центра за средњовековне студије (Resource Center for Medieval Slavic Studies) и Хиландарске истраживачке библиотеке (Hilandar Research Library) у периоду јул/август 2019, Колумбус, Држава Охајо, САД.

Говори енглески и немачки језик.

Бави се рекреативно алпинизмом и планинарењем.

Удата је и мајка је три девојчице.

ИЗЈАВА О АУТОРСТВУ

Изјављујем да је докторска дисертација, под насловом

Јеванђеље по Јовану у српској житијној књижевности

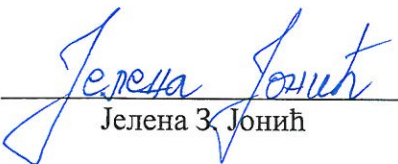
која је одбрањена на Филозофском факултету Универзитета у Нишу:

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да ову дисертацију, ни у целини, нити у деловима, нисам пријављивао/ла на другим факултетима, нити универзитетима;
- да нисам повредио/ла ауторска права, нити злоупотребио/ла интелектуалну својину других лица.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци, који су у вези са ауторством и добијањем академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада, и то у каталогу Библиотеке, Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Нишу, као и у публикацијама Универзитета у Нишу.

У Нишу, 2021. године

Потпис аутора дисертације:


Јелена З. Јонић

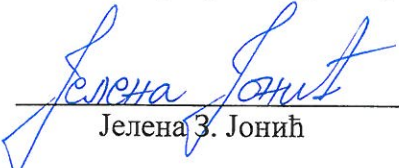
**ИЗЈАВА О ИСТОВЕТНОСТИ ЕЛЕКТРОНСКОГ И ШТАМПАНОГ ОБЛИКА
ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ**

Наслов дисертације: *Јеванђеље по Јовану у српској житијној књижевности*

Изјављујем да је електронски облик моје докторске дисертације, коју сам предао/ла за уношење у **Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу**, истоветан штампаном облику.

У Нишу, 2021. године

Потпис аутора дисертације:


Јелена З. Јонић

ИЗЈАВА О КОРИШЋЕЊУ

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Никола Тесла“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу унесе моју докторску дисертацију, под насловом:

Јеванђеље по Јовану у српској житијној књижевности

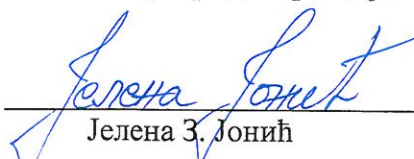
Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском облику, погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију, унету у Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу, могу користити сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons), за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прераде (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

У Нишу, 2021. године

Потпис аутора дисертације:


Јелена З. Јонић