



**УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ**



Снежана Ј. Милојевић

**ТИПОЛОГИЈА СТРАДАЊА И СМРТИ У
СТАРОЈ СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ**

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Ниш, 2019.



UNIVERSITY OF NIŠ
FACULTY OF PHILOSOPHY



Milojević J. Snežana

**THE TYPOLOGY OF SUFFERING AND DEATH
IN OLD SERBIAN LITERATURE**

DOCTORAL DISSERTATION

Niš, 2019.

Подаци о докторској дисертацији

Ментор:

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

Наслов:

ТИПОЛОГИЈА СТРАДАЊА И СМРТИ У СТАРОЈ
СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

Резиме:

Циљ ове докторске дисертације је типолошко разврставање доминантних модела описа страдања и смрти у старој српској књижевности. Будући да је писани израз средњег века утемељен у хришћанско учење, феномене који су предмет нашег интересовања истражили смо кроз хришћанску онтологију. Методолошки оквир аналитичког приступа овој теми представљају *Свето писмо* и писана сведочанства светих отаца.

На основу комуникације између архитектлова и текстова који су били предмет нашег истраживања, закључили смо да је базична мотивација страдања у средњовековном тексту неусаглашеност човекове и Божије воље, као и то да је проналажење узрока страдања појединца само у његовој греховима опхрваној личности, површан поглед у хришћанску космогонију. Страдање није иманентно само онима који су оваплоћење зла у људском облику, већ и онима чији је животни пут окренут исконским вредностима: животни пут појединца кроз страдање, од првог до последњег тренутка, сматра се заинтересованошћу Божијом за његово спасење.

Као кроз својеврсна искушења, кроз разне облике страдања – породичне сукобе, болести, нападе непријатеља, нападе демона, пролазе сви житијни јунаци – што је у књижевности овог

доба приказано као врста нестабилности која се кроз инвенцију *оболелог* појединца и Божију милост може превазићи.

Зато смо у овом раду детаљно истражили и феномене који су шематизовани саставни део описа страдања и смрти у књижевности српског средњег века, као што су: снови и виђења, чуда Божија и метафизичко присуство анђела. Рад истражује и неке од форми подвижничког процеса (страдање Бога ради), којима појединац истанчава свој дух и приближава се свом циљу – вечном животу у Христу.

Полазиште за успостављање типологије смрти такође је предусловљено хришћанским учењем, по коме се може говорити о три врсте смрти: духовној, физичкој и космичкој смрти – или вечном страдању. Дух човеков *умире* кроз пристајање на зло у себи и око себе, што је у житијној књижевности приказано кроз разбојништво, лихварство, лукавство, гордост освајача и владара; или жељом за влашћу, братској зависти, искушењима јереси. Иако је, сходно маломе људскоме знању, хагиограф највећи простор посветио физичком опису смрти, на плану индиција и знакова чита је усмереност ка представљању вечности кроз ововремено. Окренутост житијних јунака ка добру или злу у свом крајњем исходишту (у категорији вечности) своди се на дихотомију – вечни живот (праведника и богољубивог човека) или вечиту смрт (особе усмерене ка нечастивом).

Инсистирање на Христовом учењу као утемељењу средњовековног писаног израза и резултати оваквог приступа наведеној теми, доносе извесна померања у рецепцији старе српске књижевности, најчешће тумачене с етнолошког, антрополошког или идеолошког становишта. Овакав методолошки контекст подразумева и измештање картезијанског начина рационализације ових феномена, јер поимање страдања и

смрти у космогонији средњовековног аутора сасвим је различито од овоговеног доживљаја истих животних константи. Не само да је другачије, већ и комплексније – страдање може бити резултат сукоба са Божијом вољом, али и израз љубави Божије према појединцу, док дихотомија живот – смрт има модификовано значење: нити су они живи онако живи како то изгледа нити су они мртви заиста мртви како се чини.

Научна област:

Филолошке науке

Научна
дисциплина:

Српска и компаративна књижевност
Стара српска књижевност

Кључне речи:

Стара српска књижевност, интеретекстуалност, Свето писмо, типологија, хришћанско учење, страдање, смрт.

УДК:

821.163.41.09“04/14“

CERIF
класификација:

Н 390 Општа и компаративна књижевност, књижевна критика, теорија књижевности

Тип лиценце
Креативне
заједнице:

Ауторство – некомерцијално – без прераде (CC BY-NC-ND)

Data on doctoral dissertation

Doctoral
Supervisor:

PhD, Dragiša Bojović, full professor, University of Niš, Faculty of
Philosophy,

Title:

THE TYPOLOGY OF SUFFERING AND DEATH IN OLD
SERBIAN LITERATURE

Abstract:

The aim of this PhD thesis is the typological classification of the dominant models describing suffering and death in Old Serbian Literature. Since the written expression of the Middle Ages was based on Christianity, the phenomena which are the subject of our research are studied through Christian ontology. We particularly focused on the Holy Scripture and written documents of saints as the methodological framework of the analytical approach.

Judging from the inter-textual communication between arch-texts and the texts which are the topic of our research, we conclude that the motif of suffering in the Medieval text was based on the premise of the incompatibility of man's and God's wills, as well as stating that the cause of an individual's suffering could be found only in his sinful personality represents a superficial view on Christian cosmogony. Suffering is not imminent only to those who are the embodiment of evil in the human form but also to those whose life was dedicated to essential values: an individual's life through suffering from the first to the last moment was considered as God's interest in the individual's salvation.

All heroes of life scriptures went through different forms of suffering – family conflicts, illnesses, invasions of enemies, invasion of demons – as kinds of temptation, which in the literature of the period was presented as a kind of instability to fight through the invention of the sickened individual and God's grace.

That is the reason why in this research we also studied in greater detail the phenomena which were an inseparable part of the

descriptions of suffering and death in Old Serbian Literature, such as: dreams and visions, God's miracles and the metaphysical presence of angels. The study researches also some forms of the ascetic process of the individual, which sublimates his spirit and makes him close to his goal – an eternal life in Christ.

The basic idea for establishing a typology of death in Old Serbian Literature is founded on the Christian belief that there are three kinds of death, namely: spiritual, bodily and cosmic or eternal suffering. Man's spirit dies through evil in it – described through hijacking, racketeering, cunningness, pride of conquerors and rulers; will for power, brotherly envy, temptation of heresy. The dedication of the heroes to good or evil in its final destination (in the category of eternity) basically comes to a dichotomy: an eternal life (of the righteous and pious man) or eternal death (of the people subjected to the devil).

The insistence on the thought of Christ as a founded medieval written expression and the results of such an approach to this topic bring certain movement in the reception of the Old Serbian Literature, most frequently interpreted from the ethnological, anthropological or ideological point of view. This movement, motivated by the methodological context, includes the removal of the Cartesian focus of rationalizing these phenomena because the idea of suffering and death in the cosmogony of the medieval man (and consequently the medieval hagiographer) was absolutely different from the modern experience of these life constants. Not only is it different but it is also relativized – suffering can be the result of the conflict with God's will, but also an expression of God's love to the individual, while the dichotomy life-death has a modified meaning: neither are the living so much alive as it seems nor are the dead as much dead as it seems.

Scientific Field:	Philological sciences
Scientific Discipline:	Serbian and Comparative Literature Old Serbian Literature
Key Words:	Old Serbian Literature, Holy Scripture, intertextuality, typology, Christian thought, suffering, death
UDC:	821.163.41.09"04/14
CERIF Classification:	H 390
Creative Commons License Type:	Attribution-Noncommercial-NoDerivs (CC BY-NC-ND)

САДРЖАЈ:

1. УВОД

1.1. О ПОТРЕБИ И ЗНАЧАЈУ ОВОГ ИСТРАЖИВАЊА	12
1.2. ДЕФИНИСАЊЕ ИСТРАЖИВАЧКОГ КОРПУСА	17
1.3. ЖИТИЈЕ КАО ИЗВОР	21
1.4. СТРАДАЊЕ КАО ПУТ КА БОГУ	28
1.5. СТРАДАЊЕ И СЛОБОДНА ВОЉА	34
1.6. СМРТ И ВАСКРСЕЊЕ	37
1.7. СМРТ И УМИРАЊЕ	41

1. ТИПОЛОГИЈА СТРАДАЊА У СТАРОЈ СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

2.1. СТРАДАЊЕ КРОЗ БОЛЕСТ	45
2.1.1. УЗРОЦИ И ВРСТЕ ЧОВЕКОВИХ БОЛЕСТИ	45
2.1.2. ОЗДРАВЉЕЊЕ И ИСЦЕЉЕЊЕ	49
2.1.3. РЕЛАТИВНОСТ КАТЕГОРИЈА БОЛЕСТ И ЗДРАВЉЕ	54
2.1.4. ДУХОВНО ИСЦЕЉЕЊЕ	61
2.2. ЧУДО ИСЦЕЉЕЊА	69
2.2.1. ПОЕТИЧКО ОДРЕЂЕЊЕ ЧУДА	69
2.2.2. СВЕТО ПИСМО И ЧУДО ИСЦЕЉЕЊА	72
2.2.3. ЧУДО ИСЦЕЉЕЊА И СТАРА СРПСКА КЊИЖЕВНОСТ	75
2.2.4. СУСРЕТ СА ОЗАРЕНИМ КАО ДУХОВНО ИСЦЕЉЕЊЕ	83
2.3. ЧУДО ГОСПОДАРЕЊА НАД ПРИРОДОМ	88
2.3.1. ЧУДО КАО СЛИКА БОЖИЈЕ ВЕЛИЧИНЕ И СНАГЕ	88
2.3.2. ЧУДО КАО ПОМОЋ ПРАВЕДНИКУ У НЕВОЉИ	92
2.4. НЕЧАСТИВИ И СТРАДАЊЕ	96
2.4.1. МОНАШКО СТРАДАЊЕ ДЕМОНОЛОШКОГ ПОРЕКЛА	96
2.4.2. НЕЧАСТИВИ КАО УЗРОК МРЖЊЕ МЕЂУ БРАЋОМ	104

2.4.3. РАЗДОР ИЗМЕЂУ ОЦА И СИНА	113
2.4.4. ВЛАДАР И СУДБИНА ПОВЕРЕНОГ МУ НАРОДА	119
2.4.5. ЧУДО КОЈЕ ЗАУСТАВЉА ЗЛО	128
2.5. СТРАДАЊЕ И ОДРИЦАЊЕ	137
2.5.1.. МОНАШКО СТРАДАЊЕ	137
2.5.1. А. НАПУШТАЊЕ СВЕТА	137
2.5.1.Б. МОНАШКО СТРАДАЊЕ БОГА РАДИ	147
2.5.2. ПОДВИГ СТВАРАЊА (ПИСАЊА)	157
2.5.3. ИСКУПЉЕЊЕ ГРОЗ ГРАДЊУ ЦРКАВА И МАНАСТИРА	163
2.5.4. СТРАДАЊЕ ДРУГИХ РАДИ	171
2.6. МИСТИЧКА КОМУНИКАЦИЈА ИЗМЕЂУ БОГА И ЧОВЕКА	177
2.6.1. ТЕРМИНОЛОШКО ОДРЕЂЕЊЕ – ПРИМЕРИ ИЗ СВЕТОГ ПИСМА	177
2.6.3. БЛИСКОСТ С ГОСПОДОМ	182
2.6.4. ПОМОЋ ОНОМЕ КОЈИ СТРАДА КРОЗ СНОВЕ И ВИЂЕЊА	185
2. 6.4. САН И ВИЂЕЊЕ КАО ЗНАК БОЖИЈЕ МИЛОСТИ КОД ДРУГИХ АУТОРА	191
2.6.5. СТРАХ ОД БОГА – <i>СЕЂАЊЕ НА СМРТ</i>	195
3. ТИПИЛОГИЈА СМРТИ У СТАРОЈ СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ	
3.1. ХРИШЋАНСКО ПОИМАЊЕ СМРТИ	205
3.1.1. РАЗОТКРИВАЊЕ ГРАНИЦА	205
3.1.2. СМРТ ИСУСА ХРИСТА – ВАСКРСЕЊЕ	210
3.2. СИМБОЛИКА АЊЂЕЛА У СРЕДЊОВЕКОВНОМ ТЕКСТУ	215
3.2.1. ОНТОЛОШКО ОДРЕЂЕЊЕ АЊЂЕЛА	215
3.2.2. ПРОЈАВЉИВАЊЕ АЊЂЕЛА У <i>СВЕТОМ ПИСМУ</i>	217
3.2.3. АЊЂЕЛИ И ЖИВОТ ПРАВЕДНИКА	223
3.2.4. СМРТ И АЊЂЕЛИ	227
3.2.5. СИМБОЛИКА АЊЂЕЛА КОД АУТОРА XIV ВЕКА	232
3.3. ОПИС СМРТИ ВЛАДАРА	239

3.3.1. ОПИС СМРТИ СТЕФАНА НЕМАЊЕ	239
3.3.2. ОПИС СМРТИ ОСТАЛИХ СВЕТИХ ВЛАДАРА	244
3.3.3. МУЧЕНИЧКА СМРТ	248
3.3.4. МУЧЕНИЧКА СМРТ СВЕТОГ КНЕЗА ЛАЗАРА	256
3.4. СМРТ МОНАХА	264
3.4.1. СМРТ СТАРОГ И РАЂАЊЕ НОВОГ ЧОВЕКА	264
3.4.2. СМРТ СВЕТОГА САВЕ	269
3.4.3. СМРТ ПЕТРА КОРИШКОГ	273
3.4.4. СМРТ МОНАХА И ЦРКВЕНИХ ПОГЛАВАРА КОД ДРУГИХ АУТОРА	278
3.5. ЧУДО МИРОТОЧЕЊА	282
3.5.1. ФЕНОМЕН ЧУДА У АУТОПОЕТИЧКОМ КЉУЧУ	282
3.5.2. ЧУДО И СМРТ	285
3.5.3. ЧУДО МИРОТОЧЕЊА У СТАРОЈ СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ	288
3.6. ВЕЧНА СМРТ И КОЛЕКТИВНО СТРАДАЊЕ	295
3.6.1. СМРТ КАО КАЗНА – АНЂЕО, НОСИЛАЦ БОЖИЈЕ ПРАВДЕ	295
3.6.2. КОЛЕКТИВНО СТРАДАЊЕ	300
3.6.3. КОЛЕКТИВНО СТРАДАЊЕ И КОСОВСКИ БОЈ	306
4. ЗАКЉУЧАК	316
ИЗВОРИ	321
ЛИТЕРАТУРА	322
БИОГРАФИЈА	340

1.УВОД

1.1. О ПОТРЕБИ И ЗНАЧАЈУ ОВОГ ИСТРАЖИВАЊА

Наша одлука да се не бавимо уопштено описима страдања и смрти, већ да наш допринос науци буде типолошко разврставање доминантних модела ових феномена представљених у старој српској књижевности, произлази из чињенице да је књижевност ове епохе заснована на поетици „понављања истога“ – податна проучавању шематске структуре текста и општих места у њему. У вези са већ поменутиим стилским одликама књижевности ове епохе важно је истаћи да топос или

„опште место има различиту вредност када се примењује на модерну књижевност (од романтизма наовамо) и када се примењује на старију књижевност. Када означава појаве модерне књижевности, термин опште место углавном означава опште истине на баналан начин, клишее, уходане изразе итд [...] Примењен на ранију књижевност, термин опште место означава стална стилска средства и типизирани поступке на којима се темељи књижевно стваралаштво уопште“¹.

Оваквим наративним стратегијама средњовековни аутор превасходно потврђује да је за свој списатељски подвиг у славу Богу одабрао адекватну личност. Житијни јунаци, због сличности са познатим (и већ устаљеним облицима који представљају стварносну манифестацију блискости појединца са Богом), постају различити. У вези с тим Вентурини каже: „Изједначавање прошлог и садашњег може да буде изазвано тежњом хагиографа да увери читаоца у то да ‘његов’ светац има врлине древних светаца“². Сродни својим узорима, самим тим другачији од већине, ретки, драгоцени, вредни дивљења и поштовања, у односу на остатак света који је себе везао за земљу и њене законе, житијни јунаци постају достојни прослављања кроз писану реч.

С обзиром на шематизам књижевног текста и континуитет са византијском књижевношћу – могло би се поставити питање оригиналности старе српске књижевности. У вези с тим Аверинцев наводи:

¹ Деретић 2001, 552.

² Вентурини 2000, 180.

„У оригиналним српским делима (на пример код Саве или Доментијана) има позајмица, понавља се и типична разновизантијска лексика, али неће у томе бити наш 'византизам'; 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“³

У вези са појмовима који су наша тема, можемо говорити и у универзалним категоријама иманентним књижевности овог доба. О општељудском значају страдања и смрти, Артемије Радосављевић наводи:

„Централни животни проблем, проблем који синтезира у себи све проблеме и сву трагику бића што се човек зове, проблем од чијег решења зависи вредност и смисао самог живота, јесте проблем страдања и смрти [...] Тако суштинске животне проблеме постављају само челници људске мисли: Јов, Соломон, ап. Павле, Шекспир, Достојевски и др. Ипак, људи могу само уочити и поставити проблеме, али не и дати им коначно решење, које у крајњој консеквенци зависи од апсолутног смисла и циља људске историје“⁴.

Иако страдање и смрт јесу окосница свеколиких форми текстова културе средњег века, нису у академској јавности добили адекватан истраживачки одговор. Учесталост ових мотива у српском средњовековном наративу даје им снагу топоса - страдање (као начин богоугодног хришћанског живота), и смрти (као тренутак уснућа, приближавања вечности). Будући да је средњовековни текст произашао из хришћанског учења – мотивацију страдања и смрти (у сотириолошком смислу) проналазимо у „неприродном кретању природних сила душе. Човек уместо непрестаног кретања ка своме Творцу, као јединственом извору живота и обожења, као циљу свога постојања, окрену се према чулним добрима, као према нечему 'стварнијем'“⁵.

³ Аверинцев 1982, 9.

⁴ Артемије Радосављевић 1993, 11.

⁵ Исто, 12.

Будући да су теме страдања и смрти у старој српској књижевности утемељене у хришћанску мисао источне оријентације, у дефинисању страдања, значајан путоказ за даљи рад, осим зборника записа светих отаца, чији је уредник Радомир Никчевић⁶, од савремених теолога, корисним сматрамо радове Артемија Радосављевића⁷, књиге Јована Корнаракиса⁸, Жан Клод Ларшеа⁹ и Саве Милина¹⁰. У науци о књижевности која се бави овом књижевном епохом, на тему страдања највише простора посвећено је житију Стефана Дечанског и страдању владара (Лазара Хребељановића) и народа у Косовском боју. У вези са последње поменутом темом, треба истаћи истраживања Ђорђа Трифуновића¹¹, који се тиме озбиљно бавио још од своје докторске дисертације.

Значајано је и истраживање Јелке Ређеп¹² која се у свом богатом опусу бавила и овом темом. Говорећи о оба поменута свеца (Стефану Дечанском и кнезу Лазару), о страдању (и о смрти) пише као о општем месту старе српске књижевности. Иако се већина њених радова директно или индиректно дотиче теме овог рада, поменути текстови имају за своје теоријско полазиште корелацију између народне књижевности и старе српске књижевности, што превазилази оквире нашег истраживања¹³.

Посебну пажњу српске научне јавности привукло је страдање Петра Коришког, па у вези с тим корисне за наше истраживање, које инсистира на сагласју књижевности српског средњег века и хришћанског учења, сматрамо радове Радмиле Маринковић¹⁴,

⁶ Никчевић 2001.

⁷ Артемије Радосављевић 1993.

⁸ Иако је књига Јована Корнаракиса *Поглед из пустиње* објављена 2002. (Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског), у овом раду ћемо Корнаракиса цитирати на основу електронски доступног издања (види: Корнаракис 2014).

⁹ Ларше 2015, 2017, 2018.

¹⁰ Милин 2014.

¹¹ Трифуновић 1968, 1985, 1989.

¹² Ређеп 1998, 2008, 2013.

¹³ У вези с тим, треба навести да се Јелка Ређеп такође осврће на Свето писмо. Овде преваходно мислимо на њен рад: *Књига о Јову и старе српске биографије*.

¹⁴ Маринковић 1999.

Ирене Шпадијер¹⁵, Зорице Витић¹⁶, Драгане Јањић¹⁷, Владете Јеротића¹⁸ и Драгише Бојовића¹⁹.

О мученичкој смрти, као жанровском обележју житија, писала је, већ поменуто, Јелка Ређеп²⁰, али и Изабела Лис, која је указала на саоднос сцене смрти са одређеним жанровима епохе. Иако је њен приступ другачији од нашег – сроднији претходно наведеној ауторки, па тако садржи и сегменте који се баве „народном митологизацијом“, „мотивом одсечене главе“ у сценама повлашћених смрти старе српске књижевности, рад Изабеле Лис, у овом тренутку, можемо сматрати најрелевантнијим за други сегмент наше тезе – типологију смрти. Изабела Лис указује да су најзначајније књижевне врсте од којих се обично гради житијна сцена смрти:

- „1) молитва, најснажнија и најдоминантнија форма, која поред уобичајене функције, појављујући се на почетку и на крају сцене, врши улогу структуралне копче.
- 2) слово, поученије, поводање, које доноси низ библијских примера, симболичких тумачења, реторичких парафраза, граде садржајни, идејни план;
- 3) плач, врста, која се одликује посебно богатим композицијским и тематским особинама и решењима“²¹

¹⁵ Шпадијер 2014.

¹⁶ Витић 1999.

¹⁷ Јањић 2007.

¹⁸ Јеротић 2005 Б и Јеротић 2005 В (везано за страдање краља Драгутина). Свесни његовог рада о Петру Коришком (Јеротић 1988), сматрамо да овај рад произашао из фројдовског психоаналитичког концепта примењеног на личност анахоретског житија превазилази наше методолошке оквире о чему ће бити речи у даљем току рада.

¹⁹ Бојовић 2004.

²⁰ Ређеп 2013. О смрти као путовању – јер смрт у средњем веку представља „путовање у сусрет Господу“ (види: Половина 2010, 221).

²¹ Лис 2000, 91. „Док се молитва јавља као индивидуална и афеткивна форма, слово и поред тога што јој подлеже, има више званичан карактер, јер оно пре свега има теолошку вредност, често изражава политичку идеологију државе и постоји као владарев благослов и последња воља. Следећа књижевна врста је плач, који у канонској сцени или је наставак молитве, или се чак појављује као снажни и самостални облик“ (Исто).

Изабела Лис полази од тога да сцену смрти, за коју сматра да би, због своје структуралне сажетости и затворености (целовитости), могла бити аутономна и самостална јединица књижевног система, одређује новозаветна слика Христове мученичке смрти, тзв. „Imitatio Christi“²². Описе смрти у старој српској књижевности дели на канонску (ритуалну) и мартриолошку форму. Полазећи од западнохришћанског модела, како би описала шематизам сцене смрти у литератури произашлој из списатељског подвига источнохришћанске провинијенције, наводи пет елемената. То су: oratio (молитва), clamatio (говор), ploratio (плач, вапај, ридање), commendatio (препорука), и traditio (представљење, разлучење) из чега закључује: „Српска ритуална сцена смрти је доследна адаптација општехришћанског модела“²³.

Саму сцену смрти у старој српској књижевности Изабела Лис сматра адаптацијом трајне схеме коју су „пропагирале artes bene morendi, приче о анахоретама и житија светаца“²⁴. На основу већ поменутих поделе (на канонску и мартриолошку форму описа смрти), у описе ритуалног умирања сврстава смрт монаха (монахиња)-владара (владарки): Симеона Немање, краљева Драгутина и Милутина, краљице Јелене Анжујске. Описи смрти монаха: Светог Симеона, Светог Саве, архиепископа Јевстатија и Арсенија, издвајају се по томе што их прати смирење које смрт чини лепом и радосном. На другој страни су краљица Јелена и Стефан Драгутин, чије се ишчекивање смрти преиначава у велику исповест. Житијем којим се успоставља мартриолошка хагиографска форма у српској књижевности сматра *Житије Светог Јована Владимира*, уз које наводи житија Стефана Дечанског и Лазара Хребелјановића²⁵.

²² Лис 2003, 125.

²³ Лис 2000, 83. Изабела Лис разрешење потенцијалне проблематичности примене латинског модела на књижевност византијске оријентације разрешава „клаузулом“: „у чијем остварењу су до посебног изражаја дошле многе специфичности српске културе и народа“ (Исто). С обзиром на то да је стара српска књижевност у поетичком смислу произашла из византијске, као и то да је издвајање српске средњовековне књижевности везано са династијом Немањића (до тада можемо говорити о књижевности византијско-словенског света – *Rex Bizantino Slava*), сматрамо да је примереније говорити о језичко-стилским одликама појединих аутора српског средњег века и њиховим наративним стратегијама – него се освртати на истраживање идеолошког (културолошког) слоја.

²⁴ Лис 2003, 125.

²⁵ Лис 2003, 125–127.

Радећи на истраживању доминантних модела описа страдања и смрти у старој српској књижевности, имали смо на уму да хагиографски јунак жели смрт „са Христом да буде“²⁶, као и то да Господ зове из смрти у живот: „Заиста, заиста вам кажем, иде час и већ је настао, кад ће мртви чути глас сина Божијега, и чувши оживљети“ (Јн 5, 25). Зато нашом усмереношћу на типологију, као строгу и прецизну форму истраживачких исходишта, нисмо пренебрегли метафизички слој иманентан текстовима културе средњег века, који се превасходно манифестује као својеврсна мистична комуникација између Бога и човека.

Циљеве истраживања у оквиру наше теме можемо поделити на примарне и секундарне. Примарни циљ овог истраживања јесте да се на детаљан и аналитички начин изради типолошко разврставање доминантних модела описа страдања и смрти у старој српској књижевности. Секундарни циљ представља истраживање сегмената неодвојивих од предмета нашег рада. За разлику од Изабеле Лис, која је истакла жанрове инкорпориране у сцену смрти, као што су молитва, плач и поученије, ми смо се осврнули на оне елементе без којих хагиографски опис страдања и смрти не би имао целовито значење.

Зато смо у овом раду, осим резултата произашлих из проучавања примарних истраживачких задатака изнели и резултате преиспитивања тема као што су: значај снова и сновиђења; функција анђела у описима страдања и смрти; чудо као верификација вечног живота од Бога одабраног појединца или знак Божије милости према човеку и његовим слабостима. На тај начин је омогућен дубљи и свеобухватнији увид у стару српску књижевност, као и прецизније сагледавање поетике средњовековног књижевног текста. Све поменуте теме своје полазиште имају у хришћанском учењу, па зато први сегмент преиспитивања било које од наведених тема обухвата осврт на примере истоветног карактера из Светог писма и богословске литературе.

1.2. ДЕФИНИСАЊЕ ИСТРАЖИВАЧКОГ КОРПУСА

У оквиру дефинисања корпуса извора који ће бити предмет истраживања, свесни крхкости границе између текстова старог века, који данас имају предзнак књижевног

²⁶ Трифуновић 1974, 67.

текста, и онога што припада корпусу споменика културе епохе, а превасходно је правног, политичког или приватног карактера, узели смо у обзир у науци већ познато полазиште. На тему проблематизовања сепарације на књижевне и некњижевне текстове средњег века, Јован Деретић каже:

„Књижевна уметност средњовековне Србије нема одвојену област која би уживала релативну самосталност у пространим оквирима писане културе, као што је то случај са књижевношћу новијег времена. То је имплицитна уметност речи остварена у некњижевном, неуметничком амбијенту. Њу треба тражити у свим врстама писмености, у сваком рукопису, у сваком писаном споменику, без обзира на то каква му је била намена. Стара српска књижевност може се дефинисати као некњижевност писана на књижевни начин“²⁷.

Сваки текст ове епохе могао би бити релевантна парадигма анализе стила средњовековног наратива. У нашој науци постоји значајан број радова који се баве средњовековним артефактима административно-правног карактера (попут повеља²⁸ и типика) или историографског карактера (летописа и родослова) као књижевним текстом. Неки од поменутих текстова културе српског средњег века садрже у себи и наративне пасаже који *долазе* из другог жанра – пример *Хиландарског (Студеничког)*²⁹ *типика* чији је аутор Свети Сава, који између осталог садржи и опис живота Светог Симеона. Идентичан случај као у примеру *Житија Светога Саве* проналазимо и у *Летопису попа*

²⁷ Деретић 2000, 38.

²⁸ “Повеља се као документ правног карактера одликовао и неким посебним књижевним елементима, нарочито у свом уводном делу [...] Аутобиографска казивања издавача повеље, најчешће владара, могла су да буду саопштена у виду изванредних поетских слика, као на пример у повељи Стефана Лазаревића манстиру Хиландару из 1404/05. Међутим за стару српску књижевност важније су аренге. Аренга је увод повеље нимало правног садржаја, већ посебан књижевни жанр, у коме долази до изражаја духовна, идеолошка мотивација (и само утолико правна заснованост) повеље обликована у чисто књижевном духу“ (Богдановић 1980, 75).

²⁹ О литератури посвећеној овој теми и самој генези писања *Житија Светог Симеона* као дела *Хиландарског (Студеничког) типика*, види: Тихон Ракићевић 2017. Усклађено са овим (најновијим) истраживањима јесте и фототипско издање *Студеничког типика*, види: Св. Сава, 2018.

*Дукљанина*³⁰, где је житије инкорпорирано у текст који је писан превасходно с хроничарским циљем: тридесет и шесто поглавље садржи интерполирано житије кнеза Владимира³¹.

Већина поменутих радова су текстолошког карактера, а осим значаја у рашчитавању *плетенија словес* средњовековног аутора, имају ванредну улогу за историју језика и историју књижевности овог периода. Не поричући методолошку заснованост и изузетну научну вредност резултата таквих истраживања, описе страдања и смрти истражили смо у текстовима, условно речено, прозних жанрова старе српске књижевности, а то су житија, похвална слова, похвале и посланице.

Модална синтагма у претходној реченици не доводи у питање већ утврђену жанровску подељеност, већ је повод њеног коришћења свест о особености диференцијације прозног и поетског израза ове епохе. Из тог разлога се о житију, које је наша основна преокупација, може превасходно говорити као о мултижанровској прозној форми која инкорпорира и друге књижевне врсте ове епохе: „Житије је по своме саставу чак сложена врста, која може обухватити похвале, посланице, родослове, летописе, плачеве, беседе и друге жанрове“³².

³⁰ Током формирања корпуса текстова који ће бити предмет истраживања, узели смо у обзир и *Летопис попа Дукљанина* и у оквиру летописа инкорпорирано *Житије Светог Јована Владимира*. Оправдање за овакву одлуку пронашли смо у наводима Димитрија Богдановића и Ђорђа Трифуновића. Говорећи о почецима српске књижевности, периоду од X до XII века, Богдановић наводи: „Из овог се раздобља сачувало и нешто трагова оригиналног српског књижевног стварања, а пред крај XII века наговештавају се и прави почечи самосталне књижевности. У Зети је настало дело, несумњиво аутохтоно [...] то је *Летопис попа Дуљанина*, познат и под називом *Барски родослов*, сачуван само у преводу латинске верзије из XIV века“ (Богдановић 1991, 133). Тим поводом Трифуновић наводи: „Најстарије животописачке трагове у српској средњовековној књижевности налазимо у *Барском родослову* или *Летопису попа Дукљанина*, споменику из средине XII века. Неки непознати Зећанин саставио је свакако убрзо после 1018. године *Житије светог кнеза Владимира*. Дукљански писац је, састављајући *Барски родослов*, имао пред собом потпуно житије зетског кнеза, из којег је извадио само основну повест. Сачувани изводи, међутим, ипак навешћују да је непознати Зећанин био близак и најстаријим словенским и византијским житијима“ (Трифунвић 1974, 61).

³¹ „Ово поглавље издваја се од осталих по драматичности предмета, племенитости инспирације, развијенијој и брижљивој обради [...] и по бољем језику и могло би се звати *Житије св. Владимира*“ (Ређеп 1998 В, 312).

³² Трифуновић 1974, 73.

Када говоримо о старој српској књижевности, и раздвајање прозног и поетског израза могуће је само у условном смислу:

„Ни проза ни поезија нису у средњем веку чисти родови, мада нека свест о њиховој разлици постоји, наслеђена још од антике [...] У средњем веку постоји тенденција брисања граница између прозног и поетског облика говора, а уз то – измешаност израза, термиолошка неиздиференцираност [...] Само се условно неки жанрови старе књижевности могу данас сврстати у прозне, други у песничке, док цела једна група остаје мешовита, па се по једним својим одликама може сматрати прозом, а по другим мора убројати у песништво“³³.

Иако смо се у навођењу извора ослонили на едицију *Стара српска књижевност у 24 књиге*, из истраживачког корпуса изоставили смо профану стару преводну књижевност, зато што сматрамо да много већу и важнију улогу у индивидуацији књижевности српског средњег века има црквена књижевност³⁴, (о којој Богдановић детаљно говори у одељку своје књиге под насловом *Библијска књижевност*³⁵).

За разумевање књижевности ове епохе, осим богослужбених текстова, значајним сматрамо преводе патристичке књижевности, литературе настале као резултат богоугодних активности и метафизичких иксустава светих отаца. Важност оваквих текстуалних трагова је у томе што они садрже сву комплексност сагласја између стварносног и метафизичког искуства живота у тежњи ка приближавању Савршенству:

„Ауторитет светих отаца не базира се само на њиховом теоријском значењу, већ пре свега на њиховом животу који мора да представља живо сведочанство хришћанских истина. Када се свети оци узимају као ауторитети у хришћанству, они се не сматрају мудрацима и мислиоцима, већ пре свега сведоцима хришћанства. Свакако да се у обзир узима њихово теоријско учење, али се пре свега

³³ Богдановић 1980, 69–70. Види Бојовић 1992, 9–13; Костић Тмушић 2018, 35. У предговору *Антологији старе српске књижевности*, Зорица Витић наводи: „Савременом читаоцу српска црквена поезија најчешће изгледа као оплемењена и донекле ритмизована проза“ (Витић 2003, 8).

³⁴ Види: Бојовић 2002, 318.

³⁵ Види: Богдановић 1997, 11–21.

специфичност њиховог ауторитета појављује управо у томе колико су они сведоци вере, односно, колико се кроз њих пројављује Свети Дух³⁶.

Из истраживачког корпуса искључили смо и апокрифне текстове, зато што наша намера није да истражујемо маргину, различитост, другост, већ да пратећи главне токове старе српске књижевности успоставимо типологију описа страдања и смрти.

1.3. ЖИТИЈЕ КАО ИЗВОР

Житије или хагиографија у науци о књижевности сматра се основним прозним жанром ове епохе, а историјат настанка ове књижевне врсте указује да су хагиографије заправо литерарни континуитет мартријума, записа о страдању првих хришћанских мученика, краћег или дужег формата. О генези настанка најпрогресивнијег средњовековног жанра Богдановић наводи:

„У словенском преводу то је, зарпаво, жанр 'мученија': кратки, најнужнији подаци о пореклу мученика или неким околностима његовог живота пре мучеништва брзо уступају место сажетој причи о његовом хватању, мучењу, понудама да се одрекне своје вере и храбром држању, којим се сведочи трајна вредност хришћанског убеђења у победу Христа над смрћу и сваким болом³⁷.

У нашој медијевистици очит је недостатак књижевнотеоријских истраживања и публикавања њихових резултата. О овом недостатку у нашој научној јавности Драгиша Бојовић наводи:

„Свако испитивање српске средњовековне књижевности отежано је многим тешкоћама које произлазе из непостојања поетике примерене литератури овога доба [наводи поетике Лихачова и Аверинцева као драгоцену помоћ]. Савремене естетске и теоријске параметре немогуће је без ограда применити на ову књижевност, која је по много чему особена. Дело које је најприближније једној

³⁶ Ристић Горгиев 2007, 115.

³⁷ Богдановић 1980, 70–71.

таквој поетици, али ипак то није је *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова* Ђорђа Трифуновића³⁸.

О жанру житија писали су бројни медиевисти, а наш фокус на већ поменутој условљености – проналажењу архитектста житија у светачком мартријуму (опису страдања и смрти вере ради), говори о важности наше теме за књижевност ове епохе. Наративни израз средњег века телеолошког је карактера, па тако о тексту можемо говорити као јасно устројеној структури. „Она означава организовану целину, сачињену од елемената који се узајамно допуњују, међу којима сваки елемент понаособ зависи од осталих елемената и не може да постоји онакав какав јесте уколико није у кореспонденцији са осталим елементима“³⁹.

У нашој научној јавности постоје опречни ставови када је реч о дефинисању животописа српских средњовековних владара и црквених поглавара. У вези с тим Радмила Маринковић каже:

„Српска књижевноисторијска наука имала је разлога да житија српских светаца, владара и црквених великодостојника назове старим српским биографијама [...] Опште и устаљено схватање о овом процесу исказано је речима ауторитативног књижевног историчара Павла Поповића: „Све биографије показују тенденцију да се од списка чисто хагиографског карактера којим су почеле, све више развијају у списе који имају карактер једне световне хронике“⁴⁰.

Већ у следећој реченици Радмила Маринковић, доводећи у питање акценат на тако једностраном одређењу српске варијанте књижевности житијног карактера, негира дефиницију – биографија – већ указује да овај жанр на нашим просторима заправо није ни

³⁸ Бојовић 2004 Б, 57. У поменутој књизи Трифуновић каже: „Заслужни испитивач византијске хагиографије Хрисант М. Лопарјев показао је како су се опширније писана сведочанства о првим гоњењима хришћана [...] развила у уметничка житија. Написан на брзу руку, мартриј се врло мало одликовао правилношћу казивања и пружао је воема оскудне историјске вести у поређењу са кратким календарским забелешкама. Као најважнији додатак јавља се овде име цара, епарха, антипа или перфекта и сл. У чије је време пострадао мученик“ (Трифунвић 1974, 46).

³⁹ Костић Тмушић 2018, 23–24.

⁴⁰ Маринковић 1998, 24.

почео да се развија као хагиографија, већ је само попримио неке њене формалне облике (али облике и унутрашњег и спољашњег карактера). Не пренебрегавајући тежњу средњовековног аутора за уопштавањем и секундарну функцију фактографског, тврди да се биографија од хагиографије од самог почетка „разликовала тиме што јој је циљ био да створи идеализовану историју свога доба“⁴¹.

У својој књизи *Старе српске биографије*, Јелка Ређеп у уводном делу наводи да је житије један од основних прозних жанрова у средњовековној књижевности и, стављајући под наводнике изразе и биографија и хагиографија, указује да они нису изворни, већ да је изворни назив житије⁴². Термин биографија користи, како сама наводи, вођена ауторитетом Димитрија Богдановића: „Теоретичари указују на један тип житија који је у српској традицији добио одлике које не налазимо у другим словенским књижевностима средњег века, на 'биографије'“⁴³.

Овакво навођење Јелка Ређеп заснива на Богдановићевом исказу из предговора *Поетике старе руске књижевности* који гласи:

„Уза све то треба открити и неке сопствене одлике, оне елементе који су се развили на нашем тлу и дали свој допринос културном фонду читавог простора. Нема, на пример, никакве сумње да је један тип житија у српској традицији добио неке специфичне одлике које се неће јавити у другим словенским књижевностима ('биографије') и то је стварни допринос нашег народа књижевној култури средњег века“ (при овом наводу Богдановић се позива на рад Станислава Хафнера)⁴⁴.

Прецизности ради навешћемо и Богдановићев цитат који у вези са овом жанровском полемиком наводи пишући предговор Теодосијевим житијима објављеним петнаест година касније:

⁴¹ Исто.

⁴² Ређеп 2008, 5.

⁴³ Ређеп 2008, 6.

⁴⁴ Види: Лихачов 1973, 18. Употреба термина биографија, када је реч о српском средњовековном житију, има свој континуитет до данашњих дана – нпр. наслов магистарске тезе Наташе Половине гласи: *Топос путовања у српским биографијама*.

„Предуго се у историји српске књижевности тврдило да српски животописи средњег века нису хагиографија, да они не припадају хагиографском жанру, да то нису житија. Полазна тачка ових тврдњи је управо утисак који старе српске „биографије“ (како су се наша житија стала називати од шездесетих година XIX века) остављају својим 'историзмом'. С друге стране, криво је за то и недовољно познавање изворне византијске хагиографије [...] Нема разлога ни наша стара житија изузимати из хагиографског жанра и убрајати их у 'биографске' као историографски жанр. У крајњој линији, и хагиографија је једна врста историографије; она и хоће да буде и историографија, у којој су реална збивања осмишљена неким дубљим духовним значењима“⁴⁵.

Инсистирање на различитости старе српске „биографије“ створене на тековинама византијских хагиографских текстова, засновано је на акцентовању идеолошке равни текстова културе српског средњег века. Из мноштва теоријских разматрања утилитаристичке условљености српског житија, поменућемо навод Смиље Марјановић Душанић:

„Научници су одавно уочили да је у раној фази развоја српске владарске идеологије створен узор идеалног владара у лику Стефана Немање – светог Симеона. Процес стварања прати се у житијима које су написали Стефан и Сава. У њима је наговештено да је Немања пре свега нови Јаков, односно отац изабраног народа“⁴⁶.

Свесни лепоте и аутентичности онога што су написали најзначајнији аутори српског средњег века, као и њиховог значаја у изградњи владарског култа породице Немањић, желимо да укажемо на непостојање довољне жанровске издиференцираности између термина биографија и хагиографија, када је реч о српској житијној књижевности:

„Хагиографија и биографија нису исто и утемељене су на сасвим различитим основама. [...] То одмах треба разлучити од биографског/историјског писања. Хагиографији је модеран концепт историје стран. Она приказује светитеља

⁴⁵ Богдановић 1988, 27–28.

⁴⁶ Марјановић 1997, 191.

обоженог и преображеног човјека. Стога су релевантни детаљи из његовог овоземаљског живљења само они који су му помогли на путу ка обожењу⁴⁷.

Чињеницу да српска житијна књижевност превасходно садржи описе живота чланова владарске породице Немањића не треба тражити у дискурсу моћи из којег би могла произаћи свесна и циљана намера аутора да, у оквиру пожељних активности усмерених ка владару, напише и његов животопис. Чињеница је да Немањићи постају достојни житијног текста не као владари већ као светитељи, као и то да житије није релевантан историјски извор, већ су текстови овакве врсте обележени метафизичким историзмом⁴⁸. Томе у прилог иде и чињеница да су сви они, од Стефана Немање до Уроша V свеци, осим цара Душана. Из тог разлога „истичемо да задатак хришћанске гносеологије није сазнавање реалне стварности већ трансцендентални продор у метаисторију“⁴⁹:

„Житије је стога нужна допуна и продужење Библије. Светац је доказ да се може живети и умрети хришћански, а уједно илустрација каквим духовним снагама и добрима располаже човек који је себе потпуно подвргао закону Христове вере. Житије саопштава одлике и врлине једне личности. Уколико је то сасвим одређена историјска личност, житије свој садржај гради на подацима историје или легенде о тој личности [...] Уколико није у питању историјска личност, житије даје карактеристику једног типа светости. **И у једном и у другом случају оно је хагиолошки усмерено**“⁵⁰.

На основу свега наведеног у даљем току рада одричемо се хипотетичке могућности да житијни наратив, примарни предмет нашег интересовања (од Светог Саве до

⁴⁷ Дојчиновић 2013, 436. Слично: „Житије јесте најзаступљенији жанр овог периода. Иако се оно често поистовјећивало с биографијом, и још увек се, на жалост поистовјећује, нису у питању синоними, иако етимологија може одвести у том правцу (грчки βίος = живот). Жанр житија заиста води поријекло од биографија античког доба, али по питању неких формално-садржинских елемената. Суштина им је знатно друкчија. [...] Житије функционише по принципу добре парадигме. Ако би се збрајале животне датости, цар Душан би вјероватно био међу првима који је достојан опширне биографије“ (Дојчиновић 2013, 439).

⁴⁸ Богдановић 1980, 72.

⁴⁹ Бојовић 2004 А, 9.

⁵⁰ Богдановић 1988, 21.

Патријарха Пајсија, дакле од XIII до XVII века⁵¹), одређујемо као биографију, сматрајући исправним коришћење термина хагиографија и житије.

Иако је житије пре свега имало литургијску функцију, што литература која се бави средњовековљем константно истиче, иако су издања старе српске књижевности од 1970. године поткрепљена адекватним референцама на *Свето писмо*, сматрамо да се није довољно расправљало и писало о функцији хришћанског интертекста у српској књижевности, иако свест о значају поменутих елемената житија јасно постоји. Димитрије Богдановић на ту тему каже:

„На лексичком фонду библијских текстова развијао се, даље, читав средњовековни фонд речи у српској књижевности. Осим тога, а то је још важније, у *Библији* су практично садржане све основне норме духовног стварања у средњем веку; сви поетски закони средњег века налазе се у овом или оном виду већ у Светом писму, а и ту је њихов идеолошки поетски корен“⁵².

О учесталости и форми цитирања *Светог писма* своје истраживање објавили су Станоје Станојевић и Душан Глумац још 1932. године. Радмила Маринковић је у свом раду (1997) указала на три начина ослањања средњовековног текста на наводе из *Светог писма*⁵³, а сабрана дела средњовековне књижевности у двадесет и четири књиге⁵⁴ садрже

⁵¹ Уз житије кнеза Владимира које је по Богдановићу датовано XII веком – види фуснота број 30.

⁵² Богдановић 1997, 21.

⁵³ „У текстовима старе српске књижевности иницијално су препозната два основна начина коришћења навода из *Светог писма* – онај који је назначен и онај који није. Овај први је одређен термином цитат, док је указивање на онај други начин садејства новог (средњовековног) текста са изворним – библијским, недовољно прецизиран. Проблематизујући ову темринолошку дилему Радмила Маринковић сматра неприкладним Башићеву употребу термина ‘место’, као и Станојевићеву поделу на цитате и изразе, а стратедију, проишашлу из Станојевићеве сарадње са Глумцем, која резултира именовањем неназначених навода као ‘фразеологија без намерног цитирања текста’ сматра неадекватном. Радмила Маринковић покушава да одгонетне узорке ауторске потребе за навођењем библијских мисли, идеја и ставова, и ту проналази три разлога ‘три начина употребе’ овакве врсте текста у житијном наративу. Први – као алиби за исправност онога што пише, тада аутор обавезно наводи извор; други – писац не наводи извор библијских мисли и уклапа их у свој ауторски текст, јер нема потребу за допунским коментарима и мотивацијом; и трећи – аутор такође не наводи прецизан извор онога што „позајмљује, инкорпорира га у јунаков исказ чинећи га на тај начин веродостојним“ (Милојевић 2017, 51–52).

прецизне податке о томе који део текста је директан цитат, парафраза или пак алузија на библијски текст. Ради успостављања комуникације са временом садашњим, без намере за удаљавањем од хришћанског учења, тј. поимања света и живота човека у средњем веку, користимо се термином интертекстуалност.

У вези са међутекстовном комуникацијом треба истаћи и то да, иако је интертекстуалност добила своје теоријско утемељење тек у другој половини двадесетог века⁵⁵:

„Цитатност и интертекстуалност, као два важна проблема књижевности, могу бити уочени у било којој књижевној формацији [...] Текст је творевина која је једном за свагда фиксирана и у систему знакова, он се налази у интерактивном односу, а то значи да може утицати и на друге текстове или од других текстова позајмљивати одређена својства [...] Када је реч о текстовима културе хришћанског света, вероватно да се ниједном тексту није придавала таква семиолошка активност у смислу цитатности и интертекстуалности, таква моделативна способност као што је то случај са Светим писмом“⁵⁶.

Као темељне интертекстуалне референце везане за средњовековни текст Јован Деретић у својим Етидама истиче *Псалтир* и *Јеванђеље*⁵⁷. Овај његов став је ослоњен на Богдановићев, који наведене богослужбене списе сматра преобладајућим из разлога што се у црквама слушају свакодневно, а у манастирима свакочасовно – тако да природно срастају са умним и вербалним активностима аутора ове епохе⁵⁸. Драгиша Бојовић архитексту (*Светом писму*) придодaje литургијске и светоотачке текстове, називајући их тројном литерарном светлошћу која прожима писани израз средњег века⁵⁹.

⁵⁴ У издању Службеног гласника и Просвете.

⁵⁵ Иако свест о међутекстуалној корелацији одувек постоји, званично ју је дефинисала Јулија Кристева тврдећи да је сваки текст мозаик цитата, да он у себе апсорбује већ постојеће текстове и трансформише их према замисли аутора (Кристева 1969, 146).

⁵⁶ Јоковић 1997, 515.

⁵⁷ Деретић 2000, 38.

⁵⁸ Богдановић 1997, 19–20.

⁵⁹ Бојовић 2009, 39. Значајно је Бојовићево истраживање „позајмица“ светих отаца инкорпорираних у житијни текст, о чему наводи: „Досадашњи резултати су показали да су на Светог Саву утицали Свети Јован

Као интертекстуалне изворе у *Житију Светог Симеона* чији је аутор Свети Сава (житију којим се успоставља књижевност српског средњег века⁶⁰, те је постављено као парадигма чије ће се одлике понављати у текстовима других аутора), Маја Анђелковић осим *Светог писма* наводи светоотачке, богослужбене и правне текстове. Анђелковић је у свом раду истражила и начине на које је интертекст инкорпориран у прво српско житије и у вези с тим наводи четири начина: цитат, парафраза, паралела и алузија, сматрајући паралелу, о којој други аутори нису говорили, путоказом ка праћењу тематско-сижејних слојева житија⁶¹.

У овом раду ћемо указати на интертекстуални однос средњовековног текста и *Светог писма*, на елементе реконтекстуализације цитата, као из свете књиге, као и функцију интертекста у новом наративном окружењу, а у контексту типологије страдања и смрти.

1.4. СТРАДАЊЕ КАО ПУТ КА БОГУ

Будући да је житије утемељено у хришћанско учење, сматрамо да феномене који су предмет нашег интересовања треба истражити кроз хришћанску онтологију⁶². Разлог томе

Лествичник, Свети Јован Златоусти и Свети Јефрем Сирин. Стефан Првовенчани је наш писац који у житијној литератури помиње Јована Лествичника. За Доментијана се сматра да је користио Григорија Богослова, Григорија Ниског, Јована Лествичника и Јефрема Сирина, а Теодосије Кирила Скитопољског, Јована Лествичника, Атанасија Александријског и Симеона Новог Богослова. Архиепископ Данило Други формира се под утицајем исихаста и њихових претеча, као и Јефрема Сирина. Данило се сматра оснивачем исихазма у Србији који су прихватили и Данилов Ученик, Григорије Цамблук и Епископ Марко и други. Под утицајем светих отаца стварају и писци XV века, што се најбоље може видети у поезији Димитрија Кантакузина. Може се рећи да рецепција византијске књижевности доживљава кулминацију у делу овог писца“ (Бојовић 2009 А, 41). Осим тога, види: Бојовић 2003, Бојовић 2009 Б; Јухас Георгиевска 1997, Георгиева Гагова 1997, Наумов 2009.

⁶⁰ Осим тога: „*Студеничким типиком* и њему припадајућем *Житију Св. Симеона*, Св. Сава је успоставио основе српске канонско-правне и хертолошко-химнографске литературе“ (Анђелковић 2018, 13).

⁶¹ Анђелковић 2019, 339–340.

⁶² „Ваља стално имати на уму и то да средњовековна књижевност није аутономан систем, већ да је везана за различите слојеве духовног живота, а нарочито за теологију и то у више аспеката: догматском (истина о свету), моралном (освајање врлине), култном (човеков однос према Богу прожет осећањем светог)“ (Витић 2003, 9)

је и чињеница да су све форме људског страдања садржане у житијима приказане у *Светом писму*. У уводном делу рада, да бисмо указали на наш методолошки приступ старој српској књижевности, навешћемо основне поставке исказане кроз текстове теолога православне цркве.

Говорећи о појму страдања Сава Милин наводи да је порекло ове речи у старогрчкој речи *πάθος* која значи страдати, искусити, трпети подносити, а значајним сматра и указивање на црквенословенски корен речи страдање – страсть. Оба извора указују на патолошко стање душе – свака страст води страдању, каже Милин, и указује да се иста реч употребљава и за људске слабости, пороке – страсти, што заправо говори о томе да сваки грешни порив води ка страдању. Насупрот томе:

„Прави начин живота човека је јединство са Богом, потчињавање своје воље вољи Божијој, не просто ради слепо послушности, већ из чињенице да је воља Божија да човеку буде добро и да прими Божије благослове и радост у Царству небескоме. Свако човеково удаљење и отуђење од истинског битовања и правог начина живота, па још наметање своје воље под утицајем страсти доводи до промашаја човековог циља, позива“⁶³.

Осим корективне функције – страда онај ко се предаје страстима и удаљава од Божијег пута – страдање, само по себи, у хришћанској перспективи нема негативну конотацију:

„Пут страдања је Христов пут. Сам Господ, Спаситељ света, прошао је трновит пут. У своме земаљском животу трпео је срамоћења, увреде, био је бачен у тамницу и распет између разбојника на крсту: Тако је страдао Богочовек, једини безгрешни Спаситељ света. Путем страдања прошла је и Богомајка, као што јој је предсказао Свети Симеон [...] Таквим путем су прошли и Апостоли: њих су затварали у тамнице, каменовали и мучећи их убијали. Тим путем страдања прошли су и сви ученици Христови: Они којих цео свет није био достојан потуцали су се по пустињама и горама, трпели су глад и хладноћу, срамоћења и ругања“⁶⁴.

⁶³ Милин 2014, 10.

⁶⁴ Никчевић 2001, 111.

Као што богословска литература указује, проналажење узрока страдања појединца у елементима његове греховности је тек површан поглед у хришћанску космогонију. Страдање није иманентно само онима који су еманација зла у људском облику, већ и онима чији је животни пут – пут праведника окренутог исконским вредностима. Животни пут појединца као страдање, од првог до последњег тренутка, сматра се заинтересованошћу Божијом за његово спасење, па у вези с тим Исак Сиријски каже: „Сваки човек о коме се Господ посебно брине препознаје се по страдањима која му се непрестано шаљу“⁶⁵.

Јован Златоусти наводи осам разлога због којих праведници страдају: да праведник не би дошао у стање гордости; да их други не би глорификовали и давали им надљудске способности; да би се истакла Божија сила која је изнад људске; да би се исказала чврста вера у Бога – вера оног који страда је и поред свих недаћа непољуљана; да би ограничени болешћу или каквом другом невољом били упућени на размишљање о васкрсењу; сећање на праведне страдалнике пружа осталима утеху; да бисмо их доживели као сличне нама, па је самим тим и њихово подражавање смислено; да бисмо разлучили кога треба сматрати блаженим, а кога несрећним (земаљска срећа може бити у сукобу са идејом о вечном животу).

Овај низ претпоставки, због којих је човеково страдање благословено вољом Божијом, завршава се претпоставком која описани однос човека праведника и Бога из конкретног трансформише у метафизичко знање: „А чиме и на који начин ти оно што ти Господ шаље бива на спасење – то не мораш испитивати, јер је сасвим могуће да то нећеш познати“⁶⁶. Оваква претпоставка подразумева одсуство сумње у Божије свезнање – и његово промишљање (деловање) над створеним.

Човеково страдање према хришћанском учењу произлази из сукоба човекове и Божије воље, чији архитект проналазимо у *Светом писму*. О томе Јован Корнаракис детаљно говори у уводу своје књиге *Поглед из пустиње*, под насловом *Доживљај страдања према учењу Светог писма*. Овај аутор не говори само о страдању појединца на плану сукоба – сопствена воља и она Божија, већ и о фазама (градацији) страдања.

⁶⁵ Исто, 134.

⁶⁶ Исто, 158.

Као старозаветну парадигму Корнаракис наводи Аврамово страдање које у првој фази подразумева сукоб произашао из неприхватања сопствене бездетности⁶⁷. Најекстремнији тест непољуљане вере у непогрешивост Божијег плана јесте Аврамова послушност, када Бог од њега тражи жртвовање прворођеног сина Исака⁶⁸. Бог није дозволио жртву коју је, искушавајући га, затражио Авраму, послао је анђела који му је исказао вољу Господњу⁶⁹, у вези с чим Корнаракис закључује: „Аврам кроз страдање постаје модел човека који се искушава, чисти и долази до савршенства“⁷⁰.

Пример Аврамовог страдања, кроз топос искушавања постојаности његове вере у Бога, Корнаракис сматра највишим степеном страдања у *Старом Завету* „у ком се испуњава најдубља тајна искушења, приликом које се људска воља приноси као жртва свепаљеница потпуно на жртвеник божанске љубави, а истовремено представља изванредан **преображај његове жеље у победничку и тријумфалну веру**“⁷¹.

Најфреквентнији су радови теолошког карактера који расправљају у вези са старозаветном причи о страдању праведног Јова⁷², чије разрешење, како Сава Милин наводи, доноси сазнање да је загонетку патње немогуће на силу одгонетнути кључевима разума – „то су многи покушали, па су остали у лавиринту претпоставки. Старозаветна

⁶⁷ Бог саосећа са Аврамовом тугом и својом милошћу га у дубокој старости дарује потомством: „И Господ походи Сару, као што бјеше рекао и учини Господ Сари као што бјеше казао. Јер затрудње и роди Сара Авраму сина у старости његовој у исто врјеме кад каза Господ. И Аврам надјене име сину који му се роди, којег му роди Сара, Исак“ (1 Мој 21, 1–2).

⁶⁸ „И рече му Бог: узми сада сина својега, јединца својега милога, Исака, па иди у земљу Морију и спали га на жртву тамо на брду гдје ћу ти казати“ (1 Мој 22, 2).

⁶⁹ „А анђеол рече: не дижи руке своје на дијете, и не чини му ништа; јер сада познах да се бојиш Бога, кад нијеси пожалио сина својега, јединца својега, мене ради“ (1 Мој 22, 12).

⁷⁰ Корнаракис 2014.

⁷¹ Исто. „Сва трагика страдања не лежи толико у простој противречности, колико у његовој нелогичности. Ако би пожелео Авраам не би био у стању да логично објасни ту Божију заповест [...] То јасно показује да страдање према Старом Завету само једна недокучива тајна, посебно док га човек проживљава“ (Исто).

⁷² „Проблем страдања и смрти постављан је и решаван и у Старом Завету на више места, али нигде дубље и исцрпније, као у Књизи о Јову. Нема ни једне књиге ни у Библији, ни у светској књижевности која би тајни страдања пришла тако просто и тако дубоко, као књига Јова. Са њом се не може мерити ни једна философија туге и жалости људске, па стајали иза њих Шопенхауер или Хартман, Данте или Гете, јер их она све далеко премаша по дубини своје проблематике“ (Артемије Радосављевић 1993, 12).

логика у *Књизи о Јову* даје агностички одговор по питању страдања праведника⁷³. Зато *Нови завет* претпоставља *Старом*, јер тек са њим проблем страдања постаје јасан и решив – решење јесте у осмишљавању, тј. у могућности давања одговора на питање зашто човек страда – **не кроз тачан узрок, већ кроз објашњење сврхе и циља**⁷⁴.

Јов је боготражитељ, он у Богу тражи разјашњење његовог наглог и ничим изазваног животног преокрета, и открива зашто је у тренутку његовог страдања проблем нерешив: „Нема међу нама посредника, који би ставио руку на нас обојицу“ (Јов 9, 33)⁷⁵. У вези с тим Артемије Радосављевић наводи:

„На две хиљаде година пре рођења Христовог, пре свих пророка, бедни и проказани старац, седећи на ђубришту у арабијској пустињи, предвидео је и осетио оно што човечанство тако животно потребује и што треба да се збуди. Он је провидео да пали свет гладује за посредником који би, као нека карика, сјединио небо и земљу“⁷⁶.

Корнаракис у разјашњавању узрочности патње праведног Јова проналази два слоја – први је онај очито (површни узрок) – завист Сатане који искрену Јовову окренутост вери и Богу предочава као резултат живота у благостању. Суштинску узрочност страдања праведног Јова види у његовој беспрекорној побожности. Пратећи логичан узрочно последични низ закључује да Јов страда управо зато што је праведан – да није такав, нечастиви му не би завидео и он не би страдао.

Корнаракис истиче још један узрок човековог страдања чији је повод неприхватање сопственог назначења и удаљавање од дарова – талената којим је Бог обдарио човека – случај Јеремијин: да буде међу људима и да им проповеда. Зато је Јеремијина тежња за

⁷³ Милин 2014, 18.

⁷⁴ Исто.

⁷⁵ Господ се [...] јавља Јову [...] да покаже важност самог проблема, као и његову коначну нерешивост без Бога. Бог у овом јављању, у виду разних питања из устројства света, показује Јову своју премудрост и своје свемогућство. Тиме он указује Јову да Он промишља о свему, те да и на њега није заборавио, што значи да Јовова страдања имају неки смисао и значај на општем плану Божјем“ (Артемије Радосављевић 1993, 23).

⁷⁶ Исто, 21.

осамљивањем и удаљавањем од света била осујећења његовом дубоком чежњом за враћањем сопственом позиву – пророчком проповедништву.

Стари завет је литерарни предложак и када је у питању страдање читавог народа чије се воље такође сукобљавају са Божијом у извесним тренуцима малодушности – када се, током тешког и наизглед бесмисленог страдања на путу ка Обећаној земљи, открива

„очинско саучествовање Бога приликом болног проживљавања страдања [...] Током мученичког страдања Израилља и борбе за ослобођење, веома је присутна и непроцењива љубав Бога који је, као што изричито говори Петокњижје, ходио и борио се испред њега. Ово чудотворна Божија брига показује да страдање није једноставно сусрет него сједињење са Њим, гнежђење верника у љубави и светости Његовој, нека врста обожења“⁷⁷.

Најављивање новозаветне форме страдања Исуса Христа, Сина Божијег – страдање других ради – назначено је у старозаветном опису патње слуге Исаијиног који не страда због себе самог већ за друге:

„А он болести наше носи и немоћи наше узе на се, а ми мишљасмо да је рањен, да га Бог бије и мучи. Али он би рањен за наше пријеступе, избијен за наша безакоња; кар бјеше на њему нашега мира ради, и раном његовом ми се исцијелисмо“ (Ис 53, 4–6).

Насупрот сукобу ових двеју воља – човекове и Божије – јесте Син Божији – Исус Христос, чију усаглашеност са Богом Оцем најбоље илуструје сцена у Гетсиманском врту: његовој људској страни тешко је да прихвати смрт, али и поред молитве којом исказује своја осећања, обраћање Оцу завршава речима: „Оче мој, ако је могуће нека ме мимоиђе чаша ова; али опет не како ја хоћу, него како ти!“ (Мт 26, 39; Мк 14, 36).

Током разговора са својим ученицима, у шеснаестој глави *Јеванђеља по Матеју*, Исус Христос назначава свој пут страдања – да ће отићи у Јерусалим и да ће много страдати, да ће га убити и да ће трећи дан устати. Петар коме оставља „кључеве од царства небеског“ својом изјавом одвраћа Сина Божијег од страдалног пута, на шта му Исус Христос одговара: „Иди од мене сатано! Саблазан си ми, јер не мислиш шта је Божје

⁷⁷ Корнаракис 2014.

него шта је људско“ (Мт 16, 23). На основу тога можемо закључити да је особеност онога блиском Богу, а такав једино може бити предмет писаног израза хагиографа, и његов дар спознавања Божије воље, прозорљивост (проницљивост) за будуће догађаје, као и мирно прихватање истих, чак и ако они претпостављају понижење, страдање или саму смрт.

1.5. СТРАДАЊЕ И СЛОБОДНА ВОЉА

Неретко је људска патња исказана кроз болест и физичку бол. Иако је творац и видљивих и невидљивих ствари, Бог се не може сматрати творцем болести, патње и смрти – црквени оци су јединствени у овој тврдњи. Василије Велики каже: „Бесмислено је веровати да је Бог творац наших болова: ова бласфемација [...] руши Божју доброту“⁷⁸.

Поменута тврдња утемељена је у *Књигу постања*, где се јасно говори о томе да је човек у свом првобитном стању био нетрулежан и бесмртан, у вези с чим Ларше наводи: „Схватимо дакле да Оци често кажу да првобитни човек није био ни смртан ни бесмртан“⁷⁹, јер је смртност и бесмртност зависила од човековог слободног избора. *Свето писмо* нам говори о томе да је први човек одабрао да послуша сугестију нечастивог, у гордој жељи да постане раван Богу, а „болест“ је преко првих људи захватила читаво човечанство:

„Пошто је Адам корен људске природе, њен прототип и суштински садржи читаво човечанство, он то стање преноси свим својим потомцима. Смрт, трулежност, болест и патња постају тако судбина читавог људског рода. Са тог аспекта, дакле, болести од којих људи оболевају могу да се припишу не њиховим личним гресима, већ чињеници да им је заједничка људска природа грешна грешком првог оца Адама“⁸⁰.

Демонска етиологија неких болести потврђена је светим књигама: експлицитно је то изречено у *Књизи о Јову*, у дијалогу Бога и Сотоне: „Господ рече Сотони: ево ти га у руке; али му душу чувај” (Јов 2, 6). Међутим, у *Библији* се може пронаћи низ примера од рођења болесних људи – јеванђелски текст наглашава и такву предусловљеност болести:

⁷⁸ Ларше 2015, 12.

⁷⁹ Исто, 18.

⁸⁰ Ларше 2018, 28–29.

„И пролазећи виде човека слепа од рођења. И запиташе га ученици његови говорећи: Рави, ко сагреши, овај или родитељи његови, те се роди слеп? Исус одговори: Не сагреши ни он ни родитељи његови, него да се јаве дела Божја на њему“ (Јн 9, 1–3).

Понекад је трајање болести – од рођења – исказано индиректно, пример за то је излечење парализованог човека (Мт 9, 1–6; Мк 2, 1–12; Лк 5, 17–26), чије се исцељење састоји из две фазе – прво му се опраштају грехови, а другу фазу представља лечење од одузетости, када му Исус Христос говори да устане и крене ка свом дому. Да је телесна немоћ била последица личног греха, било би довољно да му Христос опрости како би ум и тело били исцељени, не би било потребе за другим поступком. Ларше наводи и трећи путоказ ка јеванђелској експликацији првобитног греха – у питању је употреба погодбеног начина ако:

„Болује ли неко међу Вама? Нека дозове презвитере црквене, и нека се моле над њим, помазавши га уљем у име Господње. И молитва вере ће спасти болесника, и подигнуће га Господ, и **ако** је грехе учинио, опростиће му се“ (Јк 5, 34-35).

Подсећање на слободну вољу није изостављено ни из Павлове посланице, која у себи садржи суштински корелатив: „Све ми је дозвољено, али све не користи. Све ми је дозвољено, али не дам да ишта овлада мноме“ (1 Кор 6, 12). У хришћанској свеповезаности, иако на то може заличити – нема дихотомија, већ је свуда очита тежња ка усклађености, па је тако Исус Христос и Бог и човек. Човекова душа и тело нису супротстављени једно другом, већ су јединице човековог постојања, које у својој тежњи ка божанском теже сагласју и хармонији. Нити је човеково постојање супротстављено Божијем: „Или не знате да је тело ваше храм Светога Духа који је у вама, кога имате од Бога и нисте своји?“ (1 Кор 6, 19)⁸¹.

⁸¹ „Ми у нашим телима, по св. Григорију Палами носимо божанску светлост. На човековом телу одсликава се лепота Творца: светла душа и наше тело обасјава божанском светлошћу тако што га преображава. На тај начин тело одбацује све ниже страсти и душу не вуче наниже, већ се заједно са њом уздиже к небеским висинама. Тело није по себи смртно и пропадљиво, оно кроз душу добија живот. Оно није по себи ни зло ни добро, већ његов реалитет зависи од душе“ (Ристић Горгиев 2007, 117).

Ради предупредивања евентуалног комуникационог шума који би се могао десити поводом разумевања појмова тело, дух и душа у контексту човекове целовитости, навешћемо одређења која су усклађена са хришћанским учењем. Црквени оци говоре о души и телу као конститутивним елементима људског бића. Човек није само душа нити само тело, већ у исто време и једно и друго нераздвојиво. Потврђивање двоструког састава заједничког постојања обеју твари и њихово јасно разликовање, ипак не одражавају дуалистичко поимање – човек је јединствен по томе што је састављен од душе и тела.

У људској души свети оци разликују три „силе“, наводи Ларше. То су, прво: биљна или животна сила коју поседују сва бића, људи животиње и биљке чија је основна функција исхрана раст и размножавање. На другом нивоу је животињска сила – заједничка људима и животињама и уз прву „силу“ представља неразумни део људске душе. Осим способности да осећа и опажа, обухвата и два начела – раздражљивост или гнев и жељу за реализацијом плотске страсти. На трећем нивоу налази се разумна сила која представља најважнију карактеристику својствену човеку и чини га различитим од осталих створења. Два главна својства су разум **и, на неком вишем степену, дух или ум који се** (у психолошком и моралном смислу) **јавља као основно начело спознаје** и човекова способност самосавладавања. Говори о интуитивном уму (созерцатељна способност и извор сваког сазнања) и расуђивању (све што проистиче из способности размишљања: мисао, размишљање, просуђивање, бистрина, унутрашњи глас, говор и памћење)⁸².

У оквиру ове теме, а у контексту слободне воље, говорићемо и о добровољном страдању монаха који напустивши световни живот одлазе да живе и подвизавају се у монашком општежићу или су се, одвојивши се од монашке заједнице и отишавши тамо „где живе бесови“, одлучивали за пустињачки подвиг у монашкој испосници. Живот у Богу – посвећеност молитвама, покајнички дух и метафизички однос према Творцу, са тежњом ка спајању човекових и божанских енергија, има свој есхатолошки карактер и представља одређену форму замаљског облика превазилажења човекове смртности.

Ово је пут којим монах својом слободном вољом *ствара простор у себи* за препознавање, а онда и испуњење Божије воље, потпуно повлачећи своју сопствену. О човековом путу ка обожењу и савладавњу препрека које му се постављају детаљно говори

⁸² Ларше 2018, 21–35.

Јован Лествичник у својој *Лествици*, наводећи смиреноумље као есенцију процеса човековог приближавања Господу, јер „све што је видљиво осветљено је сунцем. Све што се чини по духовном разуму утврђује смиреност. Нема светлости – све је у мраку! Нема смиреноумља – све наше вене!“⁸³ – говори Јован Лествичник, наглашавајући истовремено немогућност дефинисања овог посебног богонадахнутог стања душе свакодневним речником или упоређивањем смиреноумља са познатим манифестацијама овога света, јер „смиреноумље је безимена благодат душе“⁸⁴.

Монашки подвиг подразумева и „извесно осећање или можда навику, која се зове издржљивост у мукама [...] Душе мученика прожете тим славним осећањем, с лакоћом су пркосиле и најстрашнијим мукама“⁸⁵. У вези с подвигом и спремношћу на трпљење незамисливог бола, свеколиког одрицања и пркошења потенцијалној туги, Јован Лествичник опет акцентује смиреноумље и каже:

„Видео сам и људе, немоћне душом и телом, који се због мноштва својих грехова подухватаху подвига који су превазилазили њихове снаге, и који не издржаваху. Ја им рекох да Бог процењује покајање по мери смирења, а не по мери труда“⁸⁶.

1.6. СМРТ И ВАСКРСЕЊЕ

Неверујућем човеку најнеприхватљивији сегмент живота – смрт, по хришћанском учењу је уснуће, блага вест, јер раздвајање од овоземаљског не означава коначност човековог постојања, већ је истовремено иницијација потенцијалног васкрсења: „А Бог није Бог мртвих него Бог живих; јер су њему сви живи“ (Лк 20, 38).

На добровољно страдање, пут аскезе, и живот пун врлина, појединца мотивише *memento mori*, непрестано „сећање на смрт“ – човек не може предвидети тренутак своје смрти, те је из тог разлога његово стремљење ка Богу подразумева богоугодни живот посвећен молитви и окајавању грехова, како би овај свет напустио спреман за суд Божији. У вези с тим Јефрем Сирин говори:

⁸³ Јован Лествичник 2003, 139.

⁸⁴ Исто, 137.

⁸⁵ Исто, 157.

⁸⁶ Исто, 163.

„Не заборављајте, браћо, где сте сада, о где сте сада и где ћете изјутра осванути. Неки колико јуче у домовима својим збораху, а сада у гробовима муком муче. Блажен је онај ко се у овоме дану онога будућега сећа“⁸⁷

Амвросије Медиолански (Милански) говори о три врсте смрти – једна је духовна и представља човеково клонуће и слабост пред демонским снагама, друга је природна – телесна смрт и трећа је она вечна (чији је континуитет страдање у пакленим мукама) – Свети Амвросије је одређује на следећи начин – смрт као казна. Природну смрт Бог није дао човеку као казну, већ као медијум исцељења и спасења.

„У смрти је прекид казне, јер је против трња овог века, овоземаљских брига и похлепе за богатством које гуше реч Божју, уместо лека дата смрт, као окончање сваког зла, [будући да је речено] – са знојем лица јешћеш хлеб докле се не вратиш у земљу, чиме се доказује да је смрт окончање наших казни којим се прекида ток овоземаљског живота. Отуда довољно јасно произлази да смрт не само да није зло него се појављује и као добро“⁸⁸.

Супротно одређењу паклених мука, као наставку греховног живота који Медиолански одређује – смрт као казна – оно добро у смрти (смрт као награда праведнику) је спасење – вечни живот. Вечни живот Исус Христос најављује кроз Јеванђеља: „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). Јован Златоусти објашњава: „Праведници не одлазе на суд. Они одлазе право у рај и не пролазе кроз митарства [...] Митарства, дакле, постоје због оних који овај свет напуштају у млаком, безвољном моралном стању“⁸⁹.

Свети оци наглашавају да је једина истинска смрт она унутра – у срцу, с којом умире унутрашњи човек – телесна пропадљивост ништа не значи у смислу нестајања, јер ће поједанац „по вољи Божијој“ васкрснути као целовита личност – и душа и тело, зато се смрт хришћанина упоређује са сном, а о томе сведоче и јеванђелске приче:

⁸⁷ Јефрем Сиријски 1988, 63.

⁸⁸ Амвросије Милански 1998, 373.

⁸⁹ Јован Златоусти 1998, 205.

„Не бојте се оних који убијају тело и потом не могу ништа више учинити. Него ћу вам указати кога да се бојите: Бојте се онога који, пошто убије, има власт бацити вас у пакао; да кажем вам, њега се бојте“ (Лк 12, 4-5)

Човекова чежња ка божанским висинама, ка лепоти исијавања божанских енергија, сматра се природном. Свети Нектарије човекову тежњу за сједињењем с Богом објашњава на следећи начин:

„Да човек није бесмртан, он не би имао разумну душу, нити би био у стању да уопште замисли бесмртност [...] Бесмртност, такође, даје човеку и храброст неопходну за испуњавање њених заповести и награђује га осећањем моралнога задовољства као јемством највишега добра што је припремљено човеку. Човек је, дакле, створен за бесмртност“⁹⁰.

Читав људски живот је припрема за онај вечни, који долази с завршетком овог времена, с крајем света, апокалипсом, другим Христовим доласком, када ће се душе, прошавши страшни суд, сјединити с телом и безгрешно и чисто боравити у рајским просторима или заувек патити у несагледивим пакленим мукама. Несазнатљивост будућег не би требало да буде извор неделатног страха, већ би требало да *страх Божији* мотивише појединца на чињење добрих дела, исправан и частан живот.

Из наведених пресупозиција поимања дистинкције између живота и смрти, временска одредница – прошлост или будућност постаје ирелевантна, јер феномен протока времена ништа не значи на плану вечности. Историјски проток времена је потпуно другачија категорија од оног вечног – вечно исто⁹¹, вечност и временост су у саоднос, вечност је просто друга онтолошка раван. Када ученицима објашњава крај света Исус Христос у *Јеванђељу по Луки* говори:

„Јер као што муња сине са неба, и обасја све што је под небом, тако ће бити и Син Човечји у Дан свој [...] И како беше у дане Нојеве, онако ће бити и у дане Сина Човечјега: Јеђаху, пијаху, жењаху се, удаваху се до онога дана кад Ноје уђе у

⁹⁰ Нектарије Егински 1998, 101, 107.

⁹¹ О схватању времена види: Аверинцев 1982, 101–126.

ковчег, и дође потоп и погуби све. Слично као што беше у дане Лотове: јеђаху, пијаху, куповаху, продаваху, сађаху, зидаху. А у дан кад изађе Лот из Содома удари огањ и сумпор са неба и погуби све. Тако ће бити и у онај Дан када се појави Син Човечји“ (Лк 17, 25–29).

Апостол Павле у Првој посланици Солуњанима разјашњава – ако верујемо да је Исус Христос васкрсао, тако ће се и нама (људима), десити. Живи неће имати никакву предност над онима који су *уснули* када дође „последње време“ (1 Сол 4, 14–16). Како Булгаков у својој књизи *Јагње Божије* објашњава – Бог није створио свет с намером да остане у односу на њега на дистанци која обично постоји између Творца и творевине, већ га је створио с циљем да превазиђе то растојање и потпуно се сједини с њим, не само споља, већ и изнутра⁹². Символ и величина Божије љубави према створеном је Исус Христос, Јагње Божије, који је примио на себе све грехове овога света.

Са Исусом Христом се реконструише фатум о првородном Адамовом греху, којим је први човек могућност да живи божанском природом, слободном вољом преиначио у другу могућност – живот *природног* човека који се разоткрио кроз *проклетство* материјалне човекове природе. Исус Христос је нови Адам који је, уместо плода са дрвета живота, окусио *храну* земаљског познања добра и зла. „Са доласком Христа природност је, као 'велики Пан', била укинута у својим дубинама, јер је Нови Адам победио природу и потчинио је човеку. У односу на природне духове 'великог Пана', богооваплоћење је представљало егзорцизам“⁹³.

Искупљење за целокупан људски род, које је извршено у Новом Адаму – Исусу Христу, за свакога од *птомака* старог Адама треба да се реализује у богочовечанској усклађености, човековом прихватању искупљења, што мора бити лично дело сваког појединца. Снагом своје искупитељске жртве, Исус Христос опрашта грехове свима онима који му приступају са вером, љубављу и покајањем.

У есхатолошком карактеру књижевности средњег века⁹⁴ можемо уочити и пратити истовремено и оно опште и оно појединачно – опште као чежњу јунака хагиографије за

⁹² Булгаков 2011, 193.

⁹³ Булгаков 2011, 175.

⁹⁴ Види: Бојовић 2004 А.

духовним узрастањем; појединачно – лични подвиг и лично дело аскезе – плач, богоугодан живот, молитву – различите облике увек исте тежње ка сједињавању са Логосом. Бог се објављује вернима кроз такозвана чуда, која су у хришћанској космогонији заправо резултат односа верујућег и Бога, синергија енергија усмерених једне ка другој и без обзира на то што на плану здраворазумског имају форму натприродног (или неприродног), заправо су „појава Божије сврсисходности у свету“⁹⁵.

1.7. СМРТ И УМИРАЊЕ

Свети Амвросије, како смо већ навели, говори о духовној, телесној и космичкој смрти или вечном страдању, а пандане овако дефинисаних форми смрти проналазимо у описима *уснућа* или *разлучења* житијних јунака старе српске књижевности. Као што се сви појмови у наративу књижевности средњег века појављују у саодносу са бар још једним корелативом: болест – излечење или патња – радост, и описи смрти (у било ком степену од наведених) јављају се у корелацији са исходима те форме умирања, у идеалном облику: смрт – васкрсење.

У хришћанском учењу постају ирелевантне одреднице живота и смрти у савременом смислу те речи:

„Христос је дошао да растера један прастари страх људи, но и да донесе један нови страх за оне који греше. Стари страх људи јесте страх од телесне смрти; нови страх треба да буде страх од душевне смрти; и овај страх Христос је обновио и појачао“⁹⁶.

Нити су они живи „толико“ живи како нам се чини, нити су они преминули заиста мртви и немају никакав утицај на овоземаљска дешавања⁹⁷:

⁹⁵ Булгаков 2011 В, 18.

⁹⁶ Николај Велимировић 2016 А.

⁹⁷ Или како о Христовом учењу говорећи Николај Велимировић наводи: „Он је гледао и видео да се живот није свршавао смрћу тела, али и да је права смрт умртвљавала неке људе и пре телесне смрти. Он је видео многе живе у гробовима и многе мртве у живим телима“ (Исто).

„За човека у средњем веку смрт не представља само крај бивствовања на овоме свету и телесно пропадање, већ и почетак спокојног чекања на други долазак Христов [...] Средњи век и трагове тога доба прати прича о непрекидној комуникацији између живих и мртвих путем реликвија, јављања у сновима, кроз предсказујуће поруке, чудесна излечења, у оквиру литургијског прослављања, помоћи током борбе и сл.“⁹⁸.

Из наведених разлога наш основни параметар није однос живота и физичке смрти, већ ћемо о смрти говорити у свим наведеним категоријама. Превасходно је очито одсуство момента коначности када говоримо о духовној смрти – о духовном умирању (оном делу душе која представља најпрефињенију сферу човековог битисања⁹⁹). Ово истичемо водећи се Ларшеовом тропологијом људске душе, остајући у координатама хришћанског учења и горе наведеног исказа Светог Владике Николаја који је усклађен са наводом из Јеванђеља по Матеју: „И 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).

Човек као слика Божија не умире само физичком смрћу, већ и кроз зло у себи – у житијима описано кроз разбојнике, лихварско лукавство, гордост освајача и владара, жељом за влашћу, братској зависти, искушењима јереси. Као што током сусрета са светим човеком може прерасти у своју супротност – духовно освешћење и преиначавање грехопада у духовни узлет – прелазак из смрти у живот, тако (зло) може и остати имуно на Божију благодат и умрети заједно са телесном смрћу носиоца ових особина (у житијима најчешће описано кроз стрелу анђела која гаси овоземаљски живот онога ко се није покајао и одрекао греха).

У вези са паром добро и зло (Божији или Сотонин утицај на човека), треба истаћи да није реч о дуализму (да су силе добра и зла исконске равноправне, два конститутивна принципа постојећег света као у таоистичкој филозофији). Нити је пак реч о манихејском дуализму по којем је Бог творац свега доброг и духовног и симболизује га светлост, док је

⁹⁸ Милојевић 2017, 12.

⁹⁹ „Човек је са духом или умом објективно и коначно повезан са Богом: дух је заиста образ Божији у човеку. Тај образ може бити прикривен или греховношћу испрљан, али никако уништен: он је неизбрисиво обележје дубине његовога бића, његове истинске природе, чији Логос или начело не могу бити изобличени“ (Ларше 2018, 35).

манихејски ђаво творац свега материјалног и заводљивог. У хришћанству зло није онтолошка категорија, већ је зло тек одсуство добра, као што је и тама одсуство светлости.

У оба случаја говоримо о смрти, у првом случају оног дела душе који је „образ“ Божији у човеку, физичкој смрти у другом. Прва смрт – пораз душе која је оболела нема коначан негативан предзнак – већ потенцијално доноси својеврсну слику васкрсења, јер је дух само „упрљан“, али не и уништен – појединци су умрли као разбојници, лихвари, бескрупулозни освајачи, они који завиде ближњима, а *родили се* као нови људи окренути богоугодним вредностима. Они су се „преобразили“ – свој демонски образ преиначили у божански – вратили се својој правој природи.

У вези са описом физичке смрти, најобимнији корпус средњовековних текстова (превасходно житија) значајан сегмент свог наратива посвећују опису смрти богоугодних јунака. У вези с тим, у житијима се јасно уочавају три категорије: постоји разлика између описа смрти оних који су својим рођењем предодређени за живот окренут вери – монашки живот, и оних који су монаси постали после дугог низа година владања; у трећу групу смо сврстали опис смрти црквених поглавара. Заједничко типској драматургији описа смрти свим овим случајевима јесте њихова „најављеност“¹⁰⁰, тј. хагиографски јунаци предосећају близину смрти, следи опис радњи и поступака, међу којима је сам чин умирања климакс у шематизованом градијацијском низу.

У српској књижевности средњег века уобичајено је да опис смрти монаха буде једноставна: монах умире сам, у тишини, а његову светост симболизује светлост или особена боја лица. Опис смрти владара-монаха комплекснија је и састоји се из више сегмената који прате све поступке владара-монаха на самрти, као што су одређени елементи унижења Бога ради или саветовања ближњих. Описе самог тренутка одласка с овога света прати присуство анђела или божанске светлости која указује на блискост умирућег са Богом. Трећу форму представља опис црквених поглавара која, осим елемената описа монашке смрти у неким случајевима, може садржати елементе описа смрти владарско-монашког карактера.

Посебан сегмент у типологији смрти представља мученичка смрт која са собом носи идеју мартириолошког архитектста. Она је подједнако трагична било да је део

¹⁰⁰ Види: Марјановић 2004, 588–589.; Ердељан 2004, 421.

династичких превирања, када је до ње дошло упливом интервенције нечастивог у појединачном смислу, што доводи до неправедне борбе између блиских сродника, или је виновник такве смрти непријатељ који као залог своје будуће моћи претпоставља смрт невиног човека. Значајан број текстова обрађује тему жртвовања појединца у форми жртвовања земље и народа ради, када подвиг житијног јунака добија христолике размере.

Сви наведени описи смрти владара, црквених поглавара, божијих подвижника, као и читав житијни текст, посвећени су светачкој страни личности хагиографског јунака. Зато опис смрти указује на његову богобојажљивост и наговештава блискост са Господом. Међутим, права верификација светости (вечног живота) одабраног појединца представљена је кроз опис посмртних чуда: „Феноменологија чуда заснована је [...] на комплексу бројних дарова, који се остварују пуноћом живота у Христу и испуњавањем 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“¹⁰¹.

Осим наведених типских описа смрти које су појединачног карактера, жанровска одредница, такође утемељена у већ наведене основе хришћанског учења, јесте опис колективне смрти. У вези са тим такође можемо уочити два краја – жртве Христа ради – превасходно у жртви косовских јунака који су умрли имајући пред собом осим родољубивог и сотириолошки мотив и, насупротив томе, жртвовање народа мотивисано поступцима и радњама злом обузетог владара, чији је библијски пандан судбина египатских војника који су страдали у Црвеном мору покушавајући да осујете избављење јеврејског народа.

У оба случаја, као што се са грехом првог Адама страдање као основна форма живљења пренело на све Адамове потомке, а опроштај грехова и стремљење путу Божијем вратило крсном жртвом Сина Божијег Исуса Христа, тако су и ови описи смрти, иако колективне природе, предодређени харизмом изабраног вође народа.

¹⁰¹ Бојовић 2014, 641.

2. ТИПОЛОГИЈА СТРАДАЊА У СТАРОЈ СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

2.1. СТРАДАЊЕ КРОЗ БОЛЕСТ

2.1.1. УЗРОЦИ И ВРСТЕ ЧОВЕКОВИХ БОЛЕСТИ

Болест није дело Божије, упућују нас свети оци¹⁰²: „Сам човек у првобитном стању своје природе није знао за болест, немоћ, трулежност“¹⁰³. Утемељење својих навода Свети Василије, Григорије Ниски, Максим Исповедник, Јован Златоусти и други¹⁰⁴ проналазе у *Књизи постања*, у којој се могу пронаћи и разлози преобраћања човекове природе из вечне у пролазну. И један и други облик човековог постојања на земљи представљају модел који појединац може опонашати, сходно свом слободном избору: човек може тежити *здравом* животу у Богу или се приклонити егзистенцији оличеној у палом Адаму.

Како је написано у *Књизи постања* – све што је створио Бог, било је добро¹⁰⁵. Створени свет и сва бића у њему Господ је оставио човеку да над њим господари (1 Мој 1, 28–30). Једино ограничење, ради добробити човекове, симболично је фокусирано на Дрво живота¹⁰⁶, које истовремено представља извор несавладивог искушења – могућности да се

¹⁰² И поред богате светоотачке литературе, у овом раду смо се превасходно руководили наводима које је истакао Жан Клод Ларше, јер су његове тврдње утемељене у учење светих отаца који су неретко у његовим књигама и цитирани. Жан Клод Ларше је аутор најзначајнијих књига које се баве теологијом болести. У обзир смо узели три књиге које се могу наћи на српском језику – Ларше 2015, Ларше 2017 и Ларше 2018.

¹⁰³ Ларше 2105, 19.

¹⁰⁴ „Свети Василије каже: [...] 'Бог који је створио тело, није створио болест, као што је створио душу али никако не и грех' [...] Свети Григорије Ниски одговара: 'Ненормалност садашњих услова људског живота не доказује да човек никада није поседовао добра (повезана са божијом сликом)' [...] Свети Максим Исповедник истиче да 'Бог стварајући људску природу није створио бол' [...] Свети Јован Златоусти истиче: 'Ако желите да сазнате у каквом је стању било наше тело када је изашло из Божијих руку, отидимо у рај и погледајмо човека којег је Бог ту пренео. Његово тело није било подложно [...] трулежности; сличан скулптури коју вадимо из пећи и која блиста најживљим сјајем, он није осећао ниједну од слабости које на њему запажамо данас'“ (Ларше 2015, 17–19).

¹⁰⁵ „Тада погледа Бог све што је створио и гле, добро бјеше веома“ (1 Мој 1, 31).

¹⁰⁶ „И запријети Господ Бог човјеку говорећи: једи слободно од сваког дрвета у врту. Али с дрвета од знања добра и зла, с њега не једи: јер у који дан окусиш с њега умријеш“ (1 Мој 2, 16–17).

поклекне пред манипулацијом нечастивог. Сходно централној позицији човековој пре његовог пада, преиначавање доброг у лоше захватило је читав живи свет.

На који начин сваки појединац носи у себи греховност свог прапретка Адама? У *Постању* проналазимо податак да је преиначење човекове праве природе у ону предусловљену непоштовањем Божије воље, обележено симболом *кожних хаљина*: „И начини Господ Бог Адаму и жени његовој хаљине од коже, и обуче их“ (1 Мој 3, 21). Хаљине од коже симболи су човекове, Адамовим грехом призване, анималне природе, па је у складу с тим човек изложен свим облицима нестабилности и невоља којима дотада није био угрожен. „Са тог аспекта дакле, болести од којих људи оболевају могу да се припишу не њиховим личним гресима, већ чињеници да им је заједничка људска природа грешна због грешке првог оца Адама“¹⁰⁷.

Свето писмо наводи примере исцељења болести чије се порекло објашњава прародитељским грехом¹⁰⁸, а у вези с тим треба истаћи:

„То што је Адам узрок грешности људске природе не значи међутим и да је он једини одговоран за њено актуелно стање. Постоји, наиме, одговорност свих људи зато што су подражавали Адама. Пошто су и сами Адамови потомци грешили, стигле су их последице Адамовог греха“¹⁰⁹.

У складу с тим, можемо истаћи две константе:

1. Адамов грех се не наслеђује као такав, већ као греховни потенцијал људске нове природе који се иницира грешним (лошим, окренутим злу, а не добру) мислима, поступцима и радњама сваког понаособ¹¹⁰.

2. Окренутост греху а не врлини, није само индивидуална категорија, већ се последице преносе на читаво човечанство. Као што је Адам као прародитељ извор

¹⁰⁷ Ларше 2017, 40.

¹⁰⁸ О томе је било више речи у уводном делу рада.

¹⁰⁹ Ларше 2015, 42.

¹¹⁰ „Тако сваки човек, ако није *a priori* одговоран за болове од којих пати његова природа наслеђена од Адама, постаје једним делом *a posteriori* одговоран кад и сам греша, придружујући се тако Адаму и прихватајући на неки начин његове грешке“ (Ларше 2015, 43).

греховног потенцијала свакога од нас, сваки човек је, уколико греши, и сам одговоран за страдања која погађају не само њега већ и његово потомство.

Осим прародитељског греха који и сам у основи има демонолошки карактер, и оног греха који појединац чини подражавајући свога праоца Адама, извор болести може бити демонски утицај на живот врлинаког појединца који ни у чему није скренуо с пута праведних, што потврђују наводи из *Светог писма*. Навешћемо само оно најцитираније – случај праведног Јова: „А Господ рече Сотони: ево ти га у руке, али му душу не дирај. И Сотона отиде до Господа и удари Јова злијем приштем од пете до темена“ (Јов 2, 6–7). Дела апостолска говорећи о исцељењима, такође говоре о демонском пореклу болести – образлажући снагу Сина Божијег Исуса Христа наводе: „Исуса из Назарета, како га помаза Бог Духом Светим и силом, која пролажаше чинећи добро исцељујући све мучене од ђавола, јер Бог беше са њим (Дап 10, 38)¹¹¹.

„Међутим Бог, чији је циљ спас човека и у њему читавог универзума, не дозвољава да силе зла освоје и униште Његово стварање. Његова Промисао и даље делимично штити Човека и природу и у том ставља извесна ограничења, стабилизује космос на странпутици која га води у ништавило, успоставља извештан ред у неред“¹¹².

После изласка из раја човек, чију су целовитост чинили тело, дух и душа (психа) постаје човек тела и психе¹¹³. Цитирајући свете оце Жан Клод Ларше истиче да је болесна манифестација човековог пада то, што су човекове сазнајне способности оболеле. Будући да је у природном (првобитном) стању људски ум био сједињен са срцем, што се по паду раздваја, „људски ум се налази у стању непрестане расејаности, непрестано лебди, лута, тумара на све стране и стално је узнемирен, насупрот стању дубоког спокоја који је карактеристичан за мисаону активност својствену његовој природи“¹¹⁴. Виши степен дезоријентисаности човекове пале природе види у следећем:

¹¹¹ О безумљу демонског порекла види: Ларше 2018, 45–65.

¹¹² Ларше 2015, 36.

¹¹³ „Он се тада зауставља само у структури бића својега и поретка способности да постоји као целовити човек и почиње да бива само један стоти део или хиљадити део човека“ (Ларше 2017, 39).

¹¹⁴ Ларше 2017, 50–51.

„Изгубивши истинско сазнање стварности које је поседовао у Духу, а осећајући ипак потребу за спознајом, пали човек ће ту стварност заменити не само неким другим познањем већ мноштвом других познања исте врсте, које одговарају мноштву привида у којима се он од тог тренутка креће“¹¹⁵.

У складу с том девијацијом – неспособношћу поимања праве слике света, у свести палог човека зло може бити перципирано као нешто сасвим прихватљиво. У вези с тим потребно је и указати на суштину забране познања добра и зла. „Према Светом Григорију Ниском, не означава ништа друго до то – мешање лажно доброг, према чему се поводи чулна жеља, са истинским добром“¹¹⁶. Осим у патологији жеље човекова искривљена перцепција може се препознати на свим нивоима човековог постојања. У то спада и привид слободе који човеку даје осећај да је раван Богу – тј. да га та слобода чини независним од Бога, због чега се још више губи у различитим верзијама непостојећих светова, чиме се још више удаљава од Истине (Бога)¹¹⁷.

Најочитији пример промене перцепције стварности су Адам и Ева: пре изгнанства из раја посматрали су ствари у складу с Богом – своје тело као храм Духа Светога. Као прво назначење промена које су следиле после човековог пада, *Свето писмо* наводи: „Тада им се отворише очи, и видјеше да су голи; па сплетоше лишће смокова и начинише себи прегаче“ (1 Мој 3, 7).

Од тада је човек изложен: страстима, самољубљу, стомакоугађању, блуду, среброљубљу и похлепи, туги, унији (пандан томе би могао бити данашњи израз – депресија), гневу, страху, таштини, гордости, како тврде свети оци – духовним болестима (указују на недостатак садејствовања Светог Духа у остварењу човекове целовитости).

¹¹⁵ Ларше 2017, 57–58.

¹¹⁶ Ларше 2017, 72. Тако људски ум постаје заваран и заслепљен задовољством, заборавивши на своју исконску потребу за познањем (созерцавањем) стварности: „Свет за човека постаје фантазматска пројекција његових жеља, стварање начина за задовољење његових страсти, оруђа чулног уживања“ (Ларше 2017, 70).

¹¹⁷ Све патолошке човекове склоности су заправо лажна слика оних примарних – као што су слобода и сећање дати човеку, он поседује и дар маштања. Међутим човек који је занемарио свој духовни свет својом маштом може достићи само фантомски свет усклађен за варљивим лажним рајевима наводног задовољавања жеље.

Последице неуспостављања контроле над овим поривима (гресима) доводи до телесних и душевних болести – трулежности тела и узнемирености душе.

Сходно исконској човековој потреби за вечношћу, човек томе тежи, али начин и методологија пута палог човека ка вечности је таква да човека тамо где жели бити не може одвести: „Исто тако трулежност и смртност, које су на почетку биле невољно наслеђе Адамовог греха, постају за људе извор личних грехова, зато што они, бојећи се трулежности и смрти, настоје да сачувају свој живот, вољно се предајући похоти и страстима, а оне заузврат потврђују и појачавају њихову трулежност и њихову смртност“¹¹⁸.

2.1.2. ОЗДРАВЉЕЊЕ И ИСЦЕЉЕЊЕ

Када говоримо о болести и здрављу у средњовековном тексту, имајући на уму хришћанско учење, а у вези с тим требало би направити дистинкцију између научног (световног) и хришћанског (духовног) поимања ове две константе (болести и здравља), као и разлику између световног и духовног поимања излечења. Почећемо од суштинске разлике између значења речи излечење и исцељење:

„Излечење је враћање оболелог организма у стање физиолошког или нормалног функционисања и побољшања квалитета живота, али ипак привременог одлагања смрти. А исцељење, како сама реч каже – остварење унутарње психофизичке целовитости, али и остварење пуноте кроз љубавну заједницу с Богом и ближњима, што јесте православно поимање личности. Из овога проистиче да је крајњи циљ исцељења победа над смрћу. Св. Јован Дамаскин каже: 'Јер откад је Саможивот умро и васкрсао, они који су са надом у васкрсење и вером у Њега уснули не називамо мртвима“¹¹⁹.

Најексплицитнији пример из житија посвећених Светоме Сави, који овакво становиште литерарно материјализује, јесте Теодосијев опис оживљавања преминулог брата Стефана Немањића. Будући да је окаснио са својим доласком у Србију и затекао је

¹¹⁸ Ларше 2017, 252.

¹¹⁹ Стаменковић 2004, 360.

брата уснуло¹²⁰, Теодосијев Сава је ожалошћен не због физичке смрти свога вољеног брата, већ због тога што је незамонашен (посвећен Господу) са овога света отишао¹²¹. Мотивацију оваквог промишљања Светог Саве о братовљевој смрти, Теодосије исказује кроз навод да је Стефан Немањић показивао жељу за *монашким образом*, али га је Свети Сава одвраћао од тога, говорећи му да томе још није дошло време (подразумевајући под тим низ разлога овоземљског и мистичног карактера)¹²².

Позивајући се у својој молитви на јеванђелска оживљавања упокојених, Свети Сава је уз Божију помоћ оживео свог брата¹²³ и замонашио га: *После тога свети архиепископ га украси светим и анђелским и великим образом иночства, назвавши га Симон монах, уместо Стефан*¹²⁴. Као што је од Бога измолио буђење из самртног сна, Свети Сава, захвалан Господу на овом чуду, сада моли Бога да узме душу његовог замонашеног и причешћеног брата:

*После овога свети архиепископ га удостоји да прими пресвете, страшне и животворне Христове тајне од којих се ваља бојати, и све по уставу над њима свршивши рече: „Благодарим те, Господе, опет у миру души његову, да се како подигнућем, тако и представљањем његовим опет прослави име твоје свето“. И тако речени Симон монах, држан у рукама светог архиепископа, слатко веселећи се и Бога благодарећи, у руке његове дух свој предаде*¹²⁵.

Монашки образ симболично исказује Немањићеву тежњу ка Богу, а слика потпуног исцељења јесте његова радост у самртном часу. Умирући се не радује томе што неће више

¹²⁰ Сан и уснуће су речи којима се описује смрт богоугодника. На тај начин се земаљска смрт означава као фаза која води ка вечном животу у Богу.

¹²¹ Теодосије 1988, 220.

¹²² Види: Исто, 219.

¹²³ Осим молитве, Теодосије описује начин исцељења: „Пруживши своју свету десну руку на срце његово, у име Свете Тројице написа по нагу телу слику крста, и одмах осети у својим рукама да се покренуло, и опипавши по његовим прсима, и ова опет нађе топла и жива, и како се веома молио услишан би, и обрадова се, и реч Христову говораше синовима његовим који су ту стојали у свему народу: 'Не плачите и не галамите, краљ није умро него спава, и душа његова је у њему!'“ (Исто, 221–222).

¹²⁴ Исто, 222.

¹²⁵ Исто.

бити на овоме свету, већ зато што његово обожено биће иде путем апсолутног здравља – не тек физичког излечења, већ целовитог исцељења духа, душе и тела – приближавања савршеној природи Исуса Христа.

Доментијан ову сцену поентира истицањем суштине и смисла оживљавања преминулог владара – као пут ка *Богу који га је преселио ка себи у жељена села*¹²⁶. Описујући чудо оживљавања преминулог житијног јунака – говорећи о сцени житијној тек као понављању оних јеванђелских – Доментијан акцентује однос љубави између Бога и човека. То чини и током молитве ради буђења из самртног сна – наводећи да *Бог слуша угоднике своје*¹²⁷, а у опису благородне смрти истиче мир (спокојство замонашеног и причешћеног владара) – *и са миром у Господу усну*¹²⁸.

Пошто хришћанско учење човекову палу природу и склоност ка греху истиче као узрок болести, *Свето писмо* јасно говори да је оздрављење човеково – живот у Христу. Сам Исус Христос, како јеванђелисти записују, говори да је дошао болесних ради – да им пружи утеху и излечење. Да излечење само од Бога долази говори нам и Стари завет, међутим, овде можемо поставити питање да ли је ико сем Сина Божијег имао снаге да исцели трулежну природу човекову?! Ово реторско питање има јасан одговор – није¹²⁹. Христова жртва, Христова мученичка смрт на Голготи уништила је грех, смрт и снагу нечастивог, а човекова лажна природа тек у васкрсењу Христовом проналази пут за повратак себи самој:

„У смрти Христовој, уништени су грех, трулежност, смрт и снага ђавола [...] Христово дело искупљења није стварање, већ обнављање, обнова људске природе, успостављање првобитног Адама по обличју Божијем, повратак његовог бића кроз човека, његовог начина постојања, његовог живота и његове истинске судбине [...] Он поново постаје нормалан човек у Христу. Он поново задобија своје способности

¹²⁶ Доментијан 1988, 168

¹²⁷ Исто, 167.

¹²⁸ Исто, 168.

¹²⁹ Начин на који то Исус Христос чини је у следећем: „Исцељујући тако човека од његових страсти, Христос му враћа нормалну употребу његових способности, пружа им, другим речима, могућност да се поново окрену Богу“ (Ларше 2017, 267–268).

у њиховом првобитном стању, сагласном с њиховом природом која је, да подсетимо, усмерена према Богу¹³⁰.

Према хришћанском учењу, човекова обновљена личност има прилику да ужива у благодетима апсолутног здравља под условом да својом слободном вољом, својим мислима и делима, тежи сједињењу са Исусом Христом. Ово метафизичко сједињавање с узором просторно је одређено институцијом цркве која се заправо „налази у Христовом стању, она је христофора (христоносица) (Еф 5, 25–27), у смислу да постоји онтолошка подударност између Христа и Цркве“¹³¹. Или како то Богдановић наводи, оваплоћење, саборност и тежњу ка савршенству проналазимо у црквеном заједништву:

„Црква је доживљена као 'надлично јединство', што значи као целост једне заједнице која је невидљива колико и видљива, јер постоји у свим Христовим ученицима без обзира на то колико их је, где су, када су живели, кад ће се родити. То је један посебан вид друштвене свести, ирационално мотивисане свести која тежи божанству, а овоме, опет, као нечему апсолутном и једноставном у својој сложености“¹³².

Префињена знања духовног карактера (која долази од Светог Духа, нераздељивог од Оца и Сина), Исус Христос је оставио својим ученицима – апостолима кроз чији се мисионарски рад чудесна исцељења настављају као део свакодневице верујућих појединаца. Особине сличне онима које су имали апостоли имају и богоугодни људи без обзира на актуелно време и простор.

Утемељен у такву предусловљеност, Свети Сава, уз Божију помоћ преживљава бројне, наизглед несавладиве препреке, лечи болесне и оживљава мртве. Истицање ових ванредних моћи Светога ритмично се понавља у Доментијановом житију, али о њима се увек говори као о Божијим даровима који не произлази из саме личности Саве Немањића. Ту његову изузетност препознају они слични њему – монаси:

¹³⁰ Ларше 2017, 271–272.

¹³¹ Брија 1997.

¹³² Богдановић 1988, 10.

*И верујте ми, браћо и свети оци, да ми рекоше први чрнци који су испрва живели с њим и видевши живот његов прекомерно, називаху бестелесним анђелом њега, који је имао толики духовни подвиг у телу, и толико се приближио Богу постом и светим молитвама дотле, да је и мртве ускрсавао, а не тим молитвама да је само чуда творио. Но због своје велике смерности, рекоше, тога се сам уклањаше, да не буде прослављен на земљи, док га Бог не прослави на небесима*¹³³.

У житијима се сусрећемо са описивањем телесног оздрављења. Као што Исус Христос лечи губавог¹³⁴, подиже на ноге одузетог¹³⁵, исцељује „крвоточну“ жену¹³⁶ и чини бројна друга чуда којима спашава верни народ страдања од болести, тако и Свети Сава помаже онима којима је помоћ духовно снажног посредника између небеског и земаљског потребна.

Истоветну тврдњу (као у претходно наведеном цитату) проналазимо у деветом поглављу Доментијановог житија током описивања чуда *подизања раслабљенога*. Овде проналазимо и наративне елементе које у опису чуда апострофирају тежњу Светог Саве да своје моћи не приказује јавно – већ да их користи на човекову добробит у скромности и далеко од очију других. Ово исцељење се дешава након целоноћне молитве Светога Саве у манстиру Жича, у коме нема никог до њега и болесника¹³⁷. Молитва која до Бога долази, осмишљена је молитвеном комуникацијом живих и у Богу уснулих – Светог Саве и Светог Симеона.

Сличност са Сином Божијим (самим тим различитост од људи ограничених *кожним хаљинама*) представља чињеница да је он још током живота достигао духовно савршенство које је предусловило такав Божији дар. У примерима старе српске књижевности из корпуса владара-монаха, подвиг ради сједињења са Господом, јесте процес који траје читавог подвижничког живота, па су чуда исцељења, која произлазе из

¹³³ Доментијан 1988, 105.

¹³⁴ Мт 8, 2–4; Мк 1, 40–42; Лк 5, 12–13.

¹³⁵ Мт 9, 6–15; Мк 2, 3–12; Лк 5, 18–25.

¹³⁶ Мт 9, 20–22; Мк 5, 25–28; Лк 8, 43–44.

¹³⁷ *А овај Преподобни, други апостол, имајући силу истога Владике, молитвом подиже раслабљенога који је лежао од многих година, по речима светих отаца светогорских: Јер могаше, рече, и мртве васкрсавати, али се уклањаше због своје велике смерности* (Доментијан 1988, 129).

харизме главног јунака хагиографије, описана у последњем одељку житија које по свом шематизованом (очекиваном) распореду описује чуда која су се десила на гробу светог. Из тог разлога о страдању кроз болест и Божијом инвенцијом остварена исцељења говорићемо у даљем току текста, поглављу које засебно говори о чуду исцељења.

Чуда над моштима светог нису изостављена ни у случају Светога Саве. Најизразитији је пример исцељења монаха Неофита – и духовног и телесног, јер га чудо не враћа само телесном здрављу, већ и традицији молитвеног општења са Богом¹³⁸, неопходном сегменту исцељења, ради трајања благодати примљене Светим Духом. На томе посебно инсистира Доментијан који сваки корак Неофитов по исцељењу мотивише Божијим промислом¹³⁹.

2.1.3. РЕЛАТИВНОСТ КАТЕГОРИЈА БОЛЕСТ И ЗДРАВЉЕ

Иако сваки појединац мучен пошастима болести тежи ка свом телесном здрављу, потребно је истаћи да је погрешно доживљавати Божији удео у оздрављење човеково као допуну медицинском лечењу, или мистички процес исцељења тек као остварење земаљског циља – победу болести за које лекари у болницама немају лекове. Погрешно је из разлога што је неусклађено са базичним полазиштем хришћанског учења које за циљ нема привођење појединца површном и тренутном добру, већ исцељење у овом контексту јесте пут спасења, вечног живота (вечног здравља).

Православна црква не негира значај медицине, јер она нема своје властито медицинско учење, већ прихвата терапеутске методе друштва у коме се налази:

„Управо је православна црква преузела иницијативу за организовање лекарске професије у болничком оквиру. Црквени достојанственици су преко њих на до тада непознат начин испуњавали филантропске циљеве Цркве. Византијска болница је

¹³⁸ Види – Доментијан 1988, 229–230; Теодосијева наративно развијенија прича о оздрављењу Неофитовом – Теодосије 1988, 254–257.

¹³⁹ Пробудивши се из сна здрав, хтео је да изађе, али нађе закључана врата, па вративши се у велику цркву клањајући се слављаше Бога који му је дао здравље (Доментијан 1988, 229).

најјачи доказ здраве и корисне синергије православне хришћанске традиције и рационалне медицине¹⁴⁰.

Овакво становиште указује да су медицинска знања дар Божији и нису у супротности са хришћанским учењем, зато она потенцијално могу бити на човекову корист – али само уколико у ученом лекару и оном који се здрављу нада постоји јасна свест да свако добро од Бога долази. Међутим, када говоримо о монасима, можемо говорити о Богу (тј. богочовечанској сарадњи) као једином лекару. Иако свети оци претпостављају овакву могућност, они је никако не препоручују мирјанима, нити истичу као идеалан начин лечења монасима¹⁴¹, јер је за такав пут исцељења потребан изузетно висок ниво духовног раста.

Лечење у средњовековној српској држави обављало се у за то специјализованим установама – болницама, које су, као и све цивилизацијске тековине ове епохе никле у окриљу цркве. О првој српској болници говори сам Свети Сава у *Хиландарском типику*, глава четрдесета, под насловом: „О болници и болничарима“ (о чему говори и *Студенички типик* – оба писана по угледу на *Евергетидски типик*)¹⁴². Уколико прихватимо типско

¹⁴⁰ Ларше 2015,125. Може се, наиме, сматрати да су управо у Византији, у IV веку настали зачеци модерне болнице, пошто је сам црква преузела иницијативу да ангажује професионалне лекаре, организује њихову службу и плаћа их (Ларше 2015, 125).

¹⁴¹ „Овај други пут, међутим, представља, признаје Свети Варсануфије, идеал до ког могу стићи само савршени и који због тога не би могао да буде наметнут осталима. Свети Григорије Палама такође га оправдава максимализмом манастирског живота који одбацује свет и људске методе, али ипак не претендује да га наметне свим хришћанима па чак ни да од њега за калуђере створи недодирљиви принцип“ (Ларше 2015, 132).

¹⁴² Без намере да се детаљно бавимо темом болница у средњовековној Србији, указаћемо на драгоцену литературу подсткнуту изучавањем овог сегмента средњовековне медицине: Катић 1981, 1990; Илић Тасић 2004. Битно је истаћи и темат првог броја Црквених студија објављених 2004. године, у којем се сусрећемо са радовима који истражују ову тему са теолошког, психолошког и медицинског становишта (духа, душе и тела). У овом темату су своје радове публиковали, осим већ поменуте Илић Тасић, Јеротић, Стаменковић и Павловић. О болести и лечењу у средњовековној Србији види и: Радић 2004.

одређење болнице као установе за лечење болесника у којој ради медицински обучено особље, адекватан таквом полазишту јесте навод из поменутих типика¹⁴³:

„Заповедамо да се за болне изабере ћелија која има облик болнице, и да се поставе постелине болнима за лежање и одмор, и да им се даје болничар да их двори у свему. Ако ли мојим гресима многи падну у болест, нека им се даду и по два болничара, велика арула [...] на коме ће се топити укроп за болне и друго што им је на утеху, по могућству, за јело и пиће и друге потребе. А игуман свагда, не ретко нека долази у болницу и нека од свег срца посећује братију и нека доноси свакоме потребно“¹⁴⁴.

Упркос свим човековим тежњама за телесним здрављем, слабост тела се не мора неминовно доживљавати као зло. Често су светитељи током живота били много болеснији од оних који су се препустили својим слабостима и страстима. Због чега је то тако – зато што Бог често *одобрава* болести и патње аскети и праведнику? Иако разлози овакве Божије одлуке са световног становишта нису нимало јасни, гледано из угла хришћанског учења имају за циљ помоћ у духовном развоју појединца, што се у светоотачкој литератури зове божанском инкономијом – када Свевишњи кроз патњу истанчава човекову душу. Јован Златоусти наводи осам разлога због којих Бог *човеку по својој вољи* шаље страдање¹⁴⁵ (најчешће у облику болести) јер „Ко пострада тијелом престао је да грешити“ (1 Пет 4, 1)¹⁴⁶.

¹⁴³ Бојанин о средњовековној институцији болнице наводи следеће: „Манастирске болнице су углавном биле интерног обележја и нису виђене као опште болнице или прихватилишта за лепрозне и хендикепиране [...] За такве намене подигнута је друга врста прихватилишта, која се могла налазити близу већих манастира или градских и привредних центара, где је популација била густо насељена“ (Бојанин 2012, 24). Насупрот њему, Катић о студеничкој болници говори као о здравственом центру у правом смислу те речи: „У њој су се осим монаха и манастирских радника лечила и световна лица. Болница је имала више одељења, међу којима су породилиште и одељење за душевне болеснике“ (Катић 1981, 223).

¹⁴⁴ Св. Сава 1986, 83.

¹⁴⁵ Наведени су у уводу овог рада, одељку под насловом: *Страдање као пут ка Богу*.

¹⁴⁶ „Страдања могу бити послата човеку да га сачувају од греха или одврате Хришћанина од лаганог и расејаног живота и окрену га усредсређеном животу у Богу. У таквим случајевима шаље се дуготрајна болест, изгнанство, заточеништво и томе слично. То потпуно мења човеков живот, даје му могућност да се

И у житијама Светога Саве помињу се његове здравствене слабости. То су на почетку елементи описа његовог физичког стања који указују на победу духовног над телесним, када он свесно мучећи своје тело чини подвиг одрицања Бога ради¹⁴⁷. Сходно поменутиим премисама описивање примера односа између Бога и човека у старој српској књижевности не може се свести на узрочно-последичан низ, у форми површне и баналне математичке реципрочности. Резултат истрајног монашког подвига и рада на себи не доноси редовно добробит у овоземаљским категоријама:

А од многог и непрестаног поста усахну му утроба, и боли му изнутрица и слезина његова, и изгуби сву маст, и тако неисцељиво боли. Па да је хтео олакшањем да послужи утроби, болест би га и против његове воље спречавала. И тако сав живот његов беше пост. А болест ову као богодану помоћ поздрављаше¹⁴⁸.

У наведеном цитату, случају Светога Саве, проналазимо податак да је и сам оболели схватио значај послате му неизлечиве болести – зато што он као *земљски анђео* јасно препознаје Божије знакове: „Само у таквом преображењу, страдање и болест неће бити пораз, разочарање, губитак смисла, јачање самољубља и потпуно предавање тами, него ће то бити крст који ваља понети. А крст носити са благодарношћу, вером и надом, није пораз него победа“¹⁴⁹.

Када говоримо о болести у хришћанском контексту у свом основном облику, као што смо већ навели, за полазиште можемо узети ову дихотомију грех – болест, покајање – здравље. Оно што омета духовни развој човека који тежи Истини јесте његов сукоб са Божијом вољом, који се често дешава упркос томе што верујући појединац не жели да до

замисли над њим. За некога је то прилика да се издвоји из лошег друштва и неко време буде сам. Такви страдалници у почетку често тешко подносе овако велику измену у животу, али касније или на крају топло благодаре Богу што им је на време послао тешко подношљиву промену“ (Никчевић 2001, 52).

¹⁴⁷ *Хлеба и воде оскудно кушајући младосни изнуриваше цвет. Уз то је мрзнуо зими и задовољавао се само худом власеницом. Увек је ишао бос и стекао тврду кожу да се није бојао повреде од камена. Овако чинећи, био је као неки немилостив и гневан непријатељ својему телу, да су се игуман и сви дивили таквој ревности његовој (Теодосије 1988, 119).*

¹⁴⁸ Исто, 25.

¹⁴⁹ Стаменковић 2004, 361.

тог сукоба дође. Током своје интимне чежње за исцељењем, оболели жарко жели своју вољу – телесно здравље и није у стању да сагледа и ону Божију и да је стави испред своје мале, површне и у есхатолошком смислу, небитне жеље.

Тада продужење болести може бити благодатно болеснику, да би погледао дубље у суштину човекове (своје) добробити чије му значење и смисао стално измичу. Збуњеност пред несагледивом и необјашњивом Божијом вољом оставља простор за деловање демонских сила. Пут демонског утицаја на душу може бити и преко тела:

„Због везе која спаја тело и душу он се нада да ће шкодећи телу, успети да узнемири душу, да у њој изазове појаву мисли страних молитви и привиђења и да пробуди страсти [...] Лишавајући их ослоња у телесном здрављу, он настоји да им ослаби будност, узнемири пажњу, смањи отпор према искушењима, уништи њихов аскетски напор и доведе их дотле да изгубе наду у божанску помоћ“¹⁵⁰.

Сродан овој тврдњи је Јовов случај из Светог писма у коме видимо да узрочно последични низ грех – болест, праведан живот – здравље није фунционалан. Заправо међузависност је усмерена у супротном правцу – болести тела су проузроковане духовном снагом Јововом која се није допала нечастивом па је желео да је доведе у питање. Зато се Јов пита зашто је живот безбожника беспрекоран све до суда¹⁵¹ (Јов 21, 7–14), а пророк Јеремија изговара: „Зашто је пут безбожника срећан? Зашто живе у миру сви који чине неврјеру?“ (Јер 12, 1). Лакоћа живота и безусловни успех у земаљским подвизима, оних чији је животни пут удаљен од Христа – велико је искушење човеково.

Сродан овој доминанти која исказује сву комплексност Божије воље, а која је увек на човекову добробит, исказује и пример прве жене која је била повод хагиографском писању о светом или данашњом терминологијом речено, наративној формулаци светог дела њене личности, краљице Јелене. Иако житије све време описује добра дела краљице и монахиње, њен подвиг упућен Богу, паралелно с тим описује и њено страдање кроз болест.

¹⁵⁰ Ларше 2015, 55.

¹⁵¹ Суда Божијег – поновног доласка Исуса Христа који ће судити живима и мртвима.

„Житијем краљице Јелене доминира покајнички тон, који у духу есхатолошке антропологије претпоставља осим скрушености и чињења добрих дела, молитву и спознање сопствене грешности“¹⁵². Она је својим богоугодним животом и даром сузне молитве, коју је од Бога измолила: *Дај ми извор суза да омијем моје душевне нечистоте*¹⁵³, била на путу прочишћења, потежући за свим духовним *лековима* у име свог целокупног здравља. Њене одлуке мотивисане су разишљањима о судњем дану и непрестаном бригом да у свом подвигу није окаснила, а после свих својих подвига и милости које је за друге учинила, она *навши у велику болест и умилвиши се пред Господом с љубављу срдачне вере, убојавши се дана смртнога разлучења, поче се молити Господу*¹⁵⁴.

Описивање Јелениног страдања кроз болест садржи јеванђелски елемент утројавања – можемо пратити градацијски низ страховања јунакиње житија над сопственом греховношћу у три фазе: од поменутих првих молитви изазваних страхом од смрти, преко благородног подвига посвећеног своме окружењу, истовремено ради општег и личног (духовног) добра, до треће фазе, када она већ духовно узрасла, носећи анђеоско (монашко) обличје, добија благодат најављене смрти и схвата да је дошао тренутак када ће *у Богу уснути*.

У вези са овим треба истаћи да поменути страх од *дана смртнога разлучења* није мотивисан овоземаљским мотивима, већ сотириолошким, те је сходно томе, препознавши тренутак после кога ће, ослобођена терета греховног узенети се до Бога, она с миром прихвата чињеницу близине смрти. Сходно тежњи хагиографа да прикаже достигнути душевни мир богобојажљиве краљице, овај податак, за разлику од претходних, изречен је без катаризичне динамике молитвеног патоса и афектиране скромности (самокритичности) јунакиње истанчаног духа: *Пребивајући ова блажена Јелена у царском двору своје, месту званом Брњацима, поче боловати јаче и разуме да дође дан смрти њезине*¹⁵⁵.

¹⁵² Милојевић 2017, 45.

¹⁵³ Данило II 1988, 84

¹⁵⁴ Исто.

¹⁵⁵ Исто, 99.

После првопоменутих болести и молитве Богу да јој подари здравље, краљица Јелена је, по враћању од Бога измољеног физичког здравља, лични подвиг тежње ка Савршенству исказала изградњом манастира посвећеног Богородици. Овај подвиг раван онима који су чинили и први Немањићи, не доноси јој здравље у световном значењу те речи. Она поново оболева:

ова христољубива Јелена паде у љуту болест и поче боловати напрасном болешћу. И била је у великом страху и ужасу, и сетивши се у свом уму, паде ничице на земљу и лежаше као мртва, великом тугом бола плачући [...] Призвавши христољубива једног монаха својих, најчаснијег старца по имену Јова, и из његове руке прими монашки образ у цркви света Николе, у славном граду Скадру. И у том великом анђелском образу би названа монахиња Јелена¹⁵⁶.

Своје дане, искушаване телесним страдањем од болести и монашким добровољним страдањем, проводи у молитви и страху сотириолошког карактера, о чему Данило Пећи говори кроз монахињин дијалог са сопственом душом: *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 ни замке, јер је немоћан да стоји пред лицем оних који се боје Господа и имена Господњега¹⁵⁷.*

Данило Други је на примеру краљице Јелене детаљно објаснио топос најављене смрти. Он о томе говори као о гласу који умирући праведник чује. У овом случају сусрећемо се са двоструком најављеношћу – краљица Јелена предосећа (интуиција је врста Божијег дара коју појединац добија у оквиру својих способности препознавања Божије воље) да ће ускоро чути глас који јој говори: *О душо окајана, о душо грехољубива, ево се сврши живот твој у овом веку и поћи ћеш међу друге људе¹⁵⁸.*

Снажан утицај демонских снага које нападају човекове мисли верујући да ће га тако одвратити од Божијег пута описани још у првом анахоретском житију – *Житију светог Антонија* од Атанасија Александријског. Пандан оваквој врсти наративног уобличења страдања монашког од стране демонских сила у српској књижевности јесте

¹⁵⁶ Исто, 98.

¹⁵⁷ Исто.

¹⁵⁸ Исто.

Теодосијево *Житије Петра Коришког*. Духовна величина Светога Саве описана је и у том смислу – не само да је својим аскетским животом спасио себе демонских искушења, већ је у свом подвижништву био штит своме оцу од потенцијално истих невоља: *И тако се као штитом молитвама његовим окриљен од бесова сачува*¹⁵⁹.

За разлику од њега нечастиви постаје господар мисли и радњи бугарског великаша Стреза, који се мотивисан демонским примислима устремио на свог добротинитеља Стефана Немањића¹⁶⁰. Доментијан га директно упоређује са палим анђелом, који је у својој гордости помислио да може бити раван Богу, и назива га сином ђавољим: *По истом начину, и тај ђавољи син подиже борбу на отачаство Светога*¹⁶¹.

Истицањем инситуције усињења апострофираног у оквиру односа Бога и човека, овога пута на релацији човек – ђаво, хагиограф истиче да је Стрез својом слободном вољом одабрао зло и да је процес усињења већ остварен. Зато Стрезу не следи исцељење – не долази до такозваног егзорцизма, ослобађања човековог од зла у себи, јер је он већ постао континуитет самог Сотоне – зато је сходно томе кажњен суровом и коначном смрћу.

2.1.4. ДУХОВНО ИСЦЕЉЕЊЕ

У овој фази рада, вратићемо се на почетна разматрања болести и здравља – не физичку или душевну (психичку) болест, већ на болестан начин постојања (повлађивања својој палој природи). У претходним разматрањима указали смо на повезаност свих елемената човековог постојања – како физичка болест може утицати на духовно клонуће, како душевна неуравнотеженост може бити последица демонског запоседања људске душе. Духовна болест сажима у себи све претходне (које могу бити тек појавна манифестација човекове удаљености од Бога – самим тим и Светог Духа).

Човеково одбијање да уђе у заједницу са Богом, иако за стварносну манифестацију може имати пристојан живот, без болести и великих невоља, свакако води духовној смрти. Примерено нашој теми речено – иако такав појединац може провести живот у благостању

¹⁵⁹ Теодосије 1988, 140.

¹⁶⁰ Види – Доментијан 1988, 124–130 ; Теодосије 1988, 176–186.

¹⁶¹ Доментијан 1988, 125.

– у есхатолошком смислу – он је тешко оболео од духовних болести. Будући да говоримо о старој српској књижевности – у примарном смислу богослужбеним текстовима – прилажење болесном ради излечења свакако јесте извештан облик исцељења, те би се зато овај термин могао користити у опису свих чуда Божијих које Господ, преко својих посредника, снагом свога милосрђа, чини на земљи.

Зато свако лечење душевне узнемирености (разбојника – слике зла) или излечење тешких физичких болести јесте истовремено и исцељење – будући да лекар – Свети Сава који, уз помоћ Божију и свете мошти свога оца, приводи здрављу оне који страдају од болести – истовремено „усињује“ и приводи их светлости Божијој (љубави Божијој), а оне верне учвршћује у вери. У овом контексту долази до преклапања значења речи излечење и исцељење – јер онај ко и сам тежи савршенству не лечи само тело или душу оболелог, већ настоји да у њему пробуди његову праву природу. У овом смислу намеће се питање лекова којима се дух, душа и тело сваког понаособ ослобађају страдања од болести.

Који је пут обнављања људске природе у сједињењу са Сином Божијим? То је пут светих тајни: крштења¹⁶², миропомазања¹⁶³, исповести¹⁶⁴, причешћа¹⁶⁵, јелоосвећења¹⁶⁶.

¹⁶² Крштење (гр. βαπτισμα, лат. baptisio, baptisimo, погружење, погрузити): ново рођење (Тит 3,5), чин рађања у Богу (Јн 3, 3-5), знак духовног просвећења и облачења у Христа (Гал 3,27). Крштење је једна од тајни коју је Спаситељ непосредно установио (Мт 28,18–19), а Апостоли практиковали (Дела 2, 38; 10,48) као поступак увођења у историју спасења (Мт, 3,11), као обред уласка у Цркву (Еф 5, 26) и као чин светог подражавања смрти Христове (Мт 20, 22–23; Лк 12, 50)“ – Брија 1997.

¹⁶³ „Миропомазање (гр. Το μύρον χρισμα, лат. Unctio): Тајна додељивања дарова и харизми Светога Духа, вршена призивањем Духа Светога и помазивањем светим миром, којим се новокрштени печати као 'свештеник' и 'цар' у свеопштем свештенству Цркве (Јоил 2 ,28; Дела 2, 17). Миропомазање има своје порекло у силаску Светога Духа на Исуса приликом Његовог крштења у Јордану“ (Брија 1997).

¹⁶⁴ „Исповест или покајање (гр. μετανοια, лат. poenitentia, духовна промена, кајање): тајна у којој верник, силом Духа Светога и молитвом Цркве, прима опроштај грехова учињених после крштења, ради обнове своје заједнице са Богом и помирења са литургијском заједницом чији је члан“ (Брија 1997).

¹⁶⁵ „Причешће - евхаристија (гр. Ευχαριστια, благодарење, захвалност): Тајна коју је установио Сам Исус Христос у молитви благодарења и чину благосиљања хлеба и вина (Лк 22, 19–20), на последњој Својој вечери са Апостолима. Овом Тајном Црква актуализује Христово свештено искупитељско дело, сажето у Његовој жртви или Васкрсењу (1 Кор 11, 23–26; Мт 26, 26; Лк 22, 17–19). Црква и Евхаристија јесу две нераздвојиве стварности, зато што је савез Новог Завета, из којег се рађа нови народ Божији, запечаћен

„Свете Тајне Духом које нам Отац предаје кроз Сина, које нам Син шаље од Оца, а који нас, сједињавајући нас са Сином, сједињује и са Оцем, нарочито у Светој Тајни миропомазања, али и у свим осталим светим тајнама, а особито у Светим Тајнама крштења и евхаристије. Тако нам Свете Тајне омогућавају да оденемо не само Христа и Духа, и у њима нас сједињују са Оцем“¹⁶⁷.

Иако је љубав Божија неупитна и свеprisутна, не смемо пренебрегнути ни инвенцију оног ко тежи оздрављењу (што је у овом контексту обједињено са човековим сотериолошким настојањима). Тако у духу хришћанске теологије *лекови* су снажна вера у Свету Тројицу, искрено покајање, као први корак ка спасењу који од нас очекује да спознамо сами себе; молитва као начин на који човек ступа у мистични однос с Богом, у вези са чим српска житијна књижевност посебно апострофира метод исихастичког молитвеног пута ка Логосу¹⁶⁸. Лек човековом психофизичком здрављу јесте поштовање заповести (Божијих) из чега произлази нада (као лек) – нада у поновни долазак Исуса Христа и вечни живот проистекао из човековог богоугодног живота обогашеног милосрђем и смирењем.

Доментијанов Свети Сава у Студеничкој беседи обзнањује приступима *лекове* против свих болести:

Зато, чеда моја богољубна, ми који га љубимо треба да чинимо дела верна у Христу Исусу Господу нашем, ми који смо примили бесмртну веру од њега, толики дар да не умремо у векове [...] и свагда делајте бесмртна дела у Христу, веру чисту и молитву честу, имајући са љубављу наду к њему, и савест чисту ка Богу и ка људима постом и бдењем, истину при свему, телесну чистоту и душевно

крвљу Исуса Христа (Мт 26, 26–28; Мк 14, 31). За православну теологију, Евхаристија није просто свештено дело, него конвергентни центар свеколиког црквеног живота“ (Брија 1997).

¹⁶⁶ „Јелеосвећење (гр. εὐχέλαιον, молитва + ελαιον, уље): јелеосвећење, благосиљање јеле (уља): тајна у којој болесник, помазивањем освешћеним уљем и свештениковим призивањем благодати Светога Духа, прима исцељење тела и опроштај грехова. Непосредно место које говори о овој Тајни налази се у посланици Светог Апостола Јакова 5, 14–15“ (Брија 1997).

¹⁶⁷ Ларше 2017, 277.

¹⁶⁸ „Служење молитве Исусу састоји се у највећем могућем броју понављања њеног обрасца, све док она не постане попут покрета дисања или откуцаја срца, и тако све док не заспимо; она је стално сећање на Бога“ (Ларше 2017, 349).

*уздржање, чувајући разум светога крштења, просвећења Божја, којим се одрекосмо сатане и свију његових дела; но свагда љубећи покајање, исповедање грехова својих и плакање над њима и смерност, оправдање, поучење исправљење живота свога.*¹⁶⁹.

Аутори житија посвећених Светом Сави, поготову Доментијан, који у медитативном тону духовника кроз цело житије истиче љубав Бога према човеку и човека према Богу, посежу за молитвом као мотивационим елементом, који најављује разрешење наративног климакса:

„Све што се у Савином животу догодило такође је у знаку молитве: светогорске, хиландарске, карејске, студеничке, жичке [...] Њу, говорећи о Савином бдењу и молитвама најбоље дефинише његов ученик Доментијан, за кога је оно 'усхођење ка вишем боговиђењу'. Дефиниција хиландарског јеромонаха Доментијана као да сажима светоотачка мишљења која се свде на поимање по којем је молитва умно усхођење к Богу“¹⁷⁰.

Молитвом родитељи његови призивају милост Божију како би добили још једног потомка¹⁷¹, што такође представља извесну врсту исцељења, јер како Теодосије наводи – Ана Немањић је престала да рађа одавно, *јер је Бог закључа*¹⁷². Растков сусрет са руским монахом прати молитва захвалности Богородици *коју положи као престатељницу и повереницу живота свога*¹⁷³. Од младости уловљен од Христа и наоружан Светим Духом, креће путем уподобљавања Логосу кога моли да усмери његов труд у добром

¹⁶⁹ Доментијан 1988, 152–153.

¹⁷⁰ Бојовић 2002, 6.

¹⁷¹ Доментијан 1988, 55.

¹⁷² Теодосије 1988, 102.

¹⁷³ Света Гора, Атонска, најисточније полуострво Халкидике, које је због своје неприступачности и погодне климе од почетка IX века постало склониште аскета, посвећена је Богородици. Она је заштитница Свете Горе, те је њој посвећен и највећи број тамошњих манастира – Доментијан 1988, 330.

правцу¹⁷⁴, а одмах након тога Доментијан наводи: *И премилостиви Бог услиша молитву свога љубитеља*¹⁷⁵.

Уз молитву гради манастире и цркве, молитвом се приближава Христу на путовањима по Светој земљи; молитвом се бори против зла оваплоћеног у људима приклоњеним злу. Молитвом исцељује болесне и оне узнемирене душе приводи правој вери. Молитвом господари над временским приликама – зауставља буру, смирује, ветрове; молитвом зауставља покушаје нечастивог да његов велики труд и рад и себе и свог народа ради осујети. Молитвом успева да пробуди љубав у срцу угарског краља¹⁷⁶; попут Исуса Христа исцељује телесно, духовно и душевно оболеле, оживљава у Богу уснуле, његово понашање и постигнућа усклађени су са јеванђелским наводом:

„А знаци овима који верују биће ови: именов мојим изгониће демоне, говориће новим језицима; узимаће змије у руке; ако и смртно што попију неће им наудити; на болесне полагаће руке и оздрављаће“ (Мк 16, 17–18).

Молитвом, постом и покајањем Свети Сава буди у свом срцу хришћанску љубав према човечанству, коју је имао и Отац када је оваплоћеног Сина жртвовао ради човековог спасења. Доментијан Светог Саву назива Јагњетом Божијим (пасхалним јагњетом) – потенцирајући његову жртву ради добробити човечанства¹⁷⁷.

Житијни текст, у оквиру описа процеса исцељења, не истиче елемент испосвести, сем у уопштеном смислу – инкорпорираним у поуке Светога верноме народу¹⁷⁸, већ

¹⁷⁴ Исто, 59.

¹⁷⁵ Исто, 60.

¹⁷⁶ Види: Теодосије 1988, 213–218.

¹⁷⁷ Јагње које по Божијој вољи жртвовано (пасхално јагње) ради спасења прворођених синова јеврејског народа, за разлику од мисирских који су били кажњени због њихове силе и деспотије, помиње се у Другој књизи Мојсијевој (види – 2 Мој, 12). Пророк Исаија пророкује Христов долазак, о њему говори као спаситељу – Јагњету Божијем који ће примити на себе сву греховност људску и искупити је својом жртвом (Ис 53). Као што је крвљу јагњетовом обележене куће у Другој књизи Мојсијевој заобишла смрт, тако телом и крвљу (вином и хлебом) у оквиру тајне причешћа, они који верују у Исуса Христа бивају избављени од вечне смрти и усмерени ка вечном животу.

¹⁷⁸ Наводи овакве врсте се у више наративних варијанти понављају у *Поученију Светог Саве о истинитој вери* – Доментијан 1988, 147–154.

спремност божијег изасланика Светог Саве да прими човекове грехове и опрости их у име Божије, кроз молитву упућену Господу. „Окренутост молитви је пут унутарњег прочишћења које тек посредно може резултирати физичком виталношћу (*стече живот без бола*¹⁷⁹). Зато приближавање Богу претпоставала милост у срцу и то ону милост сродну Створитељевој“ (Лк 6, 36)¹⁸⁰.

Молитва је житијни сегмент који премошћује привидну удаљеност између Бога и појединца који Богу тежи. Остале свете тајне се помињу уопштено, као лек палој човековој природи, превасходно у беседама Доментијановог Светога Саве¹⁸¹. Миропомагање је саставни део описа мироточења светих моштију Симеонових које лече и учвршћују у вери сведоке тог чуда Божијег. Децидирано, као саставни део исцељујућег чина, исповест се наводи у случају оболелог духа човековог.

Милостив према свим облицима човековог пада, Свети Сава јеретике позива на исповест као начин исцељења¹⁸²:

И сада, дакле, сви који сте данас сабрани, ако је ко од вас обузет нечистим учењем јереси, **нека исповедањем открије болест**, а ми ћемо у Бога вером православља брзо тога исцелити. Јер није могуће не одлучивши се од зла научити се добром, нити онеме који држи јерес да чисто исповеда божество Свете Тројице, као што није лако на восак ставити друга писмена ако се прва не избришу¹⁸³.

Теодосије описује харизматични чин колективног исцељења од болести јереси¹⁸⁴ у којој Свети Сава као учитељ-исцелитељ, поучава јеретике Божијој Истини коју они прихватају кроз јавно понављање обрасца вере и прихватање одлука свих васељенских сабора. Овај мистични чин је истовремено и процес усињења оних који су се одрекли јереси, који прихватајући хришћанско учење исказују своју усмереност ка Исусу Христу и

¹⁷⁹ Исто, 105.

¹⁸⁰ Милојевић 2017, 78.

¹⁸¹ О томе више види: Исто, 64–70.

¹⁸² Доментијан у оквиру *Студеничке беседе* описује скуп народа и црквених великодостојника чији је један од циљева *проклињање безбожних јеретика и свију који не исповедају Христа, истинитог Бога нашега* (Доментијан 1988, 147).

¹⁸³ Теодосије 1988, 210.

¹⁸⁴ Види: Исто, 210–211.

исказују почаст свим светим тајнама Христовим. Преображени хришћани прихватајући причешће вином и хлебом као причешће крвљу и телом Његовим. Ово је сцена у којој Теодосије Светога Саву упоређује са Светим Јованом Крститељем који је, стојећи у сред народа, узвикивао: „Покајте се!“ (Мт 3, 2).

Теодосије описује и други чин исцељења од *болести јереси* кроз исповест и покајање, када Свети Сава примењује духовне лекове примерене греху, примерене врсти јереси којој се оболели приклонио. Некрштенима, уз духовнички савет о начину црквеног живота, говори како треба да приступе светој тајни крштења; друго – оне крштене у *латинској јереси* који су се тога одрекли и признали православни образац вере, чита молитву и врши миропомомање *по свим чулима*. Тако њихова чула постају *премудра* – а у њима расте свест о увек живом Богу који својим анђелима овај свет приводи правди, а својим одабраним појединцима чини чуда на добробит човекову.

У овом узрочно-последичном низу, осим индивидуалног треба истаћи и колективни ниво, јер човек није издвојен, усамљени ентитет у космосу, већ је део колектива – део целине. Као што читав људски род баштини палу природу прародитеља Адама, тако су сви изложени супротном процесу – процесу исцељења у Христу у сотириолошком смислу. У вези с тим апостол Павле наводи у Првој посланици Коринћанима: „Јер пошто је кроз човека смрт, кроз човека је и васкрсење мртвих. Јер као што у Адаму сви умиру, тако ће и у Христу сви оживети [...] Јер треба ово распаљиво да се обуче у нераспаљивост, и ово смртно да се обуче у бесмртност“ (1 Кор 15, 22, 53).

О међуусловљености дела и целине – појединца и колектива коме припада, можемо говорити у негативном смислу, као што Ларше симболички наводи „Најзад, кад стене са свих страна окруже брод, бродолом постаје заједничка судбина свих путника без изузетка. Тако је са сваким болом, било да погађа наше очи, удове, или наше тело уопште: он је судбина свих нас, све док будемо делили **исто тело** на овоме свету“¹⁸⁵. Зато се као најбогоугоднији подвиг исцељења Светога Саве може сматрати његов подвиг привођења читавог *свог тела* – читавог српског народа православној вери, захваљујући чему у житијном наративу постаје синоним одабраног народа.

¹⁸⁵ Ларше 2015, 51.

Као што је пророк Исаија пророковао рођење Исуса Христа, његово страдање, смрт и васкрсење, тако је Свети Симеон пророковао благодност свога Сина које гласи: „Јер ти ћеш, рече, на истоку примити благодат Христом јављену, и показаћеш се као сопштник апостолскога седења, и научићеш своје отачаство свакој побожности и сваким добрим законима спремићеш Господу савршен народ и **свакако ћеш га обновити Духом**“¹⁸⁶.

Обнављање Духом, које Доментијан истиче, јесте давање могућности човеку да прочишћен од грехова које чини речју, мишљу и делом, од човека трулежне и греху склоне природе, буде усмерен ка путу созерцавања (разумевања умом и срцем) Истине коју са собом носи Син Божији, са циљем достизања савршенства – вечног живота без бола (и греха), сродан оном који су имали први људи у Едену пре него су потпали под искушавајуће дејство нечастивог.

Полазећи од житијног наратива, превасходно смо се фокусирали на онај посвећен Светом Сави, зато што се кроз хагиографије посвећене њему најбоље може приказати тројни однос према здрављу који обухвата – тело, душу и дух. Разлог томе јесте што аутори ових житија Светом Сави, више него иједном другом хагиографском јунаку, приписују значајну апологетску функцију (у овом контексту процес духовног исцељења). То је превасходно апострофирано кроз његову Студеничку и Жичку беседу, где, држећи се хришћанског учења, своје верне (своје ученике) поучава правој вери¹⁸⁷.

Телесно здравље се може достићи у болницама, уз помоћ средстава на које болесника упућују лекари, међутим, говорећи о апсолутном здрављу – вечном животу, апострофирани смо духовне лекове, као што су пост, покајање, усрдна молитва, исповест, познавање хришћанског учења и прихватање светих тајни његових. Будући да мистични процес излечења подразумева превазилажење хронологије свакодневља, о самом чину мистичног исцељења потпомогнутом божанском енергијом (Светим Духом) по Трифуновићу спада у средњовековни жанр чуда¹⁸⁸, у наредном делу говорићемо о описима чуда излечења као особеном исцељујућем чину, описаном у свим житијима старе српске књижевности.

¹⁸⁶ Доментијан 1988, 155.

¹⁸⁷ О апологетској мисији Светога Саве види: Милојевић 2017, 64–70.

¹⁸⁸ Види: Трифуновић 1974, 351–352.

2.2. ЧУДО ИСЦЕЉЕЊА

2.2.1. ПОЕТИЧКО ОДРЕЂЕЊЕ ЧУДА

Литерарно уобличиће Божијих чуда присутно је у свим житијним текстовима српске средњовековне књижевности. Овај жанр, у оквиру свог наративног шематизма садржи и сегмент који следи после описа смрти централне личности, а говори о чудима исцељења оболелих од неизлечивих болести која су се десила над његовим светим моштима¹⁸⁹. У оквиру литературе која се бави тумачењем чуда у старој српској књижевности¹⁹⁰, сусрели смо се и са ставовима филолога који делове житија оваквог карактера компарирају са жанром фантастике. Своје полазиште проналазе у ововременим критеријумима и у сагласју су са савременим теоријама о фантастичној књижевности, а у вези с тим као парадигматичне поменућемо наводе Предрага Палавестре.

Узимајући за темељ даљег разјашњења описа оваквих метафизичких искустава синтагме као што су „библијска митологија“, „хришћанска догма“ и сл, Предраг Палавестра чудо поима као један од основних принципа црквеног учења. Одређујући га као „апаратуру“ која повезује видљиво и невидљиво, на књижевнотеоријском плану описе чуда сврстава у жанр фантастике. Житијна чудеса прецизније одређује као она која нису „чиста фантастика“ (фантастика која је сама себи циљ), већ кцентујући њихов потенцијални утилитарни карактер, каже да су „често била у служби профаних, овоземаљских, па чак и практичних државних и ратних потреба“¹⁹¹. На основу ове тврдње, у оквиру своје поделе на интенционалну и неинтенционалну фантастику, описе чуда у

¹⁸⁹ „Сам светачки живот и смрт, као и посмртна чудеса, треба да наведу читаоца на мисао да је Бог 'славан у светима својим“ (Богдановић 1991, 72).

¹⁹⁰ О топосу чуда постоје два значајна зборника. 2000. године је у Београду објављен зборник *Чудо у словенским културама*, чији је уредник Дејан Ајдачић, у коме преовладава етнолошки приступ овом феномену, као и зборник објављен у Москви 2001. године и који, осим преодминантно етнолошког приступа, инсистира на интенционалној функцији чуда и насловљен је: *Концепт чуда у словенској и јеврејској културној традицији*.

¹⁹¹ Палавестра 2007.

српској житијној књижевности Палавестра селекује у правцу интенционалне фантастике¹⁹².

У зборнику са научног скупа *Српска фантастика – натприродно и нестварно у српској књижевности*, који је објављен 1989. године и чији је уредник био Предраг Палавестра, Радмила Маринковић¹⁹³ о чудима у старој српској књижевности такође говори као о фантастици. Полазећи од навода да су српски писци на располагању имали преводе хришћанске литературе, која садржи „велики репертоар фантастике“¹⁹⁴, и чињенице да су српска житија морала садржати описе оваквих езотеричних искустава (са функцијом оснаживања изградње култа), поставила је темеље типологији чуда¹⁹⁵.

Ставови и Радмиле Маринковић и Предрага Палавестре на трагу су најчешће цитираног Тодоровљевог одређења фантастике. По Тодорову, онај текст чији се чудесни елементи могу рационализовати спада у сферу необичног, они који су плод натприродних узрока јесу резултат чудесног, а тек онај текст који инсистира на упитаности између стварног и чудесног (видљивог и невидљивог) објашњења спада у феномен фантастичног:

„Затим ту неодлучност исто тако може осећати неко од ликова; на тај начин је улога читаоца, да тако кажемо, поверена једном лику, а у исто време неодлучност је представљена, она постаје једна од тема дела“¹⁹⁶.

¹⁹² У свом раду *Критичке одлике српске фантастике*, Палавестра говори о два својства чуда у средњовековној књижевности – чистом мистичном заносу који води ка спознању Бога и секуларизованом чуду које је телеолошког карактера и има дидактичку сврху. Овакву поделу је направио узимајући у обзир и хагиографије, али и апокрифе старе српске књижевности које је контекстуализовао паганским наслеђем и фолклором, што у овом раду није сфера нашег интересовања (Исто).

¹⁹³ Рад *Типологија чуда у српској књижевности средњег века* који је касније објављен у оквиру књиге *Светородна господа српска* (види: Маринковић 2007, 183–190).

¹⁹⁴ Исто, 183,

¹⁹⁵ Радмила Маринковић је као особеност српске житијне књижевности навела чуда из *Житија Светог Симеона* од Стефана Првовенчаног, када се уместо ратних дејстава Немањића са угарским кнезом Андријом и латинским царем Филандром, призивањем Божије милости дешава помирење чија световна форма прослављања преузима примат над самим описом чуда. „На тај начин у књижевности се отвара простор за нарацију другог типа од нарације чуда, од **хагиографске фантастике**, али та нова нарација, која се креће ка световном, и даље ће остати **на простору између стварног и чудесног**“ (Исто, 190).

¹⁹⁶ Тодоров 1987, 37

Будући да у сваком свом истраживању културних артефаката средњег века имамо на уму Радојчићев кредо да „прилажење старој уметности увек захтева неко дубље и интимније познавање старог менталитета и самог поступка стварања“¹⁹⁷, сматрамо да је нужно подсетити како су житија писана као богослужбени текстови. Померајући фокус са оновременог на средњовековно, не морамо пренебрегнути већ поменути Тодоровљеву поделу, али у складу са њом и у складу са осталим аспектима оваквих метафизичких искустава, чуда Божија нећемо сврстати у жанр фантастике, већ задржати његово средњовековно жанровско одређење. С обзиром на то да чуда представљају слику уплива божанске интервенције у човеков живот, различитост од хронологије свакодневнице можемо одредити као догађај или слику онога што је резултат *натприродних узрока*, што и по савременој (Тодоровљевој) подели припада жанру чуда (чудеса).

Такође треба истаћи како колебљивост у приступу чуду не можемо приписати појединцу (сведоку чуда), већ културолошки супротстављеним појединцима – оном верујућем, коме је чудо тек знак Божије љубави, и оном који Божију Истину не сматра својом, а овакве мистичне елементе стварносног, који превазилазе људско искуство, доживљава као фантастику. На трагу Хафнеровог одређења стварносног у средњем веку¹⁹⁸, Бојовић наводи: „Ништа као чудо не раздваја верујуће људе од неверујућих. За прве је оно реалност, за друге је фикција или немогућност. Прве утврђује у вери, ове друге оставља у свету безверја“¹⁹⁹.

Реакције хагиографских јунака, рецепијената уплива небеског у обичан људски живот, нису сумња и неверица, већ *ужас* и *усхићење*. Ове наизглед некомпатибилне емоције стоје једна уз другу зато што је сусрет са оностраним увек шокантан, а усхићење произлази из осећаја благословености оних којима је *дато* да буду сведоци оваквог мистичног искуства. Верујући сведок чуда има јасну свест да присуствује повлашћеном

¹⁹⁷ Радојчић 1982, 196.

¹⁹⁸ У књижевности средњег века чудесно се испољава као исторично и реално. Станислав Хафнер сматра да су то „чиниоци који нам дају за право и који нас чак приморавају – ако желимо да служимо научној истини – да и хагиографска житија посматрамо као праву историографију, чак и онда када обавештавају о догађајима који измичу модерном схватању научног појма историје“ (Хафнер 1991, 133).

¹⁹⁹ Бојовић 2013, 7.

тренутку који, иако чулно надреалан, резултат је континуитета и слика потврде Божијег постојања:

„Зато би најсажетија дефиниција чуда као феномена била да оно представља слику сусрета са Христом, а дефиниција књижевног појма – да чудо представља наративни опис тог сусрета“²⁰⁰.

2.2.2. СВЕТО ПИСМО И ЧУДО ИСЦЕЉЕЊА

Описи чуда у житијима српске средњовековне књижевности слика су континуитета оних јеванђелских, и оваплоћење су речи Исуса Христа који каже: „Ко верује у мене, дела која ја творим и он ће творити, и већа од ових ће творити“ (Јн 14, 12). Из тог разлога истраживање учесталости, форме и повода описа чуда у старој српској књижевности, контекстуализовали смо новозаветним примерима.

Код који повезује пролазно (људско) и вечно (Божије) јесте усрдна и истрајна молитва којој се, како јеванђелја наводе, окретао и сам Син Божији. Ова духовна каузалност – молитва као узрок испуњења од Бога траженог (измољеног), наводи се и у Јеванђелју Јовановом током извршења највећег и најчешће цитираног чуда Новог завета – васкрсења Лазаревог, после чега следи захвалност због услышене молбе: „Оче благодарим ти што си ме услышио“ (Јн 11, 41).

Исцељења су уплив Божије милости над онима који су опхрвани болешћу, а један од начина на који то Исус Христос чини јесте надвладавање болести кроз непосредну заповест²⁰¹. Кроз речи Сина Божијег које су сама снага Логоса, Исус Христос преображава лоше у добро, болест у здравље, страдање у радост, смрт у живот. Губавац клечи пред Исусом Христом, молећи за исцељење, а Исус изговара „Очисти се. И кад то рече губа одмах отиде са њега и очисти се“ (Мк 1, 41–42; Мт 8, 23; Лк 5, 12–13). На исти начин – очајан Јаир моли Исуса Христа за исцељење своје кћери и његова молба је услышена: „И

²⁰⁰ Бојовић 2014, 641

²⁰¹ Са исцељењем кроз непосредну заповест Божију срећемо се и у следећим примерима: таште Симонове (Лк 4, 39), одузетог (Лк 5, 24–25), сухоруког (Лк 6, 8–10), слуге сатника у Капернауму (Лк 7, 18), исцељење Хананејкине кћери (Мт 15, 28), одузетог у Бањи Витезди (Јн 5, 89), сина човека из царске свите у Капернауму (Јн 4, 50–53) и сл.

узевши девојчицу за руку рече јој: Талита куми – што значи: 'Девојчице теби говорим, устани!'. И одмах устаде девојчица, и ходаше“ (Мк 5, 41–42; Лк 8, 54–55; Мт 9, 25–26).

Исус Христос на исти начин исцељује и душевне болести, које су по хришћанском учењу последица демонског запоседања људске душе, а у вези с тим навешћемо пример исцељења *обузетог демонима*. У овом случају Исус Христос се не обраћа оболелом, јер је он под притиском нечастивог изгубио своју личност, већ самом демону: „Душе неми и глухи, ја ти заповедам, изађи из њега и више не улази у њега“ (Мк 9, 25; Мт 17, 18).

Физички додир са Исусом Христом такође је потенциран као пут исцељења описаних у Јеванђељу, исцељења оних који пате од тешких болести:

„И гле, жена која је дванаест година боловала од течења крви приступи остраг и дохвати се скута хаљине његове. Јер говораше у себи: Ако се само дотакнем хаљине његове, оздравићу“ (Мт 9, 22–23; Мк 5, 27; Лк 8, 43–48)²⁰².

У оквиру описа исцељења која подразумевају физички контакт, у неким наводима сусрећемо се са описима читавог исцелитељског чина, читавом скупу радњи и поступака које Исус Христос предузима према оболелом. У вези с тим навешћемо пример исцељења слепог у Јеванђељу по Марку:

„И узевши за руку слијепога, изведе га изван села, и плјунувши му на очи, положи руке на њега и запита га види ли што. И он погледавши рече: Видим људе иду као дрвеће. И потом опет метну му руке на очи, и учини да прогледа; и исцијели се, и видје све јасно“ (Мк 8, 23–25)²⁰³.

Већ поменути предуслов остварења чуда јесте снага вере. Тако на примеру исцељења „крвоточне жене“ Исус Христос говори: „Не бој се кћери, вера твоја спасла те

²⁰² Додир није изостављен ни из претходних примера, пре него Јаировој ћерки каже да устане он је ухвати за руку, пре него нареди губавом да се очисти он га се „дохвати“, али фокус у овим примерима је на речи, императиву доброг која тера зло.

²⁰³ На сличан начин, у истом Јеванђељу, исцељује и глувонемог: „И узевши га из народа насамом, метну прсте своје у уши његове, и плјунувши дотаче се језика његова; и погледавши на небо уздахну и рече му: 'Ефата, то јест, отоври се! И одмах му се отвори слух, и раздријеш се свеза језика његова, и говораше правилно“ (Мк 7, 33–35).

је“ (Мт 9, 22, Мк 5, 34; Лк 8, 48); Јаиру у вези са болешћу његове кћери каже: „Не бој се, само веруј“ (Мк 5, 36; Лк 8, 50). Снага вере је наглашена и у оним примерима када они које Бог исцељује нису у стању да је свесно искажу јер су, као Јаирова кћи, на самрти или су већ *уснули* као Лазар; или су запоседнути демоном (демонима). Саучесници у остварењу чуда Божијег бивају њихови најближи сродници (у случају Лазаревом, сестре Лазарове), зато оцу запоседнутог младића Исус Христос говори: „Ако можеш веровати, све је могуће ономе који верује“ (Мк 9, 23).

Јеванђеље истиче и значај вере коју у себи носе апостоли, харизматични посредници између обичног човека који страда и Свевишњег, што је истакнуто у *Јеванђељу по Матеју*, када се Исус Христос апостолима обраћа речима: „Ако имате вере колико зрно горушичино рећи ћете гори овој: пређи одавде тамо и пређи ће, и ништа вам неће бити немогуће“ (Мт 17, 20). Насупрот вери јесте сумња која се јавила у онима који су познавали Исуса Христа као сина дрводеље, а не Сина Божијег, из чега следи: „И не учини онде чудеса многа због неверја њихова“ (Мт 13, 58)²⁰⁴.

Дакле, у процесу чуда које се дешава над оним који страда проналазимо следећи низ – одуховљеног посредника на земљи – самог Исуса Христа или његове апостоле, молитву оног који пати од болести, усклађену са његовом вером у Свету Тројицу, милост Божију – Духом Светим исцељује болесне и оживљава мртве – после чега следи захвалност Богу на учињеном чуду и утврђивање појединца и колектива у вери.

Идентичне елементе описа чуда проналазимо и у сценама колективних исцељења – Исус Христос бесомучне лечи речју (заповешћу): „А када би вече, доведоше њему бесомучних много, и изагна духове речју и све болеснике исцели да се испуни што је казао Исаија пророк говорећи: „Он немоћи наше узе и болести понесе“ (Мт 8, 16–17). И додир је медијум колективног исцељења: „И где год је улазио у села или у градове или у насеља, на раскршћима полагаху болеснике и мољаху га да барем скута од хаљине његове дотакну; и који год се дотицаху, спасаваху се (Мк 6, 56)²⁰⁵.

²⁰⁴ Исти моменат описа живота Исуса Христа у Јеванђељу по Марку: „И не могаше онде ниједнога чуда учинити, осим што мало болесника исцели метнувши на њих руке. И чуђаше се неверју њиховоме“ (Мк 6, 5–6).

²⁰⁵ У описима колективних исцељења сусрећемо се и са местима у јеванђељима у којима је истакнут начин исцељења (у овом случају додиром): „А када захођаше сунце, сви који имађаху болеснике од различитих

Ова врста чуда је најприсутнији пример чуда која чини Исус Христос у јеванђељима, и могу се подвести у категорију исцељења, или „уздрављења занемоћалих“, како наводи Магловски²⁰⁶. Њих можемо поделити на појединачна и колективна, преваходно по томе да ли је харизматичном чину исцељења подвргнут појединац или читава група, међутим, када говоримо о формама исцељења описаним у јеванђељима сазнајемо да је реч о истоветном узрочно последичном низу збивања метафизичких размера.

2.2.3. ЧУДО ИСЦЕЉЕЊА И СТАРА СРПСКА КЊИЖЕВНОСТ

Свевременост Божије Истине у пролазном људском животу манифестује се кроз понављање библијских чудеса (мотив подражавања по Лидији Скомороховој Вентурини, која се тим поводом ослања на Курцијуса и Топорова²⁰⁷), што хагиограф наводи осмишљавајући реплику свог јунака који непосредно пред молитвом да се чудо опет деси, наводи она пређашња (она која су описана у Светом писму). У вези с тим она каже: Изједначавање прошлог и садашњег може да буде изазвано тежњом хагиографа да увери читаоца у то да „његов“ светац има врлине древних светаца“²⁰⁸. Болесник одузете моћи ходања у житију Стефана Првовенчаног, молећи за оздрављење наводи:

*Јер као што је Владика твој исцелио пређе ослабљенога да је овај одар узео и ходао право, тако и ти Свети, ако хоћеш, можеш ми помоћи милошћу даном од Бога и спаса Твојега Исуса Христа. Исцели ме као ученик прави Христа твојега*²⁰⁹.

болести довођаху их њему; а он на свакога од њих полагаше руке и исцељиваше их“ (Јк 4, 40); али и места у којима сама чињеница превазилажења у земаљским оквирима неизлечивог преузима примат, те уместо детаља о чину исцељења, јеванђелиста наводи само податак о излечењу болесних од разних болести: „И отиде глас о њему по свој Сирији, и приведоше му све болеснике, разним болестима и мукама обузете, и бесомучне, и месечаре, и одузете и исцели их“ (Мт 4, 23–24) итд.

²⁰⁶ „Чуда, или знамења, која је Христос тада чинио силом свог божанства учени су разделили у четири групе: 1) Четири чуда са храном и пићем, 2) Два чуда на мору, 3) Три ускрснућа из мртвих и 4) Двадесет уздрављења занемоћалих“ (Магловски 2000, 102).

²⁰⁷ Види: Вентурини 2000, 180.

²⁰⁸ Исто.

²⁰⁹ Стефан Првовенчани 1988, 89–90.

Апострофирање чињенице да је реч о понављању чуда као константе Божије милости, а не неком новом необјашњивом искуству, истиче неколико подразумевајућих елемената који произлазе из хришћанског учења:

1. Да све од Бога потиче, а остали примери (примери из хагиографија српске књижевности средњег века) само су слика континуитета љубави Божије према човеку.

2. Истицање континуитета подсећа нас да је Бог увек исти – да у вези с тим категорије времена и простора нису функционалне.

Феномен чуда путем свог шематизма, кроз причу о *повнављању истог*, општем месту, заправо истиче различитост (особност, посебност) хагиографских јунака (посредника исцељења, који се моли над моштима већ уснулог светог, или самог свеца над чијим моштима се чуда дешавају): „Њихова изузетност потицала је отуда што су у искуству имали праксу врхунске индивидуалне аскезе [...] доказујући тако у сопственом времену могућност досезања освештаних модела прошлости“²¹⁰.

Шематизовани процес исцељења чији низ представљају одуховљени посредник који молитвом тражи милост од Бога ради оболелог – болесни појединац (или група људи) – чудо исцељења и захвалност Господу због учињеног чуда, двоструко апострофира јеванђелске лепе вести. Не само да одуховљени појединац попут Светог Саве (пандан Исуса Христа) усрдном молитвом чини чудеса равна онима које је чинио сам Син Божији, већ су и мошти преминулог, као дејствујућа у космогонији повезаности вечног (Бога) и пролазног (појединца) који тежи усиновљењу од стране Логоса, још једна потврда да је Божијем угоднику смрт тек уснуће, станица на путу ка вечности.

²¹⁰ Поповић 2006, 100. О Светости богоугодника који хода земљом, попут апостола, Даница Поповић говори на примеру континуитета и препознавања у истоветности (која је сама по себи особеност) између Саве Освећеног и српског Светог Саве: „Образац светог човека, чудотворца блиског Богу и личности посебног статуса и задатка у средини у којој је живео, створен је већ у рановизантијском монаштву. Један од најистакнутијих био је свакако свети Сава Освећени, имењак и узор Саве Српског [...] Живот и дело славног палестинског монаха објединили су низ својстава и искустава на која се, много столећа доцније, поред осталих, угледао и његов српски следбеник [...] За наш проблем од највеће је важности чињеница да је Сава Освећени назван светим човеком и да је, попут многих ранијих подвижника, био обдарен способношћу чудотворења“ (Поповић 2006, 99).

Када је реч о исцељењу поседнутог, како то житија наводе, редослед је нешто другачији: првобитно је испуњен услов довођења оболелог под окриље божанских енергија. Посредништвом Светога Саве, дух поседнутог задобио је тренутно смирење – тако умирен био је у стању да моли помоћ од Бога за *онога који је сасвим пропао и порабоћен бесу лукавине, који влада њиме* [тј. за себе], а његовој молитви се придружују и сви монаси: *Помилуј душу пропалу, Пречасни*²¹¹. Тек онда следи исцељење и захваланост због брзе интервенције Божије *који је дао силу угодницима својим*²¹².

Као основни узрок човековог боловања, истакнута је човекова греховност, те тако исцељење подразумева истовремено опроштај грехова. У складу с тим Свети Сава у житију Стефана Првовенчаног на рукама до моштију Светог Симеона доноси немоћног који је *пропузио гресима својим*²¹³, коме Бог, саосећајући са његовом патњом, опрашта грехове и даје исцељење.

Доментијанови описи чуда, такође су усклађени са већ истакнутим општим местом – истицањем континуитета – говорећи о чуду времена садашњег, присећа се оних јеванђелских²¹⁴. Божији дар усклађен са подвигом Светога Саве, не поједностављује његово посредништво између Вечног и греховима ослабљеног појединца, већ изискује целоноћну молитву. Описујући приближивање Светога Богу, колико је то могуће смртном човеку, Доментијан исказује људску недостојност када је у питању препознавање и дефинисање божанске суштине. То чини кроз молитвене речи Светога Саве који, у помоћ при исцељењу, призива божанску *невидљиву силу* (снагу Светог Духа), чијим посредством долази до тога да се *растргну свезе болова греховних и обнови* човек поклекнуо под теретом живота изван Божијег пута.

Опис исцељења је типски – исцељени *обновљен* устаје као из сна и хода, славећи Бога, а чудо Божије прераста слику славе и величине Божије и слива се у подробно изграђен хагиографски карактер Светога Саве, коме је исказана част због харизме коју му

²¹¹ Стефан Првовенчани 1988, 89.

²¹² Исто.

²¹³ Исто.

²¹⁴ Владика његов Христос речју подиже у овчијој купци ослабљенога који је лежао тридесет осам година; а врховни Петар апостол подиже ослабљенога Јенеја, а овај Преподобни, други апостол, имајући силу истога Владике, молитвом подиже ослабљенога који је лежао од многих година (Доментијан 1988, 129).

је Господ подарио. Зато исцељени исказује захвалност *кир Сави, новоме чудотворцу, који га је простио својом светом речју који још на земљи има небесну власт од Владике свога Христа везати и разрешавати грехе на земљи*²¹⁵.

Исцељење *раслабљенога* (онога ко се не може самостално кретати) код Теодосија, осим усрдне молитве, подразумева и опис самог обреда исцељења:

*И као неким лекарским помазањем раслабљене му уде многим својим врелим сузама и молитвама растварајући помаза, и довољно их одаждив и умом као и на небесима да је, и увис преподобне руке своје подигавши, из дубине душе зовући, бездану милост призиваше*²¹⁶.

Теодосије описује читав исцелитељски чин и током описа исцељења Првовенчаног од стране Светог Саве: Свети прво освештава воду, затим том водом поји и крстом означава болесног брата, а онда чита молитве за његово здравље. Полаже своје руке на главу братовљеву; за њега се моли и тајно, и та молитва је усрдна (сузна молитва) коју Господ, по Теодосију тајнозналац који види и скривено, услишава: *И молитвом светого спасе се болни, и наједанпут се исцели*²¹⁷. Као цитат који аутентизује овакав след догађаја наводи се део из *Јеванђеља по Марку*²¹⁸: *Именом мојим изгониће бесове, на болесне положиће руке, и биће здрави*²¹⁹.

Са описом излечења, као чином метафизичких размера кроз који се читава Божија свемоћ, одлучује се и Григорије Цамблак у житију посвећеном Стефану Дечанском. Три климакса у наративу посвећеном животу овог владара – мученика, рационализована су пројављивањем Светог Николе Мириклијског. Свети Никола јављајући се у сну указује Дечанском да вид није заувек изгубљен, симболично држећи на свом длану његове очи, исцељује га (враћа му чуло вида) и најављује богоугодну смрт.

Сам тренутак исцељења је и својеврсна форма обзнањивања Бога човеку, а Бог се човеку у овом контексту „јавља“ кроз подршку и помоћ и током истрајавања у тешким

²¹⁵ Исто, 130.

²¹⁶ Теодосије 1988, 174.

²¹⁷ Исто, 202

²¹⁸ Види: Мк 16, 16–18.

²¹⁹ Теодосије 1988, 202.

данима страдања. Зато Цамблаков Стефан Дечански Св. Николу гледа *очима срца свога*²²⁰. Сам поступак исцељења описан је на следећи начин:

*И када му даваше вид, подиже га и учини крсни знак на лицу, дотаквши се крајевима прстију очију, рече: Господ наш Исус Христос, који је слепоме од рођења дао вид, дарива и твојим очима правишњи зрак*²²¹.

Снага вере посебно је истакнута у причама о исцељењима када харизматични чин обнављања људске виталности хагиограф описује мимо наведеног шематизма, када болесни проналазе излечење над честицама земаљским у којима су лежале мошти Светога Саве у Трнову. Оба хагиографа (и Доментијан и Теодосије), истичући не само велику снагу (моћ) Божију већ и безусловну љубав према човеку, апострофирају случај извесног монаха Неофита који је напивши се заспао на месту на коме су лежале мошти свеца.

У овом случају недостају наизглед основни елементи типске слике исцељења – изостављен је одуховљени (обожени) посредник: недостаје иницијални елемент типске сцене исцељења – молитва (коју би могао да изговара оболели или његов земаљски посредник ка божанским енергијама). На крају, недостаје центар земаљског језгра Божијег чуда исцељења – мошти свеца (мошти су већ у Србији). На овај начин хагиографи истичу суштински елемент чуда исцељења – самилост Божију према човеку који у овом случају нема јасну свест о ономе што му се догодило²²².

²²⁰ Григорије Цамблук 1989, 58.

²²¹ Исто. Опште место истицања континуитета истакнуто код Првовенчаног, Доментијана и Теодосија, код Цамблака има симболичну форму: централно место у одељку житија које говори о посмртним чудима главног хагиографског јунака има исцељење слепог: *И о чуда! Уставши гледаше жељену светлост избавивши се пређашње таме и који је пре тога био вођен, постаде вођа и ходећи приповедаше величија Божја вршена од Стефана* (Исто, 74).

²²² По Доментијану: *Сам Бог зна, оче свети, и прости ме, рече. Ову ноћ отих се код оних који су дошли, у напрати, и пошто се ви много замајасте, као у несевсети уснух на гробу кир Савином, и не знам друго, но неки пресветли муж дође нада ме, и узевши ме за руку подиже ме, и трепетом бих обузет; али убрзо скоких и право стах и сав здрав поставиши, ево ходим, као што видиш* (Доментијан 1988, 230). По Теодосију: *Када су странци изишли и оставили овога Неофита, у припрати црквеној, он, вином оптерећен, и не знајући честито шта чини, леже на камен који беше врх гроба светога [...]. У поноћ, пробуђен као од*

Теодосије мотивацију за овакав расплет²²³ наводи кроз податак да је Свети Сава још током живота саосећао са Неофитовом невољом:

*Свети још за живота, када је дошао у тај манастир, многу је милост човековљубиво према њему казивао, јер на коленима и на штакама, рукама опирајући се, по земљи пузећи, веома страдални живот провођаше*²²⁴.

На тај начин фокус метафизичког искуства преноси са Исуса Христа на хагиографског јунака, Светог Саву, који осећа самилост према оном који пати и обдарен је мистичким потенцијалом као особеним даром који Бог даје само одабранима.

Архиепископ Данило у свом Зборнику највише примера чуда исцељења навео је у житију посвећеном Светом Арсенију, архиепископу српском. Данило Пећки у сцени исцељења наглашава и моћ која проистиче од немоћи (фокусираности тешко болесног на сопствену невољу и на молитвени чин којим призива помоћ од Логоса). Овај хагиограф не инсистира на живом посреднику, већ на личној инвенцији оболелог и његовом сусрету (физичком додиру) са светим – уснулим човеком и живим свецем Арсенијем. У вези са излечењем монаха оболелог од рака грла наводи: *И у том часу, неким привиђењем као у сну, јави му се сила од немоћи, и само дотицајем његових светих моштију разумеде, да му се дарова исцељење*²²⁵.

Лична инвенција и истрајност у молитви ради излечења истакнута је и на примеру исцељења болесне жене која је у цркви провела *пуно времена* (не знамо колико, али довољно да измоли од Бога здравље). Њено исцељење прати ритуални опис смрти старе јединке и рађање нове. На основу описа Архиепископа Данила можемо рећи да ово излечење спада у она до којих се долази речју:

некога светлога, и наједанпут скочивши са гроба светога, одмах разумеде да прав стоји на својим ногама (Теодосије 1988, 255)

²²³ Теодосије се одлучује за типски расплет: *Весело и веома радостан због свог здравља, Бога хваљаше. Ка гробу светога главом бијући, узбуђен говораше: „С каквим ћу се благодетима дароносив јавити пред тобом, оче? Којим ли ћу почастима чудотворни твој свети гроб моћи украсити?“* (Исто, 255).

²²⁴ Исто.

²²⁵ Данило II 1988, 174.

Простите ме господо моја јер нисам много видела, но била сам као у сну, и приђе ми неки страшни муж, имајући на себи светитељске ризе, и узме ме за болесну руку, и подиже ме говорећи: Устани. И гле, пренувши се, видим како сам здрава од моје немоћи²²⁶.

Блискост Бога са човеком која превазилази ону коју човек има према ближњем, истакнута је и у опису невоље глувонемог (оног који није у стању да објасни своју болест). Глувонемимладић описан је као особа *сасушена* од неке унутрашње болести, за коју хагиограф тек претпоставља да потиче од присуства нечастивог²²⁷. Сам у борби за исцељење, како Данило II наводи, *много времена проведе, не одступајући од раке Светога, чекајући да добије проштење, и ту свагда вапијући топлим сузама горкога уздисања из дубине срца и молећи се у уму својем, да добије исцељење*²²⁸.

Архиепископ Данило описује истрајност глувонемог младића кроз редовно присуство службама у цркви, његово *незадоцњење* – у значењу – није окаснио у молитви Богу, ради оздрављења. Резултат је, као и увек у приповедном току хагиографије, *застрашујуће* фасцинантан, али истовремено и очекиван:

И једнога дана када се молио у време вечерњега [...] тако наједанпут, када су сви гледали, изиђе напоље и повика ка преподобнима говорећи: „Простите ме грешнога, господо моја свети оци, јер у овај час примих проштење и исцељење молитвама Преосвећенога“. И сви видевши толико чудо Преосвећенога, не мало благодарене и хвале одадоше Господу²²⁹.

Као најтежи облик патње демонског порекла Данило II наводи пример грчког монаха у чију је душу нечастиви унео *варљиви страх*, због чега је у паници бежао из манастира. У случају безумља оног коме је помоћ потребна хагиограф истиче улогу земаљског посредника – у овом случају монаха пријатеља који, доведши тешком муком поседнутог монаха до моштију Светог Арсенија, даје завет да ће, уколико Свети не исцели

²²⁶ Исто, 178.

²²⁷ Тако ми је изгледало, да је ово у њему било од мучења лукавога непријатеља његова (Исто, 82).

²²⁸ Исто, 175.

²²⁹ Исто.

његовог пријатеља, заједно с њим умрети. Овакав облик људске љубави произашле из оне Божије, мотивација је исцељења:

И у тај час када су сви гледали, паде болесни код раке моштију Светога и као издахну, и много часова тако лежавши, и после овога скочи и проговори: Свети Арсеније учини ме здравим. И поче ходећи по цркви клањати се светим иконама благодарећи име Светога²³⁰.

Опис колективног исцељења окосница је верификације светости Јована Владимира. Опис чуда исцељења има типску функцију наративне стратегије хагиографа – истицање изузетности житијног јунака који је по вољи Божијој: *Да би Господ обзнананио заслуге блаженог мученика Владимира, многи вјерници скрхани разним болестима, пошто су ушли у цркву и молили се код његовог гроба оздраве. Ноћу, пак, сви су тамо видјели божанску свјетлост, као да је горјело мноштво свијећа²³¹.*

Доментијаново *Житије Светог Саве*, садржи и одељак посвећен колективним исцељењима над мироточивим моштима Светог Симеона која су превасходно заснована на вери оболелог појединца да ће оздравити уколико се дотакне светих моштију (библијски пандан – оздрављење дотицањем хаљина Исусових):

А када се нађоше болни и да имају нечисте духове, дотицањем гроба светога и помазањем мира Светога постадоше здрави од какве болести ко боловаше; сви примивши здравље, прославише Бога и Светога угодника његова Симеона²³².

У *Житију Светога Саве* мотив колективног исцељења присутан је кроз описивање сродних исцељења иницираних светим прахом у коме је лежало непропадиво тело Светога Саве у Трнову. На овај начин, преведећи континуитет светости на оца Светог Симеона и сина Светога Саву, Доментијан истиче константу сасуштаствености богоодабраних посвећеника са Исусом Христом, Сином Божијим, који је верујућем подвижнику оставио могућност да има исте моћи које има Он као оваплоћење божанског. У духовном смислу

²³⁰ Исто, 178.

²³¹ Дукљанин 1988, 129.

²³² Доментијан 1988, 110.

житијни наратив усклађен је са константом хришћанског учења – свеприсуством Божијим – Он је увек тамо где га молитвеним путем дозивају они који пате и страдају.

2.2.4. СУСПРЕТ СА ОЗАРЕНИМ КАО ДУХОВНО ИСЦЕЉЕЊЕ

Љубав као особина човека који тежи христоликом – савршеном, своје утемељење има у поштовању Божијих заповести и то две основне: „Љуби Господа Бога свим срцем својим и свом душом својом, и свим умом својим. Ово је прва и највећа заповест. А друга заповест гласи: Љуби ближњега свога као самог себе. О овим двама заповестима виси сав закон и пророци“ (Мт 22, 37–40; Мк 12, 30–31; Лк 10, 27–28):

„Српска црквена књижевност је изграђена на својеврсном сведочењу љубави, која се остварује у Христу, у ономе којега је Бог из љубави послао да, делом љубави на крсту, посведочи палом човеку тријумф вере, а да васкрсењем наговести наду. Свети су његово остварење на земљи, а описи њихових живота уче нас да љубав Христова, кроз остварену светост, васкрсава у свакоме од нас“²³³.

У складу са наведеним, желимо да истакнемо мотив преображења лошег у добро, када се појединац – на било ком ступњу социјалне лествице (био он разбојник или сам Угарски краљ), понесен љубављу Христовом, чији је преносилац озарени појединац – хагиографски јунак, мења. Наш фокус у овом делу рада јесте житијни приказ васкрсавања љубави у човеку обузетим злом – када умире све оно демонско у њему и рађа се нови човек испуњен љубављу према Богу и људима. Са оваквим примерима превасходно се сусрећемо у житијима христоликог Светог Саве, а одговор на питање зашто је то тако даје Доментијан:

Овога светога ми не упоређујемо ни са земаљским људима ни са небесним звездама, ни са месецу који просвећује ноћ, ни са самом истинитом сунцу небесном, које је сваком топлотом огрејало све, и сваким духовним и телесним

²³³ Бојовић 2008, 153. О љубави као есенцијалном елементу хришћанског учења текстуализованог кроз стару српску књижевност, осим у *Трпези премудрости* Бојовић говори и у предговору књиге коју је приредио: види: Бојовић 2007. О љубави као окосници Доментијановог плетенија словес говори и Радојчић, види: Радојчић 1988.

требовањем. Јер овај свети – рекоше – не поживе себи на земљи ни овај један дан, но цео живот свој овога света посла ка небесима, који и нађе ходећи још жив у телу, а уз то се још из матерње утробе јави обливен благодаћу Божјом, и јави се љубазан небесном цару и силама небесним; и постаде достојан саврсник апостолима и мученицима, носећи на себи зраку ових небесних, и служећи Господу дан и ноћ, не извијањем речи, но у простоти срца; коме се, рекоше, удивили анђели, и преудивили људи, и завољеше га и земаљски цареви и сувише, и одликоваше га великим частима као једнога од небесних, и сви који живе на земљи, правоверни мали и велики, његовим весељем бише обвеселењени и његовим богатством бише обогашени²³⁴.

Сусрети оваквог карактера – они који су иницијација преображења лошег у добро, у старој српској књижевности испрличани су у форми чуда – као тренутак сусрета са Христом, чији је текстуални израз запис хагиографа²³⁵. Такав је сусрет разбојника са младим монахом Савом, који *бездну милости дубином срца призва и у молитви вером уздајући се у свете*²³⁶. Дејством молитве (интимног чина) и говора о себи и својим добрим намерама, богоугодни Сава Немањић бива ослобођен, а разбојници после разговора с њим се буде као из сна и питају се: *Шта нам то би да занети испустимо овога младића и оне с њим? Него, или бејаше чаробник или је заиста био човек Божји, те га Бог сачува да му ништа не напакостимо*²³⁷.

Верификацију посебности (блискости с Богом) Светога Саве, Теодосије препушта оцу Макарију који, као стари (мудри) духовник светогорски, довршава оно што је Свети Сава започео – примио је преображене разбојнике у своју монашку ћелију, *телесно и душевно нахранио, а кад они видеше како се старац са љубављу за њих брине срцима својима милише се, па мишљаху да ће их огањ са неба појести или да ће их земља живе прогутати*²³⁸. Харизма Саве Немањића и оца Макарија у разбојницима пробуђује

²³⁴ Доментијан 1988, 203–204.

²³⁵ Бојовић 2004, 614.

²³⁶ Теодосије 1988, 121.

²³⁷ Исто, 122.

²³⁸ Исто.

смирење и одлажаху у миру кући, и благослов од светих као неки плен запленивши радошћу се весељаху²³⁹.

У демонском снагом обузетим разбојницима који пресрећу младог монаха Саву, зао дух се повлачи пред његовом озареношћу. Житија описују честе упаде разбојника у мир и спокојство светогорског молитвеног живота. У шеснаестом поглављу Теодосије описује чудо с миром завршеног сусрета Светога и најопакијег разбојника међу онима који су чинили зло и на копну и на мору:

И када је ту био преосвећени архиепископ кир Сава, случи се да је и тај зли разбојник дошао у Лавру светога Атанасија, и видевши Преосвећенога, поклони му се. А Свети га радосно прими и целова га љубазно, и задахну га Духом Божијим, и узевши га уведе га у цркву Свете Богородице, и молитву сатвори за њега [...] И када би свршена молитва, брзо га постиже благодат Божја и сила Божја одоле, и не сатрпе зли дух но избеже²⁴⁰.

Сцена исцељења завршава се позивом Светог Саве који жели да преображени разбојник буде његов син. Када преображени разбојник својом вољом пристаје на усињење од стране Светог, следи сцена дељења свих тековина Очевих, а харизма Светог Духа читава се и на оном који се својом вољом одрекао лошег пута и окренуо добру²⁴¹.

Доментијанов фокус је на преображају који се дешава у самим разбојницима: *И Бог обрати срца њихова на умиљење по вери и љубављи Светога, коју имаше ка Богу и ка онима који га љубе²⁴²*. И у опису разговора старца Макарија с разбојницима, акценат је на *речима божаствене доброте²⁴³* које успевају да умилоствиве њихово срце. Овде се срећемо са учитељском функцијом исцељења о чему Драгиша Бојовић наводи:

²³⁹ Теодосије 1988, 123.

²⁴⁰ Исто, 139.

²⁴¹ Доментијан неретко у свом житију истиче учитељску функцију проповедника хришћанске вере, као и процес прихватања православља као процес усињења. Црквене оце српске назива својим ученицима и говори им: *Ја вас родих чеда...* (Доментијан 1988, 184).

²⁴² Исто, 68.

²⁴³ Исто.

„Свети Јован Богослов жели да истакне да је свако право знање божанско знање, а да је савршено знање, према Светом апостолу Павлу, знање у Господу, у његовој савршеној љубави, која превазилази све садашње које има карактер делимичног: „Љубав никад не престаје, док ће пророштва нестати, језици ће замукнути, знање ће престати. Јер дјелимично знамо и дјелимично пророкујемо. А када дође савршено, онда ће престати што је дјелимично' (1 Кор 1,13)²⁴⁴.

Реч је о знању које учитељ ученику предаје, а које се само срцем²⁴⁵ може разумети. Љубав је та снага која човека вуче из смртног ка бесмртном, из временог ка вечном. Када човек нема љубави Божије у себи, не може прићи Христу: „Нико не може доћи к Мени, ако га не привуче Отац Који Ме посла“ (Јн 6, 44). Како Димитрије Кантакузин у *Посланици кир Исаји* наводи:

Ако ли савршенством и главом добродетељи назовем љубав, чини ми се да нећу згрешити. Према Богу сматрам је савршенством [...] Тако и онај ко љубав истинску стекне, по човекољубљу Владике, према њему и људима, и њеном светлошћу озари душу и ум и срце, све добродетељи себи ће привући и у њега ће се обући као у скупоцену ризу²⁴⁶.

Доментијан детаљније описује сусрет Светога Саве са opakим разбојником, који је у време Светога скрнавио и пљачкао манастире Свете Горе. Сусрет Саве Немањића са демонолошким оваплоћењем у телу разбојника десио се, како хагиограф наводи, у Лаври светога Атанасија. Овај сусрет је временски обележен зрелом монашком фазом Светога, када само његово присуство у бићу које је еманијацији зла изазива поштовање: када га је разбојник видео, поклонио му се. Светом Сави, пандану Исуса Христа који воли све људе – и оне добре и оне лоше, као емоцију произашлу из овог сусрета хагиограф приписује радост: *Радосно га прими и целова га љубазно, и задахну га Духом Божијим и уведе га у*

²⁴⁴ Бојовић 2018, 60.

²⁴⁵ Према хришћанском учењу све из срца полази и добро – као у примерима о које смо навели у овом делу рада, али и то зло које је претходило добру своје уточиште је пронашло у истом органу: „Јер изнутра, из срца људскога излазе зле помисли, прелјубе, блуд, убиства, крађе, лакомости, пакости, лукавство, разврат, зло око, хула на Бога, гордост, безумље. Сва ова зла изнутра излазе и погане човека“ (Мк 7, 21–23).

²⁴⁶ Кантакузин 1993, 57

*цркву Свете Богородице, и молитву сатвори за њега ка ономе ко је спреман милошћу, који увек чека наше обраћање*²⁴⁷.

Сцена у којој умире зао човек и рађа се добар има наративну форму исцељења – јер током молитве у цркви, како Доментијан наводи – *и не сатрпе зли дух но избеже*. Свети Сава попут Исуса Христа, оног ко је успео да превазиђе људску палу природу усињује некадашњег разбојника и дарује га земаљским благодетима – оседланим коњима, слугама и имањем: *Радујући се због Божјег дара и због молитве Светога, он који је некада био велики вук и грабљивац, помоћу Божјом и молитвом Светога убрзо се обрати на добру веру*²⁴⁸.

Идентичан је пример Угарског краља: његово тврдо срце тражило је сензационалне доказе – опипљива чуда – што је у овом случају било господарење над природом – изазивањем града у сред летње жеге, после чега преговори између суверена и архиепископа српског добијају смирен тон, а они се заветују да ће живети у миру и љубави²⁴⁹. Посебно су надахнути Доментијанови редови речи о Божијој љубави, које упућује преобраћеном Угарском краљу, где, између осталог, наводи:

*А сада одбацивши сваку горчину и сувишак злобе, у кротости примите истиниту реч и самисаоно млеко, да у њему узрастете у његово спасење. А ову сладост учења Господњег и светих његових апостола треба примити с љубављу, и са трпљењем чувајући до краја савршено дело Јер ко хоће да сатвори што добро у Богу, само Бог љуби га, и помаже му, јер све је љубављу предао примити у овом и у будућем веку*²⁵⁰.

Доментијан у опису прихватања православља од стране оних који су били на другачијем путу, осим што говори као о процесу исцељења истиче и учитељску функцију озареног – Светог Саве. Свети Сава црквене великодостојнике српске православне цркве

²⁴⁷ Доментијан 1988, 139.

²⁴⁸ Исто, 140.

²⁴⁹ Теодосије 1988, 216.

²⁵⁰ Доментијан 1988, 164.

назива својим ученицима и говори им: *Ја вас родих чеда...*²⁵¹. О институцији харизматичног учитеља у хришћанском свету Бојовић наводи:

„Васељена постаје макро – школа, црква њена мистична слика, а педагошки процес се поклапа са свештеном историјом. Оног тренутка кад је Христос постао архиучитељ и архипастир, сваки верник постаје ученик 'велике школе' и субјект саскрализације света. Задобијање практичних знања и вештина не губи свој смисао, али остају на маргини правога процеса учења. Божанско знање чува свој примат, оно долази одозго и не може се поредити са овоземаљским знањима, чији су баштиници често и свети људи, подвижници и аскете [...] Мера целокупнога знања постаје божанско учење, а мера свакога учитељства постаје Христос учитељ и пастир“²⁵².

Милост Божија ономе који страда на овоме свету исказана је кроз разнолико знаковље у којем он препознаје Божији удео у преиначењу животних недаћа у добробит мерену есхатолошким размерама. У следећем делу овога рада позабавићемо се чудом знамења које је материјализовано кроз изражајније форме природних појава овога света, а има за циљ да покаже величину и снагу самог Бога, па сходно томе и житијног јунака који поседује особине сличне ономе коме тежи.

2.3. ЧУДО ГОСПОДАРЕЊА НАД ПРИРОДОМ

2.3.1. ЧУДО КАО СЛИКА БОЖИЈЕ ВЕЛИЧИНЕ И СНАГЕ

Чудо у Светом писму слика је несагледивости Божије величине и снаге, као што је сваки природни феномен изазван вољом Божијом попут раздвајања мора²⁵³, преображења камена у питки извор воде²⁵⁴ или уздизање ступа од облака²⁵⁵, јасан знак свемоћи Божије који и немогуће чини могућим. Међутим, чуда могу бити и резултат деловања нечастивог,

²⁵¹ Исто, 184.

²⁵² Бојовић 2018, 59–60. Види: Дојчиновић 2018.

²⁵³ 2 Мој 14, 21–22.

²⁵⁴ 2 Мој 17, 5-7.

²⁵⁵ 2 Мој 13, 21.

као што Апостол Павле наводи у Другој посланици Коринћанима, упућујући их на активности лажних апостола и чуда која они чине: „И никакво чудо, јер се и сам сатана претвара у анђела светлости“ (2 Кор, 11, 14)²⁵⁶.

Као предуслов благодати Божије, како за уочавање, разумевање (примање), тако и за чињење чуда, Магловски наводи снагу божанске енергије коју појединац добија светом тајном крштења јер „ничег не бива, ни знамења се не објављују без вере, без дела и без чистога срца“²⁵⁷. Зато уз реч чудо истичемо и онтолошко одређење феномена – чудо Божије, јер се у томе крије особеност ове врсте материјализације оностраног, истиче разлика између чуда као опсене, и онога што је плод Створитељеве инвенције над створеним.

Иако о феномену чуда Божијих можемо говорити и у контексту *Старог завета*²⁵⁸, пратећи идеју континуитета (испуњења пророкованог) осврнули смо се на *Нови завет*. Као што је рођење Исуса Христа најављено пророчким књигама *Старог завета*²⁵⁹ – описе чуда у старој српској књижевности посматрали смо као својеврсну форму пандана оних које је чинио Исус Христос, о чему у *Јеванђељу по Јовану* наводи: „Ко верује у мене, дела која ја творим и он ће творити, и већа од ових ће творити“ (Јн 14, 12).

Највећи број чуда у Јеванђељима посвећен је примерима Божије самилости према људима који страдају од тешких болести, а записи савременика Христових садрже и

²⁵⁶ Из тога произлази: „Реч чудо у грчком изворнику јеванђеља не јавља се увек и само у вези са оним што се, сходно традицији, назива чудима Христовим“ (Магловски 2000, 100).

²⁵⁷ Магловски 2000, 100.

²⁵⁸ У складу с тим Свети Сава, описујући волшебни пролазак кроз ратом захваћене земље ради преношења моштију Светог Симеона у Србију, прави паралелу између овог чина и преношења Јаковљевог тела у обећану земљу од стране његовог сина Јосифа (Види 1 Мој 50, 1–13): *И мада је био велики метеж у тим земљама, уз помоћ Божју и Пресвете Владичице Богородице, и молитвама блаженог и преподобнога и часнога господина нам и оца Симеона, прођох, што рече, кроз огањ и воду, цео и сачуван, и ничим неповређен* (Св. Сава 1986, 117).

²⁵⁹ Зато ће вам сам Господ дати знак: ето дјевојка ће затрудњети и родиће Сина, и надјенуће Му име Емануило (Иса 7, 14).

примере оживљавања упокојених²⁶⁰. Иако чудо Божије, када је Исус Христос нахранио пет хиљада људи са пет хлебова и две рибе, није директан пандан исцељењима телесно и душевно болеснима, сродност је у мотивацији остварења чуда, а то је саосећање Божије са људским страдањем, у овом случају невоља је глад (в. Мт 14, 14–21). Исти мотивациони механизам заступљен је и у јеванђелском наводу када Исус Христос четири хиљада људи храни са седам хлебова и нешто риба, том приликом изговара: „Жао ми је народа“ (Мт 15, 32; Мк 8, 13)²⁶¹.

Владика Николај говори о чудима као овоземаљском оваплоћењу знакова и сигнала који упућују на Божију свеприсутност и Христово учење:

„Сва чудеса Христова била су сигнали да је дошао Он, толико пророковани и чекани, и да је дошло царство Божје с Њим и кроз Њега. На Своја чудеса као на доста верне знаке Своје месијанске личности позвао се Христос онда када је Јован из тамнице Иродове послао ученике да Га питају: 'Јеси ли ти онај што ће доћи, или другога да чекамо? Уместо одговора јесам или нисам Христос указује на знаке: слијепи прогледају и хроми ходе, губави се чисте и глухи чују, мртви устају и сиромашнима се проповиједа јеванђеље' (Мат 11, 2)“²⁶².

У том смислу треба истаћи и условљеност, неопходну ради препознавања свеколиких облика пројављивања Божијег, коју истиче Светозар Радојчић, а то је лична обдареност појединца који верује, што је неопходно како би се осетило и доживело метафичко искуство сагласја Бога и човека: „Немања може да види 'незалазни сјај' само ако је он сам светлост [...] ниједно око не би могло да види сунце, ако не би било слично

²⁶⁰ „Чуда, или знамења, која је Христос тада чинио силом свог божанства учени су разделили у четири групе: 1) Четири чуда са храном и пиће, 2) Два чуда на мору, 3) Три ускрснућа из мртвих и 4) Двадесет уздрављења занемоћалих (Магловски 2000, 102).

²⁶¹ Иако то превазилази оквире овог рада, значајно је напоменути емпатију као мотивацију чињења чуда у једнаом сасвим другачијем контексту. Како Булгаков запажа: „У добротинитељска чуда, извршена због милосрђа према људској патњи, треба убројати и чудо извршено из саосећања према људској радости – то је претварање воде у вино, о којем се приповеда у Јовановом Јеванђељу“ (Булгаков 2011, 35).

²⁶² Николај Велимировић Б, 2016.

сунцу. Исто тако ниједна душа не види лепо ако сама није лепа постала²⁶³. Чудо је централни мотив сваког хагиографског текста и говори о томе да богоспознање доноси нове мистичне елементе у живот верујућег појединца:

„Чудо превазилази човекове природне способности и васпоставља моћ Бога у човеку који се Богу уподобио. Зато је свако ново чудо поновни сусрет са живим Господом, Који је изнова истински чудотворац и Који кроз оне уподобљене Њему понавља своја прва чуда“²⁶⁴.

2.3.2. ЧУДО КАО ПОМОЋ ПРАВЕДНИКУ У НЕВОЉИ

Чуда Божија оваплоћена на нивоу земаљског, као промислитељска функција Бога, дешавају се у свим елементима природног произашлог из Божије стваралачке функције. Чуда у којима нема поменутог наративног тока (сем неизоставне молитве упућене Свевишњем), која се превасходно идентификују кроз исклизнуће из свакодневне хронологије, и описа усхићења оних који томе присуствују, можемо назвати природним знамењем чуда.

Особен пример описа чуда Божијег у старој српској књижевности јесте дипломатска мисија Светога Саве, када на молбу свог брата владара одлази Угарском краљу са мисијом да пробуди љубав у његовом срцу. Посао је био дуготрајан јер *краљ је чинио много насиље земљи отачаства његова, а онога није слушао у мољењу његовом*²⁶⁵. Сходно неосетљивости онога кога треба привести Божијем свезнању, чудо је било изразитије – праћено неочекивано великим врућинама и натприродно великим градом.

Доментијан као мотивацију описа моћи слуге Божијег да својом молитвом изазове неподношљиве врућине које су отопиле сав лед у Угарској објашњава податком да *Бог*

²⁶³ Радојчић 1982, 221. „На плану рецепције ове уметности, феномен 'лепе душе', преузет из антике, у систему сагласја свих књижевних родова и врста у средњем веку, преименује се у 'премудра чула' која помињу Свети Сава у житију посвећеном Светом Симеону и његов брат Стефан Првовенчани у Хиландарској повељи – истим похвалним речима пишу о премудрим чулима, па се на основу увида у књижевни текст може закључити да обојица разликују обична чула од духовних – духовна чула су чула којима се сазнаје лепота“ (Милојевић 2017, 153).

²⁶⁴ Бојовић 2013, 7.

²⁶⁵ Доментијан 1988, 159.

свагда прославља свога слугу²⁶⁶. Иако током дијалога са угарским краљем Свети свој захтев за ледом објашњава наизглед баналним разлогом – како има навику да пије расхлађено вино²⁶⁷, као стварни повод својој молби за чудо господарења над временским приликама, назначавача потребу да угарски владар и народ угарски спознају озареност Немањићеву: *Овде послушај мене градом, да и ови разумеју да си ти са мном*²⁶⁸.

Опис овог чуда је драматичан – раван пројављивању Бога Мојсију на Синајској гори. Свети Сава уз усрдну молитву подиже руке ка небу, а у тренутку остварења чуда

*наједном би ветар од тога места на коме стајаше Преосвећени, и уздиже се вихор као од његових уста, и изиђе виђен горе на небесну висину. И у тај час бише ветрови и велики громови и страшне муње и велики сумрак, и **страх велики** на самом краљу и на војницима његовим и на свима који слушају и гледају чудо које иде с неба*²⁶⁹.

Градоносно чудо, које изазива егзистенцијални страх код сведока, телеолошког је карактера – освешћује угарског краља који препознаје Саву Немањића као блиског Господу, каје се за зло које је учинио и приклања правој вери²⁷⁰. Пријемљивост за речи Светога Саве, иницирана је страхом од Бога, али буђење љубави у срцу онога који је зао дешава се после *Беседе о љубави* којим је Свети угарског краља окренуо добру. Преображење преког владара доноси благодат његовом народу, као и мир народима који су његовим ратним амбицијама били угрожени.

Опис победе зла оличеног у временској непогоди дато је и у опису посете Светог Саве Светој земљи. Буру на мору хагиограф описује као невољу чији је виновник

²⁶⁶ Исто.

²⁶⁷ Исто, 159.

²⁶⁸ Исто, 160. Опис молитве који следи после овог дијалога, раван је опису снажних молитви којима се Сава Немањић подвргава ради исцељења болесних или ради мироточења моштију Симеонових – током молитве он отвара и умне и душевне и срдачне очи (Исто, 159).

²⁶⁹ Исто, 160.

²⁷⁰ *И тај сам краљ, видевши чудо које се догодило, које сатвори Бог кроз преосвећенога кир Саву, и дошавши у стан његов, поклонивши се паде на његове ноге, молећи га да моли Бога за њега, и назва га духовним оцем* (Исто, 161).

нечастиви – опет кушач хотећи сатворити пакост преосвећеноме подиже превелике вале на мору²⁷¹.

А Свети подиже руку оброшену Христовом благодаћу Светога Духа, божаством и човечанством и стаде у лице против силноме ветру и превеликим морским валима, и сатвори крсно знамење [...] и ветар од крснога знамења побеже натраг, и угаснуише превелики морски вали, и сви демони ишчезоше, не трпећи знамење крсне силе, а Владика је учинио слугу који га љуби сличним себи, заповедајући мору и ветровима да га послушају и да се повинују запосвести онога који чини вољу његову²⁷².

Комплекснију форму господарења Светог Саве над природним појавама описује Доментијан, када *премилостиви Господ сатвори изнад силе човечанске, заповеди самој морској пучини да послужи љубитељу своме, и од сред саме пучине као људском руком избаци из мора превелику и пречудну рибу²⁷³*. Хагиограф истиче необичност и величину рибе од које су се најели и ученици његови [ученици Светога Саве], *и даде онима који су с њим, управљачима лађе његове. И једоше сви и наситише се од божанственога дара²⁷⁴*.

Риба, симбол самог Исуса Христа код раних хришћана, који је у јеванђелима еволуирао у двоструки симбол рибара и рибе – рибар је онај који покрштава – уселјава у срце неверујућег веру у Исуса Христа – када покрштени сам постаје риба – онај који је осећен харизмом Светог Духа. О томе говори јеванђелиста Лука у сцени разговора између риболовца Симона и Исуса Христа, после успешног риболова Христос Симону говори: „Не бој се, одсад ћеш људе ловити“ (Лк, 5, 10).

На основу истих претпоставки житијни јунаци бивају *ловци људских душа* преиначавајући тако зло у добро, а њихова снага произлази из велике љубави Божије коју сами снажно осећају и као такви истоветну реакцију побуђују у онима са којима долазе у додир:

²⁷¹ Исто, 198.

²⁷² Исто, 199.

²⁷³ Доментијан, 1988, 219.

²⁷⁴ Исто.

*јер слуге Господње садрже се Светим Духом, гдегод били, али су свезани везама духовне љубави, надом и вером и љубављу, што је истинита и животворећа Тројица, којом светом љубављу душевним рукама дотичу један другог а имајући у својим срцима живог Христа*²⁷⁵.

Наглашавање *пречудности* рибе која је као израз чуда Божијег сама дошла на брод из мора (која се саможртвовала) како би исцелила болесног Саву Немањића, као што је Исус Христос дошао на овај свет, да би људски грехови били опроштени, а са опроштајем следи и исцељење – наглашава уплив мистичног – божанског. У случају Доментијановог хагиографског израза, кроз дељење *лековите хране* са свима који су Светог окруживали, сагледавамо дељење свеколиких земаљских добара као слику хришћанске љубави. Таква *храна* не само да може утолити глад и исцелити све оне који у том тренутку страдају, већ како је истакнуто, таква *храна* је неисцрпна (непотрошива – *а оно што је од ње остало сачуваше до сутра*)²⁷⁶.

Описи Божије милости кроз дељење реконтекстуализација су јеванђелских прича мотивисаних саосећањем Исуса Христа са онима који су жељни хране (слутимо духовне). Јеванђелиста Матеј наводи причу о томе како Исус Христос храни пет хиљада људи са пет хлебова и две рибе²⁷⁷. У истом поглављу Матеј наводи причу о томе како је са „нешто рибица“ и седам хлебова нахранио четири хиљаде људи који су три дана боравили у његовој близини и слушали његову реч²⁷⁸. Редослед поступака је исти – Христова молитва, ломљење хлебова, предавање ученицима, а ученици дају гладнима. Исти је и крај, када су покупили парчад од подељеног хлеба у првом случају остало је пуних дванаест котарица, а у другом седам, што на још један начин говори о љубави трипостасног Бога према грешном човеку као универзалној константи.

Примери којима Бог кроз своје угоднике господари природом, ради победе добра над злим или ради дељења љубави међу вернима, као залога да се њихова тренутна слабост преиначи у снагу, превасходно су апологетског карактера и говоре о правди

²⁷⁵ Исто, 67.

²⁷⁶ Исто, 219.

²⁷⁷ Мт 14, 17–21.

²⁷⁸ Мт 14, 32–36.

Божијој која је неумољива као што је и љубав Божија бескрајна. Сви досад наведени облици метафизичке стварности, којој је појединац изложен током живота, имају конкретан циљ и конкретан повод – помоћ праведнику у невољи и кажњавање зла које прети да угрози добро. Секундарно добро од чуда Божијег је утврђивање колебљивих у вери и јасно означавање као од Бога одабраног оног коме је дато да чини чуда још за живота.

Примери чуда којима смо се бавили у овом делу рада произлази из осећања верујућег човека да је сваки његов дан на земљи чудо Божије и да се уздањем у Господа свака невоља може превазићи. Зато се зло не зауставља само уз помоћ човекове моћи и снаге, већ се воља Божија мистички материјализује (оваплоћује) када је помоћ богоугодном појединцу или народу потребна. Описи чуда оваквог карактера – када се кроз сагласје молитвеног чина оног који страда, природе и Свевишњег дешавају промене незамисливе хронологији свакодневља, остављају простор хагиографу да своју нарацију обогати новим и дотад неиспричаним детаљима у опису чуда.

Наш циљ није био да до детаља побројимо свако чудо оваквог карактера, већ да се осврнемо на она најкарактеристичнија. Природно знамење као знак Божији важан је сегмент Божије промислитељске функције – како би сусрет човека с Богом оснажио његову веру и љубав у срцу:

„Јеванђелски записи о љубави као о делатном чину [...] нису само одраз само Божије љубави према човеку, већ љубав јесте пут сједињења човека са Христом, самим тим са Богом Оцем. Љубав је сила која по новозавентом учењу проузрокује љубав: ко љуби – бива љубљен, она је медиј помоћу кога се свака Христова реч транспонује у дело, па је зато она и *делатна* и подразумева одређени начин понашања и поступака: 'Ако ме љубите, заповести моје држите' (Јн, 14, 15)²⁷⁹.

Као што је свака интервенција Логоса основа опстанка у тешким временима, Божије знамење као духовна храна неопходно је и у периодима када од умора и искушења појединци посустају пред искушењима – попут Светога Саве на повратку из Свете земље; када је народ угрожен појединцима окренутих демонолошким принципима, или читавом

²⁷⁹ Милојевић 2017, 71–72.

војском коју предводи прек владар. Овакви примери чуда говоре на још један начин колико је промисао Божија смртном човеку недокучива, али истовремено и неупитна – ма како описи самог чуда и онога што чуду претходи деловало пренаглашено или необично – виши смисао Божијег деловања у људској свакодневици постаје јасан по самом извршењу чуда – да је воља Божија увек окренута Добру и Истини.

2.4. НЕЧАСТИВИ И СТРАДАЊЕ

2.4.1. МОНАШКО²⁸⁰ СТРАДАЊЕ ДЕМОНОЛОШКОГ ПОРЕКЛА

Посебној врсти негативних утицаја од стране демона (бесова како их именује теолошка литература), изложени су они који су се издвојили од свакодневног живота и посветили монашкој исихији²⁸¹. Њихов уплив у онострано кроз виђења (визије) двоструког је карактера: кроз визуелне и звучне елементе они су изложени и разарајућем дејству нечастивог и умирујућој помоћи Божијој.

У теолошкој литератури места на која одлазе монаси да би се посветили свом подвигу називају се *пустињама*, а овакво одређење простора молитвеног истанчавања духа јасна је алузија на боравак Исуса Христа у пустињи и искушења којима је од стране нечастивог тада био изложен (Лк 4, 1–13). Реч *пустиња* у богословској литератури има симболичко значење и подразумева и друге просторе – то могу бити и манастири или монашке испоснице – које су често формиране на тешко доступним местима, јер је издвојеност од света неопходан услов посвећености молитвеном животу и духовном узрастању²⁸². Зато се уместо речи монах у хагиографској литератури често користи реч *пустињак* или *пустиножитељ*²⁸³.

²⁸⁰ Теми монаштва ћемо се вратити још два пута – када говоримо о монашком подвигу као особеној врсти добровољног страдања, као и када говоримо о смрти монаха.

²⁸¹ „Праузор аскетских искушења јесте кушање Христа (Мт 4,1–11), а молитвено усамљивање није реткост у Светом писму (Мк 1, 35; Лк 5, 16). И киновијско монаштво има своје новозаветне моделе: реч је о првим хришћанима који „бијаху постојани у науци апостолској, и у заједници, и у ломљењу хљеба, и у молитвама” (Дап 2, 42), у којих „бјеше једно срце и једна душа; и ниједан не говораше за своје имање да је његово, него им све бјеше заједничко” (Дап 4, 32)“ – Витић 2018, 67.

²⁸² Усамљивање у пустињи ради поста и молитве пракса је првих монаха у Египту, Сирији и Палестини. Тај реални простор убрзо постаје симбол неметежног живота, аскезе и духовног усавршавања. Међутим,

Издвајање из простора страсти и овоземаљских тежњи не поједностављује живот посвећенику, *јер нико ко живи у Богу неће избећи напад отпадника*²⁸⁴. Пишући Житије Јована Рилског, Димитрије Кантакузин наводи податак да је у једном тренутку свог подвига Јован Рилски одабрао *необично станиште што птицама доликује [...], у дупљу дрвета Јован уђе*²⁸⁵. Истицање овог посве необичног станишта монаховог има за циљ извођење следећег закључка: *Но, кад и тамо дође, мноштво духова злобно на њега нападне. Љуто бијући, прогањајући, једва га живог оставе*²⁸⁶.

Пустине (пустине, планине, пештере, па и сама дупља дрвета) јесу простор који насељавају демони (*бесови*), чији је циљ да поколебају монаха у свом подвигу. О *бесовима* који *насељавају пустине*, Атанасије Александријски наводи:

„Прво што треба да имамо на уму је следеће: демони нису створени онаквима какве их замишљамо кад их поменемо, јер Бог није створио никакво зло, те су тако чак и они створени као добри. Међутим, откада су отпали од небеске мудрости, пузе по земљи [...] из зависти према нама хришћанима чине све у жељи да нас омету при узласку на небеса, како се ми не бисмо попели тамо одакле су они пали [...] Демони, стога, када виде било ког хришћанина, а нарочито монахе, раздрагано јуришају, најпре нападајући искушењима и постављајући препреке разуму како би спутали наш пут злим мислима“²⁸⁷.

Јован Лествичник у *Лествици*, књизи савета упућеним онима који истрајавају у аскетском подвигу, наводи три разлога зашто монахе демон напада. Два од та три узрока

двоструку вредност пустине илуструје већ *Житије св. Антонија*. Испосниково станиште тамо је пушта тврђава пуна гмаза, поприште демонских напада, а с друге стране, св. Атанасије Александријски даје идиличну слику монашког живота у египатској пустињи: „њихове келије биле су у планинама, попут шатора где станују божански хорови, који певају псалме, уче Писмо, посте, моле се, које весели нада у будуће доба, који раде да би дали милостињу, и чувају љубав и слогу међу собом” (Исто, 67–68).

²⁸³ Види: Петканова 2000, 143.

²⁸⁴ Кантакузин 1993, 97.

²⁸⁵ Исто, 88.

²⁸⁶ Исто.

²⁸⁷ Атанасије Александријски 2014, 115.

су, како он каже, „бедни и пребедни“ – а реч је о нехату монаховом (недовољној посвећености подвигу), или његовој гордости. Трећи узрок произлази из зависти демона према безгрешности монаховој – тај узрок је благословен. Само наша сопствена савест, како Јован Лествичник истиче, може проценити „од куда ветар дува“, тј. шта је узрок таквом страдању²⁸⁸.

О методолошкој свеобухватности деловања демонских сила наводи:

„Демони нам копају три јаме: прво, боре се да спрече извршење нашег доброг дела; друго, кад при првом покушају претрпе пораз, старају се да бар оно што се чини не буде учињено по Богу; па када, лопови, и ту промаше, тихо нам се прикраду и хвале нас у души нашој као људе који у свему живе по Божијој вољи“²⁸⁹.

Овај неизоставни сегмент монашког страдања у процесу приближавања Богу хагиограф је на примеру монашког живота Светог Симеона изоставио, наводећи као разлог томе молитвену посвећеност Светога Саве усмерену ка његовом спасењу: *И тако се као штитом молитвама његовим окриљен од бесова сачува*²⁹⁰. Архиепископ Арсеније Данила Пећког такође није страдао осетније од демонских напада због своје умерености, а пре свега због истрајности у бдењу: *по мери једући хлеба, по мери пијући воду и то само у одређено време и никада ноћу не дајући у слат сна телу својему или покоја*²⁹¹.

Борбу појединца са демонским искушењима кроз виђења²⁹², равну оној из житију Светог Антонија од Атанасија Александријског, описује Теодосије у *Житију Петра Коришког*²⁹³. Демонске силе нападају онога ко је посвећен аскези и делују кроз његове

²⁸⁸ Види: Јован Лествичник 2016.

²⁸⁹ Исто.

²⁹⁰ Теодосије 1988, 140. Овакав житијни податак усклађен је и са следећом тврдњом, инкорпорираним библијским цитатом примереним тренутку исцељења преминулог брата: *Именом мојим изгониће бесове, на болесне положиће руке и биће здрави* (Мк 16, 17–18; Теодосије 1988, 202).

²⁹¹ Данило II 1988, 156.

²⁹² У оваквим примерима упутније је користити израз визија зато што демонска искушења, оваплоћена у застрашујућим сликама стварности, нису Истина већ варка, осмишљена да би појединац устукнуо пред лажу и заблудом и одустао од пута ка Истини (Богу).

²⁹³ *А беси путем маштарџа страховити клопот творећи по ноћи вичући често нападаху на њ. Час долажаху као да вуку за собом ону змију, која разјапљиваше чељушти своје, а они говораху да га прождире;*

мисли, снове и визије. Петру Коришком који се не лени спавањем, који изазива силе зла на суочавање, Бог као помоћ и подршку у подвигу шаље виђење архангела Михајла²⁹⁴. Сусрет са оностраним и када долази из сфере добра повод је снажног узбуђења – *старац* [Петар Коришки] *од сјаја његова посрну*²⁹⁵. У духовном смислу, овај сусрет исказује пустињаково узрастање у исправном смеру, јер њему постаје доступан човеку невидљиви свет анђела Божијих²⁹⁶: „Био бестелесан пошћењем, молитвама и сузама, и да се стога, анђелски, јавио у Коришкој пустињи“²⁹⁷.

Место удаљено од људи и било каквог облика цивилизације, у којем живе само дивље звери и пустињак Петар Коришки, не само да је поприште борбе добра и зла – што је већ постало самим његовим доласком у пештеру и смештањем на одабрану стену, већ се исказује као простор на којем се бришу разлике између метафизичког и реалног кроз физичко оваплоћење наведених категорија (змија је симбол зла, а анђеоско *господњи с мачем* знак Божије милости).

Љиљана Јухас Георгиевска у свом тексту Српска књижевност прве половине XIV века²⁹⁸ запажа ауторову тежњу да представи фазе (етапе) у удаљавању од света Петра

час као да му сестра долази јављаху му се у ноћи плачући говораху: „Брате, брате“, по имену га зовући, „изађи господине брате и прими ме у пештеру, да ме звери не поједу“ (Теодосије 1988, 273). Ради породичног мира добар део свог живота *протратио је* живећи наизглед световним животом, бринући о мајци до њене смрти, док је сестру свесно удаљио од себе у једном тренутку схвативши да се уз њу не може посветити толико жељеном аскетизму. Демони покушавају да га дестабилизују кроз потенцијалну грижу савести због тога што је напустио сестру која је убрзо и преминула.

²⁹⁴ Како Димитрије Богдановић наводи: „Кроз речи ђавола он слуша своје сопствено кајање због пута којим је кренуо. Молитва и анђеоско, опет, потврђују му смисао подвига“ (Богдановић 1988, 42).

²⁹⁵ Теодосије 1988, 274. Архи-анђела, борца са силама зла.

²⁹⁶ О анђеоској природи подвижника Петра Коришког види: Бојовић 2004 Г и Бојовић 2019. О томе ће бити више речи у поглављу о анђелима и одељку који је је посвећено смрти Петра Коришког.

²⁹⁷ Јухас Георгиевска 2019, 22.

²⁹⁸ Убрајајући Теодосија у ауторе прве половине XIV века Јухас Георгиевска се држи Богдановићеве хронологије. Димитрије Богдановић, говорећи о особеностима књижевности с почетка XIV века, кроз заједнички именилац – књижевност кодификације, као значајне ауторе овога периода, осим Данила Другог и његових ученика, сврстава и Теодосија (Богдановић 1991, 175). Каснија житијна књижевност указује да Теодосије није добио следбенике свог наративног стила, а прекретничка улога приписује се Архиепископу

Коришког, као и то да је феномену одвајања од ближњих подређена и композициона структура. Зато средишњи део (поглавља 3–40) Теодосије дели на три целине неједнаког обима²⁹⁹. Другу значајну ствар наводи Драгиша Бојовић:

„Са Теодосијевим *Житијем Светога Саве* завршава се епоха добрих анђела у српској црквеној књижевности. *Житије Светог Петра Коришког* у том смислу представља прекретницу. Њиме почиње историја демонских испитивања душе, чиме силазак метаисторије у историју добија нову димензију – драматично остварење анахоретске есхатологије“³⁰⁰.

Описујући борбу Петра Коришког са *змијом*, потпомогнуту самим Архангелом Михајлом, Теодосије изједначава подвижника са гласником Божијим, а напад назива *двоструким* нападом *анђела с мачем и старца с мочугом*³⁰¹. Одлазак змије није крај духовне борбе посвећеника – нити хагиограф наводи да је *змија* побеђена, већ да је само отерана на неко време – *побеже незнано куд у бегу бежећи отиде*³⁰². Духовна борба траје читавог живота монаховог, „Али ко претрпи до краја, тај ће се спасти“ (Мт 24, 13)³⁰³.

Виђење анђела Михајла од стране Петра Коришког има већ поменути функцију подршке верујућем у подвигу, али таквом испоснику су и виђења демонске природе изразитија, описана као искуство страшног и изгледа и звуковног објављивања. Теодосије описује сцену када се усред дана облак од црних гавранова преиначава у различите

Данилу и његовом зборнику *Животи краљева и архиепископа српских*. Рад Данила Пећког јасно је датован првим деценијама XIV века, а о директном утицају на друге ауторе свога доба може се говорити кроз рад његових ученика. Значајно је у овом тренутку поменути да смо се у оним деловима рада у којима је хронологија битна као оквир ауторских стратегија житијног текста, у обзир узели наводе Ирине Шпадијер. Ирина Шпадијер је уз детаљан осврт на својеврсно *теодосијевско питање*, фокусирана на саме Теодосијеве текстове, истакла елементе који историјски контекстуализовани претпостављају следећи закључак: „Нисмо склони да Теодосија видимо као писца XIV века, а његов књижевни рад сувремен, рецимо, стваралаштву Данила II. Пре би то могло бити коју деценију раније [...] Теодосијев рад својим највећим делом, чини се, припада XIII столећу“ (Шпадијер 2010, 15).

²⁹⁹ Исто, 23. О Петру Коришком види: Маринковић 2000 и Шпадијер 2014.

³⁰⁰ Бојовић 2004 Б, 123.

³⁰¹ Теодосије 1988, 275.

³⁰² Исто.

³⁰³ Мк 13, 13.

страшне звери које с риком наваљују на испосника као да ће га прождрати. Петар Коришки се спасава снажном вером, кроз свест да су то *маштарије* (визије) које нису од Бога и да их се истрајношћу у будности, молитви и посту може ослободити.

Ово житије акцентује базичну каузалност хришћанске космогоније – да све долази од Бога – иако нечастиви делује на људске мисли, покушава да доведе у питање истрајност посвећеника и кроз визије, у складу са хришћанским учењем, житије Светог Петра Коришког наводи Божије учешће у свему томе:

А Бог, као и дрвене моћне подвижнике, тако и овога својега роба кушајући хтеде да увенча трпљењем многих напада бесова. Зато допушташе често да беси на њега населе, да га са оне високе стене гурну и о камен разбију, али он, божјом силом чуван, никакву повреду смртну не претрпе, и опет у пештеру улажаше радосном душом³⁰⁴.

Теодосије овде прави паралелу онога што преживљава монах – житијни јунак, са описом духовног сазревања светих отаца³⁰⁵ кроз опште место – страдање као искушење појединца у његовој постојаности у вери. Визије Петра Коришког оваплоћене су у стварносне облике: Коришког онеспокојава змија, јато гавранова, рика дивљих звери; бесови се трансформишу у хорде војника *са шлемовима у облику глава дивљих вепрова и с ликом медведа и осталих звери на глави и тако страшан приказ твораху како би маштаријама уплашили светог*³⁰⁶.

У прилог томе говори и последње обраћање његово пре последњег искушења: *Господе помози ми! Смилуј ми се, Господе, немоћан сам и душа моја веома се збунила* (Пс

³⁰⁴ Теодосије 1988, 276.

³⁰⁵ Не бавећи се анахоретским житијима као засебном темом, у овом раду паралеле ради, користили смо наводе из првог византијског житија посвећеног Светом Антонију које је написао Атанасије Александријски. У прилог томе говоре и речи Љиљане Јухас Георгиевске која запажа да је Теодосије лик Коришког умногоме конципирао по угледу на житија првих монаха да је „Петров лик умногоме конципирао према лику Антонија Великог који се сматра оцем пустињачког монаштва и хришћанског монаштва уопште (Јухас Георгиевска 2019). О заједничким мотивима овог житија и житија Светог Антонија, види: Витић 1999.

³⁰⁶ Теодосије 1988, 278.

6, 23)³⁰⁷, као што се Јов обраћа Господу збуњен пред разлозима толиког страдања. У вези с тим Владета Јеротић наводи:

„Тако је Петар Коришки у Србији на почетку 13. века поновио страшну и славну победу старозаветног Јова. Њихова сличност није толико изражена у спољашњем току догађања, колико у унутрашњем збивању при чему су у оба случаја стављени у покрет неки прастари механизми психичког дешавања који су покренули и тако суштинска и практично нерешива питања божјег дијалога са ђаволом и коришћења услуга овога, да би се искушао и на крају прославио још један божји миљеник и угодник“³⁰⁸.

Поређење страдања у анахоретским житијима са страдањем праведног Јова помиње се у првом таквом житију посвећеном Светом Антонију. Атанасије Александријски тим поводом наводи:

„Ако би ко размишљајући о Јову рекао 'зашто је онда ђаво узнатрпевао и извршио све ствари против њега, и одузео му све имање, и побио сву његову дјецу, и ударио га opakим чиревима, нека такав с друге стране увиди да ђаво није био онај ко је јак, већ Бог, који је дао Јова овоме на кушање. Он је питао и тек пошто му је било допушето, урадио је шта је урадио [...] Јер да је могао не би ни тражио допуштење“³⁰⁹.

После покушаја да Петра Коришког телесно сломи, разболе, окрену суициду или препусте лудилу, демони се повлаче и уступају место *првом међу њима* који *на уво* говори наизглед онеспокојавајуће чињенице. Последњи покушај негирања духовног подвига није био уобличен звуковним и визуелним страхотним призорима већ провоцирањем греха гордости кроз тезу нечастивога да ни сами бесови нису могли страшније проклети подвижника од њега самог који живи у пештери, *и колико страдајући без ума трпећи своје изнураваше живљење?*³¹⁰.

³⁰⁷ Исто, 279.

³⁰⁸ Јеротић 1988, 77.

³⁰⁹ Атанасије Александријски 2014, 129.

³¹⁰ Теодосије 1988, 280.

Одустајање бесова од даљих искушавања и духовна надмоћ пустињакова, који уз Божију помоћ савладава све препреке на путу духовног напредовања, за последицу има одсуство било какве духовне одсутности од усредсређености на подвиг, за последицу има такозвану *будност*: *После тога светлост велика у неизрецивом виђењу у пештери заблеста, и сан од њега оде по дану и по ноћи и мишљаше као да је на небесима, а не на земљи*³¹¹.

Димитрије Богдановић, поредећи два Геодосијева житија, наводи: „Док је Савина позорница, његов животни театрон, читав свет у коме постоје његова земља и народ, његово отачаство као и он сам, дотле је Петрова животна позорница његова сопствена душа“³¹². Зато Петар Коришки током демонских напада не води само дијалог са демонима који настоје да доведу у питање читав његов живот и њега самог као таквог, супротстављајући им се речима верујућег човека, истовремено води унутрашњи дијалог са Богом:

*А преподобни у мислима рече: „Да дође милост твоја на ме, Господе, па ћу увредитељима својим одговорити реч, јер се уздах у речи твоје“, и тако гласно бесовима рече: „Није ми непозната ваша лукава подвала, којом лукаво хвалећи ме наваљујете, и да узнесете ум мој хоћете гордошћу, којом ви отпадосте“*³¹³.

Увек вреба опасност од потпуно погрешног тумачења пустињакове борбе са демонима и визија које прате овај подвиг, уколико аналитички приступ произлази из критеријума овога доба. Таквим полазиштем може бити пренебрегнута чињеница да у је православној монашкој традицији мистичког (исихастичког) карактера велика пажња поклањана различитим облицима мисли које су се јављале код аскета на њиховом искушеничком путу: „И поред веровања у реалност демонских бића, ова традиција није запостављала ни другу могућност сусрета аскете с демонима и то у сопственим мислима“³¹⁴.

³¹¹ Исто, 282.

³¹² Богдановић 1988, 41.

³¹³ Геодосије 1988, 280.

³¹⁴ Види: Јеротић 1988, 68.

Пренебрегавајући приступ заснован на принципима аналитичке психологије³¹⁵ и вративши се црквеној књижевности, морамо поставити реторско питање: да ли Коришки који од рођења чезне за аскетизмом више страда у агонији притиска мајчине заклетве и сестрине посесивности или одвојивши се од света, од напада демонских опсена у пештери? Уместо одговора цитираћемо Костићев навод: „Сад видимо зашто је био срећан кад је угледао пештеру. Да је правио колибу, био би то ипак некакв дом; овако је бездоман, али удомљен једино у Богу“³¹⁶.

2.4.2. НЕЧАСТИВИ КАО УЗРОК МРЖЊЕ МЕЂУ БРАЋОМ

Свако приклањање духу зла, именовано као демонско дејство, доноси невоље, несреће и удаљава појединца од хришћанске тежње ка спасењу. Средњовековна житија говорећи о оваквом утицају на појединца описују и последице повлађивању таквом утицају – последица може бити страдање појединца, али и целог народа. Да бисмо илустровали разноликост могућности Луциферовог дејства на човека, од рођења па до суда после смрти, цитираћемо део житија чији је аутор Стефан Првовенчани. После богатих дарова које је хиландарски игуман Методије донео из Србије на Свету Гору, Свети Симеон монаха враћа назад у Србију и по њему шаље часни крст, као поклон сину престолонаследнику уз речи:

Овај нека буде чувар и утврђења, и победилац, и помоћник у борбама противу видљивих и невидљивих непријатеља, и чедима твојим да на веке исцелилац болести телесних и рана душевних, и земљи твојој тврдо уточиште и стена, и кнезовима твојим оштро копље, и војницима твојим штит вере и славна победа, и мир и тишина њивоту твојему, и да те доведе и представи непорочна Христу престолу, и разгонећи силом својом пред тобом ваздушне царинике, и увек да ти помаже као Давиду и древном цару Константину, прогонећи од тебе на сваком месту бесовске пукове³¹⁷.

³¹⁵ Полемику са наводима из Јеротијевог рада *Петар Кориши у светлу дубинске психологије* (Јеротић 1988), види: Костић 2017, 434–436.

³¹⁶ Костић 2016, 96; Костић 2017, 434.

³¹⁷ Стефан Првовенчани 1998, 82.

У верујућем човеку проналазимо подједнаку блискост са идејом о физичкој и метафизичкој егзистенцији на овоме свету. Силе добра и силе зла кроз своје помоћнике – добре и лоше анђеле присутни су у свим човековим животним фазама. У том смислу, човеку је кроз синергију разума и срца, у тежњи ка блискошћу са Богом, подједнако важан и овоземаљски свет и метафизички слој постојања, препознат кроз мистични пут приближавања Логосу, када се у надматеријалном препознају форме постојања једне више истине, већ познате кроз хришћанско учење.

Оваква врста метаисторичности је форма вечитог присуства Бога у свету по човековој мери. Николај Трубецкој, подсећајући на речи Апостола Јована „Вољени, не верујте свакоме духу, него испитујте духове јесу ли од Бога, јер су многи лажни пророци изишли у свет“ (1 Јн 4, 1), указује да модеран човек (и онај образован и верујући) недовољно прецизно прима учење о вођи читаве гомиле злих духова:

„Тек када поверујемо у њихово постојање, тек када схватимо да он непрестано тежи да саблазни људе прилазећи им у најпривлачнијим и лажним ликовима, тек тада ћемо разумети каквим се огромним опасностима излаже сваки мистик, који тражи откривење, али не зна за постојање сатане. Откривење, дакле, може доћи и од ђавола, а разликовати га од божанског откривења није увек лако“³¹⁸.

Учешће негативних космичких сила, произашлих из пада најгордијег међу Божијим анђелима, опатворена у причу о бесмисленој и деструктивној мржњи према најближем сроднику, испричана је већ у *Књизи постања*. То је прича о Кајину и Авељу, синовима првих људи Еве и Адама – братоубиству из љубоморе и зависти.

„А послѣ некога времена догоди се, те Кајин принесе Господу принос од рода земаљскога; А и Авељ принесе од првина стада својега и од његове претилине, и Господ погледа на њега и на његов принос. А на Кајина и на његов принос не погледа. Зато се Кајин расрди веома, и лице му се промијени [...] Послѣ говораше Кајин с Авељом, братом својим. Али кад бијаху у пољу, скочи Кајин на Авеља, брата својега и уби га“ (1 Мој 4, 4–8).

³¹⁸ Трубецкој 2005, 7.

Већ смо више пута у току овог рада помињали институцију усињења од стране Бога или стране Сатане, која је усклађена са интенцијама самог појединца – његових интимних тежњи ка добру или злу. Пошто није увек лако разликовати „децу Божију“, од „деце ђаволове“, Јован Богослов у својој првој саборној посланици каже: „По овоме се познају деца Божја и деца ђавоља: Сваки који не твори правду није од Бога, ни онај који не воли брата својега. (1 Јн 3, 10).

Пре него је Кајин учинио грех братоубиства, који ће проузроковати његову духовну смрт³¹⁹, Бог је, видевши његову огромну љутњу и бес (у Светом писму је опис емоције појачан описом физичког изгледа – лице му се изменило), упозорио Кајина да је неговање таквих осећања према ближњима предворје греха³²⁰. И што је још важније, подсетио га је на снагу слободне воље човекове која је само под његовом влашћу: „А воља је његова под твојом влашћу, и ти си му старији“ (1 Мој 4, 7).

О снази ширења демонског утицаја (манифестованог кроз порив за влашћу) „фактографски“ прецизно говори летописац Дукљанин, који у једној реченици успева да објасни међуоднос владарских породица, као и мотивацију њихових поступака. Тако у тридесет и шестом поглављу наводи:

Цар Василије, грчки цар, бојећи се да не изгуби царство, убеђује Владислава, Радомировог рођака, да убије Радомира, јер је Радомиров отац убио његовог оца, а свога брата, с чим се Владислав слаже, па га убија током лова, а онда позива код себе и Владимира [из истих разлога]³²¹.

У старој српској књижевности, као библијски пандан братског раздора изазваног грехом зависти уместо љубави према ближњем, најчешће је апострофирана прича о

³¹⁹ „А Бог рече: шта учини! Глас крви виче са земље к мени. И сада, да си проклет на земљи, која је отворила уста своја да прими крв брата твојега из руке твоје“ (1 Мој 4, 10–11).

³²⁰ „Тада рече Господ Кајину: што се срдеш? Што ли ти се лице примијени? Нећеш ли бити мио кад чиниш добро? А кад не чиниш добро, гријех је на вратима?“ (1 Мој 4, 6–7).

³²¹ Дукљанин 1988, 128.

Јосифу, кога је отац његов Израил³²², волео „највећма између свијех синова својих, јер му се родио под старост“ (1 Мој, 37, 3), и његовој браћи.

„А браћа, видећи гдје га отац љуби највећма између све браће његове, стадоше мрзити на њ тако да му не могаху лијепе ријечи проговорити. Уз то усни Јосиф сан и приповиједи браћи својој, те они још већма омрзну на њ. Јер им рече: да чујете сан што сам снιο: везасмо сноплѐ у пољу, па мој сноп уста и исправи се, а ваши снопови иђаху околу и клањаху се снопу мојему. Тада му браћа рекоше: да нећеш још бити цар над нама и заповиједати нам? Стога још већма стадоше мрзити на њ ради снова његовијех и ради ријечи његовијех“ (1 Мој 37, 4–8).

Овај раздор међу браћом, поступком градације израста у жељу браће – коју они доживљавају као своју – да се реше најомиљенијег међу собом. Прво сматрају да га треба убити, ношени користољубљем одлучују да га продају трговцима, а ношени лукавством свој грех прикривају пред оцем злоупотребљавајући топоним препознавања³²³, изазивајући у очевој души дубоку и искрену патњу због наводне смрти синовљеве.

Ова два примера из Светог писма које смо издвојили, истичу злу окренуту мисаону активност³²⁴ оних који се не бране од дејства Сатаниног на људе. Сходно томе житијни

³²² И у вези са Израилем можемо говорити о мржњи браће из зависти. Наиме, према *Књизи постања* (поглавље 27), Израил (или Јаков, име Израил добија по савезу с Богом), вођа народа такође је изложен братској зависти. Он љубимац своје мајке Ребеке, по чијем је наговору лукавством од оца узео „благослов старијег брата“. Љут због губитка позиције старијег сина, Исав је имао следећи план: „И Исав омрзе љуто на Јакова ради благослова којим га благослови отац, и говораше у срцу својем; близу су жалосни дани оца мојега, тада ћу убити Јакова брата својега“ (1 Мој 27, 41). У овој старозаветној причи, братоубиство је избегнуто Јаковљевим бекством у Харан (види: Исто, 43).

³²³ „Тада узеше хаљину Јосифову, и заклавши јаре замочише хаљину у крв. Па онда послаше шарену хаљину оцу његову поручивши: нађосмо ову хаљину, види је ли то хаљина сина твојега или није. А он позна и рече: сина је мојега хаљина; љута га је звијерка изјела: Јосиф је заиста раскинут. И раздрије Јаков хаљине своје, и веза костријет око себе; и тужаше за својим сином дуго времена“ (1 Мој 37, 31–34).

³²⁴ „Један од главних начина деловања нечистих духова на људе јесте њихово деловање на мисаону сферу путем уношења у њу различитих греховних помисли. Налазећи се ван домашаја човекових телесних чула, демони, делујући на његов ум, уносе у њега различите мисли које личност, која не води духовни живот, прихвата као своје. А ако их прихвата и слаже се с њима, тиме постаје проводник туђе зле воље која постепено и у целини њиме овладава“ (Петроградски 2010).

текстови старе српске књижевности децидирано истичу да је страдање хагиографског јунака, контекстуализовано мржњом међу браћом, последица деловања нечастивог. Сваки напад од стране оног којим господари демонска сила, истовремено је искушење праведнику, испитивање колико је постојан и чврст на Божијем путу. Љиљана Јухас Георгиевска запажа да је Стефан Немања заправо био искушаван од ђавола кроз своју браћу³²⁵. У вези с тим Стефан Првовенчани наводи:

А када је одрастао до младићства, и примио чест отачаства својег, по имену Топлицу, Ибар и Расину и зване Реке, увек противни ђаво не престајаше наносити напасти Праведноме, и ожалошћаваше га браћом његовом³²⁶.

Овај навод хагиограф наставља тврдњом да *безумни* (ђаво) није знао да све те невоље и страдања које шаље Стефану Немањи, неће бити Немањи на штету, већ на корист. Својим страдањем које проводи у миру и без *роптања*, својим исправним поступцима и одлукама, он је сам себи *исплео троструки венац на глави*. Очита је алузија на венац од трња који је Исус Христос носио на путу до Голготе³²⁷, с миром прихватајући своју улогу невинне жртве која му је намењена, што постаје универзални симбол мучеништва³²⁸. Првовенчани објашњава и методологију супротстављања нечастивом: *Јер на гнев због преваре не помишљаше него, одвргов злобу ђавољу у нападању браће његове, стараше се како ће угодити Господу и творити пред њим угодна дела³²⁹.*

³²⁵ Види: Јухас Георгиевска 1988, 18.

³²⁶ Првовенчани 1988, 65. У вези с тим Георгиевска запажа: „Тема о ђаволу постоји већ у уводу, у вези са првим људима, Адамом и Евом. Ђаво их је искушавао. Овде се говори о томе како ђаво искушава Немању. Тиме 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).

³²⁷ Види: Мт 27, 29; Мк 15, 17.

³²⁸ Приређивач Љиљана Јухас Георгиевска запажа: „Иако детаљно описује Немањине патње, Немању Првовенчани назива мучеником тек у XIX поглављу, похвали. Тамо он утврђује да је Немања мученик зато што је издржао безбројна страдања [...] Немањина борба са ђаволом који га искушава кроз његову браћу, за писца је, према томе, део онога на основу чега Немања стиче мученички ореол“ (Стефан Првовенчани 1988, 136–137).

³²⁹ Исто, 65.

Доментнијаново житије посвећено родоначелнику српске владарске лозе, такође наглашава раздор међу браћом, али и акцентује сродност судбине Стефана Немање са Јосифовом судбином. Родитељи Немањини су, како хагиограф наводи, веома поштовали његову старију браћу, али Стефана Немању су највише волели, као што је то случај са старозаветним Јосифом (1 Мој 37, 4). Заточење Стефана Немање у пећини Доментијан упоређује са Јосифовим заточењем у јами (1 Мој 37, 24), намеру Јосифове браће да га продају Исмаиљцима који га воде у Мисир (1 Мој 37, 26–27) упоређује са протеривањем Немањиним у источне земље. Љутњу браће, која наводно произлази из чињенице да се Стефан Немања одлучио на градњу цркве без консултовања с њима, Доментијан објашњава:

И досадише му злбом својом, но Господ беше са праведником и не даде им да га озлобе, а испунише пророку реч који рече: „Грешни угледа праведника, зашкрвута на њ зубима својима, а Господ ће му се посмејати јер унапред види када ће доћи дан његов“³³⁰.

Доментијан као демонску црту описује злобу Немањине браће којом желе да му науде, чак лише живота. Сходно томе, Божија помоћ се превасходно огледа у томе што Господ није дозволио да се сам главни јунак хагиографије *озлоби*, да његов дух усмерен ка Богу оболи од овоземаљских слабости. Његово понашање било је усклађено са оним што пише Давид у својим псалмима: *Баци на Господа жалост своју, и он ће те прехранити, и неће на векове дати да се праведник смете* (Пс 55, 22).

Свађа међу браћом као фатум владарске лозе, наставља се и у следећој владарској генерацији кроз раздор између Вукана и Стефана – најстаријег брата који је очекивао престо и Стефана кога је отац именовао за наследника. Теодосије се у односу на свог претходника детаљније бави свађом међу потомцима родоначелника владарске лозе, који су од оца на самртном одру добили завет љубави³³¹. Као мотивацију таквој несрећи Теодосије истиче демонски утицај на људе:

³³⁰ Доментијан 1988, 242.

³³¹ Насупрот акцентовању демонске силе којом се бавимо у овом делу рада, која иницира раздор међу браћом, јесте њихово помирење као благослов Божији о чему говори Бојовић у свом раду (1998), указујући на значај метафизичког (метаисторијског) у житијном тексту: „Измурење, дакле,

Али нећемо браћу осудити, него онога који је био посредник њиховој мржњи, онога који се испрва узнесе гордошћу, рекавши у себи: „Поставићу престо свој на облаку, и биће подобан вишњему“ и који је због тога био свргнут са небеса на земљу заједно са силама које су одступиле с њим; који је отац зависти и мржње и лажи; који је од почетка човекоубица ђаво; који позавидевши правом човеку Адаму на почаст и подигавши се мржњом на њега вешто је удесио злоукави да и њега сруши истим оним високоумљем и равнобожјем којим је и сам пао³³².

Теодосије у житију посвећеном Светом Сави, говорећи о раздору између Владислава и Радослава, такође објашњава порекло свег зла жељом ђаволовом да на овоме свету не буде добра: *А онај који од почетка мрзи добро, непријатељ људи, ђаво, наоружавши млађега брата против старијега Владислава, велим против благочастивога Радослава краља подиже³³³.*

У овом случају силе зла се не пројављују у завидном брату, већ *непокорној жени* од које краљ Радослав у свему најпре *богопохванан и изванредан, постаде покоран жени, од које би повређен умом³³⁴*. Жену краља Радослава Теодосије не упоређује са Евом, већ са Далилом која је телесно завела и змијском лукавошћу преварила Сампсона³³⁵. Кроз утицај демона преко жене долази до братског неслагања, те се тако Радослав описује као душевно оболео појединац – запоседнут мислима које је у њему пробудила, већ усињена од стране нечастивог, његова жена.

није конкретизовано у пишевом говору. Оно је остварено, али се не именује. Код Првовенчаног име му је *мир и тишина*, код Доментијана *смирење*, а код Теодосија *сједињење у великој љубави*. Измирење настаје као остварење *благодати*, која се призива, пророкује и, напokon, испуњава. Оно, дакле, није плод појединачне акције, већ само један од сегмената потпуног дејства благодати на појединце (Стефана и Вукана) и на тоталитет (на све градове и све земље њиховог отацства). Благодат, као дарована божанска енергија спасења, метафизички је елемент у конкретности историјског и непобитна реалност у оствареној метаисторијској конкретности. Остварује се и на макро и на микро плану спасења, јер значи спасење и милост. У поменутих текстовима се, иначе, још назива *милошћу и милосрђем*“ (Бојовић 1988, 164).

³³² Теодосије 1988, 159–160.

³³³ Исто, 231.

³³⁴ Исто.

³³⁵ Види: Суд 16, 4–31.

Радослав, као оваква врста *болесника*, већ опхрван лошим мисима и из њих произашлих несмислених поступака, своје стање не препознаје као болесно, али промену у личности владара препознаје народ и стаје на страну Владислава. Разрешење ражаловани владар, кога је жена оставила и отишла са извесним Фругом, проналази у Богу – потраживши помоћ од братовљеве љутње у црквеној власти, бива примљен и исцељен – као монах Јован рукоположен од стране архиепископа³³⁶.

Библијску тему о мржњи међу браћом из које произлази страдање невиног, часног, од родитеља и народа омиљеног брата, сусрећемо и код каснијих хагиографа. Значајан допринос опису зла на овоме свету кроз мржњу међу браћом даје Константин Филозоф у *Житију деспота Стефана Лазаревића*. Константин Филозоф се такође позива на библијску причу о Кајину и Авељу као парадигму описивања односа међу људима у свету: *...беше мир и утврђење, али не почиваше онај ђаво који је Кајина подигао против брата Авеља који му није учинио никакву неправду. Подиже, дакле, и ова напред поменутога Вука који измоли од цара (турскога) множину војника, тако рећи све силе његове*³³⁷.

О раздору који је проузроковао поделу земље (дељењем територија међу браћом) Константин Филозоф говори и у контексту *деце ђаволове* (или *змијиног порода*, како на другом месту наводи), тј. потомака османске владарске породице и њихових односа. Будући да су Вук и Стефан Лазаревић били њихови вазали, оваква ауторска интервенција мотивисана је чињеницом да се стање у Османском царству рефлектује на односе у српској владарској породици. Одлуке и поступци српских престолонаследника били су условљени њиховом подређеном позицијом од стране Бајазитових синова, између којих је око власти у Османском царству вођен грађански рат. Као иницијатора развијања дубоке мржње међу султановим синовима, Константин Филозоф назначава угровлашког владара Мирчу, који својим манипулативним стратегијама мотивише Мусу да крене на брата.

Тренутак Мусине одлуке да безумно уђе у рат против свог брата описан је као буђење из сна³³⁸, а изговарањем речи које говори пророк Јеремија (Јер 1, 14), овај лажни

³³⁶ Теодосије 1988, 232.

³³⁷ Константин Филозоф 1989, 104.

³³⁸ Буђење из сна је уобичајено наративно разрешење у средњовековном тексту које искусног читаоца упућује на чињеницу да је дошло до суштинске промене у личности хагиографског јунака. Овакве примере смо наводили у одељку које говори о духовном исцељењу, када се разбојници и злочинци под дејством

пророк супротставља се брату Сулејману: *Овај, дакле, дође да се бије са својим братом; и жељаху се крви наситити као змијин пород, а (беху) пород братски који је пре рођења цепао материнску утробу*³³⁹. Мусина демонска снага и сила материјализована је кроз лукавство: *показиваше се свима околним као кротак, дарежљив, као смирител, под видом побожности, што се после показа да је горче од жучи, па чак и над онима који су га слушали*³⁴⁰.

У овом сегменту рада проблематизовали смо демонолошки утицај на релацији породичних односа, конкретно, односа између браће у владарској породици. Будући да је реч о појединцима који живе у *свету*, не издвојено, попут монаха, истакли смо да је и њима, као верујућима, подједнако блиска идеја и о физичкој и о метафизичкој егзистенцији. Запазили смо да базични библијски интертекст представљају приче о Каину и Авељу, као и прича о Јосифу и његовој браћи. Иако ова друга пружа разгранатију могућност наративног израза у оквиру наведене теме, паралела са Каиновим убиством Авеља се наводи као парадигма континуитета на чему се заснива сваки исказ у тексту ове епохе.

Демонолошка форма овакве дестабилизације у владарској породици, у сваком од наведених примера, илустрована је кроз мисаону активност која претходи злом делу. Насупрот онима који су континуитет зла, јесу они трпељиви пред свим невољама и страхотама сопственог страдања, својим исправним поступцима и одлукама све ближи есхатону. Када је реч о житијним јунацима чији је опстајање у вазалном положају само по себи тешко, уочили смо да демонолошки принцип добија материјално обличје – то је османско царство и султанови потомци (*змијин пород*). Будући да су српски представници под опсадом (контролом) оних који су егземплар зла, хагиограф сматра да се злодела владара преносе се и на потчињене. Оваквим преиначавањем невидљивог у видљиво, није нарушен први сегмент шематизованог приказа – деловање на мисаону делатност појединца, пре него учини погрешан корак.

харизме Светога Саве преображавају у мирне и богопокорне људе. У овом случају је тај процес супротно усмерен – буђење из сна одређује тренутак када зло овладава султановим потомком и он, по сваку цену желећи владарски трон, креће у сукоб са својим братом.

³³⁹ Константин Филозоф 1989, 106

³⁴⁰ Исто.

2.4.3. РАЗДОР ИЗМЕЂУ ОЦА И СИНА

Српска житијна књижевност као доминантно осећање, које деле чланови породице централне хагиографске личности, истиче љубав. У својој хришћанској скрушености и давању предности општем добру над појединачним жељама, појединци међу собом деле савршену хришћанску љубав. Исти императив је истакнут и када је реч о породици у ужем смислу и када је реч о породици у ширем смислу – коју представља однос (суживот) владара и *народа повереног му на чување*. У вези с тим неретко је цитиран завет Светога Симеона упућен синовима: *Имајте љубав међу собом! А ко од њих одступи од онога што сам им ја наредио, гнев Божји нека прогута њега и семе његово!*³⁴¹. Ове речи су сродне онима које говори сам Исус Христос: „Ако ме љубите заповести се мојих држите“ (Јн 14, 15).

У овом сегменту рада желимо да истакнемо још једну одлику хришћанске љубави – а то је послушност. Послушност и када нам се чини да је такав начин реаговања на спољашње сензације непримерен и нашем и општем добру – послушност, без анализе, без преиспитивања – без остављања простора нечастивом да делује на наше радње и поступке кроз мисли.

„О, како је савршена љубав увек спремна за савршену послушност! Та савршена љубав ничим се савршено не може ни изразити него савршеном послушношћу. Љубав вазда бди са жељом и готовошћу, да послуша свога љубљенога. А од савршене послушности истиче, као поток меда и млека, савршена радост, која и чини чар љубави. Отац има савршену љубав према Сину и Духу. Син има савршену љубав према Оцу и Духу. И Дух има савршену љубав према Оцу и Сину. Због те савршене љубави Отац је највољнији послушник Сина и Духа, и Син је највољнији послушник Оца и Духа; и Дух је највољнији послушник Оца и Сина. Савршена љубав чини Оца савршеним слугом Сина и Духа; и Сина савршеним слугом Оца и Духа; и Духа савршеним слугом Оца и Сина“³⁴².

Послушност не значи поданичко унижавање пред снажнијим и јачим, већ савршену љубав која подразумева и апсолутно и безусловно поверење у добронамерност онога од

³⁴¹ Св. Сава 1986, 113

³⁴² Николај Велимировић 2016 А.

кога одређена врста захтева потиче и онога ко послушање чини. Старац Силуан објашњава да је послушан човек онај који сву наду полаже у Бога. „Он је сличан Христу који нам је дао Себе за образац послушности. Господ воли послушну душу и даје јој Свој мир. Тада јој је све добро и према свима осећа љубав“³⁴³.

Мрзитељ добра, како хагиографи називају нечастивог, своју моћ пројављује и кроз побуђивање непослушности³⁴⁴ међу члановима владарске породице. У овом делу рада осврнућемо се на примере сукоба између очева и синова у српској житијној књижевности. Истицање оваквих примера је присутније у књижевности XIV века, у Даниловом зборнику – Данило Пећи говори о комплексном односу између краља Уроша и његовог сина Драгутина, али и о односу краља Милутина и његовог сина Стефана Дечанског.

У кратком житију посвећеном краљу Стефану Урошу, Данило II описује како је женидба престолонаследника Драгутина угарском принцезом Каталином утврђена обећањем краља Уроша да ће сину дати престо још током свог живота. Будући да се обећање није испуњавало, Данило II ритмично наводи Драгутинове молитве Богу и молитве оцу ради остварења обећаног, а одсуство жеље краља Уроша да испуни дату реч објашњена је податком како се *наговором лукавога непријатеља, није обазирао на његове речи [Драгутинове] и не измени се срце његово да у љубави даде сину своме што је обећао дати, престо свој, или бар неки део државе*³⁴⁵.

Хагиограф истиче да је услед очевог игнорисања сопственог обећања, Драгутин био у *великој смутњи ума свога*³⁴⁶, уз помоћ војске свога таста *подиже руку на родитеља свога и узе престо његов силом*³⁴⁷. Истицање Драгутиновог молитвеног чина двоструко

³⁴³ Сахаров 2011.

³⁴⁴ Насупрот демонском принципу на овоме свету – непослушности, јесте послушност. Пошто је по хришћанском учењу послушност слика Божијег знамења, овом приликом истичемо да треба имати на уму разликовање средњовековног од данашњег (световног) поимања ових појмова. Послушност и оданост на световном плану може означавати пристајање на поробљавање и неслободу (па би у складу с тим непослушност могла бити позитивно вреднована), као и то да је циљ послушања, у хришћанском значењу те речи, достизање савршене љубави међу ближњима. О послушању (трпеливости) као слици савршене љубави према Богу види: Бојовић 2009 Б, 42–43.

³⁴⁵ Данило II 1988, 53–54.

³⁴⁶ Исто, 54.

³⁴⁷ Исто.

усмереног, као покушаја да се проблем превазиђе, као и ауторова интенција којом као кривца за кризу у земљи апострофира краља Уроша, не разрешава Драгутина греха који је починио. Сама чињница да је *дигао руку на оца* и тако преузео престо, мотивација је даљег тока радње. Божију озареност у краљу Драгутину Данило II приказује кроз лично препознавање греха³⁴⁸ и потребу да грех окаје:

Сагреших, Владико, очисти ме и чинио сам безакоње, опрости ми. Јер прво не послушах заповести божаственога Ти писма, како рече у Твоме еванђељу: „Ко злостави оца или матер, смрћу нека умре“. И опет: „Поштуј родитеље равно с Богом“. Ове заповести преступивши ја јадни, погубих самога себе, подигавши руку на свога родитеља (тако) да су ево моје ране по заслуги, и не само ово, но и горе од овога што предвиђам, ускоро ме очекује³⁴⁹.

У првом случају који смо описали, и отац и син бивају понесени лошим мислима које су произвеле лоше одлуке и у индивидуалном и у општем смислу, обоје су кратко имали извесну врсту користи због својих лоших одлука, али и страдали због повлађивања упливу демонског у своје мисли, а за своје грехе се покајали. Краљ Урош је кажњен срамним губљењем престола и смрћу далеко од својих, а Драгутин, препознавши у својој незгоди знак Божијег неслагања са оним што чини, схватио је да му долази период када ће окајавати своје грехове. Он тада својевољно напушта престо и препушта га свом брату Милутину, а он се окреће духовности и у монаштву узима име Теоктист.

Други пример који ћемо овде истаћи јесте реакција краља Милутина на непослушност сина Стефана Дечанског. Пример *ђаволег наговора* Данило II описује као догађај који настаје у периоду мира и благостања, после великих Милутинових успеха у борби са непријатељима државе и народа. Нечастиви се у овом сегменту житија материјализује кроз властелу, која сугерише Милутиновом сину Стефану да је куцнуо час преузимања власти од оца³⁵⁰. Снага демонских речи је снажна:

³⁴⁸ Као Божији знак Стефан Драгутин схвата изненадни пад с коња и прелом ноге који се десио док је с властелом био у неком државничком послу (види: Данило II 1988, 60).

³⁴⁹ Исто.

³⁵⁰ *И пошто је пребивао дуго времена у држави те земље са својом властелом, који зломислени побеђени ђаволском вештином, ставише своје лукаве намере, и улучивши време, приступише као овоме*

Овај његов вазљубљени син од тада одврати срце своје на лукаве речи, и не хтеде послушати речи својега родитеља, који га је васпитао у доброј вери и чистоти и љубави и целомудрену смислу. И поче се узностити мишљу да му узме престо његов, и пошто је било велико узмућење међу њима, поче велможе овога превисокога краља наговарати варљивим речима, да оставивши свога господина, иду к њему³⁵¹.

Архиепископ Данило описује зло манифестовано кроз лукавство које се као неизлечива болест незаустављиво шири и обузима човекове мисли, речи и дела. Те лукаве речи, злом поседнутог Стефана, деловале су на великаше, дотада лојалне његовом оцу, и како архиепископ Данило наводи, многи од њих поверовавши у *лаж* – опредељују се за страну неистине (болести), за страну *оболелог* – Стефана.

Главном јунаку хагиографије – краљу Милутину, добром краљу победитељу, суоченим са губитком престола приписује надахнуту речитост којом свога *блудног сина* враћа себи, као и извесну врсту притворности (лукавости) у сцени помирења. Заплет настаје када, пољубивши изгубљену овцу враћену своме стаду и своме пастиру, краљ Милутин дозвољава да се у његовом срцу пробуде страшне мисли из којих происходе ужасна дела:

Ево видим како сам дошао у дубоку старост и видим унапред да ме и после очекују многе скрби и жалости од овога мога сина, ако га оставим слободна [...] И тако у тај час заповеди да ухвативши свеже његова сина и да ужета железна положи на његово тело, и одведите га у славни град Скопље [...] посла овај благочастиви краљ неке вазљубљене од својих, и ухвативши ослепише га³⁵².

благочастивоме и вазљубљеноме сину благочастивога краља Уроша, и превратише га ласкавим речима од љубави свога родитеља, говорећи му: „Достојно ти је да узмеш престо оца свога, а ево сви ми помажемо ти, да у свему буде воља твоја. Ако ли нас не послушаиш, то се ми нећемо више звати твоји“ (Исто, 124).

³⁵¹ Исто.

³⁵² Исто. Пољубац као знак издаје, индиректна је реконтекстуализација Јудиног пољупца, види Мт 26, 47–56; Мт 14, 43–45; Лк 22, 47–48; Јн 18, 1–6.

Суров чин обрачунавања краља Милутина са бунтовним сином, Данило II рационализује непоштовањем захтева послушности Господу (у овом случају владару који је од Бога постављен да влада). Покушај краља Милутина да сина приволи себи подељен је у две фазе. У првој фази, син се оглушује о очеву молбу и бежи од њега. Оцу долази кајући се тек после другог дирљивог позива. Пре него се одлучи да казни непослушног сина, краљ Милутин се саветује са властелом која му говори: *Благочастиви краљу, добросмислено си наумио*³⁵³.

Као наравоученије произашло из наведеног следа збивања, архиепископ Данило наводи: *Видиш, љубимче, шта ти чини непослушност*³⁵⁴. Као аутентизацију своје тврдње хагиограф истиче два сегмента прича Соломонових: „Мудар син слуша наставу оца својега; а потсмејавач слуша укора“ (Сол 13, 1). Други цитат још снажније потврђује исправност одлуке краља Милутина: „Што знах, али не хтјесте, пружах руку своју, али нико не мари. Него одбацисте сваки савјет мој, и карања мојега не хтјесте примити; Зато ћу се и ја смијати вашој невољи, ругаћу се кад дође чега се бојиш“ (Сол 1, 24–25).

Будући да Григорије Цамблук пише житије посвећено Стефану Дечанском, а не краљу Милутину, он истиче богобојажљив живот и богоугодне особине онога који страда од руке очеве, заведен од стране *сејача зла и мрзитеља добра*. И код Григорија Цамблук раздор између ближњих мотивисан је демонским дејством на човека, али путеви демонског запоседања добра другачије су конципирани. Благостање у држави и лепи породични односи били су довољан повод за интервенцију нечастивог: *Подигне 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!*³⁵⁵.

³⁵³ Данило II, 124.

³⁵⁴ Исто.

³⁵⁵ Григорије Цамблук 1989, 50. Цамблук нуди и литерарну конструкцију потенцијалног сусрета нечастивим поседнуте краљице са краљем Милутином: *Чујте. Долази царица к цару показујући тужно лице, неукрашен и необичан наступ, рони сузе и унутрашњим пламеном пресеца глас. И, да укратко кажем, подигне оца на ослепљење првороднога сина* (Исто). Цамблук описује и методологију деловања нечастивог на људе: *Надвлада женска превара достојна жаљења и приче за сузе, победи се царева премудрост женским сплеткама, поклони се очинска мудрост женској слабости, угаси се родитељска топлота женском бестидношћу!* (Исто, 51).

Овај сегмент Цамблаковог житија, у коме хагиограф развија слику демонског утицаја усмереног ка краљу Милутину, инкорпорираног у лик његове младе жене, испуњен је синтагмама као што су: *женска превара, женске сплетке, женска бестидност*. Оваква литерарна решења, која за циљ имају оправдавање поступака краља Милутина, у литератури су неретко цитирана као пример мизогиније у хришћанству. Међутим, уколико се осврнемо на досад наведене примере, па и на пример када је Радослав злу приклоњеној жени постао покоран и ударио на брата Владислава, можемо говорити о једнаком дејству нечастивог и на жене и на мушкарце. Цамблук чак у следећем пасусу наглашава да својим наративом *изобличава женску сагласност са ђаволом*³⁵⁶, сходно томе изобличава (извргава руглу) и мушкарца који не одлучује сам по својој искусној владарској савести, већ по савету жене.

У већ наведеном примеру, Теодосије жену Радослава не упоређује са Евом, већ са Далилом која је телесно завела и *змијском лукавошћу* преварила Сампсона³⁵⁷. Не можемо ставити знак једнакости између ова два библијска примера (Еве и Адама; Далиле и Сампсона), нити са било којим од ова два примера из Светог писма изједначити житијни навод везан за краља Радослава или краља Милутина. Паралела са Далилом јасно указује да је реч о жени пале природе која својом слободном вољом повлађује поривима греховног живота, без тежње за животом у Господу.

Хагиографски израз демонског запоседања жене, не мора бити идентичан, јер он у оквиру надахнућа удруженог са инвенцијом хагиографа даје само једну од могућих слика, могућу варијанту материјализације греховног потенцијала (слободном вољом јединке побуђеног) који свака жена добија рођењем од Еве, или сваки мушкарац рођењем добија од Адама. Иако је механизам јасан и наизглед једноставан, ове различите ауторске ескспресије демонског утицаја на људе, говоре о свој комплексности метафизичких дешавања на овоме свету.

У опису демонологије присутне на релацији браће из владарске породице као константа се може извести чињеница да гордост, особина палог анђела, обузима брата с мање потенцијала, док је онај од Бога обдарени, иако страда, у предности и то не само у

³⁵⁶ Исто.

³⁵⁷ Види: Суд 16, 4–31.

есхатолошком смислу, већ и због мира и спокојства у којима проводи овоземаљске дане. На основу примера овог дела рада постајемо сведоци Истине, да нема привилегованих – како нас црквена књижевност учи, демон може у сваког ући и из њега изаћи, без обзира на његову стварну природу, лично опредељење или подвиг религиозне природе. Тако носиоци зла могу бити и жене и мушкарци, и очеви и синови, и властела и обичан свет, без разлике, као што је иако увек различит, а заправо увек исти, праведник који страда и с миром подноси страдање, попут Исуса Христа, Сина Божијег.

2.4.4. ВЛАДАР И СУДБИНА ПОВЕРЕНОГ МУ НАРОДА

Животи владара, описани у књижевности српског средњег века, истичу њихов подвиг и на општем и на појединачном плану (у државничком и мистичном смислу), ради опстанка заједнице која им је на бригу дата. У свим тим настојањима богоугодни појединац – који једино такав може бити хагиографски јунак – своју предност црпи из сазнања које са собом доноси богопознање. Такав владар није горд и не узда се у себе и своју земаљску величину, већ у милост и снагу Божију. Уколико је у житијном тексту оваква схема дијаметрално супротна – када побеђује онај ко је на страни нечастивог, реч је о мартириолошком сижеу мученичке смрти, чији опис не негира претходну тврдњу. Страдање праведног апострофира његову светост, самим тим је победа нечастивог тренутна, земаљска и небитна.

Јован Деретић свој текст под насловом *Прича о оцу и сину* започиње податком да се у основи старе српске књижевности налази својеврсни породични циклус у коме се говори о две личности чији су животи испреплетени и не могу се раздвојити. Том ставу додаје и то да породични циклус „можемо назвати и породичним династичким циклусом, јер сви значајни догађаји о којима они приповедају спадају у историју владајуће породице, а преко тога и у историју земље и народа“³⁵⁸.

У овом сегменту рада фокус је на судбини народа, као континуитету одлука и поступака њиховог владара. У вези са тим подсетићемо да владар у средњовековној перцепцији носи харизму од Бога одабраног – како Стефан Првовенчани наводи у Хиландарској повељи:

³⁵⁸ Деретић 2000, 78.

Када у почетку Бог створи небо и земљу и људе на њој, и благослови их и даде им власт над сваком тварју својом, постави једне царевима друге кнезовима треће господарима, и свакоме даде пасти стадо своје и чувати га од свакога зла које би наишло на њега. Стога, браћо, Бог премилостиви утврди Грке царевима, а Угре краљевима [...] Зато по многој својој и неизмерној милости човекољубља [...]постави господина ми оца за великог жупана, названог на светом крштењу Стефана Немању³⁵⁹.

Власт у држави је Божија милост и за народ којим се влада. Реципрочна повластицама које владар својим позвањем добија, требало би да буде његова посвећеност и жртва земље и народа ради. Стара српска књижевност садржи честе описе дешавања која су засновани на следећем корелативу – судбина народа зависи од тога да ли је њихов владар окренут есхатолошким или земаљским вредностима.

Породични контекст је у основи средњовековне књижевности, не само када се говори о односу оца и сина, већ тежња сваког од Немањића за добрим владањем преображава их у оца повереног му народа³⁶⁰. Из тог разлога о горе наведеној условљености можемо говорити и на релацији владар (отац) – народ, а у складу с тим је и опис благостања или страдања поданика средњовековне српске државе; исти узрочно-последичан низ проналазимо и у описима који се тичу других народа и њихових владара. Узрок оваквим наративним стратегијама је у томе што хагиографија има парадигматичан, а не фактографски карактер, па тако народ супротстављен добром владару (хагиографском јунаку) страда ношем континуитетом лоше одлуке свог владара који чини злодело – напада онога који је парадигма добра у хагиографском тексту.

У првом делу житија, истичући улогу Стефана Немање као ујединитеља српских држава, Стефан Првовенчани наводи избављење из невоља у које је био уплетен злонамерним интригама неправедне браће, али и ратне успехе великог жупана. Овај

³⁵⁹ Стефан Првовенчани 1988, 55

³⁶⁰ Доживљај владара као доброг оца заступљен је у скоро свим житијним текстовима у описима кључних тренутака у његовом развојном духовном путу: када напуштају световни живот и посвећују се монаштву, као и у тренутку уснућа, завршетка овоземаљског живота. Описи плача старе српске књижевности посебно апострофирају ову житијну константу (види: Милојевић 2017, 11–27).

сегмент подразумева опис ратних дејстава ради припајања одређених територијалних јединица Србији. Равнотежу оваквим подацима, који потенцијално могу оскрнавити светост хагиографског јунака освајачким претензијама, представља непрестано Немањино преиспитивање сопствених речи и дела. У том духу је и његов молитвени скрушени тон током обраћања Господу и његова борба против јереси. Узевши као окосницу каузалности у делима и поступцима свога оца топос покајања и његов аскетизам, Првовенчани *оправдава* Немањину светост.

Насупрот благодети у земљи мудрог владара, житија садрже описе колективних страдања – када народ (обично војска) дели судбину свог *наопаког оца* народа. Такав опис проналазимо и у *Житју Светог Симеона*, Стефана Првовенчаног. У овом случају, опис страдања народа проузрокован злом коби лошега владара садржан је у описима чуда³⁶¹ која су сва (осим ова два која ћемо навести има их још четири), у функцији истицања светости Светог Симеона и његовом снажном постхумном утицају на ближње.

Како Богдановић наводи, житије је „жива успомена једног моралног преображаја, једне успеле реализације Христових заповести и јеванђелских идеала“, а светост као последица богоугодног живота доказ да се може хришћански живети и умрети, али и податак каквим особеним и несамерљивим духовним снагама располаже појединац који се уподобио свом Логосу³⁶².

Први пример који апострофира потребу за метафизичким разрешењем невоља по државу и народ произлази из освајачке амбиције бугарског цара Борила. Хагиограф његову силу и безакоње пореди са Иродом, јер Борило је у сарадњи са својим зетом, грчким царем Филандром (Хенрихом Фландријским) напао српске земље. *Рикаху као лавови, и хтедоше да ме прогутају*³⁶³, печат звери истиче Стефан Немањић, указујући на уплитање нечастивог и у све зло овога света. Уочивши њихову огромну силу и моћ, Првовенчани се узда у наклоност Божију, те помоћ моли од Исуса Христа и Богородице, али молитвеним тоном се обраћа и свом оцу Стефану Немањи, спремном да помаже свом

³⁶¹ „Стари српски писци не описују чуда у оквиру самосталних списа. Они их уносе као посебне главе најчешће у житија“ (Трифунковић 1974, 352).

³⁶² Богдановић 1991, 71–72.

³⁶³ Стефан Првовенчани 1988, 55.

народу, као што је то чинио и током живота. О дејству ових молитви за спас српског народа и погибелји њихових непријатеља Првовенчани записује:

И наједном, у поноћ, би вика. И расу невидљиво Пречасни непријатеље наше, који се беху дигли. И страхом великим обузети, појавом мојега господина светог и знамењем јединим, побеђени од њега побегоше, секући сами себе, једни друге, и победа им би међу собом, и до краја се срушише. И отидоше посрамљени, у пропасти и срамоти великој³⁶⁴.

Снагом молитве побуђена Божија милост и спремност светог претка да помогне свом народу у невољи, зло усмерава ка самоуништењу – тако да они, како Првовенчани наводи – убијају сами себе и једни друге. Пандан оваквом облику теургије – сарадње између Бога и човека, проналазимо у чувеној библијској сцени из *Друге књиге Мојсијеве* када многобројне Амаличане народ Израела побеђује уз помоћ свог изабраног вође Мојсија:

„И докле Мојсије држаше у вис руке своје, надбијаху Израилци, а када би спустио руке, одмах надбијаху Амаличани. Али руке Мојсију отежаше, зато узеше камен и подметнуше пода њ те сједе; а Арон и Ор држаху му руке један с једне стране, а други с друге и не клонуше му руке до захода сунчаног. И разби Исус Амалика и народ његов оштријем мачем“ (2 Мој 17, 11–13).

Осим несамерљиве духовне снаге онога који је видео Бога – Мојсија и Божијем одговору – помоћи коју пружа његовој војсци како би победила надбројније Амаличане, овај одломак говори и о саборности народној – Мојсије, човек по Божијој вољи, вођа народа од Бога одабран, не може све сам, ту су два његова сународника – један придржава његову десну руку, а други његову леву руку – једино тако он успева да до сумрака (који означава крај ратних дејстава) буде од помоћи³⁶⁵.

Следећи пример немира у земљи, проузрокованих интервенцијом нечастивог, долази од угарског цара Андрије и грчког Филандра. Овога пута *знак звери* утиснут је у

³⁶⁴ Исто.

³⁶⁵ Види: Бојовић 2006.

душе наopakих краљева и материјализује се кроз притворност и лицемерје: позив упућен Немањићу, наводно с љубављу, заправо је била замка. Изливање светог мира Светог Симеона, на Ускрс, после молитве забринутог владара Немањића, доноси мир и исцељење.

Као што су Мојсију руку придржавали Арон и Ор, тако настојања Стефана Првовенчаног да од Бога измоли помоћ у невољи, с једне стране придржавао отац, Свети Симеон који је достигао живот вечни и архимандрит Сава, који је својим одуховљеним очима разумео Божије знамење – препознао снагу љубави Господње, а та љубав у Христу преобразила је зло угарског краља у добро, а гнев грчког цара у колебаљивост. Чудо духовног преображаја оних поседнутих силама нечастивог завршава се слављењем на једној страни Свете Тројице – Оца, Сина и Светога Духа, на другој снаге светости *триблаженог* Симеона. Војске непријатеља су се кући вратиле *посрамљене*.

Специфично је и то што су наведени примери посвећени родоначелнику лозе Немањића из периода када можемо говорити о њему у категоријама вечности, не о његовом земаљском животу. Када се наизглед наратив из приче о другом преиначава у причу о себи – Стефан Немањић је у државничкој кризи, не његов отац коме је житије посвећено. Међутим, средњовековни текст својој мотивацији есхатолошког карактера, пренебрегава поделу на живе и мртве у световном смислу те речи, те су и Стефан Немања на небу и Стефан Немањић на земљи подједнако живи и на истом задатку – бризи о српској земљи и народу.

По речима апостола Павла: „Ако се ко узда да је Христов нека мисли опет у себи да како је он Христов, тако смо и ми Христови“ (2 Кор 10, 7), родоначелник владарске лозе Немањића и његов престолонаследник Стефан Првовенчани, преносећи харизму доброг владара један на другог, а онда на читав поверен им народ, успевају да савладају препреке и победе зло, уздајући се у Бога (пример Стефана Немањића) или уподобивши се њему (пример Светог Симеона).

Насупрот њима, имуни према речима псалмопојца Давида који говори: „Не уздајте се у кнезове сина човјечјега у којег нема помоћи“ (Пс 146, 3), на плану реалног моћнији и боље опремљени војници, звери (звери која их је надахнула на зло), у првом случају уместо оних на које су пошли с мржњом, убијају се међусобно, у другом, поражени и посрамљени враћају се својим кућама.

Сродна овој је сцена из житија краља Милутина, који је од стране хагиографа Данила II дефинисан као добар владар: *Јер овај благочестиви од младости своје никада није имао наде ни уздања у људску помоћ, која брзо ишчезава, но у Бога, који је свима сила и помоћ*³⁶⁶. Суоченог са најездом Византијске војске која је већ стигла у српске земље – Липљан и Призрен, *овај благочастиви господин мој подигавши руке у висину, мољаше се говорећи: „Госпoде подигни силу Твоју и дођи да нас спасеш [...] Ти господине мој свети преподобни оче Симеоне, пожурни се да ми помогнеш, јер ако хоћеш могуће ти је*³⁶⁷.

Последица наративног модела у средњовековној књижевности – малој моћи човековој, у односу на свемоћ Божију, па био он и моћан владар који има импозантну војску, може бити и одсуство страдања оних правоверних. Јер, како Данило II наводи, иако су Византинци били велика и снажна сила, нису много зла нанели српском народу, већ су се под снагом дејства Више Силе вратили у своју државу.

Данило II прави разлику и између војске освајача на основу тога коме се Богу моле, па тако византијски војници (који се истом Богу моле), за страх од Бога знају, зато мање страдају од представника нечастивог – Татара и оних које у старој српској књижевности називају представницима *триклете јереси*. Тај део освајачке војске, коју су чинили иноверци, *уздајући се у снагу својих коња и своје силе*, кренуо је преко набујалог Дрима на збег ненаоружаних људи:

*А и ти нечастиви, видевши с оне стране реке где се на једном месту збегло мноштво народа, као несите звери устремиле се на стадо Христово [...] А вода подигавши се потоци многе од њих*³⁶⁸.

Божија помоћ се огледа у природним знамењима – као што се Црвено море „затворило“ над мисирским војницима³⁶⁹, тако је војнике татарске потопио набујали Дрим.

Ратни успеси протв бројних и моћних непријатеља истакнути су не једном у житију Данила II посвећеном краљу Милутину. Суочен са најездом Дрмана и Куделина, Милутин

³⁶⁶ Данило II 1988, 116.

³⁶⁷ Исто.

³⁶⁸ Исто, 115.

³⁶⁹ „А вративши се вода, потоци кола и коњике са свом војском Фараоновом, што их где бјеше пошло за њима у море, и не оста од њих ниједан“ (2 Мој 14, 28).

позива у помоћ свог брата, *и тако Божјом помоћу постигавши сву своју вољу, прогнаше оне зломисленике са њихова наследства и одоше посрамљени у великом презиру*³⁷⁰. У овом одломку аутор житија не апострофира молитву Богу, плач, сузе и уздање у Бога, већ истиче љубав која је постојала између браће, а љубав међу ближњима је увек по Божијој вољи, тако да иако је композиционом смислу нарација измењена, заправо се сусрећемо са истим казузалним низом који произлази из Божијег свезнања.

*Баволским наговором Шишман је завидео на отачаство овога благочестивога*³⁷¹, па удружен са *триклетом јереси татарскога народа* напао је српске земље, али када су били у месту Ждрело,

*молитвама Светог Симеона и Саве и архијереја Христова св. Арсенија, који ту лежи у дому Св. Апостола, јави им Бог велико знамење страха, таково знамење, да су видели огњени ступ где силази са неба, од кога су излазиле пламене луче и са јарошћу паљаху њихова лица, и огњени људи са оружјем у рукама и са великом жестином гоњаху их, секући њихове пукове*³⁷².

Овакав начин пројављивања Божије наклоности према добром владару (или љутње на владара који свој народ није водио правим путем), сродан је опису старозаветног Божијег пројављивања у форми „ступа од облака“, и то Израиљћанима као светлост, а Мисирцима као тама (2 Мој 14, 19–20).

Наведеној дихотомији, коју хагиограф јасно своди на духовну раван, архитект можемо пронаћи у *Другој књизи Мојсијевој*. У њој се налази најдраматичнији приказ Божијег јављања у Старом завету, када Бог преко свог пророка Мојсија човечанству предаје знање о десет Божијих заповести:

„А трећи дан кад би ујутру, громови загрмјеше и муње засијеваше, и поста густ облак на гори, и затруби труба веома јако, да задрхта сав народ који бијаше у околу. Тада Мојсије изведе народ из окола и стави пред Бога, и стадоше испод горе. А гора се Синајска сва димљаше, јер сиђе на њу Господ у огњу; и дим се из ње

³⁷⁰ Данило II 1988, 118.

³⁷¹ Исто, 119.

³⁷² Исто.

подизаше као дим из пећи, и сва се гора тресијаше веома. И труба све јаче трубљаше, и Мојсије говораше а Бог му одговараше гласом“ (2 Мој 19, 16–19).

Овај опис људског виђења Божије величине и несагледивости, осим визуелних прате и звуковни елементи, нпр. звук трубе, громови и муње. Међутим, Божије пројављивање у овом примеру слика је и потенцијалне људске удаљености од Бога, јер Он „силази у огњу“ и могу му прићи само они од Бога одабрани – Мојсије и Арон³⁷³. У више наврата је у овом делу *Старог завета* истакнут појам границе овога света и оностраног (три пута)³⁷⁴. На једној страни су они којима је дато да виде Бога и који су део Божијег плана, како би се оно што треба да се оствари и остварило; на другој страни су они ради којих се све и дешава – обични људи који немају потенцијал којим би се могли приближити материјализацији Божије величине и снаге.

На основу наведеног можемо закључинити да сама чињеница, како се бранећи тековине краља Милутина Бог пројављује у облику ватреног стуба, не говори само о љутњи на потенцијалне завојеваче, већ и о томе, као што то често у тумачењу књижевности средњег века кроз хришћанско учење бива, да један исти квалитет може имати двоструко дејство. Ватрени стуб у тексту архиепископа Данила, који од Бога долази, за правоверне је извор спасења, док је за оне поседнуте демонском силом и *оболеле од триклете јереси* извор смртог страдања.

Зло се материјализује кроз ратове, када ратно дејство није форма одбрамбених активности, већ прераста у храну људској сујети. Из поменутих побуда (*Летопис пона Дукљанина*³⁷⁵), бугарски цар Самуило напада Јована Владимира. Таквој интенцији

³⁷³ „А Господ рече Мојсију, сиђи и опомени народ да не преступе међе да виде Господа, да не би изгинули од мене [...] сиђи, па онда дођи ти и Арон с тобом; а свештеници и народ нека не преступе међе да се попну ка Господу, да их не би побио“ (2 Мој 19, 21–24).

³⁷⁴ „Чувајте се да не ступите на гору и да се не дотакнете краја њезина, што се год дотакне горе, погинуће“ (2 Мој 19, 12).

³⁷⁵ Објављивању значајне литературе посвећене Светом Јовану Владимиру била је повод 2016. година, када је обележена хиљадугодишњица од његове смрти. Тим поводом одржан је научни скуп у Бару, чији су радови објављени у двотомном зборнику 2018. године. Значајним за нашу тему сматрамо следеће радове: Наумов 2018, Бојовић 2018, Ђекић 2018. Црквене студије објављене 2016. године садрже темат посвећен Светом Јовану Владимиру – види: Костић Тмушић 2016; Крстић 2016. У Софији је објављена целовита

нечастивог може се само супротставити Богом оснажена личност. Богоодабраност и порекло снаге слабијег је у житију исказана кроз реакцију на такав напад – нападнути се повлачи, затим се моли Богу, та молитва је дубока и снажна, и пошто Бог не оставља своје људе у невољи, праведник који страда успева да превазиђе искушење у којем се нашао.

Летописац, апострофирајући зло у типској симболичкој форми, приповеда како је на стратешки важном брду Облик било је много отровних змија – од њиховог уједа одмах се умирало. *Тада је краљ Владимир изговорио са сузама молитву Господу, да би свемогући Бог спасио његов народ. Бог је услишио молитву свога слуге и од онога дана нико није био уједан од змија*³⁷⁶. Метафорика духовне надмоћности – победе над змијом, имплицира даљи ток борбе.

Бојовић запажа сродност ове сцене са сценом из *Четврте књиге Мојсијеве* – на путу ка Црвеном мору, Јевреји су у пустињи били суочени са уједима отровних змија³⁷⁷ и закључује:

„Очигледно је да писац *Житија Светог Јована Владимира* ову епизоду гради на асоцијативном повезивању старозаветне и савремене тематике, уздижући самог Владимира изнад Мојсија. Мојсије је морао, по заповести Господњој, да направи бакарну змију и да је постави на крстолики штап. Владимиру је била довољна само молитва праћена крсним знамењем и сузама, које, такође, имају крсну симболику“³⁷⁸

студија која обухвата дукљанску, црквену, фолклорну и бугарску традицију посвећену овом свецу (Савова 2018).

³⁷⁶ Дукљанин 1988, 125.

³⁷⁷ „А Господ пусти на народ змије ватрене, које их уједаху, те помрије много народа у Израилу” (4 Мој 21, 6). „Након тога оба владара, и Мојсије и Јован Владимир, молитвом чине чудо и спасавају свој народ. Пре него што је начинио бакарну змију и ставио је на крстолики штап, 'Мојсије се помоли за народ' (4 Мој 21, 7). Владимир је '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 уједан од змија“ (Бојовић 2018 Б, 232). Види: Бојовић 2006.

³⁷⁸ Бојовић 2018 Б, 232.

2.4.5. ЧУДО КОЈЕ ЗАУСТАВЉА ЗЛО

Као што одсуство добра јесте простор деловања нечастивог – чије су последице страдање појединца или читавог народа, повратак Богу или уздање у Бога, предворје је чуда Божијег које се дешава на добробит онога који праведан страда, а казна је ономе ко се добра одрекао. Говорећи о манифестацијама монашког живота, али се његов запис може применити на било који теургијски пример односа Бога и човека, Јован Лествичник каже: „Нико не сме да у незнању своје падне у неверицу, када у монашком животу види или чује за нешто натприродно. Јер, тамо где се јавља Бог, који је изнад природе, дешавају се и многе натприродне ствари“³⁷⁹.

Хагиографи неретко истичу ужас и усхићење као компламентарна осећања пробуђена у онима који су сведоци чуда Божијег, јер: „Чудо је увек и једино оно што бива мимо закона природе, мимо устаљеног поретка ствари“³⁸⁰. Иако може заличити на апорију чињеница да су описи чуда произашли из сведочења тренутку који није од овога света, а спадају у природни ток овосветовне догађајности³⁸¹, то је заправо њихово уобичајено обличје. Разлог томе јесте што су оваква прекорачења свакодневног и уобичајеног, резултат Божије промислитељске функције на овоме свету³⁸². Стефан Првовенчани порекло наведених људских реакција које се јављају у сусрету са чудом (ужас и усхићење) проналази у следећем: *Јер се задивљава ум и страши све људско знање. Јер од човека је немогућно, а од Бога је све могућно*³⁸³.

³⁷⁹ Јован Лествичник, 2016.

³⁸⁰ Магловски 2000, 100.

³⁸¹ „Чудо не може бити схваћено као нешто безузрочно, оно мора заузети своје место у узрочном низу [...] У узрочном низу или, тачније, у бесконачним узрочним низовима који изражавају ту свеопшту везу, имамо присуство узрока различитог карактера [...] Међутим, сви ови различити узроци су подједнако космични, урасли су у живот космоса и из њега су разумљиви. **Исто тако је и чудо космично и законито као и све природне појаве** (Булгаков 2011, 14).

³⁸² У овом наводу руководили смо се поделом на Божију створитељску и промислитељску функцију: „Бог је у узајамном односу са светом који је створио, као са самобитним, ванбожанским бићем које је створио, али не више на основу стварања из ничега, у којем је сва активност на страни Творца, а сва пасивност на страни творевине, већ на основу узајамног деловања, садејства“ (Булгаков 2011, 10).

³⁸³ Првовенчани 1988, 93. Реч је о цитату из *Јеванђеља по Луки* инкорпорираним у текст (Лк 18, 27).

У вези са компатибилношћу осећања супротног порекла треба истаћи и институцију *страха Божијег*. „Почетак мудрости је страх Божји“ (Пс 42, 3) како наводи псалмопојац Давид, а њему се приписује и ауторство следећег навода: „Дркће од страха твојега тијело моје и судова твојих бојим се“ (Пс 119, 120). Не желећи да се овом приликом детаљније бавимо поимањем ове константе у животу верујућег појединца, истаћи ћемо само основне константе:

„Страх Божији у записима светих отаца компарира се са осећањем страхопоштовања према Богу, проишлом из осећања недостојности које човек има пред величином Логоса. Архимандрит Софроније онтологију овог истанчаног осећања види у Божијем давању. Свети оци се слажу у томе да је страх Божији основа људске премудрости који, иако изазива бојазан мотивисан сопственим недостацима, јесте предворје вечне радости у Богу“³⁸⁴

Посебна мотивација побуђивања страха од Божије правде и свемоћи свакако јесу сведочење казни Божијој, дешава се онима који понети злом у себи чине зло око себе. Описи и појединачних и колективних чуда, у оквиру насловом наметнутих оквира – када се читава природа укључује у остварење Божије промисли, не би ли зло било заустављено, и поред базичног мотива средњовековне књижевности – остваривања континуитета, сагласја са примерима из *Светог писма*; понављања (подражавања³⁸⁵), оставља простор за изразитију инвенцију хагиографа, јер су начини наративне експликације зла на овоме свету и божанске интервенције која се злу супротставља, усклађени са формом и количином греха онога који је обузет демонском снагом:

„Права природа греха не мора да буде нешто што се коси са моралним или социјалним нормама, јер не мора да се манифестује као нешто јавно, већ као *над*

³⁸⁴ Милојевић 2017 Б, 266.

³⁸⁵ „Мотив подражавања тесно је повезан са идејом ауторитета. Обраћање састављача житија ауторитетном извору, из дела традиције која је чувала имена, догађаје, исказе, поуке, неопходне за хришћанско поимање света и историје, у средњем веку било је потпуно природно, када је стицање сваке истине било једнако стицању традиционалних *auctoritates* (Курциус 1992, 361, 397, 405). Прибегавање ауторитетном извору било је повезано са стремљењем руског (и не само руског) хагиографа да ‘протумачи разне ситуације и разне ликове у тим ситуацијама’ (Топоров 1995, 503) – Вентурини 2000, 180.

срца. Он је дубока човекова унутрашња мисао у којој је одсутно добро [...] Супростављање добру и логосности, чији је извор Бог, јесте корен сваког зла и безумности! По светим оцима само љубав човека приводи јединству, јер она повезује елементе личности у појединцу [...] Суштина душе налази се у њеној боголикости, а суштина зла у небићу. Грех има своје биће у небићу³⁸⁶.

Упечатљив и најчешће истицан пример чуда којим се кажњава покушај зла да науди добру (описан код Првовенчаног, Доментијана и Теодосија), јесте случај бугарског велможе Стреза, земаљског континуитета нечастивог, који је занет самољубљем злоупотребио доброту српског владара³⁸⁷ и окренуо се против њега. Добар владар, како смо већ навели, начин превазилажења невоље не проналази у личној снази или бројности своје војске, већ се узда у Божију свемоћ.

Иако, опасност по народ и државу од лукавог (ђавољег) Стреза, Стефан Првовенчани уочава, он одлучује да, правећи хијерархијски молитвени низ, допре до свих Светих и самог Бога Оца, који му својом снагом и силом може помоћи. У том низу полази од земаљског помоћника, у том тренутку јеромонаха Саве Немањића: *А ја грешни, сећајући се поука господина мојега светог и не уздајући се у силу своју [...] умолих пречасног оца својега учитеља и наставника, Саву јеромонаха, да иде и изобличи безумље овога злога сада и зло прораиће које не насади отац небески*³⁸⁸.

Последица молитвеног чина Првовенчаног јесте Стрезова волшебна смрт, а фокус на приказу казне онеме који зло чини проналазимо у губитку потенцијалне могућности вечног живота у Богу. Стрезова смрт је тренутна и коначна: *И издахну усред народа злом смрћу и смрћу чудном, да су се сви чудили томе. И би наједном наг, оборен и непотребан*³⁸⁹. У интертекстуалном смилу (који, како смо већ навели, у средњовековној књижевности има обележје континуитета), случај Божије казне над злим Стрезом,

³⁸⁶ Ристић Горгиев 2014, 152.

³⁸⁷ Стефана Првовенчаног.

³⁸⁸ Стефан Првовенчани 1988, 92.

³⁸⁹ Исто, 93.

Првовенчани упоређује са случајем Светог Димитрија који је интервенисао у тренутку опасности по своју земљу и народ³⁹⁰.

Са метафизичким аспектима изненадне и коначне смрти Стрезове сусрећемо се и у Доментијановом и у Теодосијевом житију Светога Саве. Теодосије опис чуда транспонује у монолог (предсмртни ропац) умирућег Стреза³⁹¹, објашњавајући порекло ове метафизичке помоћи остварене путем посредника, анђела Божијих, духовном снагом Светога Саве. Истовремено, у складу с већ поменутом одликом средњовековног текста – истицањем континуитета, духовну надмоћ Светог упоређује са оном коју је Мојсије исказао у сукобу са Амаликом и Давид са Голијатом³⁹².

Ову паралелу Доментијан антиципира кроз Савину молитву Богу, када Сава *узевши очи своје на висину небесну, завапи ка Богу отаца својих* и, како Доментијан наводи, *подигавши преподобне руке на вишњему, један јединоме молећи се и један јединоме јављајући печал своју*³⁹³. Кроз молитву Светога Саве, Доментијан наглашава библијску константу да је верујући народ од Бога одабрани народ, коме сходно томе Бог и помаже: *Види, Владико, насиље оних који војују на народ твој, који љуби твоје велелепно име*³⁹⁴.

У опису невоље са Михаилом Грком, који је запосео одређене територије Стефана Првовенчаног, молитва Господу подразумева и низ *брзих помоћника*. У овом низу повезивања светих богоугодника, *брзих помоћника* добром владару, налази се и Свети Ђорђе, свети ратник, убица звери – демонског принципа у хришћанској космогонији. Како

³⁹⁰ *Као што добро победни и помоћливи и отачаствољубац Димитрије страсотрпац прободје цара, рођака свога, и умори злом смрћу, не дајући врећати отачаства својега, тако и овај мој свети господин, помажући и чувајући отачаство своје прободје овога злотвора* (Стефан Првовенчани 1988, 93).

³⁹¹ *Неки страшан младић по заповести Савиној рече – на спавању је мене напао, и извадивши мач свој њиме прободје срце моје* (Теодосије 1988, 184).

³⁹² *Боже, страшни и дивни, и неизречени цару Израљев, који седши на херувимима и почиваши на серафимима, који си предао силу изабраноме слуги томе Мојсију против Амалика, и који си такође помогао своје кроткоме Давиду против Голијата, пошаљи овде своју неизмерну милост и твоју невидљиву силу, и расточи безбројне непријатеље наше* (Доментијан 1988, 126).

³⁹³ Доментијан 1988, 126. „И докле Мојсије држаше у вис руке своје, надбијаху Израилци, а како би спустио руке, одмах надбијаху Амаличани“ (2 Мој 17, 11).

³⁹⁴ Дометнијан 1988, 127.

Првовенчани наводи, он *умоли својом молитвом светога и и великог мученика Христова Ђорђа, кога узео себи за помоћника и победиоца над непријатељима*³⁹⁵.

Свети Ђорђе се објављује игуману Јанићију у храму³⁹⁶ речима да је он (Св. Ђорђе) послат од Бога да убије Михаила Грка. Паралелно са изговореним речима које најављују казну над лошим владарем, у просторно удаљеној тачки (у *драчкој страни*), одајама самог Михаила Грка дешава се чудо: *И одмах неко од робова његових, устав, прободу га мачем на одру, и смрћу предаде душу своју на срамоту гледаоцима, а на радост свима који се уздају у Господа и у свете угоднике његове*³⁹⁷.

Најдетаљније описе казне над појединцем, који је својом слободном вољом одабрао да буде континуитет нечастивог и удаљи се од Бога, проналазимо у сегменту посмртних чуда житија посвећеног Стефану Дечанском од Григорија Цамблака. Приказ овакве форме чуда испричан је у два сегмента који чине градацијски двостепени низ у приказивању страдања експонената зла на овоме свету. Прво чудо описује страдање гневног старешине Ивоја а друго Јунца (Јунац је симболично име за оног чије је понашање *подобно неукроћеном и дивљем јунцу*³⁹⁸).

Мотивација сурове казне над својевољним старешином манастира Ивојем, читава се у његовој прелести – његова вера била је лажна, а милост притворна: *Рекло би се: вук, покривајући се овчијом кожом, а затим откри зверу који је унутра живео. Одмах се показиваше љут и беше стан сваког безакоња*³⁹⁹. Стање Ивојевог зловлашћа Цамблук описује на следећи начин: *И да укратко кажем, тама управљаше светлости и вук беше пастир овцама, и нека велика неутешна беда покриваше душе свију*⁴⁰⁰.

Паралелно са његовим исказивањем силе и понижавањем манастирског братства – што је потенцирано и сценом у којој се на коњу пробија кроз гомилу и приближава манастирским вратима – дешава се молитва у манастиру⁴⁰¹. Пре него је отпадник од добра

³⁹⁵ Стефан Првовенчани 1988, 94.

³⁹⁶ У манастиру Ђурђеви ступови у Рашкој коју Првовенчани назива *средином српске земље* (Исто).

³⁹⁷ Исто, 95.

³⁹⁸ Григорије Цамблук 1989, 75.

³⁹⁹ Исто, 77.

⁴⁰⁰ Исто.

⁴⁰¹ Исто.

кажњен, пре него се десило прекорачење манифестације свакодневља, монаси су служили шести час (који се пева у подне и подсећа на Христово распеће). Тада се јавио *Христов војник* и казнио Ивоја праведно: *Јер изгледаше да га је на сусрету збацио с коња и забио му два велика звожђа у грло, која су прошла чак до груди и јетре [...] и у таковим љутим мукама испусти душу*⁴⁰².

Јунчев сукоб са вољом владара, који га је упутио да чува манастир у време ратних немира, произлази из његовог пада срца – он је у свом срцу *рекао: Нема Бога*. Духовно стање Јунца рефлектовано је кроз потребу да на разне начине злоставља игумана манастира. Трпељивост у подношењу невоља је нестала када је игуман схватио како његова жртва не доприноси превазилажењу проблема. С тим сазнањем, над моштима Стефана Дечанског, игуман манастира молитвеним чином обратио се метафизичким просторима добра Божијег. Извршилац Божије воље, у сну Јунчевом удара Јунца манастирским свећњаком у два наврата, изговарајући да је то *одмазда* за његову свирепост. Јунац, пробудивши се, дуго је био *немоћан, јако стењући и полагајући често руку на места, која по Божијој дозволи примише казну*⁴⁰³. Григорије Цамблук је на примеру казне усмерене ка Јунцу дао снажну натуралистичку слику страдања човековог због његових злодела:

*Гњило тело и кости прободених места, такође су сагнили, тако да су се видели и сами унутрашњи органи. Зли смрад оних рана по целом манастиру досађивао је онима који се у њему налазе. Језик му је отпао и зуби су се расцепили од велике злољутине [...] и о чуда! Јер не испусти прво душу по реду природе, а затим да је тело подлежало својственој распаљивости, но је тело прво грозно и необично сагнило, а душа је унутра била насилно држана, за поуку другима. Затим и саму њу најпосле силом испусти*⁴⁰⁴.

Овај опис није само особен по ширини слике и детаљним наводима о страдању грешника, већ превазилази све претходно наведене примере кроз начин на који се приказује Божија свемоћ. У већ поменутих примерима описа чуда старе српске

⁴⁰² Исто, 78.

⁴⁰³ Исто, 80.

⁴⁰⁴ Исто.

књижевности, избрисано је начело хронологије – временска константа (говори се у категоријама вечности – Стрезова смрт је коначна (вечна)); просторна (случај Михаила Грка – чудо се дешава на другом месту, не оном на којем се светац-помоћник у то име пројављује монаху). У примеру са Јунцем Григорије Цамблук сажима сан и јаву у једну велику и страшну стварност оног ко се приклонио злу. Наиме, Јунац, далеко од манастира, у сну види казну за сопствене грешке, коју извршава сам Свети Стефан Дечански (*муж, украшен царском одећом [...] са дугом и проседом брадом, као што је и насликан*⁴⁰⁵).

У вези са наведеним страхотним казнама треба поменути теолошки оквир смислености оваквог приповедног тока српског житија, о чему Дарко Крстић каже:

„Пре свих, реч је о Пост 9,6: 'Ко пролије крв човечију, његову ће крв пролити човек'. Иако је по овом стиху човек извршитељ праведне санкције, то је ипак Божја заповест по којој човек поступа, као што се види у етиологизацији наведене заповести: 'јер је Бог по своме обличју створио човека'. Убиство носиоца обличја Божјег је директан злочин против Бога, као што нам то презентује софиолошка сентенца из 1 Кор 3,16–17: 'Не знате ли да сте храм Божји и да Дух Божји обитава у вама? Ако неко разара храм Божији, разориће њега Бог'“.⁴⁰⁶

Казна у старој српској књижевности као очекивано чудо победе добра над злом није само апострофирано у појединачном, већ и у колективном смислу, о чему смо говорили у претходном делу рада кроз инстанцу харизме доброг владара или њеног одсуства код лошег владара, што утиче на судбину народа повереног му на бригу и чување. Из тог разлога о горе наведеној условљености можемо говорити и на релацији владар (отац) – народ. Исти узрочно-последичан низ проналазимо и у описима који се тичу другог народа и њиховог владара који долази у додир са централним житијним карактерима.

Покушај цара Борила да заузме земљу немањићку завршава се чудом: снагом молитве побуђена Божија милост, зло усмерава ка самоуништењу – тако да они, како Првовенчани каже – војници цара Борила који је напао српске земље страдају на један

⁴⁰⁵ Исто, 79.

⁴⁰⁶ Крстић 2016, 121.

веома необичан начин: *И страхом великим обузети, појавом мојега господина светог и знамењем јединим, побеђени од њега побегоше, секући сами себе, једни друге, и победа им би међу собом, и до краја се срушише. И отидоше посрамљени, у пропасти и срамоти великој*⁴⁰⁷.

Следећи пример немира у земљи који наводи Првовенчани, долази од угарског цара Андрије и грчког Филандра. Овога пут *знак звери* утиснут је у душе наопаких краљева, кроз типске манифестације зла – притворност и лицемерје: позив упућен Стефану Првовенчаном, наводно с љубављу, заправо је била замка. Изливање светог мира Светог Симеона о Васкрсу, благодаћу Светога Духа доноси исцељење, али и мир⁴⁰⁸. Војске непријатеља су се кући вратиле *посрамљене*:

„По речима апостола Павла: „Ако се ко узда да је Христов нека мисли опет у себи да како је он Христов тако смо и ми Христови“ (2 Кор 10, 7), [...] Стефан Првовенчани преносећи харизму доброг владара [...], успева да савлада препреке и победи зло уздајући се у Бога [...] Имуни према речима псалмопојца Давида који говори: 'Не уздајте се у кнезове у сина човјечјега у којег нема помоћи' (Пс 146, 3), на плану реалног моћнији и боље опремљени војници, звери (звери која их је надахнула на зло), у првом случају, уместо оних на које су пошли с мржњом, убијају се међусобно, у другом поражени и посрамљени враћају се својим кућама“⁴⁰⁹

Кулминацију признања светости лозе Немањића, служећи се трећим степеном (по А. Наумову⁴¹⁰) помоћника – када то више није подршка на земљи, светац заштитник или анђео Божији, већ сам свети предак (у овом случају неколико светих предака),

⁴⁰⁷ Стефан Првовенчани 1988, 90.

⁴⁰⁸ *И одмах, у тај час, брзим његовим походом, приспе Дух Свети и испуни се пријатномирисне масти сва црква, и изли се мирисно миро, не као што се изливају све дане, него се поли сва црква, да изнемогоше служиоци код светог гроба, црпући свето миро. И из исписаног лика Светога, који је на зиду црквеном, истече пречудна река, да су се сви гледаоци дивили... претворити јарост њихову у кротост, и гнев њихов у љубав твоју, и јарост њихову у почаст твоју и славу. Јер бодре очи троструко блаженог страца будно узаступају твоје добро (Исто).*

⁴⁰⁹ Милојевић 2017 Б, 236 – 237

⁴¹⁰ Види: Наумов 2018.

проналазимо код Данила II у житију краља Милутина. Чуду – великом огњеном ступу који силази са неба и уништава непријатеље српског краља⁴¹¹ – претходи навод о посредништву одуховљених предака: *Те ноћи, када су стојали близу тога места званогa Ждрело, молитвама својих [Божјих] угодника, Светих Симеона и Саве и архијереја Христова Светог Арсенија, који ту лежи у дому св. Апостола, јави им [непријатељима српским] Бог велико знамење страха*⁴¹².

Ратна опасност демонолошког порекла није само сегмент приповедања о животу хагиографских јунака који су били владари, већ и житија светих чији је живот од младости био посвећен аскези. Данилов Ученик, пишући Житије Данила II, говори о његовом боравку на Светој Гори у време када је ова монашка држава била угрожена од стране бројних деструктивних снага, Ученик упоређује са библијским страдањем Јерусалима који оплакује Јеремија⁴¹³. Смиреном молитвом и уздањем у Бога, Архиепископу Данилу, Бог даје моћ да велике ватре сламом запаљеном манастира гаси малом количином воде: *А када је огњени пламен достизао до врата, блажени нађе ту мало воде и угаси га. И опет исто тако учини. А када му нестане воде, у једном земљаном суду нађе мало вина и њиме угаси пламен*⁴¹⁴.

Примери чуда, којима смо се бавили у овом раду, произлазе из осећања верујућег човека да је сваки његов дан на земљи чудо Божије и да се уздањем у извор свеколиког добра на овоме свету свака невоља може превазићи. Зато се зло не зауставља само помоћу човекове силе и снаге, већ се Божија воља мистички материјализује (оваплоћује) када је помоћ богопокорном појединцу или народу потребна.

Наш циљ није био да побројимо свако чудо оваквог карактера описано у старој српској књижевности, већ да се осврнемо на она најкарактеристичнија. Као што је сваки

⁴¹¹ Видели су да велики огњени ступ силази са неба, од кога су излазиле пламене луче и са јарошћу паљаху њихова лица, и огњени људи са оружјем у рукама и са великом жестином гоњаху их секући њихове пукове. И тако видевши овај њихов зломислени вођ овакво знамење за његову погибао и за све који су са њиме, поче бежати, гоњен Гњевом господњим, са мало војске у своју државу, не могавши постићи своје воље, само навукавши себи погибао (Данило II 1988, 119).

⁴¹² Исто.

⁴¹³ Јер 31, 15; Мт 2, 18.

⁴¹⁴ Данило II 1988, 97.

уплив Божијег основ опстанка у тешким временима, знамења оваквог карактера духовна су храна неопходна народу који је угрожен појединцима који су континуитет нечастивог, или читавом војском коју предводи преки владар. Овакви примери чуда говоре на још један начин колико је план Божији смртном човеку недокучива, али истовремено и јасан у свом коначном облику. Ма колико описи самог чуда и онога што чуду претходи деловали пренаглашено или необично – виши смисао Божије интервенције у људској свакодневици постаје јасан по самом чину превазилажења устаљене хијерархије и односа у свету, а он јасно указује да је воља Божија увек окренута Добру и Истини.

2.5. СТРАДАЊЕ И ОДРИЦАЊЕ

2.5.1. МОНАШКО СТРАДАЊЕ

2.5.1. А. НАПУШТАЊЕ СВЕТА

Монашко страдање подразумева свеколико одрицање⁴¹⁵ од овоземаљског угађања себи, и раскид блиских односа са дотадашњим животом и људима који су били део световног окружења. Такозвано одвајање од света⁴¹⁶ јесте добровољно, и иако подразумева низ забрана (одрицања) у профаном значењу речи, заправо је слика велике љубави према Богу, јер из љубави према Њему произлази сав монахов подвиг. Зато у овом контексту, с обзиром на радост с којом аскета улази у мистичну заједницу с Логосом,

⁴¹⁵ „Касијан разликује три типа одрицања: оставити колико се поседује, одвајање од родбине и од навика наших обичаја и сваког подсећања на овај свет који се приказује нашим очима, док Јован Лествичник напомиње као прво одрицање од свих ствари, људи и родитеља, као друго одрицање од властите воље, а као треће одрицање од таштине, као плода послушности. Термину 'одрицање' додаје се једно друго значење у ужем смислу, које се тиче унутрашњег стања личности. Реч је о самоодрицању, које се објашњава као одрицањем самог себе као личности која се не жели више познавати (Мт 16, 24-26; Мр 8, 34-36; Лк 9, 23-25)“ – Јањић 2007, 203.

⁴¹⁶ „У Новом завету и хришћанским језиком реч 'свет' узима једну у свему негативну конотацију: 'овај свет' је супротстављен 'будућем свету', 'вечном животу' и стога постаје име и симбол оног дела човечанства које, заборављајући творца, живи без неке трансцендентне перспективе. У овом другом смислу сваки хришћанин позван је да побегне од 'света'. Стога је потребано једно одвајање од онога што је земаљско“ (Јањић 2007, 202).

живост с којом се одваја од овога света, уместо речи страдање, можемо говорити о љубави – мотиву љубави према Богу.

Присталост монашком подвигу предодређен је такозваним призивом – скупом сензација и појава интимног карактера којима појединца Господ позива у своје окриље. Сви хришћани су још својим крштењем усмерени ка Христу и настоје да исправним животом допру до простора савршенства, међутим, монаси би требало да буду најсавршенији међу врлинским људима, јер читав свој живот проведу у молитвеном чину, послушању и мистичком приближавању Богу. Да би се могли посветити тиховању, потребно им је место ван цивилизацијских токова.

У теолошкој литератури места на која одлазе монаси да би се посветили свом подвигу називају се *пустињама*⁴¹⁷, а овакво одређење простора молитвеног истанчавања духа јасна је алузија на боравак Исуса Христа у пустињи и искушења којима је од стране нечастивог тада био изложен (Лк 4, 1–13). Реч *пустиња* у богословској литератури има симболичко значење и подразумева и друге просторе – то могу бити и манастири или монашке испоснице – које су често формиране на тешко доступним местима, јер је издвојеност од света неопходан услов посвећености молитвеном животу и духовном узрастању. Зато се уместо речи монах у црквеној литератури често користи реч пустињак или пустиножитељ⁴¹⁸.

Да би искушеник – будући монах остварио своју најинтимнију жељу, потребно је да се потпуно одвоји од овога света (у даљем тексту ћемо то звати свет), у оквиру чега се најтежим сегментом сматра одвајање од породице, не само зато што подвижник поседује извесну везаност за своје ближње, већ што је, као у случају Петра Коришког (о чему ће у

⁴¹⁷ Види: Петканова 2000, 143; Ле Гоф 1999, 74–76.

⁴¹⁸ „Усамљивање у пустињи ради поста и молитве пракса је првих монаха у Египту, Сирији и Палестини. Тај реални простор убрзо постаје симбол неметежног живота, аскезе и духовног усавршавања. Међутим, двоструку вредност пустиње илуструје већ *Житије св. Антонија*. Испосничково станиште тамо је пушта тврђава пуна гмаза, поприште демонских напада, а с друге стране св. Атанасије Александријски даје идиличну слику монашког живота у египатској пустињи [...] У XIV писму св. Василија Великог, упућеном св. Григорију Богослову (Назијанзину), налази се ентузијастички опис усамљеничког живота. Док трага за смирењем, Господ му открива идеално место за подвиг. Следи врло развијен *locus amoenus* – ливада испресецана прозирним потоцима, окружена планинама и шумом, изолована као острво, уз то цветна, освежена поветарцем с вода, а тишину која на њој влада ремети једино цвркулт птица“ (Витић 2018, 68).

даљем току рада детаљније бити речи), он ближњима потребан и у својој себичности покушавају да га одврате с Божијег пута.

Из оваквих, потенцијално ометајућих фактора на путу ка аскези, период патње и страдања оног од Бога призваног, може бити период док појединац *жедан Бога* још увек борави у свету, то је његово највеће страдање, јер се дешава људи ради – његових рођака по телу. Страдање које се одвија у оквиру монашког одрицања је Бога ради и усклађено је са критеријумима и правилима подвижникових рођака по духу, монаха, па такво страдање доноси радост, а не тугу.

Разређење неутољиве чежње Растка Немањића ка молитвеном животу у Богу дешава се Божијим промислом⁴¹⁹ – доласком монаха из Свете Горе у двор Немањића. Разговор са искусним руским монахом интензивира његову већ постојећу љубав према Богу, зато изговара: *Сада се утеши срце моје и разумедох за чиме сам непрестано жудео*⁴²⁰. Теодосије наводи да млади Немањић Божији призив разуме срцем што је у складу са наводима светих отаца који нам указују да се знања вишега реда једино могу срцем разумети.

Нуклеус овакве тврдње проналазимо у Блаженствима, у речима које Исус Христос изговара у својој чувеној *Беседи на Гори*: „Блажени чисти срцем, јер ће Бога видети“ (Мт 5 8). Срце је орган кроз који се разуме (созерцава) Истина Божија⁴²¹, а у вези с тим Јован Крестјанкин наводи: „Срце је место сусрета човека с Богом, пут познања вишег света, срце има способност да општи с Богом, да препозна деловање Божије, јављање и откривење Божије – што је човек духовнији, то је у њему ова способност наглашенија“⁴²². Када говоримо о означавању срца као материјалног пандана духовном расту појединца, морамо навестити да оно има подједнако велики значај и када је реч о примању љубави Божије, божанске енергију и божанског свезнања, као и када говоримо из перспективе

⁴¹⁹ Божија промисао према човеку показује се и извршава у свету као Света тајна Христова (Ларше 2017, 26).

⁴²⁰ Теодосије 1988, 105.

⁴²¹ „Срце је центар физичке и душевне делатности, и пошто обједињује душевне способности, оно има спознајну моћ и силу делања. Срце је тајанствена оса која држи у јединству духовни и телесни састав човека. Оно је бездан дубоки који везује човека с Богом и ближњима. Хришћанска љубав извире из срца, и она се разликује од сваке друге љубави, јер је благодатна“ (Крестјанкин 2014).

⁴²² Крестјанкин 2016.

човековог односа према Богу: „Оно је основни орган преко кога се изражава љубав према Богу“⁴²³.

Препознавање разговора са руским монахом као тренутка који својим земаљским знаковљем говори о томе да је Бог, разумевајући младићеву чежњу за Њим, отворио пут ка себи, код Растка Немањића изазива сузе: *А младићу, док слушаше о иночком животу и усрдности за Бога и њиховим добрим занимањима, извори суза изливаху се као река из очију његових*⁴²⁴. Истицање изливања суза од стране хагиографа, када говори о тренутку велике среће, јесте још једна особеност молитвене комуникације човека и Бога. Сузе оваквог порекла су материјализована форма блискости са Господом и сматрају се Божијим даром. У поступку изградње хагиографског карактера указују на Расткову предодређеност (таленат, капацитет) за аскетски светогорски живот, прожет исихастичким молитвеним подвигом⁴²⁵.

Исихастичка молитвена традиција⁴²⁶ утемељена је у већ поменути начин поимања срцем – она смешта ум у срце и срце означава као орган који у картезијанском смислу има ум (није реч о простој замени, већ о много комплекснијем комуникативном чину). Крестјанкин овакву врсту пријемчивости за знања вишега реда упоређује са интуицијом: „Срце поседује способност да задобије из духовног света осећања вишег поретка и да их

⁴²³ Бојовић 2009, 101.

⁴²⁴ Теодосије 1988, 105.

⁴²⁵ „Прво да видимо шта управо значи ријеч „исихиа“? Буквално, она значи: мир, мировање, тишина. Међутим, код православних подвижника она је од давнина значила нешто много више и имала један дубљи смисао. Оно што карактерише човјека и свијет у коме живи, то је стални немир и промјенљивост. Отуда човјек стално чезне за спокојством. И као што нам искуство свједочи да мирно море не излази на морској површини него у дубинама мора, тако, по опиту светих подвижника, и унутрашњи мир твари и човјека треба тражити у дубинама човјека и твари, и „с оне стране“ тих дубина. Исихиа и јесте управо то: тражење тог и таквог унутрашњег мира који *превазилази сваки ум*. Она није просто спокојство, налажење мирног мјеста за живот и пребивање, него битијно сабирање људског бића и жића у свој центар (‘срце’); а преко њега сабирање у Богу и Богом, као јединим извором сваког истинског мира“ (Амфилохије Радовић 2012).

⁴²⁶ „Исихиа такве врсте и уопште исихазам, обично се везује за горе поменути духовни светогорски покрет из XIV вијека. Но, ако се ствари мало дубље посматрају, он је карактеристичан за цјелокупни православни духовни живот [...] О исихастима говоре и Оци старохришћанске Цркве. У V вијеку се спомиње у палестинском манастиру Светог Саве неки пустињак Јован који проводи живот у молитвеном тиховању. О исихастима се говори и у Јустинијановом законодавству, помиње их и 41. канон Трулског сабора” (Исто).

преда уму. Дар интуиције која је у сфери срца, осећа и зна много тога што је уму несхватљиво и необјашњиво. Интуиција: познање суштине ствари и бића, не умом него срцем“⁴²⁷.

Сустрет са описом живота у монашкој држави за Растка Немањића има теофанијски карактер. Дар Светог Духа у срце хиперсензивног Растка силази кроз речи руског монаха које, иако изговорене монаховом инвенцијом, континуитет су оних јеванђелских. Истичући чињеницу да су монаси – гости на двору, дотада били непознати Немањићима и самом Растку, Теодосије говори о јединству верујућих у Христу – о евхаристијској заједници оних који једни друге срцем препознају.

Зато млади Немањић Богу захваљује што га је преко, условно речено – странца, руског монаха – утврдио у науму да напусти световни живот и посвети се аскези⁴²⁸. Исте особине (особину препознавања срцем) хагиограф истиче и у надахнутом руском монаху, који јасно осећа Расткову чежњу, па се *дивљаше врелој љубави његовој према Богу и огњу божаственом који је тако расламтео душу његову*⁴²⁹.

У складу с тим, Теодосије, описујући долазак Растка Немањића на Свету Гору, наводи да је био примљен с љубазношћу и био позван да им се придружи. На овај позив млади Немањић одговара парафразом Давидовог псалма: *Красно је живети братији заједно*⁴³⁰. Увођењем у монашки ред, одриче се свих материјалних добара, и из снажне љубави према Богу подвргава се добровољном страдању (одрицању). О тој ватри која се буди у срцу Христом пробуђеног појединца, Старац Пајсије Светогорац Говори:

„Тај унутрашњи огањ који пали Сам Христос Својом љубављу, греје тело много више од тварне ватре и има силу да сажеже сваку прљавштину, сваку рђаву помисао коју му шаље неваљалац, као и сваку пожуду и сваку срамну представу.

⁴²⁷ Крестјанкин 2016.

⁴²⁸ „Ако спознаја божанске доброте надвлада инертност греха, у човеку почиње да се развија неодољива чежња за врлином, једна неутољива глад за божанским. Супротност између Зла и Добра, из чега настаје непомирљиви сукоб између страсти и врлина, преображава се под утицајем инстинкта врлине у борбу из које етика прелази у аскетику. Облик такве борбе била би аскеза (ασκησις) – вршити, примењивати врлину“ (Јањић 2007, 200).

⁴²⁹ Теодосије 1988, 106.

⁴³⁰ „Како је лијепо и красно кад сва браћа живе заједно!“ (Пс 133, 1).

Тада душа осећа и божанске сладости које се не могу поредити ни са каквом другом насладом!⁴³¹.

Колико је значајан тај корак на путу ка Богу говори сам Исус Христос: „Ко 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). Љубав према родитељима се у појединцу опредељеном ка монаштву, како то Јован Лествичник у својој *Лествици*⁴³² наводи, може преиначити у демонско искушење монахово:

„Када демони по одрицању нашем од света започну да распаљују наше срце успоменом на родитеље и браћу нашу, припремимо се за борбу молитвом, и распалимо у себи сећање на вечни огањ, да бисмо сећањем на њега угасили ватру нашег срца, запаљену у невреме. Потпуно се вара онај који мисли да није привржен ни према чему – а растужи му се срце када нешто изгуби“⁴³³.

Важан сегмент Теодосијевог житија посвећеног Петру Коришком такође се бави феноменом одрицања од световног живота, или – мотивом љубави према Богу. Колико је важно на исправан начин извршити процес иницијације приближавања Христу, уз помоћ савладавања технике сједињавања срца и ума говорили смо у претходном делу овог сегмента рада, а колико је захтеван (тежак) монашки живот говоре Христове речи које Божији пут зову ношењем крста (страдалничког, оног који је Исус Христос носио на Голготи и на коме је разапет): „И који не узме крст свој и не пође са мном, није мене достојан“ (Мт 10, 39).

Будући да је Петар Коришки рано остао без оца, суочен са мајком фокусираном на своје потребе, живео је припремајући се за *отшелнички живот*, одвојен од овога света. Његово одступање од норми света и приклањање аскетизму кроз осамљеност, строги пост

⁴³¹ Патријарх Пајсије 2015.

⁴³² Реч је о књизи „која ће свим правим следбеницима Христовим послужити као поуздани водич и као лествица која се пење све до небеских двери и узноси оне који желе да дођу до неба“ (Богдановић 2008, 24). „Лествица припада књижевности аскетизма, њен предмет је духовни живот [...] Лествица заузима у византијској књижевности оно место са кога ће утицати на развијање једнога одређеног типа духовности, карактеристичног за исихастичко монаштво“ (Богдановић 2008, 33).

⁴³³ Јован Лествичник, 2016.

и незаинтересованост за спољашње манифестације лепог у телу човековом, били су повод подсмешљивих коментара људи из окружења. Осим тих јавних манифестација склоности ка аскетизму, хагиограф је навео и *страдање* скривено од очију других – ношење оштрог кострета на нагом телу. Његово особењаштво по критеријумима света, мајка је подносила из страха да не би била остављена. Посвећеност бризи о родитељу, био је есенцијални ометајући фактор на путу ка духовном расту:

„И сваки који је оставио кућу, или браћу, или сестре, или оца, или матер, или жену, или децу, или земљу, имена мога ради, примиће сто пута онолико и наследиће живот вечни. Али ће многи први бити последњи и последњи први“ (Мт 19, 29–30).

У опису одвајања Петра Коришког од света проналазимо следећи тростепени низ – проблем поштовања мајкине жеље, више од своје (истовремено и Божије), други степен јесте обављање монашких дужности у окружењу својих ближњих, зато Коришки говори сестри да би им био веома користан (у духовном смислу) живот удаљен од оних који су део њихове световне прошлости⁴³⁴. Трећи и највиши степен (степеник, препрека коју је требало превазићи) тиче се везаности за богољубиву сестру, која је уз брата живела у целибату испуњена аскетским подвижништвом⁴³⁵.

Потребу Петра Коришког за још већим подвигом – осим личне спремности за такав живот Теодосије мотивише његовим слушањем анахоретских житија. Проблемом одвајања од породице у овом житију, а посебно одвајањем од сестре, бавио се и Владета Јеротић⁴³⁶ који је и истакао колико је то важан и комплексан поступак за сваког појединца у универзалном смислу:

„Нема отуд правога рођења човека за своју сопствену индивидуалност, за своје Ја, а самим тим тек онда за цео свет, пре него што се и споља и изнутра не прекине

⁴³⁴ Теодосије 1988, 269.

⁴³⁵ Теодосије 1988, 272.

⁴³⁶ Јеротић 1988, 60. Сматрајући Јеротићево тумачење овог житија кроз Јунгову аналитичку психологију неадекватним методолошком приступу у овом раду у коме инсистирамо на приближавању поимања живота и света средњовековног човека чији је живот утемељен у хришћанско учење, што значи подразумева постојање могућности да човек (жена) може живети, такозваним бестелесним животом, када своју природу уподобљава природи анђела, такво тумачење нећемо узети у обзир.

пупчана врпца која нас везује за ужу породичну родбину [...] Јевенђељске речи: 'Ваља нам се поново родити' управо и носе у себи овај смисао. Рођење је само једном физичко, али та физичка веза са мајком – материцом код већине људи целог живота⁴³⁷.

Петар Коришки, свестан значаја одвајања, остављајући умором уснулу сестру, моли се Богу за њену добробит. У вези са молитвом, значајно је истаћи да он ни у једном третнуку не помиње икакве благодати овога света, већ је фокусиран на њено спасење:

Господе, ти све знаш, и ти знаш срца мојега жудњу за тобом, да из љубави према теби и сада ову моју сестру саму у пустињи остављам, јер хоћу да ничим неспутан послужим теби, Богу мојему [...] Заштити је покривачем силе своје од свих видљивих и невидљивих замки ђаволских, да се и ја раб твој, због спаса њеног обрадујем и узвеселим⁴³⁸

Већ у следећем делу Теодосије наводи како је његова сестра отишла да живи међу незнанцима и даље у духовној и телесној чистоти, где је после неког времена преминула. Ова вест је изазвала велику братовљево радост – не зато што више није била међу живима, већ зато што је својим богоугодним животом заслужила онај вечни.

Са оваквим критеријумима, који за циљ имају спасење, живот вечни, сусрећемо се и у *Житију Јована Рилског*. Иако је окосница наративног тока различита – Кантакузин у сегменту житија парадигматичном за ову тему описује долазак рођака (братовљевог сина) у пећину Јована Рилског, где се, како он истиче, склонио од света и подвизавао. Демонолошки принцип манифестује се кроз лик младићевог оца, који под претњом смрћу враћа сина у свет.

Кад свети виде како младића одводе опет у свет и од пустиње отржу, одмах се у молитви срдачној обрати Богу. И наједном се преобрази зло младићевом смрћу – што је већма прелазак из смрти у живот вечни [...] Јер младић не погрешу у нади за вечним добрима, и она беху уређена за њега⁴³⁹.

⁴³⁷ Јеротић 1988, 60.

⁴³⁸ Теодосије 1988, 270.

⁴³⁹ Кантакузин 1993, 87.

Описујући реакције на изненадну младићеву смрт, Кантакузин не описује реакцију именованог појединца, већ је реакција усклађена са животним принципом истог – те је он, како смо то у више наврата поменули – или Божији или Лицуферов син. У том смислу Кантакузин наводи: *Преваривши се у нади, ђаво би веома посрамљен и туговаше*⁴⁴⁰, јер богоугодна смрт праведника увек је повод за радост есхатолошких размера, о чему ћемо детаљније говорити у другом поглављу рада, фокусираном на тему смрти.

Са аскетског становишта, останак у свету до мајчине смрти, нелагодност при напуштању сестре, у духовном смислу највећа је слабост Петра Коришког. У вези с тим Јован Лествичник наводи: „Боље је нанети бол родитељима него Господу: Он нас је створио и спасио, а родитељи су своју вољену децу често упропашћавали и предавали на вечне муке“⁴⁴¹. Истицање слабости главног јунака хагиографије мотивација су најстрашнијих мучења Коришког од стране бесова, јер демонске силе делују на човека путем његових слабости. Међу бројним недаћама које је он издржао, а које смо навели у одељку који описује демонску етиологију монашког страдања, јесте и тренутак када бесови, позајмивши глас његове сестре, покушавају да га сломе. У вези с тим Зорица Витић наводи:

„Женски ликови мајке и сестре у пустињачким житијима симболизују последње, тешко раскидиве везе између подвижника и света. Битно је уочити да препреке које отуда потичу нису довољно спољашње већ унутарње. Раскидање последње везе није проблем закона, па ни ауторитета: то је проблем савести. Као такав, а постављен у тачки где се биографија отшелникова још није престала заснивати на фактима од овога света, он снажно најављује главну и једину праву садржину аскетског житија: борбу за душу“⁴⁴².

Овај демонски напад такође има три фазе: у првој демон гласом његове сестре дозива га и изазива у њему грижу савести: *Изађи господине брате, изађи и прими ме у*

⁴⁴⁰ Исто.

⁴⁴¹ Јован Лествичник 2016.

⁴⁴² Витић 1999, 315–316.

*пештеру, да ме звери не поједу. Тебе јединог уместо родитеља имах, и с тобом, све напустивши пођох, а ти ме саму оставио јеси! [...] а ти живиш без мене као да сам туђа*⁴⁴³. У овој првој фази, демони се поигравају породичним инстанцама које би аскету могле да врате корак назад у процесу одвајања од света и приближавања Богу.

У другом наврату Петра Коришког демон сестриним гласом моли да напусти место подвига и одведе је к својима, па да се он после тамо врати. Највиши степен искушења који би могао да унесе сумњу, подозривост, несигурност – нестабилност у јасне мисли доброг анахорете јесте питање: *Хоће ли те примити Господ, што си ме оставио?*⁴⁴⁴.

Димитрије Кантакузин, за разлику од Теодосија, чији су описи бесова који ремете монашки мир раскошни (заstraшујући), инсистира на податку којим смо закључили одељак о демонолошком утицају на живот људи описаном у српском житију – да нечастиви може у сваког ући, кроз његове слабости, и из њега изаћи Божијом милошћу. У том смислу Кантакузин дејство нечастивог, као највећу препреку у животу оног посвећеног Богу, описује и када говори о световном животу Јована Рилског. Попут сцене у којој је одсуство добра представљено у лику самог оца младог подвижника, Кантакузин инсистира на оваплоћењу зла у људима који окружују богољубивог појединца, зато наводи:

*Од демона претрпе блажени искушења и напасти тешко подношљиве. Још док као млад беше у свету, они подизаху суседе и познанике међу саплеменицима на његаи као стрелама рањаваху га рањавајући речима. Називаху живот његов световни и пребивање некорисним и недостојним и друго шта говораху, шта им је и како древни изумитељ зала у ум полагао*⁴⁴⁵.

У овом сегменту рада, наизглед, вратили смо се корак назад – на причу о демонском искушавању пустињака, али циљ с којим смо то испричали је другачији – желели смо да истакнемо феномен одвајања од породице и улажење у нови живот са новом монашком породицом, као ванредно тежак период у којем монах, који се још увек није приближио анђеоској природи страда.

⁴⁴³ Теодосије 1988, 273.

⁴⁴⁴ Исто.

⁴⁴⁵ Кантакузин 1993, 86.

2.5.1.Б. МОНАШКО СТРАДАЊЕ БОГА РАДИ

Монашки подвиг има за циљ достизање врлине, а Богдановић нас упућује да између аскетско-хришћанског и хеленског појма врлине постоји велика разлика:

„У хеленској етици, врлина је пре свега људско остварење, људска 'одлика', оно што је постигнуто трудом самог човека. Она је у Хелена нешто природно али и само природно и људско. Супротно томе, у хришћанској аскетској етици врлина је нешто божанско, чак и кад је усађена у људску природу. Њена појава и њен раст у човеку условљени су божанском подршком. Штавише, једва да се сад може говорити о етичким својствима човека; то су много пре – својства божанска, или бар нешто у највећој мери условљено дејствима Бога и човека. Врлини је овде корен у мистеријама божанског бића. Она зато не може да буде рационализована, не може да буде тачно описана и кодификована [...] Код Хелена се врлина своди на понашање човека, код хришћана – на синергично понашање Бога и човека“⁴⁴⁶

Описи монашког живота у житијима српске средњовековне књижевности у већини случајева фокусирани су на светогорску заједницу и српски манастир Хиландар. Говорећи о светогорском монаштву Лазар Мирковић каже:

„По скитском уставу подвизавају се и Богу моле монаси усамљеници, који своје молитве врше у ћелији, а не у храму, док они монаси који живе заједнички у општежићу, врше своје молитве, заједничка богослужења у цркви по пуном уставу богослужења. За време скитске службе није потребан свештеник, и скитска служба је састављена из псалама, молитава и метанија. Из молитава читања псалтира и поклона скићана развио се од IV столећа облик посебног усамљеничког богослужења скитског устава. За развитак скитских правила много је допринела Света Гора, где је цветало монаштво усамљеништво, а где се јавио и онај светогорски скитски устав св. Саве“⁴⁴⁷.

Богдановић такође наводи да је тај скитски устав био узор светогорском монаштву, али и додаје да је дошло до извесних промена – тежња за пустињаштвом коригована је

⁴⁴⁶ Богдановић 2008, 61.

⁴⁴⁷ Мирковић 1939, 16.

удруживањем двојице или тројице монаха. По томе уставу усамљеник се постаје, не по сопственом нахођењу, већ одлуком читавог манастирског сабора, али тек пошто се процене способности кандидата за тако строг монашки подвиг. О скитском начину служења Богу на Светој гори, Теодосије записује:

Ови, дакле, у високим горама настањени с јеленима, небо као цркву, а Христа у души изображена гледајући, колибе тесне травом украшене имаћаху, у којима трпљаху, шумом дрвећа и птичијим цвркутом поучавани, а уз то од њих и позивани да хвале Бога [...] Једни становаху у раселинама стена и у пећинама земље, и на морској стени као птице савивши гнездо сеђаху, кишом и ветрима шибани, сунцем и врућином паљени, зимом и мразом мрзли, убоги беху и ништа, без икакве удобности и пушења дима, немајући ништа што би крадљивци могли украсти осим потребног власеног рубља, а и овога нису имали довољно за покој тела, већ колико треба за покривање нагоме чији стид сазнасмо непослушношћу праоца. Храна је њихова била по могућству, како чија, једни мало хлеба и ретко узимаху, а други плодовима дрвећа и растињем биља дивљега потребу задовољаваху. А тиће њихово бејаше из камена планинскога слатка текућа вода што гаси жеђ⁴⁴⁸.

Осим о дубокој аскези и мистичном односу са Богом, житија српског средњег века говоре и о монашком подвигу који се састоји из свакодневних малих ствари којима он свесно исказује своју униженост (у складу с тим величину Божију), као и радост чињења тих једноставних свакодневних ствари Бога ради⁴⁴⁹. О томе Јован Лествичник говори као о важном кораку у првој монашкој фази:

„Послушност је вршење дужности без испитивања [...] живот без радозналости, без бриге за опасности, неприпремљена одбрана пред Богом, одсуство страха од смрти, безопасна пловидба, ходање у сну. Послушност је гроб воље, а ускрснуће смирења. Као да је мртав, послушник не одговара нити размишља, било да се ради о добрим

⁴⁴⁸ Теодосије 1988, 117–118.

⁴⁴⁹ „Средњовековни монаси, укључујући и пустиножитеље, имали су, попут осталих категорија људи, своју свакодневицу, која се састојала од одређених обавеза, ритуалних радњи, преокупација и навика“ (Поповић 2004, 552).

стварима или о нечему што изгледа зло, јер ће за све одговарати онај који је побожно умртно његову душу⁴⁵⁰.

Данило III у свом *Слову о Светом кнезу Лазару*, о послушности говори кроз одрицање од своје воље и приклањање Божијој, користећи се мотивом „кожних хаљина“, у које се човек обукао препознавши својим падом у себи своју грешну природу. Истичући градњу Раванице као особени подвиг богоугодног владара Данило Бањски говори и о монашкој заједници која је тамо основана:

Нећу прећутати да разјасним трудољубиви духовни венац тих братстава, будућим подвижницима, који свукавши своју вољу као стидну одећу, дадоше се у борбу заједничког живљења, ништа своје не имајући осим тела и њега оскудним рубљем покривајући и са Давидом, који говораше: „Шта је сад боље или красније него заједнички живот братије“ (Пс 133, 1). Овакав савез братства и љубави и усрђа примећиваше се, тако да једна душа беше у свим телима⁴⁵¹.

Монашки подвиг је будност, а не сан, како то у *Лествици*, наводи Јован Лествичник⁴⁵². Говорећи о одрицању и побеђивању људских слабости, бдење сматра богољубивим. Будност (у сваком смислу те речи, па и физичком), тврди Лествичник, прочишћује ум, зато је будан монах онај који је посвећен, док је поспан друг демона⁴⁵³.

Јован Лествичник сном (поспаношћу) сматра сваку врсту одсутности, нефокусираности на монашку послушност и молитвену посвећеност Господу. У том смислу он говори и о „поспаности“ – недовољној „будности“ током обављања монашких дужности, када демон преузима моћ над душом и телом одсутног појединца у монашкој заједници⁴⁵⁴. Истоветну симболику сна проналазимо и у Првој књизи проповедничковој, он

⁴⁵⁰ Јован Лествичник, 2016.

⁴⁵¹ Данило III 2000, 76.

⁴⁵² Не у сну као међупростору у коме Бог човеку шаље симболичке снове и визије, већ сну као спавању, а не будности, где сан и будност такође имају и буквално и симболичко значење. У симболичком смислу – будност је посвећеност есхатону, док је уснуће, одсутност од подвига који Божији пут изискује.

⁴⁵³ Јован Лествичник 2016.

⁴⁵⁴ Објашњава како човека демони опседају прецизно процењујући стање његове слабости (поспаности): „Због тога неки демони прилазе постељи тек што смо устали, наговарајући нас да поново легнемо у њу [...]

о сну говори као о духовном клонућу, тренуцима непажње који се читавају у празнословљу (брбљању):

„Немој наглити устима својим, и срце твоје да не буде брзо изговорити шта пред Богом, јер је Бог на небу, а ти си на земљи, зато нека буде мало речи твојих. Јер сан долази од многога посла, глас безумников од многих ријечи“ (Проп 5, 2–3).

Говорећи о Светом Сави, Доментијан истиче и његову *будност* кроз незаинтересованост за сопствену телесност – тако он своја послушања (задужења која сваки монах добија, ради успешног функционисања монашке заједнице) извршава босоног:

А он, Богом наоружани слуга, служаше светима, ходећи непрестано босим ногама по пустињама и по шећинама и по земаљским пропастима, и посећујући све преподобне и све праведне свете мужеве у пустињама, који трпе Христа ради, и све хранећи, одевајући, све снабдевајући и свако им довољство доносећи, као сунце исцјевајући све горе и брда и друга многа преславна дела сатвори у Светој Гори (...) јер слуге Господње садрже се светим духом где год били⁴⁵⁵.

Описујући живот Светога у Кареји (испосничкој ћелији), у којој је, како хагиограф наводи, умртвљавао своје тело молитвом и умереношћу⁴⁵⁶, Доментијан цитира апостола Павла: *Блажени су они који су га гладни и жедни⁴⁵⁷*. Овај цитат можемо парафразирати на следећи начин: „Благо онима који су Бога гладни и жедни“, али подвиг ради приближавања жељеном подразумева и физичка одрицања која резултирају променом спољашњег изгледа аскете, у вези с чим Доментијан наводи псалме Давидове: *Срце моје*

Други демони погружавају у сан оне који су на молитви или подстрекавају на разговарање у цркви, или одвлаче ум на срамне помисли, или нас услањају уза зид као клонуле, или нас понекад и честим зевањем спопадну. Неки демони често током молитве изазивају смех“ (Исто).

⁴⁵⁵ Доментијан 1988, 67.

⁴⁵⁶ *И ради тога умртвљаваше се сваки дан, једући хлеб по мери, по мери пијући воде, дајући телу својем покој у један час или у два. Да истину непорециви усилник царства небеснаго могао је са Давидом рећи: Срце моје усахну као трава, јер заборавих јести хлеб мој; и приону кост телу мојему. И колена моја изнемогоше од поста и тело моје измени јела ради* (Исто, 96).

⁴⁵⁷ Исто, 67.

*усахну као трава, јер заборавих јести хлеб мој, и приону кост моја телу мојему. И колена моја изнемогоше од поста и тело моје измени се јела ради*⁴⁵⁸.

О Савином монашком страдању Теодосије каже:

*Ко да искаже метанија и многе поклоне којима је умртвљавао тело. Хлеба и воде оскудно кушајући, младосни изнураваше цвет. Уз то је мрзнуо од зиме и задовољавао се само худом власеницом. Увек је ишао бос и стекао тврду кожу, да се није бојао повреде од камена...*⁴⁵⁹.

Ниподаштавање телесности је посебно истакнута тема у житију Петра Коришког⁴⁶⁰ који према ветру и у очи сунцу насели се [...] мразом смрзаван и сунцем жежен, подвиге поста извршаваше. Стајања његова на молитви, поклоњења многа и бијења у прса, или сузе, и умиљења његова у свеноћним бдењима, ако опишемо како треба лењивцима и небригама изгледаће нетачно⁴⁶¹. У основи свега је смирење тела, којем није довољно издвајање из простора искушења, јер га тада демон може наводити на друге грехове који су само трансформација једног те истог – греха:

„Ко хоће да прождрљивошћу⁴⁶² и преједањем победи демона блуда, личи на човека који пожар гаси уљем. Ко покушава да ову борбу стиша уздржањем, и ничим другим осим уздржањем, личи на човека који мисли да се са отворене пучине спасе

⁴⁵⁸ Исто, 96.

⁴⁵⁹ Теодосије, 1988, 119.

⁴⁶⁰ Види: Бојовић 2019.

⁴⁶¹ *Бесхлебан – мало речено – као да је бестелесан без икаквог јела и паљења дима пребиваше, јер се задовољавше као храном сабирајући изданке дивљег биља и горки букови жир, ако се и то храном назвати може. Пиће његово – из горе слатка текућа вода, која гаси жеђ и не заробљава дугим спавањем* (Теодосије 1988, 271).

⁴⁶² Уздржање од хране, црквеним језиком речено – стомакоугађања, сматра се битним сегментом добровољне жртве монахове. Пишући о Јовану Рилском Кантакузин наводи: *Не требајући хране, задовољавао се биљем, и то дивљим, а такво је оно, каква је пустиња [...] Величанственост природе и крајње уздржање показа тако Јован, јер не живи човек само од хлеба, по Богу живоме, по речима Христа мога, већ од сваке речи Божије* (Кантакузин 1993, 85).

пливајући само једном руком. Споји са уздржањем смирење, јер прво без другога не доноси никакве користи“⁴⁶³.

Јован Лествичник објашњава нужност корекције скитског типика пустињаштва – да уместо једног самог у испосничкој ћелији буду двојица или тројица. Разлог томе јесте понекад несавладив напад демона усмерен ка *чистом* човеку, усмереном ка Богу, зато монаси свесно муче своје тело. О томе Лествичник говори:

„А каква је то несрећа која се човеку може догодити, телесно или душевно, када је потпуно сам, зна онај који је то искусио. Ко није искусио – не треба ни да зна. У то време нам могу добро послужити: кострет, пепео, свеноћно стајање, глад и жеђ која пали језик, гашена само по неком капи воде, посећивање гробова, а пре свега смирење срца, и – ако је могућно – отац или добар и разборит брат, који би били у стању да нам помогну. Сматрао бих за чудо да неко потпуно сам спасе свој брод на тој бурној пучини“⁴⁶⁴.

Мирјанима сматрају да је целибат најтежи облик телесног страдања, али мучећи своје тело, по савету искусних монаха, целибат аскетама постаје природно стање – њихова телесна природа се мења. Лествичник то објашњава на следећи начин:

„Ко је победио тело, победио је природу. А ко је природу победио, постао је, без сумње, натприродан. Такав човек је само нешто мало – да не кажем ни мало – мањи од анђела (Пс.8,6). Није чудно ако се бестелесни бори са бестелесним. Чудо је, међутим, право чудо, што једно телесно биће, у борби са телом као са својим подмуклим непријатељем, побеђује у ствари бестелесне непријатеље“⁴⁶⁵.

На основу свега наведеног јасно је да је подвиг којим монах смирује тело обичном човеку презахтеван, и представља неминовну фазу у његовој борби са пролазношћу и тежњи ка вечном. Какав наративни приступ аутори житија старе српске књижевности имају према томе? На који начин – а у категоријама општег места, на чему инсистирамо у

⁴⁶³ Јован Лествичник 2016.

⁴⁶⁴ Исто.

⁴⁶⁵ Исто.

овом раду, хагиограф излаже свакодневне муке подвижника које би у својој реалистичној (деталној) форми могле заузимати стотине и стотине страница?

Световни живот будућег анахорете оличен је у милостивом односу према људима, пуном љубави и разумевања за њихове невоље. Од мноштва таквих могућности, навешћемо само пример и житија Данила II, посвећеног архиепископу Јевстатију, зато што представља парадигму свих осталих описа који су само реторски развијенији: *И овај преблажени њему свагда ревнујући, жураше се на њему предлежећи му пут, убоге милостињом обасипајући, сиротима и удовицама дробећи свој хлеб, и дајући крова бескућницима, ништинама свагда добар обогатељ и проповедник сваке побожности*⁴⁶⁶.

Осим у анахоретском житију Светог Петра Коришког од Теодосија, које детаљно описује нападе бесова, описујући преиначавање подвижникове људске природе у анђеоску, остали хагиографи, говорећи о монашком страдању у оквиру жељеног подвига усмереног ка Богу, говоре у категоријама општих места. Тако:

1. Данило II говорећи о архиепископу Арсенију, у коме је сам Свети Сава препознао благодат Божију, наводи: *Јер предузе подвиг изнад снаге, глад и жеђ, уставе ноћнога пјенија и дневнога, тако да заборави прве трудове и подвиге, разумевајући да је последње боље од првога*⁴⁶⁷ [...] *предузимајући велике духовне трудове, украшавајући се сваком лепотом богоугоднога живота, сијајући постом као сунце леполикога његова узора* [...] *Јер болним трудовима овога живота стече вечни и безболни живот*⁴⁶⁸.

2. Пишући о архиепископу Јоаникију каже: *Удржавајући се од сваке сујете и тело своје мучаше постом и молитвом* [...] *Јер проливањем суза ороси сатане душевне и телесне, хладећи се свагда даром животног тића, тако да никада није жеднео*⁴⁶⁹ [...] *Никада се није клонио подвига добро исправљања, на који беше навикао, бдења ни молитве, а уз то тихе и добросрдачне милостиње ка ништинама*⁴⁷⁰.

3. Непознати светогорац, говорећи о Старцу Исаји – човеку праведнику, чија је чистота душе произвела демонску завист, одлучује се за најкраћи приказ његових невоља,

⁴⁶⁶ Данило II, 1988, 200.

⁴⁶⁷ Исто, 158.

⁴⁶⁸ Исто, 168.

⁴⁶⁹ Исто, 184.

⁴⁷⁰ Исто, 187.

упућујући на друге свете страдалнике, који су својим подвигом стигли до чудесне једноставности и незлобивости⁴⁷¹. *Јер ко ће да искаже: трпљења, понижења, послушања, уздржања, пошћења, бдења, кротке побожности; молитвама и мољењима и сваком врлином украсивши се, анђеоским живљењем у телу, превазишао је све монахе у тој светој обитељи*⁴⁷².

4. Данилов Ученик о свом учитељу Данилу говори: *И ту дошавши на тихо место које је узакоњено да живе не више од два или три чрнца, поче многим страдањима и подвизима мучити тело своје у глади и жеђи, ноћном стајању, и док не би светлост засијала, нико га није могао видети да је сео или да се мало одморио, само је појао псалтир и остале псалме ноћнога устава. А многобројна метанисања чињаше и сузе своје топле проливаше, док тело његово није било као да стоји у води*⁴⁷³.

Осим наведених примера, могуће је говорити о још бројним начинима исказивања монашког подвига, увек истог и у својим метафизичким категоријама неизрецивог, медоречивим стилем средњовековног плетенија словес, који својом лепотом и изражајношћу заправо има за циљ да дух читаоца усмери ка Богу. Читајући помно ова житија можемо пронаћи и разлике између хагиографских јунака, иако је реч о истоветном шематизованом приказу, а општим местом можемо сматрати и хагиографски податак да је подвиг лакши онима по природи смиренога ума и умереног понашања. Архиепископ Арсеније, попут свог претходника Светога Саве – *по мери једући хлеба, по мери пијући воду, и то само у одређено време, и никада ноћу не дајући сат сна телу својему или спокоја*⁴⁷⁴, избегао нападе бесова. Данило II, обдарен талентом за писање – само речима је успевао да отера демоне, док Архиепископ Арсеније *и дахом уста својих убиће нечастивога*⁴⁷⁵.

Међутим, аутори текстова старе српске књижевности када описују невоље, монаха посвећеника који својим домом сматрају Атос, говоре и о стварним нападима на просторе монашке државе. О нападима гусара на Свету гору говоре још Доментијан и Теодосије

⁴⁷¹ Непознати Светогорац 1986, 97.

⁴⁷² Исто, 92.

⁴⁷³ Данилов Ученик 1988, 101.

⁴⁷⁴ Данило II 1988, 156,

⁴⁷⁵ Исто, 169.

пишући *Житије Светога Саве*, а овакви описи страдања у монашкој заједници су мотивација описивања харизме младог Саве Немањића који самим својим присуством утиче на разбојнике да се преобразе у богоугодне људе⁴⁷⁶. Могу бити и поучни пример како добром подвижнику и Бог помаже – сцена када кренувши ка Лаври Св. Атанасија, Сава Немањић бива нападнут од разбојника, и спасен игумановим лукавством – виком истерује монаха Саву. Тако се *поцепна мрежа* разбојницима који *пуцаху од жалости* када су сазнали да је он владарски син и да би за његову главу много новца могли добити⁴⁷⁷.

Житије Архиепископа Јоаникија од Данила II, описује насиље *безбожних гусара*. Монах Јоаникије *много пута биваше ухваћен од ових и љуто мучен и чињаху многе пакости*⁴⁷⁸. Марко Пећки, пишући о патријарху Јефрему описује немире у српској земљи као демонолошку репресалију над богоугодним народом: *Ђаво подиже неке зле људе, разбојнике, као звери љуте, те нападну на ћелију светога, мислећи да ће пронаћи неко богатство од овог света*⁴⁷⁹. Не само да нису пронашли земаљска богатства, већ као да ни сам подвижник Јефрем није „био на земљи“: *Затекну га где пева стихове псалама и молитава и чита богонадахнуте списе и ураћа у божанствене мисли и виђења*⁴⁸⁰.

Најдраматичније сцене страдања Свете Горе од стране разбојника записује Данилов Ученик у опису живота Данила II, говорећи о нападу на Атос од стране бројних нехришћана. Хагиограф наводи да су ово монашко тле напали народи *који за Бога не знају*, као што су *Фрузи, Турци, Јаси, Татани, Моговари, Каталани* и сл, да су палили храмове, пленили благо, одводили монахе у ропство. А они који су на Атосу остали, умирали су од страхотне смрти глађу, није било живих да их покопају, већ су им тело разносиле дивље звери. У таквом окружењу монах Данило се са непријатељима борио од јутра до мрака. Овај део житија (о чему ће више бити речи у оквиру типологије описа смрти), описује архиепископа српског Данила и његове монахе као духовне ратнике, који попут анђела са неба помажу добро, а кажњавају зло, предузимају инвентивне кораке (осим молитвеног чина) у борби са демонским силама:

⁴⁷⁶ Теодосије 1988, 121.

⁴⁷⁷ Исто, 124.

⁴⁷⁸ Данило II 1988, 184.

⁴⁷⁹ Исто, 166

⁴⁸⁰ Исто.

И после овога опет давши друго много злата и из места ван Свете Горе, скупи велику множину изабраних људи, и њих уведе к себи у манастир са њиховим оружјем, да се боре са оном трипут проклетом јереси. А ови безбожници чувши да је преподобни дошао, и како има храбре људе за победу њихову, не због такове силе господина мојега, но уплашени страхом силе Господње, не хтедоше те године дићи на то свето место...⁴⁸¹.

Осврнувши се на средњовековне списе који говоре о животу и страдању монашком, запазили смо три основне форме које произлазе из монаховог призива да служи Богу и својом суштином различите су од световних невоља, то су: прво – страдање потенцијалног монаха док живи у свету, добровољно страдање, што је заправо телесна манивестација духовног подвига на путу ка Богу и стварно страдање – страдање монаха на Атосу током напада плаћеника каталонске компаније.

Хронолошки гледано, у овом раду смо прво истакли особену врсту страдања такве личности – одвајање од света – на примеру Светога Саве. Виши степен проблематизовања овог феномана пронашли смо у опису живота Теодосијевог Петра Коришког, чије је највеће страдање представља онај период који из одређених световних обавеза проводи у свету, док он чезне за *пустињом*. Иако се сматра да је самом монаху тешко одвајање од породице и пријатеља, житијна литература инсистира на антиномичном следу ствари – родбина и пријатељи могу бити најтеже премостива препрека на путу одуховљења.

Истанчавање духа аскетским животом подразумева редуковање световних навика, којима се искушеник свесно и добровољно излаже – страда од сунца, оскудне одеће, мало хране и сл. што смо одредили као добровољно страдање, тј. телесну манифестација духовног подвига на путу ка Богу. У последњем сегменту рада, са посебним освртом на житије архиепископа Данила које је написао његов Ученик, указали смо да средњовековни текст наводи и на стварне невоље, претешке оне које није ратник, већ духовни подвижник – превасходно описано кроз страдање монаха на Светој Гори, од стране разбојника и пљачкаша.

⁴⁸¹ Данилов Ученик 1988, 94.

2.5.2. ПОДВИГ СТВАРАЊА (ПИСАЊА)

Већ описаном подвигу Бога ради, тј. одрицању које смо одредили као добровољно страдање, придружујемо подвиг стварања (писања). Оваква наша одлука произлази следећег чињеничног следа: „Овакве су се ћелије или 'поснице' претварале редовно у жариште књижевног рада: Карејска и Студеничка, касније у XIV веку Дечанска у Белајама, Пећка у Ждрелу и друге“⁴⁸².

Према хришћанском учењу све на овом свету створио је Бог – о чему детаљно говори *Књига постања* (1 Мој, 1–31), а човек, носећи Бога у себи, поседује стваралачки потенцијал попут Бога створитеља. Зато и овога пута, када говоримо о стварању – што по хришћанском учењу означава стварање ни из чега, као када смо говорили о другим особеним талентима јунака хагиографије, можемо за полазиште имати исти цитат из Светог писма: „Ко верује у мене, дела која ја творим и сам ће творити, и већа од ових ће творити“ (Јн 14, 12).

Осим тога, на самом почетку треба имати на уму још једну одлику теологије стварања:

„Иако средњовековни аутори, попут античких, маниристички зазивају (моле) помоћ од Логоса, они нису представљени као медијуми, телесност у функцији спровођења у реални простор и време светлости (идеје) Божије, већ се ауторству приступа на другачији начин. Хришћанска теологија не инсистира на односу надређености и подређености већ на сарадњи, на стварању као теургијском чину, на обостраној инвенцији – појединца који својим подвигом и напором постаје достојан блискости са Богом, и Свевишњег који га је озарио својом светлошћу“⁴⁸³.

У вези с тим, значајно је поменути јеванђелске приче о талентима⁴⁸⁴ – сребрњацима које су двојица вредних удвостручили, а трећи, без иницијативе, сребрњак је просто закопао. Ова библијска прича заправо говори о даровима које је човек рођењем примио од Бога и његова је дужност да их негује и развија, а не „да их закопа и врати без плода“.

⁴⁸² Богдановић 1985, 14.

⁴⁸³ Милојевић 2017, 132.

⁴⁸⁴ Види: Мт 25, 14, 30; Лк 19, 12–27.

Двојица од тројице оних које цар испитује имају идентичне резултате – први и други су удвостручили добијено, док код трећег није било никаквих активности. Као мотив трећег за неактивност помиње страх од строгог и бескомпромисног владара, његове величине, снаге и моћи, али као контрапродуктиван разлог. Јер „свакоме који има даће се; а од онога који нема, узеше се и оно што има“ (Лк, 19, 27). У овом смислу имати и немати није изречено у значењу материјалног богатства већ духовног – онај који има Духа у себи и развија се у складу с тим, биће још више надахнут (повезан са оним коме тежи).

У вези са наведеним треба нагласити и следеће – да по хришћанском учењу свако стварање од Светог Духа долази. Као што Свети апостол Павле у *Првој посланици Коринћанима* наводи:

„Различни су дарови, али је Дух исти. И различне су службе, али Господ је исти. И различна су дејства, али је исти Бог који дејствује све у свима. Но свакоме се даје пројава Духа на корист. Јер једноме се даје кроз Духа реч мудрости, а другоме реч знања по истом Духу, а другоме вера истим духом, а другоме дарови исцељивања истим Духом, а другоме чињење чудеса, а другоме пророштво, а другоме разликовање духова, а другоме различни језици, а другоме тумачење језика. А све ово чини један исти дух, делећи свакоме понаособ како хоће“ (1 Кор, 12, 4–11).

Истим Духом Свети Сава, најизразитији (најзначајнији) житијни карактер старе српске књижевности прориче, чини чуда, опрашта грехове, исцељује, пише (ствара). Када у овом тренутку истраживања кажемо – стварање, мислимо на књижевно стварање и подвиг писања. Доментијан нам објашњава да пише житије даром Светога Духа који му отвара разумна уста и испуњава га благошћу – *и нека нам даде реч на отварање устима нашим, и добар разум утврђен благошћу високоугаоног камена*⁴⁸⁵.

Топос афектиране скромности (по Курцијусу), истицање маленкости, недовољног знања и недовољно развијеног ума да би се писало житије, понавља се и код осталих хагиографа. Како Богдановић објашњава, оваква свест о себи средњовековног аутора одређена је такозваним *смиреноумљем* или *смиреномудријем* – смиреним умом и духом:

⁴⁸⁵ Исуса Христа. Доментијан 1988, 239.

„Писац зна да је његово знање, а то ће рећи знање духовно, богосазнање, сиромашно, да је 'дом' ума његовог убог, да је неспособан сам по себи да изнесе на духовну трпезу 'реч анђеоске хране' [...] Изнад свега тога потребна је 'зрака светлости', оне катарзичке (очиститељне) светлости, која просветљује и разбуђује душу и ум животописаца да може бодро, тј. пробуђено, будно, трезно, при пуној светости, луцидно, казивати“⁴⁸⁶.

Сходно томе Теодосије у уводном делу поверава читаоцу своју молитву којом пре писања моли Бога за језик јасан и богат. Оваква припрема за писање, чији ће резултат бити богослужбени текст, има за циљ прочишћење душе и сакупљање божанске светлости довољне да се исприча прича достојна свеца који је центар житијног казивања. Теодосије наглашава и базичну функцију житијног текста, њихов утилитарни (васпитни) карактер у есхатолошком смислу:

*Него је и старима било потребно да пишу житија изванредних људи и да читају ради користи што је људи имају од њих. А нашем последњем лењивом роду, у који свршетак векова достиже, у коме је мало оних што се спасавају, не само да је потребно него је и веома пожељно да се сад ова житија пишу и да се с више разумевања читају, и да се на њих гледа као на живе стубове што стоје високо, да бисмо видели себе – како и колико заостајемо за њима*⁴⁸⁷.

Списатељски подвиг, како смо већ навели, подразумева молитвени чин упућен Богу, не би ли га обдарио Светим Духом (надахнућем, инспирацијом). Писање, попут монашког подвига тражи осаму, одвајање од света⁴⁸⁸, чему је придодато лично осећање недостојности – бриге хагиографа да ли је пронашао довољно добар начин да исприча оно од почетка века (нове ере) увек исто, а опет различито:

„Дар речи за византијске богослове има дар мудрости, јер су они фактички неодвојиви и, како је убеђен Григорије Богослов, просветљују ум и постављају нам

⁴⁸⁶ Богдановић 1988, 26.

⁴⁸⁷ Теодосије 1988, 101.

⁴⁸⁸ О Атосу као благородном месту и ради подвига стварања, види: Шпадијер 2014. У вези са темом писања као метафизичким чином сједињења с Логосом, види: Шпадијер 2004.

пут до Бога [...] И зато црквени оци не посматрају реч само као дар Божји, већ истовремено и као дар Богу и то дар који Он цени и поштује⁴⁸⁹.

Писање није средство чији је циљ афирмација самог аутора средњег века, већ служење Богу на начин који је појединцу дат талентом (од Бога датог), а у циљу приближавања Господу и победи живота над смрћу. Зато Данилов Ученик, говорећи о свом учитељу и његовом подвигу писања наводи:

Такво му је све било од Божијег надахнућа и благодати, непрестано прочитавајући поуке пророка и осталих божаствених речи, нас остављајући никада доброобичајне молитве и до краја ревновавши савршеној уздржљивости, ту наставши часно усамљење, весељаше се у божаственим речима дан и ноћ, како би могао угодити Господу и спасти душу своју⁴⁹⁰.

Овај одломак из житија које у свом већем делу као богоугодну особину свог главног јунака истиче његов таленат за писање, указује нам на неколико константи типичних за ауторе који пишу богонадахнути. Њихова свест о таленту подразумева и посвећеност таленту, између осталог, кроз читања корисне литературе (корисне у духовном смислу). Попут дефинисања пустиње као места које је истовремено поприште демонских напада и идиличног живота у Богу, тако и подвиг писања који подразумева жртву издвојености од света ради посвећености писању, радује их.

Пошто говоримо о ствараоцу одређене епохе – средњем веку, треба истаћи да радост произлази из јасне свести хагиографа да оваквим својим писањем угађа Богу и дејствујући личним подвигом бива награђен надом у спасење. Говорећи о свом учитељу Данилов Ученик истиче јасну свест хагиографа о свом сотириолошком циљу, што сматра мотивацијом за проналажење савршеног израза:

Овај Богом вазљубљени, ка Њему је упућивао умног виђења и разум, и хтео је да у свему угодно да му послужи, имајући у себи обилну ризницу: уметност разума и мудрости, и причом загонетке речима, чији доброглагољиви језик је сличан хвали пророчкој, као и перо књижевних брзописаца, јер се благодати изли на усне његове,

⁴⁸⁹ Бичков 1981, 199.

⁴⁹⁰ Данилов Ученик 1989, 104

*јер он божанственим разумом и побожношћу и живећи незлобивости срца својега*⁴⁹¹.

На основу претходног цитата проналазимо податак да се подвиг упућен Богу исказује и напором да текст буде трополошки перфектан, различит у својој истоветности, у вези са предметом писања, а да произлази из ризнице коју човек има у себи (појединац надахнут Светим Духом). Дејство је увек и свагда узајамно – колико је појединац више напредовао писањем у славу Божију, толико је Бог више *обраћао пажњу* [његовим] *многотрудовима*. Житије Архиепископа Данила још једном истиче да је у хришћанској космогонији аутора српског средњег века подједнако важан и подједнако од Бога признат сваки подвиг њега ради. Тако Архиепископ Данило циљ, своју блискост Богу достиже кроз реч писану у славу Божију. А у вези с тим његов Ученик наводи:

*Овај господин мој савршено проштење доби од Господа, и само речју уста својих побеђиваше оне, који неподобне речи ђаволским дејством говораху против тога преосвећенога, или му какве досаде учинише, таквим се противљаше именов Господњим [...] да је и болести човечје исцељивао само молитвом и прекрштењем руку*⁴⁹².

Реч у хришћанству има и своје мистично значење, јер како *Јеванђеље по Јовану* почиње: „На почетку беше Логос (Реч) и Логос [Реч] беше у Бога, и Логос [Реч] беше Бог“ (Јн, 1, 1–2). У вези с тим Аверинцев наводи:

„По хришћанској доктрини норма свих норми 'пут, истина и живот' јесте сам Христос (не његово учење, нити његова 'реч', као нешто различито од његове личности, већ његова личност као Реч), јеванђелски записи су само 'записи' о њему [...] само име 'Логоса' или 'Речи', врло природно се асоцирало с појмом речи као текста с појмом књиге“⁴⁹³

⁴⁹¹ Исто, 114.

⁴⁹² Исто, 116–117.

⁴⁹³ Аверинцев 1982, 224.

Сва лепота речи, оригиналност описивања већ познатог и већ виђеног, шематски приказ обогаћен новим приповедачким стратегијама – све је у славу Божију. Ова врста подвига подразумева духовни раст појединца, који богобојажљивим поривима достиже менталну снагу да на прави начин представи пастви Божију реч, неретко исказану у форми алегорије: „Тај отпор текста, то средњовековно онеобичавање, осмишљено је ради мобилисања духовних снага човекових ради усмерености његовог разума на постизање највиших истина постојања“⁴⁹⁴.

Архиепископ Данило о свом списатељском призиву говори као о својој обавези коју треба неизоставно испунити:

*Јер достојно је да ја који сам се осветлио светлости достојнога разумнога виђења, тј. дара Божанствених речи, и није ми лепо да ћутим, јер не говорим своје нити састављам своју похвалу, но славу Божијега величија, славу коју прими од оца и њоме прослави своје вазљубљене*⁴⁹⁵.

Медоречивост, достојна једног хагиографа, од Бога одабраног, по сопственој вољи приклоњеног Божијем дару, резултира писаним текстом богослужбеног карактера. Текст одвојен од писца испуњава и другу сврху хришћанског учења – дељење. Дељење са духовне трпезе која је доступна сваком ко је *жедан и гладан* надахнутих речи богоугодних аутора:

*Лепо је тако да слово путује у слух христољубивог народа жељан слушања духовном некако храни храном [...] Примиће речено слађе од сваке хране и више ће им се насладити грло речима које су чули но медом и саћем*⁴⁹⁶.

Као што Исус Христос нахрани сав народ са пет хлебова и три рибе и опет много тога остане, као што Свети Сава једну, из мора чудом добијену рибу, дели са свим присутнима и опет још тога остане, тако хагиограф духовној трпези нуди плод свог

⁴⁹⁴ Бичков 1991, 41.

⁴⁹⁵ Данило II 1988, 193.

⁴⁹⁶ Кантакузин 1993, 83.

списатељског подвига који се може делити – умножавати, колико год пута за тим постоји потреба и да се тиме његова постојаност (Истина коју собом носи) не оскрнави⁴⁹⁷.

2.5.3. ИСКУПЉЕЊЕ КРОЗ ГРАДЊУ ЦРКАВА И МАНАСТИРА

Житијни текстови српске средњовековне књижевности не акцентују само дејство светога Духа као предуслов стварања речима, о чему смо говорили у претходном делу, већ богонадахнуће претходи сваком довршеном послу, подвигу у славу Божију. Његово дејство истиче Данило Пећки говорећи о изградњи манастира, задужбини краљице Јелене: *И умним очима гледајући колико дух свети помагаше да се овај храм брзо сврши, госпођа ова моја подвизаваше се весељем душе*⁴⁹⁸.

Изградња црква и манастира била је честа у време Немањића. Стефан Немања је изградио два манастира у околини Куршумлије – један посвећен Богородици, други Светом Николи; манастир Светог Ђорђа у Расу (Ђурђеви ступови) који је краљ Драгутин обновио и доградио звоник, као и манастир Студеницу посвећен успењу Богородичином којем је, век касније, краљ Радослав доградио припрату. Заједно са сином Савом Немањићем изградио је манастир Хиландар на Светој Гори.

Свети Сава, заједно са братом Стефаном Немањићем, изградио је манастир Жичу, седиште српске архиепископије. Задужбина краља Владислава је Милешева, а ктитори манастира нису владари, већ и црквени поглавари. Тако се Пећка патријаршија састоји од три манастира: цркву Светих Апостола изградио је архиепископ Арсеније, цркву Светог Димитрија, архиепископ Никодим, а цркву Богородице Одигитрије, мали храм Светог Николе и припрату која повезује ове три цркве, архиепископ Данило II.

Житије родоначелника владарске лозе Немањића од Светог Саве почиње ктиторском похвалом владару који је од пустог места *ловишта зверова* створио мирно место за спокој и умножавање монашког подвига. Зато свога оца не назива само владарем, већ и учитељем *јер утврди и уразуми срца свију и научи нас како правоверни хришћани*

⁴⁹⁷ О стваралаштву у средњем веку, осим у главном делу текста наведених аутора, види: Шпадијер 2004; Бојовић 2009 Б, 11–62; Милојевић 2017, 110–133.

⁴⁹⁸ Данило II 1988, 93. У овом цитату проналазимо још један вид подвига човековог – ма колико страдање било велико – страдалника не сме обузети туга (црквеним језиком речено – униније). Радовати се сваком дану, упркос невољама је Богу угодно осећање верујућег појединца.

треба да држе праву веру у Бога⁴⁹⁹. У самом уводу набраја ктиторска дела очева: *Сам сазда манастире: прво, у Топлици светога оца Николе, и други тамо Свету Богородицу у Топлици; потом опет сазда манастир Светога Георгија у Расу*⁵⁰⁰.

Подвигу Бога ради – кроз градњу манастира посвећује се и на Светој Гори:

*Јер изађе из отачаства свога на ону свету ливаду, тј. Свету Гору, и нађе некадашњи манастир, тј. Милеје, Ваведење славне и пресвете Богородице, разваљен сасвим од безбожних ратника. И други, већи подвиг узе [поред већ узетог подвига аскетизма] и потруди старост своју, и мене иако недостојна, кога је имао код себе ко му работа. Као што овде обнови и устроји све, тако и то свето место подигне, да нас ни тамо не лиши обновљења и помена и уточишта*⁵⁰¹.

Преходни наводи, осим што говоре о подвигу насловом одређеним, говоре о Немањи као створитељу – створитељу који је из хаоса направио ред. На исти начин родоначелнику своје лозе приступа Стефан Немањић, а чињеницу да му је *све ишло од руке* приписује његовом спознању Бога и великој љубави према Богу: *А срце се распаљиваше божанственим огњем како ће угодити Господу и градити храмове угодника светих*⁵⁰².

У следећем наводу, а поводом градње манастира, Првовенчани је истакао кључни елемент, важан подједнако као и сам подвиг Бога ради, а то је незадоцњење. Поједностављено објашњење ове константе хришћанског учења, која се често помиње у наративу српског житија, било би – он није окаснио са својим подвигом – остало му је још довољно земљског живота да испуни оно што је Богу обећао (заветовао) имајући на уму као циљ сопствено спасење.

Архитекст ове хришћанске константе проналазимо у *Светом писму*, када Матеј у свом јеванђељу, у 24. глави, у којој говори и о поновном доласку Христовом и свршетку

⁴⁹⁹ Св. Сава 1986, 97.

⁵⁰⁰ Исто, 98. У следећем наводу Стефан Првовенчани говори о томе како је он као ктитор опремио манастире: *И свима тим манастирима сатвори управу као што треба [...] предаде манастиру заједно са свим другим правима манастиру, иконама и часним сасудама, и књигама и ризама и завесама...* (Исто).

⁵⁰¹ Исто, 109.

⁵⁰² Стефан Првовенчани 1988, 66.

света. Прича о будности своје утемељење има у човековој несазнатљивости Божијих планова – богоугодни човек само покушава да се усклади са Божијом вољом, јер зна да Бог све чини за његово добро али, као биће другачије суштине од божанске, не може знати оно што и сам Бог зна. Зато човек не може знати ни када ће Исус Христос поново доћи *да суди живима и мртвима*.

Сазнање о последњем времену (другом доласку Христовом, када ће судити живима и мртвима) човеку је недоступно: „А о дану томе и часу нико не зна, ни анђели небески, до отац мој сам (Мт 24, 36; Мк 13, 32; Лк 12, 37). Зато се човекова будност, човеково незадоцњење огледа у следећем: „Стражарите, дакле, јер не знате у који ће час доћи Господ ваш“ (Мт 24, 42; Мк 13, 33; Лк 12, 40). Сходно томе, прави хришћанин мора увек бити спреман – исцељен духовно – прочишћен од слабости своје пале природе.

Прва прича на ову тему код Матеја јесте парабола о добром слуги који је увек спреман на долазак господарев – који је увек „будан“. Рђав слуга „рече у срцу своје: 'Неће мој господар још задуго доћи'; почне тући другове своје, а јести и пити с пијанцима, доћи ће господар тога слуге у дан када се не нада и у час када не мисли, и расећи ће га напола и даће му удео са лицемерима; онде ће бити плач и шкргут зуба“ (Мт 24, 45–51).

Мотив будности и незадоцњења има своје истакнуто место у старој српској књижевности – колико се то може окаснити – граница је нејасна. Ствар је утолико компликованија, уколико знамо да се и највећи злочинац може искрено покајати и сходно томе добити опрост за своје грехове. Баш зато, што су човеку док хода чврсто земљом таква знања недоступна, Исус Христос прича причу о добром и лошем слуги, као и причу о десет девојака – од којих је пет имало стално упаљено кандило – чекајући Христов долазак, док других пет није било тако ревносно у тежњи ка „свом женику“⁵⁰³. Првих пет

⁵⁰³ „Тада ће бити царство небеско, као десет девојака које узеше светиљке своје и изађоше у сусрет женику. А пет њих бежу мудре и пет луде. Јер луде, узевши светиљке своје, не узеше са собом уља. А мудре узеше уље у посудама са светиљкама својим. А будући да женик одоцни, задремаше све, и поспаше. А у поноћи стаде вика: 'Ево женик долази, излазите му у сусрет.' Тада устадоше све девојке оне и украсише светиљке своје. А луде рекоше мудрима: 'Дајте нам од уља вашег, јер се наше светиљке гасе'. А мудре одговорише говорећи: 'Да не би недостало и нама и вама, боље идите продавцима и купите себи'. А кад оне отидоше да купе, дође женик, и спремне уђоше са њим на свадбу, и затворише се врата. А после дођоше и оне друге девојке говорећи: 'Господару, Господару! Отвори нам.' А он одговарајући рече им: 'Заиста вам кажем, не познајем вас' (Мт 25, 1–12). У оквиру осврта на житије Стефана Првовенчаног о Светом Симеону нећемо

је спремно дочекало његов долазак и ушле у Царство Небеско, док су преостале накнадно покушале да обнове светлост једном од Бога дату, али су у свему одоцниле. Поенту ових прича параболо проналазимо у следећем: „Бдите, дакле, јер не знате дана ни часа у који ће Син Човечји доћи“ (Мт 25, 13).

У складу с тим Стефан Немања – *дошав, нимало не задоцнив, поче журно зидати у отачаству својем, у Топлици, храм пресвете Богородице, на уићу*⁵⁰⁴. И у овом житију се, као и у житију краљице Јелене (о чему ће бити више речи у даљем току текста), сусрећемо са истим одсуством реципроцитета, као и са формом искушења праведника коју ће он, као јунак хагиографије, уз Божију помоћ, превазићи. Наиме Стефан Првовенчани у овом делу житијног текста у једној реченици врши удвајање подвига очевог – Стефан Немања је ходао бос, како би исказао своју маленкост пред Богом, и градио храм Светом Николи. Упркос прилежности подвигу његова браћа су се окренула против њега (о чему је било већ речи)⁵⁰⁵.

Доментијан у свом *Житију Светога Симеона*, такође набраја подвиг градње кућа *Божјијих*:

*И извољењем Божијим и успешењем светога Духа и помоћу пресвете Богородице и бодрим подвигом преподобнога и пресветлим његовим разумом почевши у Господу Богу, би свршен манастир пресвете Богородице. [...] и опет у том свом делу поче зидати други манастир у име светога међу светима, великога архијереја Николе [...] Нимало не каснивши, са великим успехом поче зидати манастир светога и славнога великомученика Христовога угодника Георгија и са журбом и са љубављу*⁵⁰⁶.

детаљно преносити његов наративни приказ изградње осталих манастира – јер је овај пример парадигма наративних техника овог аутора.

⁵⁰⁴ Стефан Првовенчани 1988, 66.

⁵⁰⁵ *И док је ишао бос ради речи Господа нашега Исуса Христа, који рече: 'Сваки који се узноси, понизиће се, а који се понижава, узнеће се', и док је зидао храм светог чудотворца и брзога у бедама помоћника Николаја, опет браћа његова, подстицањем ђавољим и злом ревношћу, и љутим гневом обузети, дођоше да ожалосте светога (Исто).*

⁵⁰⁶ Доментијан 1988, 242, 249.

О градњи манастира Хиландара Доментијан детаљније говори у житију посвећеном Светом Сави – и баш овај опис истиче комплексност подвига градње цркава и манастира. Градња здања духовне природе предусловљена су молитвеним чином будућег градитеља који моли Бога да га *осени светим Духом* и буде му помоћник у изградњи манастира, као кућу свих оних који ту проналазе своје уточиште на путу ка Богу.

И овим поводом треба истаћи значај синергије љуске снаге и Божије силе – појединац може учинити Богу подвиг само уз Божију сагласност – богонадахнуће. То двојство супротно усмерених радњи – једне са неба ка земљи и друге са земље ка небу (или љубави усмерене једна ка другој) чини да настане (буде створено) дело у име Божије. И својом богоугодном онтологијом, својом богослужбеном функцијом у којој се назначава светлост Светог Духа, мистичног нуклеуса градње храма, чини да резултат оваквог подвига осим своје примарне – богослужбене функције – буде и уметничко дело.

Кога Господ надахњује Светим Духом? На ту тему Данило Пећки одговара: *Јер Бог даје дар пресветога Духа онима који нелицемерно прилазе Њему и према таквим трудовима и добрим делима његовим*⁵⁰⁷. У случају житија краља Милутина, највећег српског задужбинара, после навода о његовим добротинствима – материјализацији идеје да је *обраћао срдачну мисао на такве ствари које су на Божју хвалу*⁵⁰⁸, наставља набрајање ктиторских подвига краља Милутина:

Дом пресвете Богородице, добре хранитељке рода хришћанскога у месту званом Трескавици [...] Такође и дом св. мученика Христова Георгија у држави Кичевске области [...] И у држави свога отачаства многе божаствене манастире од самог основа подиже [...] И сазда цркву успења Пресвете Богородице, звана епископија призренска, и такође цркву Благовештења пресвете Богородице која је епископија грачаничка, и цркву звану Тројеручица у славном граду Скопљу, и цркву св. Георгија на реци Серави, и цркву св. Константина у граду Скопљу, и цркву св. Георгија Нагоричскога, и у месту званом Студеници, и у дому пресвете Богородице, сазда цркву на име св. праведника Јоакима и Ане, и у Дабру цркву св. мученика Христова

⁵⁰⁷ Данило II 1988, 132.

⁵⁰⁸ Исто.

*Георгија у месту званом Ораховица, и цркву св. мученика Христова Никите, близу града Скопља*⁵⁰⁹.

О значају градње и даривања (опремања) манастира говори житијни сегмент (заступљен и код Доментијана и код Теодосија), који описује сусрет Светог Саве са извесном непознатом женом (побожном женом коју среће у манастиру). Радња овог, Божијим планом мотивисаног, сусрета смештена је у манастир Богородице Евергетиде, у коме неименована *богопокорна жена* прилази Светом Сави, не би ли испунила оно што јој је речено да испуни. Она му говори: *Свети богољупче, тебе ми указа Бог и света Благодетељница, да ти кажем ово заповеђено ми: „Тамо у Светој Гори у области твога манастира, у оном и оном месту, су два скровишта суха злата; узми и сатвори у њему, шта ти је на потребу“*⁵¹⁰.

По јасном упутству Свети Сава проналази благо које је утрошено за градњу манастира Хиландара. Ова сцена је у Теодосијевом житију развијенија, а Теодосијев Свети Сава се речи побожне жене сећа не одмах по повратку на Свету Гору, већ касније. Кретање у потрагу за благом апострофира још неке елементе хришћанског учења – злато може бити извор великог искушења, потенцијалног греха љубави према богатству, па се зато Свети Сава молитвеним чином обраћа Богу, не би ли га заштитио од греха среброљубља, да злато *не прионе [на] срце моје*⁵¹¹.

Уз речи *Госпoде нека се појави сакривено*⁵¹², он проналази злато, дарује обилато цркве и манастире (као и у Доментијановом житију). Теодосијева инвенција огледа се и у томе што он обзнањује оно што код Доментијана остаје у оквиру јасних назнака, када је реч о идентитету жене коју је Свети сусрео у цркви. Теодосије као свезнајући приповедач закључује: *Мислим да је то била сама та пресвета Богородица Доброторка, која је то говорећи казала светоме, али свети из смерности овако измени виђење*⁵¹³.

⁵⁰⁹ Исто, 133.

⁵¹⁰ Доментијан 1988, 103–104.

⁵¹¹ Теодосије 1988, 145.

⁵¹² Исто.

⁵¹³ Исто.

Овакав закључак на још један начин истиче скромност Светога Саве, али говори о још нечему, о чему је говорио Светозар Радојчић у свом тексту *Злато у српској уметности XIII века*. Полазећи од тога да је реч о општем месту – богатом даривању манастира, које је неретко било у злату, истиче наративну стратегију средњовековног аутора – да би избегао стално акцентовање материјалног, он умеће легенду о чудотворном проналажењу скровишта пуног драгоцености. Обично Богородица открива градитељима такво место, на тај начин злато добија још већу вредност – истиче Радојчић⁵¹⁴, а у контексту ове теме можемо рећи, на тај начин се потврђује да је материјално оснаживање манастира усклађено са Божијом вољом.

Подвиг зидања цркава и манастира – подвиг стварања храмова у свој својој физичкој лепоти и метафизичком значењу – може се пронаћи у свим житијним записима старе српске књижевности. У неким случајевима, овај подвиг Бога ради, изједначен је са осталим облицима добровољног страдања, као у случају *Житија деспота Стефана Лазаревића* од Константина Филозофа; о Кнезу Лазару се говори као градитељу цркава и храмова⁵¹⁵ у оквиру осталих подвига богопокорног човека.

Стефан Првовенчани говори и особеној врсти задовољства, естетско-метафизичког карактера који се дешава у бићу онога ко се овог подвига латио. Зато овде није реч само о катарзи која настаје у сусрету са уметничким артефактом, превасходно због богослужбене функције онога што је истовремено и лепо: „На трансценденталној равни лепота је нераздвојива од појмова доброте и истине [...] Јер лепота у свету није ништа друго него позив Бога упућен човеку“⁵¹⁶.

Узимајући улогу свезнајућег приповедача, Стефан Првовенчани нам говори о унутрашњој *наслади* градитеља храмова, Светог Симеона, које произлази из јасног осећања да је храм Божији оваплоћење вечног блаженства на небу:

А када гледаше подизање храма Пресвете, овај мој господин свети, верујте ми, о господо и браћо, да сам видео како се његов ум диже у висину као неки нобопарни орао, који је држан на земљи везан узама железним, па се истргао и у висину

⁵¹⁴ Радојчић 1982, 13.

⁵¹⁵ Константин Филозоф 1989, 85.

⁵¹⁶ Ристић Горгиев 2007, 136–137.

*узлетео да дође до онога бесмртнога и светога источника и да види хлад божанственога града Вишњег Јерусалима, чији, уистину, постаде прави грађанин*⁵¹⁷.

У житију посвећеном Стефану Дечанском, подвиг изградње здања у коме Бог обитава исказано је то, двојство усмерених радњи, овога пута човекове тежње ка рајским просторствима, док је тело још увек на земљи опхрвано земаљским поривима⁵¹⁸:

*Подигавши овај свети храм у дане живота свога, уперивши свој ум добро небесним, а телом на земљи стојећи, настањиваху се душевном мишљу у обитељима вишњих, и у овоме делу, које су чинили напредоваху, гледајући пред собом као самога Христа, наткривљујући један другог у љубави Божјој, хотећи коначно утврђење учинити томе манастиру*⁵¹⁹.

Подвиг Бога ради манифестован кроз градњу цркава и манастира у житијној књижевности, као подвиг који подразумева дуготрајан и истрајан процес пре достизања резултата, чешће него у другим подвижничким описима истиче категорију незадоцњења – бриге да ли су се на време посветили овом послу у Божије име и да ли ће за живота успети да градњу доведу крају. Произашао, као и сваки корак богопокорног човека из жеље за спасењем, истовремено представља и манифестацију Царства Божијег, као кућа Божија на земљи. Произашле из владареве љубави у Богу, попут књижевности, произашле из ауторове тежње ка животу у Христу, истовремено представљају и естетски корелатив, јер је лепота у хришћанском учењу у спрези са Истином (Исусом Христом), позив Бога упућен човеку⁵²⁰.

⁵¹⁷ Стефан Првовенчани 1988, 75.

⁵¹⁸ *Треба да учиним и неки богоугодни спомен животу мојем, не би ли како добру реч стекао после разлучења ми од овога сујетнога живота. Јер видим да моји прародитељи и родитељи и други учинише добра дела Богу и људима, и уз то подигоше од основа божанствене храмове на хвалу прослављање Богу, а себи на вечни спомен и на чување тела по разлучењу душе од тела, као што се види* (Данилов Ученик 1988, 55).

⁵¹⁹ Исто, 58.

⁵²⁰ Говорећи о Студеници, али је то парадигматично и за остале православне храмове средњовековне Србије, Тихон Ракићевић наводи: „Немогуће је улазити у [...] храм, а немати духовну корист од његове уметности. Живопис и скулптура тајанственим начинима делују. Примећујемо, осећамо да ово деловање изази из (ван)

2.5.4. СТРАДАЊЕ ДРУГИХ РАДИ

Хришћанском поимању људског постојања на овоме свету није страшно страдање, напротив, страдање је синоним за живот, а бол, искушење, жалост и остале манифестације стварносног које се могу подвести под овај појам, уобичајени су, природне и неминовне категорије у човековом животу. Ово никако не означава песимистичку пресупозицију хришћанства из разлога што је појам страдање уско повезан са спасењем:

„Неоспорно је да се читава људска историја посматрано са филозофско верског становишта повезује са ова два централна доживљаја људске душе, на страдање и на чежњу за спасењем. Свеколика тежња људског рода је непрекидан пут страдања ка спасењу, док је покретач за постизањем овог циља снажна жеља за спасењем“⁵²¹.

Хагиографија говори о онима који су живот провели у тежњи ка приближавању Господу, уподобљавајући се Христу кроз његово учење. Пут ка Богу пун је искушења и невоља, а он се може савладати једино уз Божију помоћ која онога ко у благодати и несагрешењу преживи сва искушења (препреке на путу одуховљења) усиновљава.

Христово учење за своју основу има љубав из које све произлази, а из љубави према људима Бог је жртвовао свог сина Исуса Христа, „јер Бог тако заволе свет да је Сина свога Јединороднога дао, да сваки који верује у њега не погине, него да има живот вечни. Јер не посла Бог Сина свога на свет да суди свету, него да се свет спасе кроз њега“ (Јн 3, 16–17)⁵²².

Уколико се присетимо да се базична мотивација човековог страдања налази у његовој грешној природи, Ларше упозорава да је човек одрекавши се поклоњеног му раја,

естетских, уметничких и психолошких оквира, и да је оно благодатно. На ово нас још упућују и реаговања како верујућих тако и неверујућих; оних који често улазе у наше старе храмове и манастире, и оних који су ретко када имали прилику да виде стари живопис“ (Тихон Ракићевић 2010, 48).

⁵²¹ Корнаракис 2014.

⁵²² „Да, Христа љубити значи бити, постојати. Христос је љубав. То је доказао Својим оваплоћењем, страдањем и васкрсењем. Говорећи о љубави, Он је само рашчлањавао Своју Личност. Љубав, коју је Христос открио и покљонио свету, има искључиво карактер богочовечански. У љубави су најважније две ствари: Бог и човек. Прво Бог, па онда човек. Човек се неминовно формира према Богу“ (Јустин Поповић 2012).

ради неких фиктивних привилегија, инспирисан деловањем нечастивог кроз људске мисли (примисли)⁵²³, заборавио своју праву природу⁵²⁴. У том забораву свега савршеног, свевременог и трајног и окренутости болу, патњи и пролазности, човеку је био потребан савршени образац коме би могао тежити. Зато је оваплоћење божанског у Исусу Христу материјализација есхатолошких човекових тежњи, а Исус Христос је својом жртвом и васкрсењем, ту Истину учинио доступном човеку.

„Христос је назван другим Адамом, не зато што би Он подарио човеку неку другачију природу и судбину која је другачија од оне која је била намењена првом Адаму, већ зато што Он Сам Лично испуњава оно што Адам својом грешком није успео да оствари“⁵²⁵.

Иако Исус Христос долази међу људе да би човеку подарио могућност спасења, он у својим проповедима народ симболично упућује у потенцијалне потешкоће на таквом путу, пуном препрека и искушења. Јеванђеље по Матеју садржи причу о два пута: „Уђите на уска врата, јер су широка врата и широк пут што воде у пропаст, а многи их има који њиме иду. Јер су уска врата и тесан пут што воде у живот, а мало их је који га налазе“ (Мт 7, 13–14). У *Јеванђељу по Луки* уска врата имају истоветно значења, јер их Исус Христос помиње као једини прави пут ка Богу, у вези с чим говори како многи желе усињење од стране Бога, али само неколицини то заиста пође за руком: „Борите се да уђете на уска врата; јер вам кажем: многи ће тражити да уђу и неће моћи“ (Лк 13, 24).

У синоптичким јеванђељима Исус Христос упућује своје следбенике да живот у Христу подразумева и ношење крста (страдалничког): „Ако хоће ко за мном ићи, нека се одрекне себе и узме крст свој и за мном иде. Јер ко хоће живот свој да сачува, изгубиће га;

⁵²³ „Али змија бјеше лукава мимо све звијери пољске, које створи Господ Бог, па рече жени: је ли истина да је Бог казао да ви не једете са свакога дрвета у врту? [Ева објашњава забрану – уколико кушају плодове тог дрвета, умреће] А змија рече жени: нећете ви умријети. Него зна Бог да ће вам се у онај дан кад окусите с њега отворити очи, па ћете постати као богови и знати што је добро, шта ли зло [...] узабра рода с њега и окуси, па даде и мужу својему, те и он окуси“ (1 Мој 3, 1–7)

⁵²⁴ „Човек од тог тренутка заборавља каква је његова изворна природа, не познаје своје истинито предназначење, више не признаје свој прави живот и губи готово сваки појам о свом првобитном здрављу“ (Ларше 2017, 20).

⁵²⁵ Ларше 2017, 21.

а ако ко изгуби живот свој мене ради, наћи ће га (Мт 16, 24–25; Мк 8, 34–35; Лк 9, 23–24). Игра речи о очувању и губљењу живота заправо истиче релативност ових категорија – да они окренути враћању правој природи могу досегнути апсолутно здравље – тј. спасење, док они други који јуре за телесним здрављем могу изгубити и ту битку.

Антрополошка природа Христовог страдања огледа се у стварном страдању самог Исуса Христа и саосећању верујућег појединца са Њим, што се у црквеној екумени кроз литургијски чин понавља сваке године. Ово понављање такође подразумева изостајање овосветовних категорија, јер хришћанин није само догматски повезан са својим учењем, већ литургијским животом у цркви саучествује у дешавањима која су присуством Исуса Христа инаугурисана у посвећено време, а посвећено време се супротставља устаљеном историјском току (реч је о времену када је Понтије Пилат владао Јудејом):

„Хришћански свети календар такође преузима бесконачно исте догађаје из Христове егзистенције, али ти догађаји су се одвијали у Историји, они нису више чињенице које су се одиграле на извору Времена, на почетку“⁵²⁶.

У оквиру ове теме навешћемо и христолике примере страдања других ради, на примеру истакнутих појединаца и оних који се могу спасити захваљујући њиховој жртви. Овакву реконтекстуализацију Христовог живота проналазимо у *Летопису*, а поводом живота и страдања Јована Владимира о коме Изабела Лис наводи:

„Владимир је тип побожног витеза, доброга пастира и невиног мученика, његов лик је формиран од витешке традиције и идеје светости, он је једна интересантна конструкција/фигура светога витеза⁵²⁷ и мученика – Христовог војника и слуге (Athleta Christi, Miles Christi), а уједно верног подражаваоца Христове жртве“⁵²⁸.

⁵²⁶ Елијаде 2004, 82.

⁵²⁷ Изабела Лис Вјелгош говори о *витешким* одликама овог хагиографског јунака: „У спису о Јовану Владимиру има доста повезаности са класичном витешком идејом, подробно са идеалом лепог и побожног живота – племенитог, пуног мудрости, части, лепоте, љубави према Богу, отаџбини и жени (супрузи). Вишеструко су подвучене његове душевне врлине – хабитуелне особине ума, а такође физичке одлике правога витеза; на пример, каже се о њему да је он 'краљ, пак, који је био свети човјек', 'украшен сваким знањем и светошћу', 'упражњавајући дању и ноћу пост и молитву' (Лис Вјелгош 2016, 103).

⁵²⁸ Исто, 104.

Невоље сустижу младог краља Владимира који је био украшен сваким знањем и светошћу, а посебно нападом Самуила, бугарског цара. Ради целовитости сцене подражавања Христовог страдања, Дукљанин помиње и Јуду издајника (жупана оног места) који би за одређену суму новца предао краља Владислава⁵²⁹.

Свестан издаје и значаја саможртвовања Јован Владимир изговара: *Како видим, треба да ја, веома драга браћо, испуним ону еванђелску изреку која гласи: Добар пастир даје своју душу за своје стадо. Дакле, боље је, браћо, да ја дам своју душу за све вас и да својеволно дам своје тијело да га касане или убију, него да се ви изложите опасности од глади и мача*⁵³⁰. У вези с тим Крстић запажа:

„Жупанова предаја Јована Владимира попут Јудине предаје Христа и христолика жртва Јована Владимира 'за све вас', као и добровољно прихватање смрти имплицирају евхаристијски контекст Христове Тајне Вечере као наративни мотив при опису светог краља Јована Владимира. Као што у синоптичким јеванђељима Јудиној издаји (Мт 26, 14–16; Мк 14, 10–11, 17–21; Лк 22, 3–6) следује прича о Христовој Тајној Вечери на којој говори о свом жртвовању за све (Мт 26, 26–30; Мк 14, 22–26; Лк 22, 14–20), тако и у *Летопису* жупановој издаји Јована Владимира следи прича о светом краљу као христоликом Добром Пастиру који се жртвује за све“⁵³¹.

⁵²⁹ Дукљанин 1988, 125–126. „Пошто Самуило није био у стању да савлада зетског краља, 'жупан, пак, оног мјеста, попут издајника Јуде, пошаље цару ову поруку: Господару, ако твоје величанство жели, ја ћу ти предати краља', на шта му Самуило обећава богату награду. Вероломни жупан је експлицитно упоређен са Јудом, чиме се Свети Јован Владимир функционално поистовећује са Христом. На овај начин писац Летописа у опису жупанове предаје Јована Владимира за новац алудира на представу Христа кога апостол Јуда Искариотски предаје јеврејским архијерејима за прегршт сребрњака (Мк 14,10–11; Мт 26, 14–16; Лк 22,3–5)“ – Крстић 2016, 114.

⁵³⁰ Дукљанин 1988, 125–126..

⁵³¹ Крстић 2016, 115.

Од тог тренутка приповедни ток прелази на опис страдања краља Владимира у дворцу на Преспи, које је равно страдању самог Исуса Христа на Голготи⁵³². У овом делу се децидирано разлаже смисао страдања других ради, што је верификовано чињеницом да истину о животу и смрти страдалнику говори сам Божији Анђео, *који га је тјешио и који му је навијестио оно што се је имало догодити, наиме како ће га Бог ослободити и како ће он због мучеништва допријети у царство небеско, те примити вијенац који неће увенути као награду вјечног живота*⁵³³.

Дукљанин описује први Косарин одлазак Јовану Владимиру у тамницу, као тренутак геста добротинства и понизности исказан кроз хришћанску симболику прања ногу. У вези с тим треба указати на паралелу са Светим писмом и *Јеванђељем по Јовану*. Ово јеванђеље садржи одељак који детаљно описује чин прања ногу ученика (апостола) које је ритуално извршио сам Исус Христос. Јеванђеље по Јовану о томе овако сведочи: Исус Христос „устаде с вечере и скиде горње хаљине, па узе убрус и опаса се њиме. Потом усу воду у умиваоницу, и поче прати ноге ученицима и отирати убрусом којим беше опасан“ (Јн 13, 2–3).

Значај овога чина ближе објашњава сукоб између апостола Петра и Исуса Христа. Петар не дозвољава да Учитељ Ученику учини гест понизности (спаситељ онеме који страда, јер се Косара свесно жртвује ради спасења праведника). Суштина је у следећем наводу: „Ако те не оперем, немаш удела са мном“ (Јн 13, 6–8). Овај навод, осим што се и сам приказује као симбол безусловне љубави према ближњем, истиче да овај чин означава и одабраност, одабраност по вољи Божијој (Дап 1, 2).

Из овога произлази да је прање ногу од Духом Светим озарене Косаре, чин препознавања и назначења Владимира као праведника: *да је понизан, питом и скроман, као и да је пун знања о Божијој мудрости [...] Њој се његов говор учини слађи од меда и саћа*⁵³⁴. Ова парафраза псалма: „Слатке су грлу моме твоје речи, боље су од меда у устима

⁵³² „Само полагање душе за своје стадо је антиципација Христовог страдања на крсту“ (Бојовић 2018 Б, 236). Види: Костић Тмушић, 2016. По Ингаму „ова епизода има сличности са тамновањем апостола описаним у Делима апостолским“ (Ингман 1990, 886).

⁵³³ Дукљанин 1988, 126.

⁵³⁴ Дукљанин 1988, 126. Порекло *медоточивости* као метафоре за лепоту речи Аверинцев проналази у старогрчким митовима о Божијим миљеницима и њиховим сновима. Будући песник Пиндар, као дете сања

мојим“ (Пс 118, 103), говори заправо о дејству Светог Духа на појединца – она је надахнута Светим Духом препознала оног од Бога већ озареног кроз *сладост* његових речи.

Владимирова жена Косара усклађена је с његовом духовном величином, јер се надахнута Светим Духом, удајом за окованог у ланце Јована Владимира, свесно жртвовала: *И тако краљ Владимир живљаши са својом женом Косаром у пуној светости и непорочности, љубећи Бога и служећи му дању и ноћу*⁵³⁵:

„Косара је приказана као Владимирова достојна жена; као што је Владимир спреман да жртвује себе за спас својих поданика, тако је и Косара спремна да се жртвује за свог мужа. Косара функционише као Добар Пастир (Јн 10) за свог мужа и представља идеалну супругу Владимира као Доброг Пастира. Иако се експлицитно не помиње у Летопису, тема добре жене – а такав је однос Косаре према Владимиру – представља још један значајан софиолошки мотив (Пр 12, 4; 14, 1; 31, 10–31) који употпуњује софиолошки миље љубавне приче о Владимиру и Косари⁵³⁶.

Добровољно страдање Косарино Дукљанин описује уз одсуство реторичких украса – он просто каже: *И тако сиђе и изврши добро дјело*⁵³⁷. Добро дело је есенција овоземаљском угађању великом и добром Богу. Свако житије садржи низ типских описа подвига јунака хагиографије који чине разна добра, милосрдна дела – преко људи упућена самом Богу. Богоугодни људи помажу сиротињу, брину о удовицама, деци, болеснима, граде цркве у славу Божију, и не заборављају подвиг молитве, исповести, покајања, ради причешћа и метафизичког сједињавања с творцем, о чему је већ било речи током овог рада.

пророчки сан у коме му пчеле пуне уста медом што је представљало мистички чин посвећивања у тајну „медоточиве поетске речи“ (Аверинцев 1982, 219). Житијни наратив ову врсту симболике своје порекло има у Давидовим псалмима.

⁵³⁵ Дукљанин 1988, 127.

⁵³⁶ Крстић 2016, 119.

⁵³⁷ Исто.

У теолошком значењу – синтагма добровољно страдање може се преиначити у синтагму – подвиг Бога ради, а подвиг, утемељен у таленат оног који се подвигу предаје, може бити материјално изражен на много различитих начина. У овом раду нисмо се бавили никаквом статистичком анализом на тему количине, учесталости или облика описа појединачног или колективног изражавања љубави према Богу кроз добро дело, наш фокус је био на опису манифестације подвига.

Такође смо настојали да на примерима из старе српске књижевности укажемо на разноликост подвижништва (одрицања) у распону од писања (а могло би се говорити, у истом контексту, о сликању или појању у славу Божију) до стварносног физичког страдања с истим циљем. Форма подвига је усклађена с потенцијалима појединца усмереног ка Господу – талентима које им Он даје не би ли их током живота развили и сами као и њихов Логос (који их надахњује) постали аутентични ствараоци свеколиких форми лепоте на овоме свету.

2.6. МИСТИЧКА КОМУНИКАЦИЈА ИЗМЕЂУ БОГА И ЧОВЕКА

2.6.1. ТЕРМИНОЛОШКО ОДРЕЂЕЊЕ – ПРИМЕРИ ИЗ СВЕТОГ ПИСМА

Један од медија путем којег комуницирају човек и Бог јесте сан или сновиђење, а овакав начин повезивања вечног и пролазног своје утемељење има у *Светом писму*. Жак Ле Гоф наводи примере описа снова у *Светом писму*, указујући на њихову форму и функцију у богослужбеном тексту. Он запажа да су снови чешћи у *Старом завету*, обележио је четрдесет девет таквих места, док *Нови завет* по његовој класификацији садржи тек девет описа примерених нашој теми⁵³⁸. Иако се Ле Гоф бави западноевропским средњовековљем, уважили смо његове наводе, с тим што смо увидом у *Свето писмо* апострофирали још неке новозаветне примере ове врсте симболичког општења са Богом, које ћемо навести у даљем току рада. Прихватили смо и Ле Гофову дистинкцију између снова и визија, али нисмо из истраживачког корпуса искључили визије (виђења)⁵³⁹, будући

⁵³⁸ Ле Гоф 1999, 254.

⁵³⁹ Ле Гоф је из свог корпуса искључио виђења у будном стању: „У сваком случају треба искључити из хришћанске области 254 снова, визије у будном стању. Сан прекраја једно друго велико поље религиозне

да сматрамо да је то само друга форма исте константе *Светог писма* – феномена комуникације човека са оним коме се тежи, и ради кога се чини сав подвиг на земљи.

У књижевнотеоријском смислу Ђорђе Трифуновић виђење компарира са *виденијем*, које је блиско *откровенију*, што се може одредити и као приповест због своје наративне форме. Сан од Бога или виђење Трифуновић сврстава у манифестације метафизичког у стварносном облику које припада феномену чуда, о чему смо раније детаљно већ говорили⁵⁴⁰. У формалном (физиолошком) смислу, сновиђење се дешава током спавања када је човекова перцептивна способност стварносног смањена, док је виђење повлашћени тренутак када знања вишега реда постају доступна људима у будном стању. Сан и виђење могу донети појединцу информацију која је јасна и прецизна, али може бити и симболичког карактера, што оном *ко има очи да види и уши да чује* (има дар созерцавања), доноси напор у тумачењу послатих му знакова, тек усрдном молитвом дешифрованих.

У вези са овом темом, предност смо дали терминолошком дублету сан (сновиђење) и виђење, над оним сан и визија, не само зато што је то сродније језичкостилским карактеристикама старе српске књижевности, већ због саме суштине феномена који спаја човека са оним вечним оличеним у Богу. Иако је реч о метафизичком искуству користимо и реч везану за свакодневље – виђење – зато што верујућем човеку упућеном у *чудне путеве Божије* оваква врста искуства, иако сама по себи посебност и реткост, представља реалност, а не опсену или уображење (што би било ближе одређењу термина визија).

Стара српска књижевност садржи податке о оностраном које је одабрани појединац – житијни јунак – видео, и то виђено исказује његову богоугодност и напредак у тежњи ка есхатону, што је суштина оваквих наративних секвенци. Виђење у будном стању симболично представља виши ниво духовног развоја од виђења у сну, све остало је стилска интервенција средњовековног аутора који је озарен Светим Духом свој подвиг упућен Богу истанчавао писањем житијних текстова.

Бог се Авраму, праоцу јеврејског народа, објавио кроз специфичну форму виђења („утвару“, како наводи превод *Светог писма* по Ђури Даничићу), мотивишући га да

антропологије, посебно у хришћанству [...] У књизи о бројевима (12, 6-8): Јехова као да с једне стране ставља *visio* и *somnium*, а с друге привиђења лицем у лице“ (види: Ле Гоф 1999, 254).

⁵⁴⁰ Трифуновић 1991, 31; 212.

опстане у својој богољубивости јер Бог је његов штит⁵⁴¹, па ће сходно подвигу бити и награђен (1 Мој 15,1). „Утвара“ која је сам Бог у форми примереној смртном човеку, усмерава га, усклађује са својом вољом.

Јосифу, сину Јаковљевом, Бог се обраћа кроз снове – параболе, откривајући му на тај начин догађаје који следе⁵⁴². С обзиром на даљи ток развоја догађаја – када Јосиф у прогонству заиста постаје њихов избавитељ од глади и смрти, можемо их назвати пророчким сновима⁵⁴³.

Трећа глава Друге књиге Мојсијеве описује Мојсијево боговиђење када му се Бог јавља кроз чудо несагориве купине, именујући га за вођу *одабраног народа* (Јевреја који страдају у фараонској деспотији). Узимајући у обзир људско маловерје, Бог је послао очите доказе (очите у овоземаљским категоријама) неверном пуку како би поверовали⁵⁴⁴, а својим саветима ослободио Мојсија осећаја маленкости и недостојности пред задатком који му предстоји⁵⁴⁵. Онај који јесте (како Бог себе објашњава – 2 Мој 3, 14) упућује одабраног (Мојсија) у детаље на који начин да буде вођа, законодавац и пророк.

⁵⁴¹ „Али ти си, Господе, штит који ме заклања, слава моја; ти подижеш главу моју (Пс 3, 3); Ти си заклон мој и штит мој, ријеч твоју чекам (Пс 119, 114).

⁵⁴² Први сан: „Везасмо сноплје у пољу, па мој сноп уста и исправи се, а ваши снопови иђаху унаоколо и клањаху се снопу мојему“ (1 Мој 37, 7); „Послије опет усни други сан, и приповједи браћи својој говорећи: усних опет сан, а то се сунце и мјесец и једанаест звијезда клањаху мени“ (1 Мој 37, 9).

⁵⁴³ Јосифова браћа не схватају да је реч о Божијем предсказању и, мучени сумњом да је то индиректан покушај Јосифов да влада над њима, претварају га у сужња. Јосифов таленат да прима и тумачи слике божанског порекла кроз снове, произлази из његовог пророчког дара. Он у мисирском ропству тумачи снове пекару и пехарнику (1 Мој, 40), а затим и самом фараону разјашњава сан о седам пуначких и седам мршавих крава (1Мој 41, 15–31), параболу о годинама изобиља и годинама глади, захваљујући чему је мисирско царство спремно дочекало период оскудице (1Мој 41, 47–57)

⁵⁴⁴ Кроз сагласје између Бога, његовог пророка Мојсија који уз Божију помоћ свој штап претвара у змију; оболешћује и лечи руку једним покретом; воду из реке претвара у крв (2 Мој 4, 1–9) и народа, успоставља се хармонија оних међусобно повезаних вером у једног Бога избавитеља, што представља основни предуслов поласка на пут у обећану земљу.

⁵⁴⁵ Бог делује и на индивидуалном плану, нпр. разрешава Мојсија страховања због тога што није обдарен речитошћу: „Господ му рече: ко је дао уста човјеку? или ко може створити нијема или глуха или оката или слијепа? зар не ја, Господ? Иди дакле, ја ћу бити с устима твојим, и учићу те шта ћеш говорити“ (2 Мој 4, 11–12).

Делујући у тренуцима наизглед несавладивих препрека, Бог се обзнањује народу у форми „ступа од облака“, и то Израиљћанима као светлост, а Мисирцима као тама (2 Мој 14, 19–20); исушује Црвено море како би ослободио пут одабранима (2 Мој 14, 21–27) и сл. Свако Божије јављање има функцију истицања величине и снаге Божијег ауторитета и ауторитета његовог слуге Мојсија. У ситуацијама значајнијих форамата по одабрани народ Бог се јавља у аморфном неиздиференцираном облику „густом облаку“, „ступу од облака“, док у ситуацијама саветодавног карактера пред свакодневним проблемима *Свето писмо* наводи податак: „И рече Господ Мојсију...“⁵⁴⁶.

Термин сан у хришћанском учењу има и своје симболичко значење. У *Давидовим псалмима* сан је симбол пролазности свега овоземаљског, па ће тако, као сан, као трептај ока бити кратковеко благостање неверника: „Господ уништава безбожнике, као буђење сан“ (Пс 73, 20). Сходно томе ће и непријатељ Јерусалима нестати као сан, прориче проповедник Исаија: „И сви који ударају на њ и на зидове његове и који га притешњују, биће као утвара ноћна у сну“ (Иса 29, 7).

Као што су пророци означени способношћу сновиња пророчких снова и даром за њихово тумачење, исти елементи духовне посебности могу бити јасан знак и препознавања лажних пророка:

„Ако устане међу вама пророк или који све сања и каже ти знак или чудо, па се збуде тај знак или чудо које ти каже, и он ти рече: хајде да идемо за другим боговима, којих не знаш и њима не служимо, немој послушати шта ти каже тај пророк или сањач⁵⁴⁷, јер вас куша Господ Бог наш да би се знало љубите ли Господа Бога својега из свега срца својега и све душе своје“ (5 Мој 13, 1–5).

Без обзира на свеколике облике приказивања Божијег дара у *Светом писму* – хиперсензитивности за примање и разумевање знакова које Бог шаље човеку кроз снове

⁵⁴⁶ 2 Мој 17, 14. Нпр. 2 Мој 6, 1; 7, 1; 8, 1; 9, 1; 10, 1; 11, 1; 12, 1; 13, 1; 14, 1; 15, 25 (Господ не говори већ показује на дрво захваљујући којем ће вода постати питка и здрава) 16, 11; итд.

⁵⁴⁷ Стари завет вишеструко опомиње на опасност од лажних пророка. Осим наведеног цитата из Пете књиге Мојсијеве, осврнућемо се на Књигу пророка Јеремије. „А Господ им рече: лаж пророкују ти пророци у моје име, нијесам их посало нити сам им заповједио, нити сам им говорио; лажне утваре и гатање и ништавило и пријевару срца својега они пророкују“ (Јер 14, 14). Види и: Јер 23, 25–32.

или виђења, нужно је подсетити да је сагласје између вечног и пролазног утемељено у љубав Божију према човеку. Да све од Бога почиње, објашњава Јосиф пре тумачења снова фараону: „То није у мојој власти, Бог ће јавити добро фараону“ (1 Мој 41, 16).

У *Књизи пророка Данила*, насупротив врачевима, звездарима, гатарима који се уздају у себе и своја езотерична знања и нису у стању да знају шта је Набукодоносор сањао (па заборавио), те тражи од њих да се и то сете и протумаче, Данило зна. Међутим, он од цара тражи „неко време“. Време му је потребно за молитве упућену Богу⁵⁴⁸, јер се знања недоступна обичном човеку само уз помоћ Божију откривају појединцу: „И објави се тајна Данилу у ноћној утвари; тада Данило благослови Бога небескога“⁵⁴⁹ (Дан 2, 19).

Снови и виђења у *Новом завету* првенствено су везана за чудо рођења Исуса Христа. Као што је Старим заветом најављено кроз речи пророка Исаије⁵⁵⁰, што апострофира и почетак *Јеванђеља по Матеју*, безгрешно зачет рађа се Син Божији. Јосифово колебање да ли да остане са већ носећом женом разрешава сан у коме му Божији гласник исказује величину и значај његовог подвига: „Па ће родити сина, и надјени му име Исус, јер ће он спасти народ свој од гријеха њихових“ (Мт 1, 19–21). У *Јеванђељу по Луки* Захарије доживљава виђење: анђео му доноси вест о томе да ће он и његова жена Јелисавета добити потомство (Лк 1, 13–21). Исто Јеванђеље описују Богородичин сан – у сну јој долази анђео који је обавештава да ће родити Сина Божијег (Лк 1, 30–38).

Јосифу Бог јавља путем сновиђења да је бег у Египат нужност (Мт 2, 13); Бог преко својих гласника у сну јавља Јосифу да се могу вратити у Израел јер више нису живи они који су желели да науде Исусу Христу (Мт 2, 20). Матеј наводи и сан Иродове жене која на основу те врсте искуства у сну, саветује мужа да он сам не одлучује о животу и смрти

⁵⁴⁸ „Потом отиде Данило кући својој, и каза ствар Ананији, Мисаилу и Азарији, друговима својим, да се моле за милост Богу небескому ради те тајне, да не би погинули Данило и другови му с осталијем мудрацима Вавилонским“ (Дан 2, 17–18).

⁵⁴⁹ „Да је благословено име Господње од вијека до вијека; јер је његова мудрост и сила; и он мијења времена и часе; смеће царева, и поставља царева; даје мудрост мудрима и разум разумнима. Он открива што је дубоко и сакривено, зна шта је у мраку, и свејетлост код њега станује. Тебе, Боже отаца мојих хвалим и славим, што си ми дао мудрост и силу, и што си ми објавио зашто те молисмо објавив нам ствар цареву“ (Дан 2, 20–23).

⁵⁵⁰ „Ишти знак од Господа Бога својега, ишти оздо из дубине или озго с висине [...] Зато ће вам Господ дати знак; ето девојка ће затрудњети и родиће сина и надјенуће му име Емануило“ (Иса 7, 11 - 14).

Исуса Христа (Мт 27, 19). У Јеванђељу по Јовану, Јован претеча, крститељ и пророк од Бога доживљава симболично виђење на реци Јордан (Свети Дух оваплоћен у белом голубу), када крсти самог Сина Божијег Исуса Христа⁵⁵¹.

Виђења и снове садрже и Дела апостолска и то, како Жак Ле Гоф наглашава: „Везани су за св. Павла, чији је апостолат био у грчкој средини, навиклој на снове у којима их походе ноћне визије божанства (или њихових гласника – овде понекад анђела) уживају велики углед“⁵⁵². Ноћно виђење усмерава апостола Павла у ком правцу да настави свој мисионарски рад⁵⁵³, такође у ноћном виђењу Павле добија упутство да треба да остане на Коринту јер тамо има пуно оних који верују у Исуса Христа⁵⁵⁴. И следеће ноћно јављање има функцију подршке апостола, јер је Павлова појава узнемирила и фарисеје и садукее: „Буди храбар, Павле, јер као што си сведочио за мене у Јерусалиму, тако ти ваља и у Риму сведочити“ (Дап 23, 11)⁵⁵⁵.

2.6.2. БЛИСКОСТ С ГОСПОДОМ

У складу са свим претходно наведеним примерима, природно се намеће питање коме се и на који начин Бог обраћа? На истоветно питање у Четвртој књизи Мојсијевој – зашто се Бог јавља само Мојсију (и Арону који с њим полази и на Синајску гору) Бог, оваплоћен у „ступу од облака“, одговара: „Пророк кад је међу вама ја ћу му се, Господ, јављати у утвари и говорићу с њим у сну“ (4 Мој 12, 6).

Виши степен блискости Бога и човека исказан је кроз однос с Мојсијем: „Али није таки мој слуга Мојсије, који је вјеран у свем дому мојем. Њему говорим из уста к устима,

⁵⁵¹ „Видео сам духа где силази као голуб са неба и остаде на њему. И ја га не знадох, али Онај који ме посла да крштавам водом он ми рече: „На кога видиш да силази Дух и остаје на њему, то је онај који крштава Духом Светим.“ И ја сам видео и засведочио да је он Син Божији“ (Јн 1, 33–34).

⁵⁵² Ле Гоф 1999, 235.

⁵⁵³ „Беше неки човек Македонац, који стајаше и мољаше га говорећи: Пређи у Македонију и помози нам!“ (Дап 16, 9).

⁵⁵⁴ „А Господ рече Павлу ноћу у виђењу: Не бој се, него говори, и да не ућутиш јер сам ја са тобом и нико се неће усудити да ти учини зло, јер ја имам многи народ у овоме граду. И он је седео овде годину и шест месеци учећи их речи Божјој“ (Дап 18, 9).

⁵⁵⁵ Током бродолома на путу ка Риму Бог се јавља Петру кроз анђела и говори му да не брине јер он мора да преживи, како би ишао суверену, а захваљујући њему и сви остали с брода биће спасени (Дап 27, 23).

и он ме гледа доиста“ (4 Мој 12, 7–8). У сну се јавља младом Соломону, забринutom пред искуством владања које му предстоји – нудећи му шта год пожели и дајући му, по жељи, срце разумно и моћ распознавања добра и зла (1 Цар 3, 7–13). Када Соломон израсте у достојног наследника свога оца Давида, Бог комуницира „из уста к устима“⁵⁵⁶, као што је и са његовим оцем Давидом, царем израелским⁵⁵⁷.

Јасно је да постоји повлашћени (благословени) слој оних којима се Бог јавља у сновима – то су Божији пророци, богоугодни владари, и одабрани појединци који у својој неокрњеној вери постају посредници остварења Божијег плана, док се народу у *Старом завету* јавља путем временских знамења. Символична знамења прате и кључне догађаје из *Новог завета*, Исусова смрт је описана на следећи начин: „И помрче сунце, и завеса храмовна раздре се напола. И повикавши Исус из свега гласа рече: Оче у руке твоје предајем дух свој“ (Лк 23, 44–46)⁵⁵⁸.

Оно што *Јеванђеље по Луки* наводи као константу: „А од свакога коме је много дато, много ће се и тражити; а коме је поверено много, од њега ће се више искати“ (Лк 12, 48), *Стари завет* посредно исказује кроз наратив о Мојсију. Мојсије у духовном смислу нема повлашћен положај, нити чињеница да је Боговидац њега ослобађа истрајности у духовном подвигу. Ни Мојсијева, нити било чија одабраност не значи одсуство страдања, нити је богоугодност дата једном заувек као фатум. Као што је Бог и друге кажњавао

⁵⁵⁶ Бог је на његове молбе одговорио; „А ако ти узидеш преда мном како је ишао Давид отац твој с целијем и правијем срцем творећи све што сам ти заповједио и држећи уредбе моје и законе моје, утврдићу пријесто царства твојега над Израиљем навијек (1 Цар 9, 4).

⁵⁵⁷ У вези са његовом намером да сазида храм, Бог му се обраћа речима да је идеја добра „али нећеш ти сазидати тога дома [храм], него син твој“ (1Цар 8, 19), дакле, јасним упутствима усклађивао вољу владара (од Бога одабраних) са сопственом.

⁵⁵⁸ „И Исус повика из свег гласа и издахну. И завеса храмовна раздре се на двоје одозго до доле“ (Мк 15, 37–38). „И гле завеса храма раздра се на двоје, од горњег краја до доњег; и земља се потресе и камење се распаде, и гробови се отворише, и устадоше многа тела светих који су помрли, и изашавши из гробова по васкрсењу његову, уђоше у свети град“ (Мт 27, 51–54). *Јеванђеље по Матеју* садржи опис смрти Исуса Христа богате симболике којом се, ограничени темом овог рада не можемо детаљније позабавити.

појави ли се у њима сумња у исправност Његових одлука или речи⁵⁵⁹, и Мојсије је кажњен да не види земљу ка којој је тако дуго и истрајно водио свој народ⁵⁶⁰.

Старозаветно пројављивање, као што смо већ навели има драматичну форму – те тако доступно обичном човеку, није виђење Бога, већ је знамење које указује на Божије присуство уобличено у земаљски препознатљиве облике временских прилика (неприлика). Од самог изласка из Мисира Бог је видљив кроз природна знамења: „А Господ иђаше пред њим дању у ступу од облака, водећи их путем, а ноћу у ступу од огња свијетлећи им да би путовали дању и ноћу (2 Мој 13, 21).

Кроз оваква ограничења не сусрећемо се само са чињеницом да су знања која долазе из метафизичких простора вечности доступна само одабраним појединцима, већ је указано и на опасност која прети онима који у свом духовном развоју нису дорасли комуникацији са Логосом. О томе, позивајући се на духовне поуке Јована Лествичника, Богдановић наводи: „Созерцање [...] није умовање него се под њим подразумева једна непосредна духовна осведоченост, коју не треба тражити онда кад није време за њу и која се доживљава смиреноумљем“⁵⁶¹.

Уколико се осврнемо на наведене примере Божијег обраћања одабраним појединцима кроз сан, поводи јављања су превасходно усмерени ка спасењу – ка мотивисању опстајања на богоугодном путу пуном препрека и варки⁵⁶². Виђења су у

⁵⁵⁹ Као на примеру старозаветне Марије која се усудила да пита зашто се Бог обраћа само Мојсију и Арону: „И облак се подиже са шатора, и гле, Марија бјеше губава, бијела као снијег. И Арон погледа Марију, а она губава“ (4 Мој 12, 10),

⁵⁶⁰ Ова љутња Божија произлази из двадесетог поглавља *Четврте књиге Мојсијеве* у којој по Божијој благодати Мојсије удара штапом о стену и из стене потече питка вода неопходна жедном народу (в. 4 Мој 20, 1–11). Незадовољан поступцима Мојсија и Арона тада изговара: „Што ми не вјеровасте, а не прославиште ме пред синовима Израилевим, зато нећете одвести збора тога у земљу коју сам им дао“ (4 Мој 20, 12). Види 4 Мој 27, 14 и 5 Мој 1, 37; 3, 26 и 32, 51.

⁵⁶¹ Богдановић 2008, 78.

⁵⁶² Ову тврдњу можемо разложити на делове као што су – подршка истрајности у богоугађању, чији је најбољи пример прича о Авраму, пророчки снови (антиципација) као мотивација опстајања на Божијем путу. Такви снови могу бити симболичког карактера, као у Јосифовом примеру, а могу и бити начин рационализације Божије воље одабраном појединцу (примери снова који најављују рођење Јована Крститеља и Исуса Христа) итд.

Старом завету импресивна и снажна, са застрашујуће-здивљујућим елементима Божије величине, а дешавају се истим поводима – када малодушност завлада народом који лута, или као слика Божије руке која решава нерешиве (по земаљским критеријумима нерешиве) проблеме на путу усклађеном са Божијом вољом.

Снови и виђења у *Старом завету* могу бити и директна комуникација између Бога и човека с пророчким даром – некада је то глас који говори (упутства) пророку, у другим случајевима је реч о сну – параболи, са веома јасном и неупитном симболиком. У *Новом завету* се Бог јавља преко слугу својих, Божијих анђела, па су они и носиоци срећних вести о Христовом рођењу, као и о његовом васкрсењу и победи живота над смрћу.

Ако посматрамо појединце који су доживели оваква метафизичка искуства, у *Старом завету* појединац је одабран по својој снази, способности и особинама које, уз помоћ Божију, могу преиначити лоше у добро, чије вођство може спасити читав народ. Нови завет одабира појединца који је, осим наведеног критеријума, и сам својим молитвеном истрајношћу и духовним подвигом исказао тежњу ка просторима вечности.

Уколико се осврнемо на Божија јављања личностима које по истини житијних речи личе на библијске јунаке – владаре, црквене поглаваре, монахе, проналазимо есенцијалну константу у свим примерима оваквог карактера. Реч је о усаглашавању са јеванђелским кодом који потенцира сваки житијни текст старе српске књижевности – а то је сагласје између Логоса и човека, као и инсистирање на слободном вољом одабраној инвенцији онога који тежи Богу, његовој посвећености и истрајности на том путу.

Нису сва виђења (сноввиђења) од Бога дата, као што упозорава Свето писмо, а треба имати на уму да све невоље и страдања оваквог карактера, иако од нечастивог и његових демона проистичу, заправо су Божије преиспитивање снаге вере искушаваног појединца.

2.6.4. ПОМОЋ ОНОМЕ КОЈИ СТРАДА КРОЗ СНОВЕ И ВИЂЕЊА

Хагиографски јунаци, равни апостолима у свом служењу Божијој Истини имају привилегију виђења оваплоћења божанског на овоме свету. Уколико упоредимо поводе обраћања Бога апостолу Павлу из *Дела апостолских*, са онима из житија, видећемо да су истоветни – имају циљ да пруже подршку и помогну одабранима да истрају на Божијем путу: „За виђење духовних ствари потребна је духовна светлост чији извор представља

Исус Христос, који даје светлост духовним очима душе, да би оне могле духовно да виде оно што је духовно и невидљиво⁵⁶³.

У *Летопису попа Дукљанина* Свети Владимир током молитвеног подвига доживљава пророчко виђење које антиципира будуће догађаје, што утамниченом праведном Владимиру пружа утеху есхтолошких размера и доноси смирење пред страдањима која му предстоје⁵⁶⁴. Слуги богољубивог Стефана Немање (у верзији Стефана Првовенчаног), јереју кога је Стефан Немања послао у цркву Светог Ђорђа, да вршећи целодневне службе измоли од Бога помоћ ради доброг исхода војног похода, дешава се сан од Бога. У сну му се јавља Свети Ђорђе који му говори: „Идем на помоћ господину твојему да победим и непријатеље његове“⁵⁶⁵

Овај сан има јасну симболику – Стефана Немању описује као борца против зла (пандан борбе Светог Ђорђа против аждаје) и истиче његову богопријемљивост – када свети Божији њему долазе у помоћ. Будући да сан од Бога долази по истрајној молитви и најављује испуњење траженог, пандан је речи: „Иштите и даће вам се; тражите и наћи ћете; куцајте и отвориће вам се. Јер сваки који иште, добија; и који тражи, налази; и који куца, отвара му се“ (Лк 11, 9–10)⁵⁶⁶.

Сан у житијима посвећеним Светоме Сави од Доментијана и Теодосија слика је смислености земаљског страдања и монашког аскетизма. Визуелизација потврде исправности живота посвећеног боготражењу, исказана је кроз јасне категорије светости које хагиограф описује кроз *описивање неописивог*. Истичући немогућност проналажења земаљских поредбених параметара, неодређеним заменицама и недовољно јасним наводима, писац житија говори о ономе што се не да описати овоземаљским вокабуларом.

⁵⁶³ Бичков 2012, 358.

⁵⁶⁴ „Њему се приказао анђео Господњи, који га је тјешо и који му је навијестио оно што се је имало догодити, наима како ће га Бог ослободити и као ће он због мучеништва допријети у царство небеско, те примити вијенац који неће увенути као и награду вејчног живота“ (Дукљанин 1988, 126).

⁵⁶⁵ Стефан Првовенчани 1988, 69.

⁵⁶⁶ У складу са жанровским одликама житија која апострофирају духовна постигнућа, а не световне успехе јунака хагиографије, висок степен прозорљивости – спремности да види и оно што други не могу, није приписан Стефану Немањи, већ његовом јереју, црквеном човеку. На истим основама базиран је и житијни навод да је пророчки дар у благородној лози Немањића приписан личности првог српског архиепископа Светога Саве, а не родоначелнику династије, његовом оцу Стефану Немањи.

Као илустрацију ове наративне стратегије поменућемо опис сна прозорцљивог Светога Саве, коме се отац у сну јавља *украшен некаквим преславним и неисказаним лепотама, и пресветлим венцем сијајући више од сунца*⁵⁶⁷.

Ово сновиђење, осим већ поменуте функције смислености подвига (најава чуда, у композиционом смислу), у служби је мотивације превазилажења искушења Растка Немањића: *Пошто се онако подвизавао, навукао је многе завиднике против себе и ревнитеље на добро*⁵⁶⁸. Овом поводом, удружено са меланхолијом (из које потенцијално произлази грех очајавања) изазваном жалошћу за преминулим оцем и бригом да ли је његов отац пронашао свој пут ка Богу (с циљем истицања реторичке скромности), хагиограф проналази следеће наративно решење:

*И једне од тих ноћи јави му се преподобни Симеон чудесно, ходећи са неким светлим, преславно украшен неисказаним лепотама, и са пресветлим венцем светлијим од сунца, и њега као од униција подижући и веселећи га рече: „Више не тугуј и не жалости се због мене, сине вазљубљени, него се радуј и весели, јер ево по молби твојој јавио ти се Бог о мени, родитељу твојем. И овом славом коју на мени пресветлу видиши обогати ме сведобри и пребогати Бог. И сада се радујем надом да ћу примити вечна добра и истинско и неотуђиво са Христом царство, и оно о чему си ми за живота говорио“*⁵⁶⁹.

У Доментијановој верзији истог сегмента житија⁵⁷⁰, последња реченица у којој Теодосијев Симеон говори Сави како се са радошћу нада да ће се десити оно што му је Свети Сава за живота говорио⁵⁷¹, проналазимо другачију констатацију: *И примих вечна*

⁵⁶⁷ Доментијан 1988, 100.

⁵⁶⁸ Теодосије 1988, 147.

⁵⁶⁹ Теодосије 1988, 147. Код Доментијана: *Чедо моје душељубно, радуј се због мене, родитеља свога, и не скрби због мога разлучења. Ево разуми добро, нека ти буде познато о мени од овога мога вишења. Славу, коју видиши на мени, пресветлу и неисказану, том ме славом прослави Господ славе Исус Христос, истинити Бог. Када се, дакле, разлучи душа моја од земаљскога тела овога живота, тада ми Господ дарова милост и благодат своју, и примих вечна добра и истинито царство небесно кој ми пре назнамењујући показиваше писањем у књигама, још док сам био у земаљском царству моме – Доментијан 1988, 100.*

⁵⁷⁰ Исто, 100.

⁵⁷¹ Теодосије 1988, 147.

*добра и истинито царство небесно које ми пре назнамењујући показиваше писањем у књигама, још док сам био у земаљском царству моме*⁵⁷². Теодосије је одлучио да остане у форми реторског прејудицирања и заокружи причу о светости у одељку посвећеном чудима, док код Доментијана сусрећемо са завршеним процесом Симеоновог богоусињења.

Тренутак таквог мистичног искуства (сновиђења Светога Саве у којем му се обраћа упокојени отац) по Теодосију подразумева повишено емотивно стање и код онога коме је *дато да види*: Свети Сава је своје тужно срце стишао весељем и радошћу, *па му се чинило да је на небу а не на земљи*⁵⁷³. Доментијан потенцира активизам Светога Саве, па сан има функцију мотивације враћање радости кроз молитвени монашки подвиг:

*И подиже се на превећу врлину, да прими подвиг изнад силе, пошћења, бдења, као да је заборавио прве подвиге, и као да их је сматарао као ништа, помишљајући да је бољи један дан у дворима Господњим него тисуће лета овога видљивог света*⁵⁷⁴.

Теодосије објашњава механизам теургије, када у складу са вечним законима Истине долази до замене улога између оца и сина у духовном смислу⁵⁷⁵. Свети Сава, остваривши блискост с Логосом у свом монашком подвигу, помаже успостављању односа љубави између Господа и свог земаљског оца коме својом *прозорцљивошћу* предвиђа мироточивост. Прошавши процес који води ка Светлости и Свети Симеон добија моћи које је још у току живота имао његов син Сава – он прориче будућност свом сину Сави, у сну објашњава Божију вољу коју ће Свети Сава, попут сина Божијег, испунити, што у наративном току житија осмишљава извесност догађаја који следе:

⁵⁷² Доментијан 1988, 100.

⁵⁷³ Теодосије 1988, 148.

⁵⁷⁴ Доментијан 1988, 102.

⁵⁷⁵ У опису последњих дана Светога Симеона по Теодосију „Свети Сава из позиције сина израста у позицију оца – духовног, кога је велики Стефан Немања, сада испосник Симеон, *послушао* и напустио световни живот, посветивши се духовном узрастању. Сходно таквом концепту, отац Симеон се са сузама у очима обраћа свом сину Сави као оцу: *А старац, слушајући ово, многим се сузама потапаше и због многе смерности и покорности према њему, не смеђаше га назвати сином, него, грлећи га, и љубећи* [назива га својим] господином (Теодосије 1968, 92) – Милојевић 2017, 15.

*Благословен си ти од Бога, јер ми постаде посредник вечнога блаженства и бесконачнога овога живота [...] Али ћеш се прво апостолском благодаћу и влашћу од Бога на земљи обогатити, да везујеш и разрешијеш кривице људских сагрешења, и своје отачаство светитељством напасавши, просветливиши и научивиши, вером и правдом и покајањем ка Христу привешћеш људе своје, и светим местима која телом походи Господ Исус Христос поклонићеш се, где се сва страдања његова за нас довољно догодише, која ћеш на срцу своје написати, и многима ћеш се образац добродетељи јавити, и ти испунише сва законоположења Христова која су на задању апостола у отачаству*⁵⁷⁶.

Средњовековни богослужбни текст када говори о смрти житијног јунака не користи израз умирати и умирање, већ *уснуће* – богоугодни појединац је захваљујући свом земаљском подвигу, уснуо за овај свет, да би се пробудио у просторима вечности⁵⁷⁷. Смрт Првовенчаног и његово оживљавање кроз молитву Светога Саве апострофира ову

⁵⁷⁶ Теодосије 1988, 147. *Благословен си ти, дакле, од Бога јер ми постаде посредник вечним добрима и бесконачноме животу. И зато ти је Бог спремио превелику благодат, што се за ме потруди будним подвигом и за моје приведење у Свету Гору [...] 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 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. И примићеш јављену благодат на истоку и власт на земљи да вежеш и дрешиши грехе човечанске. И земље и градове оптећи ћеш, као Ињатије Богоносац, проповедајући чисто учење Христово, и на земљи и на небу узвеличаће име твоје. И научићеш своје отачаство побожности, и показаћеш многима узоре врлине, и многи ће кроза те познати Бога истинитога и твојим добром речитошћу доћи ће на истинито покајање. И на апостолском зидању законоположења Христова све испунивши и од истока доћи ћеш к мени, и заједно удостојивиши се општем блаженству јединосушне и неразделне и животвореће Тројице, насладићемо се вечних добара у бесконачне векове, амин* (Доментијан 1988, 100–101).

⁵⁷⁷ *И пошто је све ово рекао, одмах испусти свој пребожанствени дух и усну у Господу* (Св. Сава 1988, 114); *И тако слатко у Господу усну свети старац, предавши душу своју Христу Богу, кога изнад свега заволе* (Теодосије 1988, 144); *Када бише окончане те слатке и неизрециве песме, одмах по томе и дан освану, те 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...* (Исто, 286); *И усну с миром* и ка Господу *отиде месеца декембрија* (Данилов Ученик 1989, 117), итд.

извесност коју Теодосије описује као буђење из сна, окупљеном народу Сава говори: *Не плачите и не галамите, краљ није умро него спава, а душа његова је у њему!*⁵⁷⁸.

Славица Васиљевић Илић објашњава симболику сна и као моменат теофанијског тренутка када надахнут Светим Духом, хагиографски јунак успева да боље и јасније види:

Сном као поредбеним термином именује се феномен преображења јединке из лоше у добру, из болесне у здраву, (када из стања беса, болести или служења злу прелази у стање богоугодног блаженства). Тада се дешава преображај, човеку који се *пренуо из сна*, есенцијалне особине постају измењене, самим тим упитан постаје и његов пређашњи идентитет. Разбојници се буде као из трансa после свог преображења изазваног присуством младог Светога Саве на Атосу⁵⁷⁹. Као из сна долазе себи разбојници који су пропустили прилику да нанесу зло Светом Сави на његовом путу у Палестину⁵⁸⁰. Кроз симболику буђења из сна завршава се и Савина целаноћна молитва над моштима Симеона мироточивог, ради исцељења ослабљенога: *И кад је била свршена молитва, а ослабљени као од сна скочише и хођаше*⁵⁸¹.

Најпаридигматичнији пример је пример исцељења монаха Неофита над прахом земље у којој су лежале мошти Светога Саве у Трнову. У Доментијановом *Животу Светога Саве*, обновљен кроз исцељење Неофитов идентитет постаје упитан. Његова болест је идентификована као његова есенцијална особина, па га из тог разлога епископ цркве у Трнову пита: *Јеси ли човек, брате, или привиђење?* И добија одговор: *Неофит сам, брат твој*⁵⁸². Теодосије иде корак даље одлучујући се да сам Неофит посумња у своје сопство, питајући се:

⁵⁷⁸ Теодосије 1988, 222.

⁵⁷⁹ Види: Исто, 124.

⁵⁸⁰ Види: Исто, 235

⁵⁸¹ Доментијан 1988, 130.

⁵⁸² Исто, 230.

*Јесам ли ја Неофит? И ако сам ја, како право стојим и ходам? Нисам ли јуче по земљи пузио на коленима и штакама, а сада прав и без сваке сметње ходам. Какав је ово ужас са мном? Не знам да ли сам то ја!*⁵⁸³.

Употребљавајући реч ужас у контексту добра (исцељења), Теодосије заправо истиче дејство чуда на оне над којима се десило и онима који присуствују чуду – такав драстични преокрет, иако сам по себи срећна вест и за излеченог и сведоке, представља емоцију сусрета са оваплоћењем натприродног, са дејством божанских енергија на људском пролазном и грешном телу. Тек *по траговима страдања* (штакама и коленима опшивеним чојом и кожом) Неофит прихвата као истинито своје ново (здрово) стање, а ужас се преиначава у радост и слављење Бога и његових светих.

2. 6.4. САН И ВИЂЕЊЕ КАО ЗНАК БОЖИЈЕ МИЛОСТИ КОД ДРУГИХ АУТОРА

Код хагиографа каснијег периода ове епохе основна функција снова и виђења садржана је у последњем делу житијног текста као иницијација приче о светости *уснулог* јунака хагиографије, али се може говорити и о неколико изузетака. У житију посвећеном краљу Драгутину истакнуто је да се податак пада с коња и сламање ноге чита као *знамење* (такође индиректан начин обраћања Бога смртном човеку). Последица тога је *созерцавање* (препознавање) сопствене греховности и одлука да се повуче са престола⁵⁸⁴.

Житије краља Милутина садржи опис виђења раван старозаветном јављању Бога Мојсијевом народу у облику ватреног стуба. Током борбе са Шишманом који је *ђаволским наговором и триклетом јереси татарском* међу својим војницима напао земљу краља Милутина, Бог шаље помоћ добром владару (краљу Милутину) против јачег непријатеља који су, захваљујући вољи Божијој *видели велики огњени ступ где силази са неба, од кога су излазиле пламене луче и са јарошћу паљаше њихова лица, и огњени људи са оружјем у рукама и са великом жестином гоњаху их, секући њихове пукове*⁵⁸⁵.

Као што смо на почетку овог поглавља већ навели, у житијима, од Данила Пећког до Патријарха Пајсија, виђење или сан претходи одељку чуда и у јасном узрочно-

⁵⁸³ Теодосије 1988, 255.

⁵⁸⁴ Види: Данило II 1988, 59–60.

⁵⁸⁵ Исто, 119.

последичном следу житијног наратива има задатак мотивације предстојеће канонизације светости уснулог владара или црквеног поглавара. Онај који прима Реч Божију кроз сан или виђење уоквирен је топосом од Бога одабраног, али он не мора бити означен каквим овоземаљским почастима. Гласник воље Божије може бити тек црквењак, одабран да буде прималац срећних вести о вечном животу јунака хагиографије. Овакав сан претходи есхумацији тела богољубиве краљице Јелене, *нађоше га где лежи као у роси цело непропадљиво Божјом заповешћу ничим повређено*⁵⁸⁶.

Када је прошло три године после представљења ове блажене [краљице Јелене] Бог јавља своју брзу благодат, коју сам завешта изабраним својима. Неким привиђењем у сну јави се једном од одабраних монаха, говорећи: „Пошто од сада немам вољу да живим у земном блату, заоведа Бог да се моје тело узме из недра земље и да лежим пред лицем вашег богољубља“⁵⁸⁷.

У житију краља Милутина, делу о знаковима које претходе чудима, говори се у неодређеним категоријама: *јављаху се многа и различна чудна знамења и виђења на гробу његову; црквењак једне ноћи виде страшно знамење на том месту [његовом гробу]. Светост архиепископа Арсенија најављена је кроз бурна временска знамења: У саму поноћ, у цркви, где беше рака светог, чуо се је јак гром као да наилази од небеса до њега [...] и дошавши до раке Светога видеше да је распукла од врха до дола, и изнутра из ње излазио је веома угодан мирис и њиме се испуњавала сва божанствена црква*⁵⁸⁸.

Најава светости Јевстатија Шестог испричана је кроз три фазе: прву представља исцељење болесног коме се сам Јевстатије обратио кроз сан⁵⁸⁹; другу фазу представља чудно знамење из корпуса природних феномена⁵⁹⁰; у трећој фази се јавља неименовани

⁵⁸⁶ Исто, 107.

⁵⁸⁷ Исто, 106.

⁵⁸⁸ Исто, 173.

⁵⁸⁹ *И једне ноћи виде болни у сну на себи одежду светитељску [...] Слуга сам Христа мојега, звани црнац Јевстатије, који лежим у овом месту – Исто, 210.*

⁵⁹⁰ *И једнога дана нађоше како су порасла три цвета из његове мраморне раке, украшена предивном лепотом изгледа, а није могуће исказати чему су слични – Исто.*

младић описан као Божији анђео⁵⁹¹. Он се обраћа одабраном монаху с љутњом (није прецизирано да ли је било у сну или у будном стању) када се *јавља младић страшан, веома светла изгледа, са пламеним оружјем у рукама својима, и са јарошћу говорећи: „Зашто се не бринете, видећи многа знамења код раке онога светога? Или не разумете да је у телу његову речено да неће видети трулежи и да ће бити извађено из земаљскога блата?“*⁵⁹².

Марко Пећки виђење Патријарха Јефрема у младости наводи као монашки призив⁵⁹³, а по смрти се јавља самом аутору житија: *Службу свеиштену с нама држи сад као за трпезом с неким светлим и безбројним народом седи*⁵⁹⁴. Вођен дилемом да ли је реч о виђењима од Бога или од нечастивог, епископ Марко је одлучио да откопа његове мошти, али је сродно Светом Антонију⁵⁹⁵ и Јефрем забранио такав чин. За разлику од претходних примера таквог карактера, када свети не жели да његове мошти буду есхумиране (које нисмо овде навели јер нису објављени кроз визију или сан) Јефрем акцентује истовременост, једноставност и комплексност пута ка Богу: *Овде је све неизрециво и око смртно не може видети. Но постарај се колико можеш да будеш извршитељ заповести Христових*⁵⁹⁶.

Константин Филозоф, пишући житије посвећено тада неканонизованом Деспоту Стефану Лазаревићу, одлучује да смрт великог владара опише кроз бурна временска

⁵⁹¹ Исто, 211.

⁵⁹² Исто.

⁵⁹³ *Гледа, као цар неки на престолу седи и наређује му да излива воду на руке царева; присупивши цар, он неко искрушено цару говори и каже: „Господине Царе, дај слободу својему рабу, од оних који ми забрањују да у чистоти монашког живота Богу мојему Исусу Христу служим!“.* А цар некако милостиво гледа и каже: *„Благодат је моја с тобом, и нико да не сме да ти забрани да Богу служиш!“.* Тад скиде цар стему са главе своје и стави је на главу његову. *Тргнувши се од виђења оног и пун благодати божанствене, ревношћу великом се распали и тајно у бекство даде се* (Исто, 23).

⁵⁹⁴ Исто, 169.

⁵⁹⁵ „Ако вам је имало стало до мене и ако ме сматрате оцем, немојте се мучити и носити ми тијело у Египат, да ме не би положили у какве куће, јер сам управо због тога отишао у планину и дошао овдје. Штавише и сами знате како сам увијек корио оне који су држали такав обичај и подстицао их да то више не чине. Зато укопајте моје тело и сами га скријте и држите се мојих ријечи да нико не зна за то мјесто осим вас, јер ћу по васкрсењу мртвих добити од Спаситеља нетрулежно тијело (Атанасије Александријски 2014, 233).

⁵⁹⁶ Данило II 1988, 170.

знамења с јасном апокалиптичном конотацијом⁵⁹⁷ која истовремено пророкују нестабилност српске државе:

Догоди се пре престављења истоименога (Стефана) 17. дан тога месеца; пустио је ваздух с неба као искре на град које их паљаху, а онда се угасише. А пре овога – узвитлани вихор скину кровове црквене у граду и сврже (их) на земљу и поруши многе куће и кућу сестре деспотове⁵⁹⁸.

Стефан Дечански, Григорија Цамблака, ослепљен и изнемогао пред јутро је у сну видео

муња који стоји пред њим. Имао је свеиштеносни изглед, украшен светитељском одеждом, а светлост благодати сијаше на лицу муња. Носећи на десном својој длану оба његова извађена ока говори му: „Не скрби, Стефане, ево на длану моме су твоје очи [...] Ја сам Никола мириклијски епископ“⁵⁹⁹.

Свети Никола, у сну и исцељује Дечанског својим речима истичући јасну и нераскидиву везу између оних живих, оних уснулих и оних о којима се може говорити само у категоријама вечности: *Господ наш Исус Христос, који је слепоме од рођења дао*

⁵⁹⁷ Наједанпут све постаде гадост пустоши, све се преобрази, све постаде као да ничега и нема, све се испуни горчином; хумке се распадаху и сагореваху, а нарад је једанпут био изгоњен, а други пут се усељаваше; често се догађаху неке нове и неугодне (ствари) онима који владају и видело се оно што се заиста пре овога у сновиђењу предсказивеше: од запада као да стари орао, покислог перја, овде од куле на кулу прелеташе и обладаше. А догоди се и друго знамење. Када је пала дубока ноћ, а ми нисмо спавали, ваистину Хрстову долажаше са запада с оне стране реке (Саве), као јечање трубе и по мало се повисиваше док није изгледало да је на Сави (на половини Саве) затим пред кулом, а онда по целом граду, од врата до врата. А ово није брзо пролазило, него (је трајло) два или три часа тако да је изгледало као да долази истоимени (Стефан) када (глас) не би долазио од Запада, или (као) да је нека војска, тако да смо изишли да видимо шта се догађа и упалили смо огањ. Догоди се и овај приказ: из градске велике цркве у ваздух подигле су се часне иконе, и, гле, као по чину који ће бити приликом другог доласка (страшнога суда): Царица, дакле и Владичица и Јован претече са обе стране лика Спаситељева; и иконе дванаест апостола – по шест како треба са сваке стране што смо мислили да је у славу и заштиту града. А оно беше у часу смрти (Константин Филозоф 1989, 127–128).

⁵⁹⁸ Исто, 128.

⁵⁹⁹ Григорије Цамблак 1989, 52–53.

*вид, дарива и твојим очима прваињи зрак*⁶⁰⁰. Свети Никола му трећи пут долази у сан најваљујући му смрт: *Спремај се од сада Стефане, за смрт, јер ћеш убрзо изићи пред Господа*⁶⁰¹.

У оквиру потребе за канонизацијом светог, хагиограф утростручава знакове који би требало да мотивишу црквене оце на материјално преиспитивање одуховљености житијног јунака⁶⁰². Његова светост је јављена путем сна епископу три пута кад се његов гроб отвара и из њега точи свето миро. Григорије Цамблук објашњава и смисао преношења непропадљивог тела из земље у ћивот свима доступан у цркви: *да сви виде и да се клањају, а онима који са вером долазе, да даје исцељења разних болести*⁶⁰³.

2.6.5. СТРАХ ОД БОГА – СЕЋАЊЕ НА СМРТ

Страх од смрти описује се у Старом завету и то у Првој књизи Мојсијевој, дванаестом поглављу, које говори и о Аврамовом боравку у Мисиру (Египту). Када су бежећи од глади стигли до Мисира, Аврам својој жени говори: „А кад се приближи да већ уђе у Мисир, рече Сари жени својој: гле, знам да си жена лијепа у лицу. Зато кад те виде Мисирци рећи ће: ово му је жена. Па ће ме убити, а тебе ће оставити у животу“ (1 Мој 12, 11–12). Његов унук Јаков, такође бежи из земље бојећи се братовљеве срџбе, по савету мајке: „Докле се гњев брата твојега одврати од тебе, те заборави што си му учинио; а онда ћу ја послати да те доведу оданде. Зашто бих остала без обојице вас уједан дан (1 Мој 27, 45) итд.

⁶⁰⁰ Исто, 59.

⁶⁰¹ Исто, 70.

⁶⁰² *Једне ноћи када је спавао епископ манастира, јави се неки чудни и светлошићу неисканан, и заповеди му да из меље изнесе тело његово. А он уставши и застрашен бивши, исприча настојатељу виђење. А он овога отпусти, рекавши да треба да буде дело, а много се јавља у сну. А сам у мислима много размишљао о овом, и сав беше у ужасу, знајући сигурно мужа врлине и његова страдања на правди, и суђаше да ово до краја никако неће остати необличено. И опет када беше прошло мало дана, јави се опет епископу, заповедајући то. А он и опет јави великоме. А трећи пут јави се најстрашијим начином заједно епископу и игуману, и укори их као оне који нису веровали (Исто, 73).*

⁶⁰³ Исто, 73–74.

Старозаветни страх од смрти побеђен је ускрснућем Сина Божијег, те се тако човек *Новога завета* не боји смрти, већ се Бога боји. Порекло тог страха не проналазимо у Божијем свезнању, сили и моћи оличеној у Његовој промислитељској функцији над створеним, већ је страх од Бога – или страх Божији – како се обично наводи у богословској литератури – много комплекснија категорија.

Страх Божији у записима светих отаца компарира се са осећањем страхопоштовања према Богу, произашлог из осећања недостојности које човек има пред величином Логоса:

„На осећај светог страха, осећај најдубљег страхопоштовања према Богу, указује нам, с једне стране, неизмерна величина Божијег бића, а, са друге, наша крајња ограниченост, наша немоћ, наше стање огреховљености, пада. Страх нам је прописан и у Светом писму – оно је ради нас почело да замењује глас савести и природног закона чим их је обавила тама, чим су почели да издају нејасне, најчешће лажне звуке, и потпуно их заменило када се појавило Јеванђеље“⁶⁰⁴.

Архимандрит Софроније онтологију овог истанчаног осећања види у Божијем давању:

„Овај страх се на нас спушта Одозго. Он, тај страх, јесте духовно осећање, пре свега Бога, а затим и нас самих. Ми живимо у стању страха услед присуства Бога Живога и при сазнању наше нечистоте. Овакво је деловање тог страха: Он нас поставља пред Лице Бога, пред Његов суд; а ми смо тако ниско пали да наша брига о нама самима постаје дубока патња, тежа од муке када себе сагледамо у тами незнања, у парализи неосећајности, у ропству страстима. Овај страх је наше пробуђење из вековног сна у греху“⁶⁰⁵.

Свети оци се слажу у томе да је страх Божији основа људске мудрости који, иако изазива бојазан мотивисан сопственим недостацима, јесте предворје вечне радости у Богу:

„Страх Божий – действие благодати Святого Духа в человеческом сердце, дарующее человеку ощущение Божественного присутствия и боязнь оскорбить

⁶⁰⁴ Василије Брјанчанинов 2011.

⁶⁰⁵ Арх. Софроније 2011.

Бога греховним помислом и поступком. Через страх человек достигаєт любви, а не иначе⁶⁰⁶.

Наведено осећање скрушености и снага осећаја маленкости пред божанском величином у хагиографијама произлази из свакодневног молитвеног *сећања на смрт*, индиректно или директно изречене бриге над оним што долази, над судом који чека појединца по напуштању овог света:

„Человек, пока в нерадении, боится часа смертного; а когда приблизится к Богу, боится сретения суда; когда же всецело подвинется вперед, тогда любовью поглощается тот и другой страх [...] Кто достиг любви Божией, тот не желает уже снова пребывать здесь; потому что любовь сия уничтожает страх“⁶⁰⁷.

У складу с наведеним, страховања краља Драгутина духовници, са којима комуницира писменим путем, сматрају непродуктивним. Пут ка Богу је делатан и зависи не само од Божије воље већ и од настојања појединца да јој се приклони: *Ако то извршиши, чедо наше поверено нам у Господу, што ти заповедисмо, ти ћеш се настанити у бесконачне векове, где је неисказана радост са анђелима и светлост вечна у Господу*⁶⁰⁸. Краљица Јелена *бојећи се смртног разлучења*, налази се у стању повишене будности:

*Сећајући се у своме уму онога грознога и страшнога дана када ће заповедити анђелима својима да разлуче грешнике фод праведника*⁶⁰⁹, *разлучујући грешнике, једне у крајњу таму, спремљену ђаволу и његовим анђелима, друге у огањ вечни,*

⁶⁰⁶ Страх Божији – дејство благодати Светога Духа у човековом срцу које дарује човеку осећање Божијег присуства и бојазан да ће га грешним поступком или помисли оскрнавити. Кроз страх човек достиже љубав, а не иначе (превод СМ) – Енцикл. Ру 2005.

⁶⁰⁷ „Човек у немарности боји се самртног часа; у приближавању Богу страхује од Страшнога суда; када се цео преда Богу, тада љубав овладава и тим и другим страховима.[...] Ко је достигао љубав Божију, тај више не жели остати овде, и то зато што та љубав уништава страх“ (превод СМ) – Енцикл. Ру 2005.

⁶⁰⁸ Данило II 1988, 71

⁶⁰⁹ Јасна алузија на Страшни суд (види Мт 25, 31–46).

*трећи ће бити послани међу црве који не спавају, а четврти ће бити предати грози*⁶¹⁰.

Као страдалнички пут ка Богу, и на примеру краљице Јелене (као и на примеру краља Драгутина), Данило II истиче болест. Осујеђено начело реципроцитета на плану световног живота – када после подвига уместо очекиваног благостања подлеже тешкој болести – не доводи у питање богољубивост житијне јунакиње, јер њен молитвени подвижнички пут није усмерен ка овоземаљском. Сходно базичном хришћанском осећању, осећању грешности, спремна је да прихвати Божију вољу:

*О љутој мени грешној! Јер умирем са гресима мојима и ваздушна митарства чекају ме, одмах ћу бити од њих истраживана. Но удостоји ме, Господе, недостојну рабу Твоју да примим подобије монашкога образа, ако и нисам достојна*⁶¹¹.

Наведени цитати из житија посвећеног краљици Јелени (као и остали примери односа страхопоштовања појединца према појединачном суду), уз истицање сопствене грешности и изражене забринутости због онога што предстоји, утемељени су у хришћанско учење о ваздушним митарствима.

Догматско утемељење митарстава проналазимо у *Новом завету*, а у вези с тим *Јеванђеље по Луки* наводи: „И у паклу, налазећи се у мукама, подиже очи своје и угледа издалека Аврама и Лазара у наручју његову. И он повика и рече: 'Оче Аврааме, смилуј се на ме и пошаљи Лазара нека умочи у воду врх од прста својега да ми расхлади језик: јер се мучим у овоме пламену'. А Аврам рече: 'Синко, сети се да си ти примио добра своја у животу своме, а тако и Лазар зла; сада пак он се теши, а ти се мучиш'“ (Лк 16, 23–25).

⁶¹⁰ Данило II 1988, 71. Слично: *Помисли душо шта ће те срести после изласка твога од тела! Ево ти се спремају разне муке, анђели љути и немилостиви хоће да те ухвате* (Исто, 93).

⁶¹¹ Исто, 97. У вези са овом темом значајни су наводи из епистола Силуанових, где он, између осталог наводи: „Где су матери, и браћа, и пријатељи? Шта ће нам учинити, чиме ће нам помоћи тада? Зар нам неће изгледати одвратни и мрски тада они који су нам сада дражи од Бога, они који нам толико зла проузроковаше – да се растанемо од пресветле и бесконачне божаствене светлости, и зборована, са анђелима и са светима, да се демонима, чију вољу извршисмо, будемо бачени несветлећој оној и премрачној тами, и неугасивом пламену, и осталим бесконачним мукама“ (Шест писаца XIV века, 78).

Јустин Поповић овај део из јеванђеља тумачи на следећи начин: „Спаситељева прича о богаташу и Лазару јасно показује да по смрти одмах настаје суд над душом сваког човека, после кога ова одлази или у место блаженства и радости, или у место мучења и жалости“⁶¹².

Према учењу православне цркве феномен митарства односи се на појединачан суд који се дешава, када се по растављању од тела људска душа вођена анђелима пење ка Богу⁶¹³. Препреке на том путу чине зли духови који наводе све грехе покојникове учињене речју, мишљу и делом. Овај суд претпостављен је библијским наводом – „Људима је одређено један пут умрети, а потом – суд“ (Јевр 9, 27), а визуелно осмишљено Јаковљевим сновиђењем у којем се описују лестве што воде ка небу, по којима шетају анђели (1 Мој, 28, 11–13). Директан континуитет старозаветном Јаковљевом сну јесте реплика Исуса Христа када се обраћа онима чистог срца и говори им како ће видети анђеле „како улазе и силазе на Сина Човечјега“ (Јн, 1, 51).

Реч је о појединачном суђењу преминулом кроз митарства, што претпоставља сусрет уснуле душе не само с анђелима заштитницима, већ и анђелима демонима који душу преминулог нападају (док је ови први бране описујући њена добра дела). Овај процес описан је кроз слику двадесет митарстава – препрека на путу ка Богу – Теодоре Цариградске, монахиње из десетог века. По житијним наводима, после смрти јавила се монаху Григорију у сну и детаљно описала овај процес. По сведочењу Теодоре Цариградске, на том путу душу преминулог чека преиспитивање грехова као што су: празнословље, лаж, клевета, стомакоугађање, лењост, крађа, среброљубље и тврдичлук,

⁶¹² Јустин Поповић 2016 А.

⁶¹³ „Разрада овог учења у патристичкој књижевности присутна је нарочито у делу Светог Кирила Александријског *Реч о исходу душе*, као у делима многих других светих отаца: Јефрема Сирина, Јована Златоустог, Макарија Великог, Кирила Јерусалимског, Исаије Затворника, Исијија Јерусалимског, Григорија Двојеслова, Петра Дамаскина, Дијадох Фотијског и других. О митарствима говоре и у многим житијима: светог Василија новог (26. марта), св. Великомученика Евстратија (13. децембар), Св. Нифона из Констанце Кипарске (23. децембар), св. Симона Емеског, Христа ради јуродивог (21. јул), св. Јована Милостивог, патријарха александријског (19. децембар), св. Симеона Дивногорца (13. март), св. Макарија Великог (19. јануар). Учење је врло рано ушло и у богослужбене текстове (Октоих и друге богослужбене књиге)“ – Бојовић 2004, 72.

присвајање туђег, неправда, завист, гордост, гнев, злопамћење, убиство, чарање и врачање, блуд, прељуба, содомија, јерес, немилосрдност⁶¹⁴.

Поменуто извештење преминуле монахиње сродно је беседи Кирила Александријског⁶¹⁵ која се сматра утемељењем учења о преиспитивању човекове душе после смрти:

„Ај, тешко грешницима! Гле, праведници стадоше с десне стране Оца, а ови се жалосте. Сада, докле грешници ридају, праведни се веселе; праведници у заклону Вишњег почивају, а грешници у муци и јаду. Тешко, тешко грешницима! Они осуду себи примају, а праведници, гле, славу и хвалу. Ох, јада! Докле се праведни сваким добром наслађују, докле чемерни грешници у свакој оскудици пате! Да грдног ли стида! Докле се праведници чествују, докле грешни унижење трпе! Праведници у светости благују, грешници у огњу не мирују. Праведници у слави пребивају, грешници у бешчашћу труну“⁶¹⁶.

Иако у наставку беседе, као последицу исправног или грешног живота, Кирил Александријски апострофира могућност вечног живота или вечне смрти, цела беседа је прожета такозваним *сећањем на смрт*, чије је базично осећање – страх, мотивисано описом страдања грешних:

„Бојим се смрти због горчине њене [...] Ужас ме обузима при помисли на дан страшног и нелицепријатног Суда, на страховни престо, на праведно Суђење. Стравим се реке огњене што пред престолом тече, киптећи грозовитим пламеном чији су језици попут мачева оштрих. Плашим се мука непрекидних. Дрхтим пред казнама којима краја бити неће. Зебем од мрака. Тресем се пред тамом најкрајњом. Стрепим од ланаца што никада неће бити раскинути – од шкргута зуба, од ридања неутешног, од неминовних разобличења“⁶¹⁷.

⁶¹⁴ Наводи из поменутог житија важни су и као елемент развијања истанчаности духа појединца током препознавања греховног у себи. О томе више у одељку о комуникацији између људи и свевишњег путем анђела.

⁶¹⁵ Кирил Александријски, архиепископ из петог века.

⁶¹⁶ Кирил Александријски 2012.

⁶¹⁷ Исто.

Живот посвећен Богу, рационализован земаљским манифестацијама, компатибилан је са феноменом *ношења крста*, смиреног и смерног прихватања земаљскога страдања:

„И који не узме крст свој и не пође за мном, није мене достојан“ (Мт 10, 38). О међусобној сродности и сагласју између крста који је носио Исус Христос и који носи човек пошавши у вери за њим, можемо рећи следеће: 'Свако од нас по мери своје вере добија и крст од Господа који носи током свог живота. У заједници са Господом ми са њим носимо Његов Крст исто онако како Он носи наш крст. После смрти Господа Исуса Христа Крст није само оруђе смрти него по Његовом Васкрсењу постаје животворна сила, знак највеће радости и благодарности Богу'⁶¹⁸.

Уводни део описа живота архиепископа српских у *Даниловом зборнику*, ове духовне подвижнике равна с анђелима: *И ради такве жеље њихове, свесрдачне љубави у Христу, будући још у телу, јавише се равни анђелима, јер трудове своје расплодише на стотину, и у онај светли дан доласка Владике узвеселиће се у вечној светлости*⁶¹⁹. За разлику од ове констатације која описује крајњи резултат њиховог подвига, у записима о животу светих црквених поглавара они су монаси, а њихов мотив који их води путем подвига јесте страх Божији.

Тако архиепископ Јоаникије Данила II изговара псалме: *Прикуј тело моје страху Твојему да сачувам Твоја оправдања* (Пс 119, 120). Јевстатије Шести означен је цитатом: *Они који се Бога боје, све ће им успети на добро* (Рим 8, 28). Данило је по сведочењу свог Ученика, *као пред очима гледајући грозно испитивање коначне наплате*⁶²⁰, био мотивисан за подвиг.

Сотириолошки карактер одлука оних одабраних од стране хагиографа да буду централна тема средњовековног списа, огледа се у одлукама српске аристократије да један део свог живота, проведу усмерени ка Богу у манастирској тишини и монашком подвигу.

⁶¹⁸ Гавриловић 2015.

⁶¹⁹ Данило II 1988, 152. У складу с тим је и податак да је пишући о Теодосијевом Петру Коришком Драгиша Бојовић свој рад насловио *Житије анђела* (Бојовић 2019, 351).

⁶²⁰ Данилов Ученик 1989, 85-86.

Свесни малог броја дана живота који су им преостали, желе да их проведу у молитви, сузама, размишљању о *судњем дану*. Свесни своје маленкости пред подвигом који претходи чину *усиновљења* од стране Бога, не либе се да тако *млади* у новом животу (мртви за онај стари раскошан и пун земаљских брига и усхићења) потраже помоћ од оних који су се већ *уподобили анђелима*.

Тако помоћ од сина у случају хагиографске интерпретације Светога Саве о Немањином животу, не би ли, како то Стефан Немања у овој хагиографској интерпретацији каже: *Не бих ли ја неисправљени, због твојих пречасних молитава неко олакшање добио у страшни онај долазак Господа нашега Исуса Христа*⁶²¹. Свестан греховности световног живота, у верзији животописа коју је написао Стефан Првовенчани, инкорпорирана је молитва која говори о Немањиној нади у спасење (живот вечни):

*Свети Христови представтељи и арханђели, пророци и апостоли и мученици и јерарси и предстојни оци и пустињаџи и чрнорисци и пречасне деве, молитве своје излијте пред владиком свих, Господом нашим Исусом Христом, да ме не осуди на дан страшнога суда и грозног испитивања, онога дана и часа, него да ми буде милостив, тих и утешан, због молитава пречисте своје матере и ваших, свети, и да ми да да, пребродив животну буру, уђем у тихо и истинито и неузбуркано пристаниште и да видим светлост моју незаходну*⁶²².

Сам монах Сава Немањић, суочен са непропадљивошћу и светости свога оца размишља о тренутку смрти кроз низ реторских питања које у овом контексту имају форму духовне поуке:

*Какво ли ће бити Христово страшно и од сунца светлије лице? Какав ли ћемо глас његов чути, да ли праведницима које прима у царство небеско или грешницима које шаље у вечну муку? Ово треба љубљено браћо моја, да бринемо и помишљамо, у овом да живимо, јер смо ван света, јер живот на небесима имамо*⁶²³.

⁶²¹ Св. Сава 1986, 111.

⁶²² Стефан Првовенчани 1988, 74.

⁶²³ Св. Сава 1986, 119.

У Доментијановом житију, сећање на смрт код јунака Саве Немањића јавља се у његовим младим годинама и исказује кроз туђи говор – кроз речи његовог светогорског духовног учитеља, оца Маркарија. Објашњавајући некадашњим разбојницима разрешених греха и окренутих новом животу ко је младић који их је на прави пут навео између осталог каже да је Свети Сава Духом Светим унапред разумео и *благодаћу даном му од Бога, да овај свет брзо пролази, а земаљска слава, иако се дотакне некога, исто тако брзо побегне од њега, па чак му се и насмеје*⁶²⁴.

Доментијан истиче сотириолошки циљ и у похвали инкорпорираној у житијни текст посвећен Светом Сави, говорећи истовремено о двојници светих – Светом Симеону и Светом Сави:

*Обојица блажене слуге који имају будне очи у све часове, чекајући Бога свога са чистом вером, који су ужегли не само једине своје воштане светилнике, но и сами просветивши се разумом речи Божије и очистивши душе своје добрим делима овога живота, презреше овај видљиви живот, гледајући умним очима на онај вечни свет и који се не свршава, украсивши нарави своје заповешћу Божјега јеванђеља, исправивши своје обичаје апостолским учењем, примивши сав страх од страшнога суда Божјега, свегда имајући пред очима својима смрт своју, са прозрењем свега земаљскога*⁶²⁵.

У обраћању епископима, у том тренутку, први српски архиепископ Сава говори:

*Зато се и ми пожуримо ка добрим делима спремајући се у свему колико је могуће овога света, да као из огња што уграбимо и приложимо себе у вечни живот, ако шта са собом уграбимо [...] Помишљајте браћо на последњи дан суда, каквом љутином и жестином срца грешника пророк виде и огорчи се, који дан не може описати ни толико многим речима*⁶²⁶.

⁶²⁴ Доментијан 1988, 69.

⁶²⁵ Исто, 95.

⁶²⁶ Исто, 189, 192. Наставак овог цитата опусује судњи дан: *О, колика ће бити тада велика радост и правоверника, који се удостоје да се радују због његовог виђења. Угледајући где се пред лицем његовим тресе створење, а они који га љубе ући ће с њим на брак који се спремају овде будући још у телу, јер оном вечном царству његову и свечаној одаји Бог ће се приближити нашем виђењу и јавити онима који га љубе,*

Свеколико земаљско страдање Бога ради, подразумева духовни раст и извесну врсту комуникације са Господом, у оном посредном симболичном облику који је обичном човеку од Бога дат као могућност. Иако није реч о директном сусрету – у претходном делу рада смо говорили о божанској интервенцији у свакодневљу кроз чуда, снове и виђења одабраних појединаца, знакови с неба могу бити и симболичког карактера. Понекад ће то бити пад с коња (у случају Драгутина, монаха Теоктиста), а понекад су догађања метафизичке природе блиска и свакодневна оном верујућем, али истовремено чудесна јер моћ Божија превазилазе свако човеково знање.

као Бог богова у Сиону, од кога виђења никада више у векове неће их одгурнути од љубави свога загрљаја. Тада ће се затворити врата царства онима који плачу, као што се сада отварају сви дани онима који се кају. Биће и дата кајања, али већ неће бити плодно, и неће наћи никакве милости који је сада погубио молебено време милостиње. Јер овде говори апостол Павле: „Ово је сад време угодно, и оно је дан спасења“ (2 Кор 6, 2) – Исто, 193.

3. ТИПОЛОГИЈА СМРТИ У СТАРОЈ СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

3.1. ХРИШЋАНСКО ПОИМАЊЕ СМРТИ

3.1.1. РАЗОТКРИВАЊЕ ГРАНИЦА

Говорећи о свеколиком знаковљу присуства вечно живог Бога у свакодневном животу јунака старе српске књижевности, истакли смо да ограничења савременог доба у средњовековном тексту нису функционална – било да је реч о просторном или временском одређењу, или о јасној подели на живе и мртве. У складу с тим блискост, између оних *који се по срцу познају*, остаје и после физичке смрти неоскрнављена, а разлика између стварне и метафизичке комуникације је формалне природе. Сродно оном коме је током живота тежио, и богоугодан појединац после смрти постаје својим ближњима, свом народу и сваком човеку који неправедно страда, степеница ка Богу. Њему се јунак хагиографије обраћа молитвеним тоном, а исходишта дуге и усрдне молитве су увек слика Божије милости.

Као што смо већ навели, у нашем настојању да израдим типологију доминантних модела описа страдања и смрти у старој српској књижевности, за своје полазиште узели смо хришћанско учење и оваплоћење Бога кроз Реч – *Свето писмо*. Размишљање верујућег појединца о животу и смрти је различито од оног које долази са просветитељством – све животно страдање се са радосћу подноси, јер циљ оног ко се узда у Бога није лепота овог пролазног живота, већ вечни живот у рајским насељима.

У *Светом писму* проналазимо различите примере у којима живи завиде мртвима⁶²⁷. Тако Проповедник, видевши колико зла има на свету, говори: „Зато хвалих мртве који већ помријеше више него живе који још живе. Али је бољи и од једних и од других онај који још није постао, који није видео зла што сија пред сунцем“ (Проп 4, 2–3). Слично реагује и Јов на невоље које су се сручиле на њега: „Не било дана у који се родих, и ноћи у којој рекоше – роди се дјетић (Јов 3, 3)⁶²⁸. Запис оваквог карактера срећемо и код пророка

⁶²⁷ Види: Бојовић 1992.

⁶²⁸ Слично изговара и пророк Јеремија суочен са својом невољом: „Проклет да је дан у коме се родих, дан, у коме ме роди мати моја, да није благословен! Проклет да је човек који јави оцу мојему и врло га обрадова говорећи: роди ти се син (Јер 20, 14–15).

Јеремије који говори: „Тешко мени, мајко мила, што си ме родила да се са мношвом препирем и да се са мношвом свађа сва земља“ (Јер 15, 10).

И поред оваквих места у *Светом писму*, које смо истакли да бисмо указали на осећање које је овладало појединцима због свег зла на овоме свету, хришћанско учење не сматра исправним неактивношћу, већ као обавезу сваког појединца сматра усавршавање сопствених талената (од Бога датих).

Ову наизглед супротност – жељу да се што пре оде Богу (што подразумева смрт као степеницу ка циљу), и намеру да се током живота учини што више у складу с датим даровима, описује Посланица апостола Павла Филипљанима. Он каже:

„Као што поуздано чекам и надам се да се ни у чему нећу постидети, него да ће се Христос свагда и сада свом смелошћу величати у телу моме, било животом било смрћу. Јер је мени живот Христос и смрт добитак. Али ако је живљење у телу плодносно за моје дело, онда не знам шта да изаберам. А обоје ми је мило: имам жељу умрети и са Христом бити, што је много боље. **Али остати у телу потребније је вас ради**“⁶²⁹.

У вези с тим треба истаћи и антиномију поимања феномена смрти. Како истиче Вишеславцев: „Вера у васкрсење мртвих је вера у васкрсење душе и тела. Управо је ова вера суштински библијска и апсолутно карактеристична за хришћанство: она се апсолутно супротставља и платонистичкој и индијској теорији бесмртности, јер је за Хелене и за Индусе васкрсење и душе и тела апсурд, који није само немогућ, него га не треба ни желети“⁶³⁰.

У вези са потенцијалном дихотомијом између душе и тела Слађана Ристић Горгиев наводи:

⁶²⁹ Фил 1, 20–24. Апостол Павле о томе говори и у Другој посланици Коринћанима на сличан начин, у оквиру надахнутог говора о храбрости и снази коју верујући појединац с Исусом Христом добија: „А онај који нас је баш за ово саздао, јесте Бог, који нам је и дао залог Духа. Стога се свагда уздамо и знамо да док боравимо у телу, удаљени смо од Господа, јер вером ходимо а не гледањем и постајемо смели и више волимо отићи из тела и настанити се код Господа“ (2 Кор 5, 5–9).

⁶³⁰ Вишеславцев 2005, 121

„У директној супротности са хеленским схватањем тела као затвора душе, свети оци уче да је тело храм душе: 'Зар не знате да је ваше тело храм Светога Духа који живи у вама' (1 Кор 6, 19) [...] Ми у нашим телима, по св. Григорију Палами носимо божанску светлост. На човековом телу одсликава се лепота Творца: светла душа и наше тело обасјава божанском светлошћу тако што га преображава [...] Тело није само по себи смртно и пропадљиво, оно кроз душу добија живот. Оно није по себи ни зло ни добро, већ његов реалитет зависи од душе [...] Васкрсењем душа васкрсава од греха, а тело од трулежности и пропадљивости“⁶³¹.

Хришћанство није само прихватање човекове смртности, већ њено *откривање*, а откривањем смрти открива се и права димензија вечног живота. Хришћанство не говори о безусловној бесмртности (у позитивном смислу те речи), већ је она потенцијална и подразумева жељу појединца да је оствари кроз делатне чинове духовном литературом наговештених радњи и поступака, које бисмо обједињене могли назвати човековим усавршавањем: „Човеково усавршавање [...] неопходно је са становишта назначења и сврховитости света, јер би без тога стварање човека било само бесциљна игра“⁶³².

О саодносу између човековог деловања и резултата на плану метафизичког говори и део дијалога између бесова и Петра Коришког. После неуспелог покушаја да изазову код подвижника страх од смрти, бесови настоје да изазову снажан осећај очајања:

*Какво бисмо веће зло или теже страдање од оног што сада имаш могли нвалити на тебе? [...] Како не закључиш да је смрт од живота твојега пријатнија? Јер шта је тај твој живот којим се без памети хвалиш: зар се ниси сам, гризући биље у пустињи као звер, глађу убио? Сунцем опаљен, ватром и даждем мучен, у каменој пештери тело се твоје смрзава и труне, а због нагоме кожа је твоја као земља поцрнела, а у њој као у врећи кости твоје, као сено сушене, једва се држе. И толико страдајући без ума трпећи своје изнураваш живљење? Како бисмо те боље од овог повредили или проклели!*⁶³³.

Одговор Петра Коришког гласи:

⁶³¹ Ристић Горгиев 2007, 116, 127.

⁶³² Нектарије Егински 2011.

⁶³³ Теодосије 1988, 280

Тело моје, ако је сада неугледно, устаће у слави; ако је сада немоћно и поцрнело, устаће у сјају. Јер ово пропадљиво, рече, треба да се обуче у непропадљивост, и мртво ово да се обуче у бесмртност [...] А страдање моје и тешко живљење што их овде носим за све време живота мојега, нису ни као један дан вечне муке која вас и оне што вас слушају очекује [...] А они, чувши од старца ово, за одговор ништа не налажаху, него их обузимаше јед и зубима својим гризући усне говораху: О невољо, о ти Петре тврда стено! Одоле каменим трпљењем својим, одоле и победи! Одлазимо одавде, из пребивалишта нашег одлазимо⁶³⁴.

О инстанци вечности (бесмртности) којој човек тежи, Нектарије Егински говори кроз институцију човековог предназначења (интуиције) – да човек није бесмртан не би био у стању да бесмртност замисли, нити би његова душа тежила томе⁶³⁵. Свети Некатрије наводи да је човеково биће окренуто вредностима правде, доброте и истине, мотивисано интуитивним осећањем душе да пут праведника води ка вечности. „Бесмртност, такође, даје човеку и храброст неопходну за испуњавање њених заповести и награђује га осећањем моралног задовољства, као јемства највишега добра што је припремљено човеку“⁶³⁶. Човек је створен за бесмртност, додаје Егински, иако је у социјалном смислу инструисан да он себе продужава кроз своје потомке.

Раздвајање оних вечно живих од оних који ће допасти вечних паклених мука десиће се када Исус Христос поново дође међу људе „да суди живима и мртвима“. О том другом доласку Његовом Старац Клеопа наводи:

„Дух свети сићи ће да васкрсне сво човечанство од постања света. Сви ће васкрснути у старости од 30 година. Нико неће бити дете или старац, него ће сви

⁶³⁴ Теодосије 1988, 282

⁶³⁵ Нектарије Егински 1998, 104. Свети Нектарије као овоземаљске *доказе* о истинитости „бесмртности душе“, осим саме идеје да је могућа, коју смо већ навели, наводи још: унутрашњи импулс за богопоклоњењем, религиозност, хришћански живот, унутрашње откривење Бога, глас савести, љубав према лепоти, морално задовољство, идеју о вечности (о којој посебно говори у односу на идеју о бесмртности душе), доброту Творца, етички доказ (које одваја од моралног задовољства), телеолошки, метафорички, историјски доказ, тежњу душе ка Вишњем и активност (душе).

⁶³⁶ Нектарије Егински 1998, 107.

имати године спаситеља при крштењу. Телеса која ћемо примити на дан васкрсења неће да умиру, а телеса грешника гореће у векове векова, и неће се топити, јер нису материјална телеса као ова што се опеку на свећу или на неку шибицу. И опет каже апостол Павле: посејаће се душевно тело, устаће духовно тело. Неће се више подизати земаљска телеса. Знате ли колику снагу имају духовна телеса?⁶³⁷.

Иако има толико овоземаљских доказа о бесмртности као могућој егзистенцији човековој, ометајући фактор на том путу јесте грех. О греху смо говорили у одељку посвећеном болести и исцељењу, као о болести којој је потребно лечење. У истом поглављу говорили смо о духовном исцељењу као путу ка вечности, јер „по библијском светоотачком тумачењу, живот се разуме као однос, а не као биће по себи, не као кретање енергије која постоји у самом бићу, већ као енергија која се добија у односу са другим бићем. И сам Логос се у хришћанству разуме као однос три личности у њему: Оца, Сина и Светог Духа“⁶³⁸.

У складу са Адамовим падом у грех и казном ношења *кожних хаљина*, хришћанско учење нам указује да Бог није дао смрт као казну, већ као исцељење на путу појединца ка Богу – Исус Христос се родио, страдао и умро зарад спаса човековог и својим личним примером показао да смрт није коначна инстанца, већ постоји потенцијална могућност васкрсења. Када размишља о смрти, богоугодни појединац није фокусиран на телесну смрт – уснуће, предворје у коме с миром чека други Христов долазак, већ смрт у оваквом контексту означава да се појединац није окренуо могућности вечног живота и као казну палој природи која није успела да се уздигне изнад своје негације већ јој је повлађивала, ушао у стање вечне смрти (вечног страдања).

О потенцијалној савршености човековој (човековог живота у Богу) говори и оваплоћење Сина Божијег – јер Он је и човек и Бог. О томе Булгаков наводи:

„Бог не може да се оваплоти или да се сједини са сваким створењем: ни анђео, ни животиња, ни минерали, ни ствари не могу да обухвате Божанство и поред све безграничности Божије свемоћи [...] Богооваплоћење није чин Бога над светом, него у свету [...] Бог није створио свет због тога да би га држао на несавладивом

⁶³⁷ Јован Шангајски 1988, 138.

⁶³⁸ Ристић Горгиев 2007, 126.

метафизичком растојању од Себе [...] Напротив, Он га је створио да би превазишао то растојање и потпуно се сјединио са светом, не само споља, као Творац и промислитељ, већ и изнутра: *Логос постаде плот*. [...] И због саме те чињенице богооваплоћење се не може схватити само сотериолошки, у смислу средства за обнављање палог човека [већ се] то средство укључује као појединачна могућност у општи узајамни однос Бога и човека⁶³⁹.

3.1.2. СМРТ ИСУСА ХРИСТА – ВАСКРСЕЊЕ

Смрт Исуса Христа – и Бога и човека – у јеванђељима је приказана као космички ванредан догађај. Матеј записује како је распети Исус из свег гласа позвао Бога и људском страном своје личности узвикнуо: „Боже мој, Боже мој, зашто си ме оставио“ (Мт 27, 45). Сам тренутак умирања описан је на следећи начин: „А Исус повика опет из свег гласа и испусти дух“ (Мт 27, 50; Мк 15, 37; Лк 23, 46). Божанске карактеристике тренутку Исусовог уснућа даје опис надреалних дешавања која визуелизују тренутак Исусовог раздвајања од овога света:

„И гле, завеса храма раздре се на двоје, од горњег краја до доњег; и земља се потресе, и камење се распаде, и гробови се отворише, и устадоше многа тела светих који су помрли, и изашавши из гробова по васкрсењу његову уђоше у свети град и показаше се многим“⁶⁴⁰ (Мт 51–53; Мк 15, 38; Лк 23, 45).

Опис смрти Сина Божијег у синоптичким јеванђељима је скоро истоветан, са незнатним разликама у распореду јеванђелских *података*. У Марковом и Матејевој варијанти наглашава се да је Исус Христос гласно викнуо пре него је испустио дух, док Лукино извештење истиче да он на самрти узвикује: „Оче, у руке твоје предајем дух свој“ (Лк 23, 46).

⁶³⁹ Булгаков 2011, 193.

⁶⁴⁰ Јованово јеванђеље на сличан начин описује смрт: „После тога, знајући Исус да се већ све свршило, да се сасвим испуни Писмо рече: Жедан сам! Стајаше пак суд пун оцта; а они напунише сунђер оцта, и натакнувши на трску, принесоше устима његовим. А кад Исус окуси сирће рече: Сврши се! И преклонивши главу, предаде дух“ (Јн 19, 28–30). У којем наглашавање чињенице да је жедан – истиче његову људску природу.

Тумачење светог писма у вези са описом Исусове смрти истиче неколико ствари. Узвик да свој дух Оцу предаје заправо значи да је он својевољно прихватио Божију вољу: „Зато он громким гласом позива смрт, јер се она није усуђивала да му приступи док је сам није позвао [...] Поцепана завеса је означила да је слово Закона укинута, како би се открила пуноћа Закона, која је до тада била прикривена словом као неком завесом, и све оно што је у Закону било нејасно и тајновито, сада је откривено будући испуњено у Христу“⁶⁴¹.

Јустин Поповић наводи да опис устајања мртвих из гробова које су у Јерусалиму њихови ближњи препознавали, превасходно има значење знамења, јер су се јавили онима „који иду широким путем“ (дакле, не Божијим). Значај овог сегмента описа смрти Исуса Христа превасходно је дидактичког карактера: „Јавивши се њима, они су показали образац доброг живота и обраћења, јер онај који види човека који је раније умро у страстима где обраћен излази у свети небески град, и сам га у свему подражава и обраћа се Богу“⁶⁴².

Наговештавајући карактер јеванђелских *информација* јесте наративна стратегија заступљена у Светом писму ради представљања Истине: најављује се оно што ће се десити у симболичном смислу, пре описа онога што се заиста десило – а десило се оно што је већ било најављено. Топос најављености јесте слика континуитета узрочно-последичног низа који је усклађен са хришћанским учењем. Ова стилска одлика библијског (сходно томе и средњовековног) текста не нарушава његову лепоту, нити у овом случају можемо говорити о дисфункционалном понављању, јер иако је суштина већ речена, форма извештења о испуњењу пророкованог оставља простор за извесне ауторске интервенције.

Чињеницу о васкрсењу у јеванђељима првенствено исказује празан гроб у који су положили упокојеног Исуса Христа. Информацију о васкрсењу Марији Магдалени, другој Марији и осталим женама које су пратиле Исуса страдалничким путем до Голготе, доноси анђеоски глас, а оне саме бивају сведоци његовог васкрсења. За разлику од њих код апостола се, како Матеј наводи, јавља сумња: „И кад га видеше поклонилише му се; а неки посумњаше“ (Мт 28, 17). Марково јеванђеље такође истиче сумњу ученика у васкрсење, првенствено

⁶⁴¹ Јустин Поповић 2016 А.

⁶⁴² Исто.

зато што им ту информацију доноси Марија из Магдале, али и суочени са виђењем ускрелог Христа сумњају, због чега бивају прекоравани⁶⁴³.

Позивајући их да проносе по свету Његово учење, Исус Христос наводи да ће верујући (крштени) бити спашени, а они који то нису, кажњени – једни ће баштинити вечни живот, а други коначну смрт. Виши степен реалистичког приказа васкрсења које, како смо већ навели, подразумева васкрсење и душе и тела наводи јеванђелиста Лука. Збуњеност апостола што мртвог Исуса Христа виде као живог, Он развејава наредбом да га опипају – јер он није дух, он је човек: „Дух нема тела и костију као што видите, ја имам“ (Лк 24, 38–41). Кулминацију чина приказивања свог целовитог васкрелог бића представља када узима рибу и хлеб и пред зачуђеним апостолима се храни (Лк 24, 42–43).

Сам одлазак к Богу Оцу у *Јеванђељу по Марку* је опис повлашћеног тренутка – зато што сада пред собом има апостоле у којима више нема ни зрна сумње: „И изведе их напоље до Витаније, и подигавши руке своје, благослови их. И док их он благосиљаше, одступи од њих и узносаше се на небо. А они му се поклонилише и вратише се у Јерусалим“ (Мк 24, 50–51).

За разлику од синоптичких јеванђеља, Јованово јеванђеље *утројава* објављивање Исуса Христа ученицима. Први пут се објављује ученицима окупљеним у страху од одмазде над хришћанима. Показује им своје руке и *своја ребра*. Тумачећи овај сегмент, Јустин Поповић наглашава две ствари – да је тело васкрелог опипљиво и препознатљиво – они на основу тога препознају Исуса, али и то да је истовремено и одуховљено „свуда проходљиво“, јер Христос улази к ученицима кроз затворена врата. Његово објављивање – откривење могућности вечног живота, изазива страх у присутнима, зато их Син Божији позива на смирење – да с миром прихвате стварност метафизичког карактера. У вези с наведеним Поповић цитира четрнаесто поглавље Јовановог јеванђеља: „Мир вам остављам, мир свој дајем вам; не дајем вам га као што свет даје. Нека се не збуњује срце ваше и нека се не боји“ (Јн 14, 27)⁶⁴⁴.

⁶⁴³ „Најпосле јави се њима Једанесторици када беху за трпезом, и прекори их за њихово неверовање и окорелост срца, што не вероваше онима који га видеше васкрелога“ (Мк 16, 14).

⁶⁴⁴ Јустин Поповић 2016 А.

Сцена која описује Томино неверовање на још један начин исказује метафизички аспект вере у Бога. Апостол Тома тражи најексплицитнију проверу вести о васкрсењу он каже: „Ако не видим на рукама његовим ране од клинова, и не метнем прст свој у ране од клинова и не метнем руку своју у ребра његова нећу веровати“ (Јн 20, 25). Сцена се понавља – Он као тело долази међу њих када су врата затворена и позива Тому да уради оно што је хтео, али апостол Тома, видевши Исуса Христа пред собом, одустаје од свог услова. Исус Христос тада изговара: „Зато што си ме видео, поверовао си; **блажени који не видеше, а вероваше**“ (Јн 20, 29).

У XXI поглављу јеванђелиста Јован описује чуда која се дешавају у риболову и у вези с тим се намеће питање – због чега Исус Христос чини чуда и пред својим апостолима како би поверовали? У следу хронолошког описа дешавања у вези са васкрсењем Исусовим, они најближи Христу не би требало да сличе пуку и да сумњају. У вези с тим сусрећемо се са поновним апострофирањем човекове пале природе, јер говорећи о овом сегменту *Светог писма* Јустин Поповић наводи да је циљ чињења чудеса спасење људи вером, јер је вера у Богочовека предуслов вечног живота⁶⁴⁵.

На основу свега наведеног можемо рећи – да је вера основни услов спасења, али не довољан, потребно је и живот усмерити ка универзалним вредностима: посвећени верник својим добрим делима, животом усклађеним са постулатима хришћанства иде „уским путем“ ка Богу. Надахнут Светим Духом поседује дар стварања, дар исцељења и дар љубави, јер се Свети Дух (богоданахнуће) налази свуда где га Божија промисао води. *Свето писмо* истиче континуитет који Исус Христос говори својим ученицима: „Као што је Отац послао мене, и ја шаљем вас. И ово рекавши, дуну и рече: Примите Дух Свети“ (Јн 20, 21–22).

Подвиг Бога достојан веома је комплексан:

„Остварујући врлине добровољном аскезом, људи се, задржавајући своју личност, сједињавају у једно више, надлично јединство обожене природе. Осим тога, поједине врлине, мада имају и своје самостално биће, спајају се у једну вишу синтезу кроз супстанцијалну истоветност своје етичке природе. Односом природе и лица у Тројници одређен је однос природе и посебности врлина: једна без друге не

⁶⁴⁵ Исто.

могу да постоје, међусобна условљеност је апсолутна, етички живот је јединствен, и ако се не остваре све врлине није у суштини постигнута ниједна⁶⁴⁶.

На крају увода овог дела истраживања, вратићемо се на полазиште изречено у уводном делу рада – о смрти у старој српској књижевности може се говорити кроз три следеће категорије: природна (физичка) смрт, духовна смрт (насупротив томе је преображење – умирање зла у човеку и враћање правој природи) и смрт као казна (насупротив томе је вечни живот). Имајући на уму и добре и лоше конотације када говоримо о феномену смрти подсетимо се да „природна смрт није казна, јер Господ није дао смрт уместо казне него као средство исцељења“⁶⁴⁷. Овој подели коју смо преузели од Амвросија Медиоланског (Миланског) додаћемо још једну која је заступљена у сценама монашења – када појединац умире за овај свет и посвећује се аскези. Овај тип описа смрти не увећава већ наведену поделу, већ га можемо уврстити у тип који смо назвали преображењем, иако у овом контексту не би било прецизно користити речи као што су зло и добро, јер је реч о умирању једног човека и рађању новог, зато монах и добија ново, духовно име. Овакве сцене су у српској средњовековној књижевности неретко раскошно описане, а неке од њих садрже све елементе описа телесне смрти појединца.

Вративши се на главни ток изнесених ставова у овом делу рада, желимо истаћи да Истину о упућивању на пут усавршавања или потврду исправног пута ка Богу, и у оквиру описивања страдања житијних јунака или у тренутку њихове смрти, доносе Божији анђели, као што су то учинили и након смрти Сина Божијег. Символичка функција ових бестелесних бића супституционална је и најављује вечни живот хагиографског јунака, што је превасходно присутно хагиографијама у периоду од XII до XIV века.

⁶⁴⁶ Богдановић 2008, 35.

⁶⁴⁷ Амвросије Медиолански/ Милански 1989, 373.

3.2. СИМБОЛИКА АНЂЕЛА У СРЕДЊОВЕКОВНОМ ТЕКСТУ

3.2.1. ОНТОЛОШКО ОДРЕЂЕЊЕ АНЂЕЛА

Јустин Поповић објашњава да је трипостасни Бог (Отац, Син и Свети Дух), своју творачку силу најпре објавио кроз стварање духовног света: „Он је из ничега створио сва духовна бића, обдаривши их по своме премудром благовољењу животом и духовно моралним особинама. Створени да буду извршиоци и весници воље Божје, ова су духовна бића названа анђели. А назив анђеол (ἀγγελος) име је не природе него дужности, и значи: гласник, весник“⁶⁴⁸.

Своју позваност да ствара ни из чега, Бог је првенствено исказао кроз стварање духовног света, духовних бића с даром и особинама сродним онима које поседује и сам Бог Отац. Ова бића настала с циљем да буду предестинација Божије воље, у складу са својом онтологијом, названи су анђели. Анђели представљају „издвојене форме“, њихов свет је, како Аверинцев истиче сфера ейдоса, „форме 'издвојене' из текуће материје, извучене из временског тока [...] Сама природа анђела туђа је времену, они су створени пре него што је време настало“⁶⁴⁹.

Анђели повезују небо и земљу, према речима Дионисија Ареопагита, у својеврсну хијерархију:

„Циљ јерархије је могуће уподобљавање Богу и сједињавање с Њим. Имајући Бога за учитеља у сваком свештеном увођењу и радњи, те постојано гледајући на његову божанску лепотодолучност, а она према моћности одражава у себи Његову ликовност, те своје деонике чини сличним божанским, **најјаснијим и најчистијим огледалима која су у себе примила зраке светоначелног и богоначелног светла**, па испунивши се свештеним сјајем, који им је саопштен, они сами на крају, сагласно са божанском заснованошћу, то обилато саопштавају онима нижим од себе“⁶⁵⁰.

⁶⁴⁸ Јустин Поповић 2016 В.

⁶⁴⁹ Аверинцев 1982, 64.

⁶⁵⁰ Дионисије Ареопагит 2015, 11.

Трипостасни Бог – Отац, Син и Свети Дух, створио је три реда одуховљених бића о чему Ареопагит детаљно говори у својој *Небеској јерархији*. Највиши слој анђела (оних најближих Богу) чине Серафими, Херувими и Престоли; следећи низ, који од оних најближих Богу примају посвећено знање, јесу Господства, Силе и Власти, а трећи ред небеских бића јесу Начела, Арханђели и анђели. Оваква хијерархија се симболично преноси на свет живих, што је у житијима исказано кроз податак да се хагиографске личности посвећене духовном подвигу одређују као земаљски пандани анђела. Они, у оквиру својих предиспозиција (дарова), спроводе Божију вољу међу људима: „Јер и сва боговладајућа зрака не може другачије да нам засија, него као под многоврским свештеним покровом, а уз то према одговарајуће спуштеној промисли Оца, прилагођеној нашој природи“⁶⁵¹.

Како Ареопагит наводи – и за оне који извршавају свештене тајне, и за оне над којима се свете тајне извршавају, неприлично је да чине нешто што противречи овој хијерархији, већ су дужни држати се „заснованости свог начела“⁶⁵². Још прецизније би било рећи за ову врсту каузалности, да је поштовање ове хијерархије предуслов спасења: „Уколико желе да се удостоје божанског сјаја, ваља достојно да гледају на Њега и да преображавају у мери пријемчивосте сваке од умних снага“⁶⁵³.

Зашто Бог проналази начине да на поједностављен начин, несродан божанској суштини, али сродан ограниченој људској моћи поимања стварности, приказује своје постојање у овоме свету? Дионисије Ареопагит на то одговара:

„Стога, да би подстакли те, што у својим поимањима, према својој мудрости, не иду даље од видљивих лепота, свети богослови што узвишавају наш ум, очигледно су прибегли таквим неодговарајућим представама са тим светим циљем, да не допусте нашој чулној природи да се успостави на нижим израдама, већ да би се самим неодговарајућим израдама побудили и узвисили наш ум, тако што би и уз сву повезаност неких са материјалним, могло да им се покаже неприлична и

⁶⁵¹ Исто, 5.

⁶⁵² Исто, 11

⁶⁵³ Исто.

несаобразива са истином, да виша и божанска бића заправо не сличе тако ниским израдама“⁶⁵⁴.

Постојање анђела, бестелесних небеских бића, у *Светом писму* помиње се већ у Књизи постања: изгнавши Еву и Адама, Бог је пред вратима раја оставио херувима с пламеним мачем⁶⁵⁵. У навођењу задужења одређеном анђелу или анђелима и именовању Логоса као иницијатора, читава се ангеолошка онтологија: ова бестелесна бића створени су да буду извршиоци Божије воље.

3.2.2. ПРОЈАВЉИВАЊЕ АНЂЕЛА У СВЕТОМ ПИСМУ

За нашу тему, а у вези с анђелима, парадигматично је Јаковљево сновиђење: он у сну види лестве (ова библијска слика је архитект *Лествице* Јована Лествичника) које стоје на земљи, а врхом дотичу небо; по тим лествама шетају анђели Божији, а на самом врху је Бог Отац⁶⁵⁶. Континуитет поменутом старозаветном виђењу налази се у првом делу Јовановог јеванђеља, сегменту о првим Христовим ученицима. После препознавања оваплоћења божанског у Сину Божијем од стране *чистих* Галилејаца⁶⁵⁷, мотивисан Натанаиловим чистим срцем и спремношћу да безусловно верује у њега, Исус Христос изговара: „Заиста, заиста вам кажем: Од сада ћете видети небо отворено и анђеле Божје како узлазе и силазе на Сина Човечјега“ (Јн, 1, 51).

Нови завет истиче функцију анђела као доносиоца добрих вести – Божијег дара упућеног одабраним појединцима. И поред добрих вести које анђеоски носи, у јеванђелским причама сусрет с овим метафизичким бићима хришћанске космогоније испричан је као сусрет који првобитно изазива страх у човеку. Типски обрт у таквим сценама дешава се у следећем узрочно-последичном низу: пројављују се анђели и обраћају смртнику;

⁶⁵⁴ Исто, 8–9.

⁶⁵⁵ Његово задужење је било да чува дрво живота: „И изгнав човјека постави пред врстом Едемским херувима, с пламеним мачем, који се вијаше и тамо и амо, да чува пут ка дрвету од живота“ (1 Мој 3, 24).

⁶⁵⁶ „И дође на једно мјесто, и ондје заноћи, јер сунце бјеше зашло; и узе камен на оном мјесту, и метну га себи под главу, и заспа на оном мјесту. И усни, а то љестве стајаху на земљи а врхом тицаху у небо, и гле, анђели Божји по њима се пењаху и слажаху“ (1 Мој 28, 11–13).

⁶⁵⁷ „Нашли смо онога за кога писа Мојсеј у Закону и Пророци: Исуса, сина Јосифова, Назарећанина“ (Јн 1, 44)

примаоци Божије милости уплашени су пред очитим знаком божанске интервенције; схватају да су се ова духовна, бестелесна бића пред њиховим очима оваплотила добрим послом, и тек ослобођени априорног страха успевају да сагледају величину повлашћеног тренутка.

У оквирима оваквог концепта библијског текста, анђео изазива страх у Захарију, када пред собом види анђела, доносиоца добрих вести о будућем породу. Страх нестаје уз најаву двоструке радости – да ће Захарије и његова жена Јелисавета добити потомка и да ће он бити рођен са мисијом (реч је о претечи, пророку и крститељу Светом Јовану) – Лк 1, 13–16. Овај дијалог између анђела Гаврила и бездетног Захарија утврђује већ поменути ангеолошку онтологију: „Ја сам Гаврило који стојим пред Богом, и послан сам да ти говорим и да ти ово блавестим“ (Лк 1, 19).

На исти начин анђео Гаврило „девојци зарученој за мужа по имену Јосиф из дома Давидова“ доноси радосну вест о одабраности да роди Богомладенца. У њој изазвано страховање овим необичним виђењем отклања анђео речима да је пронашла благодат у Богу⁶⁵⁸. Анђели уплашеним пастирима најављују рођење Исуса Христа⁶⁵⁹, читаве војске анђела са неба силазе и најављују рођење Спаса човечијег⁶⁶⁰; Јосифу се анђео јавља у сну,

⁶⁵⁸ „А она, видевши га, уплаши се од речи његове и мишљаше: Какав би ово био поздрав? И рече јој анђео: Не бој се Марија, јер си нашла благодат у Бога. И ево зачећеш и родићеш сина, и наденућеш му име Исус. Он ће бити велики, и назваће се Син Вишњега [...] А Марија рече анђелу: Како ће то бити кад ја не знам за мужа? И одговарајући анђео рече јој: Дух Свети доћи ће на тебе, и сила Вишњега осениће те; зато и оно што ће се родити биће свето, и назваће се Син Божји“ (Јн 1, 29-35). После изречене Божије воље долази до сагласја између неба и земље – не само да је планом Вишњег Марија одабрана за ову мисију, већ се она усаглашава с оним за шта је предодређена, називајући себе *слушкињом* Божијом.

⁶⁵⁹ “И беху пастири у ономе крају боравећи у пољу и чувајући стражу ноћу код стада свога. И гле, анђео Господњи стаде међу њих, и слава Господња обасја их; и испунише се страхом великим. И рече им анђео: Не бојте се; јер вам, ево, јављам радост велику која ће бити свему народу. Јер вам се данас роди Спас, који је Христос Господ“ (Лк 2, 10-11).

⁶⁶⁰ „И уједанпут са анђелом се појави мноштво војске небеске, који хваљаху Бога [...] И уједанпут са анђелом се појави мноштво војске небеске, који хваљаху Бога говорећи: Слава на висини Богу, и на земљи мир, међу људима добра воља. А кад анђели отидоше од њих на небо, људи пастири рекоше један другоме: Хајдемо, дакле, до Витлејема, да видимо то што се догодило, што нам објави Господ“ (Лк 2, 13-15).

упућујући га у значај и величину безгрешног зачећа⁶⁶¹; на исти начин га упозорава на смртну опасност: „Устани, узми дете и матер његову, па бежи у Египат, и буди онде док ти не кажем: јер ће Ирод тражити дете да га погуби“ (Мт 2, 13)⁶⁶².

Присуство анђела у *Светом писму* наглашава тренутак признања исправности поступака одабраног појединца – Исусу Христу приступају анђели и служе му тек након четрдесетодневне изложености демонском искушењу у пустињи. Отпор последњем и најопаснијем искушењу (манипулативној тези да би могао бити земаљски цар уколико се одрекне свог метафизичког значења и сврхе) и изговарање сопственог одређења утемељеног у окренутост божанским вредностима, бива повод за поменуту манифестацију Божије благодети⁶⁶³. Анђео даје снагу Исусу Христу током молитве на Маслинској гори, како би се у тренутку прихватања Божије воље, у складу са смислом (промислом) његовог боравка на овоме свету, молио усрдније, „а зној његов беше као капље крви које капљу на земљу“ (Лк 22, 43).

Иако је Исус Христос оваплоћење божанског у људском облику, и Бог и човек, рођен ради опроштаја грехова палом људском роду, јеванђелски описи његовог уснућа и васкрсења, рационализовани су присуством анђела. Анђео је доносилац јеванђелске истине: после очекиваног узнемирења изазваног појавом анђела, смирење настаје уз сазнање јеванђелских лепих вести о победи живота над смрћу. Ово универзално знање преиначено на ниво земаљских параметара, описано је у сцени у којој анђели пред присутнима отварају Христов (празан) гроб, у коме нема оног ко се узнео у небо⁶⁶⁴.

⁶⁶¹ „Јави му се у сну анђео Господњи говорећи: Јосифе, сине Давидов, не бој се узети Марију жену своју; јер оно што се у њој зачело од Духа је Светога. Па ће родити сина, и надени му име Исус; јер ће он спасти народ свој од греха њихових“ (Мт 1, 20-21).

⁶⁶² Праведника Лота, окруженог грехопадом, у Содоми и Говори, спасила су два анђела, упозоривши га: „Хоћемо да затремо мјесто ово, јер је вика њихова велика пред Господом, па нас посла Господ да га затремо“ (1 Мој 19, 13) и сл.

⁶⁶³ „Опет га узнемире и одведе на гору врло високу, и показа му сва царства овога света и славу њихову, и рече му: Све ово даћу теби ако паднеш и поклониш ми се. Тада му Исус рече: Иди од мене Сатано, јер је написано 'Господу Богу своме клањај се и њему јединоме служи!' Тада га ђаво остави, и гле, анђели приступише и служашу му“ (Мт 4, 8–11).

⁶⁶⁴ „А пошто мину субота, на освитку првог дана недеље, дођоше Марија Магдалина и друга Марија да осмотре гроб. И гле, земља се затресе веома; јер анђео Господњи сиђе са неба, и прстувивши одвали камен

У *Светом писму* јеванђелисти посвећују пажњу и визуелном пројављивању анђела. Да би се схватило православно учење о анђелима и другим духовним бићима, треба најпре заборавити сувише упрошћену савремену дихотомију између материје и духа – упозорава Серафим Роуз – а за способност виђења Божијих изасланика у њиховом сопственом облику потребно је да се отворе духовне очи. Богдановић о томе говори: „Божанска стварност је тајанствена и уколико се она сама не открије човеку, њу није могуће познати. Отуда су велики богозналци заправо посвећеници, мисти божански, које сам Бог уводи у своју тајну мистагошким путевима“⁶⁶⁵.

Описи њиховог физичког појављивања међу сведоцима живота и страдања Исуса Христа садрже одређени типске елементе. Анђели се у сцени ускрснућа по Матеју описују на следећи начин: „А лице његово беше као муња, и одело његово бело као снег“ (Мт 28, 3). Јеванђелиста Марко анђела је описао као „младића обучена у белу хаљину где седи с десне стране...“ (Мк 16, 5). Весници Исусовог васкрсења су у Лукином јеванђељу „два човека [...] у блиставим хаљинама“ који зачуђеним женама постављају реторско питање: „Што тражите живог међу мртвима?“ (Лк 24, 4–5). У Јовановој верзији, раскошном опису суочавања са победом живота над смрћу, исписаној са много више детаља и више учесника, речи јеванђелске истине доносе два анђела у белим хаљинама, показавши се лично Марији Магдалени (у претходним верзијама суочавању с гласницима Божијим учествују две или више жена) којој се првој обратио и сам Исус Христос⁶⁶⁶.

Анђели помажу Божијим изасланицима на земљи – спасавају апостоле угрожене од првосвештеника садукејске секте, како би могли да наставе свој мисионарски рад: „И дигоше руке своје на апостоле, и бацише их у општи затвор. А анђеос Господњи отвори

од врата гробних и сеђаше на њему [...] И у страху од њега уздрхташе стражари, и постадоше као мртви. А анђеос одговарајући рече женама: Не бојте се ви; јер знам да Исуса распетога тражите. Није овде; јер устаде као што је казао“ (Мт 28, 1-5)

⁶⁶⁵ Богдановић 2008, 33.

⁶⁶⁶ „А Марија стајаше напољу код гроба и плакаше. И када плакаше надвири се над гроб и виде два анђела у белим хаљинама где седе, један чело главе, а други чело ногу, где беше лежало тело Исусово. И они јој рекоше: Жено што плачеш? Рече им: Зато што узеше Господа мога, и не знам где га положише. И ово рекавши обазре се натраг и угледа Исуса где стоји [...] Рече Исус: Не дотичи ме се, јер још нисам узишао Оцу своме; него иди браћи мојој и кажи им: Улазим Оцу моме и Оцу вашем, и Богу моме и Богу вашем“ (Јн 20, 11–17).

ноћу врата тамнице, изведе их и рече: Идите и станите у храму па говорите народу све речи овога живота“ (Дап 5, 17–20). Слично је конципирана сцена избављења из тамнице апостола Петра заробљеног од стране Ирода:

„И када хтеде Ирод да га изведе, те ноћи спаваше Петар између двојице војника, окован у двоје вериге, и стражари пред вратима чуваху тамницу. И гле, анђео Господњи се појави, и светлост обасја просторију, и куцнувши Петра у ребра пробуди га говорећи: 'Устани брзо!'. И спадоше му вериге са руку“ (Дап 12, 6–8).

Анђео кажњава зле и оне који се боре против Христове цркве страшном (коначном) смрћу, такав је пример опис смрти Иродове: „Али одједном удари га анђео Господњи, јер не даде славе Богу, и будући поједен од црва издахну“ (Дап 12, 23)⁶⁶⁷. Задатак анђела да кажњавају зле, своју потврду има у Исусовом поучавању ученика кроз приче, као у параболи „о кукољу на њиви“, тј. о разлогу постојања оног лошег, злог на овоме свету и судбини његовој. Овакви јеванђелски наводи мотивација су већ истакнутог осећања страха код оних *надахнутих* да виде анђеле:

„Који сеје добро семе, то је Син Човечји, а њива је свет; а добро семе синови су Царства, а кукољ, синови су зла. А непријатељ који га је посејао јесте ђаво; а жетеоци су анђели: као што се дакле кукољ сабира и огњем сажиче, тако ће бити на послетку овога века. Послаће Син Човечји анђеле своје, и сабраће из царства његова све саблазни и оне који чине безакоње. И бациће их у пећ огњену; онде ће бити плач и шкргут зуба. Тада ће се праведници засјати као сунце у Царству Оца свога“ (Мт 13, 37–43).

Значајну функцију анђели имају у описима страшнога суда, зато житијни текстови, када описују смрт праведника, наглашавају њихово духовно сагласје с анђелима – праведници у тренутку смрти певају заједно с анђелима песму у славу Богу. Сам дан

⁶⁶⁷ „Дакле, и он и они (остали) заслужили су казну, али како још није време суда, кажњава се само онај, који је посебно крив“ (Јустин Поповић 2016 А).

страшнога суда – када ће Христос поново доћи међу људе, судити живима и мртвима, детаљно описују јеванђелист Матеј⁶⁶⁸.

Овај низ библијских примера, чије смо пандане истражили у примерима житијне књижевности српског средњег века, можемо свести на три базичне функције присуства анђела у богослужбеном тексту:

1. Анђели пружају помоћ праведницима у невољи, пружају подршку и одају признање њиховом подвигу.
2. Анђели кажњавају еманацију зла на овоме свету, оваплоћену у човеку окренутим вредностима које су супротстављене Христовом учењу и
3. Присуство анђела у оквиру описа смрти наговештава вечни живот или вечно страдање.

На примеру старе српске књижевности, ова блискост с Божијим изасланицима истакнута је с разлогом јасног указивања да је душа богоугодног јунака хагиографије, достигла савршенство коме тежи. Најчешће се присуство анђела смртном човеку објављује кроз светлосне манифестације, што по Дионисију Ареопатигу представља суштину сједињења пролазног и вечног:

„Јер и то светло никада не одагнава своје унутрашње јединство, благодолично умножавајући и исходећи ради узвишавајућег и једнотворног спајања свега, према занимању Промисли, те пребива унутар себе почетно и непоколебљиво утврђено у непокретној истоветности и обасјава оне који му се приклањају сразмерно, по њиховој мери, те једнотворећи одговара свом простом јединству“⁶⁶⁹.

⁶⁶⁸ „А када дође Син Човечји у слави својој и сви свети анђели са њим, тада ће сести на престо славе своје. И сабраће се пред њим сви народи, и разлучиће их једне од других као пастир што разлучује овце од јаради. И ставиће овце са десне стране себи, а јарад са леве. Тада ће рећи Цар онима што му стоје с десне стране: 'Ходите благословени Оца мога; примите Царство које вам је припремљено од постања света. Јер огладних, и дадoste ми да једем; ожедних и напојисте ме; странац бејаш, и примисте ме'; [...] Тада ће рећи и онима што му стоје са леве стране: 'Идите од мене, проклети, у огањ вечни који је припремљен ђаволу и анђелима његовим. Јер огладних, и не дадoste ми да једем, ожедних и не напојисте ме; странац бејаш и не примисте ме'; [...] И ови ће отићи у муку вечну, а праведници у живот вечни“ (Мт 25, 31-46).

⁶⁶⁹ Дионисије Ареопагит 2015, 5.

Методологија оваплоћења – приказивања светог смртном човеку кроз боје и облике примерене његовим малим моћима сагледавања више стварности, јесте начин на који Бог човека приближава правој вери. О особености изображења бестелесног кроз телесно и овоземаљско Ареопатиг каже:

„Зато што на тај начин свештени описи Писма поштују, а не обешчашћују небеске чинове, показујући их у неодговарајућим цртама, показују на тај начин да надсветски пребивају изнад сваке материјалности“⁶⁷⁰.

Будући да је небеска хијерархија, и у оквиру ње постојања анђела, устројена с једним јединим циљем – уподобљавања Богу и сједињења с њим – саму небеску хијерархију, која подразумева преношење *знања* с једног духовног бића на друго, видимо као знак савршенства које се прилагођава способностима поимања нижих чинова; јер тајне који су први степени непосредно добили од Бога у мери њихових сила, они саопштавају сваком следећем степену, а ови последњем светлост предају повлашћеним појединцима, чинећи их истовремено учесницима тајанственог очишћења, просвећења и усавршавања⁶⁷¹.

3.2.3. АНЂЕЛИ И ЖИВОТ ПРАВЕДНИКА

Извршиоци Божије воље на овом свету су анђели, а они се и у житијним текстовима старе српске књижевности пројављују чинећи духовни подвиг смисленим и Божију љубав очигледном. Праведном кнезу Владимиру приказује се анђеоло као утеха током сужањства, дајући му снагу да поднесе све тешкоће, а лакоћа подношења мука осмишљена је сотириолошком димензијом те поруке, анђеоло

*му је навијестио оно што се имало догодити, наиме како ће га Бог ослободити и како ће он због мучеништва допрети у царство небеско, те примити вијенац који неће увенути као и награду вјечног живота*⁶⁷².

⁶⁷⁰ Исто, 8.

⁶⁷¹ Исто, 18.

⁶⁷² Дукљанин 1988, 126.

Овакав начин објављивања милости Божије суштински преокреће стање ствари у квалитативном смислу, јер на тај начин лоше постаје добро – невоље нису знак патње и бола, већ особени начин приближавања Богу, што је у житијном нарративу јасна мотивација Владимиру да се још прилежније окрене аскези.

Анђели се у овом житијном пасажу *Летописа* појављују још једном као помоћници, овога пута као опомена онима који су у заседи чекали Владимира, не би ли му наудили. Различитост ове сцене у односу на претходну је у томе што се анђеол не објављује самом Владимиру, праведнику коме је Бог наклоњен, већ његовим противницима, јасно им дајући до знања да је кнез Владимир под Божијом заштитом:

Али свемогући Бог, који је свога слугу од дјетињства чувао, и сада је над њим бдио. Наиме послао је своје анђеле да га штите. И док је краљ пролазио поред засједи, они који су били у засједи видјели су краља са витезовима који као да су имали крила и носили трофеје, па кад се освједоче да су то анђели, застрашени побјегоше сваки у своје место⁶⁷³.

Сва житија посвећена родоначелнику династије Немањића садрже *информацију* о улози анђела Божијих при избављењу Немањином из тамнице, која је у зависности од ауторове интервенције различито артикулисана. Оно што се у житију Стефана Првовенчаног објашњава тек као Божија милост упућена богоугоднику који пати, у Доментијановој хагиографији развијено је слика – пандан избављења апостола Петра из тамнице⁶⁷⁴.

Утемељен у хришћанско учење, по којем је анђеоска помоћ праведницима, који су се дејством зла нашли у невољи, Божија воља, Доментијан наводи: *И помоћу Божјом и силом светога духа српери се за борбу анђеол Господњи са онима који се боје Господа и избави их од оних који околo нападају на њих⁶⁷⁵*. Снага коју Бог даје свом угоднику у борби протв зла (у Немањином примеру против браће чијом је завером доспео у тамницу) хагиограф назива *анђелском крепошћу⁶⁷⁶*.

⁶⁷³ Дукљанин 1988, 128.

⁶⁷⁴ Дап 12, 6–8, види опширније: Дап 12, 7–11.

⁶⁷⁵ Доментијан 1988, 250.

⁶⁷⁶ Исто, 251.

Божији анђео у хагиографијама има кључни утицај у доношењу исправне одлуке одговорних лица (владара и црквених поглавара), што у средњовековној космогонији означава и сагласност са Божијом вољом. Будући да се харизма од Бога одабраног владара преноси на читав народ – његова исправна одлука предупређује страдање пука којим влада.

У том смислу значајна је интервенција анђела током одлучивања бугарског цара Асена, поводом премештања моштију Светога Саве из Трнова у Милешеву. Док Доментијан мотивише Асенову одлуку да се одрекне Светим Духом осенчених моштију непрецизираним страшним сном, после којег је суверен неопозиво одлучио да свом зету Владиславу препусти мошти Светога Саве, Теодосије у сан неодлучном владару доводи анђела.

У Теодосијевом житију, анђео из Асеновог сна, оваплотио се у телу Светога Саве, чиме је у наративном следу дат ауторитет сновиђењу, а на есхатолошком плану прејудицирана светост Светога Саве. Утицај анђела и небеске (недокучиве, симболичке) аргументације у исход апорије у којој се нашао бугарски цар, двоструко је мотивисана: осим о скромности и прилежности верујућих, који свим срцем и душом теже откривању и испуњењу Божије воље, Теодосије је истакао и страх Божији (страх од Бога). Наиме један од важних аргумената који је навео суверена Бугарске и његов црквени клер на одлуку добру по Србе и српски народ јесте страховање да би се, уколико се оглуше о захтев који је сам анђео Божији јасно изложио, шта лоше десило њиховој земљи и народу⁶⁷⁷.

У Теодосијевом житију о Петру Коришком сусрећемо се са светлошћу Божијом пројављеном кроз анђеле као награду монаху који се, у тежњи за сједињавањем с Богом, посветио молитви, одрицању од материјалног и борби с *бесовима* у пештери. У складу са оним што Јован Лествичник каже: „Умне силе [тј. анђели] служе и радо пребивају са оним који свом душом безмолвствује“⁶⁷⁸, рационализована је снага и истрајност Петра Коришког у одрицању од световне породице, глади, хладноће и сл. Поставши имун на зло манифестовано кроз звучне, визуелне или мирисне сензације, не попустивши ни последњем искушењу, попут Исуса Христа у пустињи⁶⁷⁹, бива награђен:

⁶⁷⁷ Теодосије 1988, 252.

⁶⁷⁸ Јован Лествичник 2003, 177.

⁶⁷⁹ Већ цитирано: Мт, 4, 11.

После тога светлост велика у неизрецивом виђењу у пештери заблиста, и сан од њега оде по дану и по ноћи, и мишљаше као да је на небесима, а не на земљи у радости и весељу божанственом, и насићиваше се неисказаним виђењима многодневно⁶⁸⁰.

У вези са овим феноменом, потврдом подвига Петра Коришког, сусрећемо се са, како Бојовић каже, „префигурацијом митарстава“ или демонским испитивањем душе током живота подвижника, која се најчешће јавља након раздвајања душе од тела где је оптужују демони због учињених грехова и чувају милостиви анђели⁶⁸¹. Реч је о суду после смрти, претпостављеном јеванђелским учењем, о чему ће бити више речи у следећем сегменту овога рада. У вези са наводима из житија Петра Коришког Драгиша Бојовић наводи:

„Петар се одупрео нападима демонских сила молитвом и постом, на начин како се о томе сведочи у Светом Писму⁶⁸². Тим подвигом његова душа се уподобила небеским силама, поставши станиште Духа Светога, чиме је постала неприступачна демонима. Она овим не остварује саборност са видљивим члановима Цркве, већ као бестелесна, приступа заједници анђела и објављује се у тријумфу светлости“⁶⁸³.

Захваљујући врлини коју је досегао, дошло је до васкрсења његове душе пре васкрсења тела, или, како Бојовић истиче – суда пре суда, митарства пре митарства, неба

⁶⁸⁰ Теодосије 1988, 282.

⁶⁸¹ Учење о митарствима проналазимо у *Новом завету*, а у вези с тим *Јеванђеље по Луки* садржи: „И у паклу, налазећи се у мукама, подиже очи своје и угледа издалека Авраама и Лазара у наручју његову. И он повика и рече: 'Оче Аврааме, смилуј се на ме и пошаљи Лазара нека умочи у воду врх од прста својега да ми расхлади језик: јер се мучим у овоме пламену'. А Авраам рече: 'Синко, сјети се да си ти примио добра своја у животу своме, а тако и Лазар зла; сада пак он се тјеши, а ти се мучиш“ (Лк 16, 23–25). Јустин Поповић у трећој књизи *Догматике православне цркве* овај део из јеванђеља тумачи на следећи начин: „Спаситељева прича о богаташу и Лазару јасно показује да по смрти одмах настаје суд над душом сваког човека, после кога ова одлази или у место блаженства и радости, или у место мучења и жалости“ (Јустин Поповић 2016 А).

⁶⁸² Бојовић алудира на *Јеванђеље по Марку*, девето поглавље у коме Исус присутнима, излечивши поседнутог од рођења говори: „Овај се род ничим не може истјерати до молитвом и постом“ (Мк 9, 29).

⁶⁸³ Бојовић 2008, 127.

на земљи и светлости пре светлости, у чему јесте особеност овог текста средњовековне Србије. У складу са наведеном категоријом префигурације митарства, о којој говори Драгиша Бојовић, јесу и наводи из *Житија Јована Рилског* – описујући његов аскетски живот и трпељиво подношење демонских напада, после којих поново устаје и усмерава молитву ка Богу, Димитрије Кантакузин наводи: *Тада га Бог удостоји и већим частима: не као раније несезани сланутак, но хлеб му анђели доносе*⁶⁸⁴.

На крају овог дело поново ћемо се позвати на наводе Јована Лествичника који о сагласју небеског и земаљског кроз богоугодну јединку (углавном монаха) говори: бестрашће, кључни елемент одуховљавања човековог, узноси „бедни људски ум са земље на небо, и са ђубришта страсти подиже га, сиротог, а свеопевана љубав чини да седне са началницима, светим анђелима, са началницима народа Господњег“⁶⁸⁵.

3.2.4. СМРТ И АНЂЕЛИ

Најучесталији примери присуства анђела и њиховог дејствовања које повезује стварни свет са метафизичким, у старој српској књижевности XII и XIII века, јесте тренутак умирања. Присуство анђела у житијном опису тренутка одвајања од овога света (*уснућа, разлучења душе*) представља типску алузију разрешења појединачног суда⁶⁸⁶, чиме се јунак хагиографије представља као баштиник вечног живота или вечне смрти, о чему смо у основним цртама говорили кроз тему – страх од Бога. Анђели душу преминулог бране од демона који је нападају: „Људима је одређено један пут умрети, а потом – суд“ (Јевр 9, 27).

⁶⁸⁴ Кантакузин 1993, 88.

⁶⁸⁵ Јован Лествичник 2003, 198.

⁶⁸⁶ „Суду Божијем над појединачним душама после расанка душе с телом претходи, по учењу православне Цркве, њихово истраживање у такозваним митарствима кроз које оне, пењући се са земље у пратњи анђела, пролазе кроз ваздушни простор где их зли дуси задржавају и приказују све њихове грехе у животу. По правди Божијој суди се душама које су изашле из тела преко анђела – како светих, тако и злобних. Први за време земаљског живота човека, памте све његове грехе. Кад душа почне да се пење к небу ношена од стране светих анђела, духови мрака јој разоткривају непокајане грехе као жртве сатани, као залог везе и једнаке с њима вечне судбине [...] Те ђаволје страже и судови у списима наших отаца називају се митарства, а духови који им служе – митарци (Тихомиров 1988, 23).

У складу с тим, ујединитељ српских земаља и приљезни светогорски монах Симеон Немања, у житију Стефана Првовенчаног, мирно очекујући смрт, дочекује анђеле Божије с којима, прочишћен од греха, пева песму *анђеоску*. У тренутку пројављивања анђела који долазе на земљу да би душу умирућег повели ка небу, они су видљиви само умирућем праведнику. Остали их чују тек по неописивом шуму и предосећају на основу понашања оног благословеног (*триблаженог*) да их може видети, који с њима пева *невидљиво: Слава ва вишњих Богу, на земљи мир, ва чловечех благоволенције*⁶⁸⁷.

Јасно индиковане присуства анђела у тренутку смрти одуховљеног појединца који пред очима присутних израста из човека подобног анђелима, у светог човека који надраста земаљске категорије, присутан је и опису живота Светог Симеона од Светога Саве. Присуство бестелесних небеских бића назначено је реторским питањем: после два очита знака – просветљења лица Светога и изговарања псалама, и то подигнутих очију ка небу, Свети Сава пита свога оца: *Кога виде те то говориш?* Уместо одговора којим би човек *привезан за земљу* одговорио, Симеон изговара речи у славу Богу: *Хвалите га и на силама његовим, хвалите га и по премногој владавини његовој*⁶⁸⁸.

У Доментијановом опису смрти житијног јунака Светог Симеона, слика тренутка растављања богоугодног владара и монаха са овим светом, садржи слику присуства анђела у форми алузије која потенцира немоћ смртног, недовољно одуховљеног човека, да их отеловљене види. Током монолога Светога Саве, кроз који својом прозорцившошћу говори о будућој светости свога оца – долази до преласка са наративног есхатолошког тока интуитивног карактера на звучне сензације истоветног порекла: чује се необјашњив шум, за који хагиограф тврди да долази са неба, који, иако *неразумљив* онима *који су у телу*, уноси осећање радости у душе присутних.

Кроз опис присуства небеских бића – анђела – Доментијан у овом опису смрти наглашава већ више пута поменути хијерархију – *благословом светога Оца приспе Дух свети са небесним силама хвалећи и појући богохвалну песму: Хвалите господа с небеса,*

⁶⁸⁷ Стефан Првовенчани 1988, 87. Житијни јунаци хвале Бога, као што то чине и анђели. Ово је цитат преузет из *Јеванђеља по Луки*, глава друга, стих тринаести, у коме се говори да се у тренутку рођења Исусовог пројавило мноштво анђела који су у славу Богу изговарали горе наведене речи.

⁶⁸⁸ Св. Сава 1988, 114.

хвалите га и у висинама, хвалите га сви анђели његови, хвалите га све силе његове⁶⁸⁹. Поменути континуитет се огледа у чињеници да је Симеон у тренутку уснућа постао сличан бестелесним небеским бићима, и у тој новој улози достигао стање у коме је позван од Бога да присутнима⁶⁹⁰ упути позив да с њим славе Господа⁶⁹¹.

Теодосијев опис смрти Светог Симеона кроз псаламску фразу – „Свако диханије да хвали Господа“ (Пс, 150, 6) иницира очекивану конструкцију представљења богоугодних људи у свести оних који присуствују разлучењу. Наиме, не само да нема визуелних светлосних ефеката (као у библијским примерима), нити се чује какав необјашњив шум, већ само изговарање поменутог псалма покреће антиципацију у присутнима: *И тако су сви разумели да је преподобни и на крају живота са анђелима појао анђелску песму, и да више, после оне анђелске песме не треба друге појати*⁶⁹².

Поменути опис самртног часа Светог Симеона садржи и опис осећања радости: *Био је весео духом, а овим весељем потврђиваше долазак анђела Божјих к њему и показа се неисказано светао у лицу, чиме доказиваше чистоту своје душе*⁶⁹³. Визуелно назначење поменутог, које Теодосије потенцира у свом опису, јесте особена боја лица умирућег, тј. *озарење* које је доказ будуће светости преминулог⁶⁹⁴.

⁶⁸⁹ Доментијан 1988, 29. Реч је о парафрази псаламских израза у славу Божију.

⁶⁹⁰ Осим великодостојника, присутни су и анђели, па Свети и њих позива да заједно славе Бога кроз типске псаламске фразе.

⁶⁹¹ Идентичне елементе у опису смрти Доментијан акцентује и у *Животу Светога Саве* када описује смрт Светог Симеона: *И наједанпут би некакав шум с небеса, несхватљив нама који смо у телу, и нађе се посред жалости неисказана радост свему сабору светих отаца. И по заповести пресветога Оца небеснога приспе Дух свети са небесним силама, хвалећи и појући богохвалну песму: Хвалите Господа с небеса, хвалите га у висинама његовим, хвалите сви анђели његови, хвалите га све силе његове. А свети преподобни отац отпеваши им подобећи се бестелесној природи херувимској, терајући братију своју, свети сабор, да славе с њима* (Доментијан 1988, 98)

⁶⁹² Теодосије 1988, 144.

⁶⁹³ Исто, 249.

⁶⁹⁴ Опис тренутка пресељења богоугодника у више сфере хришћанске космогоније Теодосије користи да нагласи каузалност између овоземаљских заслуга усмерених ка вечном животу – праведном Симеону. Немањи је у самртном часу лице постало светло јер је достигао чистоту душе: његово лице је озарено јер је својим одрицањем, молитвом и јеванђелским животом задобио благодат Божију.

У вези са фразама из псалма Давидових, које јунаци хагиографије изговарају у тренутку смрти, а узевши у обзир поделу анђела коју је истакао Родољуб Кубат⁶⁹⁵ проналазимо паралелу са такозваним *анђелима славе* који егзистирају као небеска бића створена ради прослављања Бога: „У тој улози анђели се појављују нарочито у псалмима 'Благосиљајте Господа анђели његови...' (Пс 103, 20) или 'хвалите Господа на небесима, хвалите Га на висини. Хвалите Га анђели његови' (Пс 148, 1–2)“⁶⁹⁶.

Индукуюћи паралелу с такозваним *анђелом славе*, хагиограф током описа смрти онога чији вечни живот постаје извесност, истовремено јасно одређује умирућег и његово узвишено духовно стање. Не само да њему као подвигом истанчаном појединцу прилазе анђели подржавајући га на свим митарским препрекама које воде ка Богу, већ он сам преузима функцију анђела – од симболичког именовања анђела на земљи, који у оквиру својих дарова и моћи извршава Божију вољу у свету смртних људи, израста у одуховљено биће сродно анђелима, позвано да пева химну Логосу.

Слика комуникације између богопокорног Светога Саве и онога који је Богу тежио целим својим бићем, сваким својим поступком, својом слободном вољом – својим монашким животом, прејудицира очекивану анђеоску реакцију у тренутку смрти светога: *И примише је добри анђели*, али овога пута хагиограф не инсистира (директно или индиректно) на узношење богоугодног смртника у небо уз помоћ небесних бића, већ у складу с хагиографским циљем величања одабране свете личности, душу праведника је сам Господ повео ка *вечним радостима*⁶⁹⁷.

На том трагу, трагу тежње ка анђеоској одуховљености кроз дубоку посвећеност и аскезу, јесте различитост функције анђела у очекиваној драматургији приказа смрти средњовековног текста XII и XIII века у односу на анахоретска житија истог периода.

⁶⁹⁵ Бавећи се ангеологијом у позном јудаизму Кубат даје и поделу анђела по службама које су вршили. Тако говори о анђелима тумачима, заступницима (једног народа), стражарима (неспавајућим анђелима); изнад њих је анђеославе. Описујући хијерархију анђела у позном јудаизму Кубат говори и о анђеоским редовима, арханђелима и именима ових бестелесних одуховљених небеских бића (види: Кубат 2010).

⁶⁹⁶ Кубат 2010, 28.

⁶⁹⁷ Теодосије 1988, 249.

Теодосије се одлучује да поетски манир ништавности (афектиране скромности⁶⁹⁸) пред великим задатком писања о светима конструише анђеоском природом коју је његов јунак још за живота достигао, зато житије започиње исказивањем своје маленкости пред савршеним животом свеца који је ходао земљом:

О, коликих подвига оца овог похвале мимоиђох и не поменух, избегавајући опширност речи! Нека му их искажу божји анђели, с којима и у телу као бестелесан поживе, и од њих нека буде похваљен, јер се са њима у истом збору сада и весели⁶⁹⁹.

Теодосије у овом случају не наговештава, већ непорециво констатује, инсистирајући на монаховом *уподобљавању* анђелима још током живота. Недокучивост овог посебног тренутка оних који се узносе к Богу, истакнута је захтевом Петра Коришког да монаси тек ујутру дођу у његову испосницу (гроб који је исклесан у стени за живота Коришког).

Будући да ово житије описује монахову блискост (истоветност) с анђелима и током живота (о чему смо већ говорили), не изостају ни типске форме описивања Божијег присуства кроз анђеле које воде умирућег на небо, као што је промена боје лица, песма анђеоска, необјашњив шум и сјајна светлост. Монаси, видевши Петра Коришког где лежи, као да спава, са лицем које светли и испосницом пуном особених мириса, *созерцавају* (разумевају) да је ноћно појање *могло бити* само појање анђела који певају у славу Бога и оних који су Богу блиски. Монаси, земаљски анђели, *уподобљавајући* се оним небеским *и пре од њих од анђела опојаноме оцу одадоше пошту⁷⁰⁰*, потврђујући тако земаљски континуитет небеске хирјерахије.

⁶⁹⁸ „Тај топос, прихваћен из античке реторике и раширен у византијској и западноевропској књижевности, јавља се и код наших старих писаца тако често да се стиче утисак да нема ниједног међу њима који га на овај или онај начин не користи“ (Деретић 2000, 56).

⁶⁹⁹ Теодосије 1988, 284.

⁷⁰⁰ Теодосије 1988, 287.

3.2.5. СИМБОЛИКА АНЂЕЛА КОД АУТОРА XIV ВЕКА

Пратећи употребу овог топоса у текстовима старе српске књижевности, а узевши за почетну инстанцу *Свето писмо*, уочили смо три базичне функције пројављивања ових небеских бића: анђели се јављају као помоћ праведнику у невољи, подршка и признање његовом духовном подвигу; кажњавају зло оваплоћено у човеку без моралних скрупула; важну улогу у житијном тексту анђели имају током описа смрти – индиректно указују на вечну смрт или вечни живот преминулог.

Српска житијна књижевност XII и XIII века садржи примере у којима се читавају све три наведене функције божанског пројављивања кроз анђеле. Основна разлика између *Светога писма* и српских хагиографија јесу описи сусрета са овим метафизичким бићима. У житијним текстовима се не потенцира физичка форма *оних који преносе Божију истину*, већ се до индикације присуства анђела стиже другим наративним средствима⁷⁰¹, кроз типске алузије које их претпостављају.

По узору на јеванђелске лепе вести о вечном животу Исуса Христа, коју у Светом писму излажу Божији анђели, светост владара и црквених поглавара у старој српској књижевности XII и XIII века, верификована је присуством анђела у тренутку смрти. На тај начин истиче се смисленост аскетског живота кроз сугерисање есхатолошког смисла богоугодног живота.

Параметри који потврђују овакве априори судове, изложени од стране надахнутих аутора житија, потичу из два извора – вербалног и невербалног карактера. Речи које хагиографски јунак на самрти изговара изречене су у славу Божију, док се визуелни елементи тичу боје лица преминулог или радости присутне код праведника у самртном

⁷⁰¹ Изузетак би могло бити житије Јована Владимира инкорпорирано у Летопис попа Дукљанина, пример када наративни ток описује изглед његових војника: непријатељи су видели да Владимирови војници имају крила, чиме је индиректно назначена његова богоугодност. Међутим осим крила као лаичке манифестације појавности анђела, овај опис не садржи библијску форму описа – то нису младићи обучени у бело, нити је њихово откровење пропраћено светлосним манифестацијама (Дукљанин 1988, 128). Са извесним описом физичког изгледа који је анђео узео приказавши се смртном човеку, проналазимо и у Теодосијевој верзији епизоде са Стрезом (с којом се сусрећемо и код других хагиографа код којих је присуство анђела изложено као инфомрација свезнајућег приповедача). У Теодосијевој развијенијој слици описа Стрезове смрти, извршилац Божије воље анђео, описан је као страхан младић с мачем у руци (Теодосије 1988, 184).

тренутку. Знак јесте и понашање умирућег, на пример, чињеница да док изговара псалме гледа ка небу; затим такозвана *радост срећног пресељења* – апострофирање радости житијног јунака у самртном тренутку. Доментијан иде и корак даље – истиче осећање радости не само код житијног јунака који је на самрти, већ и оних који присуствују тренутку *разлучења* као знак присуства анђела⁷⁰², што је у свом хагиографском наративу поновио и Теодосије⁷⁰³.

Очити знак присуства анђела у житијима старе српске књижевности XII и XIII века јесте особена боја лица умирућег. Уколико пратимо само низ текстова посвећених Стефану Немањи запазићемо следеће: Свети Симеон у верзији Стефана Немањића одлази са овога света *имајући на себи неискazan изглед*⁷⁰⁴. Уснули Свети Симеон изазива пажњу монаштва светогорског који *стадоше долазити, па се дивљаху просветљености лица његова*⁷⁰⁵. Доментијан у житију посвећеном Светом Симеону говори: *И просветли се лице његово као у старини великом богољупцу Мојсију, имајући на себи некакав неискazan лик*⁷⁰⁶.

Са акцентовањем просветљености лица *уснулог* Светога Симеона сусрећемо се и код Теодосија, који својим хагиографским задатком сматра и објашњење овог феномена. Током описа последњих тренутака светлошћу Божијом озареног Светога Саве наводи: *Показа се неискazано светао у лицу, чиме доказиваше чистоту своје душе*⁷⁰⁷. Сходно количини и снази духовног подвига појединца, у оквиру тежње ка уподобљавању идеалу, земаљски анђеол прима количину светлости која је њему таквом намењена. Овакви описи примања божанске светлости, као симбола истине која се преноси са Бога, преко извршиоца његове воље, на примаоце – житијне јунаке у самртном тренутку, усклађено је са оним што Дионисије Ареопагит говори објашњавајући небеску хијерархију:

⁷⁰² *И тако веселећи се Духом Светим, узашиљаше благодарне песме за покој преподобнога, и тако богохвалним песмама бише положене његове свете мошти у цркву пресвете Богородице Хиландарске лавре,* Доментијан 1988, 297.

⁷⁰³ *И са његовим светим благословом наједанпут би с неба некакав ум неразумљив нама који смо у телу, и целом сабору светих отаца посред печали обрете се неизречена радост* (Теодосије 1988, 144).

⁷⁰⁴ Стефан Првовенчани 1988, 86.

⁷⁰⁵ Св. Сава 1986, 115.

⁷⁰⁶ Доментијан 1988, 296.

⁷⁰⁷ Теодосије 1988, 249.

„Јер савршенство сваког од принадлежећих јерархија састоји се у томе, да би се **по могућности стремило ка богоподражавању, и што је од свега важније, претварају се како каже Писмо, у Божије сараднике**, те се према могућности опремају божанским енергијама у себи; онако како чин јерархије захтева, да би се једни очишћавали и очишћавали друге; једни посвећивањем посвећивали друге; једни усавршавањем друге усавршавали, сваки, колико му је могуће, подражавајући Бога“⁷⁰⁸.

Као што смо навели, сведоци чина умирања богоугодника, који су још увек у фази тежње ка есхатону, присуство анђела препознају по типским индикацијама. Различитост, већ наведеног облика пројављивања анђела међу људима, у односу на библијску форму, те зато представља други степен (други начин пројављивања усклађен са духовним растом оних који на тај на чин примају извештење од Бога) може се сажети на следећи начин: онима који присуствују чину разлучења од овоземаљског живота житијног јунака *очито* је присуство извршиоца Божије воље у форми интуитивног (вишег) знања одуховљеног посматрача истанчаних чула. Способност више врсте метафизичког не само знања, већ и искуства – директне комуникације човека са извршиоцима Божије воље – видно је тек онима који су се у смрти приближили вечном животу⁷⁰⁹.

Уколико се осврнемо на паралелу између Данила II и Доментијана, оличену у склоности ка *плетенију словес*, израженијом интертекстуалном испреплетаношћу житијног текста библијским цитатима или алузијама овакве врсте, запажамо различитост у рационализацији повода за подвижнички живот јунака хагиографије. Богочовечанска сарадња код Доментијана заснована је на јеванђелској парадигми да *Бог од искона слуша оне који га љубе*. Унутрашња посвећеност вечности кроз љубав, која произлази из подвига мотивисаног тежњом ка сједињењу са Богом, заступљена је не само код Доментијана, већ

⁷⁰⁸ Дионисије Ареопагит 2015, 11.

⁷⁰⁹ Као што смо већ навели у претходном делу рада, постоје изузеци, посебну групу чине они хагиографски карактери који још током живота постижу савршенство у свом настојању ка богоспознању. Иако се у том смеру може говорити и кроз Доментијаново житије о Светоме Сави, коме приписује снагу самог Сина Божијег – да мртве васкрсава очити пример појединачног суда приказан је у Теодосијевом житију посвећеном Петру Коришком. Ту се, како Бојовић истиче, сусрећемо са префигурацијом митарства, тј. стањем у коме је Коришки за свој духовни подвиг награђен током живота.

и код осталих аутора XIII века⁷¹⁰. За разлику од тога, код Данила II исихастичком тиховању и подвигу произашлом из тежње за сједињењем са Богом, претходи мотивација дијаметрално супротног порекла – Данило II у свом наративном изразу инсистира на страху Божијем.

У житију посвећеном краљу Драгутину, после навода о повлачењу светог и прихватању страдања кроз болест⁷¹¹, као сопственог пута прочишћења од грехова, подвига опредмећеног покрштавањем незнабожаца у Мачви, истиче се Драгутинова посвећеност молитви коју прати типски мотив *незадоцњења* – исказана је брига над кратким временом (периодом живота) посвећеном искупљењу душе. Овај мотив је још израженији у житију посвећеном краљици Јелени: хагиограф нагласивши да она жели да живи и дејствује у складу са вољом Божијом, истиче топос страха Божијег кроз псаламски цитат: „Почетак мудрости је страх Божиј“ (Пс 43, 2). Архиепископ Јоаникије у текстуализацији Данила II изговара „Прикуј тело моје страху Твојему да сачувам Твоја оправдања“⁷¹².

Као особеност житијног наратива Данила Пећког, истакли смо пресупозицију страха Божијег као базичног духовног стања произашлог из човекове тежње ка богоспознању. Овакво стање узнемиреног унижавања није само себи циљ:

А онај ко се научи страху Господњем више се не боји никаквих привремених недаћа, ни невоља у породици, ни смрти. У ствари, ничега се не боји онај кога Бог огради својим страхом, јер је страх божи јачи од сваког другог страха и кадар је да истера све друге страхове који су се населили у срцу. Супротно, они који се нису научили страху Божијем, боје се свега осим Бога⁷¹³.

Појединачно суђење кроз митарства (о чему смо у основним цртама говорили у одељку који говори о страху од Бога⁷¹⁴) претпоставља сусрете с анђелима – и то не само с

⁷¹⁰ „Мотив љубави је обележио српску црквену књижевност. Већ у првом књижевном тексту, у *Житију светог Симеона* од Светога Саве, овај мотив заузима значајно место“ (Бојовић 2009, 85).

⁷¹¹ „Када сам у немоћи тада сам силан, и сила моја се свршава у немоћи“ (2 Кор 12, 9-10).

⁷¹² „Дркће од страха твојега тијело моје, и судова твојих бојим се“ (Пс 119, 120).

⁷¹³ Радић 2000, 130.

⁷¹⁴ Наводи из поменутог житија важни су и као елемент развијања истанчаности духа појединца током препознавања греховног у себи. По сведочењу Теодоре Цариградске, треба проћи двадесет препрека на

анђелима заштитницима, већ и анђелима демонима који душу преминулог нападају (док је ови први бране описујући њена добра дела), како је то описано кроз двадесет митарстава – препрека на путу ка Богу Теодоре Цариградске монахиње из десетог века. По житијним наводима, после смрти јавила се монаху Григорију у сну и детаљно описала своје узношење на небо. Ово житије, нама доступно кроз наводе Јустина Поповића у оквиру житија Василија Новог, духовног оца Свете Теодоре, истиче још један степен повезаности између живих и у Богу уснулих. Њена коначна одбрана од злих сила завршава се следећом чињеницом: „Но ми благошћу Христовом, прођосмо и то митарство без муке, **уз помоћ молитви преподобног Василија**, који ми од својих добрих дела подари много за моје откупљење“⁷¹⁵.

Света Теодора Цариградска истиче снагу молитве земаљског *анђела* – свог духовника Василија. Ова тврдња усклађена је са наводима који су приписани самим анђелима чуварима, они Светој Теодори говоре да за душе умрлих верујућих⁷¹⁶, другог пута ка Богу нема, да је тежак сходно количини неокајаних грехова⁷¹⁷, као и да поред личног подвига с циљем прочишћења душе значајну улогу имају молитве духовних *сродника*:

„И кад се душа разлучи од тела, и хита да узиђе на небо к Творцу свом, тада је они нечастивци спречавају, показујући записане грехе њене. И ако душа има више добрих дела него грехова, они је не могу задржати. Пронађу ли пак код ње више

којима душу преминулог чека испитивање одређеног греха као што су: празнословље, лаж, клевета, стомакоугађање, лењост, крађа, среброљубље и тврдичлук, присвајање туђег, неправда, завист, гордост, гнев, злопамћење, убиство, чарање и врачање, блуд, прељуба, содомија, јерес, немилосрдност.

⁷¹⁵ Јустин Поповић 2012.

⁷¹⁶ „Знај још и ово: овим путем улазе, и истјазавају се, само они који су вером и светим крштењем просвећени; а неверници незнабожни идолопоклоници, и Сарацени, и сви туђи Богу, овамо не долазе. Јер још за живота у телу они су душама својим погребени у аду, и када умиру, ђаволи им одмах без икаквог испитивања узимају душе, као свој властити удео, и низводе их у понор пакла“ (Јустин Поповић 2012).

⁷¹⁷ „А они који истински исповеде сва своја зла дела, и жале и кају се због учињених зала, њима се греси милосрђем Божјим на невидљив начин бришу. И кад таква душа долази овамо, ваздушни иследници отварају своје књиге, али ништа не налазе записано против ње, и не могу да јој учине никакву пакост, нити да је уплаше, и душа радујући се улази к престолу благодати. И да си ти потпуно и истински исповедила све своје грехе, и добила разрешење, не би била овако страшно истјазавана на митарствима“ (Исто).

грехова него добрих дела, они је задржавају за време, и затварају у тамницу невиђења Бога, и муче је, уколико им сила Божја допушта да је муче, **све док та душа молитвама Цркве и милостињама својих ближњих не буде искомпљена**⁷¹⁸.

Сродно овој метафизичкој комуникацији у хагиографијама прве половине XIV века молитва Господу у невољи, током тешког страдања, подразумева и свете посреднике. Као што у *Житију Светог Василија Новог Света Теодора* говори о снази молитве њеног духовника као подједнако важном сегменту њеног успешног проласка кроз митарства, српски владари и ратници, када буду опхрвани страхом од опасности у којој су се нашли, обраћају се и светим прецима за помоћ.

У житију посвећеном краљу Милутину, опис ратова са Византијом садржи и молитву забринутог владара, коме Данило Пећки приписује и следеће речи: *Господине мој свети преподобни оче Симеоне, пожуди да ми помогнеш, јер ако хоћеш могуће ти је*⁷¹⁹. У сегменту везаном за опис ратовања са татарским каном Ногајем током сузне молитве изговара: *А и вас молим Господо моја, преподобни оче Симеоне и кир Саво, имајући смелост ка Владици, не презрите мољења мога*⁷²⁰.

У складу са наведеним, Данилов Ученик у житију посвећеном Стефану Урошу III, током описа победе над бугарским царом Михаилом наводи молитву владара, који од Бога моли анђеоску помоћ правећи континуитет са хагиографијама аутора ранијег периода. На тај начин Данилов Ученик апострофира одсуство временских категорија када је Бог у питању, али и његови свети (Свети Немањићи). Универзалистичким категоријама речено – Данило Пећки нас подсећа да је Бог увек исти и да је богоугоднику могуће све што и његовом Логосу⁷²¹.

Молитва ратовима ослабљеног владара, усмерена је ка понављању већ учињеног чуда – моли Бога да му пошаље анђела који ће казнити злог цара Михаила, као у случају кажњавања смрти бугарског великаша Стреза. Својеврсна врста „сећања“, заснована је на

⁷¹⁸ Исто.

⁷¹⁹ Данило II 1988, 115.

⁷²⁰ Данило II 1988, 122.

⁷²¹ „Ко верује у мене, дела која ја творим и он ће творити, и већа од ових ће творити“ (Јн 14, 12).

апологији речи⁷²² као носиоца Истине, на текстуализованом искуству и наводима из житија које су већ написали богонадахнути хагиографи – у овом случају реч је о интервенцији анђела у кажњавању лошег човека Стреза, о чему говоре и Доментијан и Теодосије⁷²³.

У наставку житија изостаје опис страдања непријатељске војске (сем лапидарног податка да је много бугарске војске страдало, па и сам цар Михаило), што је тек увод за исказивање захвалности помоћницима који долазе из метафизичких простора: *Нека вам је знано да помоћу Божијом и заступништвом светога господина нашега преподобнога оца Симеона и Саве*⁷²⁴ (успели да савладају велику силу зла која се наднела над њиховом државом). Са сличним наводом се сусрећемо и током описа успешног савладавања Византинаца: *Помоћу Христовом и молитвама госпoде своје: светога Симеона и светога Саве, на велику славу и хвалу Богу*⁷²⁵.

У текстовима Даниловог зборника и радовима његовог Ученика, осим поменуте функције, уочавамо инсистирање на елементу *утројавања*, метафизичког сагласја Бога и човека са снагом духовне подршке светих предака. Одсуство временске константе примерене овоземаљском животу, такође говори о интенцији аутора да свете Немањиће изједначи са одуховљеним бићима које је Бог створио пре него је створио време. Посебног

⁷²² „За византијске богослове дар речи је у истом рангу с даром мудрости, јер су они фактички неодојиви и, како је убеђен Григорије Богослов, просветљују ум и осветљавају нам пут до Бога [...] И зато црквени Оци не посматрају реч само као дар Божји већ истовремено и као дар Богу и то дар који Он цени и поштује“ (Бичков 1991, 199).

⁷²³ Захвалност родоначелнику српске државе и утемељивачу праве вере, светим Немањићима, у житијима Данила и његовог Ученика постаје топос чији замeтaк можемо пронаћи још у Теодосијевом опису живота Светога Саве. Неодлучном цару Асену који се невољко одриче моштију Светога Саве похрањених у Трнову у сан долази гласник Божији отеловљен у облик преминулог свеца. Стрез у самртном ропцу, говорећи о ономе што му се изненада и необјашњиво десило, наводи да је по налогу Светога анђеo дошао и казнио га смрћу. Поред неоспорне сличности треба истаћи да су Теодосијеви наводи усклађени са култом Светог Саве и намером хагиографа да у свом наративу изложи елементе живота житијног јунака који потврђују његову светост.

⁷²⁴ Данилов Ученик 1989, 47.

⁷²⁵ Исто.

истицања интервенције анђела, као што је то био случај у претходној фази развоја старе српске књижевности, нема.

Овакав однос духовних снага у победи добра над злом Александар Наумов наводи као трећи степен топоса помоћника у старој српској књижевности – први степен је од Бога измољена помоћ земаљских савезника; други степен је исказан кроз метафизичко присуство анђела или свеца заштитника трећи степен јесте у претходном делу рада наведена помоћ од светих предака благородне лозе Немањића:

„Мотив смрти из руке светаца појављује се у старој књижевности у различитим списима, пре свега у житијама. Јунаци тих списа најчешће су описивани из финалне перспективе светости, али у већини случајева кажњавање смрћу се одвија док су у животу. Готово никад будући светац не убија сам, смрт долази уз помоћ других – или невидљиво, или преко анђела и већ канонизованих „старих” светаца или рукама других људи. Сви су убеђени да испуњавају Божију вољу и да је смрт грешника богоугодна да се не би изродило веће зло“⁷²⁶.

3.3. ОПИС СМРТИ ВЛАДАРА

3.3.1. ОПИС СМРТИ СТЕФАНА НЕМАЊЕ

Особену драматику у житијним описима смрти аутора српске средњовековне књижевности проналазимо у описима смрти владара⁷²⁷. Иако представници династије Немањића део свог живота проводе у аскетској умерености, опис њихове смрти се знатно разликује од описа монашке смрти која је кротка и једноставна. Тренутак смрти није интиман, већ јаван и подразумева бројно присуство ближњих – из световне или монашке породице, који постају сведоци *богоугодног разлучења* – што смо већ напоменули у одељку посвећеном симболици анђела у опису смрти житијних јунака ове епохе.

Опис смрти родоначелника династије Немањића Стефана Немање, у свим својим варијантама (од стране разних ауторских индивидуалности), раскошно је описана. Овај

⁷²⁶ Наумов 2018, 65.

⁷²⁷ О драматургији описа смрти писала је Изабела Лис, види Лис 2000 и 2003. О њеним текстовима на ову тему, детаљније смо говорили у уводном делу овог рада. Опис смрти владара-монаха Лис одређује као канонску или ритуалну сцену смрти.

сегмент житија не садржи само опис последњих тренутака будућег свеца на овоме свету, већ читав корпус поступака и радњи битних за изградњу његовог есхатолошког лика, временски уоквиреног периодом од тренутка када Свети препознаје да му је дошло време умирања (топос најављене смрти) до тренутка када се то заиста и десило.

У детаљима оваквог карактера предњачи житије које је написао Свети Сава. На плану рецепције важан елемент представља и чињеница да је аутор био и сведок смрти коју описује, што представља темељ пресупозиције веродостојности (у фактографском смислу). Свесни поетике књижевности средњег века, не смемо пренебрегнути да је житијни опис живота (и смрти) јунака, инфериоран према стварносном – чињеничном, већ инсистира на ономе што одсликава духовни сегмент личности житијног јунака. Богдановић посебно истиче ову верзију описа смрти Светог Симеона и из разлога естетске природе: „Опис Симеонове смрти, сав у смењивању слике и дијалога, уздржан и узбуђен у исти мах, спада у најлепше странице старе српске књижевности“⁷²⁸.

Снажна вера Стефана Немање, из које произлази нада у сопствено незадоцњење потврђена је и материјалним манифестацијама слике умирања. Жеља да свој последњи дах испусти пред иконом Богородичином, лежећи на земљи као да је већ у гробу, јесте уобичајен приказ аскетског начина одлажења с овога света⁷²⁹. Међутим, уколико се осврнемо на говор умирућег, видећемо да ово ктиторско житије својом реторичношћу опису смрти даје владарски карактер. У складу са више пута досад апострофираним маниром аутора ове епохе, који смо одредили као „утројавање“ – и Симеон се обраћа свом сину Сави три пута.

Његова владарска част и заслуге ради духовног исцељења себе, свог потомства и читавог народа, истакнуте су и типском хагиографском стратегијом: опроштајни говор Светог Симеона, парафраза је речи мудрог цара Соломона у чије је време израелско царство било у највећем успону. Али то није једини повод овакве компарације – по јеврејском предању Соломон је родоначелник библијске софиолошке књижевности⁷³⁰. Као што Крстић наводи:

⁷²⁸ Богдановић 1986, 23.

⁷²⁹ Петар Коришки је сам себи у стени исклесаво гроб у који је легао тренутак пре уснућа.

⁷³⁰ Крстић 2009, 32.

„Библијска слика мудрог владара, испуњеног Премудрошћу Божијом, неизоставно води Савином поређењу Светог Симеона са премудрим царем Соломоном. У том контексту Сава описује Немању као мудрог учитеља који се борио против људског незнања божанском мудрошћу дарованом му од Бога: 'Јер сâм Бог зна [...] колики подвиг његов је био за нас и за људска незнања, овог блаженог мужа, Господина нам и учитеља, који има Соломонову премудрост, Давидову кротост, Јосифову добру нарав'⁷³¹.

Стефан Немања, владар који је ујединио српске државе, учврстио власт у земљи, градио манастире и улио осећај сигурности својим поданицима говори:

„Сине, пази на моју премудрост, ка мојим речима прилажи твоје ухо, да сачуваш моју мисао добру, а осећај усана мојих казујем ти'⁷³² [...] Чувај, сине, закон оца твога и не одбаци карање матере твоје'⁷³³ [...] Не облиचाвај зле, да те не омрзне. Обличавај премудрога и заволеће те. Укажи премудроме на кривицу и биће мудрији, а праведнику поуку и наставиће да је прима. Почетак премудрости је бојазан Господњи и савет светих је разум, а разумевати закон добра је мисао. Јер сваким добрим обичајем добро ћеш поживети и продужиће ти се године живота'⁷³⁴.

Приписујући туђи говор наративном изразу родоначелника династије Немањића, хагиограф не умањује његову величину и значај – напротив, уколико су речи које излазе из самог срца владара који осећајући физичку слабост и близину смрти позвао свога сина на разговор, блиске онима које у *Светом писму* изговарају савременици повлашћених библијских времена – то само на још један начин означава духовну усаглашеност оног који одлази са овог света са Оним коме тежи. Различит од осталог света својом сличношћу са идеалом коме тежи, Свети Симеон у оквиру описа смрти објављује се троструко – као отац, владар и монах.

⁷³¹ Крстић 2009, 33–34. О томе види и Крстић, 2011.

⁷³² Упореди – Св. Сава 1986, 110. и ПрС 4, 20–23.

⁷³³ Упореди – Исто и ПрС 1, 8.

⁷³⁴ Упореди – Исто и ПрС 9, 8–11.

Свако обраћање Немањино употпуњено је описом блиског физичког контакта – пре првог благослова Симеон Немања сину ставља руку на врат⁷³⁵, онда на главу⁷³⁶. Трећи благослов прати опис руку умирућег подигнутих ка небу (када се његов дух преко руку додирује са вансветовном категоријом Логоса). Завет који оставља синовима је истовремено и поука о богоугодном животу и парафраза је речи које изговара Исус Христос у петнестом поглављу Јовановог јеванђеља: *А пређашњу заповед дајем им: Имајте љубав међу собом*⁷³⁷. *А ко од ње одступи од онога што сам им ја наредио, гнев Божји нека прогута њега и семе његово!*⁷³⁸.

Претпостављајући као императив љубав човека према човеку, Исус Христос наводи и следеће – да су људи пуни љубави према ближњем слика Божија: „По томе ће сви познати да сте моји ученици, ако будете имали љубав међу собом“ (Јн, 13, 35). У складу с тим, овим позивом на љубав и клетвом којом их упозорава да завет треба поштовати, хагиограф Сава у Светом Симеону на још један од могућих начина истиче снажну веру у Бога, као и заповест, да се његови потомци држе тог истог – уског пута, јер живот у Христу је вечни живот, а онај други – шири пут, или пут развраћени, како га симболички називају средњовековни аутори, предвоје је вечне смрти.

Разговор оца – Симеона Немање са сином – Савом Немањићем, садржи овоземаљске елементе блискости оца и сина, јер Сава *поче плакати жалосно*⁷³⁹. Најава самртног тренутка је Божији дар, који истовремено говори о смисленом подвигу хагиографског јунака и вечности која је пред њим. Зато у наставку монах Симеон говори сину (Сави) да не плаче, јер ће се у једном тренутку срести тамо *где више нема растанка*⁷⁴⁰. Сузе као одраз људскости човека Светог Симеона, молитва Богу ради благослова онима који остају – одраз доброг владара; вера и нада у вечни живот као

⁷³⁵ Св. Сава 1986, 110.

⁷³⁶ Св. Сава 1986, 111.

⁷³⁷ „Ово је заповест моја: да љубите једни друге као што ја вас љубим“ (Јн 15, 12). Детаљније на ову тему види: Бојовић 2009, 85–107; Милојевић 2017, 71–77

⁷³⁸ Св. Сава 1986, 113.

⁷³⁹ Св. Сава 1986, 111.

⁷⁴⁰ Исто.

результат монашког подвига у стварносним параметрима манифестован кроз строги пост и свакодневно причешће.

Тренутак смрти дешава се током његовог боравка у монашкој заједници на Атосу, у српском манастиру Хиландару, када световни однос отац – син бива измењен. Сава Немањић је својим аскетским животом и жртвовањем Бога ради, већ усиновљен од Онога коме тежи, у овом контексту старији је од свог биолошког родитеља – Стефана Немање. Он је помоћник своје оцу на путу ка усињењу од стране заједничког родитеља – Бога Оца створитеља. Монах Симеон се сину Сави обраћа као посреднику ка вечном блаженству (вечног живота)⁷⁴¹.

Блискост хагиографског јунака са Оним коме тежи, најочитија је у опису самртног тренутка, када Симеон смрти

„постаје приступачан и прихвата смртност. Тај парадокс смрти нужно доводи до закључка да Христос наставља да куша самртну чашу заједно са сваким умирућим човеком, да болује с њим самртном болешћу и да **саумире са њим** самртном исцрпљеношћу“⁷⁴².

Доментијанов опис смрти⁷⁴³ Светога Симеона истиче смирење – смирено, радосно очекивање смрти – срећног пресељења, уснућа, неизоставног корака на путу ка вечном животу: *С миром отиде радујући се Богу Спасу своје коме послужи*⁷⁴⁴. Реакција оних који присуствују самртном тренутку је двојако усмерена – у њима се јавља туга због земаљског

⁷⁴¹ „На тај начин Свети Сава преузима очинску фигуру у духовном смислу, *оца* кога је велики Стефан Немања, сада испосник Симеон, послушао и напустио световни живот посветивши се аскези. Сходно таквом концепту, Симеон се са сузама у очима обраћа свом сину Сави као оцу: *А старац, слушајући ово, многим се сузама потапаше и због многе смерности и покорности према њему не смеђаше га назвати сином, него грлећи га и љубећи, својим господином*“ (Милојевић 2017, 15).

⁷⁴² Булгаков 2001, 226.

⁷⁴³ Слика смрти у овом житију описује и човекову маленкост пред вечношћу, зато стање униженог монаха на самрти описује као контраст његовој несавладивој моћи и слави владарској: *Онај кога се сви бојаху и од кога трептаху све земље, тај је изгледао као један од туђинаца, убог, расом обавијен, где лежи на земљи, на рогозини, а камен му под главом, и сви му се клањаху, а он скрушено моли од свију проштења и благослова, и умире са речима хвале упућене Господу* (Св. Сава 1986, 114).

⁷⁴⁴ Доментијан 1988, 296.

губитка доброг пријатеља, учитеља, владара, родитеља: *А жалост обузе сав збор светих црноризаца због разлучења светога, и љубима чеда његова проливаху многосузне изворе, лишавајући се свога доброг пастира и добро мисаоног учитеља*⁷⁴⁵. Истовремено је богоугодна смрт, у којој умирући *пева с анђелима невидљиво*, повод за радост: *И тако веселећи се Духом Светим, узашиљаше благородне песме за покој преподобнога, и тако богохвалним песмама бише положене његове свете мошти у цркве пресвете Богородице Хиландарске лавре*⁷⁴⁶.

Ауторску инвенцију, свом житију посвећеном родоначелнику династије Немањића, Теодосије даје истичући владарску харизму Стефана Немање и његово родољубље. Разговарајући са сином на самрти, Теодосијев Стефан Немања сину даје завет да његово *уснуло тело* пренесе у Србију: *Приближи се време да будем позван, чедо [...] Када Бог после извесног времена благоизволи, скупивши јадног тела грешне моје кости, пренећеш их у земљу народа мојега и положићеш у цркви од мене сазданој, која је у месту званом Студеница*⁷⁴⁷.

3.3.2. ОПИС СМРТИ ОСТАЛИХ СВЕТИХ ВЛАДАРА

Са целовитим описом владарске смрти сусрећемо се и у житију краљице Јелене, такође и владарке и монахиње. У односу на друга житија писана по класичној хагиографској шеми, у овом житију Данила II већи простор посвећен је топосу најављене смрти. Аутор житија наводи место и тренутак када је по извесним знацима своје болести краљица препознала да јој се ближи дан растанка од овога света⁷⁴⁸, као и то да је своје сазнање поделила са самим Данилом II и монашком браћом са којом је живео у општежићу. Дозвала их је себи речима: *Браћо и оци и чеда моја љубима, знајте да се мој живот већ свршава*⁷⁴⁹. Како Данило Пећки наводи, она је послала позиваре по читавој земљи, како би призвала све оне који би требало да присуствују тренутку њене смрти.

⁷⁴⁵ Доментијан 1988, 99.

⁷⁴⁶ Доментијан 1988, 297.

⁷⁴⁷ Теодосије 1988, 142–143.

⁷⁴⁸ *Пребивајући ова блажена Јелена у царском двору своје, у месту званом Брњацима, поче боловати јаче, и разуме да дође дан смрти њезине* (Данило II 1988, 99).

⁷⁴⁹ Исто.

Опис смрти краљице Јелене садржи и световне елементе описа физичког изгледа болесне краљице – она је *Ослабила у лицу и са уморним очима*⁷⁵⁰, а потреба многих да се са њом лично опросте пандан је описа Богородичине смрти⁷⁵¹. Њен хагиограф Данило II, говорећи о себи – како је у то време био у месту Бањска и одмах, по позиву, отишао к умирућој краљици – наводи и следеће: *Мени грешноме чини се, да се толико брзо чуло у целој земљи ове христољубиве, као да је Дух свети свуда јавио да брзо иду на преставање ове блажене. Тако сам ваистину видео где одасвуд иду славни, тако исто и ништи и страни, хроми и слепи, којима беше хранитељка госпођа моја*⁷⁵². Оваквим наводима аутор житија, осим о смрти краљичиној, на индиректан начин говори о њеном животу – о њеним великим добротинствима, због којих је владарка била омиљена у народу.

Посета манастиру Градац (посета остацима мајчиним) од стране Драгутина у структури житија истиче снагу утицаја харизме краљице Јелене на помирење браће Драгутина и Милутина. После обиласка мајчиног гроба, Драгутин одлази брату Милутину с љубављу у срцу⁷⁵³. Ова сцена обновљене љубави међу браћом оснажена је сликом *обнављања у љубави њихових жена Каталине и Симониде, које су се на гробу почивше мајке краљице среле – обе са радошћу због помирења: и пођоше обе радујући се у Господу, имајући велику љубав међу собом*⁷⁵⁴.

Сусрет синова (Драгутина и Милутина), као и сусрет њихових жена (Каталине и Симониде) са моштима светице, иако мотивисан породичним односима, описан је као

⁷⁵⁰ Исто.

⁷⁵¹ У житију које се чита на дан Вазнесења Пресвете Богородице по Јустину Поповићу, призив онима који су били блиски с њом описан је и кроз Божију вољу да они присуствују тренутку Богородичине смрти: „Јер по Божјем наређењу свети анђели узеше свете апостоле расејане по разним крајевима васељене ради проповеди Еванђеља, и неочекивано их донесоше на облацима у Јерусалим и поставише на Сиону пред вратима дома где живљаше мати Божија [...] Тада разумеше свети апостоли, да их Господ ради тога сабра са разних крајева васељене, да присуствују блаженој кончини Пречисте Матере Његове“ (Јустин Поповић 2016 Б).

⁷⁵² Данило II 1988, 100.

⁷⁵³ *И ту се састадоше, наслађиваху се у Господу Богу своје слатке, најсрдачније и дивне љубави, и остадоше многе дане у неисказаном веселу, тако да су се посрамили сви који су зло мислили и њима слични, видећи њихову преизобилну љубав, а сви они оји су их волели, радовали су се у Господу* (Данило II 1988, 104).

⁷⁵⁴ Исто.

сусрет са светим, као тренутак изливања суза произашлих из молитвеног чина. Имајући у виду да су сузе према хришћанском схватању „јединствено средство очишћења за крштенога човјека“⁷⁵⁵, као и то да је „неопходна компонента истинске молитве [...] дар суза“⁷⁵⁶, из чега следи да је молитвени чин Јелениних потомака био заправо слика покајања и очишћења од грехова. „Крштење је очишћење свих грехова учињених до његова примања, а сузама се чисте гријеси учињени после крштења, који су га очистили“⁷⁵⁷.

Иако опис живота Драгутина, Теоктиста у монаштву, носи знамен сукоба између оца и сина – а његов грех материјализован је у наративном смислу као пад с коња и повреда ноге, опис смрти је идентичан смрти онога ко је нашао пут ка вечности. Као заслуге за овакав развој догађаја хагиограф помиње борбу краља Милутина с јеретицима, интимни подвиг ношења кострети на нагом телу, као и живот у целибату. Захваљујући таквој мотивацији, базични елемент предстојеће светости у типској форми најављености смрти није изостављен, те тако Драгутин брату јавља *све о својој смрти*⁷⁵⁸.

Онеобичавање типичног шематизма описа живота светих владара дешава се заветом Драгутиновим – без обзира на знаковље који ће указати на његову светост, очекује од потомака да његово тело не износе из земље – јер „земља си и у земљу ћеш отићи“⁷⁵⁹ (1 Мој 3, 19). Иако ово представља искорачење из очекиваног низа подразумевајућих чинова које хагиограф записује на крају житија, заправо само на још један начин приказује скромност покајника Драгутина, који и у смрти жели да остане недостојан пажње јавности.

И у житију посвећеном краљу Милутину, Данило II се одриче могућности да позив, који дошавши од Бога обзнањује смртност хагиографског јунака, прикаже као мистичан

⁷⁵⁵ Бичков 1991, 247.

⁷⁵⁶ Исто.

⁷⁵⁷ Исто.

⁷⁵⁸ Данило II 1988, 76.

⁷⁵⁹ Треба нагласити, да такав захтев хагиографског јунака није сам по себи изузетак. Прво анахоретско житије посвећено Светом Антонију које је написао Атанасије Александријски такође садржи овакав захтев светог. Овакву одлуку умирућег узимамо као изузетак у односу на друга житија светих чији су протагонисти они који су, осим периода живота који су провели у монаштву, били и владари.

(самим тим и неизрецив облик комуникације), већ, као у случају краљице Јелене, апострофира болест као узрок физичке смрти. Свети краљ Милутин, по шематизму на којем инсистира Данило II, разбољева се и схвата *да неће избећи смрт у тој болести*⁷⁶⁰. Зато је он слаб, као и његов глас којим обзнањује близину разлучења од овога света⁷⁶¹. Мало је говорио, како Данило II истиче, зато хагиограф преузима улогу свезнајућег приповедача који зна све, не само о бурним дешавањима у Милутиновој Србији, већ *све о његовој смрти*.

Хагиограф чија позиција свезнајућег приповедача произлази из, у самом тексту истакнуте позиције сведока живота краља Милутина, у самом тексту истиче овосветовне параметре везане за краљеву смрт (време и место). О томе не проговара као хроничар већ, остајући у поетичким оквирима житијног израза о стварном, говори кроз метаисторијски концепт:

*И пошто је био велики метеж и не мала узбуна и сметеност у време представљења блаженога, и пошто су биле борбе и велике пљачке од сујемудрих војника, као да су се међу собом сукобили пукови, хотећи да једни од других узму богатство њихово, овај блажени и благочастиви краљ лежао је ту као многосветло сунце које просвећује разуме и мисли свију који га гледају*⁷⁶².

На једној страни аутор приказује потпуни мир онога ко се уподобио анђеоској природи, који се, већ светлошћу озарен припрема за своју егзистенцију изван овог света, насупротив томе – борбу око материјалних ствари, од стране оних који су још увек посвећени земаљским вредностима. Услед невоља које су задесиле земљу у то време, Данило II инсистира на својој позицији сведока свега онога што је следило после физичке смрти краља Милутина. Говорећи о себи у трећем лицу, истиче како је он био иницијатор

⁷⁶⁰ Данило II 1988, 146.

⁷⁶¹ Са описом смрти краља Милутина срећемо се и у раду Григорија Цамблака. Будући да Цамблук пише житије посвећено Стефану Дечанком, опис смрти Милутинове је кратка и наративно неинветивна: *Када је прошло много времена и када је требало да се изврши божанствена воља, дође цару напрасно нека болест, и када се осећаше зло и да неће више живети, заповеди да буде однесен у свој манастир, где оставиши мало дана, остави живот, и ту би погребен у од њега заданом манастиру, месту званом Бањска, због топлих текућих вода, а црква која је тамо, посвећена је прво мученику Стефану* (Григорије Цамблук 1989, 62).

⁷⁶² Исто.

протокола у вези са сахрањивањем краља, као и онај који је над мртвим телом краља Милутина – телом доброг пастира – заплакао⁷⁶³, и у том плачу себе назначио као стварног сведока краљеве светости⁷⁶⁴.

3.3.3. МУЧЕНИЧКА СМРТ

Опис смрти Стефана Дечанског, у житију које је написао Григорије Цамблак, јесте материјална слика хришћанског поимања живота и смрти – смрт није крај, није болест, већ лек – лек којим се из мучног и тешког живота прелази у благословено стање вечности. Страдајући од својих ближњих – оца који је наредио његово ослепљење и сина који је наложио његово погубљење, Стефан Дечански самим својим животом израста у модел првобитне – мартриолошке наративне шеме:

„Приказујући Стефана Дечанског као мученика, Цамблак је несумњиво учинио заокрет у владарском житију у српској књижевности: вратио га је на његове почетке, на првобитни мартриј. До таквог заокрета дошло је делом из Цамблакове духовне оријентације, а делом и отуда што је сплет историјских околности Цамблака водио таквом решењу“⁷⁶⁵.

У ову групу, осим смрти Дечанског, спадају и описи смрти Јована Владимира, цара Уроша и кнеза Лазара, такође светих владара чија је смрт била насилна. Осим описа њихове смрти – у оквиру чега ћемо разграничити сличности и разлике у ауторској инвенцији приказивања смрти онога који невин страда, истражићемо и однос текстуалне *чињеничности* са постулатима хришћанског учења.

Уколико се хронолошки осврнемо на житија српских владара – повод за мартриолошки сиже проналазимо на самом почетку – српском житију сачуваном као

⁷⁶³ Многи плач и вапај је био од оних који су ту стојали, а овај свеосвећени епископ Данило заплакавши из добра срца, и тако бацивши се на тело овога блаженога плачући... (Данило II 1988, 146).

⁷⁶⁴ О, јаој, мени, слатки мој господару, зашто се брзо разлучи од нас, пастиру добри и чувару наши. Сматрам блаженим много пресветло лице твоје које се озарило до пресветога Духа, којим и многоразумна светлост засија нама и именом силе крепости твоје, разорише се превара и узбуне лукаве силе безбожних поганика (Исто).

⁷⁶⁵ Петровић 1989, 31.

интегрални део *Летописа попа Дукљанина* – опису живота Јована Владимира. Затим у високој фази (који заправо најављује опадање овог жанра), опису смрти Стефана Дечанског – последњег светог краља из времена када је српска земља уживала углед и славу – што се на плану материјалног увећава у време Душановог царства, али се духовно умањује – јер цар Душан није доживео вечну славу својих предака – није канонизован у свеца.

Трећи пример произлази из описа стварног краја династије Немањића – насилној смрти Уроша Нејаког (како су га у народу звали), краља Уроша V. Последњи опис оваквог карактера је из периода када српске земље бивају угрожене запоседањем од стране иновераца, баштиницима *триклете јереси* – мученичка смрт Кнеза Лазара, који попут првих великомученика страда бранећи хришћанство. Мученичка смрт је пандан смрти самог Исуса Христа који је, објавивши се у свој својој величини, био заточен, мучен и разапет на крсту⁷⁶⁶.

У најстаријем писаном трагу српске житијне књижевности, *Летопису попа Дукљанина* и страдање и смрт су такође најављени: *Како ће због мучеништва допријети у царство небеско, те примити вијенац који неће увенути, као и награду вјечног живота*⁷⁶⁷. Попут Исуса Христа у Гетсиманском врту, Јован Владимир, притиснут невољама и близином смрти, не сукобљава се са Божијом вољом коју му је *анђео најавио*⁷⁶⁸. Зато када му се, инструментализована од стране зла, смрт приближава, он само изговара:

*Молите се за мене господо моја, а да умрем без кривице, нека овај часни крст, скупа са вама, буде свједок судњег дана. Затим пољуби крст*⁷⁶⁹, *опрости се с*

⁷⁶⁶ Јеванђеља описују да Исус Христос, божанским делом своје личности јасно зна своју мисију на овоме свету, али јој се не супротставља, већ јој иде у сусрет. Зато у Гетсиманском врту изговара: „Оче мој, ако не може да ме мимоиђе ова чаша да је не пијем, нека буде воља твоја“ (Лк 25, 42; Мк 14, 36; Лк 21, 41).

⁷⁶⁷ Дукљанин 1988, 126.

⁷⁶⁸ „Молитва на Маслинској гори наговештава страсти и смрт Исуса [Наумов у овом раду директно повезује појаву анђела Владимиру са појавом анђела Исусу Христу на Маслинској гори (Лк 22, 43)], исто тако анђео у затвору отвара пред Јованом Владимиром пут страдања и мучеништва“ (Наумов 2018, 65).

⁷⁶⁹ „Као што Христос пред пут у Јерусалим, где ће да пострада, говори о ношењу крста као неопходном предуслову следовања Њему, тако исто и Владимир носи крст и креће на погубљење, чиме писац животописа Владимировог указује на чињеницу да је свети српски краљ Јован Владимир истински ученик

*епископима у миру и док су сви плакали из цркве, а онда га пред црквеним вратима салетјеше витезови. Глава му би одсјечена 22. маја*⁷⁷⁰.

Дукљанин у опису смрти Јована Владимира истиче да он страда у стању душевног мира, а овакво стање предусловљено је хагиографским *подацима* који нас упућују да је последње тренутке свог живота посветио светим тајнама: *пошто се помолио, исповједио и примио тијело и крв Господа*⁷⁷¹. Чињеницу да је Јован Владимир неправедно оптужен и обезглављен, Дукљанин истиче и реакцијом сведока – *податком* да је црквени клер који је био очевидац овог страшног догађаја био поражен осећајем кривице: *А они се од стида не усуђиваху да га погледају у очи*⁷⁷².

Мотив издаје, као и мотив покајања оних који су најбољег међу собом издали, попут Јуде Искариотског, даје ореол невине жртве хагиографском карактеру Светог Јована Владимира. Бивајући опкољен витезовима, видевши шта му се спрема, Владимир се обраћа епископима и калуђерима, којима је окружен, и пита их: *Шта се то дешава, шта се то дешава господо моја? Ради чега сте то урадили? Чега ради сте ме тако обманули? Зашто вјерујући вашим ријечима и заклетвама умирем без кривице?*⁷⁷³.

Ређање реторских питања је стилска одлика старе српске књижевности, преузета из *Светог писма* – између осталог, с оваквим стилским решењем смо се сусрели у опису васкрсења Христовог, када се анђео обраћа присутним женама и пита их зашто траже живог међу мртвима. Реторско питање је особена врста упитне реченице која нема намеру да постави питање, већ је у свом основном значењу изјавна реченица. То је питање на које

Христов“ (Крстић 2016, 120). Драгиша Бојовић узимајући за полазиште симболику крста прави паралелу између крсног страдања Стефана Немање и смрти Јована Владимира и наводи: „Зато можемо закључити следеће: не само да су темељи српске књижевности освештани, већ су и доминантном симболиком крстоносни, захваљујући пре свега Житију Светог Јована Владимира и Житију Светог Симеона. Кроз старозаветну симболику, а нарочито кроз подсећање на највећу новозаветну жртву, оба писца, кроз семантичко-естетичку и есхатолошко-сотериолошку раван, високо уздижу сам крст и његову симболику“ (Бојовић 2018, 240). О смрти краља Јована Владимира види: Ређеп 1998, 311–319.

⁷⁷⁰ Дукљанин 1988, 129.

⁷⁷¹ Исто.

⁷⁷² Исто.

⁷⁷³ Исто.

се не тражи одговор (јер је одговор већ познат) и има за циљ појачавање емоционалног набоја поводом догађаја који се описује.

Како Ђорђе Трифуновић наводи: „Колико средњовековни писац не подражава, толико и не измишља, те у делу остаје трајно забележен однос према личности, а не њен стварни опис“⁷⁷⁴. О Светом краљу Стефану Дечанском писала су два аутора: Данилов Ученик и Григорије Цамблук, што само по себи није преседан, јер су житија посвећена родоначелнику владарске династије писали и Стефан Првовенчани и Свети Сава и Доментијан. Међутим, особеност овог податка крије се у њиховој различитости – различитом односу према централној личности житија: Стефан Дечански је различито приказан у једном и у другом ауторском тексту.

Одлика *Даниловог зборника* јесте да су житија међусобно повезана, произлазе једна из других; у следећем житију се не понавља оно што је већ речено у претходном, већ се аутор само позива на већ речено у претходном тексту, истичући тако начело континуитета, самим тим и озбиљност својих навода у метаисторијској хагиографској фактографији, а такав приповедачки манир међутекстовне комуникације наставио је и Данилов Ученик. Говорећи о Дечанском као кривцу који се супротставио оцу и зато био ослепљен, позива се и на житије посвећено краљу Милутину, чији је аутор Данило II, у коме се детаљно описује Милутинов труд да сина врати на прави пут о који се син Стефан оглушава, због чега се казна у симболичком смислу⁷⁷⁵ приказује као праведна, као очекивани узрочно-последични низ.

По Даниловом Ученику, Стефан Дечански носилац је негативних мисли, речи и поступака и у односу на сина Стефана Душана: *Његовим [ђавољим] наговором и овај благочастиви краљ Урош III подиже мржњу на свога благочастивог сина, и место велике љубави омрзну га савршеном мржњом*⁷⁷⁶. Остали описи *гневног родитеља* заправо су мотивација прихватања синовљевог поступка као исправног од стране реципијента, а син Душан описује као трпељив – у овом житију он свог оца Стефана Уроша III, протерује у Звечан *да се тамо чува, док не учинише неко измирење међу собом*⁷⁷⁷.

⁷⁷⁴ Трифуновић 1971, 10.

⁷⁷⁵ О томе смо говорили детаљно у делу под насловом *Мржња између оца и сина*.

⁷⁷⁶ Данилов Ученик 1989, 60.

⁷⁷⁷ Данилов Ученик 1989, 64.

Зато је опис смрти једноставна, а посмртна чуда изостављена. Аутор наводи како је прошло мало времена – при чему је временска одредница сама по себи нејасна, али истовремено и ирелевантна у значењском смислу житијног наратива, *јер нико, љубимци моји, не зна, у који ће се дан или час душа разлучити од тела*⁷⁷⁸. Сходно таквом полазишту и краљ Урош умире природном смрћу – када се томе нико није надао, по вишем Божијем плану.

Опис смрти у житију Стефана Дечанског, чији је аутор Григорије Цамблук, развијенија је и садржи другачије метаисторијске *податке* о његовом животу и страдању – у овом житију Стефан Дечански не умире природном смрћу, већ је протеран у Звечан, *а после неколико дана осуди га [његов син Стефан Душан] на најгрчу смрт удављења*⁷⁷⁹.

Будући да је Цамблук Дечанског описао као невину жртву демонским силама обузетог оца, а онда и сина – сама чињеница да је незаслужено страдао, сврстава га у круг хришћанских великомученика, који су преминули у тешким мукама. Смрт праведника је увек најављена, а то у овом случају чини Никола Мириклијски – светац који саосећа са невољом страдалника и који га води путем Истине ка врховном Добру. Приповедање о праведном који страда, наставља се његовим одрицањем свега материјалног, што уступа црквама и манастирима, као и кроз навод да с миром чека своју најављену смрт, јер зна да је анђелом пророкована, таква смрт тек уснуће. Зато на критике своје властеле⁷⁸⁰, зашто се не супротстави сину одговара:

*Зашто ви тако ожесточавате кротку душу, и зашто је покорну закону Божијем присиљавате да му се противи? Када примисмо добро из руке Господње, као што рече Јов, зар нећемо претрпети зло? Довољно се насладих добара садашњега живота добивши, као што је познато, славу и царскога имена, а треба и свако зло истрадати, и имати неки достојни део тамошње утехе*⁷⁸¹.

⁷⁷⁸ Исто.

⁷⁷⁹ Григорије Цамблук 1989, 72.

⁷⁸⁰ *Зашто је твоје толико штеђење о сину? Зашто толико одлагање и кашњење? Пошаљи војску, испуни је великом коришћу и овим ћеш показати своју моћ, а застрашићеш његове војнике и даље се неће смети подизати на рат против тебе* (Исто, 71).

⁷⁸¹ Исто, 72.

Реторским питањем *упитан*, приповедач се гнуша Душанове непромишљености и одсуства свести о постојању Бога на овоме свету, јер се оглушава о једну од основних заповести Божијих која гласи: „Поштуј оца и матер“⁷⁸². Слика насилне смрти очеве (Стефана Дечанског) од стране сина (Душана Силног) није натуралистички описана, а емотивни набој који се овим поводом читава у тексту, Цамблак постиже ређањем реторских питања, која достижу кулминацију у тврдњи да је такво страдање заправо начин на који Стефану Дечанском бива отворен пут ка вечности:

*О неправедне осуде! О немилостива одговора! Како не помилова отачаску утробу, како се не смилева на родитељску старост? [...] Како ли, дошавши на место, смедоше погледати на оно свештенолепно лице? Или како се дрзнуше да се својим скврним рукама дотакну његова света врата? О неумесности! О лудости! Како се не осушише злочиначке руке? [...] Али како би био савршен мученик, ако не овако?*⁷⁸³

Истраживање различите артикулације истих стварносних извора контекстоализован епохом, одвео би нас до разлога идеолошке природе, будући да сходно поетици, сам аутор нема за циљ инсистирање на сопственом (личном) виђењу разлога страдања и смрти хагиографског јунака. Јелка Ређеп у вези с тим наводи: „Па ипак, Цамблак врло често, увек када му је то потребно, прећуткује и одступа од историјских чињеница: он прећуткује Стефанову буну против оца, иницијатива за помирење долази од Милутина, јер је крив [...], а Душанов устанак против оца описује у корист Стефанову“⁷⁸⁴. Слично говори Павле Поповић, приписујући Цамблаку одсуство потребе да свој запис о стварној личности усклади са историјским чињеницама: „По свој прилици ствари и јесу текле овако како их анонимни писац представља, а код Цамблака је све намештено, али је вешто изведено да се слављени краљ представи у што лепшој боји“⁷⁸⁵.

⁷⁸² 2 Мој 20, 12.

⁷⁸³ Григорије Цамблак 1989, 72.

⁷⁸⁴ Ређеп 1998, 38. Иако то превазилази оквире овог рада, желимо да укажемо на књиге историјског карактера које се баве овом темом: Марјановић 1997; Поповић 2006.

⁷⁸⁵ Павле Поповић, Стари српски животописи XV и XVII века, према Ређеп 1988, 38.

У овом одељку рада желимо да се укажемо на још један опис мученичке смрти у српској средњовековној књижевности. Реч је о цару Урошу V, последњем носиоцу српског трона династије Немањића. Последње године живота српског цара који није успео да буде достојан наследник свог славног оца, хагиограф описује као дане када је заједно са мајком обновио манастир Матејча код Куманова и довршио Милутинову задужбину у Скопљу. Свестан младости престолонаследника, цар Душан је оставио владарски скиптар рођаку Вукашину који, како то патријарх Пајсије наводи, није хтео да преда владарско жезло, када је Урош V ојачао (напунио 17 година).

Најмоћнији обласни владар преображен у претендента на престо Немањића, како Нада Милошевић, Ђорђевић наводи, прво је у народу поиман као узурпатор престола, по аристотеловском полазишту – да књижевност описује оно што би могло бити – а такав приповедни ток могао је бити прихваћен као веродостојан, произашао из чињеничног. У складу с тим Милошевић, Ђорђевић наводи да је мотив убиства ради освајања трона прво заживео у фолклору, а онда постао део писаног израза патријарха Пајсија⁷⁸⁶.

Бошко Сувајцић, говорећи о истом периоду српске историје и културе, такође заузима становиште да народно (фолклорно памћење) претходи ономе што се сматра историјском чињеницом⁷⁸⁷. Тако се у овом житију сусрећемо са већ познатим образцем – Вукашин чини зло *ђавољим* наговором – али се сусрећемо и са варијацијом архимотива убиства у лову⁷⁸⁸: „Предање о убиству у лову, као фолклорни образац, један је од највиталнијих и најраспрострањенијих у нашој усменој култури“⁷⁸⁹.

Опис смрти Уроша V прати шематизам овог мотива о коме говори Нада Милошевић Ђорђевић: „По правилу је убиство извршено над невиним [...] Убица је претендент на престо и зато убија легитимног наследника династије (по вишим захтевима

⁷⁸⁶ Милошевић Ђорђевић 2006, 128–139.

⁷⁸⁷ „Онога часа када је постало чињеницом усмене културе, предање о Урошевом убиству у лову почело је да се посматра као историјска истина у српској историографији“ (Сувајцић 2007, 248).

⁷⁸⁸ Бошко Сувајцић детаљније говори о овом лутајућем мотиву који је широко распрострањен у светској књижевности. Са убиством краља Уроша Нејаког упоређује убиство кнеза Радомира из *Летопису попа Дукљанина*. А оба (лов крај воде) у сагласју су са старогерманском књижевношћу – Песми о Нибелунзима, конкретно са Зигфридовом смрћу. Као сличан именује случај краља Марка (*Повест о Триштану и Ижоти*) који из властољубља убија брата Перла (види: Сувајцић 2007, 247–279).

⁷⁸⁹ Сувајцић 2007, 247.

правде често и сам буде убијен на исти начин)⁷⁹⁰. Опседнут мислима нечастивог Вукашин одводи Уроша у лов да би га тамо усмртио: *И тамо [Урош] прими крај живота – убише га ничим кривог*⁷⁹¹.

Како би исказао ужас пред свирепим убиством младића, патријар Пајсије се попут Цамблака одлучује за низ реторских питања: *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?*⁷⁹². Грех убиства краља, од Бога одабраног, у житију патријарха Пајсија рационализује српски губитак у Маричкој бици⁷⁹³. Хагиограф Пајсије Вукашина упоређује са Јудом који је издао Исуса, јер како сам наглашава: *И убише праведнога, ничим кривог, тамо око Неродимља*⁷⁹⁴.

Иако у овом сегменту рада говоримо о убиству владара – а таква позиција подразумева разна искушења човековом духу због моћи која му је дата, као и разне механизме одбране недоступне пуку, смрт одуховљених владара се у најширем смислу може подвести под страдање (смрт) невиних. Полазећи од Трифуновићеве тезе да у средњовековном тексту превасходно проналазимо трајно забележен однос према личности, а не њен стварни опис, указали смо на ауторски печат у писању о истом – превасходно различитој текстуалној интерпретацији живота и страдања Стефана Дечанског.

Говорећи о цару Урошу по први пут смо се позвали на проучаваоце који се баве народном књижевношћу, зато што је печат језичко-стилских одлика фолклорног израза код Патријарха Пајсија очитији него у другим житијима које је примереније било истраживати у сарадњи са текстовима духовног карактера. Убиство невиног – најраспрострањенији мотив светске књижевности, често стављан у центар приповести још од првих писаних траговима људске цивилизације – у контексту старе српске

⁷⁹⁰ Милошевић Ђорђевић 2006, 132.

⁷⁹¹ Патријарх Пајсије 1993, 93.

⁷⁹² Исто.

⁷⁹³ Маричка битка је окосница тезе Илариона Руварца који тврди да Вукашин није могао убити цара Уроша „но да је цар Урош, који се у почетку децембра 1371. преставио, преживео краља Вукашина, који је пре 1. септембра те исте године у бици на Марици пропао” (Руварац 1934, 77).

⁷⁹⁴ Исто.

књижевности истиче на још један начин великомученички ореол житијних карактера, оног којем је Бог, наменивши му рајска насеља, најавио страдање, чему се он ни на који начин није опирао, већ с миром прихватио смрт, чекајући дан поновног Христовог доласка.

3.3.4. МУЧЕНИЧКА СМРТ СВЕТОГ КНЕЗА ЛАЗАРА

Како истиче Драгиша Бојовић – српска књижевност средњег века је „изражајно на адекватан начин пратила историју [...] али увек градећи, истовремено, опозицију ономе што је стварно и реално константним присуством метаисторије. Кроз метафизичко се трагало за смислом живота и саме литературе“⁷⁹⁵. Као кључни историјски догађај, који је за последицу имао текстове мартиролошког карактера, наводи Косоваки бој, са доминантним мотивом мучеништва кнеза Лазара и његово опредељење за небеско царство⁷⁹⁶.

Профани асоцијативни низ, када говоримо о светости кнеза Лазара, може нас усмерити превасходно ка усменом стваралштву, међутим, уколико се осврнемо и на наводе истраживача чија је ужа специјалност народна књижевност, запазићемо нефункционалност такве идеје. Говорећи с аспекта стручњака оваквог карактера, Соња Петровић истиче да је црквени култ кнеза Лазара умногоме одредио развој усмене традиције о Косовском боју. Додаје и да светост описана у песмама овог периода произлази из светости његових моштију коју су све време сукоба са Османлијама добро чуване⁷⁹⁷, а као најзначајније песме истиче *Зидање Раванице* и *Обретенције главе кнеза Лазара*:

„За сакралну компоненту кнежевог лика посебно су значајна два момента. Један је зидање Раванице, чин којим је кнез по угледу на Немањиће [...] осигурао светост задужбине која ће служити 'од вијека до суда Божијега' као мост између потомака и

⁷⁹⁵ Бојовић 2004, 85.

⁷⁹⁶ Исто.

⁷⁹⁷ „Упркос турским пустошењима и интензивним померањима српског народа, Раваница је задржала статус светог места и после Велике сеобе 1690, када су раванички монаси, заједно са Патријархом Арсенијем III Чарнојевићем и седамдесет хиљада избеглица, прешли преко Саве и Дунава носећи Лазарево тело све до Сент Андреје и Врдника“ (Трифунковић 1990).

предака, народа и Бога. Други моменат односи се на кнежево произвођење у светитеља, а нарочито на пут који је Лазар морао да прође од усековања до посвећења, од Косова до Раванице⁷⁹⁸.

У вези са истраживањима на тему која претходе њеном раду⁷⁹⁹, закључује да је већину научника (овакве провинијенције) занимала тема проналажење главе Светог кнеза Лазара и њено спајање с телом, у вези с чим је неминовно запазити паралелу између њега и Светог Јована претече, пророка и крститеља. Будући да основу светитељског лика кнеза Лазара представља његово опредељење за царство небеско, значајним у том смислу се сматра и народна песма *Пропаст царства српскога*.

Свесна жртва и мученичка смрт, базично је полазиште средњовековних текстова произашлих из светости овог владара. У вези с тим Атанасије Јевтић наводи:

„Основна карактеристика српског духовног опредељења за Царство небеско испољила се најпотпуније [...] у пресудној историјској бици на Косову пољу [...] Тај догађај узвишене хришћанске трагике, убрзо потом описали су и опевали српски црквени и народни песници и ти текстови су мање више добро познати. Од њих је дошла мисао о *Косовском опредељењу*. Како је то приметио проф. Ђорђе Трифуновић [...] 'Христове поруке о страдалничком путу до Небеског царства, преко духовног подвига српских Светитеља и опевања песника, достижу врхунац у чину мученичке смрти кнеза Лазара на Косову'⁸⁰⁰

У својој докторској дисертацији објављеној 1968. године Ђорђе Трифуновић, као текстове посвећене великомученику Лазару Хребељановићу, наводи: *Пролошко житије Непознатог писца, Слово о кнезу Лазару Патријарха Данила III, Житије кнеза Лазара Непознатог писца, Слово о кнезу Лазару Напознатог писца, Јефимијину Похвалу кнезу Лазару, Житије и начелство кнеза Лазара Непознатог писца, Службу кнезу Лазару*

⁷⁹⁸ Петровић 2011, 150.

⁷⁹⁹ Види: Петровић 2011, 151–152.

⁸⁰⁰ Атанасије Јевтић 1992, 246.

Непознатог писца, *Похвално слово Кнезу Лазару* Непознатог писца; *Натпис на мраморном стубу на Косову* Непознатог писца и *Врше мислни кнезу Лазару* Андонија Рафаила⁸⁰¹.

У предговору књиге *Житије кнеза Лазара* из 2010. године Јелка Ређеџ наводи: Сачувано је и нама данас познато десет косовских списа, која су дела девет писаца, три непозната Раваничанина и Данила Млађег из XIV века и пет писаца из XV века (*Служба и Житије Раваничанина I*, *Пролошко житије кнеза Лазара Раваничанина II*, *Слово о св. Кнезу Лазару* Данила Млађег између 1392. и 1393, *Слово о св. Кнезу Лазару* Раваничанина II између 1392. и 1398; *Похвала кнезу Лазару* монахиње Јефимије из 1402, *Давидов Пећки летопис*, 1402, *Похвала кнегиње Милице* или непознатог аутора из 1403, *Натпис на мраморном стубу на Косову* из 1404. деспота Стефана Лазаревића и *Похвала кнезу Лазару* из 1419/20. од Андонија Рафаила Епактита⁸⁰².

Из претходна два примера запажамо да су неименовани аутори код Трифуновића током даљих научних истраживања преименовани у Раваничане (I, II и III), као и то да је ауторство *Натпис на мраморном стубу на Косову* приписано деспоту Стефану Лазаревићу, а с тим је усклађена и хрестоматија Томислава Јовановића⁸⁰³, из које смо преузимали цитате у вези са наводима о страдању и смрти Светог кнеза Лазара. Остајући при у уводу наметнутим ограничењима, наш фокус је био на текстовима, условно речено, прозног карактера⁸⁰⁴. Наведени текстови средњовековне књижевности различитог су жанровског одређења – пролошко житије⁸⁰⁵, слово⁸⁰⁶, похвала⁸⁰⁷, похвално слово⁸⁰⁸.

⁸⁰¹ Види: Трифуновић 1968.

⁸⁰² Ређеџ 2010, 9.

⁸⁰³ Јовановић 2000. Овај податак истичемо, будући да представља изузетак из у уводу наведеног принципа – да су цитати из *Сабраних дела старе српске књижевности у 24 књиге*.

⁸⁰⁴ О мултижанровској структури прозних форми у средњем веку, као и о флуидности границе између поезије и прозе говорили смо у уводном делу овога рада.

⁸⁰⁵ „У петовековном развоју старе српске књижевности књижевници су писали две врсте житија. Прву представљају такозвана пролошка или синаксарска житија. Краћег су обима и читају се на богослужењу када се слави спомен светог. У оквиру појаног канона светитељу, после шесте песме, иза кондака и икоса, чита се синаксарско житије“ (Трифунвић 1974, 61).

⁸⁰⁶ „Слово је у српској средњовековној књижевности обично дело краћег обима и ретко када изразито приповедачки грађено [...] Слово би, према томе, било дело без епског развијања, у коме се тема разрађује свим средствима реторике и поезије. Тако, слово у српској средњовековној књижевности може постојати као

Полазећи од тога да у тренутку писања дисертације симболи старе српске књижевности нису још испитани, Трифуновић запажа и да аутори „косовске прозе [...] уносе четрдесетак нових симбола“⁸⁰⁹, као и то да је Андоније Рафаил Епактит аутор који даје барокни карактер реченици средњовековног текста. Без обзира на форму уобличења, реч је о приповедању хагиографске онтологије – циљ је свакога од наведених аутора да искаже поштовање светачком делу личности српског кнеза:

„Књижевност, дакле, ни у класичним реторским жанровима – словима, похвалама, омилијама, ни у условно речено лирским, ни у наративним врстама, није схваћена као фикција. Она не представља један други свет, у који читаоци урањају уживљавајући се, него је сама уроњена у свет стварности, која увек садржи и оностраност и ононостраност. Као што је Бог апсолутно стваран, тако је апсолутно стварна и реч“⁸¹⁰.

У случају кнеза Лазара, описивање смрти спада у ред примарних мартиролошких форми⁸¹¹ – описује се страдање појединца (и народа, о чему ћемо говорити у наредном

нека врста жанра“ (Трифуновић 1974, 301). Трифуновић наводи неусклађеност између наслова и жанра, тако нпр. „Андоније Рафаил Епактит, иако у наслову стоји врше мислини (храна духовна, хлеб духовни), кроз читав текст своје дело означава 'словом'. Највећи број слова сабран је у Панегирицима или Хомилијарима“ (Трифуновић 1974, 302). Зато Томислав Јовановић овај текст Андонија Рафаила насловљава Слово о светом кнезу Лазару.

⁸⁰⁷ „Жанр похвале добро познају готово сви српски средњовековни прозни писци. Животописци у житију уграђују каткада, и дуже похвале, које могу постојати и као засебне целине [...] Јефимијин вез златном живом на покрову за мошти кнеза Лазара није означен насловом, али својом композицијом и обликом представља похвалу. У краћој Похвали кнезу Лазару Јефимија удружује песничко хваљење са молитвеним зазивом светог кнеза“ (Трифуновић 1974, 256).

⁸⁰⁸ „Годину или две дана касније неки непознати писац, можда из манастира Раванице, саставио је Похвално слово кнезу Лазару [...] Писац је непосредно везан за празник“ (Трифуновић 1974, 257).

⁸⁰⁹ Трифуновић 1969, 314.

⁸¹⁰ Плаовић 2017, 236.

⁸¹¹ „Пролошко житије кнеза Лазара улази у круг мартироских житија. Није наш непознати писац одабрао овај облик житија, па у његове оквире стављао своје дело. Пошао је од концепције ове житијне врсте. Уз то, мученички лик Лазарев и чин страдања водили су га природно матрироском облику. Садржај успоставља облик“ (Трифуновић 1968, 24).

поглављу рада) Христа ради, и у вези с чим постоји јасна ауторска свест, зато своју *Похвалу* Јефимија започиње речима: *У красотама овога света васпитао се јеси од младости своје, о нови мучениче кнеже Лазаре*⁸¹².

Лазарев отпор Османлијама описан је као сукоб сила добра и сила зла, с тим што је Османско царство описано као сам нечастиви. Зато Јефимија, хвалећи лик доброг владара који се упушта у неправедну борбу са бројнијим Османлијама, наводи: *И змију убио јеси и мучења венац примио јеси од Бога*⁸¹³. Змија⁸¹⁴ – хришћански симбол пројављивања нечастивог кога може савладати само богонадахнути божији ратник, као што је то био Свети Георгије⁸¹⁵ (чији је пандан кнез Лазар) – заправо је султан Мурат. На сличан начин о херојском подвигу говори и Стефан Лазаревић: *и саму змију згазивши, убише звер дивљу и великог противника и ада незаситог, то јест Мурата и сина његовог, аспидин и гујин пород, штене лавово и ваислисково, али са њиме и не мало других*⁸¹⁶.

Мученички венац – венац од трња који је Исус Христос носио на путу ка Голготи („и оплетавши венац од трња, метнуше му на главу“ (Мт, 27, 29; Мк, 15, 17)) симболизује Лазареву невину жртву Истине ради. Мученички венац и у случају великога кнеза, као и у претходним примерима симболизује и његову одлуку да крене *уским путем* ка Богу:

„Кнез Лазар је сматрао да се само кроз жртвовање може доћи до васкрсења и вечног живота. Борба за *крст часни* симбол је небеског царства, пошто је крст постао знак спасења људи. За част крсни се жртвују животи и све што је земаљско у борби против непријатеља Христове вере, да би се добиле вечне предности на

⁸¹² Јефимија 2000, 92.

⁸¹³ Исто.

⁸¹⁴ „Често се јавља као зла сила. Мотиви убијања змија прелази из народне књижевности у хришћанску житијну литературу. Са овим мотивом се срећемо у житију св. Георгија“ (Петканова 2000, 97).

⁸¹⁵ У овом случају је то кнез Лазар. Иако историјски извори наводе да је османског владара Мурата убио млади Милош Обилић, кнез Лазар, као вођа народа који је кренуо у одбрану хришћанства – као отац народа, као инспиратор таквог поимања стварности сматра се убицом змије – убицом оца народа који носи зло са собом и својим освајањем га шири по свету.

⁸¹⁶ Лазаревић 2000, 106.

небу. Приволевши се царству највиших идеала, кнез је, кроз страдање и смрт, однео победу која води у бесмртност⁸¹⁷.

Сотириолошки карактер пута кнеза Лазара, Данило III истиче пишући о Лазару и његовим војницима као о колективу, заједници која дели исте вредности и иста схватања живота и смрти. Из тог разлога – што је бој са представницима триклете јереси, бој са звери, змијом, аспидом и сл, борба против демонских снага на овоме свету, сматра светом дужношћу сваког појединца, самом чину у којем долази до изражаја и вештина ратовања, претходи духовна припрема. За такав епохални сукоб Лазареви војници и он сам, постају спремни кроз покајање и причест⁸¹⁸: *И тако се сви заједно причестише светим и божаственим пречистим тајнама*⁸¹⁹. Они се заједно предају Божијој вољи: *Боже, говораху, у руке твоје душе наше предајемо!*⁸²⁰.

Нарација Данила III са колективног плана пребацује на индивидуални план, на централну личност свог *Слова* и говори о кнежевој интимној комуникацији са Богом кроз сузе. Свој плач и ридање, своје осећање недостојности и грешности кнез Лазар Богу

⁸¹⁷ Радовановић 1991, 251–252. У вези са мученичком смрћу Радовановић додаје: „Опредељење кнеза Лазара на бојном пољу најбоље се може схватити и објаснити животом и страдањима хришћанских мученика из првих векова хришћанства, који су одбијали да се одрекну Спаситеља. Бранитељи хришћанске вере нису извршавали заповести римских царева, нити су приносили жртве многобожачким идолима, иако су знали да ће због тога бити кажњавани смрћу. То сазнање је не само било познато, већ и блиско кнезу Лазару [...] Мученици су умирали за Христа да би награду добили на небу – вечни живот и царство небеско. Без вере у васкрсење Христово и будуће васкрсење хришћана, сва страдања мученика и проливање крви за Спаситеља не би имала смисла. Мученици су на свом телу носили ране Христове, умирали за њега да би с њим живели“ (Радовановић 1991, 252).

⁸¹⁸ „Према средњовековном начину рачунања времена календарска година се завршавала 31. августа. Косовски бој био је 15 (28) јуна 1389. године. Први и најстарији спркси записи о косовском боју настали су још исте године, у распонуј од ва и по месеца после битке, дакле, до 31. августа 1389. године. Ускоро је мученички лик кнеза Лазара узрастао до књижевног јунака и светитеља, што ће, три четири године после боја, подстицати српске писце да саставе права уметничка дела о светом кнезу и косовском страдању“ (Трифунуовић 1985, 22).

⁸¹⁹ Данило III 2000, 79.

⁸²⁰ Исто.

предаје као молитвену жртву пред Косовски бој⁸²¹. Овакав увод у стварно страдање и смрт, резултира хроничарским записом о смрти Светог: *А у победи прослављени и ревнотељ љубави Божије, нови мученик, кнез Лазар, по вилици мачем би посечен, блажено окончање примивши*⁸²².

Сам тренутак мученичке смрти кнеза Лазара, без хроничарских детаља које помињу други аутори, Андоније Рафаил описује на следећи начин:

*А потом, дакле, у једном часу времена, о вољени [...] тада одмах великомученик Лазар остави високопрестолну изванредну висину синовима својим и у друго пресељење горњег сједињења нови Нестор крвљу постаде, који као звезда веселовидна са земље за кратко зађе и у Христу радосно засија мученичком смрћу, затворивши телесностењући агаренским рукама, и тиме се високопогледног места звездолики светилник, саздан за заједнички живот цркве, у последњем роду устроји посечењем главе, чиме царства Христовог обећање весело достигавиши*⁸²³.

Иако је паралела мученика који се бори за спас свог народа са Светим Димитријем Солунским у нашој средњовековној књижевности присутна, Андоније Рафаил Епактит, у свом *Слову* поетично-метафизичког карактера, смртно страдање Лазарево упоређује са мученичком смрћу Светог Нестора, савременика цара Диоклецијана и духовног ученика Светог Димитрија⁸²⁴.

Увидом у синаксарско житије Светог мученика Нестора запажамо низ паралела. Прва паралела коју ћемо истаћи, јесте храброст слабијег да се супростави јачем, јер то јаче представља зло (самог нечастивог) и из тог разлога се против њега треба борити. Паралела

⁸²¹ „У свих писаца косовских списа осећа се тежња ка заједничком ридању и плачу. Понекад и сами писци непосредно туже. Тужбаличка интонација може се ослушнути у сваком косовском спису. Ово тужбаличко осећање добија целовитост облика у *Надгробном ридању* [...] Сада плач постаје засебан и самосталан жанр [...] Патријарх Данило III и непознати писац *Слова о кнезу Лазару*, независно један од другог пишу Миличин плач. Пошто су били савременици и очевици догађаја, њихови текстови Миличиног плача добијају вредност изворног сведочанства“ (Трифуновић 1968, 382 – 383).

⁸²² Данило III 2000, 82.

⁸²³ Андоније Рафаил 2000, 113.

⁸²⁴ О светом мученику Нестору више у *Житијима светих за месец октобар* (27. октобар) – Јустин Поповић 2016 Б.

није директна и банална, већ оквир који ове две сцене чини „истима у својој различитости“ кроз бинарну опозицију великог и малог – велико (бројна војска Муратова или физички огроман Диоклецијанов војник) наспрот малом (војска кнеза Лазара и Свети Нестор). Велико (или бројно) у световним категоријама речено, на духовном плану има дијаметрално супротан карактер, будући да величина не означава и целину – велико није истовремено испуњено врлином, већ је слика одсуства сваког релевантног вредносног критеријума.

Попут кнеза Лазара који свесно одлази у подвиг борбе против Османлија – еманције зла које жели да заузме (обузме) читав свет, млади Нестор се супротставља појединцу – симболу распусне и сурове Диоклецијанове власти – ратнику Лију, предимензиониране спољашњости. Диоклецијанова љубав према Лију објашњена је разлозима демонолошке природе: „Пошто сам цар бејаше ненасит крволок, он и љубљаше таквога човека који сву своју телесну снагу управи на проливање крви људске“⁸²⁵. Суочавање оваплоћења зла у великом и снажном телу, са снагом добра – духовно узраслом телу Несторовом осенченим Светим Духом, завршава се победом добра. Оваквом расплету претходи Несторова молитва Богу, као и његова молба да се његов учитељ, Свети Димитрије за њега помоли Свевршњем.

Богом надахнута снага Несторова надвладава ону која од Бога не долази, што чини интертекстуалну везу са архитектском оваквог карактера, борбом Давида и Голијата⁸²⁶. Несторова победа уз духовну подршку Светог Димитрија има епилог који у овосветовним категоријама може имати негативну конотацију јер „цар нареди те светог Димитрија копљем избодоше, а светог Нестора мачем посекоше“. У хришћанском поимању стварносних дешавања, реч је осасвим другачијем вредновању: „И сада они обојица примају од Подвигостројитеља Христа венце победе у Царству небеском“⁸²⁷.

Узимајући у обзир и остале ауторе који су писали о подвигу Лазаревом, његовој безусловној спремности да се супротстави најезди Османлија и поред ауторске и жанровске различитости, доминантан је један мотив – мотив свесног (слободном вољом) одабраног царства небеског, уместо пролазних земаљских разлога и повода.

⁸²⁵ Исто.

⁸²⁶ 1 Сам, 17.

⁸²⁷ Јустин Поповић 2016 Б.

Лекови којима се лечи пре него се препусти праведном Божијем суду, јесу исповест, покајање, пост, сузна молитва. У савршеној једноставности – исправности у мислима, радњама и поступцима, овај хагиографски карактер старе српске књижевности пандан је првим великомученицима за Христову веру.

3.4. СМРТ МОНАХА

3.4.1. СМРТ СТАРОГ И РАЂАЊЕ НОВОГ ЧОВЕКА

Схватање да смрт није коначан крај, већ предворје на путу ка вечности, присутно је у свим културним траговима епохе средњег века. Симболика умирања старог и рођења новог човека у хришћанству, саставни је део свете тајне с којом се човек прво среће по рођењу – свете тајне крштења. Мирча Елијаде о томе говори:

„Загњуривањем у воду, 'стари човек' рађа ново, препорођено биће, Тај симболизам је дивно изразио Јован Златоусти који, говорећи о симболичкој мултиваленцији крштења вели: 'Оно представља смрт и упок, живот и ускрснуће [...] Када загњури главу у воду као у гробницу, стари човек је попуно преплављен и покопан, када изиђе из воде, јавља се нови човек'⁸²⁸

О есхатолошком значају крштења, говори Апостол Павле у посланици Римљанима:

„Или зар не знате да сви ми који смо крштени у Христа Исуса, у његову смрт смо крштени? Тако смо ми крштењем у смрт заједно с њим сахрањени, да бисмо, као што је Христос васкрснут из мртвих Очевог славом, и ми на исти начин живели новим животом. Јер кад смо срасли са сликом његове смрти, онда ћемо срати и са сликом његовог васкрсења" (Рим 6, 3–5).

Рађање новог човека кроз крштење се још зове рађањем „одозго“ како сам Исус Христос по Јовановом јеванђељу говори фарисеју Никодиму: „Заиста, заиста ти кажем, ако се не роди одозго, не може видети Царства Божјег“ (Јн 3, 3). Кнез Јудејски Никодим је метафора површног и рационалног покушаја разумевања мистичног живота у Христу, па он пита оно што би питао свако ко у рацију види истину о животу и људима: „Како се

⁸²⁸ Елијаде 2004, 97.

може човек родити кад је стар? Еда ли може по други пут ући у утробу матере своје и родити се?“ (Јн 3, 4). Исусов одговор Никодиму гласи:

„Заиста, заиста ти кажем: ако се ко не роди водом и Духом, не може ући у царство Божје. Што је рођено од тела, тело је; а што је рођено од Духа, дух је. Не чуди се што ти рекох: ваља нам се родити одозго. Дух дише где хоће, и глас његов чујеш, а не знаш откуда долази и куда иде: тако је сваки који је рођен од Духа“ (Јн 3, 5–8).

Света тајна крштења подразумева троструко понирање у воду – смрт у Оцу, Сину и Светоме Духу, као и поновно рађање у Светој Тројици. Погружавањем у воду, новокрштени доживљава у исто време смрт и погреб, васкрсење и живот. О томе говори Св. Павле када каже: „Тако се са њим погребосмо, кроз крштење у смрт, да би, као што Христос уста из мртвих славом Очевом тако и ми ходили у новом животу [...] Ако ли умremo са Христом, верујемо да ћемо и живети с њиме. Јер што је умро, у греху је умро једном за свагда, а што живи, Богу живи“ (Рим 6, 4–5).

Чин који у својој симболичкој функцији представља смрт старог и рађање новог човека, апострофиран у књижевности српског средњег века, јесте чин монашења – прелазак из световног у монашки живот. Овим сегментом живота светих посебно се баве житија Светог Саве, која величину ове суштинске промене, која се дешава појединцу чврсто намереном да напусти свет и посвети се аскези, описују и кроз реакције њихових ближњих. У том контексту монашење Светог Саве повод је плачу и нарицању његових родитеља, и читавог двора (народа), као у сценама телесне смрти. Сам чин монашења Доментијан описује на следећи начин:

И тако прошавши посред њих и ушавши у пирг, ту се затвори и прослави избавитеља свога који је толику милост сатворио са њиме, и сави пред Господом своја душевна и телесна колена сатворивши молитву, и закле се Господу своме, и постриже власи главе своје, и обуче се у монашке ризе⁸²⁹.

⁸²⁹ Доментијан 1988, 61. Теодосије Савино монашење описује на следећи начин: *И када је осетио да су заспали, божаствени младић, будно око, уставши од њих поклони се пред светим олтарем и даде своје обете Господу, пошто га благослови игуман и узе једнога старца, одликована свештеничким чином, те узиђе на велики пирг у манастиру. Затворивши врата за собом, рече благодаривши Бога: 'Узнећу, те*

У промени Богу посвећеном појединцу проналазимо и наративну мотивацију понашења оних који је окружују – па тако изасланици Стефана Немање, дошли на Свету Гору како би осујетили план Растка Немањића (приказани као прилично груби у опхођењу са светогорским монаштвом), после обзнањивања Саве Немањића да је *постриг* већ обављен, престају са недоличним понашањем и *сатворивши велики плач због свог господина, вратише се натраг са великом горчином, ништа не успевши*⁸³⁰.

Теодосијево житије посвећено Светом Сави, говори и о писму које је Растко, сада монах Сава, написао својим родитељима и то писмо послао по изасланицима уз власи своје одсечене косе која симболизује монашки постриг. У том писму им између осталог говори: *Немојте ништа тужити за мном, нити ме оплакивати као погинула, рече, него боље да Бога молите, молим, не бих ли како молитвама вашим добро свршио трку моју на коју изиђох*⁸³¹.

Иако је Растков одлазак у монаштво временски повезан са периодом благостања и лепог живота у Христу српског народа, вест о одлуци младог Немањића изазива у онима који су остали у свету реакцију која је типична за опис физичке смрти: над том вешћу се плаче и нариче. Разлог томе јесте чињеница да је Растко Немањић умро за овај свет и, посветивши се подвигу Бога ради, животу у монашкој заједници, испрва, а затим и у монашком отшелништву, започео нови живот, као нова – богопокорна јединка.

Иако Теодосијев монах Сава, као што смо навели у претходном цитату, моли своје родитеље да не оплакују *као погинула*, наставак житија описује велику тугу родитељску због синовљеве одлуке:

Госпoде, јер си ме подигао!" А јереј очита молитву и постриже власи главе његове и у ризу га обуче анђелскога образа, и промени му име Растко у Сава (Теодосије 1988, 112).

⁸³⁰ Исто. *И идући натраг ка кули обраћаху се с плачем и ридањем, застајкујући док га је могуће било догледати (Исто, 115).*

⁸³¹ О мотиву лаког тркача писао је Драгиша Бојовић (2017 А). О томе смо детаљније говорили у одељку о смрти Светог Симеона. „Оно што је заједничко свим местима је наглашавање да тек живот на Светој Гори означава праву трку. Као што Симеон тек пред одлазак у Свету Гору, након замонашења, говори о окончању трке, тако и Сава потенцира да је тек одласком у Свету Гору изашао на чувену трку“ (Бојовић 2017 А, 48).

*Као што је светским људима обичај, туговањем оплакаше младића, и сви који су под влашћу њихове државе носећи црнину саосећаху са својим владарем. И да плачем не дужим повест, сви знате да мати, отац и браћа такве до смрти жале*⁸³².

Доментијанова стратегија описа Растковог одвајања од света подразумева контраст између богоугодног Савиног живота на Атосу и родитељског туговања, којим свесно обесмишљава реакције ближњих: *Док је он овако пребивао у светим молитвама, родитељи његови, чувши од слугу својих који су га тражили све што је Богом сатворено са њиме, сатворише плач велики, и обукоше се у одело жалости*⁸³³. Иако у продужетку хагиограф описује ужас и плач свих оних којима су Немањићи владали, по сазнању о Растковом одвајању од света, истовремено наводи и нови квалитет овакве одлуке најмлађег мађу њима – да је Савино монашење разгорело искру љубави према Богу у српском народу.

Овакво понашање родитеља усклађено је са уобичајеним реакцијама ближњих на, у овом случају, „смрт“ Растка Немањића и „рођење“ монаха Саве, али истовремено представља антиномију у односу на уводни део житија, у коме родитељи моле од Бога потомка који ће свој народ утврдити у Христовој вери⁸³⁴. Овде се изнова сусрећемо са реакцијама супротног карактера које с данашњег аспекта представљају парадокс, али у контексту књижевности средњег века чине сагласје – на једној страни, они као родитељи жале за сином који је отишао од њих, на другој, као хришћани прихватају Божију вољу и говоре: *Господ даде, Господ узе; како се изволи Господу, тако и би; нека је благословено име Господње од сада и до века*⁸³⁵.

Уколико се осврнемо на ову реплику Ане и Стефана Немање, можемо запазити тренутак смирења, прихватања Божије воље, али не и поимање монашке одоре као нечег

⁸³² Теодосије 1988, 120.

⁸³³ Доментијан, 1988, 64. Не само њих саме, родитеље његове, но и све слуге њихове обузе плач и печал; и мали и велики по свем царству чувши толико чудо које се догодило, што никада пре не беху видели, сви се испунише страхом Божијим и утученошћу и жалошћу и сетом (Исто).

⁸³⁴ Стефан Немања и његова жена Ана, од Бога моле потомка који ће *отачаство испунити богољубивим [...]* доброверијем (Исто, 55).

⁸³⁵ Исто, 66.

другачијег осим смрти за све овосветовно. О томе говори и одабир њихових речи које су сродне онима које изговара праведни Јов када његово потомство страда током искушења Божијих⁸³⁶, тада „уста Јов и радздрије плашт свој и острже главу, и паде на земљу и поклони се. И рече [...] Господ даде, Господ узе, да је благословено име Господње“ (Јов 1, 21).

У старој српској књижевности, посебно је драматично описан одлазак Стефана Немање на Свету Гору – када умире као владар и рађа се као монах *прозревши будућа добра и живот који се не свршава*⁸³⁷. Ова слика растанка Светог Симеона са народом који му је био остављен на владање, прејудицира слику смрти – када се у радости раставља са српском господом, дарује болесне и сиромашне и проглашава Стефана Немањића за свог наследника⁸³⁸. Плач и ридање над владарем који умире за овај свет и одлази на Свету Гору детаљније описује Теодосије:

*А када су ово сви чули, грому подобан плач од свију подиже се, тако да су мислили да се покреће место на коме сабрани стојаху. Синови његови и синови синова, и сви благородни у Господу и по телу сродници, плакали су и жалили и раздирали ризе, и шта нису чинили и какве умиљене речи не изговараху којима би га могли зауставити*⁸³⁹.

Оно што Доментијан описује као пут *Господом управљан и светим Духом вођен*⁸⁴⁰, Данило II, а у вези са описом живота Јевстатија Шестог, објашњава: *Јер га знаћаху [...] да*

⁸³⁶ „Докле овај још говораше, дође други рече: синови твоји и кћери твоје јеђаху и пијаху вино у кући брата својега најстаријега; А то вјетар велик дође испреко пустиње и удари у четири угла од куће, те паде на дјецу и погибоше; и само ја један утекох да ти јавим“ (Јов 1, 18–19)

⁸³⁷ Доментијан 1988, 80.

⁸³⁸ *Сабравши све власти царства свога, велможе велике и мале дестнике и педесетнике и сатнике и тисућнике, и обвеселивши све сваким весељем, и даровима обдарив, и ослободивши све работне, и убогим и маломоћнима и слепим и хромим и проказенима, свима свако довољство давши, и благословивши им господина вазљубљенога сина свога великога жупана кир Стефана, са свима својим слугама, остави их на Божјој вољи* (Исто, 81).

⁸³⁹ Теодосије 1988, 128.

⁸⁴⁰ Доментијан 1988, 276.

је ваистину заволео Христа и да је мртав за цео свет⁸⁴¹. У овим речима се крије суштина форме смрти и форме живота која иако земаљска, наликује небеским приликама – иако у телу и на земљи, монах је незаинтересован за свет материјалан и превртљив, свет оних који обузети свакодневицом заборављају на свој духовни подвиг – монах је за овај свет и његове световне манифестације – мртав.

3.4.2. СМРТ СВЕТОГА САВЕ

У претходном поглављу говорили смо о смрти владара, а будући да је њихов живот једним својим делом био усмерен ка аскетском подвигу, у извесном смислу, фактографском, ми смо већ говорили о овој теми: Свети Симеон је део свог живота провео на Светој Гори, краљица Јелена се замонашила итд. Међутим, када упоредимо описе смрти оних који су се подвижништву посветили од младости, са описом смрти владара који су се замонашили у одређеном животном тренутку, запажамо да су описи смрти ових других типски описи владарске форме растављања од овога света. Смрт је јавна, подразумева сцене растанка и остављања завета потомству да у духу хришћанства (Истине) воде своју земљу и у љубави изграђују однос према свету који их окружује⁸⁴².

Сам живот монаха осим, реалистичних сегмената, углавном везаних за одређена *послушања* која су им као члановима монашке породице одређена, подразумева и низ елемената мистичне природе. Као што Булгаков наводи:

„Мистика је ваздух православља, она га окружује атмосфером која је различите густине – али која се увек креће [...] Живот у Православљу је повезан с визијама онога света, и без тога он, једноставно, не постоји [...] Они који се моле, по мери свог духовног узраста, саучествују у животу Господа, Мајке Божије и свих светих, и кроз то постају део ствари невидљивог света. Тај мистички реализам јесте општа претпоставка читавог православног богослужења ван којег би тај реализам изгубио своју моћ – моћ да буде мистерија која се врши, мистерија богооваплоћења“⁸⁴³.

⁸⁴¹ Данило II 1989, 97.

⁸⁴² О опроштајном говору види: Крстић 2011.

⁸⁴³ Булгаков 2001, 159.

Мистично искуство верујућег није само привилегија оних издвојених од света и свакодневице – и православно богослужење се обраћа управо таквом поимању *религиозне стварности*. Коришћење синтагме *мистички реализам*, као прецизног описивања односа пролазног према вечном, резултат је чињенице да православно богослужење не садржи тек сећање на јеванђелска збивања, него се кроз молитвени чин црквене екумене постаје и саучесник догађаја из времена описаног у Светом писму Новог завета – као да се све то дешава баш тада, баш у тренутку када се о томе говори⁸⁴⁴:

„ *Ilud tempus* које Јеванђеља призивају јесте јасно изражено историјско Време – Време када је Понтије Пилат управљао Јудејом – *али то време је било посвећено Христовим присуством*. Савремени хришћанин који суделује у литургијском Времену, враћа се у *Ilud tempus* у којем је живео, издахнуо и васкрсао Исус, али више није реч о митском Времену, већ о Времену кад је Понтије Пилат владао Јудејом. Хришћански свети календар такође преузима бесконачно исте догађаје из Христове егзистенције, али ти догађаји су се одвијали у Историји, они нису више чињенице које су се одиграле на извору Времена, 'на почетку' [...] Укратко, *Историја* се показује као нова димензија присуства Бога у свету“⁸⁴⁵.

Монах Сава Немањић, превасходно аскета (исихастичке оријентације, тј. онај који је у свом уму и срцу непрестано имао Исусову молитву⁸⁴⁶) – усредсређен је ка свом

⁸⁴⁴ „У Божићном богослужењу се не опомиње само на рођење Христово – то није само сећање на то, него се ту Христос стварно и тајанствено рађа, као што на Ускрс васкрсава, а то се може рећи и за Његово преображење, улазак у Јерусалим, за чин Тајне вечере, за муке, погребене и вазнесење, као што се у једној мери то може рећи за све догађаје из живота Пресвете Богородице, од *рождества* до *Њеног успенија*“ (Булгаков 2001, 142).

⁸⁴⁵ Исто.

⁸⁴⁶ „Господе Исусе Христе, Сине Божији, помилуј ме грешног“. Булгаков говори о три мистичне фазе молитвеног чина оваквог карактера: „Прво, усмена молитва, изговорена речима када подвижник чини напор да на уснама или на уму једнако има молитву Исусову (наравно, у условима који су сагласни његовом душевном расположењу; у миру и љубави са свима, у држању заповести и *целомудрију* и смирености) [...] На другом ступњу, Исусова молитва је умна или душевна. Она се од прве разликује по томе што човеков ум непрестано понире у молитву која се врши и усредсређује се у имену Исусовом које у Себи скрива снагу Христову која се ту, у уму, разоткрива. Ту се ум ослобађа свог непрекидног лутања, и остају у 'унутрашњој

Логосу, што се сматра привилегијом манастирског општежића, још више скитског начина аскетизма. Као последицу овакве врсте фокусираности на онострано, подједнако стварно, као и сваки детаљ профаног живота човековог, анахорета бива Светим Духом обавештен о близини смрти⁸⁴⁷. Тај тренутак се Светоме Сави дешава у Бугарској на повратку са другог ходочашћа Светом земљом.

Доментијанов Сава Немањић ово знање објашњава као дуго очекивани позив од Бога, те тако он:

разумеде прозив љубитеља свога, који много година и дана беше чекао, хотећи се преселити на пренебесна села, хотећи видети жељенога и постићи гоњенога, и са њима би у једињењу без конца у у векове⁸⁴⁸.

Природни закон виталитета – инстинктивну борбу тела да се одржи у животу, Доментијан назива *расправом* која се водила између душе и тела чији је резултат, сходно већ наведеном, очекиван:

Земаљска природа потеже ка својој матици земљи и веома отешча, а душевна природа ојача и прими силу и крепост и узвојева ка небесним разумевши скори долазак Владике свога⁸⁴⁹.

У Доментијановом опису смрти, умирући са радошћу чека тренутак одласка из света, јер (по законима хришћанског учења) то није смрт од које они који су подређени световним законима стрепе, већ тренутак заснивања вечне свете заједнице са Богом.

ћелији', у стању размишљања о Богу [...] И најзад, ту је и трећи и највиши ступањ 'умног делања' – како се и зове Исусова молитва, а то је оно што се догађа у уму или срцу. Молитва прожима интимно биће човека, који задивљено гледа себе у Божасној светлости. Тада се молитва Исусова сама од себе врши у срцу, и то непрекидно, без икаквог напора, и светлост Исусовог имена, преко срца обасјава сву васељену. То се стање не може изразити речју, али оно претходи оном када ће 'Бог бити све у свему'“ (Булгаков 2001, 161).

⁸⁴⁷ Препознавање Божије воље такође даје христоликост житијном карактеру првог српског архиепископа. Јеванђеља наводе да је Исус Христос не само био свестан близине смрти, већ и начина на који ће се то десити, до детаља који се тичу његових ученика – нпр. да ће га Јуда издати, да ће га се Петар одрећи и сл.

⁸⁴⁸ Доментијан 1988, 221.

⁸⁴⁹ Доментијан 1988, 222.

Посвећени тренутак житијног јунака (тренутак смрти) Доментијан осмишљава речима које долазе из простора оностраног:

Добри слуго мој и верни, ево зове те Дух свети; дођи, усни и почини, да примиш моје награде обећане, теби и свима који ме љубе, блага вечна, која око не виде, ни ухо не чу, ни на срце човеку не узиђоше, која ти спремах за твоје премноге трудове, којима си се трудио последујући мојим светим преподобнима, испунивши разним својим подвизима све њихове чинове. Ради тога блажен си, и твоја успомена је пресветла с колена на колена⁸⁵⁰.

Описи смрти оних који су се целог живота приближавали анђеоској (бестелесној) природи – посвећени монашком подвигу одликује се одсуством драматичности и једноставношћу. Тако је опис смрти Светога Саве по Теодосију, присна оној скромној, монашкој слици умирања када је наизглед дубока усамљеност испосника заправо пуна света – када се у умирућем јавља радост сусретања са небеским бестелесним, сродним бићима, које Теодосије, потенцирајући светост његову, назива Савиним *старим друговима*. Из наведеног разлога, који означава пуноћу смисла и живота и смрти, Свети не објављује близину растанка са овим светом, већ *спремивши се за лак одлазак од свега, хваљаше Бога што је испунио његову молбу и што хоће да прими дух његов у туђим странама⁸⁵¹*.

Теодосије назначавача болест као разлог близине смрти – оваквим реалистичким податком не заобилази типску фазу описа смрти житјног јунака – најављеност, већ је та болест српског архиепископа обележена као знак који Светоме доноси сазнање да му је дошло време растанка са овим светом. Последње активности Саве Немањића које се одвијају по овом сазнању вишега реда, усклађене су са већ изграђеним карактером хагиографског јунака, подједнако духовном оцу српског народа, колико посвећенику сопственом спасењу. Наиме, како Теодосије наводи, предосетивши близину смрти наложио је својим ученицима да реликвије купљене током ходочашћа однесу у Србију⁸⁵².

⁸⁵⁰ Доментијан 1988, 223.

⁸⁵¹ Теодосије 1988, 248.

⁸⁵² *Све свете и часне ствари које купујући беше сабрао у Палестини и у целој Сирији, и у Египту и у Вавилону, у Азији и Константинову граду: часне свеиштене одежде и свећнаке златоковане и драгим*

Као припрему за смрт Теодосије истиче милосрђе Светога Саве – дељење ништима (сиротињи), *тако да ништа није оставио код себе, него све раздаде и спремивши се за лак одлазак од света, хваљаше Бога што је испунио његову молбу, и што хоће да прими дух његов у туђим странама*⁸⁵³. Као и у претходном случају, у миру и самоћи (у световном смислу те речи) али у друштву оних сличних себи (у хришћанском значењу), анђелима, у *руке Његове предаде душу своју*⁸⁵⁴.

У случају подвижника и архиепископа Саве Немањића – Светога Саве, хагиограф с правом говори о директном богоусињењу у тренутку смрти што је усклађено са речима Исуса Хрсите записаним у Јовановом јеванђељу: „Заиста, заиста вам кажем: Ко моју реч слуша и верује Ономе који ме је послао, има живот вечни, и не одлази на суд него је прешао из смрти у живот“ (Јн 5, 24). О томе говори и архимандрит Василиос Бакојанис, описујући хришћанску космогонију кроз логоцентристичко поимање свега. Говорећи о појединачном суду наводи:

„Праведници не одлазе на суд. Они долазе право у рај и не пролазе кроз митарства [...] Митарства, дакле, постоје због оних који овај свет напуштају у младом, безвољном моралном стању. Она постоје за оне који из овог света 'током зиме страсти или у суботу' (в. Мт 24, 20), тј. не усавршивши се у врлини“⁸⁵⁵.

3.4.3. СМРТ ПЕТРА КОРИШКОГ

Друго Теодосијево житије које описује монашку смрт, усклађено је у свим својим фазама са првим хришћанским житијем које описује живот осамљеника – монаха, суоченог са демонима који настоје да му отежају подвижничко време и скрену с пута ка духовном исцељењу – житијем Светог Антонија од Атанасија Александријског, а посвећено је анахорети Петру Коришком. Ово житије од самог почетка предочава да је

камењем и бисером украшене и остале црквене сасуде, многе свете мошти, сво оно пописавши заповеди да се једне однесу Архиепископију, а друге у Студеницу (Теодосије 1988, 248).

⁸⁵³ Исто.

⁸⁵⁴ Теодосије 1988, 249.

⁸⁵⁵ Бакојанис 1998, 206.

монахов живот заправо ишчекивање смрти, то јест, овоземаљски подвиг у врлини – пут ка вечном животу у Богу.

„Свети Атанасије Александријски (295–373) у Житију св. Антонија именује више пута подвиг 'врлином' или 'пут врлине'. За Симеона Новог Богослова (949–1022) врлине су као удови духовног човековог тела. Свети Григорије Ниски рећи ће: 'Немогуће је да једна врлина постоји без друге, јер врлина треба да буде савршена'. Уосталом, све врлине су сматране као учествовање у Богу и све захтевају и одређени напор човека [...] Запажа се у Житију Петровом да су уско повезане са покајањем врлине које су сматране природним, потребним инструментом за достизањем савршенства⁸⁵⁶.

Прејудицирање финалног сегмента житија – када, како Бојовић наводи, прошавши митарства на овоме свету, суочен са бесовима у њиховом најстрашнијем облику, одлази у Светлост, не умањује интензитет и напетост тока житијног наратива, јер циљ је исти, пут је узак, а појавне манифестације којима хагиограф отеловљује препреке на том путу (страдање изазвано демонима) истичу његову ауторску инвенцију.

Јован Лествичник о монасима говори као о анђеоском чину, фокусирајући се на посебну монашку невољу – непрестано контролисање телесности (монах води *анђелски живот у вештастvenом и прљавом телу*). Троструко прочишћен: има просвећено тело, чиста уста и просвећен ум, монах је превасходно стално обузет сећањем на смрт: „Одвајање од света јесте хотимична мржња на оно што људи у свету хвале, и порицање природе ради постигнућа оног што је натприродно“⁸⁵⁷.

После низа слика из монашке свакодневице које нису мир само по себи – већ непрестана борба како би се до мира душевног стигло, Петар Коришки од својих ученика тражи да му у каменој пештери исклешу гроб. Овај захтев не можемо сматрати различитим од уобичајене житијне припреме за смрт – јер владари и црквени поглавари који свој подвиг чине у свету или монашкој заједници (општежићу) у име свог вечног

⁸⁵⁶ Јањић 2007, 208.

⁸⁵⁷ Јован Лествичник 2003, 20.

живота су градили цркве и манастире⁸⁵⁸. Усецање гроба у пустој пештери, у камену, на још један начин приказује монашку незаинтересованост за материјална добра и раскош.

Аскета Петар Коришки последње дане провео је, како Теодосије наводи, у подучавању следбеника о томе како се не треба плашити напада бесова (демона), а као вредну поуку за даљи искушенички пут *исприча им све о животу своје*⁸⁵⁹. Не можемо знати како је Петар Коришки осенчен Светим Духом, својим светоотачким ауторитетом сведочио о Истини, као и да ли је заиста своја искуства борбе са демонима испричао на тај начин својим ученицима. Овакав хагиографски податак произлази из пишчевог свезнања, јер он својим записаним речима тек доноси Истину читаоцу (или слушаоцу) коју превасходно зна Свети као онај ко је достигао стање сродно анђеоском.

Није ретко да у житијима аутори наводе да су написали онако како су чули или да су и сами, попут јеванђелиста, били сведоци живота светих (као што је то случај са сведочењем Светога Саве о монашком животу и смрти Стефана Немање; Данило Пећки био је савременик краља Милутина) . Будући да је Теодосије истакао педагошки карактер описа живота свеца, треба рећи да је житије „педагошко или духовно средство угледања 'имитације', поистовећивања са светим јунаком житија који треба да буде доказ како је норму јеванђеља и Христов прототип људске моралне личности могућно остварити на земљи“⁸⁶⁰.

Иако у опису борбе с бесовима можемо направити јасну паралелу са житијем Светог Антонија, Атанасија Александријског, гледано са аспекта српске књижевности: „Појава светог Петра Коришког на изванредан начин заокружује један низ анахоретских култова насталих у периоду од друге половине X па све до краја XIII века у области између Риле и Косова“⁸⁶¹. Полазећи од житијне схеме Сланкаменца⁸⁶² Шпадијер запажа:

⁸⁵⁸ Дом вечно живог Бога не може се сматрати некрополем – зато што је и светац у њивот положен и изложен у цркви вечно жив.

⁸⁵⁹ Теодосије 1988, 284.

⁸⁶⁰ Богдановић 1997, 38.

⁸⁶¹ Шпадијер 2014, 133.

⁸⁶² Још је Првош Сланкаменац запазио јединство те еремитске традиције и утврдио главне црте схеме по којој су дела о овим пустињама стварана: 1. Чудесно рођење. Родитељи су благочастиви, без деце, моле бога за благослов. 2. Бог испуњава њихову молбу. „Добро владање и склоност ка јеванђелском животу, већ у младости (божански позив по аналогји Мојсијевог позива, 2. Књига Мојсијева, гл. 3). 3. Одлазак у пустињу

„У житијима светог Јована Рилског и светог Јоакима Осоговског нема помена о детињству, већ се одмах приповеда о зрелим годинама и подвизавању. У житијима Прохора Пчињског и светог Гаврила Лесновског јавља се, пак, мотив бездетних родитеља који после молитве добијају жељено дете што је вероватно преузето из рановизантијског Житија Алексија Божијег Човека [...] **Ни у једном од животописа четворице подвижника не поклања се претерана пажња њиховој борби с бесовима**; она се помиње и, наравно, подразумева, али је готово занемарљива у односу на чињеницу да то чини главни део житија Коришког пустињака“⁸⁶³.

Истицање искуства напада бесова као есенцијалног елемента казивања Коришког (будућег житија о његовом животу), на још један начин истиче снагу искуства оних аскетским животом упућених у виша знања. Истиче значај светих отаца који сопственим искуством јесу слика хришћанског учења и оваплоћење су борбе између добра и зла која се непрестано дешава и у стварним и у метафизичким просторима. Ово заправо и јесте најзначајније искуство Петра Коришког (самим тим и највећа поука коју је могао упутити својим ученицима) – да се зла на овоме свету не треба бојати.

Тренутак растанка са овим светом дешава се по одвајању Коришког од ученика које је послао *да отпочину*, а у самом чину раздвајања, када Коришки одлази пут стене у којој је исклесан његов гроб, претходи причест и сузна молитва ради *срећног исхода душе*. Иако посвећен најстрожијој аскези, праведник који је својим подвигом достигао анђеоски статус духовног развоја – у складу са скромношћу и бригом да није окаснио у подвигу, у самртном тренутку брине да ли је достојан онога што следи⁸⁶⁴.

против воље родитеља или рођака или после њихове смрти или после смрти женине. 4. Пустињачење, искушења (поглавито борба са демонима) и чудотворство. 5. Веза са господаром земље. 6. Веза са једним познатим манастиром. 7. Посвећење. 8. Чудесна дела светитељских моштију“ (Сланкаменац 1925, 221).

⁸⁶³ Шпадијер 2014, 137.

⁸⁶⁴ „Сви наведени примери показују да је Петар био достојан божанске светлости и анђеоског живота. Зато се његова смрт може сматрати само преласком из живота са анђелима на земљи у живот са анђелима на небу. Са њима је 'у телу бестелесан проживео' и са њима на небу 'у истом збору се весели'“ (Бојовић 2019, 356).

Теодосије у овом житију не изоставља телесне знакове стања пре смрти хагиографског јунака и наводи: *После тога, грозницом обузет и по природи људској мало боловши.....*⁸⁶⁵. Попут Доментијановог Светога Саве, издвојен од осталих, чека тренутак смрти: *Крај маловременог и привидног живота на земљи остављајући, и позван у бесконачан ка Христу и блажен живот, хтеде да дух свој сам преда Господу*⁸⁶⁶. Кулминација описа смрти Петра Коришког испуњена је реторским питањима која само подстичу идеју несазнатљивости виших истина онима који су *још у телу*⁸⁶⁷. Тако свету смрт аскете најављује звук: *Те ноћи, када устадоше за поноћну и јутарњу службу, чуше наизрециве песме и гласове који сладошћу ум и срце у умиљење одводе*⁸⁶⁸.

Разјашњење оног необјашњивог, монасима који су се придружили скитском начину живота, не долази с овога света – већ из простора оностраног, али у типским препознатљивим облицима који указују на присуство анђела – мирис, светло лице преминулог, *тада схватише [у вези са звуком песама] да се нису из људских, калних, и лажљивих, и клеветом оскврњених, и нечистих усана него бестелсених и чистих светих анђела који стално Богу поју, кад појаху светога старца, гласови из пештере чули*⁸⁶⁹.

У препознавању светости житијног јунака сведоцима помажу знаци који су двоструког карактера – они су истовремено и шифра и код за њено разумевање. Како Богдановић наводи, ова, условно речено, естетика парадокса, произлази из источнохришћанске гносеологије и у њу инкорпорирану теорију сазнања која искључује могућност позитивног (катафатичког) богоспознања. „Сазнање истинитих ствари, а то су, заправо, божанске ствари, могућно је као апофатички акт, сазнање онога што није, не онога што јесте у негацији. Томе и служи парадоксалност стила [...] ради се о казивању

⁸⁶⁵ Теодосије 1988, 284.

⁸⁶⁶ Исто, 285.

⁸⁶⁷ *И погледавши на стену старчеву и видевши пештеру његову као да је многим свећама осветљена, зачуђени тим говораху: „Кад одосмо старца самог остависмо, па ни огња раније у пештери његовој није било. И како светлост велику у њој сад видимо и много појаца гласе откуда чујемо? Да није ко од познатих му пре нас дошао и с њим се радује? Али какво је то чудно њихово весеље, јер ни песама силу не успевамо схватити?“* (Исто, 286).

⁸⁶⁸ Исто.

⁸⁶⁹ Исто.

истине 'мимо' ње, односно 'друкчије' од онога што јесте, преко разлике у супротности⁸⁷⁰.
У вези са овим треба још истаћи и психолошки ефекат:

„Парадокс ствара стање психолошког удара, којим се разара уобичајеност, руши свет баналних, позитивних категорија, и отвара пут не само ка другом и другачијем него и ка обрнутом свету; прави свет је тада пред нама 'као у огледалу', 'као у загонеси', нејасан, али ипак видљив и присутан, наслућен довољно да се за њим може жудети, да се са њим може успоставити жив, активан, емотивни однос⁸⁷¹.

Иако се Бог објавио (оваплотио) у Исусу Христу, његова суштина је трансцедентна, изнад људског интелекта и не може бити артикулисана људским речима⁸⁷², већ кроз апофатички принцип посматрања реалности вишега ранга – мистичног упознавања и препознавања промислитељске функције Бога у свету. Препознавање путева блаженства у преминулом кроз симболе који, иако не сасвим разумљиви, јасно приказују божанско присуство у тренутку смрти праведника, као добро усмерену слободну вољу појединца, јер „Господ не дозвољава преумножавање зла, али само зло не укида, јер би тиме укинуо и могућност избора, самим тим и слободу⁸⁷³.

3.4.4. СМРТ МОНАХА И ЦРКВЕНИХ ПОГЛАВАРА КОД ДРУГИХ АУТОРА

У тренутку смрти духовног лица, сви присутни уколико је реч о смрти црквеног поглавара, ридају и плачу над телом преминулог, што наизглед представља антитезу већ изреченом полазишту да монаси с радошћу ишчекују смрт. Ту двоструку мотивисаност плача описује Доментијан у опису смрти Светог Симеона:

А чудоносни и богосветли, пак кир Сава, непрестано течаше различне, радосне и скрбне изворе суза: радосне, јер виде родитеља свога тако пресавршенога свим врлинама, и гледаше топла молитвеника и великога чудотворца где иде пред њиме

⁸⁷⁰ Богдановић 1991, 66.

⁸⁷¹ Исто.

⁸⁷² Види: Бојовић 2003, 43.

⁸⁷³ Исто, 50.

у сва спремљена добра [...] а скрбан због лишења доброг саподвижника и лаког тркача⁸⁷⁴ и богумног учитеља⁸⁷⁵.

У истанчаност односа између Бога и човека спада и плач мотивисан присуством оваплоћења божанског у земаљским оквирима⁸⁷⁶. Из тог разлога, иако овде није реч о сузној молитви, већ о реакцији (психолошкој реакцији, како Богдановић каже, на парадокс), тј. на манифестацију која превазилази хронологију профане стварности, а произлази из љубави човека према Богу и Бога према човеку, чији је земаљски пандан „милосрдно срце“⁸⁷⁷. Сцене плача и изливање суза су много више од слике бола и патње, то је слика узвишеног стања духа које надраста свакодневне поводе и разлоге, јер се „верујући човек у близини божанских знакова осећа као део једне велике светске (васељенске) породице повезане превасходно вером у Бога“⁸⁷⁸.

⁸⁷⁴ „После свега могуће је поставити и питање: ко се може назвати лаким тркачем, и какву је то трку трчао српски велики жупан и хиландарски монах? Сваки онај, ко се уподобио Светом апостолу Павлу и који је, као и он, у тој трци добар рат ратовао и веру одржао (2 Тим 4, 7). Већ у Делима апостолским Свети апостол и јеванђелист Лука доноси сведочење апостола Павла о путу (трци) који ће се свршити с радошћу, и који се зхавршава кроз непрестано служење Исусу Христу (Да 20, 24)“ (Бојовић 2017, 46)

⁸⁷⁵ Доментијан 1972, 166. О односу ученика и учитеља, види: Бојовић 2018.

⁸⁷⁶ Посебан повод изливања суза јесте сусрет верујућег појединца са местима, мирисима, звуцима и виђењима која указују на Божије присуство на овоме свету. Сваки овакав елемент метафизичке комуникације између пролазног и вечног повод је описа плача у старој српској књижевности. Сродно томе, сусрет Светога Саве са топонимима који Светога повезују са животом, страдањем и смрћу Исуса Христа, изазивају снажну емотивну реакцију; плач изазива анђеоско присуство у тренутку смрти, такође и свете мошти које изливају свето миро и исцељује болесне.

⁸⁷⁷ „Наведимо ради контраста размишљање сиријског хришћанина мистика рановизантијског доба – Исака Нинивијског: 'А шта је милосрдно срце? [...] Успламтелост срца у човеку за сваку творевину, за људе, за птице, животиње, демоне и било које створење. Када их се сети или их посматра, човеку теку сузе из очију од велике и силне самилости која обузима срце. И од велике патње његове се срце стеже и не може да поднесе нити да види неку пакост или малу тугу коју трпи створење. И зато он са сузама приноси молитву и за бесловесне, и за непријатеље истине, као и за оне који му стално наносе увреде, да се сачувају и очисте [...] Та плачна самилост што обухвата читав свет, схваћена не као привремени афекат, него као непролазно стање душе, и као пут ка одуховљењу, ка 'уподобљењу Богу'“ (Аверинцев 1982, 82).

⁸⁷⁸ Милојевић 2017, 29.

Архиепископ Арсеније *саврсник истога анђелскога збора*⁸⁷⁹ Данила II, препознаје близину смрти кроз изражену слабост у телу⁸⁸⁰, а његова богоугодност истакнута је кроз сусрет са земаљском формом божанске љубави, причом о доласку три анђела. Ова житијна слика пандан је објављивању анђела старозаветном Авраму⁸⁸¹, међутим, мотивација у Аврамовом случају и случају архиепископа Арсенија различито су фокусиране: Аврамово страдање је осмишљено тугом због тога што нема потомство, док је Арсенију подвиг отежан дугом (траје три године) и тешком болешћу. Тачка поклапања је у ономе што Данило II апострофира – сусревши се са гласницима Божијим Арсеније изговара: *Мир с вама, слуге Христове, јер сте дошли да посетите моју немоћ*⁸⁸².

Архиепископ Арсеније умире убрзо после овог сусрета, а рајска насеља претпоставља и хагиографски податак да је смрт по њега дошла одмах по светом причешћу. Смрт (уснуће) архиепископа Јоаникија хагиограф једноставно наводи, без детаљнијих објашњења. Његова светост произлази из његове посвећености добрим делима, јер

*они који су му добро послужили у овом животу, таквих тела гроб не раствори нити земља узможе држати, као и у овом веку (тело) онога преосвећенога. Јер живећи непорочним животом и после смрти сачува неповређено тело, и на висинама **ликујући са анђелима** непрестано слави свету Тројицу*⁸⁸³.

Живот архиепископа Данила II у житију његовог Ученика завршава се очекиваним податком везаним за појединца посвећеног аскетизму: *Усну с миром и отиде Господу*⁸⁸⁴. У опису смрти Јевстатија Шестог сусрећемо се са записом претпостављеног монолога смог Господа који га позива у ред својих анђела, позива на жељено усињење, што се у осталим текстовима овог аутора тек подразумева:

⁸⁷⁹ Данило II 1988, 166.

⁸⁸⁰ Слабост у телу је била толика да није могао да извршава своја монашка задужења нити чинодејствује.

⁸⁸¹ Види I Мој, 18.

⁸⁸² Данило II 1988, 171.

⁸⁸³ Исто, 192.

⁸⁸⁴ Данилов Ученик 1989, 117.

*Добри мој слуго и верни, уђи са смелошћу у радост Господа својега, данас те постављам у ред ликова анђела мојих, и уготових ти станове небеснога живота, и заповедам да будеш учасник бесмртне моје трпезе*⁸⁸⁵.

Пратећи описе смрти монаха – подвижника ван света и архиепископа српских – подвижника у свету, запажамо разлику у сцени умирања. Смрт је и код једних и других најављена, с миром дочекана, међутим, драматургија смрти оних који су у тренутку уснућа вршиоци црквених функција сродна је опису владарске смрти. Истичући патронску улогу над оним што му је дато на бригу (Српску православну цркву), они се опраштају у љубави са онима који остају, дајући им као завет речи савета, подршке и мудрости. Смрт монаха је тиха и без света (уколико су окружени људима, другим монасима, углавном, они успевају да се осаме у самртном тренутку) – као Теодосијев Петар Коришки или Доментијанов Сава Немањић, а недостатак људи, који би евентуално антиципирао извесну дозу трагике због усамљености, употпутњен је описом присуства анђела.

Опис смрти црквених поглавара, као шематизовани облик поступања и радњи, истиче Марко Пећи говорећи о смрти патријарха Јефрема:

*Блажени патријарх шести кир Сава, као што је обичај, са својим клиром дође. А Јефрем на самрти, о стварима духовним бесеђаше, од свих благослов мољаше, а нас своје ученике са љубављу и сузама поучивши и к страху Божјем причврстивши коначни мир и благослов даде нам и свагда од њега помињану реч рекавши: Слава Богу за све*⁸⁸⁶.

Иако *друговање* с бестелесним бићима, гласницима Божијим, и отворена врата ка рајским насељима, што разним алузивним знаковима у тренутку смрти својом нејасношћу (несазнатљивошћу) јасно пресупонирају будућу светост хагиографског јунака, апсолутну верификацију светости даје последње поглавље житија посвећено откривању непропадивости тела светог и чуда која се над његовим моштима дешавају. Поред непропадивости тела као визуелне сензације, неописиво предивног мириса, који такође омогућава чулну сензацију светости, највиши степен чуда јесте мироточење моштију

⁸⁸⁵ Данило II 1988, 202.

⁸⁸⁶ Исто, 169.

светих које на усхићујући начин за све сведоке чуда над чудима материјализује вишу стварност и указују на величину и снагу Божије милости.

3.5. ЧУДО МИРОТОЧЕЊА

3.5.1. ФЕНОМЕН ЧУДА У АУТОПОЕТИЧКОМ КЉУЧУ

Током првог тематизовања чуда у овом раду, одрекли смо се нефункционалног метода у оквиру којег се чудо у старој српској књижевности тумачи кроз оновремене картезијанске критеријуме⁸⁸⁷, а у циљу додатног појашњења овог феномена⁸⁸⁸ усклађеног са космогонијом средњовековног аутора, указаћемо на аутопоетички навод хагиографа. Наиме, како треба поимати чудо у контексту културолошких оквира средњег века, указује нам Григорије Цамблук пишући о Стефану Дечанском. Набрајајући чуда на гробу Дечанског (*када и многи други хроми, ослабљени, неми и глухи, примаху ослобођење од таквих страдања, дотакавши се са вером његових моштију*⁸⁸⁹), наводи и податак који се у житијима ранијег периода тек подразумевао: Цамблук говори о чуду не као о нечему изван реалности, већ као о сегменту стварности.

То чини кроз питање које не остаје отворено, јасно само по себи, реторско, као што претходни аутори чине руковођени претпоставком да они који читају (слушају) житија имају завидно хришћанско образовање, већ питање добија јасан и прецизан одговор, допуњен (објашњен) типском стилском интервенцијом хагиографа – цитирањем из Светог писма ради потврде (аутентизације) изреченог⁸⁹⁰. Приповедач се пита: *Да ли је ово, дакле,*

⁸⁸⁷ Овде превасходно мислимо на истраживања Предрага Палавестре, о чему смо већ говорили у делу *Поетичко одређење чуда*.

⁸⁸⁸ „У средњовековним зборницима били су познати преводи и прераде углавном краћих чланака у којима су се описивала само чудеса светитеља [...] Стари српски писци не описују чудеса у облику самосталних списа, већ их уносе као посебне главе најчешће у житија (Стефан Првовенчани, Доментијан, Теодосије, архиепископ Данило II, Григорије Цамблук). Извесни писци дају чудесима шире сразмере у оквирима композиције читавог дела (Трифунковић 1974, 351–352).

⁸⁸⁹ Григорије Цамблук 1989, 74.

⁸⁹⁰ Радмила Маринковић наводи три начина употребе цитата (парафраза или алузија) из Светог писма у текстовима књижевности средњег века: као алиби за исправност онога што пише, тада јасно наводи извор; када не наводи извор, а библијски цитат инкорпорира у свој текст у који се цитат природно уклапа и када

чудно! И одговара: *Никако! Јер Христов је ученик који је рекао: „Дела која ја чиним и он ће чинити“*⁸⁹¹.

У наставку Цамблак образлаже зашто је Стефану Дечанском од Бога дато да чини оно што је Исус Христос чинио, у случају Дечанског – да својим земним остацима доноси излечење онима који још увек страдају ходајући земљом:

*Ваистину, Стефан показа дела достојана вере, а веру украси делима, а дела вером запечати, а та дела су ова: вера, нада, љубав, незлобије, простота, милостиња, кротост, дуготрпљење, правосуђе, брига за сироте и удовице, подвиг за побожност и, што је највише: смрност. Јер ову приложивши осталим добрим делима као нека крила, достиже времена надсветска, настањујући се као великомученик са мученицима*⁸⁹².

У овом наводу из житија Стефана Дечанског проналазимо суштину односа средњовековног (верујућег) човека према чуду Божијем које претпоставља метафизички код успостављен између човека и Творца. Као што је достизање *времена надсветских* предусловљено богоугодним животом, тако и чудо исцељења јесте наставак овог узрочно-последичног низа. О овој каузалности Булгаков говори:

„Чудо не може бити схваћено као нешто безузрочно, оно мора заузети своје место у узрочном низу [...] У узрочном низу или, тачније, у бесконачним узрочним низовима који изражавају ту свеопшту везу, имамо присуство узрока различитог карактера [...] Међутим, сви ови различити узроци су подједнако космични, урасли су у живот космоса и из њега су разумљиви. Исто тако је и чудо космично и законито као и све природне појаве“⁸⁹³.

Ради бољег разумевања делатног подвига као пута ка Богу и енергији божанској, треба подсетити и на разлику између поимања Бога као створитеља и промислитеља (као

навод из Светог писма (опет без навођења извора) служи томе да текст учини веродостојним (види Маринковић 2000, 8–9). Наведени пример из Цамблаковог житија, по овој подели, припада првом типу.

⁸⁹¹ Григорије Цамблак 1989, 74.

⁸⁹² Исто, 74.

⁸⁹³ Булгаков 2011, 14.

Творца и Промислитеља). Бог је творац света „из ничега“⁸⁹⁴, а на другој страни, божанска заштита и вођство над створеним манифестује се кроз промислитељску мисију која се разликује од творачке:

„Бог је у узајамном односу са светом који је створио, као са самобитним, ванбожанским бићем које је створио, али не више на основу стварања из ничега, у којем је сва активност на страни Творца, а сва пасивност на страни творевине, већ на основу узајамног деловања, садејства“⁸⁹⁵.

Духовни каузалитет основа је оне друге стране света која није статичност, довршеност, већ процес који подразумева комуникацију између човека и Творца, чији се видљиви сегмент назива чудом.

На који начин се постаје посредник у земаљском оваплоћењу чуда небеских, појединац обдарен моћима које је имао и сам Син Божији? Наведени Цамблаков цитат⁸⁹⁶ у сагласју је са јеванђелским наводима: саучесник се постаје кроз живот осмишљен постулатима Добра и Истине. На који се начин постаје од Бога одабран као онај над којим ће се извршити чудо исцељења? Јеванђелски примери Божијих чуда оваквог карактера јесу примери добротинастава изазваних самилошћу и милосрђем Логоса, на једној страни. Јеванђеља наводе и други елемент неопходан у остварењу чуда као природном узрочно-последичном низу – исцељење није резултат само наклоности Божије, већ и постојаности у вери оног ко од Бога помоћ очекује. Одговор можемо свести на следећу константу: сама људска патња сједињена са снажном вером јесте довољан повод за Божију интервенцију⁸⁹⁷.

⁸⁹⁴ „Стварање је зарањање божанских, софијних начела света у ништавило, из чега настаје биће света. Тај за твар недостижан и непојмљив и, у најистинитијем смислу, чудесни акт Божје свемоћи, премудрости и љубави успоставља сферу ванбожанског постојања тих начела, а кроз то свет, творевина, добија своју самосталност и од Бога одвојено биће“ (Исто, 8).

⁸⁹⁵ Исто, 10.

⁸⁹⁶ Григорије Цамблак 1989, 74.

⁸⁹⁷ Види: Булгаков 2011, 33–34.

3.5.2. ЧУДО И СМРТ

Хришћанство са собом доноси разрешење исконске човекове чежње за бесмртношћу, а јеванђелске лепе вести о победи живота над смрћу говоре о томе како је вечност могућа. Хришћанско учење усмерава појединца на пут сотериолошког карактера и говори о спасењу као резултату јасног каузалитета – дакле реч је о процесу. Истрајни у добрим делима и монашком подвигу, житијни јунаци, у тежњи ка личном усавршавању и спасењу, постају извор благостања онима који су на истом путу, не само као теоретски узор, већ кроз стварну интервенцију у свету живих.

У житијима Светога Саве од Доментијана и Теодосија, сусрећемо се са молитвом Светог ради исцељења болесног брата Стефана Првовенчаног. Оваква инвенција духовног карактера првог српског архиепископа, усмерена ка брату владару, описана је у две фазе. Прва се завршава сценом исцељења, затим, Првовенчани још теже оболева, али овога пута Свети Сава не стиже на време са Атоса и затиче брата упокојеног. Сматрајући задоцњење својим грехом, у другој фази описа исцељења, Свети Сава се посвећује дугој сузној молитви, у којој наводећи јеванђелска чуда оживљавања умрлих, нада се исто таквом чуду.

Сродно Исусу Христу који је кроз реч оживео Јаирову кћер⁸⁹⁸, у Теодосијевој верзији Свети Сава обраћа се анђелу Божијем речима: *Анђеле Божји, у име Господа нашега Исуса Христа, говорим ти: Врати душу слуге својега, брата мојега да га, дошавши к њему опет нађем жива*⁸⁹⁹.

Доментијан мотивише опис чуда – оживљавања умрлог – другачијим наративним следом. Он не *заповеда* анђелу у име Божије, већ у дугој и усрдној молитви моли Бога, како би Он кроз извршиоце своје воље, анђеле, васкрсао упокојеног владара:

Свесилним и страшним оком твојим заповеди твојем пресветлом анђелу да поврати душу слуге твога, саопсешника мога за твоју свету веру, да сатворим на њему твоју свету вољу [...] И сведобри, брзи у милости, свемилосрдни Отац

⁸⁹⁸ „И узевши девојчицу за руку рече јој: Талита куми – што значи: 'Девојчице теби говорим, устани!'. И одмах устаде девојчица, и ходаше“ (Мк 5, 41–42; Лк 8, 54–55; Мт 9, 25–26).

⁸⁹⁹ Теодосије 1988, 221.

*небесни послуша угодника свога, заповеди анђелу своме да врати душу у тело онога*⁹⁰⁰.

Сама могућност оживљавања Првовенчаног, као Божијег угодника, акцентује поимање смрти верујућег појединца – смрт није коначан крај, већ тренутак приближавања вечном животу у Христу. Зато Теодосијев Сава Немањић присутнима говори: *Не плачите и не галамите, краљ није умро него спава, и душа његова је у њему*⁹⁰¹. У прилог томе иде и податак да Стефан Првовенчани завршивши недовршене послове – узевши монашко име, причестивши се и прогласивши наследника, *слатко веселећи се и Бога благодарећи, у руке Његове дух свој предаде*⁹⁰².

Као што Доментијан наводи у молитви Светога Саве, жељу оног који моли да се испуни Божија воља (проглашење наследника, монашење умирућег и његово последње причешће), овде се не сусрећемо ни са чим изван природног тока. Смрт Стефана Првовенчаног није одложена живота ради, већ живота у Богу ради, тако да после обављених послова за које је пре оживљавања био одоцнио, а којим означава себе као оног ко тежи усињењу од стране Бога, Првовенчани умире: *И тако предаде своју свету душу у руке добротвору своме Христу, и са миром у Господу усну*⁹⁰³.

Парадигматичан на линији антиномија, истовремено чудо које превазилази категорије свакодневног, али и очекивана извесност оних који су свој живот посветили монашком подвигу или, водећи световни живот, успели да у срцу осете љубав живог Бога, јесте непропадивост тела богоугодног појединца.

Свети Сава у свом житију наводи хагиографски податак да је после осам година у гробу пронашао неповређено тело свога оца: *И нађох тело његово часно цело и неповређено, које је било ту у гробу осам година. Јер тако приличи онима који су угодили Богу, да су и после своје смрти прослављени*⁹⁰⁴. Наводећи ово чудо као испуњење

⁹⁰⁰ Дометнијан 1988, 167.

⁹⁰¹ Теодосије 1988, 222.

⁹⁰² Исто.

⁹⁰³ Дометнијан 1988, 168.

⁹⁰⁴ Св. Сава 1986, 116.

очекиваног, поткрепљује га наводом из Давидових псалама: „Чува Господ све кости његове, ниједна се од њих неће сломити“ (Пс 24, 20).

Будући да увид у Божији благослов, очит на земним остацима почившег подразумева есхумацију, сваком опису ове својеврсне теофаније претходе описи разних знамења – сновиђења, виђења или какве материјалне опомене живима да своју пажњу усмере ка моштима светог. Поменути знакови, упућени су углавном монасима или црквенослужитељима који земаљска знамења преносе вишим црквеним инстанцама, не би ли се разоткрила светост хагиографског јунака⁹⁰⁵.

После знакова који су указивали да треба есхумирати тело краљице Јелене *нађоше га где лежи као у роси, цело непропадљиво Божјом заповешћу ничим повређено*⁹⁰⁶. Опис неоскрнављеног тела краља Милутина садржи и следећи навод који не истиче само да је његово тело сачувано, после толико времена проведеног под земљом, већ *да није отпала ниједна влас с главе његове*⁹⁰⁷.

Изузетак (у односу на наведени наративни след) проналазимо у опису проналажења светих моштију цара Уроша. Прималац Божијих знакова који су указивали на место на коме почивају мошти последњег Немањића, није био какав црквени човек, већ хиперсензибилни пастир⁹⁰⁸. У симболичком смислу Патријарх Пајсије се користи мотивом

⁹⁰⁵ У вези са знаковљем које претходи есхумацији светих моштију, можемо говорити о три типске форме оваквих наративних сегмената: црквено лице има неко одређено виђење или сан – разоткривању непропадљивих моштију краљице Јелене претходни следеће знамење: *Неким привиђењем у сну јави се једном од одабраних монаха, говорећи: „Пошто од сада немам вољу да живим у земном блату, заповеда Бог да се моје тело узме из недра земље и да лежим пред лицем вашег богољубља“* (Данило II 1988, 106). О другој типској форми описа небеских знакова можемо говорити у ситуацијама када нема конкретних детаља, већ, као у случају житија краља Милутина, хагиограф само наводи: *Јављаху се многа и различна чудна знамења и вишења на гробу његову* (Исто, 148). Трећи тип описа чуда који претходе сусрету смртних људи са вечношћу оних који су пронашли мир у Богу јесте тростепени низ одређених сугестија које вечно живи шаљу људима, као на примеру прејудуцирања светости Јевстатија Шестог. Прво у низу је исцељење болесног коме се сам Јевстатије обратио кроз сан (Исто, 210); другу фазу представља чудно знамење из корпуса природних феномена (Исто, 210); у трећој фази се јавља неименовани младић описан као Божији анђео (Исто, 211).

⁹⁰⁶ Исто, 107.

⁹⁰⁷ Исто, 148–149.

⁹⁰⁸ Прича о пастировој осетљивости на дејство божанских енергија понавља се још једном: у сну пастир нариче над чињеницом да нису све мошти на свом месту, после чега у реци проналазе свечев зуб. Овде

Доброг Пастира, што је друго име за самог Исуса Христа који својом проповеди приводи народ вери. Пандан самог Сина Божијег је свако ко је пријемљив за Истину коју с собом на овај свет Он доноси, онај који с лакоћом разуме и спроводи Божију вољу. На тај начин Патријарх Пајсије, у овом сегменту *Житија Светог цара Уроша*, своди симболично именовање Исуса Христа као пастира на земаљску разину.

3.5.3. ЧУДО МИРОТОЧЕЊА У СТАРОЈ СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

Виши степен благослова и наклоности Божије према упокојеном подвижнику, исказана је кроз чудо мироточења њихових моштију. На тај начин се добробит светости богоугодног владара шири на читаву заједницу, која му је током живота била поверена да њоме влада⁹⁰⁹. У вези с тим Григорије Цамблук (*Житије Стефана Дечанског*) наводи:

*Сила неисказаног угоднога мириса испуњаваше све, не само оне који су се у цркви налазили, но и оне изван цркве по целој обитељи. И нико од ту сабраног народа не остаде, а да се није насладио таква доброга мириса*⁹¹⁰.

Мироточивост светог хагиографског јунака, као највећи Божији благослов, осим као део посмртних чуда која се обично налазе на крају хагиографије, може бити и елемент централног дела житијног наратива. Такав случај са мироточењем Светог Симона, које је описано у житијима посвећеним Светом Сави (од Доментијана и Теодосија), када се говори о чудотворним моштима споредне личности, неопходне (неизоставне) ради карактеризације главног јунака.

Приповедање о чуду мироточења код оба хагиографа контекстуализује причу о богочовечанској сарадњи као примарном услову чудотворења. Наиме – мироточење моштију које исцељује најтеже болести и истерује зле духове из тела злом поробљених,

Патријарх Пајсије, такође на симболичан начин, говори о односу дела и целине што је усклађено са библијским причама о блудном сину (Лк 15, 11–32) или изгубљеној овци (Мт 18, 12–14), о чему не можемо детаљније говорити у овом раду јер би то заузело превише простора – прим.С. М.

⁹⁰⁹ Тајна светих моштију огледа се и у мироточивости, о чему говори апостол Павле „Христов мирис Богу и међу онима који се спасавају и који гину. Једнима, дакле, мирис смртни за смрт, а другима мирис животни за живот. И то за ово ко је вредан (2 Кор 2, 15–16)“ – Јустин Поповић 1978, 682–683.

⁹¹⁰ Григорије Цамблук 1989, 73.

није благослов једном заувек дат, већ се, у зависности од стања у држави и постојаности у вери народа земље којој је Бог кроз мироточење дошао у помоћ, оно може и престати.

Неизоставан сегмент остварења чуда је молитва, истакнута и у Доментијановом житију, у којем је апострофирана прозорчљивост Светога Саве (мироточивост Светога Симеона је пророкована⁹¹¹). Тако Свети Сава *вапијаше дан и ноћ* не би ли се чудо мироточења догодило, а наду у остварење очекиваног чуда проналази у сопственом поимању Божије милости: *полажем наду моју на твоју несхватљиву и превелику доброту*⁹¹².

Доментијан кроз молитву Светога Саве наводи значај остварења мироточивости на божанском, људском и личном плану, који је у случају Светога Саве поистовећен са добром читавог народа:

1. *И обнови кости усахле тебе ради да сви разумеју неизмерну силу и твоју бесконачну милост*⁹¹³,

2. *И подај награду своје преподобноме пред оба света, збора анђелскога и човечанскога,*

3. *Да и ја, слуга твој, примим превелику смелост, и сав народ прослави велелепно име твоје, Оца и Сина и Светога Духа, и сада у увек и у векове*⁹¹⁴.

Сам чин мироточења садржи значајан сегмент хришћанског учења – саборности и дељења љубави Божије⁹¹⁵:

⁹¹¹ *Да ће усахле кости излити превелику благодат, и да ће се обновити младост његова ко орла, и да ће облити свету цркву миром доброга мириса и да ће чеда своја напунити неисказаним весељем* (Доментијан 1988, 108).

⁹¹² Доментијан 1988, 107.

⁹¹³ „Васпитна улога чуда Божијих истакнута је у српској житијној књижевности. Посебно надахнуто о томе говори Григорије Цамблак упоређујући снагу оваплоћења Божије милости са снагом заветних таблица: *И тако свештеним архијерејским рукама би изнесен и положен у ковчег, светије и часније дело од оних заветних таблица да сви виде и да се клањају, а онима који са вером долазе да даје исцељења разних болести* (Григорије Цамблак 1989, 73).

⁹¹⁴ Доментијан 1988, 107–108.

⁹¹⁵ Саборност и Саздајући Цркву Своју, у тајанственом предухитравању Својих спасоносних страдања, Господ на Тајној Вечери установљава најсветију Тајну Новог Завета, и открива ученицима да је то Тајна јединства и љубави. О љубави учи и називава Спаситељ Своје Апостоле те ноћи. И говори о љубави као о

*И потекоше извори без влаге, но из сухих костију и из тврдога камена мраморнога потекоше благодатне воде, миро добромирисно, и добро миришући превеликим мирисима, испуни свети гроб, и обагри сву цркву Богом дарованом му благодаћу. А пре тога преподобним оцима, који су стојали на Божјем славословљу **изли се дар Пресветога Духа у срцу свију који су ту стојали** и, када је дошао Свети Дух, испунише се душе свију благодаћу и сви бише удивљени невидљивом благодаћу⁹¹⁶.*

За разлику од Доментијана који све духовне центре у којима његов Свети Сава борави или кроз које пролази надахнут светошћу одређеног библијског топонима, одређује као заједнички духовни простор⁹¹⁷, Теодосије у молитви Светога Саве, говорећи о важности мироточења моштију Светога Симеона пренетих у Србију, истиче одреднице овде и тамо (свој и туђи): *Да као што си на истоку у Светој Гори у земљи туђој, тако и овде још више на западу у земљи отачаства мојега прослави свога угодника⁹¹⁸.*

Иако Теодосије за полазиште има одуховљени Исток и насупрот томе Запад који још није достигао тај ниво богоблаженства, те му је ради утврђења у вери потребно чудо, крајњи циљ је исти – заједништво у Христу. Континуитет у смислу понављања чуда чији је архитект Свето писмо, у овом случају, на примеру свеца који потиче из народа коме мироточењем доноси оздрављење и у духовном и у физичком смислу, прославља и родоначеника лозе Немањића, а народ и власт уједињује кроз љубав Божију.

сили сједињавајућој. Он о Себи говори као о Новом и Другом Адаму – као Нови Адам, Господ је Пут за људе, који у Њему и кроз Њега прилазе Оцу. И тајанствени Дом Очев, у коме су обитељи многе, то је – Сам Господ, у чијем се Телу, Цркви, они који у Њега верују благодатном силом љубави сједињују у тајанственој сателесности с Њим и између себе. И сједињују се кроз тајну Тела и Крви – по самој Његовој речи: „Који једе Тело моје и пије Крв моју у мени пребива и ја у њему“ (Јн 6, 50) – Флоровски 2012.

⁹¹⁶ Доментијан, 1988, 109. Опис мироточења по Теодосију (по преносу моштију): Само чудо: *Као неким необичним благоухањем црква се испуни, тако да су се сви дивили и нису знали шта је то. И опет, гле, као и раније на Светој Гори би шум као да ветар хуји [...] како је благоићу Духа Светога испуњен миром као многим водама, и како одасвуд шуми врењем мира [...] А благородни који су с њим дошли, чувши ово, а видевиши са великом радошћу оно што се догађа посредништвом светога удивљени клицаху...* (Теодосије 1988, 166).

⁹¹⁷ Више о томе Милојевић 2017, 87–109.

⁹¹⁸ Теодосије 1988, 164.

Већ поменуте мотивационе механизме мироточења (утврђивање у вери, потврде светости преминулог владара и потврђивање саме прозорцљивости Савине) проналазимо и код Теодосија⁹¹⁹. Овај последњи разлог важности обнављања мироточења у тренутку преношења моштију Светог Симеона у Србију, истакнут је и у молитви Светога Саве упућене Богу и у оној упућеној самом Светом Симеону. Наиме, остајући у границама истог телеолошког оквира Теодосијев Свети Сава посебно истиче важност очувања сопственог ауторитета прозорцљивости (посматрања одуховљеним, премудрим очима) духовног вође српског народа који је и пре смрти најавио да ће Свети Симеон бити мироточац: *Изливањем мира увери децу и народ свој на земљи, којим помазавши се и обогатени обрадоваће се, а моју душу од жалости непосрамљену пред њима оче, сачуваћеш!*⁹²⁰.

Чудо над чудима, везано за мошти богоугодног владара родоначелника династије Немањића, код оба аутора (Доментијана и Теодосија) описано је као харизматични повлашћени тренутак за све присутне, а само чудо се по принципу умножавања добра (умножавања љубави Божије) мултипликује, те тако осим мироточења моштију (које Теодосије описује кроз звучне елементе оностраног – неописив шум који се ширио храмом) и из фресака које изображавају лик светитеља излива се лековита течност⁹²¹:

Бог који је источник чуда, који је негда из суха камена у пустињи непокорном народу источио воду, на веће прослављење и почаст Преподобнога, штавише, на удивљење и утеху благопокорним људима, деци његовој и народу његову, новом

⁹¹⁹ Исто, 164–165.

⁹²⁰ Исто, 165.

⁹²¹ Полазећи од навода Евгенија Голубинског и његове књиге Историја канонизације светих у руској цркви из 1903. године, Драгана Јањић наводи: „Дар мироточења из *сухих костију* сматран је даром чудотворења и знамењем и велике божије благодати, који није доводио у питање светост појединца и онда кад њихове мошти нису биле у нетрулежном облику, односно када је мироточивост заменила *виђење* њихових моштију и постала предметом поштовања путем целивања њихових гробова на којима истиче чудотворно миро. Примере таквог чудотворног мира налазимо на гробу Светог Симеона Немање, где се 'миро изливало не само из светих моштију него из сухог камена и креча где беше на зиду насликан лик светого' (Јањић 2018, 89).

*Израиљу, учини својом силом да и ова од сухога креча миром извире, јер су неисказани и неиспитани путеви његови*⁹²².

Истицање да и из фресака на којем је лик светитеља такође истиче свето миро, указује на јединство свих облика стваралачким у славу Божију. Подвиг иконописања (фрескосликања, израде скулптуре) у славу Божију, саставни је део литургијског чина⁹²³. У вези с тим Атанасије Јевтић наводи:

„Икона показује други пејзаж Божијег света, тамо где се надилазе закони трошности и пропадивости. Зато је православни иконопис видљив израз догмата преображења човека и све твари, јер нам показује прослављено стање Светих, њихов преображени и вечни, боголики, хриstopодобан лик, са просветљеним, облагодањеним, обоженим телом [...] Сваки свети који се изображава на икони носи исте особине светлости као Христос, што значи да се показује као Христос по благодати. Осветљење на икони означава да је сваки светитељ по благодати заједничар са Христом и са остаима светима у телесно-благодатној заједници боголиких и духоносних личности“⁹²⁴.

Господ ускраћује благодат (помоћ), коју пружа човеку промислитељском формом свог постојања, када елементи којима се одређени народ препознаје као Божији, изостану. Навешћемо Теодосијев опис чуда – наглог престанка мироточења моштију Светог Симеона и његовог поновног појављивања. Ново чудо – нагли престанак мироточења моштију Светог Симеона – хагиограф не објашњава децидирано, већ имајћи свагда на уму људску недостојност апсолутног знања, само претпоставља узроке таквог преокрета:

После овога, Божијим неиспитаним милосрђем и дубином неисказаних судова којима врши наше спасење, а ми не знамо како, свето миро које у Богу осењењем Светог Духа, кипљаше од светих моштију преподобног Симеона, престаде да исходи и заустави се. Да ли је то гресима нашим, не знамо, или је Бог овим хтео

⁹²² Теодосије 1988, 166.

⁹²³ Реч је о предговору капиталног издања манастира Студеница *Икона у Литургији*, види: Тихон Ракићевић 2010.

⁹²⁴ Атанасије Јевтић 2010, 41–42.

*прославити своје свете угоднике, и да свима објави колику љубав има према њима и колику смелост они стекоше према њему добрим делањем*⁹²⁵.

Молба упућена Светоме Сави од стране световне власти у Србији не наилази на очекивани одзив и доводи до заплета равног романескном⁹²⁶. Свети Сава се по оновременим критеријумима оглушује на позив за помоћ:

*А свети, као што напред рекосмо, не могавши се отргнути од сладости пустињачког испосничког и ћутљивог живота, још више од људске славе бежећи, богољубљем и брата својега омрзну, и не смилова се да иде ка ономе који плаче*⁹²⁷.

У вези са наведеним цитатом треба нагласити да овде није реч о мржњи у световном смислу те речи, већ о неизрецивој љубави према Богу која превазилази све остале врсте љубави. Реч је о парафрази библијског навода: „Ко 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).

Уместо очекиваног – да својом земаљском светошћу, својим личним присуством потпомогне обнављање мироточења Светога Симеона – Теодосијев Свети Сава Стефану Првовенчаном пише писмо и у писму молбу (молитву) упућену оцу Светом Симеону, да својим мироточењем *узвесели свој народ*. Молитвена посланица у Студеницу стиже по изасланику са Свете Горе, а по завршетку њеног читања током службе, обнавља се чудо мироточења описано скоро идентично као и претходни пут. Теодосије јасно наглашава да је миро истицало *кроз све првашње изворе* [...] *Господ је учинио да **натприродно** истече миро, слично моштима, свете своје још већим знамењима и чудесима, као себи вазљубљене прослављајући*⁹²⁸.

Иако се у првој реченици *Светог писма* сусрећемо са апологијом речи, сви житијни облици утицања на свакодневну хронологију подразумевају лично присуство

⁹²⁵ Исто, 188.

⁹²⁶ Види: Костић 2018.

⁹²⁷ Теодосије 1988, 189–190.

⁹²⁸ Исто, 192

одуховљених посредника између Бога и човека. Случај када саме речи Светога Саве иницирају метафизичка кретања у оквиру сагласја живих и уснулих у Христу, представља чудо над чудима старе српске књижевности. Зато Теодосијев Стефан Првовенчани после оваквог виђења изговара:

Дивити се треба ваистину дивноме Богу⁹²⁹ и светима његовим [...] и светима његовим чудити се и њих прослављати [...] Јер где се установи устав човечје природе, да живи мртвима пишу, или да њима нешто говоре, или да мртви живе слушају, и заповести њихове врше?⁹³⁰

Чудо које повезује свет живих и у Богу уснулих јесте мироточивост светих моштију, што је истакнуто у наводима посвећеним светости родоначелника династије Немањића. У описима ове врсте чуда Божијег, истакнут је и значај сагласја између Бога и човека на колективном плану: овај благослов није једном заувек дат, већ се, у зависности од стања у држави и постојаности у вери народа земље којој је Бог кроз мироточење дошао у помоћ, оно може и прекинути.

На тај начин, однос између Бога и човека увек је исти и понавља шематизам библијских навода испрличаних у јеванђељима, и у вези с тим потенцира међуусловљеност (континуитет) на релацији земаљског и небеског, у облику непрестаног преиспитивања човекове вере у Бога (сходно томе) Божије помоћи верном човеку. У овом случају – случају исцељујуће мироточивости – као што благослов није једном заувек дат, није једном заувек одузет од грешних људи. На путу истанчавања духа, одрицања од греховности у свим својим облицима, а посредством снаге Речи (речи која је сам Логос) коју изговара (или пише) онај који је у свом подвигу постао раван свом узору Исусу Христу и његовим апостолима, милост Божија се може изнова достићи.

⁹²⁹ Ову реченицу - *Дивити се треба ваистину дивноме Богу*, Бојовић узима као парадигматичну за феномен чуда у старој српској књижевности, зато је ставља као наслов своје антологије чуда. Види: Бојовић 2013.

⁹³⁰ Теодосије 1988, 192.

3.5. ВЕЧНА СМРТ И КОЛЕКТИВНО СТРАДАЊЕ

3.6.1. СМРТ КАО КАЗНА – АНЂЕО, НОСИЛАЦ БОЖИЈЕ ПРАВДЕ

У овом сегменту рада, када говоримо о коначној, неблагословеној смрти, нужно је вратити се функцији анђела у средњовековном текстуалном извештењу о смрти житијног јунака. До сад смо говорили о анђелима као подршци онима који су осетили немоћ у борби са демонима и молитвеним чином дозвали помоћ Божију, као и о анђелима као весницима јеванђелских лепих вести о победи живота над смрћу. Полазећи од примера из Светог писма, као један од повода појављивања небеских бића у земаљској *фактографији* у овом сегменту рада истаћи ћемо смо улогу анђела у кажњавању оних који су стали на страну зла, а не Истине и добробити.

Анђеле као извршиоце Божије казне (подједнако важне функције бестелесних небеских бића као и оне примарне – дељења Божије благодати) проналазимо већ у житију посвећеном светом Јовану Владимиру. У овом тексту каузалност је једноставна, прецизна, јасна и очигледна – неупитна и очекивана. Анђео је усмртио Владислава *који не зна за Бога* – убицу праведника Светог Владимира.

Време када се казна над злим Владиславом десила није прецизирано⁹³¹, што истовремено потенцира мотив несазнатљивости када и како ће се десити казна над оним ко својевољно греша – чини зло. Оно што наратив открива јесте да се казна дешава када се томе злочинац *најмање нада* – анђео, извршилац Божије правде објавио му се док је он уживао у благодетима овога живота. Узрочно последични низ – како га Бог кажњава коначном смрћу зато што је убио невиног кнеза – хагиограф разрешава *податком* да се анђео објављује злочинцу у телу самог кнеза Јована Владимира. Тада је Владислав узвикнуо:

*Притрчите моји витезови, притрчите и одбраните ме, јер ће ме Владимир убити.
Пошто је ово изрекао, уста са свога сједишта с намјером да побјегне, али одмах
погођен од анђела, сруши се на земљу и умре тијелом и душом*⁹³².

⁹³¹ У смислу колико је времена прошло од када је убио праведног Владимира.

⁹³² Дукљанин 1988, 130.

Овим сегментом житија детаљније се бавио Александар Наумов и у вези с пројављивањем анђела, који поприма облик Светог Владимира и доноси смрт Владиславу, наводи:

„Готово никад будући светац не убија сам, смрт долази уз помоћ других – или невидљиво, или преко анђела и већ канонизованих 'старих' светаца или рукама других људи. Сви су убеђени да испуњавају Божију вољу и да је смрт грешника богоугодна да се не би изродило веће зло“⁹³³.

Значајно је и запажање Наумова о дефинисању душе онога ко се својом вољом предао злу – о *коначној* Владисављевој смрти (смрти убице Јована Владимира) каже: „Аутор непосредно повезује посмртно стање човека са анђеоском природом и говори да у случају смрти лошег човека умире не само његово тело, већ исто тако и душа, која постаје анђеоска Сатане“⁹³⁴. Каузалност је прецизна – богоугодним животом појединац тежи анђеоској природи, а они који у томе успеју, сродни су анђелима Божијим. Насупрот томе, љубитељи одсуства добра на овоме свету, саучесници опстајања зла, бивају усињени од Сатане – постају његови анђели.

Код Доментијана и Теодосија литерарна форма овог типског хагиографског конструкта заступљена је у причи о злонамерном и неправедном Стрезу, кога аутор житија упоређује са самим нечастивим – палим анђелом, земаљским (стварносним) континуитетом зла:

*Јер тај се узнесе сам својом вољом и узвеличи ум свој веома и поче се упоређивати Господу нашем Исусу Христу, и рече у себи: „Поставићу престо мој на облацима, и бићу подобан Вишњему“. И разгордивши се веома, и иступи из чина анђелскога, и светлост Божја би одузета од њега, и испаде с небеса сам због грехова својих и многи анђели, који беху око њега поседоваху гордости његовој. **По истом начину, и тај ђавољи син подиже борбу на отачество Светога**⁹³⁵.*

⁹³³ Наумов 2018, 66.

⁹³⁴ Исто, 65.

⁹³⁵ Доментијан 1988, 124.

Стрезова одлука да крене путем зла супротстављена је централном житијном карактеру – Светом Сави, чија је молитва за спас земље и народа и уздање у исправност својих поступака као и снагу Божијег свезнања, резултирала победом над бугарским кнезом, што је у Доментијановом житију описано као тренутна и изненадна смрт Стрезова. Стрезову коначну смрт Доментијан описује на начин сродан опису смрти Иродове: „Али одједном удари га анђео Господњи, јер не даде славе Богу, и будући поједен од црва издахну“ (Дап 12, 23).

*И те ноћи прободје га анђео Божји невидљивим копљем, као што пре свети Димитрије прободје цара Јована, рођака његова, и злом смрћу умори га, као и Свети овога, бранећи своје отачаство. И горком смрћу наједанпут брзо издахну, и од својих изабраних мртав наг би избачен на поруку свима. У један час све несташе, изиђе дух његов, и врати се у земљу своју, и тај дан погибоше све мисли његове*⁹³⁶.

Теодосије овај сегмент житија презентује не кроз опис дешавања, већ кроз Стрезов монолог, који у самртном ропцу говори о свом страхотном искуству: *Неки страшан младић по заповести Савиној рече – на спавању је мене напао, и извадивши мач свој њиме прободје срце моје*⁹³⁷. Сцена смрти као казне код Теодосија је развијенија него код других хагиографа. Иако је Стрез негативна личност, умирући изазива сажаљење у присутнима који траже исцелитељску помоћ од Светога Саве. Немогућност да пронађу Светог Саву и изложе га оваквом искушењу – дилеми да ли да помогне ономе за чију се смрт молио – приписује Божијој вољи која је богоугодног појединца спасила потенцијално разарајуће дилеме⁹³⁸.

Теодосије наводи да је смрт нечасног (нечастивог) Стреза, иако жељена, изазвала тугу у души српског владара и црквеног поглавара; хагиограф описује проливање суза које тим поводом излива владар – али сузе које врсте (пошто смо о емоционалној рекацији

⁹³⁶ Исто, 127–128.

⁹³⁷ Теодосије 1988, 184.

⁹³⁸ У житију се наводи да је Свети Сава, упркос свему, био потиштен и утучен због Стрезове смрти (Исто, 184). Тако у овој верзији описа живота Светога Саве Стрезова смрт поред тога што је параболо о злу и његовој судбини, садржи у себи примарну глорификаторску функцију – величања главног јунака хагиографије – он искрено жали и за својим непријатељем.

у форми суза већ у више наврата говорили)? Чувши вест о Стрезовој смрти Стефан Првовенчани пролива сузе у молитвеном духу – молећи се за спасење онога ко се преобразио и окренуо злу: *А и он проли многе сузе за њега јер га љубљаше као брата по јеванђељу, кога је за својом трпезом толико хранио*⁹³⁹.

Овај житијни детаљ је у фунцкији изградње беспрекорног карактера хагиографског јунака – великог владара Првовенчаног, али се прави разлог изливања суза који је усклађен са темом о којој говоримо крије у сузама Светога Саве. Описујући повод суза Светога Саве који је божијим планом био удаљен од дешавања у вези са смрћу човека који се предао нечастивом, Теодосије наводи: *А свети са много ридања оплака његово непокајање*⁹⁴⁰. У вези с тим Теодосије записује и поучно објашњење утемељено у хришћанско учење:

*Божја неће малаксати, гонећи оне који чине безакоње све дотле док их не стигне. А ако за време и одлаже тај 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 о коме сад слушате. Бог својим судом страшну смрт изврши на њему*⁹⁴¹.

Божјије свезнање, свемоћ, неограниченост особинама пале људске природе која постоји, не себе и сопствене силе ради, већ на добробит човекову, описано је у више наврата у *Житију Светог Симеона Стефана Првовенчаног*. Невоља и молитва за помоћ упућена метафизичким просторима савршенства дешава се Стефану Немањићу, док Стефан Немања, као главни јунак житија јесте онај ко из простора вечности успева да измоли од Бога помоћ праведном владару (Стефану Немањићу). Демонским заносом обузетог Михаила Грка свевршњи кажњава *коначном смрћу*, пре него је и кренуо у планирани војни поход на српске земље.

Иако молитва потиче од Стефана Немањића, а артикулише је ка Богу путем свеца помоћника Светог Ђорђа и Стефана Немање, сазнање о божанској интервенцији у оквиру хронологије свакодневице материјализовано је преко игумана кога Свети Ђорђе *на јави*

⁹³⁹ Исто, 184.

⁹⁴⁰ Исто.

⁹⁴¹ Исто, 185.

такну у ребра игумана свога Јанићија, у храму свом у средини српске земље⁹⁴², преко хиперсензитивног монаха, пријемљивог за препознавање оностраног. По представљању себе и своје службе на земљи (убиства Михаила Грка) Св. Ђорђе му у задужење оставља да прича о чуду које се десило. Да је смрт била *коначна* говори навод: *Злом смрћу предаде душу своју на срамоту гледаоцима, а на радост свима који се уздају у Господа и у свете угоднике његове*⁹⁴³.

Најдетаљнији опис казне над појединцем који је одабрао да буде континуитет нечастивог и удаљи се од Бога, проналазимо у житију посвећеном Стефану Дечанском, на примеру кажњавања такозваног Јунца (Јунац је симболично име за оног чије је понашање *подобно неукроћеном и дивљем јунцу*⁹⁴⁴). Осим бахатог понашања према игуману манастира, осим греха делом, он греши и мишљу – он је у свом срцу *рекао: Нема Бога*. Извршење Божије воље над оним ко је одабрао зло, као што смо већ навели, брише свако начело хронологије, и временско, и просторно и разлику између живих и мртвих; између сна и јаве. Казна због сагрешења у овом случају била је сурова и дуготрајна – његово тело је лагано умирало, део по део тварног се распадао, да се смрад те људске трулежи ширио по читавом манастиру: *то је тело прво грозно и необично сагнило, а душа је унутра била насилно држана, за поуку другима. Затим и саму њу најпосле силом испусти*⁹⁴⁵.

Натуралистички опис тешког Јунчевог страдања, најближи је опису страдања у паклу (о чему смо говорили детаљније у одељку – *Сећање на смрт*), с тим што је ова земаљска слика страдања – иако језива и застрашујућа, и за самог *оболелог* и за све присутне, временски ограничена. Оно што овакав опис страдања најављује је у следећем: сва бол смрћу престаје, да би се онда када се буде судило живима и мртвима вечно наставила.

⁹⁴² Стефан Првовенчани 1988, 94.

⁹⁴³ Исто, 95.

⁹⁴⁴ Григорије Цамблак 1989, 75.

⁹⁴⁵ Исто.

3.6.2. КОЛЕКТИВНО СТРАДАЊЕ

О колективном страдању смо говорили у првом делу рада, одељку који се бави демонолошким аспектима описа страдања у старој српској књижевности. Тада је реч била о харизми доброг или лошег владара – па су сходно томе поданици лошег владара који се уздао у себе, а не у Свевишњег, страдали у паничном страху, док су војници владара који се није уздао у своју силу и снагу већ у Божију помоћ, побеђивали знатно бројније непријатеље. Или их је божанско надахнуће окренуто добру одвраћало од борбе, те су се, како хагиографи наводе - посрамљени враћали кући.

Ангеолошку функцију у наративу српског средњег века не можемо изоставити ни када је реч о колективном страдању. Двострука усмереност пројављивања анђела – као помоћ праведнима и казна онима који то нису, присутна је и у сликама колективног страдања оних који су скренули с Божијег пута, не само као конкретна анђеоска помоћ праведнима, о чему је већ било речи, већ као симболично стање духа оних који су на Божијој страни, па су самим тим у заједничкој борби против зла на овоме свету слични анђелима. Током таквих борби праведници у себи носе *анђеоску крепост*. Код Доментијана слика колективног страдања носи са собом усаглашеност небеских одлука са земаљском правдом, а Божијој правди се приклањају не само људи, већ и природа сама:

А када Бог благоволи да се са слугом бори са слугом својим, тада се и свети анђели њихови ставише у убојни ред са војницима онога који љуби Бога, и испунивши се анђелском крепостију постадоше крепки у борби с помоћу Божјом и његових светих анђела, пошто и анђели љубе онога који љуби њихова Владика. И не само да анђели и људи помогаше ономе који љуби Бога, но и сама та река [...] удави непријатеља Божјега и његове изабране, изнад себе мост начини и заповешћу Божјом потопи их чинећи помоћ ономе који љуби Господа и који врши његову вољу⁹⁴⁶.

Усклађивање воље – Божије, анђеоске и људске затвара богоугодни круг кретања блаженстава која човеку – монаху, испоснику и посвећенику приближавању Богу, даје *земаљском телу снагу небесних анђела*. Доментијан и детаљно образлаже монашке

⁹⁴⁶ Доментијан 1988, 251.

подвиге достојне оваквог духовног напретка, чиме истиче и узак пут монаха који води ка Богу:

Достојни житељи јеванђеља Христова, излажући мисаоне непријатеље силом крста и венчавани Христовом благодаћу, и узашиљући Оцу небесном благодарење и славу, и свагда спремајући се за позив Оца небеснога, уподобљавајући се духовним песмама бестелесној природи херувимској у истинитом исповедању Христову, у сузним капљама и у сакрушењу срдачном, у чистоти и душевном и телесном целомудрију, у миру и светињи и у великој уздржљивости и у превеликој смртности и страху Божијем, свагда угњетавајући пут своју, и све што је овом свету као ђубре сматрају, а боље себи изабраше⁹⁴⁷.

Монаси су, како сазнајемо из житија Данила II, стицајем историјских околности, били изложени потреби да се боре и на плану реалног, против оних који су свето место нападали снагом силе и бескрупулозности. Заправо велики део житија посвећеног архиепископу Данилу, које почиње његовим постављањем за игумана Хиландара, говори о нападима иновераца на свети простор Атоса. Невоље које опседају Свету Гору описане су градацијски:

1. *Подигоше се многи народи и великом силом спремивши се за борбу, завојеваше многе крајеве грчке земље, чак и до самог Цариграда, и све опустеше, и заробљенике одведоше у ропство. Јер ови завојевавши дођоше на Свету Гору и опколивши је, разграбише сва богатства сабрана у њој, и скоро је сву опустеше⁹⁴⁸.*

2. *И те године дође љуће зло на ово зло, да је цео род људски гинуо од глади, и цео такав многобројни народ за дуго времена хранио се од тога славнога манастира Хиландара. Велико је било страдање такве ране, и почеше дакле, људи и све животиње скончавати од глади. Јер умрлим матерама деца сисајући дојке сама умираху, и људи од глади зијајући судараху се и падаху као пијани, и обузети глађу нису могли ни гледати [...] А многи од монаха који су били у манастиру, не могући трпети такве туге, оставише овога господина мојега, преподобнога игумана кир Данила самога, и сами бежаху⁹⁴⁹.*

⁹⁴⁷ Исто, 293.

⁹⁴⁸ Данилов Ученик 1989, 88.

⁹⁴⁹ Исто, 88–89.

3. Казна за оне који су покушали да избегну невољу у манастиру била је још страшнија: *Јер такве ухватише безбожници, једне убише, а друге у ропство одведоше*⁹⁵⁰.

4. Игуман Данило је све посматрао и све разумео кроз чињеницу да је рана Богу мрска, и да тако сви страдају по Божијем гневу⁹⁵¹. Кулминација ређања слика по јачини заправо представља антиномију претходним сликама – игуман Данило прихвата страдање као Божији план и у миру и трпљењу проводи три године и три месеца у манастиру *страдавајући од такве скрби и беде*⁹⁵².

Данилов Ученик упоређује страдање Свете Горе са страдањем Јерусалима које су Јудејци претрпели од стране римског императора Тита. Приређивач овог издања у објашњењима на крају књиге проблематизује питање чија је то војска пустошила Хиландар у време Данила II, такође тражи историјску референцу која би ближе објаснила ауторову одлуку да страдање светогорских становника са страдањем Јерусалима. Он каже да је војска која је напала Хиландар, заправо била такозвана Каталонска компанија, њене ратнике чинили су Фрузи, Турци, Јаси, Татари, Моговари и Каталонци итд, као и то да се скрнављење светогорских манастира и убијање монаха може упоредити са изводима из књиге Јудејски рат Јосифа Флавија⁹⁵³.

Пратећи методологију упоређивања кључних места, за тему којом се бавимо, са библијским наративом, сматрамо да овај сегмент житија архиепископа Данила можемо упоредити са старозаветним страдањем Јерусалима и Плачем Јеремијиним. У прилог оваквој одлуци иде и интенција самог аутора који, како смо већ навели, говорећи о трпеливом подношењу одмазде и пљачке Каталонске компаније, наводи да мирно подношење зала Данила II произлази из његовог богопознања. Архиепископ Данило, тада игуман манастира Хиландар зна да Бог није створио зло на овоме свету, као и то да Он зло допушта уколико се врши над онима који су скренули с Божијег пута.

Књига Јеремијина и плач над разрушеним Јерусалимом покореним од стране Вавилонаца сродна је овом делу текста Даниловог Ученика не само у алузивном смислу,

⁹⁵⁰ Исто, 89.

⁹⁵¹ Исто.

⁹⁵² Исто.

⁹⁵³ Исто, 163.

већ и у директном – библијски цитати по свом садржају слични су онима које Ученик записује. Илустрације ради, навешћемо део *Плача Јеремијиног*:

„Леже на земљи по улицама дјеца и старци, дјевојке моје и младићи моји, падоше од мача. Побео си их у дан гњева својега и поклао не жалећи. Сазнао си као на празник страхаоте моје отсвуда у дан гњева Господњега нико не утече нити оста. Које на руку носих и отхраних, њих ми непријатељ мој побео“ (ПлЈ 2, 21–22).

У оквиру разних активности игумана Данила и његових дипломатских путовања ради спаса Хиландара, која и у материјалном смислу помажу опстанак монаха на том простору, сродно хагиографском наративу, на духовном плану истиче се молитвени чин читаве заједнице која није пуковима војске пљачкаша предала најбољег међу њима – Данила. Одмазда за такву непослушност јесте било паљење манастира у коме су сви били, чију је ватру озарени Данило гасио чашом воде или с мало вина (о томе смо више говорили у одељку о чудима). Данилов Ученик описује мудрост игуманову на следећи начин: *Браћо, уђимо у цркву да се помолимо, и да се међусобно опростимо*⁹⁵⁴.

Заустављање пламена који није наудио онима који су били у цркви – онима који су верни и богопокорни сродно је трећој глави Књиге пророка Данила која описује супротстављање тројице младића Набукодоносоровој наредби да се клањају његовом лику као божанству и поклоне се његовим боговима. За казну што се нису приклонили наредби хегемона, већ остали доследни својој вероисповести, бивају осуђени на страшну смрт у огњеној пећи. Пошто је пламен био јак – страдали су прво целати док су извршавали свој посао, а кулминацију чуда изговара сам Набукодоносор: „Ево видим четири човјека одријешена где „ходе поред огња и није им ништа, и четврти као да је син Божји“ (Дан 3, 25). Ова библијска сцена се завршава тиме како, неповређени ватром, из пећи излазе сва тројица.

Житије Даниловог Ученика динамичан и дуг опис опседања Свете Горе од стране Каталонске компаније завршава праведним страдањем сила зла: *А ови нечастиви када видеше да немају куда да се врате, завојеваше околне земље тих места, наваливши на славни град Солун и Бер, и ту их предобри Бог раздели на њихову погибију, да скончају*

⁹⁵⁴ Исто, 97.

*својом непобожношћу*⁹⁵⁵. Сцена окупљеног народа у манастирској цркви (из које излазе неповређени пламеном) и потпуна преданост Божијој вољи и поред превеликих и претешких искушења глади, смрти, страха, и разних других невоља, прејудицира овакав расплет. Данилов Ученик, опис стварне борбе са силама зла поентира стварном победом – победом на метафизичком плану:

„Благословен је Бог, који нас не даде као лов зубима њиховима [...] Јер од Њега долази казна за грехове, и опет за покајање множина милосрђа, јер ради правде даде нам се страдање. Јер божаствени Павле јавља, рекавши: „Кога љуби Господ, тога и казни; и ако и трпимо казну, Бог нам се обраћа као и синовима. Јер је речено: Крепки и велики падају да се немоћни васпитају, и опет нечастиви падају да се праведници устраше“⁹⁵⁶.

Опис смртног страдања колектива означава обе стране, обе могућности избора – на једној страни су представници других религија који бескрупулозно јуре за „златним телетом“. На другој страни су такође људи – самим тим и грешни, који сва искушења подносе и зато бивају ослобођени свега што је окупирано њихову душу – и демона у себи и људи демонске природе. Колективна смрт представника Каталонске компаније није само илустрација смрти колектива (у односу на смрт појединца), већ је слика колективне коначне смрти – смрти која води ка вечитој патњи и немогућности избављења.

Будући да је синоним страдања српског народа Косовски бој, томе ћемо посветити посебно поглавље рада. На крају овог дела желимо да укажемо на ауторе XV века који говорећи о турским освајањима описују страдање народа које је равно библијским описима страдња Јерусалима. Реч је о два аутора – Димитрију Кантакузину чији одговор на ову тему „није реалистички, већ на изазове апокалиптичког века одговара *есхатолошким тролстом*. Једна велика тема [...] транспонована је у драматику субјективног песничког преживљавања, где је стварност *проказана и надвладана анагошким остварењем есхатолошког оптимизма*⁹⁵⁷.

⁹⁵⁵ Исто.

⁹⁵⁶ Исто, 100.

⁹⁵⁷ Бојовић 2004, 14–15.

Константин Михаиловић је своју слику времена и прилика изложио у реалистичком духу, „по моделу експресионистичког приповедања Михаиловићеве 'успомене' представљају дело особеног и јединственог песничког и приповедачког искуства у нашој средњовековној књижевности“⁹⁵⁸. Његова *јаничарска сећања* садрже лична сећања о Србији и Турској у другој половини XV века али, како запажа приређивач овог издања: „Дело Константина Михаиловића је пуно народског причања и легенди, његова историја Немањића и свега што је за њих везано више је народно предање о њима него какво право знање једног историчара“⁹⁵⁹.

Нећемо се детаљно бавити овом хроником световног карактера, али желимо истаћи да овај текст садржи сцене колективног страдања у вези са којима је у литератури посебно било речи о сцена из XXVII главе, о окупацији Новог Брда од стране Османлија и погубљења њихових грађана, када и сам Константин Михаиловић бива одведен у јаничаре⁹⁶⁰. О томе говори Драгиша Бојовић у свом раду *Стара српска књижевност између стварног и есхатолошког*⁹⁶¹, као и Александра Костић Тмушић, она у вези с записима овог аутора закључује:

„Ово дело је заправо 'трагедија времена' у коме је настало. Јаничарове успомене су, тако, једно изузетно болно и сугестивно сведочанство о страдању Срба и других хришћана, у времену 'када су живи завидели мртвима'“⁹⁶².

⁹⁵⁸ Костић Тмушић 2016, 165.

⁹⁵⁹ Живановић 1986, 12–13.

⁹⁶⁰ „А кад се град покорио, цар је наредио да се затворе капије и да се оставе отворена само једна врата. Кад су Турци дошли у варош, наредили су свим домаћинима да сваки са својом породицом, с мушком и женском чељади, изиђе кроз врата из вароши на ров, остављајући своје благо у кућама. И то су ишли један за другим. А цар је, стојећи пред вратима, бирао мушку чељад на једну страну, а женску чељад на другу страну, а мушкарце исто тако на ров на трећу страну, а жене на четврту страну, па је наредио да се посеку сви они људи који су били међу њима најистакнутији. А остале је наредио да пусте у град и никоме није било забрањено да буде на свом имању. Младиће које је изабрао било је на броју триста двадесет, а женске чељади најизабраније седам стотина и четири. Женске главе је дао међу поганике, а младиће је узео себи за јаничаре, а послао их је у Анадолију, преко мора, тамо где их чувају. И ја сам исто тако био у томе граду Новом Брду, ја који сам ово писао, а био сам узет са двојцом браће своје“ (Михаиловић 1986, 15).

⁹⁶¹ Бојовић 2004, 15.

⁹⁶² Костић Тмушић 2016, 165.

3.6.3. КОЛЕКТИВНО СТРАДАЊЕ И КОСОВСКИ БОЈ

У српској националној свести синоним за колективно страдање, као свесно одабрани пут ка Царству небеском, јесте Косовски бој. Овај догађај у српској књижевности и култури има статус повлашћеног времена које представља, усуђујемо се рећи, својеврстан пандан онога што се у науци зове *Pud tempus* – време када је Понтије Пилат владао Јудејом и када је Исус Христос страдао нас ради, у које појединац улази кроз богослужење у цркви на одређени празник – када догађај из јеванђеља није оно што се некада давно десило – већ оно што се управо дешава сада⁹⁶³. За разлику од мистичног искуства верујућих у Телу Цркве, колективно страдање српског народа у Косовском боју, као пандан страдања првих великомученика у одбрани хришћанства је и у стварносном контексту (не само метаисторијском, већ и историјском смислу) присутно на овом простору.

Вративши се у време кнеза Лазара, образованог, упућеног у свете тајне хришћанског учења, а у вези са мотивима поласка у бој и страдања, цитираћемо навод из Јефимијине *Похвале*: „И мужаственим срцем и жељом побожности изашао си на змију“ – она прецизно разјашњава мотивацију одласка српске (хришћанске) војске⁹⁶⁴ у неравноправну борбу са бројнијим непријатељем. Поводи су двоструког карактера – и патриотског и религиозног (уколико се то у космогонији човека средњег века уопште може одвајати), о чему су писали бројни проучаваоци литературе произашле из тог пораза (те победе)⁹⁶⁵.

Опредељење за царство небеско је у нашој литератури углавном апострофирано кроз народну поезију, превасходно песму *Пропаст царства српскога* у којој кнез Лазар

⁹⁶³ Булгаков 2001, 142.

⁹⁶⁴ Јефимија наводи разлоге који мотивишу Лазара Хребелјановића, а ми смо одлучили да извршимо трансфер – да то исто припишемо сваком српском војнику који је страдао у Косовском боју. Разлог томе је у претходном делу рада већ разјашњена владарска позиција – владар је отац народу, народ (војска) прати доброг владара као доброг пастира. У складу с тим владарове одлуке се рефлектују на паству – уколико је владар окренут добру и Истини – вечни живот (или царство небеско како народни песник то наводи) баштиниће и његов народ. Види одељак: *Владар и судбина повереног му народа*.

⁹⁶⁵ О опредељењу за царство небеско види: Трифуновић 1968, 1975, 1985, 1989; Атанасије Јевтић, 1989, 1993. Кашић 1978, 1989; Самарцић 1990; Радовановић 1991, Михаљчић 2001.

објашњава да је земаљско царство пролазно а небеско вечно⁹⁶⁶. У овом тренутку, зато што говоримо о колективном страдању (и колективном опредељењу за вечност у Христу) позваћемо се и на наводе великог српског медиевисте Радојчића, који преиначава типско тумачење песме *Косовка девојка*. У свом тумачењу он елемент слободне воље (који смо више пута истицали) истиче кроз стихове о трагедији Косовке девојке која је остала без мужа, кума и девера: „Оно што је нама најчудније, песник пева о девојци измирен са трагедијом јунака. **Они су се приволели царству небескоме и причешћени изгинули**“⁹⁶⁷.

На том трагу је и Матеја Матејић који упоређујући народну књижевност записе хагиографа⁹⁶⁸, предност даје изразу црквене књижевности⁹⁶⁹. Будући да, како смо већ навели, кнез Лазар и његови ратници не крећу спремно у сигурну смрт само ради одбране српског народа и браћења слободе, већ жртвују своје животе ради одбране хришћанства. На основу свега тога закључује:

„Очевидно, модели за кнеза Лазара и косовске мученике су сам Христос и мученици ране хришћанске цркве. Према томе, кључ за разумевање суштине косовског боја и Видовдана, не налази се толико много у историјским документима колико у јеванђељу и у историји ране хришћанске цркве“⁹⁷⁰.

⁹⁶⁶ „Земаљско је за малена царство, / а небеско увек и довека“ (Караџић 1969, 186).

⁹⁶⁷ Радојчић 1970.

⁹⁶⁸ Текстови ове врсте (различитог жанровског формата) побројани су у уводном делу теме *Мученичка смрт Лазара Хребељановића*.

⁹⁶⁹ Када каже црквене (верске у даљем тексту) – мисли на књижевност средњег века. „Оправдано је закључити да су се елементи христолошке и сотиролошке драме које налазимо и у верској и у епској књижевности о кнезу Лазару и Косову најпре појавили у верској књижевности. Она је схватила и описала Косовски бој не само у историјским терминима, већ и у надисторијском, метафизичком, сотиролошком и есхатолошком такође“ (Матејић 1989).

⁹⁷⁰ Као експонента оваквог израза о Косовском боју Матејић истиче Данила III: „Овај аутор, српски јерарх и писац, препознао је у драми Косова и Видовдана сличност драми Христа и раних хришћанских мученика. Данило је био први који је схватио и изложио вишу истину о кнезу Лазару, Косову и Видовдану, уздижући их са обичног историјског нивоа на метафизички и духовни ниво“ (Матејић 1989).

Опредељење за вечни живот у Христу, Ђорђе Трифуновић истиче кроз симболику мученичког венца, који се помиње у свим списима овог круга. Он наводи да се са косовским списима отвара, до тада непознати круг симболике венаца: „Сада су венци први пут добили мартироске песничке вредности. Готово сви писци су овенчали кнеза Лазара и његове ратнике“⁹⁷¹. Разлог томе проналази у византијској традицији – византијској духовној поезији, али узрок томе је и личност о којој пишу – захваљујући којој (којима) симбол венца (венаца) има духовну конотацију – па су то мученички и страдалнички венци⁹⁷²:

„Приволевши се царству највиших идеала кнез је, кроз страдање и смрт, однео победу која води у бесмртност. Утолико пре је Косово, као Највећа гробница српских мученика погинулих у једном дану, српска Голгота, али и победа наде у васкрсење. Зато Косовска битка представља победу живота, а не победу смрти“⁹⁷³.

Плач као жанр инкорпориран у одређене сегменте описа смрти, помињали смо у овом раду више пута, али не и посветили засебан део овој теми, разлог томе је што је о томе у нашој науци већ доста писано⁹⁷⁴, о чему као жанру инкорпорираном у сцену смрти говори и у уводу поменутог Изабела Лис (превасходно у митолошком контексту⁹⁷⁵). У овом тренутку сматрамо да се на описе плача треба опет осврнути, разлог томе је Трифуновићево запажање – да плачеви у прекосовској прози немају поетски узмах и чврстину постојања и разраде као у косовским списима⁹⁷⁶: „У свих писаца косовских списа осећа се тежња ка заједничком ридању и плачу“⁹⁷⁷

⁹⁷¹ Трифуновић 1968, 369.

⁹⁷² Трифуновић наводи цитате из свих текстова о кнезу Лазару који у себи садрже топоним мученичког венца, види: Трифуновић 1968, 369–370.

⁹⁷³ Радовановић 1991, 252.

⁹⁷⁴ Види: Кашанин 1990; Трифуновић 1974; Бојовић 2011; Бечејски 2012, Младеновић 2014 и други. И ауторка овог рада се подробно бавила овом темом, види: Милојевић 2017, 9–49.

⁹⁷⁵ Са таквих полазишта говори и Божовић 1997. Сродност са радом Изабеле Лис проналазимо и у компарацији са осталим религијама, потенцијално антрополошким приступом оба аутора.

⁹⁷⁶ Трифуновић 1968, 380.

⁹⁷⁷ Исто, 382–383.

Чак и потенцијално појединачно исказивање емоција – плачеви кнегиње Милице (које описују Патријарх Данило III и Непознати писац – како Трифуновић каже, или Непознати Раваничанин, како се наводи у савременој медијевистичкој литератури) добија колективни карактер. Најтрагичнију слику бола над породичном и општом пропасти проналазимо у *Слову* Андонија Рафаила:

„Опис плача кнегиње Милице не апострофира само плач жене за супругом: *Као што Рахила у нашем роду тешко плачући ридаше, али не за чедом својим* (Мт, 2, 18; Јер, 31, 15), већ и дубоко и јасно саосећање са трагедијом читавог народа (исказано као облак жалости који се креће за Лазаревим ћивотом). Овај други сегмент сродан је Јеремијиним плачу над разрушеним Јерусалимом: када се колективна пропаст разјашњава умноженим греховима читавог народа – сходно томе, плач читавог народа индиректно јесте и слика колективног покајања“⁹⁷⁸.

Драгиша Бојовић указује да је у тумачењу текстова који су базирани на страдању народа и господара њихових, често изостављано оно што је веома битно: „Мотиви из старозаветних књига малих пророка остали су скоро неистражени, иако у себи крију снажну симболику“⁹⁷⁹. У том смислу Бојовић запажа да је у оквиру истраживања међутекстовне комуникације у српској књижевности средњег века, везаној за пророчке књиге Старог завета, значајан мотив „ниневијских гласова“ где се:

„На једној страни истиче вест о спасењу становника овога града путем поста коме су се предали сви Ниневљани⁹⁸⁰, а на другој страни је мотив о скором страдању града због зла и грехова његових становника. Компатибилан мотив овоме је и страдње Јерусалима“⁹⁸¹.

⁹⁷⁸ Милојевић 2017, 41.

⁹⁷⁹ Бојовић Б 2017, 80.

⁹⁸⁰ После Јониног објављивања да ће за четрдесет дана Ниневија пропасти „И Ниневљани повјероваше Богу, и огласише пост, и обукоше се у костријет од највећег до најмањег. Јер кад дође та ријеч до цара Ниневијскога, он уста са својега пријестола, и скиде са себе своје одијело и обуче се у костријет и сједе у пепео” (Јона 3, 5–6).

⁹⁸¹ Бојовић 2017 Б, 80.

Мотив страдања Ниневије, иако је истакнут у књигама пророка Јоне и Софронија, највећим својим делом о пропасти овог великог града древне Месопотамије говори *Књига пророка Наума*⁹⁸². Страдање Ниневије, како наводи Бојовић, архитект је описа страдања Србије у Косовском боју:

„Тако глас о страдању Ниневије постаје симбол свеопштег страдања од Јерусалима до Косова, од Јеремије до Раваничана и Данила Бањског. Управо у *Слову о светом кнезу Лазару* Патријарха Данила одјекује тај глас, глас новог Јеремије оваплоћен у плачу кнегиње Милице, у њеном питању: „Авај мени шта ми би? Изненада љути мач прође кроз душу моју. Ово ли је попут Јеремије што ми дође?“⁹⁸³.

Одбрана хришћанства по цену живота, неминован пут одабран сходно сотирилошким циљевима, окосница је *Слова о светом кнезу Лазару*, и Непознатог Раваничанина и Данила III, зато у експозицији својих текстова обојица говоре о томе: *И који на многочалном путу живота хођаху, примише покој на различитим постељама. Јер ако грешан уђеш у сен покајања [Господ] ће те увести у вечне сени*⁹⁸⁴. Оба записа истичу мотив лично одабраног страдалничког пута од стране сваког појединца који је погинуо на Косову пољу, чиме заправо престају да буду појединци, већ постају целина, евхаристијска заједница уједињених у Богу.

Литерарној експликацији оваквог духовног потенцијала српског нарада претходи Лазарево обраћање свој господи српској речима патриотског призива дужности према земљи и народу⁹⁸⁵, међутим, овај позив је истовремено позив доброг пастира, који позива у смрт ради живота: „Ја сам пастир добри. Пастир добри живот свој полаже за овце“ (Јн

⁹⁸² Исто, 81. Бојовић сматра да је кључни стих овог пророштва: „И ко те год види, бјежаће од тебе, и говориће: опустје Ниневија; ко ће жалити? Гдје ћу тражити оне који би те тјешили? (Наум 3, 7).

⁹⁸³ Исто, 83.

⁹⁸⁴ Раваничанин 2000, 66. Данило III, реторички богатији у изразу, идентично понавља навод: *И који на многочалном путу хођаху, примише покој на различитим постељама. Јер ако грешан уђеш у сен покајања, Господ ће те увести у вечне сени* (Данило III 2000, 73).

⁹⁸⁵ *Браћо и чеда, боље нам је да нас један гроб заједно прими, него ли да гледамо родитеље и родбину нашу како их одводе у туђу земљу. Али насладисмо се наслада, тако да не избегнемо него да положимо душу своју за другове своје као што рече Господ* (Исто, 66).

10, 11). Раваничанин се позива на Јованово јеванђеље и када аутентизује речи кнеза Лазара, како часно погинути у том боју: „Од ове љубави нико нема веће, да ко живот свој положи за пријатеље своје“ (Јн 15, 13).

Сцена прихватања страдања као исправног пута код Данила III је развијенија, а беседа коју пред бој изговара кнез Лазар има изразит емотивни набој. Ради истицања есхатолошке тежње Лазара Хребелјановића и све српске господе, издвојићемо само делове овог дугог надахнутог говора:

Боља нам је смрт у подвигу, него ли живот са стидом, боље нам је у боју мачем окончање поднети, него ли плећа непријатељима нашим показати [...] Да бисмо поживели вечно на небесима, назовимо се војницима Христовим, као страдалници за побожност, еда бисмо се уписали у књиге животне. Не поштедимо тела наша у борењу, да од подвигоположника светле венце примимо. Боли рађају славу, а трудови посредују на смирају⁹⁸⁶.

Аутор *Слова* наводи да је кнез Лазар речима *спремно страдалике* за подвиг, те после дугог одговора поткрепљеног детаљима којима о врлим хришћанима говори као о заједници обједињеној жељом за вечношћу, закључује: *Е да би нас едемска светла насеља примила⁹⁸⁷*. Примајући причешће исказују своју спремност на жртву кроз изговарање псаламских израза које умирући владари и црквени поглавари изговарају у тренутку смрти: *Божје, говораху, у руке твоје душе наше предајемо⁹⁸⁸*. Прелажењем из уобичајене форме једнине у множину, аутор истиче јединство српског народа да свој живот посвети одбрани хришћанства.

Посебно важним сматрамо упоређивање Светог Кнеза Лазара са Мојсијем и то из два разлога који су есенцијална конотација у вези с његовим текстуалним представљањем – Мојсије као вођа народа – који свој народ изводи из мисирског ропства у обећану земљу; Мојсије као Боговидац – онај с којим Бог комуницира све време и преко њега свету оставља своје заповести.

⁹⁸⁶ Исто, 77–78.

⁹⁸⁷ Исто, 79.

⁹⁸⁸ Исто.

Разлог због којег је кнез Лазар идентификован као други Мојсије у српском народу, сродан је разлозима које смо у претходном пасусу навели, али су поводи контекстуализовани есхатолошким критеријумима. Кнез Лазар води свој народ у *Обећану земљу*, али обећану земљу изван овога света – он води свој народ кроз жртву зарад очувања Христове вере у просторе вечности. Он јесте Боговидац, јер је он Свети кнез Лазар – нови мученик који са Богом у лице беседи⁹⁸⁹:

„Стварање светог простора увек је поновно стварање Јерусалима. Његово централно место потврђује се у Библији, на средњовековним мапама и у космологији. Облик васељене је морао да одговара слици света пронађеној у Писму [...] Јерусалим је духовно и географско средиште, *пупак средњовековног света*“⁹⁹⁰.

Колективну мученичку смрт Данило III описује сродно архитектсту из Светог писма о страдању Јерусалима, истовремено истичући есхатолошку димензију њиховог подвига:

*Појави се проливање крви и као река потече, а телеса њихова као снопље разбацано лежаху [...] А благочастиви сасецани и клани као жива жртва и оживљена приношаху се. Као из небића у биће свемучно убијани пресељавашу се. Јер не само да страдаху благочастиви, него страдаху и нечастиви. Заједно беше частан са нечастивим, али овом се мучење урачунаваше у узорност и искушење, а нечастивом у ране и злостављање. Стога они у царство бесконачно, а овај у радост неизрециву, а они у таму најкрајњу*⁹⁹¹.

Ова сцена описује тренутак физичке смрти као двери које се отварају ка мистичним просторима вечитог живота или вечите смрти. Овога пута реч је о смрти читавог колектива окренутог вредностима и Истини, као прелазак у вечни живот, а колектива сродном нечастивом у вечну смрт: војници и једне и друге стране, неће пролазити појединачан суд, већ одмах после смрти баштинити просторе којима својим духовним капацитетима припадају – добру или злу.

⁹⁸⁹ Исто.

⁹⁹⁰ Живковић 2017, 198.

⁹⁹¹ Данило III 2000, 81.

Описујући Косовски бој и страховиту погибију у њему, аутори с краја четрнаестог и почетка петнаестог века, апострофирају као узрок свеопштој несрећи деловање нечастивог – завист због благодети и лепог живота у Србији:

Оваквим лепотама, оваквим украсима, светлеше се Српска земља. Али завист и ово не остави, што би било и по апостолу [...] О, дубине богатства и премудрости и разума Божијег! [...] Ђаво који мрзи добро, који се помамљује, који отпаде добровољно и без присиле од саздатеља свог, покрену се на завист према људима, који су божанским ликом удостојени и богоразумом просвећени, те на њих подиже бој да погуби оне који у побожности свемучитељски живе⁹⁹².

Непознати писац у *Похвалном слову о Светом кнезу Лазару*, онеобичава своје извештење о Боју косовском одлуком да блаженство светих ратника и самог кнеза Лазара исприча са аспекта нечастивог, кроз дијалог између ђавола и кнеза, који се дешава у метафизичком простору. Дакле, смештајући радњу изван овога света, Непознати писац говори о томе како је ђаво (неверујући, онај који сумња, у овом контексту) отишао да провери приче о исцелитељској моћи Лазаревој:

И док још ђаво говораше, гле, ожалошћених заступник, и удовица, заступник, и оскрбљених заступник, и заробљених ослободилац, мученика поглавар, мученик Лазар, стаде поред њих са тисућама тисућа анђела и мноштвом мученика који повика говорећи: Да се узме нечастиви да не види славу Господњу! Где ти је, ђаволе, жалац, где ти је победа?⁹⁹³

Реторички најраскошнији текст који говори о Косовском боју јесте *Слово о светом кнезу Лазару* Андонија Рафаила и представља и „врхунац плетенија словес у старој српској књижевности“⁹⁹⁴. Томислав Јовановић наводи и да језички израз Андонија

⁹⁹² Данило III 2000, 76.

⁹⁹³ Ове речи су јасна алузија на петнаесто поглавље *Прве посланице Коринћанима* апостола Павла која говори о васкрсењу Христовом и васкрсењу мртвих. „А кад се ово распаљиво обуче у нераспаљивост и ово смртно обуче у бесмртност, онда ће се испунити она реч што је написана: Победа прождире свет. Где ти је смрти жалац? Гдје ти је пакле победа? А жалац смрти је грех, а ила је греха закон. А Богу хвала који нам даде победу кроз Господа нашега Исуса Христа“ (1 Кор 15, 54–57)

⁹⁹⁴ Јовановић 2000, 106.

Рафаила обилује сложеницама, од којих се неке само код њега јављају, необичним реторским решењима и реченичним склоповима „који својим разгранаванем у приличној мери подсећају на Доментијанова синтаксичка трагања“⁹⁹⁵.

Андоније Рафаил, говори о Косовском боју са дистанце, како он наводи – дистанца чини видљивијим предмет описивања, јер *и живописци са одстојања бољу слику насликају*⁹⁹⁶. Попут Данила III и Непознатог писца и Андоније Рафаил истиче демонолошко порекло страдање народа у Косовском боју, а повод деловању нечастивог је, већ поменуто, завист због лепог живота блиског Богу. Тако да метафизички сукоб добра и зла – Бога и Сатане спушта на ниво земљаски кроз опис сукоба *јереси* Амуратове и светих Лазаревих ратника:

*А тада у крволикој пучини тешко препливљивог мора, ратници пристаниште гробаља, веслима оружја брзо достигоше и на неки без муке улаз наше природе [прођоше], уз вршитуће коње, узвике од болних рана. Страдљичко поље, маглоликим облаком туге лагано прекри се на силне завидљиве двери побожности, које евријан рукоубиственим прстима отоври, где сурово нападоше ногом безумља, врлином порока [...] где и новонасталом изгледу војници [упућиваху] Богу стењуће крике [...] Лазар остави високопрестолну изванредну висину синовима својим [...] и у Христу радосно засија мученичком смрћу*⁹⁹⁷.

Овај поетичан пасаж аутора из петнаестог века разликује се својом изражајношћу, такозваним „плетенијем словес“⁹⁹⁸, како смо већ навели, о којој се може говорити и код

⁹⁹⁵ Исто. Говорећи телеолошки о оваквом стилском изразу средњовековног писца Томислав Јовановић наводи: „Андоније је окренут најбољој традицији старих српских писаца у настојању да изнађу што дубљи и садржајнији израз“ (Исто).

⁹⁹⁶ Андоније Рафаил 2000, 107.

⁹⁹⁷ Андоније Рафаил 2000, 112–113.

⁹⁹⁸ „Према речима Д. С. Лихачова, исказаним у чувеном реферату на Четвртог међународном конгресу слависта 1958, овај однос према речи огледа се у 'њеној етимологији речи (повезивање речи истога корена, исти етимолошки наставци итд.), у тананости њене сематике (повезивања синонимска, таутолошка и др), у љубави ка грађењу нових речи, сложеница, калкова према грчком и др. Калкови према грчком граде се из тих побуда, које су приморавале и преводиоце да буквално следе грчке конструкције. Тражење речи,

аутора ранијег периода, поготову Доментијана. Код Доментијана она се може упоредити са напором тражења емоционалне изражајности, стремљења ка експресији, које произлази из убеђења да житије светог треба да буде одраз његове суштине, а реч о њему буде подробна и изазива поштовање једнако оном које је изазивао хагиографски јунак⁹⁹⁹.

Како Трифуновић наводи, поред ове, условно речено, унутрашње стране плетенија словес, која пажљивим избором речи настоји да исказе мистичне елементе приповедања о светом, почетком петнаестог века (када ствара и Андоније Рафаил) развија се такозвана спољашња страна плетенија словес која у својој највишој фази „чини јединство многих стилских особености: апстракција; богате лексичке асоцијације; синонимика; синонимска поређења; губљење стварног значења речи; таутологија; игра сазвучја гласова; неологизми; игра речи; дуга набрајања; перифразе; понављање; нагомилавање епитета и др“¹⁰⁰⁰.

Саму одлуку кнеза Лазара и његових војника (српске господе), да се упусте у неравноправну борбу са снажнијим непријатељем, Рафаил упоређује са препреком која је била велика као пред Мојсијем Црвено море, које одабрани народ лако прелази. Иако у крви, плачу и боли они лако проналазе врата која воде ка вечности, као и сам кнез Лазар: *Због њега, падањем одозго, српске државе светилник православља не угаси се*¹⁰⁰¹.

Стилистичка анализа симболике ових језичких конструкција Андонија Рафаила превазилази оквире овог рада – али оно у чему је сродан осталим ауторима из четрнаестог века који су такође писали о страдању народа у Косовском боју јесте инсистирање да подвигу Бога ради, отварању *двери* које воде ка вечности, а о кнезу Лазару говори као о великомученику који је страдао за Христову веру.

Иако постоји јасна веза између страдања Ниневије и страдања Јерусалима и Косовског боја, запажамо различиту перцепцију условљености оваквих апокалиптичних слика. У познавању Божије промислитељске функције на овоме свету Непознати Раваничанин је у *Слову о светом кнезу Лазару*, вођу народа приказао као човека – који је

нагомилавање епитета, синонима итд, произлазиле су из представа о једнакости речи и суштине, божаственог писања и божаствене благодати, што се налазило у основи реформе“ (Трифунувић 1974, 234).

⁹⁹⁹ Трифуновић 1974, 234.

¹⁰⁰⁰ Трифуновић 1974, 235.

¹⁰⁰¹ Андоније Рафаил 2000, 112.

самим тим што је човек и носилац „кожних хаљина“, зато мученичка смрт на индивидуалном плану представља духовно исцељење:

Одбаци кожни плашт јер онима који иду у рај није потребна таква одећа, пошто постоји одећа која је крвљу и врлинама живота свог изаткана. Часна смрт таквога пред господом није смрт него раскидање уза, **како зло не би било бесмртно**¹⁰⁰².

Такође повезујући Косовски бој са сценом преласка Црвеног мора – прави паралелу између Мисираца и Османлија, као и између Кнеза Лазара и Мојсија – који не води народ у другу – обећану земљу Ханаан, већ у земљу вечитог живота – у царство небеско: „Чујте Павла који посведочи да не бисте жалили као други који немају наде (1 Сол 4, 13). Страдањем српског кнеза и властеле на Косову они не губе могућност лепог живота у Христу, већ јој се приближавају. Кнез Лазар их косовским заветом из живота води у живот, не у смрт.

Добар владар есхатолошки усмерен кроз смрт ради одбране, очувања хришћанства, води свој народ у вишњи Јерусалим. Први помен *вишњег Јерусалима* у старој српској књижевности проналазимо у *Житију Светог Симеона*, који се по сведочењу Стефана Првовенчаног обзнањује током изградње манастира Студеница¹⁰⁰³. На тај начин се заокружује Немањићко доба, као доба када су владар и народ поверен му на владање били у љубави с Богом и када су својим подвигом, упркос свим искушењима на које их је могла навести пала људска природа¹⁰⁰⁴, били усмерени ка Царству небеском.

4. ЗАКЉУЧАК

Наша одлука да се не бавимо уопштено описима страдања и смрти, већ да наш допринос науци буде типолошко разврставање доминантних модела феномена истакнутих у наслову дисертације, произлази из чињенице да је књижевност ове епохе заснована на

¹⁰⁰² Непознати Раваничанин 2000, 72.

¹⁰⁰³ Већ наведено, види: Стефан Првовенчани 1988, 75. Детаљно о томе, види: Крстић 2017.

¹⁰⁰⁴ Свети апостол Јаков говорећи о искушењу као о процесу усавршавања додаје: „Ниједан кад је кушан да не говори: 'Бог ме куша', јер је Бог непријечив за кушање злом и Он не искушава никога. Него свакога искушава сопствена жеља која га маме и вара“ (Јак 1, 13–15).

поетици понављања, податна истраживању шематизма и општих места. Учесталост ових мотива у српском средњовековном наративу даје им снагу топоса - страдање (као начин богоугодног хришћанског живота), и смрт (као тренутак уснућа, приближавања вечности). Иако страдање и смрт јесу окосница свеколиких форми текстова културе средњег века, нису у академској јавности добили адекватан истраживачки одговор.

Свесни научног доприноса типологији сцене смрти Изабеле Лис, имајући јасну свест о томе да је сва књижевност средњег века сотириолошки усмерена – јунак хагиографије жели се уподоби свом узору Исусу Христу – у свом раду ми нисмо пренебрегли тај метафизички слој. Тако да за своје полазиште нисмо имали категорије догме, фантастике или митологије, већ хришћанско учење као манифестацију стварности сваког верујућег појединца, била она материјалне или метафизичке природе.

У том смислу, интертекстуална повезаност библијских примера страдања, манифестована кроз жељу за спасењем богонадахнутих појединаца, јасно је уочљива у текстовима старе српске књижевности, а страдање је резултат кључног мотива у хришћанској космогонији – сукоба двеју воља, оне Божије и оне човекове. Из тог несагласја проистичу човекова патња и невоље, било да је, реч о пандану страдања првих људи и интервенцији нечастивог у форми змије или је зло инкапсулирано у мржњу према ближњем – попут оне у причи о Каину и Авељу; или је смртном човеку који пати Божији план несазнатљив, као у случају праведног Јова. Овај сегмент рада засебно се бави разним формама страдања хагиографских јунака демонолошког порекла, мржњом између браће, при чему је доминантна прича о мржњи коју су браћа Стефана Немање према њему гајили, између оца и сина – чији је житијни најадекватнији пандан Стефан Дечански, као и мржњи (увек истог порекла) између два или више народа оличеној у ратовима које воде хагиографски јунаци са представницима *триклете јереси*.

Посебну врсту страдања представља оно које појединац чини у чежњи за Богом – као што је монашко страдање које смо дефинисали као одрицање, а подразумева напуштање света и боравак у тзв. пустињама. Одрицање од овоземаљских благодети није највећи терет монахов – већ демонски напади који желе да осујете његов подвиг – о чему посебно исцрпно говори *Житије Петра Коришког*. Таква врста страдања се може одредити и као подвиг Бога ради који се код осталих јунака манифестује као подвиг чињења добрих дела, подвиг писања (посебно истакнут у житију Данила Пећког) или

зидања цркава и манастира (присутан у опису живота свих житијних јунака). Оваква врста подвижништва произлази из човековог „сећања на смрт“ које је утемељено у хришћанско учење о митарствима.

Свеколика узрочност – греховни потенцијал палог Адама, греховност самог човека, Сатанина завист у вези са свим што је добро, лепо и истинито, може довести до духовног пада када је човеку потребно исцељење. У духу хришћанске теологије *лекови* су снажна вера у Свету Тројицу, поштовање заповести (Божијих) из чега произлази нада (као лек) – нада у поновни долазак Исуса Христа и вечни живот проистекао из човековог богоугодног живота обogaћеног милосрђем и смирењем. Духовни лекови које писани исказ ове епохе истиче су пост, покајање, усрдна молитва, исповест, познавање хришћанског учења и прихватање светих тајни његових. Па тако Свети Сава исцељује људе и од *болести јереси*.

Иако се међуоднос и узрочност деловања човека и Бога чини јасним, не може се свести на узрочно-последичан низ, у форми површне и баналне реципрочности. Резултат истрајног монашког подвига и рада на себи не доноси редовно добробит у овоземаљским категоријама: навели смо пример Светога Саве коме је због претеране ревности у подвигу *утроба усахла*, и краљицу Јелену чије се здравствено стање погоршавало упоредо са њеним подвигом проишавшим из молитвеног сећања на смрт (градњом манастира посвећеног Богородици).

Сам чин исцељења – и духа и душе и тела у старој српској књижевности испричан је кроз раскошна житијна чуда која на још један начин указују да је оно што се дешава светим српским владарима, монасима и црквеним поглаварима тек континуитет свега записаног у *Светом писму*. Тако христолики Свети Сава има моћи које су имали сам Син Божији и његови апостоли. Утемељен у такву предусловљеност, Свети Сава у житијима Доментијана и Теодосија преживљава бројне, наизглед несавладиве препреке, лечи болесне и оживљава мртве. Овакви наводи указују на податак да је он још током живота достигао духовно савршенство које је предусловило такав Божији дар. Као најбогоугоднији подвиг исцељења Светога Саве може се сматрати његов подвиг привођења читавог *свог тела* – читавог српског народа православној вери, захваљујући чему у житијном наративу постаје синоним одабраног народа.

Полазиште за успостављање типологије смрти у старој српској књижевности условљено хришћанским учењем, па смо у складу с тим говорили о три врсте смрти, а то

су: духовна, телесна и космичка смрт или вечно страдање. Дух човеков *умире* кроз зло у њему – у житијима описано кроз разбојнике, лихварство, лукавство, гордост освајача и владара; или жељом за влашћу, братској зависти, искушењима јереси. Усмереност житијних јунака ка добру или злу у свом крајњем исходишту (у категорији вечности) своди се на дихотомију – вечни живот (праведника и богољубивог човека) или вечиту смрт (особе усмерене ка нечастивом).

У вези са формом приповедног поступка описа физичке смрти, засебно смо говорили о смрти владара – монаха у оквиру чега смо апострофирали смрти Стефана Немање; смрти монаха, са посебним освртом на опис смрти Светог Саве и Петра Коришког; смрти монаха – црквених поглавара за шта нам је базични извор био *Данилов зборник*. Посебан сегмент рада представља опис мученичке смрти – о којој смо говорили у појединачном и колективном смислу. У појединачном смислу смо посебан одељак посветили мученичкој смрти кнеза Лазара, а у колективном – мученичком страдању српског народа у Косовском боју.

На оба плана (и колективном и појединачном) учили смо наведену супротност, два могућа облика одласка са овог света – вечиту смрт – када појединац окренут злу бива усињен од стране Сатане и вечни живот у вишњем Јерусалиму. За разлику од претходно наведених примера у којима добро (Истина) побеђује лоше, најпарадигматичнији пример из књижевности српског средњег века који говори о томе да је нечастиви загосподарио радњама, мислима и делима појединца је пример бугарског великаша Стреза. Доментијан га директно упоређује са палим анђелом који је у својој гордости помислио да може бити раван Богу и назива га сином ђавољим. Страшне сцене кажњавања несаломивог зла у овоземаљским категоријама описује се и Григорије Цамблук (на примеру опаког Ивоја, а пре свега кажњавања такозваног Јунца).

Неверујућем човеку најнеприхватљивији сегмент живота – смрт, у хришћанском учењу је уснуће, блага вест, јер раздвајање од овоземаљског не означава коначност човековог постојања, већ је истовремено иницијација потенцијалног васкрсења: „А Бог није Бог мртвих него Бог живих; јер су њему сви живи“ (Лк 20, 38). Природну смрт Бог није дао човеку као казну, већ као медијум исцељења и спасења. Супротно одређењу паклених мука, као наставку греховног живота који Амвросије Медиолански одређује – смрт као казна – оно добро у смрти (смрт као награда праведнику) је спасење – вечни

живот. Вечни живот Исус Христос најављује кроз Јеванђеља: „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).

Само страдање у хришћанској космогонији нема негативну конотацију – пут страдања је Христов пут – страдање је пут Мајке Божије и свих апостола Исусових, страдање је пут сваког житијног јунака. Из наведених пресупозиција хришћанског поимања дистинкције између живота и смрти, временске одреднице – прошлост или будућност постаје ирелевантне, јер феномен протока времена ништа не значи на плану вечности. Историјски проток времена је потпуно другачија категорија од оног вечног – вечно истог. Вечност и временост су у саоднесу, вечност је просто друга онтолошка равна.

Инсистирање на Христовом учењу као утемељењу средњовековног писаног израза доноси извесна померања у рецепцији ове књижевности, најчешће тумачене с етнолошког, антрополошког или идеолошког становишта. Овакво померање, мотивисано методолошким контекстом, подразумева и измештање картезијанског фокуса рационализације ових феномена, јер поимање страдања и смрти, у космогонији средњовековног човека (самим тим и средњовековног хагиографа), сасвим је различито од овековног доживљаја ових животних константи. Не само да је различито, већ је и релативизовано – страдање може бити резултат сукоба са Божијом вољом, али и израз љубави Божије према појединцу, док дихотомија живот – смрт има модификовано значење: нити су они живи толико живи како изгледа, нити су они мртви заиста мртви како се чини.

ИЗВОРИ:

- Андоније Рафаил (2000): *Слово о светом кнезу Лазару*. Стара српска књижевност. Београд/ Крагујевац: Филолошки факултет/ Нова Светлост, 106–119.
- Бојовић, Драгиша (2011): *Дивити се треба ваистину дивноме Богу. Антологија плача, Од Светога Саве до Патријарха Пајсија*. Београд: Просвета.
- Бојовић, Драгиша (2013): *Антологија чуда*. Београд: Архиепископија београдско-карловачка.
- Григорије Цамблак (1989): *Књижевни рад у Србији*. Стара српска књижевност у 24 књиге. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга.
- Данило II (1988): *Животи краљева и архиепископа српских, Службе*. Стара српска књижевност у 24 књиге. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга.
- Данило III (2000): *Слово о светом кнезу Лазару. Стара српска књижевност*. Београд/ Крагујевац: Филолошки факултет/ Нова Светлост, 72–88.
- Данилови настављачи (1988): *Данилови настављачи, Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника*. Стара српска књижевност у 24 књиге. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга.
- Доментијан (1988): *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*. Стара српска књижевност у 24 књиге. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга.
- Дукљанин (1988): *Љетопис попа Дукљанина*. Стара српска књижевност у 24 књиге. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга.
- Јефимија (2000): *Похвала кнезу Лазару*. Стара српска књижевност. Београд, Крагујевац: Филолошки факултет, Нова Светлост, 91–93.
- Кантакузин, Граматик (1993): *Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Граматика*. Стара српска књижевност у 24 књиге. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга.
- Константин Филозоф (1989): *Повест о словима, Житије деспота Стефана Лазаревића*. Стара српска књижевност у 24 књиге. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга.
- Лазаревић, Стефан (2000): *Натпис на косовском мраморном стубу*. Стара српска књижевност. Београд/ Крагујевац: Филолошки факултет/ Нова Светлост, 104–106.

- Михаиловић, Константин (1986): Јаничарове успомене или турска хроника. Стара српска књижевност у 24 књиге. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга.
- Непознати писац (2000): *Похвално слово светом кнезу Лазару*. Стара српска књижевност. Београд/ Крагујевац: Филолошки факултет/ Нова Светлост, 93–100.
- Непознати Раваничанин (2000): *Слово о светом кнезу Лазару*. Стара српска књижевност. Београд/ Крагујевац: Филолошки факултет/ Нова Светлост, 65–72.
- Патријарх Пајсије (1993): *Сабрани списи*. Стара српска књижевност у 24 књиге. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга.
- Свети Сава (1986): *Сабрани списи*. Стара српска књижевност у 24 књиге. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга.
- Свети Сава (2018): *Студенички типик* (фототипско издање). Манастир Студеница.
- Свето писмо (1950): Савет Библијских друштава: Њујорк–Лондон.
- Свето писмо (2008): *Нови завет*. Ваљево: Глас цркве.
- Списи о Косову (1993): Монахиња Јефимија, Кнез Лазар, Кнегиња Милица, Вук Бранковић, Непознати раванички монаси, Давид, Јелена Балшић. Стара српска књижевност у 24 књиге. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга.
- Стефан Првовенчани (1988): *Сабрани списи*, Стара српска књижевност у 24 књиге, књига 3, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.
- Теодосије (1988): *Житија*. Стара српска књижевност у 24 књиге. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга.
- Фисиолог (1989): *Фисиолог, Средњовековни медицински списи*. Стара српска књижевност у 24 књиге. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга.
- Шест писаца 14. века (1986): *Шест писаца 14. века*, Григорије Рашки, Јаков, Серски, Силуан, Непознати Светогорац, Монах Јефрем, Марко Пећки. Стара српска књижевност у 24 књиге. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга.

ЛИТЕРАТУРА:

- Аверинцев Сергејевич, Сергеј (1982): *Поетика рановизантијске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Аверинцев Сергејевич, Сергеј (2009): *Симболика раног средњег века*. Београд: Отачник.

- Амвросије Медиолански/ Милански (1998): *Беседа друга о нади у васкрсење. Господ није створио смрт, Свети оци о тајни живота и смрти*, Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 366–393.
- Анђелковић, Маја (2018): Студенички типик Светога Саве. *Студенички типик*. Студеница: Манастир Студеница, 13–25.
- Анђелковић, Маја (2019): Савино Житије Светог Симеона и интертекстуалност. *Црквене студије* 16/1. Ниш, 329–346.
- Арсенијевић, Матеј (ур) (2001): *Страдање Христово и страдање цркве: смисао страдања у хришћанском животу*. Цетиње: Светигора.
- Артемије Радосављевић (1984): Царство небеско у православном предању. *Теолошки Погледи* 1–2. Београд, 137–151.
- Артемије Радосављевић (1993): Тајна и смисао страдања у православној теологији. *Свети кнез Лазар* 3. Призрен, 11–26.
- Архиепископ Софроније (2011): *О страху Божјем*. <https://svetosavlje.org/o-strahu-bozijem-iz-knjige-vidjenje-lica-bozijeg>. Преузето 1. 4. 2017.
- Атанасије Александријски (2014): *Житије светог Антонија*. Бања Лука: Филолошки факултет.
- Атанасије Јевтић (1989): Косовско опредељење за царство небеско у историји и судбини српског народа. *Свети кнез Лазар*. Крушевац/ Београд, 25–36.
- Атанасије Јевтић (1992): *Свети Сава и Косовски завет*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Атанасије Јевтић (1993): Царство Небеско у историјској судбини Српског народа. *Српски завичај*. Приштина: Јединство, 12–24.
- Атанасије Јевтић (2010): Божанска лепота иконе и Студенице. *Икона у литургији, смисао и значење*. Манастир Студеница, 40–44.
- Бакојанис, Василиос (1998): *Господ није створио смрт, Свети оци о тајни живота и смрти*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 181–241.
- Белова Владиславовна, Олга (2001): *Концепт чуда в славянској и еврейској културној традицији*. Москва: Академическая серия 7.

- Бојанин, Станоје (2012): Лечење биљем у средњовековној Србији. *Годишњак за друштвену историју* 1. Београд, 1–24.
- Берђајев, Никола (1972): Смрт и бесмртност. *Православна мисао*. Београд, 31–45.
- Берђајев, Никола (1975): Смисао аскезе. *Православна мисао*. Београд, 29–44.
- Берђајев, Никола (1996³): *О савршенству хришћанства и несавршености хришћана*. Београд: Богословски факултет Српске православне цркве.
- Берђајев, Никола (2001): *Смисао стваралаштва*. Београд: Бримо.
- Бечејски, Мирјана (2012): Поетика и теологија плача. *Црквене студије* 9. Ниш, 543–550.
- Бичков, Васиљевич, Виктор (1991): *Византијска естетика: теоријски проблеми*. Београд: Просвета.
- Бичков Васиљевич, Виктор (2010): *Естетика отаца цркве*. Београд: Службени гласник.
- Бичков Васиљевич, Виктор (2012): *Кратка историја византијске естетике*. Београд: Службени гласник.
- Богдановић, Димитрије (1968): *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*. Београд: Византолошки институт.
- Богдановић, Димитрије (1980): *Историја старе српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Богдановић, Димитрије (1985): Житије. *Речник књижевних термина*. Београд: Нолит, 895.
- Богдановић, Димитрије (1988): Теодосије. *Житија*. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга, 9–39.
- Богдановић, Димитрије (1991²): *Историја старе српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Богдановић, Димитрије (1997): *Студије из старе српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Богдановић, Димитрије (2008): *Свети Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*. Бања Лука: Романов.
- Божовић, Раде (1997): Мотив одрубљене главе у српским епским песмама и Светом писму. *Српска књижевност и Свето писмо*. Београд, 165–171.
- Бојовић, Драгиша (1992): *Крај века већ дође*. Приштина: Јединство, Народна и универзитетска библиотека.

- Бојовић, Драгиша (1998): Савино измирење завађене браће у српској житијној књижевности. *Свети Сава у српској историји и традицији*. Београд, 159–172.
- Бојовић, Драгиша (2002): Идеје србистике и наставни програм старе српске књижевности, *Дело Петра Милосављевића и србистика*. Косовска Митровица: Филозофски факултет.
- Бојовић, Драгиша (2003): *Јефрем Сирин и српска црквена књижевност*. Ниш/ Косовска Митровица: Центар за црквене студије/Филозофски факултет.
- Бојовић, Драгиша (2004 А). *Српска есхатолошка књижевност*. Ниш/ Косовска Митровица: Центар за црквене студије/Филозофски факултет.
- Бојовић, Драгиша (2004 Б): Пројекција митарства у *Житију Светог Петра Коришког*. *Црквене студије* 1. Ниш, 121–130.
- Бојовић, Драгиша (2006): Старозаветни образ крста. *Црквене студије* 3. Ниш, 199–209.
- Бојовић, Драгиша (2009 А): Понављање патристичких цитата у српској црквеној књижевности. *Philologia mediana* 1. Ниш, 39–47.
- Бојовић, Драгиша (2009 Б): *Трпеза премудрости*. Београд/ Ниш: Рашка школа/ Центар за црквене студије.
- Бојовић, Драгиша (2014): Поетика чуда. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 62/3. Нови Сад, 639–648.
- Бојовић, Драгиша (2015 А): Истраживања српске рецепције светоотачке књижевности. *Црквене студије*. Ниш, 25–34.
- Бојовић, Драгиша (2015 Б): Свята Гора Афон – место встречи сербских писателей и византийской литературы. *Православный ученый в современном мире ценности православного мира и современное общество*. Салоники, Гречия 25-26/ Истоки, Воронеж, 274–279
- Бојовић, Драгиша (2015 В), *Софиологическая идея от Святого Кирилла до сербских средневековых писателей*. International Scientific Conference Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs, Museum of Byzantine culture. Thessaloniki, 147–155.
- Бојовић, Драгиша (2017 А): *Мотив лаког тркача у српској хагиографској књижевности*. Косовска Митровица: Зборник радова Филозофског факултета, 43–51.
- Бојовић, Драгиша (2017 Б): *Ниневијски гласови*. *Philologia Mediana*. Ниш, 79–86.

- Бојовић, Драгиша (2017 В): Доментијанов опис преноса моштију Светога Саве у светлу Христовог празника. Београд: *Годишњак катедре за српску књижевност са југословенским књижевностима*. Београд, 43–54.
- Бојовић, Драгиша (2018 А): Teachers and disciples (from 9th to the 14th century): sophiologal and eucharistic context. *Education and research across time and space*. Битола, 59–67.
- Бојовић, Драгиша (2018 Б): Свети Јован Владимир и Стефан Немања – симболика крста. *Историја, црквено предање и култ светог Јована Владимира* 6/1. Цетиње, 230–242.
- Бојовић, Драгиша (2019): Житије анђела или како се Петар Коришки бестелесним у пустињи показао. *Православно монаштво*. Ниш, 351–361.
- Бондарь, Константин (2001): Поэтика житийных описаний „чуда“ (по данным восточнославянских средневековых текстов). *Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции*. Москва, 44–51.
- Брија, Јован (1997): *Речник православне теологије*. Непагинирано. Доступно на: http://verujem.org/pdf/jovan_brija_recnik_pravoslavne_teologije.pdf. Преузето 1. 2. 2017.
- Булгаков, Сергеј (2001): *Православље, софиологија смрти*. Београд: Бримо.
- Булгаков, Сергеј (2005): *Светлост навечерња: сазрцања и умозрења*. Београд: Логос.
- Булгаков, Сергеј (2011 А): *Јагње Божије*. Београд: Православни богословски факултет/Институт за теолошка истраживања.
- Булгаков, Сергеј (2011 Б): *О јеванђелским чудима*. Београд: Логос.
- Васиљевић Илић, Славица (2010): *Средњовековне теме*. Бања Лука: Филолошки факултет.
- Васиљевић Илић, Славица (2011): Сан као топос у српским средњовековним житијима. *Састанак слависта у Вукове дане*. Београд, 47–59.
- Вентурини Скоморохова, Лидија (2000): Чудо у композицији руских житија. *Чудо у словенским културама*. Нови Сад: Апис, 179–190.
- Витић, Зорица (1999): Демонска искушења у Теодосијевом *Животу Светог Петра Коришког*. *Научни састанак слависта у Вукове дане*. Београд, 143–153.
- Витић, Зорица (2003): *Антологија старе српске поезије*. Београд: Народна књига.
- Витић Зорица (2018): Атонски узорни Теодосијевих житија. *Српска славистика II*. Београд: Међународни конгрес слависта, 67–75.

- Волчков, Алексей (2018): Теория интертекстуальности и ее роль в библейских исследованиях. *Христианское чтение* 8. Санкт Петербург, 42–46.
- Гавриловић, Иринеј (2015): Крстопоклона недеља у храму у Новом Саду. http://www.spc.rs/sr/krstopoklona_nedelja_u_sabornom_hramu_u_novom_sadu_0. Преузето 13. 3. 2017.
- Георгијева, Вера (1995): *Философија исихазма*. Ниш: Градина.
- Георгиева Гагова, Нина (1997): Свето писмо у житијима српских владара. *Књижевна историја* 101. Београд, 39–50.
- Горгиев, Бранко (2004): *Односите међу благодатта и слободна волја, според Августин и Касијан. Црквене студије*. Ниш, 47–64.
- Delehaye, Hippolyte: The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography, <https://archive.org/stream/legendsofsaintsi00dele#page/6/mode/2up>. Преузето 12. 3. 2015.
- Деретић, Јован (2000): *Етуде из старе српске књижевности*. Нови Сад: Светови.
- Деретић, Јован (2001): Опште место. *Речник књижевних термина*. Бања Лука: Романов, 552.
- Детораки, Марина (2014): Greek Passions of the Martyrs of Bizantium, *Genres and Contexts* II. 61–101.
- Дионисије Ареопагит (2015): Небеска јерархија. *Дела*. Ниш: Међународни центар за православне студије, 5–35.
- Дојчиновић, Данијел (2013): Породични односи у српској књижевности немањихког доба. *Од науке до наставе*. Ниш, 436–447.
- Дојчиновић, Данијел (2016): *От недостатка разума мојего, написи из теорије и историје старе српске књижевности*. Источно Ново Сарајево: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Дојчиновић, Данијел (2018): Свети Сава као наставник. Ареопагитско читање Доментијана (I). *Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности* IX. Деспотовац, Београд, 87–92.
- Ђекић, Ђорђе (2018): Свети Јован Владимир – паралеле између првог и последњег житија. *Историја, црквено предање и култ светог Јована Владимира* 6–2. Цетиње, 275–292.

- Ђурић, Војислав (1968): Историјске композиције у српском сликарству и њихове књижевне паралеле. *Зборник радова Византолошког института* 11. Београд, 99–127.
- Елијаде, Мирча (2004): *Свето и профано*. Београд: Алнари.
- Енцикл. Ру (2005): Енциклопедија изречениј Свјатих отцов и учитељ Цркви по различним вопросам духовној жизни: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/entsiklopedija-izrechenij-svjatyh-ottsov-i-uchitelej-tserkvi-po-razlichnym-voprosam-duhovnoj-zhizni/80>. Преузето 30. 3. 2017.
- Ердџан, Јелена (2004): Погребни обреди и надгробна обележја. *Приватни живот у српским земљама средњег века*. Београд: Слио, 419–443.
- Ефтимиадис, Стефанос (2014): Collections of Miracles (Fifth-Fifteenth Centuries), *Genres and Contexts* II, 103–142.
- Живановић, Ђорђе (1986): Константин Михаиловић из Островице и његово дело. *Јаничарове успомене или турска хроника*. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга
- Живковић, Милош (2017): Земаљски и небески Јерусалим у српској *Александриди*. *Зборник радова византолошког института*. Београд, 197–212.
- Игњатије Брјанчанинов (2010): О молитви (други део). *Аскетски подвизи*. <https://svetosavlje.org/asketski-ogledi/34/>. Преузето 17. 4. 2017.
- Илић Тасић, Слободанка (2014): *Епилепсија иза манастирских врата (у српским средњовековним болницама)*. Београд: Задужбина Андрејевић.
- Илић Тасић, Слободанка (2004): Епилепсија код светитеља. *Црквене студије* 1. Ниш, 363–380.
- Ингам, Норман (1990): Мучеништво светог Јована Владимира Дукљанина. *Летопис Матице српске* 446/6. Нови Сад, 876–896.
- Исак Сирин (2013): *Преподобни Исак Сирин и поуке за духовни живот*. <http://www.bastabalkana.com/2013/02/prepodobni-isaak-sirin-pouke-za-podviznike-i-monahe-duhovno-svetlo/>. Преузето 2. 3. 2017.
- Исак Сирин (2013): *Подвиг у нашем животу*, Светосавље: <https://svetosavlje.org/podvig-u-nasem-zivotu/>. Преузето 1. 6. 2018.

- Јањић, Драгана (2007): Аскетско-теолошки коментар житија Светог Петра Коришког. *Црквене студије* 4. Ниш, 197–224.
- Јањић, Драгана (2018): Свете мошти и канони помесних и васељенских сабора. *Византијско-словенска чтенија* I. Ниш: Центар за византијско-словенске студије, 87–95.
- Јеротић, Владета (1988): Житије Петра Коришког у светлу дубинске психологије, Теодосије, *Житија*, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 43–91.
- Јеротић, Владета (2004): Хришћанство и медицина. *Црквене студије* 1, 351–356.
- Јеротић, Владета (2005 А): Здраво и болесно у религиозном доживљају. *Луча*, 5–13.
- Јеротић, Владета (2005 Б): Улога жртве, прогонитеља и спасиоца у животу земље и Народа. *Летопис Матице српске*, 83–93.
- Јеротић, Владета (2005 В): Грех и искупљење у „Житију краља Драгутина“. *Православно дело: саборник за православну славесност*. Манастир Бањска, 21–30.
- Јеротић, Владета (2011): О испаштању. *Источник*, 13–15.
- Јефрем Сиријски/ Сирин (1998): Размишљања крај гроба, *Господ није створио смрт, Свети оци о тајни живота и смрти*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 60–84.
- Јован Летвичник (2003): *Лествица*. Атос: Манастир Хиландар.
- Јован Летвичник (2016): *Лествица*. Доступно на: <https://svetosavlje.org/lestvica/>. Преузето 1. 8. 2018.
- Јован Шангајски (1998): Живот после смрти. *Господ није створио смрт, Свети оци о тајни живота и смрти*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 122–131.
- Јовановић, Бојан (2005): Пролажење кроз митарства. *Неохеленско наслеђе код Срба*. Београд, 167–177.
- Јовановић, Зоран (2005): *Азбучник православне иконографије и градитељства*. Београд: Музеј српске православне цркве.
- Јовановић, Томислав (2000): *Стара српска књижевност, хрестоматија*. Београд/ Крагујевац: Филолошки факултет/ Нова Светлост.
- Јоковић, Мирољуб (1997): Митски модел наше заједничке несреће. *Српска књижевност и Свето Писмо*. Београд, 513–523.

- Јустин Поповић (2012): Житије преподобног оца нашег Василија Новог. <https://svetosavlje.org/zitije-prepodobnog-oca-naseg-vasilija-novog/>. Преузето 1. 5. 2017.
- Јустин Поповић (2016 А): *Догматика православне цркве*. Доступно на: <https://svetosavlje.org/dogmatika-pravoslavne-crkve-tom2/6/>. Преузето 13. 5. 2017.
- Јустин Поповић (2016 Б): *Житија светих*. Доступно на: <https://svetosavlje.org/zitija-svetih/>. Преузето 11. априла 2017.
- Јустин Поповић (2016 В): Постанак духовног света. Доступно на: http://www.spc.rs/sr/Prepodobni_justin_tshelijski_postanak_duhovnog_sveta. Преузето 12. 9. 2017.
- Јустин Поповић (2016 Г): Тумачења дела апостолских. Доступно на: <https://svetosavlje.org/tumacenja-dela-apostolskih/17/>. Преузето 13. 9. 2017.
- Јустин Филозоф (1998): Фрагмент о васкрсењу. *Господ није створио смрт, Свети оци о тајни живота и смрти*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 35–42.
- Јухас Георгиевска, Љиљана (1988): Стефан Првовенчани и његово дело. *Сабрани списи*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 9–50.
- Јухас Георгијевска, Љиљана (1993): Доментијан и платонистичка естетика. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*. Београд, 23–37.
- Јухас Георгиевска, Љиљана (1997): Библијске паралеле у функцији грађења јунака у Доментијановом *Животу Светога Саве*. *Српска књижевност и Свето Писмо*. Београд, 51–60.
- Јухас Георгиевска, Љиљана (2018 А): Чудо као конститутивни елемент српских житија XIV и прве половине XV века. *Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности*. Деспотовац/ Београд, 93–110.
- Јухас Георгиевска, Љиљана (2018 Б): Житијна књижевност у првој половини XIV века. *Семинар српског језика књижевности и културе. Предавања 7*. Београд; Филолошки факултет, 21–33.
- Каварнос, Константин (1978): *Византијска мисао и уметност*. Београд: Православље.
- Катић, Реља (1981): *Порекло српске средњовковне медицине*. Београд: Српска академија наука и уметности.
- Катић, Реља (1990): *Српска средњовековна медицина*. Горњи Милановац: Дечје новине.

- Кашанин, Милан (1990): *Српска књижевност у средњем веку*. Просвета: Београд.
- Кашић, Душан (1978): *Корени косовске мисли*. Београд: БИ.
- Кашић, Душан (1989): О кнезу Лазару. *Свети кнез Лазар*. Крушевац/ Београд, 11–24.
- Кинђић, Зоран (2018): О страху Божијем. *Црквене студије* 15. Ниш, 247–260.
- Кирило Александријски (2012): *Беседа о исходу душе и о страшном суду*. Светосавље:
<https://svetosavlje.org/beseda-o-ishodu-duse-i-o-strasnom-sudu/>. Преузето 2. фебруара 2018.
- Ковельман, Аркадий (2001): Библијске чудеса в коментариях Филона и мудрецов Талмуда. *Концепт чуда в славјанској и еврейској културној традицији*. Москва, 9–21.
- Константинова Гаврјушина, Лидија (2001): Представление об уподоблении Богу как ядро идеального образа подвижника в житиях Доментиана. *Словенско средњовековно књижевно наслеђе*. Београд, 139–158.
- Корнаракис, Јован (2014): Доживљај страдања према учењу светог писма:
<https://vdocuments.mx/jovan-kornarakis-stradanje-po-svetom-pismu.html>. Преузето 18. 5. 2016.
- Костић Тмушић, Александра (2010): Новобрдски књижевници XV века. *Philologia Mediana* 2. Ниш: Филозофски факултет, 51–60.
- Костић Тмушић, Александра (2016): Мотив страдања у делу новобрдских књижевника XV века и песника великог рата. *Век српске голготе 1915–2015*. Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини, 161–173.
- Костић Тмушић, Александра (2017): Стефан Првовенчани – симболика крста. *Српска краљевства у средњем веку*. Београд/ Нови Сад/ Ниш/ Краљево, 231–248.
- Костић Тмушић, Александра (2018): *Поетски елементи у српској хагиографској књижевности*. Косовска Митровица/ Ниш: Филозофски факултет/ Међународни центар за православне студије.
- Костић, Драгомир (2016): Човек сједињен с Богом. *Зборник радова Филозофског факултета* 1. Косовска Митровица, 87–107.
- Костић, Драгомир (2017): Човек на путу ка Богу. *Црквене студије* 14. Ниш, 427–455.
- Костић, Драгомир (2018): Теодосијево *Житије Светога Саве* као роман. *Византијско-словенска чтенија* I. Ниш: Центар за византијско-словенске студије, 303–326.

- Крестјанкин, Јован (2014): *О бесмртности душе*. Доступно на: <https://svetosavlje.org/o-besmrtnosti-duse-2/>. Преузето 13. 4. 2019.
- Кристева, Јулија (1969): *Semiotike: Recherches pour une semanalyse*. Paris.
- Кристева, Јулија (1984): *Revolution in Poetic Language*. New York: Columbia University Press.
- Крстић, Дарко (2009): Софиолошки оквир Савиног *Житија Светог Симеона Немање*. *Philologia Mediana* 1. 29–43.
- Крстић, Дарко (2011): Библијски топос опроштајног говора у Савином житију Светог Симеона. *Стефан Немања и Топлица*. Ниш: Центар за црквене студије, 185–197.
- Крстић, Дарко (2016): Библијски мотиви у причи о светом Јовану Владимиру у *Летопису попа Дукљанина*. *Црквене студије* 13. Ниш, 113–125.
- Крстић, Дарко (2017): Растково монашење у *Животу светог Симеона у светлу Јовановске теологије*. *Богословље* 2. Београд, 124–135.
- Кубат, Родољуб (2010): Ангеолошке представе позног јудаизма као израз специфичног теолошког дискурса – Теологија слике. *Црквене студије*. Ниш, 23–40.
- Ларше, Жан Клод (2015): *Теологија болести*. Београд/ Ниш: Арс Либри/ Центар за црквене студије.
- Ларше, Жан Клод (2017): *Лечење духовних болести*. Београд/ Ниш: Службени гласник/ Међународни центар за православне студије.
- Ларше, Жан Клод (2018): *Лечење душевних болести*. Ниш: Међународни центар за православне студије.
- Ле Гоф, Жак (1999): *Средњовековно имагинарно*. Нови Сад: Издавачка кућа Зорана Стојановића.
- Лис, Изабела (2000): Функције и промене књижевних врста на примеру српске средњовековне сцене смрти – одређене житијне јединице. *Развој прозних врста у српској књижевности*. *Научни састанак слависта у Вукове дане*. Београд, 83–92.
- Лис, Изабела (2003): *Śmierć w literaturze staroserbskiej (XII-XIV wiek)*. Poznań: Uniwersytet Adama Mickiewicza.
- Лис, Вјеглош, Изабела (2016): Јован Владимир као владар, витез и светац. Стратегија креирања лика у казивању попа Дукљанина. *Црквене студије* 13. Ниш, 101–111.

- Лихачов Сергејевич, Димитриј (1972): *Поетика старе руске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Магловски, Јанко (2000): Чудо девичанског порода. *Чудо у словенским културама*. Београд, 98–108.
- Мајендорф, Јован (1989): *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*. Крагујевац: Каленић.
- Мајендорф, Јован (2006): *Увод у светоотачко богословље*. Врњачка Бања: Пролог.
- Маринковић, Радмила (1997): Улога Светог писма у организовању српског средњовековног текста. *Српска књижевност и Свето писмо*. Београд, 5–12.
- Маринковић, Радмила (1999): Борба на камену: трећи култ: Житије светог Петра Коришког. *Даница*. Београд, 148–164.
- Маринковић, Радмила (2002): Јер оскрнави се земља наша безакоњима нашим: прича о братоубилачком рату у српској средњовековној књижевности. *Зборник Матице српске за књижевност*. Нови Сад, 99–114.
- Маринковић, Радмила (2007): Типологија чуда у српској књижевности средњег века. *Светородна господа српска*. Друштво за српски језик и књижевност. 183–190.
- Марјановић Душанић, Смиља (1997): *Владарска идеологија Немањића*. Београд: Српска књижевна задруга/ Свети архијерејски синод Српске православне цркве/ СЦО.
- Марјановић Душанић Смиља (2004): Смрт и светост. *Приватни живот у српским земљама средњег века*. Београд: СЦО. 586–615.
- Марјановић Душанић Смиља (2007): *Свети краљ: култ Стефана Дечанског*. Београд: СЦО.
- Матејић, Матеја (1989): Свети кнез Лазар и Видовдан. <http://manastir-epavina.org/vijest.php?id=234>. Преузето 5. 6. 2018.
- Мацукас, Никос (2005): *Проблем зла*. Крагујевац: Каленић.
- Мијовић, Павле (1968): Смрт мученика у средњовековној књижевности и сликарству. *Зборник за ликовне уметности* 4. Нови Сад: Матица српска, 3–22.
- Милин, Сава (2014): *Појам страдања у делима Светог Николаја Жичког*. Београд: Институт за теолошка истраживања/ Православни богословски факултет.
- Милојевић, Снежана (2017): *Од премудрих чула – огледи о старој српској књижевности*. Ниш: Међународни центар за православне студије.

- Милојевић, Снежана (2017 А): Функција анђела у опису страдања и смрти у српској књижевности XII и XIII века. Црквене студије 15. Ниш, 735–752.
- Милојевић, Снежана (2017 Б): Функција анђела у опису страдања и смрти код Данила Другог и Даниловог Ученика. *Зборник радова Филозофског факултета*. Косовска Митровица, 257–280.
- Милојевић, Снежана (2018 А): Чудо исцељења у житијима српске средњовековне књижевности. *Октоих VIII/9*. Подгорица, 109–122.
- Милојевић, Снежана (2018 Б): Чудо непропадивости тела и мироточења у српској житијној књижевности. *Philologia Mediana* 10. Ниш, 65–78.
- Милојевић, Снежана (2019): Мотив љубави према Богу у Теодосијевом *Житију Светога Саве*. *Православно монаштво*. Ниш: Центар за црквене студије, 339–350.
- Милошевић Ђорђевић, Нада (2006): *Од бајке до изреке (обликовање и облици српске усмене прозе)*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Милошевић Ђорђевић, Нада (2014): *Радост препознавања*. Нови Сад: Матица српска.
- Михаљчић, Раде (1999): Житија. *Лексикон српског средњег века*. Београд: Knowledge, 192–194.
- Михаљчић, Раде (2001): *Лазар Хребељановић: историја, култ, предање*. Београд: Knowledge.
- Младеновић, Јелена (2014): Поетика плача у Даниловом зборнику. *Philologia mediana* 6. Ниш, 167–182.
- Наумов, Александар (2009): *Старо и ново, студије о књижевности православних Словена*, Ниш: Центар за црквене студије.
- Наумов, Александар (2015): Модели византијско-словенских књижевних веза, *Црквене студије* 12. Ниш, 17–23.
- Наумов, Александар (2018): Смрт Јована Владислава у контексту хагиографских чуда кажњавања смрћу. *Историја, црквено предање и култ светог Јована Владимира*. 6–1. Цетиње, 63–80.
- Нектарије Егински (1988): О бесмртности душе. *Господ није створио смрт*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Александра Невског, 98–121.
- Нектарије Егински (2011): О бесмртности душе. <https://svetosavlje.org/o-besmrtnosti-duse-3/> Преузето 9. 6. 2018.

- Николај Велимировић (2016 А): *Омилије*. http://www.svetosavlje.org/biblioteka/vlnikolaj/Omilije2/Lat_Nikolaj050104.htm. Преузето 23. 4. 2018.
- Николај Велимировић (2016 Б): *Симболи и сигнали*, Светосавље, <https://svetosavlje.org/simvoli-i-signal/>. Преузето 23. 4. 2018.
- Никчевић, Радомир (ур) (2001): *Страдање Христово и страдање цркве* (Св. Теофан Затворник, Преп. Амвросије Оптински, Преп. Силуан Светогорац, Св. Владимир Кијевски). Цетиње: Светигора/ Митрополија црногорско-приморска.
- Палавестра, Предраг (2007): Критичке одлике српске фантастике. *Пројекат Растко*. Доступно на: <http://www.rastko.rs/rastko/delo/11841>. Преузето 13. 1. 2017.
- Павловић, Будимир (2004): Манастирске болнице у средњовековној Србији. *Црквене студије* 1. Ниш: Центар за црквене студије, 381–390.
- Петканова, Донка (1996): *Средновековна литературна символика*. Софија: Время.
- Петканова, Донка (2006): *Разноликото средновековие*. Софија: Абагар.
- Петровић, Дамјан (1988): *Цамблакова литерарна делатност у Србији*. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга, 9–45.
- Петровић, Соња (2011): *Обретење главе кнеза Лазара у светлу култа светог кнеза у усменој народној традицији*. *Годишњак катедре за српску књижевност са југословенским књижевностима* 6. Београд, 149–181.
- Петроградски, Родион (2010): *Људи и демони. Како пали духови кушају савременог човека*. Преузето са: <https://svetosavlje.org/ljudi-i-demoni/>. Преузето 1. 8. 2018.
- Плаовић, Ирена (2017): Београд: Српска средњовековна слова и похвале и њихово реторичко наслеђе. *Годишњак катедре за српску књижевност са југословенским књижевностима*. Београд, 233–244.
- Половина, Наташа (2010): Смрт као путовање душе на онај свет. *Топос путовања у српским биографијама 13. века, Доментијан и Теодосије*. Нови Сад: Научна књига, 218–240.
- Поповић, Даница (1992): *Српски владарски гроб у средњем веку*. Београд: Балканолошки институт.
- Поповић, Даница (2000): Чудотворења светог Саве Српског. *Чудо у словенским културама*. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе, 138 – 156.

- Поповић, Даница/ Ђукић, Божана (2004): *Живот у монашкој заједници. Приватни живот у српским земљама средњег века*. Београд: Слио, 525–551.
- Поповић, Даница (2004): *Монах-пустињак. Приватни живот у српским земљама средњег века*. Београд: Слио, 552–585.
- Поповић, Даница (2006): *Под окриљем светости, култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*. Београд: Балканолошки институт.
- Радић, Радивој (2004): *Болести и лечење. Приватни живот у српским земљама средњег века*. Београд: Слио, 414–418.
- Радовановић, Јанко (1991): *Опредељење Светог кнеза Лазара за царство небеско. Балканика 22*. Београд, 249–258.
- Радојчић, Светозар (1970): *Текстови и фреске*. Нови Сад: Матица српска.
- Радојчић, Светозар (1975): *Тонзура Светог Саве. Узори и дела старих српских уметника*. Београд: Српска књижевна задруга, 19–31.
- Радојчић, Светозар (1982): *Белешка уз један цитат из Сопоћана. Одабрани чланци и студије*. Београд: Југославија, 195–198.
- Радојчић, Светозар (1988): *Лик светог Саве у Доментијановом Животу и подвизима архиепископа све српске и поморске земље преподобног оца и богоносног наставника Саве*. Београд: Просвета/ Српска књижевна задруга, 39–50.
- Ракићевић, Тихон (2010): *Икона у литургији, смисао и улога*. Манастир Студеница.
- Ракићевић, Тихон (2017): *Настанак завршног дела Савиног Житија Светог Симеона у светлости хиландарског рукописа 387, Хиландарски зборник 14, САНУ*
- Ређеп, Јелка (1998): *Убиство владара*. Нови Сад: Прометеј.
- Ређеп, Јелка (2004): *Пајсијев живот цара Уроша и народно предање. Прожимање жанрова у српској књижевности*. Београд: Научни састанак слависта у Вукове дане. 31–37.
- Ређеп, Јелка (2008): *Стара српска биографија*. Нови Сад: Прометеј.
- Ређеп, Јелка (2013): *Грех и казна Божија: судбине, битке и предања средњег века*. Нови Сад: Прометеј.
- Ристић Горгиев, Слађана (2007): *Логос и бесмртност*. Ниш: Центар за црквене студије.
- Савова, Венета (2018): *Песни за Св. Йоан Владимир*. Софија: Парадигма.
- Самарцић, Предраг (2007): *Жена у светлу Библије и Библијских времена*. Београд-Требиње: Епархија Захумско-Херцеговачка и Приморска/ Видослов.

- Самарцић, Радован (1990). *Косовско опредељење*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Сахаров, Софроније (2011): *О послушности*. <https://svetosavlje.org/starac-siluan/37/>. Преузето 22. 4. 2016.
- Серафим Роуз (2009): *Душа после смрти*, доступно на <https://slavoslovije.files.wordpress.com/2009/12/jeromonah-serafim-rouz-dusa-poslije-smrti.pdf>. Преузето 13. 2. 2015.
- Сланкаменац, Првош (1925): *Легенде о јужнословенским анахоретама. Етнопсихолошки оглед*. Гласник Скопског научног друштва 1/1, 215–223.
- Стаменковић, Драган (2004): Излечење и исцељење. *Црквене студије* 1. Ниш, 359–362.
- Станојевић, Станоје и Глумац, Душан (1932): *Свето писмо у нашим старим споменицима*, Београд: Српска краљевска академија.
- Станчев, Красимир (1982): *Поетика на старобългарската литература*, Софија: Наука и искусство.
- Станчев, Красимир (1995): *Стилистика и жанрове на старобългарската литература*. Софија: Просвета.
- Стефановић, Карацић, Вук (1969): *Српске народне пјесме II*. Београд: Вук Карацић.
- Сувајџић, Бошко (2007): *Иларион Руварац и народна књижевност*. Београд: Институт за књижевност и уметност. Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Тихомиров, Е. (1998): Приказ појединачног суда – митарства. *Господ није створио смрт, Свети оци о тајни живота и смрти*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 23–34.
- Тодоров, Цветан (1987): *Увод у фантастичну књижевност*. Београд: Рад.
- Томин, Светлана (1997): Ујелењење душе код Теодосија Хиландарца. *Научни састанак слависта у Вукове дане*. Београд, 41–50.
- Томин, Светлана (2013): Типологија чуда у списима о сремским Бранковићима. *Фрушка Гора у књижевности*. Нови Сад, 45–59.
- Томин, Светлана (2014): *Српска краљица Јелена: владарка и монахиња*. Нови Сад: Платонеум.
- Трифуновић, Ђорђе (1968): *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју*. Крушевац: Багдала.
- Трифуновић, Ђорђе (1974): *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Београд: Вук Карацић.

- Трифуновић, Ђорђе (1975): Косовско страдање и небеско царство према српским средњовековним списима. *О кнезу Лазару*. Крушевац/ Београд, 255–263.
- Трифуновић, Ђорђе (1985): *Најстарији српски записи о Косовском боју*. Горњи Милановац: Дечје новине.
- Трифуновић, Ђорђе (1989): О житију и владавини Светог кнеза Лазара. *Житије и владавина Светог кнеза Лазара*. Крушевац: Багдала, 12–16.
- Трифуновић, Ђорђе (1994): *Стара српска књижевност*. Београд: Филип Вишњић.
- Трубецкој, Евгениј (1993): Катастрофичке епохе и „последњи дани“. *Источник*. 5–12.
- Флоровски, Георгије (2005): О васкрсењу мртвих. *Васкрсење и реинкарнација, проблем бесмртности у хришћанству и окултизму*. Београд: Логос, 139–162.
- Флоровски, Георгије (2012). *Евхаристија и саборност*. <https://svetosavlje.org/evharistija-i-sabornost/>. Преузето 13. 4. 2017.
- Фрај, Нортроп (1981): Књижевни архетипови. *Поља* 265. Нови Сад, 127.
- Фрај, Нортроп (1985): *Велики код (ex): Библија и књижевност*. Београд: Просвета.
- Hagg, Tomas (2011): *The Live of Sent Antony between Biography and Hagiography. Genres and Contexts I*, 17–34.
- Хафнер, Станислав (1974): Топика средњовековне српске историографије као елемент културне и политичке оријентације. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 3–4, 167–178.
- Хафнер, Станислав (1991): Данило II као средњовековни историограф. *Архиепископ Данило II и његово доба*. Београд, 131–138.
- Хафнер, Станислав (2001): *Српски средњи век*. Београд/ Нови Сад: Завод за уџбенике/ Вукова задужбина/ Матица српска.
- Шпадијер, Ирена (1996): Проблем жанра у средњовековној књижевности. *Књижевна историја* 100. Београд, 365–373
- Шпадијер, Ирена (1997): Библијска места у *Житију светог Петра Коришког*. *Научни састанак слависта у Вукове дане*. Београд, 251–256.
- Шпадијер, Ирена (2004): Живот с књигом. *Приватни живот у српским земљама средњег века*. Београд: Сlio, 447–470.
- Шпадијер, Ирена (2010 А): Антички корени Теодосијеве поетике. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*. Нови Сад, 249–260.

- Шпадијер, Ирена (2010 Б): Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књига LXXVI, сепарат 1–16.
- Шпадијер, Ирена (2012): The symbolism of space in medieval hagiography. Кирило-Методијевски студии 21. Софија: Кирило-Методијевски научен центар, 300–309.
- Шпадијер, Ирена (2013): Уметност књиге. *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 61/3. Нови Сад, 839–841.
- Шпадијер, Ирена (2014 А): *Свети Петар Коришки у старој српској књижевности*. Београд: Чигоја штампа.
- Шпадијер, Ирена (2014 Б): *Манастир Хиландар и стара српска књижевност*. Београд: Чигоја штампа.

БИОГРАФИЈА

Снежана Милојевић рођена је у Прокупљу, где и сада живи и ради у локалној средњој стручној школи. Публиковала је више од четрдесет научних радова у референтним домаћим и међународним часописима и зборницима радова. Иако је по вокацији медевиста њен научни рад усмерен је у два правца – српска средњовековна књижевност и српска књижевност XX века. Објавила је студије *Медитативна проза Иве Андрића* (2008) и *Од премудрих чула, огледи о старој српској књижевности* (2017). Студија *Од премудрих чула* овенчана је наградом *Иницијал* на Сајму књига у Нишу 2018. године.

Сарадник је *Међународног центра за православне студије* у Нишу и члан је *Асоцијације православних научника* са седиштем у Вороњежу (Русија). Дугогодишњи је учесник пројекта катедре за славистику Универзитета „Карл Франц“ у Грацу – *Иво Андрић у европском контексту* и стални сарадник *Задужбине Иве Андрића* у Београду.

Пише кратке приче и путописе које објављује у књижевној периодици у Србији и земљама бивше Југославије. Објавила је књигу прича *Градић Смејтон* (2011) и књигу путописне прозе *Оријентални Мефисто и други путописи* (2015).

ИЗЈАВА О АУТОРСТВУ

Изјављујем да је докторска дисертација, под насловом:

ТИПОЛОГИЈА СТРАДАЊА И СМРТИ У СТАРОЈ СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

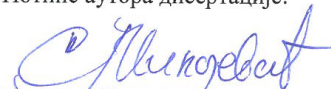
која је одбрањена на Филозофском факултету Универзитета у Нишу:

- 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, 9. IX 2019.

Потпис аутора дисертације:



(Милојевић Ј. Снежана)

**ИЗЈАВА О ИСТОВЕТНОСТИ ЕЛЕКТРОНСКОГ И ШТАМПАНОГ ОБЛИКА
ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ**

Наслов дисертације:

**ТИПОЛОГИЈА СТРАДАЊА И СМРТИ У СТАРОЈ
СРПСКОЈ 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, 9. IX 2019.

Потпис аутора дисертације:


(Снежана Ј. Милојевић)

ИЗЈАВА О КОРИШЋЕЊУ

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Никола Тесла“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу унесе моју докторску дисертацију, под насловом: **ТИПОЛОГИЈА СТРАДАЊА И СМРТИ У СТАРОЈ СРПСКОЈ 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,

9. IX 2019.

Потпис аутора дисертације:


(Снежана Ј. Милојевић)

