

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

Милош П. Живковић

СРПСКА АЛЕКСАНДРИДА И ВИЗАНТИЈСКЕ
РЕДАКЦИЈЕ РОМАНА О АЛЕКСАНДРУ (α и ε
ВЕРЗИЈА)

Докторска дисертација

Београд 2023

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOLOGY

Miloš P. Živković

THE SERBIAN ALEXANDER ROMANCE AND
THE BYZANTINE REDACTIONS OF THE
ALEXANDER ROMANCE (α AND ε VERSIONS)

Doctoral Dissertation

Belgrade 2023

УНИВЕРСИТЕТ В БЕЛГРАДЕ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Милош П. Живкович

АЛЕКСАНДРИЯ СЕРБСКАЯ И
ВИЗАНТИЙСКИЕ РЕДАКЦИИ
РОМАНА ОБ АЛЕКСАНДРЕ
(α И ε ВЕРСИИ)

Докторская диссертация

Белград 2023

ПОДАЦИ О МЕНТОРУ И ЧЛАНОВИМА КОМИСИЈЕ

Ментор:

др Ирена Шпадијер, редовни професор, Филолошки факултет Универзитета у Београду

Чланови комисије:

Датум одбране:

.

Апстракт

Дисертација тумачи везе Српске Александриде са касноантичком α редакцијом (III век н.е.) и ε варијантом (VII–VIII век) Романа о Александру. Њен први део подразумева „унутрашњу“ текстуално-компаративну анализу, преглед историјата редакција Александриде, жанровски шароликих списа укључених у састав књиге током векова, методолошки увод и композиционо поређење структуралне грађе три редакције Живота Александровог. Други део почиње тумачењем хронотопа дела, његове богате књижевно-географске карте подељене осом Исток–Запад. Затим се приступа ономастичким, али и стилским и поетичким одликама књиге, преко њих се српскословенски Роман о Александру датира и чврсто повезује са *Романом о Троји*. Следећи одељак дотиче се религиозне слике дела и особености његовог „феудализма“. Закључни део тезе посвећен је одређењу жанра Српске Александриде и разматрању амбивалентности као важне идејне особине књиге. У другој половини дисертације су, тамо где је због природе проблема било неопходно, у компаративни оквир укључени и списи византијске књижевности: *Еп о Дигенису Акрити* и палеолошки љубавно-витешки романи – *Велтандар и Хрисанца*, *Калимах и Хрисороја*, *Ливистар и Родамна* и византијска *Ахилеида*. Примењују се различите методе тумачења: компаративна анализа, херменеутичко-поетички приступ средњовековној књижевности, теорија хијеротопије Алексеја Лидова, стилистичка критика, деконструкција и савремене културолошке теорије. Истраживање се темељи на тексту критичког издања Српске Александриде Радмиле Маринковић и Вере Јерковић.

Кључне речи: Српска Александрида, Роман о Александру, епсилон редакција, алфа редакција, медијализација, витешки роман, византијски роман, romans d'Antiquité, анахронизам, средњи век.

Научна област: српска књижевност; светска књижевност.

Ужа научна област: српска средњовековна књижевност.

УДК

The Serbian Alexander Romance and the Byzantine Redactions of the Alexander Romance (α and ε Versions)

Abstract

The dissertation interprets the connections of the Serbian Alexander Romance with the late antique α redaction (III century AD) and the ε variant (VII–VIII centuries) of the Alexander Romance. Its first part includes a textual-comparative analysis, an overview of the history of the redactions of the Alexander Romance and of the varied genres included in the composition of the book over the centuries, a brief methodological introduction and a compositional comparison of the structural material of the three interpreted redactions of the Life of Alexander. The second part begins with an interpretation of the work's chronotope, its rich literary map divided by the East-West axis. Then the thesis shifts to the onomastic, as well as stylistic and poetic features of the work, using them to date the serboslavonic Alexander Romance and link it to the *Tale of Troy*. The following section touches the complex religious image of the work and the characteristics of its “feudalism”. The concluding part of the thesis is devoted to the analysis of the genre of the Serbian Alexandride and considerations of ambivalence as an important feature of the work. In the second half of the dissertation, the writings of Byzantine literature were also included in the comparative framework when necessary due to the nature of the problem: the *Epic of Digenes Akritas* and Palaiologan chivalric novels – *Velthandros and Chrysandza*, *Kallimachos and Chrysorroï*, *Livistros and Rhodamni* and the *Byzantine Achilleid*. Different interpretative methods were applied: comparative analysis, hermeneutic-poetic approach to medieval literature, Alexei Lidov's theory of hierotopy, stylistic criticism, deconstruction, and contemporary cultural theories. The research is based on the critical edition of the Serbian Alexander Romance by Radmila Marinković and Vera Jerković.

Key words: Serbian Alexander Romance, Alexander Romance, epsilon redaction, alpha redaction, medievalization, chivalric romance, Byzantine romance, romans d'Antiquité, anachronism, Middle Ages.

Scientific field: Serbian literature; world literature

Scientific subfield: Medieval literature

UDC number:

Садржај

I Увод – методологија	9
II Историја ранијих редакција и посебних текстуалних извора СА	21
2.1. Хеленистички (египатски) материјал	22
2.2. Хеленистичка историографија	25
2.3. Епистоларна традиција	27
2.4. Паладије <i>О животу брамана</i>	29
2.5. Александров тестамент	29
2.6. Алфа редакција	30
2.7. Бета редакција	32
2.8. Ламбда редакција	34
2.9. <i>Псеудо-Методијева Апокалипса</i>	35
2.10. Епсилон редакција	36
2.11. Гама редакција	37
2.12. <i>Житије Макарија Римљанина; Хожденије Зосима Рахманима; Псеудо-Епифаније</i> <i>Vita prophetaarum</i> : апокрифна традиција	38
2.13. Зета редакција	39
III Методологија проучавања Српске Александриде	41
3.1. Текстологија	41
3.2. Списак основних рукописа СА према Р. Маринковић и В. Јерковић	44
3.3. Компаративна метода	45
IV Структурално поређење α и ϵ редакција и Српске Александриде	47
4.1. Методологија структуралне анализе	47
4.2. Алфа редакција Александриде: преглед садржаја	48
4.3. Епсилон редакција Александриде: преглед садржаја	50
4.4. Српска Александрида: преглед садржаја	54
4.5. Упоредна табела структуре α , ϵ и СА редакција Александриде	57
4.6. Структура и садржај алфа редакције према историји	65
4.7. Структура и садржај епсилон редакције према алфа редакцији	67
4.8. Структура и садржај Српске Александриде према епсилон и алфа редакцији ..	69
V Хронотоп Српске Александриде	72
5.1. Слика света у Српској Александриди	72
5.2. Астрологија и небеска тела у Српској Александриди	81
5.3. Западне земље	84
5.4. Јерусалим	89
5.5. Сенар-поље	93
5.6. Острво Блажених и Ираклијевци	94

5.7. Тамна земља, Тамни вилајет и крај света	99
5.8. Индија	105
5.9. Кандавлијева пећина.....	107
5.10. Гог и Магог	110
5.11. Аспекти бића у Српској Александриди	114
5.11. а) Од чудовишта до Човека – природа чудесног и „фантастичног“ у СА	114
5.11. б) Закључак – синтеза аспеката бића и хронотопа у Српској Александриди..	120
VI Поетичко-стилистичка анализа.....	124
6.1. Порекло и датирање Српске Александриде	124
6.2. а) Стил и наративне технике алфа верзије.....	138
6.2. б) Стил епсилон редакције	145
6.3. Сакрални стил Српске Александриде	148
6.4. Сентиментални стил Српске Александриде	155
6.5. Витешки стил – Српска Александрида и епска традиција.....	163
6.6. а) Наслови „Академијиног рукописа“ и њихова наративна функција.....	168
6.6. б) Наслови „Академијиног рукописа“	169
6.7. Закључак – стил Српске Александриде	177
VII Медиевализација Српске Александриде	178
7.1. Религија у Српској Александриди	178
7.2. Идеја „феудализма“ и витештва у Српској Александриди	190
VIII Закључак.....	206
8.1. Проблем жанра Српске Александриде	206
8.2. Витез без Лица	216
Библиографија	224
Списак скраћеница	252
Биографија аутора	253
Прилог 1.....	254
Прилог 2.....	255
Прилог 3.....	256

I Увод – методологија

*Alexander the Great
His name struck fear into hearts of men
Alexander the Great
Became a legend amongst mortal men
(Iron Maiden, „Alexander The Great“)*

Настанак романескне легенде о Александру је тешко, готово немогуће, прецизно датирати. Сваки такав покушај захтева склапање одређене *више* или *мање* теоријски оправдане „приче“. Александрида је дело које захтева свест о „отвореном тексту“, „дело на ивици“¹, фикција која бежи од чврстих позитивистичких дистинкција. Прва варијанта „романа“ настаје на сличан начин као и *Илијада* и *Одисеја*: кружењем, стапањем и раздвајањем различитих наративних епизода у току дугог временског раздобља – од 323. године п.н.е. и гласина које су кружиле о Александровој смрти у Вавилону, па све до средине IV века н.е. када је датирани први познати превод дела, *Res gestae Alexandri Macedonis* конзула Јулија Валерија.² Популарност Александриде³ брзо је расла и после превода на латински дело се преводи на јерменски језик⁴ вероватно током V века (MacFarlane 2020b: 125), а на сиријски током VII столећа.⁵

Тај први (α) спис састављен је од различитих елемената: једне хеленистичке историје која је припадала клитархијанској традицији, бројних мотива придошлих из египатских хеленистичких текстова о фараонима Нехтенаву и Сенонхосису, епистоларне колекције, филозофског дијалога цара са мудрацима Браманима и лажног Александровог тестаментa (Jouanno 2002: 17–26). Живот књиге наставља се кроз превођење и током каснијих векова, формирају се нове верзије, а текстови се чак и „враћају“ на грчки језик, што је случај са ζ редакцијом која бива преведена са српске варијанте вероватно у XV веку и постаје доступна византијској публици (Jouanno 2010: 9).

Овде је нужно напоменути следеће: термин *редакција* разликујемо од термина *рецензија*. Под редакцијом сматрамо нарочиту варијанту одређеног дела у коју се промене уносе намерно: Текстови који деле заједничке особине, уведене спонтано и несвесно (на пример, дијалекатске карактеристике) представљају одређену рецензију (руски ‘извод’). Текстови који деле особине унесене намерно и свесно (на пример, идеолошке тенденције) означавају редакцију (руски ‘редакција’) (Schenker 1995: 200).⁶

Друга одлика текста или групе текстова које сматрамо *редакцијом* јесте зависност од књижевно-историјских околности:

¹ Вид. текст о Александриди као врсти „fringe novel“ жанра Jouanno 2009.

² Издање Валеријевог текста: Juli Valeri 1888. Најновије, дигитално издање Валеријевог дела, вид. Iulius Valerius 2004.

³ Различите називе дела (Српска Александрида, Александрида, Живот Александров) писаћемо без курзива или наводника, као условне и најчешће међусобно замењиве.

⁴ Издање на енглеском са детаљним коментарима: Wolohojian 1969.

⁵ Превод сиријске Александриде на енглески, вид. Budge 1889. <http://www.attalus.org/translate/alexander1b.html> (10.10. 2021.)

⁶ Преводи навода из секундарне литературе у дисертацији су наши, осим уколико је коришћен извор већ преведен на српски језик чији аутор ће бити именован у литератури или у фусности. Примарни извори (редакције Александриде, византијски и француски списи) навођени су у изворном облику, а затим и на српском. Преводи грчких цитата из алфа и епсилон редакције дело су Димитрије Рашљића. Одломке *Епа о Дигенису Акрити*, комнинских и палеолошких романа преводили су Рашљић и Лука Рачић што ће, на потребним местима, бити назначено. Транслација са других језика је наша, са енглеског смо преводили без консултација. Око француских цитата помоћ су нам пружили Слободан Ивановић и Тијана Јовановић, поводом превода са италијанског језика консултовали смо Милицу Бешић, за руски превод асистирао је Милан Живковић. Аутор је свима неизмерно захвалан на помоћи, нарочито колегама Д. Рашљићу и Л. Рачићу.

Редакцијом ће бити названа таква прерада изворника, која је направљена са одређеним циљем, узрокована или каквим друштвеним догађајима или чисто књижевним интересовањима и укусом писара [...] једном речју таква обрада која се може назвати књижевном. (Истрин 1922: 59)⁷

Додали бисмо да редакција мора бити особена у односу на друге редакције према некој од фабуларних особина, карактеризацији ликова, распореду или саставу епизода. Мора се водити рачуна да је појам редакције услован, може и да ограничава анализу. Редакције не постоје у различито време, у праволинијски усмереној дијахронији, него битишу истовремено, на истој равни читалачког искуства. Свака књига пред нама, сваки рукопис на византијском Истоку (од IV до XVII века), задржава суштину прве приче о Освајачу – под Александридом се сматра бесконачно исписивање једне *исте књиге* у којој је Александров отац цар Нехтенав. Такав облик постојања књижевног дела у константном флуксу може деловати готово надреално савременом проучаваоцу, навиклом на стабилно фиксирани тачке у троуглу писац–дело–читалац. За нас, данас, уметничко дело је „објекат“ а аутор „субјекат“, не долази до њиховог стапања као што је то случај са средњовековном уметношћу. Важно је, пре него што се упустимо дубље у анализу, имати у виду неухватљиву природу овде тумаченог дела, његово битисање на маргини нашег поимања фикционалности. Ауторско начело на Западу се афирмише раније, и траје упоредо са „чисто“ средњовековном традицијом према којој аутори нису доминантне фигуре. Већ у XII веку Александар од Бернеја (Alexandre de Bernay), саставља стиховани *Le Roman d'Alexandre*⁸ (*Li Romans d'Alexandre*), користећи сопствене радове и компилирајући дела других песника, одвајајући се од традиције текстова из породице *Historia de preliis Alexandri Magni*.⁹

Српска Александрида је удаљена од сакралног средишта средњовековне културе и књижевности, које припада житијима и службама светих (изнова настојећи да му се приближи). Она се стално налазила у процесу превода–адаптације–колажирања и била је простор непрестане креације за редактора: „јер нема једног, престижног извора о македонском краљу који из позадине ограничава њихову поетску имагинацију“ (Bridges 2018: 23). Мада се прва (не и *Прва*, већ најстарија сачувана), редакција Александриде, такозвана α редакција, везује за духовну климу друге софистике и Александрије и датира обично у III век после Христа, дело је блиско фолклорним наративима због своје „отворености“ за примање и избацивање одређених епизода. Подложно је сталној реконструкцији различитих сижеа према основној фабули. Када говоримо о Александриди на изворном, грчком језику не можемо издвојити један „канонски“ текст: „посебна занимљивост Романа о Александру јесте та да је више од једне грчке верзије кружило у одређеном историјском тренутку у исто време, и да ниједну од њих не можемо звати канонском“ (Nawotka 2017: 30).

Прича о редакцијама Александриде мора се схватити и шире, књижевна фикција је уплетена са другим, вантекстуалним изразима легенде о Александру – она је била перформативна снага у којој су друге уметности проналазиле своје мотиве.¹⁰ Александрида је идентитетска књига средњег века у коју су разни народи и религије могли да се упишу. Она је прича о постепеној промени духовног огледала касноантичког и средњовековног човека: „Роман о Александру је текст који користи слободу фикције да истражи потпуније, кроз филозофска и психолошка средства, квалитет одређене историјске епохе“ (Stoneman 1994: 118).

У средњем веку се са читаношћу приче о грчком цару може мерити само Библија – „до XVII века, биографија македонског освајача се појавила у преко осамдесет верзија на двадесет и

⁷ Вид. више о текстолошкој терминологији: Лихачев 2001.

⁸ Издање и превод на савремени француски: *Le Roman d'Alexandre* 1994.

⁹ Претпоставља се да је архипрезбитер Лео саставио нову латинску редакцију *Historia de preliis* у десетом веку од које су потекле многобројне средњовековне обраде. Познате су три редакције овог дела (J1, J2, J3). Интегрално издање све три вид. *Historia de preliis Alexandri Magni* 1975.

¹⁰ Од Шкотске до Кине, од представа у класичној уметности до искустава савремених туриста – вид. вредно научно-популарно дело о различитим представама Александра: Boardman 2019.

четири језика“ (Reardon 1989: 650). Само рукописа који припадају Српској Александриди има око триста педесет у бројању Радмиле Маринковић (Маринковић 1969: 7). Александрида је успела да „освоји“ и шири географски простор него њен главни јунак – легенду о македонском цару читали су народи са којима он није ратовао, на просторима које никада није посетио, што показује надмоћ фикције над историјском силом: „импресиван распон познатих верзија Александриде простире се од Тимбуктуа до коптског Египта, до Етиопије, до арапског света, Ирана и Малезије, са траговима легенде о Александру удаљеним од Грчке – све до Монголије“ (Nawotka 2017: 30).

Хоризонтално, просторно ширење текстова о Македонском прати и вертикално – временско ширење приче (као и све већа интермедијалност и промена форми у којима се мотиви о Освајачу представљају) – од легенди које су кружиле још за време Александровог живота о његовом божанском пореклу и повезаности са богом Амоном, преко средњовековне рукописне традиције, затим прве штампане грчке Александриде – *Филаде*, блиске „рођаке“ Српске Александриде коју је Николаос Гликис (Νικόλαος Γλύκός) публиковао 1670. године у Венецији¹¹, све до историјске драме, филма „Александар“ Оливера Стоуна из 2004. године.

Пролазећи кроз све своје фазе, Александрида је показивала како се садржај који изворно припада „вишим“ сталежима присваја од „нижих“ и постаје сопствена пародија – само треба упоредити крњи језик, редукован стил и мотивациони склоп „Роудњичког рукописа“¹² са класичним текстом „Академијиног рукописа“ Српске Александриде који је основа критичког издања.¹³ Временом је успостављена дистанца између доба у којем је текст настајао и векова у којима је читан, што је утицало на рецепцију и смисао дела. „Окаменивши“ се, Александрида је, и даље читана и у XIX веку¹⁴, постала израз једног прошлог времена.

У дисертацији ћемо се усредсредити на посебну, позносредњовековну форму (XIV–XVI век) Александриде, редакцију познату под именом Српска Александрида (можемо је звати и ζ редакција, али ћемо се држати „националног“ термина, зато што је уобичајен у домаћој и иностраној, пре свега руској, медијевистици¹⁵). Због тога наглашавамо важност компаративне анализе као темеља сваког размишљања о Александриди која је наднационални текст увек ухваћен у тренутку нове рецепције/превода:

Чини се да се Александрова књижевност хронолошки, географски и језички креће од Истока према Западу, пратећи добро познату формулу *translatio studii*. Овај привлачан књижевно-историјски лук сугерише да постоји фундаментални континуитет, упркос разликама у језику, времену, месту, па чак и жанру, између Александра у Грчкој и Александра на Пиринејском полуострву, или на Британским острвима, или на Исланду. Због тога је било релативно лако поставити Александра у средиште наизглед формираног средњовековног књижевног канона, традиције материјала преведеног на велики број језика, који на крају ипак произлази из најранијих грчких текстова. (Bridges 2018: 4–5)

На византијском Истоку Александрида је омогућавала да се кроз њену причу разуме и дочара мноштво идентитетских тачака: однос према античкој грчкој вери и цивилизацији, прихватање и разумевање хришћанства и византијске идеологије, промишљање идеалних облика владавине, друштвене структуре или цивилизацијског сукоба са источним и, у мањој мери, западним државама. Исто тако, промишља се и однос према секуларности – владарској моћи и церемонијалу, богатству, љубави, срећи, судбини, као и сукоб „феудалног“¹⁶ и аскетског начела,

¹¹ Грчко издање *Филаде*: Φυλλάδα 1977. Онлајн доступна новогрчка Александрида из 1804. године: <https://archive.org/details/digsisalexandro00pseugoog/page/n243/mode/2up?ref=ol&view=theater> (03.04.2022.)

¹² Издање Јагић 1871.

¹³ Маринковић, Јерковић 1985.

¹⁴ Интерпретативно слободније можемо закључити да постоји веза Александриде и са првим домаћим ауторским романом, *Кандор или откривеније египетских таин* Атанасија Стојковића – делом које преноси искуство путовања различитим пределима, блиско луталачком духу „романа“ о Александру.

¹⁵ Скраћеница СА ће местимично у тексту стајати уместо пуног назива дела ради течнијег стила, разноврсности коришћених форми. Тако ће и Александар повремено бити називан и Освајач, каткад и Македонски.

¹⁶ „Феудализам“ Александриде писаћемо под знацима навода, разлоге објашњавамо у поглављу посвећеном медијевализацији.

најизраженији кроз наглашавање мотива *temento mori*. У другом плану текста афирмисале су се и друге теме – астрономска, географска разматрања, медицинска (и магијска) тематика, симболика животиња и драгог камења, суочење са реликтами фолкорних моралних схватања, однос према облачењу, гозбама и војној стратегији...

Приближавањем Александриде доминантним хагиографским моделима, коришћењем библијске текстуалности и започињањем дијалога са апокрифно-апокалиптичким материјалом, она је постала (псеудо)хришћански спис. Такво једно дело важно је интерпретирати као фикцију, интерпретирати садржај *текстова* – редакција Александриде, а не само трагати за генетичком мрежом.

Од издања текста до превода, од датирања дела до хипотеза о његовом смислу, сваки део предочене једначине подједнако је важан и њено тумачење је научни напор који превазилази појединца. Стога подједнако вреднујемо научне резултате и текстолошко-филолошког приступа и аналитичко-компаративне анализе. Плуралистички приступ важан је за тумачење средњовековних текстова, што је најочигледније када се посматра методологија Одељења за археографију Народне библиотеке Србије.¹⁷ Текстологија поставља један од најчвршћих могућих ослонаца компаратистици. Описати рукопис, датирати га, одредити му аутора и касније доћи до фототипског, дипломатичког и на крају критичког издања ступњеви су који не само што један рукопис контекстуализују, већ га припремају за тумачење. Други део методологије мора бити компаративан – *проблемски* компаративан. Трудићемо се да повлачимо везе међу делима без апсолутизације питања њиховог међусобног утицаја – зато што таква анализа подразумева да појаве које повезујемо постоје *sui generis*.

Сматрамо да постоји парадигматичан проблем приступу *књижевном делу* – Српској Александриди. Размотрићемо га на примеру једног научног текста, а онда разложити интерпретативне принципе на којима се заснива ова дисертација.

Један од многобројних радова Корин Жуано (Corinne Jouanno) о ζ редакцији тумачи „средњогрчку“ варијанту у светлу имаголошких студија. Она у њему разматра књигу о Александру као средство стварања идентитетске слике (Jouanno 2012b). У представи Персијанаца у ζ редакцији Александриде (самим тим и Српској Александриди) К. Жуано види огледалски одраз Турака који освајају позновизантијски свет. Ауторка сматра да је пораст претње турских освајања повећао интересовање за Александриду: „надирућа турска претња вероватно објашњава пораст преписа Романа о Александру у XIV и XV веку“ (Jouanno 2012b: 106). То је време када настаје и мноштво рукописа Српске Александриде.

Могли бисмо се сложити са том тврдњом, али К. Жуано иде и корак даље и сматра да се историјска реалност јасно одражава у „роману“ на више начина – Македонци морају Турцима да шаљу данак и војну помоћ, Александар пред смрт прориче да ће Турци освојити Македонију што представља одраз историјског освајања Солуна (Jouanno 2012b: 109). Персијанци су негативни јунаци, наглашава се њихов кукавичлук, нарочито Даријев. Сукоб варвара и Грка К. Жуано разуме као имплицитни верски сукоб Турака и Ромеја. Она сматра да је аутор у сврху наглашавања тог значења унео у дело Александрову беседу на врху куле којом он одбацује паганске богове (Jouanno 2012b: 111). Француска научница тврди да у делу постоји алузија на турски начин одевања у казни коју Александар намеће Персијанцима који га издају: „казна коју Александар

¹⁷ „Да би се једна рукописна књига ваљано описала, потребно је да је обраде кодиколог, палеограф, историчар језика, текстолог, историчар уметности и (уколико је писана на папиру) филигранолог. Временом се као једна од основних особина наше праксе искристалисало равномерно сагледавање свих елемената, односно културноисторијски, споменички приступ свакој појединачној књизи чија садржина, језик или украс имају равноправан третман при обради – у мери у којој то изискује сам изворни материјал. При том, ангажовање специјалних стручњака никада није било само по себи довољно; за успелост описа неопходна је њихова стална сарадња и размена знања, односно институтски, тимски рад“ (Тријић 2016: 22).

бира за издајнике јасно означава ‘националистички’ тренд ζ редакције: он понижава Персијанце, приморава их да носе ‘женску одећу’ ($\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \rho\omicron\upsilon\theta\chi\alpha$) [...] и у овој казни наравно налазимо на јасну и презриву алузију на турски турбан“ (Jouanno 2012b: 110).

На овом месту – иако смо на многим другим местима користили закључке Корин Жуано и сматрамо да је она најтемељнији савремени проучавалац „романа“ о Александру – нећемо се сложити са њом. Наше је мишљење да се не може говорити о „националистичким“ тенденцијама у Александриди (јер говоримо о средњем веку и то о Византији у којој је ромејски, изразито наднационални идентитет био доминантан) и да би грчки, српски или руски редактор могао „иза“ Персијанаца видети одраз других народа, својих непријатеља. Идеја о распаду државе после цареве смрти постоји и у α редакцији, а још у ϵ тексту постојао је одломак о одрицању од паганских богова (ϵ , 24: 2)¹⁸. Освајање и распад Македоније је стари мотив и под њим се могао разумети и пад било које од балканских хришћанских држава. Редактору је, сасвим супротно, тај мотив могао означавати и неуспех његових личних духовних напора.

Примери које К. Жуано наводи, нарочито овај последњи, могу се објаснити другачије. Једноставно, женска одећа је знак понижења који „заслужују“ плашљиви Персијанци. „Македонија“ и „Персија“ су означитељи којима можемо придружити разна, бесконачна конотативна значења која је боље зато оставити на што општијем нивоу и чувати се постављања дефинитивних знакова једнакости између историјске реалности која окружује књижевно дело и његове садржине. Постоји разлика између *факције* и *фикције*. И Улрих Мениг (Ulrich Moennig) ће, сматрамо, погрешно тврдити да је импулс да се ζ редакција поново преведе на грчки одраз специфичне идеолошке позадине: „врста translације византијског империјализма и права на ромејски идентитет у Отоманском царству могла је обезбедити идеолошку позадину за поновни превод ζ^* са словенског на вернакуларни грчки (ζ')“ (Moennig 2016: 182). Такав потез није морао бити ознака идеолошке позадине – могао је бити знак жеље за поновним читањем Александриде у једној новој форми, жеље за стварањем Александриде која ће својом духовном сликом и књижевним квалитетима одговарати позновизантијској средини.

Књижевност у позној антици и средњем веку је ретко када позитивистички схваћена Историја, а писана историја, у ком год облику да је представљена, поседује литерарне особине и квалитете:

...још увек нисмо убеђени у потребу да покренемо књижевну анализу дела која су кичма и суштина наших наратива. Текстови се још увек издају и преводу без дискусије о методама њихове композиције. У међувремену, иако хронике нису нарушене свим карактеристикама класицистичких историја, оне се не сматрају вредним књижевне анализе, јер се сматра да немају књижевне претензије. Историја *јесте* књижевност. (Macrides 2010: XI)

СА није одсечена од историје – она је *парадигматична* творевина, нуди моделе идентификације целокупном Византијском комонвелту. И на тај начин ћемо је посматрати – као „дело епохе“. Идентификација читалаца са њеним садржајем може бити и конкретна (када читалац наиђе на Кумане у тексту он ће имати неку јасну асоцијацију на њих), али наша претпоставка јесте да реципијент чешће одлази у правцу тражења образаца исправне врсте владавине или уживљавања у религиозно искуство, чудесне доживљаје и егзистенцијалне дилеме.

Не сматрамо да је, кроз историју њеног проучавања, довољно пажње посвећено књижевним одликама Српске Александриде. Оне нису у једном дужем тексту биле централни *циљ* анализе – поетски слој књиге најчешће је подређен текстолошком и историјском слоју (а у последње време и културолошком значењу). Иза текстолошког приступа крије се историографски, јер се текст разумева првостепено као *документ*. Његова сврха, у таквим разматрањима, јесте да миметички пренесе време у којем су редактори живели и њихову „феудалну“ културу. Једна од последица такве методологије је превише наглашавања важне, али

¹⁸ Када наводимо делове из епсилон редакције први број у загради означава поглавље, а други број одељак у којем се одломак налази. Код алфа редакције најпре смо наводили број књиге (I, II, III), а затим број поглавља и одељка.

не и једине улоге Александра као василевса, космократора, доброг цара (краља?)¹⁹, καλὸς βασιλεύς.²⁰ Заборавља се да је Александар у одређеним моментима близак светитељу (рецимо када даје поуке пред смрт), цару-варалици или апокрифном месији.²¹ То је последица жеље да се Освајач приближи историјским личностима које су се идентификовале са њим попут дијадоха, римских владара, Наполеона или краља Милутина.²² Апсолутизација Историје као најважније науке оставља последице на анализу – Александар престаје да буде књижевни лик којем се траже мане или противречности²³, већ му се приступа као да је поново историјска личност коју треба прославити. То изједначавање историје и литературе један је од значајних проблема проучавања српске средњовековне књижевности.

Хагиографије се морају опрезно користити као историјски извори, о чему је писала Ирена Шпадијер, разматрајући датирање преноса моштију светог Саве из Трнова у Милешеву, указавши на суштину овог проблема: „житија нису прави историјски извори већ су то дела обележена својеврсним ‘метафизичким историзмом’ који је у функцији симболичког израза у оквирима хагиографског жанра“ (Шпадијер 2019: 492). Свети Сава и свети Симеон зачетници су српске историјске духовности и државности, али су и први књижевни ликови. Савино *Житије светог Симеона* и сва житија која следе после њега су религиозни текстови и књижевна дела. Понашање књижевних Немањића, њихова делатност и карактери прилагођени су жанровским захтевима. Изједначавање ликова средњовековне књижевности са историјским личностима је суштински погрешно зато што је средњовековна историја бескрајан наставак хроника које почињу „од стварања света“. Хронике, житија и летописи део су сакралне историје, обележене поменути метафизичким историзмом, у њима „аутори“ животе својих јунака посматрају у „метафизичком аспекту“: „откривајући оно што је важно за оцртавање религиозног, ‘вечног’ лика“ (Богдановић 1991: 72).

Књижевне одлике „романа“ о Александру дуго су биле занемарене: „опис Александрових фиктивних авантура није био посматран као вредан историјски или књижевни извор и тек недавно је занимање за њих почело да расте у свету хуманистичких наука“ (Usakiewicz 2012: 257). Запостављање хеленистичких форми је било и политичке природе јер је много већа пажња посвећивана списима античке Грчке и империјалног Рима. Са променом политичке парадигме чешће се тумаче „дела на маргини“, која настају ван Италије, јер слаби хиљадугодишња имплицитна идентификација научника са позицијама класичног наслеђа – више се вреднују „нижа“, хибридна дела хеленистичке епохе.

¹⁹ Грчка реч василевс (βασιλεύς) из рукописне традиције може се превести и као краљ и као цар, у зависности од контекста. Користили су је различити владари у древној Грчкој, византијски императори, али и краљеви модерне Грчке. Преводаилац Александриде – Димитрија Рашљић, ради верности тексту одабрао је да у цитираним одломцима користи израз „краљ“. После консултације са њим, одлучили смо се да у преводима старијих редакција остане реч *краљ*, а да у основном тексту и тумачењима користимо реч *цар*, у складу са традицијом Српске Александриде у којој је Освајач увек тако ословљен и у којој се „прелама“ смисао, садржај алфа и епсилон редакције. Александар је *краљ* (roi) у наведеним француским романима. Преводаилац је скренуо пажњу аутору да је оправдано користити титулу „цар“ за Александра након што је победио Персијанце, а да је пре тога та титула одговарала Дарију. Титула василевса, њен смисао у А тексту, блиска је персијској титули „краља над краљевима“ (شاهنشاه, Šāhanšāh) коју је историјски Александар преузео после победе над Даријем. Поред ње, Филипов син је носио и стару, македонску титулу хегемона (заповедника, вође, ἡγεμών). Титула се и у Библији везује и за Христа (Отк. 17, 14; 19, 16; 1 Тим. 6. 15).

²⁰ О портрету Александра као византијског „доброг василевса“ вид. Moennig 1992: 119–123.

²¹ О различитим „маскама“, видовима цареве карактеризације вид. Jouanno 2002: (α) 191–243; (β) 258–261; (ε) 353–377.

²² Вид. са додатном литературом: Moore 2018; Dahmen 2007; Heckel, Tritle 2009.

²³ Вид. такав приступ у: Moennig 1992: 119–123, Jouanno 2002: 191–197; 361–377; Марјановић-Душанић 2013; Павловић 2012. Сагледавање Александра као идеалног цара је битно, али га не треба апсолутизовати, што је најмање чинила К. Жуано посматрајући га и као „човека-животињу“, наглашавајући противречне карактеристике његовог портрета, Jouanno 2002: 197–203.

Наша методологија засниваће са на компаративном приступу – поредићемо Српску Александриду са α и ϵ редакцијама, али без инсистирања на трагању за генетичким утицајима међу верзијама. Текстуалну реалност посматрамо као аутономни, могући фикционални књижевни свет, настао као супстрат одређеног историјског тренутка, али све независнији од њега (нарочито како све већи број векова пролази од настанка одређене редакције).

Анализа ће бити компаративна – да би се Српска Александрида представила као књижевноуметничко дело, да бисмо реконструисали идеје њеног Псеудо-Калистена, морамо прво нагласити њену амалгамску природу, раставити је на чиниоце и проћи кроз њене „рођаке“, претходне редакције, не бисмо ли могли да тумачимо њен позносредњовековни израз. Поредићемо је са старијим редакцијама, али и Александриди сродним романескним текстовима. Само уз свест о дијахронији можемо да разумемо српскословенску, позновизантијску верзију.

Из жеље да поетичку перспективу поставимо као методолошки доминантну, у овој дисертацији биће заступљена три принципа анализе:

1. Интерпретација *књижевног* садржаја Српске Александриде је примарна у односу на интерпретацију историјских околности СА.
2. Интерпретација *књижевног* садржаја СА је примарна у односу на њену текстолошку и филолошку анализу.
3. Интерпретација *књижевног* садржаја СА може се остварити само уз поређење њеног текста са другим текстовима.

Принципе нећемо следити апсолутно, свесни да повремено постоји потреба за коришћењем историјских података, као што је оквирно време појављивања Кумана на Балкану (XI век) или датирање рукописа „Београдске илустроване Александриде“ (друга половина XIV века). Полазимо и од чињенице да дела читамо преко доступних издања насталих филолошко-текстолошким методом. Принципи које постављамо ту су да би књижевна анализа Српске Александриде била у средишту тумачења.

Пре него што започнемо интерпретацију, морамо подробније размотрити и термин *редакција*. Редакција јесте текстолошка одредница која помаже да тумачимо различита, рукописно дисперзивна дела касне антике и средњег века, јер их она „сабира“ довољно да бисмо могли да их анализирамо. Не треба ни више вредновати старије редакције у односу на млађе нити српску варијанту у односу на „средњогрчку“. Датирање или одређивање порекла Српске Александриде не може се чврсто везати ни за језичке ни за историјске околности. Појам редакције је конструкција, као што је и став о њеној вредности или целовитости. Откриће једног рукописа може донети промену досадашњег поретка. На пример, ϵ верзија помера закључке које смо могли имати о односу Српске Александриде према α или γ варијанти. Није више нарочито битно поредити СА са С (γ) верзијом Псеудо-Калистена.²⁴ Откриће епсилон варијанте указује и на историјску важност који је имао А рукопис, потврђује да је био плодотворно коришћен, а не заборављен, као што бисмо могли помислити да је ϵ редакција изгубљена. Таквих открића могло би бити и у будућности. Закључци Александра Веселовског о текстолошким односима данас су мање важни за разлику од његове интерпретације. Снажна везаност за појам редакције доводи и до методолошких проблема као што је случај са Мениговом анализом – јер нема „идеалних“ представника редакција међу текстовима, а не може бити ни „идеалне“ форме једне редакције.

Примарно ћемо за овде тумачену верзију „романа“ о Александру користити термин Српска Александрида – јер, иако припада широј „породици“ текстова она је и посебна уметничка форма – због српскословенског језика на којем је сачувана, али и фабуларне чврстине и психолошке

²⁴ Александар Веселовски је то чинио у овде цитираним делима зато што му ϵ верзија није била позната.

целовитости њених ликова. Радмила Маринковић истиче да је њено битно обележје „епизација“ израза, коришћење формула и ритма епике (Маринковић 1986: 25–29). Том стилском обележју додали бисмо коришћење цитата из Библије и дела црквене поезије, као и употребу сентименталних фраза, витешких гестова својствених традицији византијских романа.²⁵ Долазимо до следеће тезе – Српска Александрида независна је од ζ* и ζ', грчких редакција које су долазиле пре и после ње. Она заједно са њима припада истој ζ породици због истоветне фабуле. И називаћемо је и ζ *редакција* када говоримо о идејним, фабуларним особинама њеног текста – јер нису све одлике Српске Александриде одлике ζ редакције, али све одлике ζ редакције јесу одлике Српске Александриде. Термин Српска Александрида користимо као поетички термин, чувајући се од опасности стриктног националног присвајања свих текстова који јој припадају, јер она је једна наднационална творевина која је настала и ширила се у друге средине, бивала читана и у бугарској, руској, украјинској, влашко-молдавској, чешкој и другим књижевностима.²⁶

Свака Александрида поседује право да у њеном „систему“ буду тумачене и старије епизоде. У једној Александриди није важно само оно што је разликује од других. Класична компаративна „редакцијска“ анализа претерано инсистира на додацима, „негативним“ и „позитивним“ иновацијама – намеће се став да је у једној редакцији битно само оно што је ново или оно што је избачено. Иновација је повезана и са наметнутим ставом о потреби да се о изворима епизода говори више него о самој епизоди. Термин ћемо повремено употребљавати, али не и апсолутизовати његову важност.

Пренаглашавањем иновација запостављају се стилски елементи и компаративне везе са текстовима који нису из редакцијског ланца, сувише се слободно закључује на основу детаља и оставља мање простора за дискусију о идејним одликама дела – епизоде бивају „средство“ а не „циљ“ по себи. Инсистирање на новитетима изолује спис који тумачимо и запоставља делове грађе наслеђене из традиције. Десетовековна историја Византије као цивилизације и културе мењала је начин разумевања одређених епизода. Очинство цара Нехтенава и његове магичне вештине временом оптерећују текст, а некада су биле у жижи редакторског занимања; сентиментални мотиви у α форми су били занемариви, а у позном средњем веку се истичу, коњ Букефал све више добија на значају услед промене статусних симбола, интертекстуална упућивања на мотиве, „реалије“ хеленске културе постају анахрона места... Цензура паганских елемената у Српској Александриди је наглашена, дело додатно тежи ка христијанизацији. Другачије се доживљавају и цареве посете Риму, Атини, Солуну у различитим срединама – српски

²⁵ „Док су термини ‘роман’ (novel) и ‘романац’ (romance) практично заменљиви (на енглеском говорном подручју), у византолошким студијама постоји конвенција да се дванаестовековни фиктивни наративи о љубави и авантури називају ‘романима’ (novel) док се они из четрнаестог века називају ‘романцима’ (romance)“ (Jeffreys 2012: IX). И у литератури се ови термини наизменично користе, вид. (Beaton 2003; Jeffreys 2012; Goldwyn, Nilsson 2019; Agaritos 1992). Наведени изрази не одговарају сасвим византијским књижевним делима, па ни Српској Александриди. Западни витешки романи обележени су својим вернакуларним језичким маниром из кога је „изникао“ жанр: „на старофранцуском, roman, roman, значи ‘дворска романса у стиху’, или буквално ‘популарна књига’“ (Beer 2018: 4). Српска Александрида, *Калимах и Хрисороја*, *Ахилеида*, *Ливистар и Родамна*, *Велтандар* и *Хрисанца*, *Дигенис Акрита* писани су језиком који успоставља некада близак, некада даљи однос са „високим“ стилем сакралног средишта литературе ромејског културног круга. На српском језику, још је теже жанровски одредити природу СА, због немогућности да се одговарајуће преведе реч romanse (романац, романса, роман). Термин романса употребљаван је пре свега у хиспанолошким студијама и код нас није одомаћен у тумачењу средњовековних витешких дела, вид. о разликовању романсе и новеле (Menendez Pelayo 2008: 218). Менендес Пелајо ће византијски роман именовати термином *novela byzantina*, истичући његове авантуристичке црте. Српска Александрида је блиска наведеним делима, као и српскословенском *Роману о Троји*, али ипак поседује и самостални дух због веза са светим списима. Из наведених разлога реч „роман“ писаћемо са знацима навода кроз рад, користећи га као технички и неизбежан термин, уобичајен у литератури, а на жанр СА осврнућемо се у закључку. Уз већ прихваћени назив Роман о Александру користимо у овој дисертацији и термин *Живот Александров* у складу са решењем У. Менига (Moennig 2016).

²⁶ Маринковић 1986.

читалац те локације је могао замишљати на један, а византијски на други начин. Неки великаш Милутиновог доба можда је доживљавао Александрову победу над овим градовима као одраз своје надмоћи над опадајућом Византијом, а победу над Персијанцима више као духовни него као политички чин.

Чињеница је да се и старији елемент у новом контексту другачије доживљава: место Вавилона или Александрије се у географији света помера, долази до „тектонских“ поремећаја у ткиву дела уколико се уведе нова епизода о Јерусалиму (Роман о Александру 1986: 99–101), почетни „роман“ о Нехтенаву другачије се тумачи уколико се целини дода догма о васкрсењу и лик пророка Јеремије. Александрова посета Тамној земљи различита је уколико је разумевамо у склопу царевог кретања према капији Раја (Роман о Александру 1986: 129), нова визура уоквирује класичне епизоде као што су размењивање дарова Александра са Даријем (Роман о Александру 1986: 84–85), посета Троји (Роман о Александру 1986: 93–95), слављење Александра као Амоновог сина у Египту (Роман о Александру 1986: 103).

Египатски „квалитет“ није одлика само α редакције већ – сваке Александриде. Сваки (византијски) Нехтенав је Александров отац и сваки Александар је Нехтенатов син. Александров тестамент губи своју првобитну политичку функцију, али се претвара у симболички потентну епизоду царевог опраштања са мајком у ϵ верзији. Реторички мотиви Српске Александриде, сентиментални мотиви, витешки елементи, топос *memento mori* и његов однос са догмом васкрсења спајају се са старијим слојевима и богате значење целине. У троуглу дело–редактор–читалац српскословенски Живот Александров критичким погледом треба потврдити као самостално дело. Књига је постајала све значајнија како се њен утицај ширио са југа на север, у Русију и друге земље, где је, уз *Роман о Троји*²⁷ и друге текстове, долазио као део јужнословенског културног утицаја.

Примат редакцијског размишљања доводи до заборављања да су рукописи често мешавина различитих редакција – што је случај са „Софијском илустрованом Александридом“ која представља комбиновање предлогака потеклих из другачијих текстуалних традиција (Маринковић 1969: 298–329) или са Милеровим С рукописом, чије развијеније сентименталне епизоде и друге необичности овај препис приближавају λ редакцији (Berg 1973: 381). Средњовековна световна књижевност се својом трансформативношћу приближава фолклорној традицији. Пред нама је корпус који измиче покушајима да му поставимо чврсте границе: Затворена, кружна природа једног чина наратије и композиције не производи копије, контролисана текстуално-критичком методом, већ нестабилну, флуидну, магматску текстуалну традицију, у којој се ни за једну верзију не може рећи да је идентична другој. (Mengozzi 2017: 156)

Са друге стране, без вредновања термина редакција упадамо у релативизам и можемо поредити само „рукопис–према–рукопису“ и минималистички образлагати ставове, не успевајући да успоставимо ширу историјску перспективу. Таква анализа би била занимљива, нарочито када говоримо о карактеристичним делима попут Кирило-Бјелозерског преписа на којем је писар, редактор Јефросин оставио јак печат како илустрацијама тако и својим интервенцијама (Маринковић 1969: 189–239).²⁸ Значење текста (преписа) се мења у зависности од илустрација које поседује, састава зборника у који је укључен, оштећених места, ортографског манира и слично. „Академијиним рукопису“ (Ак) недостаје почетак (Маринковић 1969: 285–291), стил „Новаковићеве Александриде“ (А) ближи је народном говору (Маринковић 1969: 116–164), „Београдска илустрована Александрида“ била је украшена илустрацијама бисера или злата који наглашавају метафизичку природу Александрових трагања. Сваки рукопис је једна микроваријанта Александриде.

²⁷ Повремено ћемо *Роман о Троји* обележавати и скраћеницом PoT.

²⁸ Више литературе о Јефросину, његовом раду и делу: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=3860> (10.12.2020.)

Због тога ћемо се трудити да избегавамо успостављање хијерархијског односа међу редакцијама, да се не задржавамо на њиховим генетичким односима и да не пренаглашавамо концепт „иновације“. Термин „редакција“ посматраћемо као оруђе које омогућава да говоримо о једном сложеном делу као што је „роман“ о Александру.

Циљ ове дисертације је тумачење књижевних одлика Српске Александриде. И због тога бирамо да је поредимо са две најособеније верзије текста које су јој претходиле: α и ϵ редакцијом. Прва је заокружено представила хеленистички свет и његову фасцинацију Александром, док је друга то учинила са средњовизантијским периодом.²⁹

Византинизација и християнизација су процеси који захватају све три одабране редакције, стога ћемо пратити како су они током векова утицали на форму „романа“ и до какве заокружене целине су довели у Српској Александриди. Већ су Новаковић (Новаковић 1878: VI–XXII) затим и Веселовски (γ : Веселовский 1886: 143, 148, 151, 155, 160, 170, 174, 176, 186 и др; „средњогрчка“ верзија: 73–83, 88–89, 92–94, 97, 98, 101–105, 107–109, 219–234 и др.) понудили поређење СА са „средњогрчком“ Александридом и γ верзијом Живота Александровог. Мениг је систематичније упоредно тумачио однос своје „идеалне“ ζ^* редакције, ϵ текста и српских и „средњогрчких“ рукописа (Moennig 1992: 13–98). Таква анализа има примат уколико се трага за закључцима у оквиру генетичке схеме. Компарација са овим верзијама (осим ϵ варијанте које се немачки стручњак слабије дотиче, јер није предмет његовог интересовања) мање је плодотворна уколико нас интересује књижевно или идеолошко значење текстова – зато што су они слични. Епсилон варијанта је до 1974. године и Трумпфовог издања (Jürgen Trumpf; Trumpf 1974) била непозната (сматрано је да њен једини препис припада γ групи) па је у своју анализу нису могли укључити А. Веселовски и Р. Маринковић. Анализу хронотопа, „политичке“ увиде, стилистичку анализу, одлике медијевализације – изнова ћемо темељити на поређењу српскословенског „романа“ о Александру са α и ϵ варијантама као „контролним“ материјалом тумачења. Настојаћемо да уравнотежимо два пола могућности говора о Александриди: „покушавајући да контекстуализујемо Александрова дела истовремено осветљавајући њихове одлике које превазилазе локални контекст и повезују их са ширим, наднационалним стремљењима“ (Bridges 2018: 15).

Током тумачења српскословенске верзије – структуре дела, особености његових ликова, епизода, хронотопа и идејних специфичности – увек ћемо се најпре враћати помињаним редакцијама, али ћемо повремено пружити и синхронијски компаративни поглед. Стога ћемо СА анализирати упоредно са њеним најближим „сродницима“. Најпре српскословенским *Романом о Троји*, а затим и са византијским херојским делима: *Епом о Дигенису Акрити* и витешко-љубавним спевом *Ахилеидом*, и са палеолошким љубавним романима – „гроздом“ дела блиских западном духу куртоазије: *Ливистром и Родамном*, *Калимахом и Хрисоројом*, *Велтандром и Хрисанцом*. Њих бирамо из корпуса византијске витешке књижевности зато што је У. Мениг потврдио њихове паралеле са Српском Александридом (Moennig 1992). Повремено ћемо се дотицати и француских *romans d'Antiquité*, дванаестовековних стихованих остварења попут *Roman de Thèbes*, *Roman de Troie* Беное де Сен-Мора (Benoît de Sainte-Maure)³⁰ и већ поменутог Бернејевог *Li romans d'Alixandre* – зато што ова дела са Александридом деле процес прилагођавања античких прича средњовековној публици, витешки дух, проблем християнизације текста и друго. Тумачење веза СА са византијским и романским делима омогућава нам да јасније покушамо да скицирамо

²⁹ Остале верзије сматрамо мање карактеристичним, њихове одлике могу се сагледати преко рада К. Жуано (Jouanno 2002) и других проучавалаца на које ћемо упућивати.

³⁰ Коришћено издање: Troie 1904–1912.

особине по којима се „роман“ разликује од својих претходних облика, како он бива – *књига епохе*, чији је цар Александар „Everyman“.³¹

Делу ћемо приступати херменеутички, интерпретирајући његове делове, ослонивши се на критичко издање Вере Јерковић и Радмиле Маринковић (Маринковић, Јерковић 1985), засновано на „Академијином рукопису“ (трећа четвртина XVI века), и на превод на савремени српски језик Новаковићевог издања А рукописа из друге половине XV века (Новаковић 1878: 1–150; Роман о Александру 1986). Његов превод на савремени српски језик припремили су Павле Стевановић и Драгољуб Павловић. Текстовете ћемо наводити у оригиналу или у преводу (или истовремено), у зависности од тога да ли је потребно нагласити само стилске или идејне одлике тумаченог одломка.

Први део дисертације укључује – „унутрашњу“, текстуално-компаративну анализу. После прегледа историјата редакција Александриде и других текстова које је редактор СА укључивао у своје хетерогено дело и кратког прегледа методологије њеног проучавања прелази се на уже композиционо поређење грађе три редакције Живота Александровог и на анализу поетичке намере која стоји иза њихових нарочитих структура. Затим се долази до најважнијег „књижевног јунака“ Српске Александриде, њене богате карте подељене осом Исток-Запад, испуњене многобројним хронотопским (хијеротопским) тачкама и различитим чудесним, чудовишним становницима чији онтолошки статус ће захтевати да се одредимо и према питању „фантастике“ у СА. Познате епизоде попут цареве посете Јерусалиму и боравка на Макаронским острвима заслужују нови поглед „изнутра“, дуж текстуалне, географске мреже.

У другом делу анализе најпре се приступа ономастичким, стилским и поетичким одликама књиге, које су до сада посебно биле занемарене у нашој науци о књижевности – преко њих се српскословенски „Роман о Александру“ датира и чврсто повезује са *Романом о Троји*. Следећи одељак тиче се сложене религиозне слике дела, односа према концептима Судбе и Провиђења, лика пророка Јеремије, градивних елемената „феудализма“ СА и њеног *витештва*. Први део закључне целине посвећен је најзахтевнијем питању – одређењу жанра Српске Александриде, разматрању Александриде као романа, народне књиге, повести, житија, *romanse* (романца), духовног „романа“ и(ли) витешког „апокрифа“. Други део закључка представља краћи херменеутички оглед. У њему се размишља о противречности Александриде и њене епохе на темељу једне интерпретативне метафоре – чињенице да нам у СА царев лик није описан.

Тумачења у дисертацији отворила су одређена питања на која нисмо имали простора да одговоримо. Мора се проширити синхронијски, компаративни оквир СА и тумачити њено место као „Александриде међу Александридама“, пре осталих са латинском *Historia de Preliis* коју нисмо озбиљније уводили у нашу интерпретацију, али и другим Александридама, од англо-француског *Le Roman de toute chevalerie* Томаса из Кента (Thomas de Kent) до исламских³² варијанти попут *Искендер-наме* (اسکندرنامه) Незамија Ганђавија (نظامی گنجوی). Такво истраживање употпунило би слику карактеризације цара којој у дисертацији нисмо посветили посебно поглавље, већ она до читалаца долази посредно, као „синтеза“ смисла текста. Више простора могло би се посветити и пракси даривања у делу, еротологији, културолошким питањима, нараторолошким техникама. Оријентализам и нови историзам ће кроз анализу осветлити наш стари текст, јер без њихових увида он „остаје нем“ за струје које све више доминирају хуманистичким наукама, па се треба концентрисати на: „ове изузетне легенде не само као на приче о освајању и

³¹ Упућујемо на зборник о компаративној књижевности: Марчетић, Бечановић-Николић, Елез 2016. Компаративним тумачењем средњовековне књижевности покушавамо да превазиђемо изоловано тумачење књижевних дела, сваки покушај таквог тумачења имао би смисла, према Курцијусовим речима: „као кад бисмо обећали опис Рајне, а дали само део од Мајнца до Келна“ (Курцијус 1996: 23).

³² Прегледно о персијским варијантама: Southgate 1977.

открићу, већ као и на представе другости, миграције, транслације, космополитизма и дијаспоре“ (Bridges 2018: 14).³³

У критичком издању Српске Александриде (Маринковић, Јерковић 1985) Р. Маринковић саопштава да постоји пројекат Српске академије наука и уметности према којем ће бити објављене *три* књиге посвећене српскословенском „роману“ о Александру:

...у првој би се књизи налазила археографска, текстолошка и књижевноисторијска студија, затим филолошка студија рукописне традиције и најзад историјско-уметничка студија, у другој текст са критичким апаратом, а трећу књигу би представљао речник. (Маринковић, Јерковић 1985: VIII)

Монографија В. Јерковић (Јерковић 1983), објављена докторска дисертација Р. Маринковић (Маринковић 1969) и радови Милоша Живковића³⁴ посвећени илуминацијама у Српским Александридама (Живковић 2013а, Живковић 2015) заједно образују неке од делова замишљене *прве* књиге САНУ. Њихове студије покривају поље археографских, текстолошких, филолошких и ликовних одлика СА. Објављена је једино *друга* књига, издање дела које садржи *текст са критичким апаратом* (Маринковић, Јерковић 1985). Трећа књига, планирани речник, никада није штампана.

Сматрамо да је посебан простор заслужила *књижевноисторијска студија* и да би се поетичке одлике српскословенског Живота Александровог морале тумачити у самосталној целини, а не као пратећи апарат савременом преводу дела (Павловић 1986; Маринковић 1986), додатак студијама текстологије или историје уметности (Маринковић 1969). Ова дисертација је покушај да се таквом истраживању, *четвртој* књизи, постави ослонац.

³³ Наводимо према (Bridges 2018), али је цитат оригинално из зборника *Alexander the Great in the Middle Ages: Transcultural Perspectives*. Ed. Markus Stock (Toronto, 2016) који нам није био доступан. Бриџис не наводи са које је странице цитат, већ само интернет линк до зборника, који је нефункционалан.

³⁴ Аутор радова о ликовном украсу Александриде носи исто име и презиме као аутор дисертације.

II Историја ранијих редакција и посебних текстуалних извора СА

Преглед редакција и текстова:

1. Материјали и извори који су улазили у старије редакције Александриде:
 - Хеленистички (египатски) материјал
 - Хеленистичка историографија
 - Епистоларна традиција
 - Паладије *О животу Брамана*
 - *Псеудо-Методијева Апокалипса*
 - Александров тестамент (*Liber de morte Alexandri Magni*)
2. Материјали и извори који су укључени посебно у Српску Александриду (зета редакцију):
 - Апокрифна традиција: *Житије Макарија Римљанина, Хожденије Зосима Рахманима, Vitae prophetaarum* Псеудо-Епифанија
3. Редакције Александриде
 - Алфа (α) редакција
 - Бета (β) редакција
 - Ламбда (λ) редакција
 - Гама (γ) редакција
 - Зета редакција (ζ , Српска Александрида)

Напомена – Током анализе ће посебни текстови и редакције Александриде бити разматрани хронолошки: од хеленистичког (египатског) материјала до зета редакције (Српске Александриде).

2.1. Хеленистички (египатски) материјал

Источна освајања учинила су да Филипов син превазиђе, као нико пре њега, границе европске антике. Оснивањем Александрије он је унео промене које су покренуле епоху мешања грчких, египатских, персијских и различитих семитских политичких и културних образаца.

Да ли је Александар веровао у своју деификацију тема је о којој се може опширно дискутовати.³⁵ Апотеоза је уследила после његове смрти, била је јак идеолошки пропагандни потез дијадоха који су власт везивали уз Освајачево наслеђе³⁶, али и теолошки револуционаран чин који је припремио грчкоримски свет за долазак хришћанства.³⁷ Освајање Истока, Персепоља и Вавилона, долазак до Индије, крајње тачке тада познатог света, померили су размишљања о Македонском у домен фантазије. О Александру би се писало и говорило објективније да је освојио само Запад. Одласком у Индију, Освајач је превазишао Хомерове хероје. Стару јуначку врлину (ἀρετή) мења непредвидива и незаокружива чежња, страст, жеља (πόθος), измешана са грехом гордости (ὑβρις). Они заједно не дозвољавају цару да престане са истраживањем граница земље.

Није изненађујуће што се улазак чудесног у дело (не фантастичног, јер чудесно у себи садржи квалитет истинитог) догодио управо у Александрији. Она је, као центар хеленистичке културе уједињавала литерарне импулсе са свих страна Медитерана. Била је место у којем се под окриљем империјалног Рима развијао, читао и коментарисао антички роман као нови жанр (Hägг 1991: 98). Може се поставити претпоставка о утицају египатске фикције на хеленистички роман и на „роман“ о Александру (Дукат 1980: 20).

Три су групе прозних дела, које се у тумачењима некада претерано оштро одвајају, чиниле окосницу овог књижевног таласа (заједно са делима која су, нажалост, изгубљена). Првој групи припада „чисти“ хеленистички роман (greek romance novel). Жанр је био познат по списима са љубавним и авантуристичким мотивима, по ученом стилу, као и по развијеним интертекстуалним референцама. Обично се наводи пет познатих, целовито сачуваних хеленистичких романа: Харитонов *Хереја и Калироја* (I век), *Леукина и Клитофон* Ахилеја Татија (II век), Лонгов *Дафнид и Хлоја* (II век), *Ефеска прича* Ксенофонта Ефеског (II век) и Хелиодорова *Етиопика* (IV век).³⁸ Ова дела могу се назвати и *империјални роман* (imperial romance/imperial Greek literature, Whitmarsh 2013a, 2013b). Друга целина су такозвани „романи на ивици“ – Псеудо-Лукијанов *Магарац*, Лукијанова *Истинита прича*, анонимна историја *Аполонија, краља Тира*, Филостратов *Живот Аполонија из Тијане*, *Живот Езопов*. Њима се често придружује и „роман“ о Александру.³⁹ Ова прозна дела се, свако на свој начин, односе према законитостима жанра хеленистичког романа, његовог ученог стила, предвидивог заплета, структуре, основне љубавне тематике.

Трећу групу можемо назвати египатски „роман“, његова дела сачувана су у фрагментима, на папирусу, углавном у преводу на грчки језик. За нашу анализу важна су два оваква списа – најпре текстови из „Сенонхосисовог циклуса“ (II век) који описују живот и освајања легендарног фараона. Иза фараона (Σέσωστρις) кога спомиње и Херодот као великог ратника (*Херодот*, II: 110) може се препознати Рамзес II (1317–1250) као модел (Јерковић, Маринковић 1985: 634). Дело о

³⁵ О овој проблематичној теми која се може сагледати на разноврсне начине вид. Hogarth 1887; Balsdon 1950; Vadian 1981.

³⁶ Вид. о развијању идентитетског наратива у доба дијадоха и империјалног Рима праћеног преко коришћења Александровог лика на кованом новцу у Dahmen 2007.

³⁷ О односу Александра и Исуса, вид. Amitay 2010.

³⁸ За наведено датирање вид. Whitmarsh 2011: 5.

³⁹ Кратак осврт на Александриду, важан најпре због њеног жанровског дефинисања, вид. Reardon 1989: 4, 10, 14, 650–654. О термину *fringe novel*, који је увео Никлас Холзберг (Niklas Holzberg): Holzberg 1995; О термину „роман на ивици“ – делима које крше класичне жанровске, а у ширем смислу и идејнокултурне обрасце своје епохе вид. Jouanno 2009.

Сенонхосису (Whitmarsh 2011: 5–6, 69) поставља модел „романа о владару“.⁴⁰ Митска фигура ће, најпре због свог полубожанског статуса, бити узор књижевном Александру, његов имплицитни двојник (ε, 27: 2), неко према којем се самеравају царева освајања, како у α редакцији у којој ће Освајач бити прослављан као нови Сенонхосис (α, I: 34), тако и вековима касније, у Српској Александриди: „Александар је укључен у египатску историју, као обновитељ египатске самосталности, а Роман о Александру се представља као подмлађена верзија Сенонхосисове традиције“ (Whitmarsh 2013a: 30).

Александрида настаје оног тренутка када је неко одлучио да осмисли причу у којој ће царев отац постати фараон-маг Нехтенав. Наративи посвећени последњем независном фараону Нехтенаву II (360. п.н.е. – 342. п.н.е.) су и најважнији за Српску Александриду. Они су сачувани у фрагментима датираним у II п.н.е и написани на грчком и демоском египатском писму.⁴¹ Ови текстови заједно су познати под називом „Нехтенавов сан“, граде „роман“ чији садржај се може реконструисати.⁴² Нехтенав има визију даровану од богова која му долази током пловидбе бродом. У сну, ратни бог Онурис (варијанта Ареса) жали се богињи Изис. Његов храм у Себенитосу још увек није завршен, и то незаслужено, јер је бог увек штитио краља. Последњи редови упућују на кривицу неимара Петесиса, склоног вину, који се загледао у лепу девојку (Jay 2016: 310). Овај фрагмент допуњен је скоро пронађеним наставцима приче датираним у прве векове нове ере према којима се наговештава Петесисова трагична судбина, а у њима је представљено и Нехтенавово саветовање са боговима (Jay 2016: 310). Занемаривање богова заслужиће казну и вероватно условити пропаст царства. Ова прича очигледно је апокалиптичке природе.⁴³

Почетак „романа“ о Александру, његову прву главу, у свим редакцијама заузеће „Новела о Нехтенаву“, почевши од α верзије. Цар Нехтенав, велики маг, бежи пред Персијанцима из Египта, долази у Македонију, у Пелу, сусреће се са царицом Олимпијадом којој показује своје магичне вештине и предсказује јој да ће зачети дете са богом. Нехтенав описује његов чудновати изглед и предсказује да ће јој се бог, походећи је у постељи, показати као Амон, Херкул и Дионис. Олимпијада затим затрудни са Амоном/Нехтенавом. Цар Филип постаје љубоморан и Нехтенав га умирује магичним вештинама настављајући односе са царицом. Филип одлучује да прихвати ишчекивано дете као свог сина. Александрово рођење обележено је опет маговом интервенцијом – Нехтенав усмерава царичин порођај у складу са померањем звезда и стањем сазвежђа на небу, тражећи од ње да се породи у повољном тренутку. Александар се рађа, праћен громовима, муњом и земљотресом. Бива предсказано да ће син убити оца – Нехтенава, што се на крају и догађа (α, I: 14).

Легенда о Нехтенавовом очинству треба да оствари саживљавање египатске средине са новим херојем – она је начин присвајања Александра као сопственог културног јунака – ако је цару отац фараон-бог онда је и он син и легитимни владар Египта, не само страни освајач него и осветник долине Нила – на чему ће се инсистирати у тексту. На Нехтенава ће се дело вратити касније када Александар по доласку у Египат бива дочекан са радошћу као нови фараон и Нехтенавов и Амонов син (α, I: 30, 34). Он испуњава пророчанство, делује по законима божанског Провиђења: „Ὁ φύων βασιλεὺς πάλιν ἦξει εἰς Αἴγυπτον, οὐ γηράσκων ἀλλὰ νεάζων, καὶ τοὺς ἡμῶν

⁴⁰ О циклусу дела посвећеним Сенонхосису, њиховим одликама и значају, вид. дисертацију: Trnka-Amrhein 2013. О *imitatio Alexandri* у египатској фикцији и о списима посвећеним Сенонхосису: Ryholt 2013. О везама египатске литературе и грчког романа: Jay 2016: 293–345.

⁴¹ О папирусима – (P. Leiden I 396; P. Carlsberg 424, 499, 559). <https://pcarlsberg.ku.dk/highlights/nectanebosdream/> (10.9.2021.)

⁴² Даљи увид у обимну литературу о односу „Нехтенавовог сна“ и „романа“ о Александру и шире о односу Александра и египатске културе и литературе вид. Ryholt 2013; Jay 2016; Nawotka, Wojciechowska, 2016. О магији у Александриди у хеленистичком периоду: Montero 2007.

⁴³ О Александриди и њеној вези са египатском апокалиптичком литературом вид. Matthey 2017.

ἐχθροὺς Πέρσας ἤμῃν ὑποτάξει“. – „Краљ који је побегао поново ће доћи у Египат, не као старац, већ у цвету младости, и наше непријатеље Персијанце нама ће потчинити“ (α, I: 34, 3–4).

Беверли Берг (Beverly Berg) поставља хипотезу о дужем хеленистичком роману који је морао садржати све египатске елементе приче о Александру који „не долазе само из усменог александријског материјала већ су били позајмљени од стране Псеудо-Калистена из писаног александријског романа датираног у птоломејевска времена“ (Berg 1973: 385).

Наведеним делима придружујемо и „Новелу о Кандакији и Александру“. Она је вероватно део Александриде који се највише приближава хеленистичком роману. Садржи причу о царевом сусрету са краљицом Етиопије (Нубије) у њеној престоници Мерои (α, III: 19–23). Легенду везујемо за северноафрички, медитерански културни круг, подсећа на роман о Нину и царици Семирамиди – Кандакијин двор је реконструкција, књижевна парафраза раскоши Семирамидиног двора (Whitmarsh 2013a: 31). Александар одлази на владаркин⁴⁴ двор и после разноврсних перипетија, прерушавања, сукоба и мирења – цар у Кандакији проналази савезницу, а у неким варијантама и љубавницу.⁴⁵ Епизода о посети Амастриди у делу је антиклимактична, чини се сувишном, зато што долази после цареве победе над Пором, али и посете Браманима и пророчком Дрвећу Месеца и Сунца (α, III: 1–17) – након најважнијих војних и духовних авантура. То што љубавне епизоде у првој варијанти изостају потврђује примат херојског размишљања над романтичним темама и удаљавање од хеленистичке матрице. Можда су љубавни мотиви избачени из неке изгубљене посебне новеле о цару и етиопској владарки коју је редактор А текста користио.

Увођење египатског, хеленистичког материјала у Александриду важно је и поетички, ван очигледне идеолошке функције.⁴⁶ Сенонхосис је модел; преко његовог лика у књигу се уноси парадигма „идеалног цара“ освајача и ратника. Нехтенавов циклус доноси пример јунака-варалице, али и апокалиптички тон цареве богоизабраности. Попут Нехтенава и Александар ће имати близак однос са боговима.⁴⁷ Као и Александар, и фараон Нехтенав је историјска фигура укључена у драматична фиктивна дешавања. Матрице његове трансформације из историјске личности у романескни лик користиће и редактори легенде о Александру, бројни „Псеудо-Калистени“.

Прва редакција Александриде настаје под снажним утицајем хеленистичког романа, и то најпре египатских наратива о царевима-херојима. Њен аутор је познавао и користио различите моделе, превазилазећи их: „Роман о Александру представља себе као збир те традиције, надилазећи сваког од својих претходника, управо као што је његов јунак превазилазио све остале у освајањима“ (Whitmarsh 2013a: 31).

Египатски списи сведоче и о старини „романа“ – легенде о Александру кружиле су сигурно и пре друге софистике, пре III века и α редакције, већ у првим деценијама после цареве смрти. Преображај различитих хеленистичких елемената, њихово превођење са египатског на грчки језик указује да је Александрида одмах била текст „у протицању“.

⁴⁴ „Кандакија“ је заправо титула етиопске владарке, а не лично име.

⁴⁵ О различитим наративима који су нагласили љубавни мотив у односу цара и краљице Кандакије, вид. на: <http://www.columbia.edu/dlc/garland/deweever/C/candace.htm> (9.10.2021.).

⁴⁶ Вид. рад о источним легендарним фигурама – Семирамиди, Сенонхосису, Нину и њиховој вези са Александром: Trnka-Amrhein 2018.

⁴⁷ Сенонхосис се у Српској Александриди назива „васељенски цар“ Санхос, његову круну ће Александру даровати у Риму (Роман о Александру 1986: 107). У епизоди о Пећини богова стари владар открива да носи титулу „индијски цар“ (Роман о Александру 1986: 149). Кроз све редакције Сенонхосис остаје имплицитни Александров двојник. Индија временом добија на значају у односу на Египат.

2.2. Хеленистичка историографија

Сведочења Александрових савременика о његовој владавини су изгубљена. Историјски списи о македонском цару обично се деле дихотомно на поуздану, „чисту“ традицију и на „покварену“, тзв. „традицију вулгате“ (Nawotka 2010: IX–X). Прва је оличена у *Александровој војни (Анабаза)*, Аријана Никомедијског, римског војног заповедника, историчара и филозофа који је живео од краја I до средине II века. У свом делу, састављеном од седам књига, Аријан се ослања на сведочења Александрових савременика и челних људи – Птоломеја, Неарха и Аристобула – сведочења пренесена у његовој интерпретацији. На Аријана се надовезује и Плутархов *Живот Александра Великог* и њега можемо сматрати припадником „чисте“ струје. Са друге стране, традиција вулгате настала је на основу изгубљене Калистенове *Александрове историје*, а њен најважнији представник је изгубљена *Александрова историја* Клитарха из Александрије чији рад нам је сачуван у одјецима, посредно, у Јустиновом епитому дела Помпеја Трога (I век), и *Историји Александра Великог* Квинта Курција Руфа (I век).

Ова подела је покушај да се „права“ хеленистичка историја оштро одели од фикције, од драмског, чудесног, субјективног импулса, што није изводљиво. Необјективност Аријанове *Анабазе* избија у лакунама, у приступу непријатним епизодама попут описа царевог доласка на власт, у композицији дела, одабиру извора, и идеализацији Освајача. Дело никомедијског историчара се кроз поређење са Александридом показује као литерарно⁴⁸ и има стилских сличности са њом.⁴⁹ Аријановим текстом провејава сентименталност и тежња да се царев лик прикаже племенитим, историја се тешко разликује од „романа“: „потенцијално је опасно превише правити разлику између историје и приче када говоримо о Александру“ (McInerney 2007: 429). Проблематични субјективизам историчаревих најважнијих сведока (пре осталих Птоломеја)⁵⁰, временска дистанца од четири стотине година у односу на Освајачев живот, као и идеолошки контекст Аријановог писања у империјалном периоду, доводе у сумњу његове закључке.

Традиција вулгате уноси драматичност у легенду о Македонском, преносећи слојевит портрет Александра: наглашавањем страхаота после пада Тира, сценама уништења Тебе и Персеполиса, инсистирањем на опису околности Филиповог убиства, убиству Клита, заточењу Калистена и другим проблематичним местима.⁵¹ Списи који припадају овој групи откривају негативне особине царевог портрета. Освајач је у њима осенчен заверама, убиствима, бесом, алкохолизмом, интригама. Традиција вулгате мистификује околности владареве смрти (касније ће бити више речи о *Последњим данима и тестаменту Александра Великог*).⁵² Вулгата ће нас упознати и са чудесним бићима и земљама – посредованим сведочењима Александровог адмирала Онескрита, са којим можемо повезати легенду о царевом сусрету са Амазонкама и сведочанства о чудесима Индије коју је посетио адмирал Клитарх. Аутори списа вулгате имају и посебан стил – у своје радове укључују драматичне описе и дуге говоре. Упоредним читањем обе

⁴⁸ О књижевним особинама *Анабазе*, али и као пример мишљења које се удаљава од наше претпоставке о царевом идеализацији код Аријана, вид. Liotsakis 2019.

⁴⁹ McInerney 2007.

⁵⁰ Аријан ће наивно за Птоломеја тврдити да је био краљ и да стога постоји истинитост у његовим исказима: „па би лаж била за њ већа срамота него за свакакога другог“ (*Анабаза*, I: 1).

⁵¹ Вид. на једном месту, у компаративном контексту сабране историјске изворе: *Alexander the Great – Historical Sources in Translation* (Heckel, Yardley 2004). Тамо се поменуте и друге епизоде могу читати као целина у којој су догађаји представљени нијансирано, из различитих углова. Упутићемо на оне најкарактеристичније за разликовање традиције вулгате и „чисте“ традиције: Филипова смрт (21–28), кажњавање Тебе и грчких плаћеника (73–77), опсада Тира (139–153), освајање Персеполиса и персијских градова (59–65), Клитово убиство (243–250) и епизода о Калистену (250–259).

⁵² О царевим последњим данима и смрти вид. Heckel, Yardley 2004: 272–293.

традиције осећа се тешко одржива равнотежа између Александра Великог и Александра „Страшног“.

„Чиста“ традиција је аристократска, њен основни сведок је Птоломеј – зачетник моћне династије, а њен водећи аутор је један римски заповедник – Аријан. Вулгата се преко Клитарха ослања посредно на анегдоте и сведочења обичних војника/плаћеника и важна је из перспективе културолошких студија (Moore 2018: 36). Групе се допуњују и друга субверзивно утиче на прву. Не можемо са сигурношћу рећи да ли је Псеудо-Калистен био аутор египатске новеле о цару Нехтенаву или аутор неке апокрифне историје о Александру.⁵³ Александрида је попримила утицаје и „чисте“ историјске традиције и традиције вулгате, али ипак је у формирању „романа“, вероватно, одлучујућу улогу имала клитархијанска традиција: „главни историјски извор је била биографија Александра написана од стране Клитарха (око 300 п.н.е.)“ (Rosenmeyer 2001: 172). Пошто је више од дванаест његових књига написаних између 322. и 314. године п.н.е. (Retief, Cilliers 2010: 17) изгубљено и познајемо их само у реконструкцији⁵⁴ не треба дефинитивно говорити о изворима „романа“, нити то питање мора да заузме више простора у овој дисертацији на уштрб анализе текстова. Неупитно је да је историја у „дубини“ структуре Александриде, она читаоца подсећа на дела хеленистичких историчара, мења их, користи, може се читати као и нека врста њиховог пастиша.

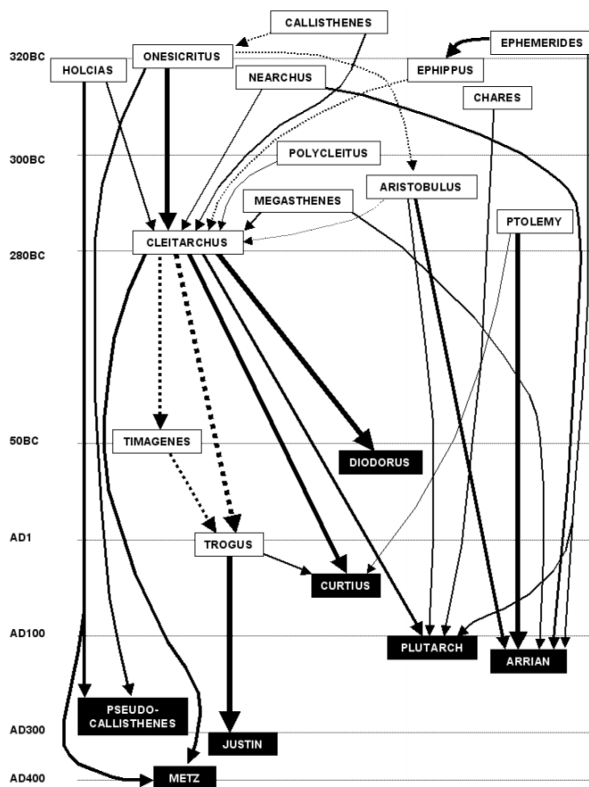
Александрида је наследила доста грађе од те изгубљене и тешко одредиве хеленистичке историје коју је у себе првобитно укључила:

Овај извор поседовао је маштовит карактер, намерно реторичан и склон патосу за који се обично сматра да је карактеристичан за клитархијанску традицију, али који је у стварности изгледа био уобичајен за већину историјске продукције хеленистичке епохе. [...] Акцент стављен на патетичне елементе у описима битака, на уштрб стратешких разматрања, место које у наративи заузима мотив *tyche*, значајна улога романескне маштовитости чак и у наизглед 'историчним' деловима, наводе нас да у извору коришћеном од стране Псеудо-Калистена видимо пример карактеристичне романсиране историје хеленистичке епохе. (Joanna 2002: 21)

Заоставштина хеленистичке историографије створила је расцеп у царевом лику који неће напуштати Александриду – он је и идеални владар и тиранин. Египатски фараон Нехтенав је био и идеални владар и маг, без несагласја. Временом се морални кодекс поопштрава. Двојност, расцеп ће до краја остати у сржи цареве карактеризације, само што ће се сеновити део исказивати некада у већој, некада у мањој мери, у зависности од редакције и одабране епизоде.

⁵³ Сумирање различитих претпоставки о „основици“ текста Александриде у Berg 1973.

⁵⁴ Реконструкција Клитарховог дела – Chugg 2015.



Слика 1. Мапа односа историјских извора о Александру у складу са њиховом блискошћу са Клитархом: црно – снажна веза, бело – слаба веза (Chugg 2015: 6).

2.3. Епистоларна традиција

Пронађени су одломци фиктивних посланица размењених између Александра и Дарија које можемо датирати већ у I век нове ере у време владавине цара Тиберија (Whitmarsh 2013a: 91). Структура Живота Александровог не може се замислити без статичних, епистоларних деоница које се смењују са драматичним, наративним деловима, биткама и другим авантурама. Рајнхолд Меркелбах (Reinhold Merkelbach) поставио је претпоставку да Александрида има два важна извора – биографију грчког цара и други део, састављен од епистоларне грађе.⁵⁵ Са овим мишљењем се не слажемо јер сматрамо да су две најважније целине у „роману“ – египатско-хеленистички „роман“ и помињана романсирана хеленистичка „историја“. Замишљени епистоларни „роман“ сматрамо секундарним елементом – јер без њега дело може да функционише, фабула остаје неокрњена. То не смањује значај епистоларног материјала који представља реторички најпрефињенији део текста, нарочито у α редакцији.

Епистоле су биле популарне у хеленистичкој епохи, писање писама из перспективе одређене историјске личности било је и посебна врста школске вежбе: „као део прелиминарних реторичких вежби коришћених у школама (*протогимназмата*), ученици су писали писма везана за праве или замишљене ситуације у животима историјских личности“ (Baier 2020: 39). Прва писма укључена у Александриду вероватно су се састојала од преписке Александра, Дарија и Пору и била су средство њихове карактеризације.

Број епистола је брзо нарастао – прво је ткиву „ратне дипломатије“ природато чувено „Писмо Аристотелу и Олимпијади о чудесима Индије“ које налазимо већ у α редакцији (дуже у јерменској варијанти него у A тексту). Писмо је толико било читано да је као самостално дело

⁵⁵ Merkelbach 1954.

преписивано већ током V, VI века, у проширеној форми са додатним епизодама које не налазимо у „роману“ (Jouanno 2002: 23). Његово порекло можемо наћи у извештајима лекара и истраживача Ктесије. У питању је први текст из легенде о Александру преведен на један „вулгарни“ европски језик – старонглиски (Stoneman 2012: XXIII).

„Писмо Аристотелу и Олимпијади“ помера тежиште приче од реалног ка чудесном – од телесног ка духовном – уводи описе разноврсних бића са којима се Александар сусреће после освајања Порове земље (α, III:17), описује насеобине „дивљих“ људи и њихових постојбина, чудесне животиње и чувену епизоду о Дрвећу Сунца и Месеца⁵⁶ које цару прориче будућност и смрт. Писање у првом лицу доприноси уверљивости предоченог. Епистоларни материјал доприноси и доживљају енциклопедичности текста – укључивањем парадоксографских садржаја о чудесима Истока, Александрида се претвара у ризницу космолошких, зоолошких и етнографских „знања“. Све поменуте тенденције су ојачане укључивањем друге епистоле царевој мајци Олимпијади, са чудесним садржајима (α, III: 27–28; Jouanno 2002: 25).

Број адресата у „роману“ је растао кроз верзије – Александар пише и Амазонкама, размењује посланице са својим женама Статиром и Роксаном, представницима Тира, Рима, Солуна и Јерусалима, царицом Кандакијом. У Српској Александриди ће се чак и Пор и Дарије дописивати (Роман о Александру 1986: 114). Писма су добар показатељ како „колажирање“ од Александриде чини уметнички сложенију целину – зато што помера наративну перспективу: „у каснијим грчким редакцијама (епсилону и гами), садржај је испричан из трећег лица као део непрекинуте радње романа“ (Stoneman 2011: 14).

У Српској Александриди поново се јавља прво лице, усложњава се наратолошка структура дела које мења „субјективне“ и „објективне“ исказе („Писмо Олимпијади и Аристотелу“; Роман о Александру 1986: 118–119; 134–135). Структура постаје и лирска, рефренична – јер писма препричавају већ пређени садржај. Укључивање епистола доприноси карактеризацији – већ у α редакцији писма су писана ученим, високим стилем уз коришћење титуларних формула; у њима Александар показује реторичку вештину у односу на своје противнике, надилази их у литерарном „мегдану“:

Александрова писма уједињена су његовим ауторским гласом и личним стилем. [...] Александар се открива као ‘мајстор’ писама, нарочито када претвори писма у документе самопрослављења и империјалног уздицања. Његова писма откривају тензију између конвенционалног хеленистичког писма као израза цивилиности и конверзације и епистоларне реторике освајача. У рату, прво писмо у серији често учтиво тестира његову публику или чврсто тражи покорност, док друго почиње са срџбом или претњом. У правој епистоларној моди, овај ‘мајстор писаца’ је и ‘мајстор читалац’ одговора својих кореспондената, и Александар брзо учи како да изокрене епистоларне конвенције да би служиле његовим нарочитим потребама. (Rosenmeyer 2001: 174)

После превођења на друге језике стилска избрушеност епистола слаби, али се отвара могућност за нове промене – посланице постају сентименталне, као у случају поменутог царевог писма мајци Олимпијади у Српској Александриди (та тенденција, као и уношење „фантастичних“ мотива јача већ и у ε редакцији).

Пракса писања је важан визуелни мотив у Александридама чији рукописи се могу разумети и као сложена дела перформативног карактера⁵⁷, „графички романи“, као што је случај са најпознатијом илустрованом „Трапезунтском Александридом“ са 250 илустрација из венецијанског Хеленског института (Codex graecus n. 5, XIV век) у којој велики број минијатура изображава праксу писања, слања и читања епистола, готово опсесивно: „Венецијанска Александрида“⁵⁸ дочарава преписку као нешто више од политичке активности: то је и бирократска

⁵⁶ Синтагму пишемо великим словом наглашавајући сакрални статус антропоморфизованог дрвећа.

⁵⁷ Вид. о илустрацијама и њиховој вези са наративом „Трапезунтске Александриде“, чуваној у Венецији: Trahoulia 2010.

⁵⁸ Кроз дисертацију смо се, ради поштовања његовог порекла, одлучили да рукопис називамо „Трапезунтска Александрида“, мада се у литератури он именује као Venice Alexander Romance.

делатност, о чему сведочи велики број помоћних фигура укључених у размену писама“ (Hilsdale 2020: 391). Илустрација процеса писања наглашава трансмедијалну природу књиге.

2.4. Паладије *О животу брамана*

Како је Александрово путовање на Исток одувек било повезано са духовним темама, не изненађује што је у „роман“ о Александру укључен и филозофски дијалог цара и нагомудрих⁵⁹ филозофа, брамана, настао на основу изгубљених сведочења поменутог Онескрита кога је цар послао да разговара са мудрацима из Таксалије (Stoneman 2012: XI). Ови разговори најпре су кружили као самостална форма и унесени су већ у трећу књигу прве редакције (α, III: 5–7). Касније су „питања и одговори“ спојени са делом *О животу Брамана*, извештајем о индијским мудрацима које је написао у V веку Паладије, епископ Хелиополиса (Stoneman 2012: X). Рукопис А епизоду преноси у скраћеном облику, док је у јерменским преписима она нешто проширена и допуњена строжим духовним ставовима (Wolohojian 1969: 222–224). Дијалог са браманима сасвим се разликује од духа првих текстова Александриде:

Смисао одељка посвећеног сусрету Освајача са гимнософистима, са одликама киничке дијатрибе, наговештајима гностицизма, наглашеним аскетизмом, изненађујуће је у супротности са остатком Романа, где су филозофске амбиције наратора смањене и његове духовне аспирације много ниже. (Jouanno 2002: 26)

Укључивањем разговора са браманима у ткиво Александриде јача духовна потка „романа“ – у дијалогу са царем најбитнија питања се односе на смрт и бесмртност. У α редакцији Александар ће искушавати, проверавати знање мудраца разговарајући на сличном духовном нивоу са њима. У Српској Александриди – нагомудри (имплицитно показани монаси) подучаваће Александра библијској историји и пролазности материјалног света (Роман о Александру 1986: 123–129). Сусретом са браманима улази нова врста религиозности у текст – лична побожност, различита од херојске богоизабраности и као таква субверзивна у односу на монархистички, секуларни слој дела. Нова религиозност позива на одрицање од материјалног света и сумњу у себе. Царев неприскосновени ауторитет бива поколебан. Александрида постаје духовни „роман“ због увођења такве динамике.

Ако је „Писмо Аристотелу и Олимпијади“ нагласило чудесне мотиве у делу – спис о гимнософистима, браманима у Александриди то чини са теолошким и моралним питањима. Ови текстови заједно утврђују смисао „источних епизода“ књиге и наглашавају место Индије у њима: Александрова посета постала је прилика за два типа приче: сведочења о чудесима Истока и потрагу за мудрошћу Истока, касније рedefинисаном као хришћанска интроспекција. Ови аспекти били су кључни за развој лика Александра у средњовековној легенди, и били су комбиновани са трећим који је предвиђао да он настоји да пређе границе познатог света и дође до Земље Блажених или, у хришћанским терминима, Раја. (Stoneman 2012: XII)

2.5. Александров тестамент

Фикционални елементи који књигу јасно одвајају од историје морали су да уоквире наратив Александриде. Почетак је обележила „Новела о Нехтенаву“, а на крају је морала бити онеобичена и царева смрт. Можда је Холкија у првим деценијама после Александрове смрти написао политички памфлет *Последњи дани и тестамент Александра Великог* (познатији под називом – *Liber de morte Alexandri Magni*), спис који је одговорност за владареву смрт бацио на Антипатра и његову фракцију македонског двора. „Тестамент“ је сачуван самостално у чувеном

⁵⁹ Текст се преносио кроз средњи век и као расправа Александра са Диндимом, вођом Брамана. Секуларна и аскетска идеја никада се неће сасвим помирити ни у Српској Александриди: „Обе стране расправе претпостављају да су једине хумане; обе претпостављају да изражавају сопствену вољу, било кроз уживање (и освајање) света, било кроз његово одбацивање. Вероватно можемо разумети дебату као сукоб ратничке машине са аскетском машином, не више од тога, свака од њих је способна само да заузме позицију која јој је намењена“ (Steel 2017: 11).

фрагментарном латинском „Мецком епитому“ и укључен већ у прву варијанту Александриде (α, III: 33).⁶⁰ Алфа редакција наглашава важност Александрије, а тиме и важност Птоломеја и његових наследника. Логично је да садржи одломке текста који за царева смрт окривљују друге фракције македонског двора (нарочито Антипатра и Касандра).

Спис је оживео Освајачеве последње тренутке, око којих постоје различита, недовољно речита сведочанства.⁶¹ У „Тестаменту“, царева смрт праћена је пророчанствима; њему нестанак наговештава мртворођено дете гротескних удова, које у себи уједињује животињску (*доњу*) и људску (*горњу*) природу. Рођење детета симболизује пропаст која предстоји македонској држави (α, III: 30).

Узрок Александрове смрти није више маларија нити грозница изазвана пијанством. Код Аријана који се позива на македонске *Краљевске дневнике* цар умире од грознице нем, једва поздрављајући своје војнике погледом уз подизање главе (*Анабаза*, VII: 26). Драматизација смрти кулминира у „роману“ о Александру укључивањем легендарног „Тестамент“а. Према свим Александридама цар је издан – отрован. У *Liber de morte* и у „роману“ владар није нем – он ламентира, планира, наређује. Дарије и Александар морају да *говоре*, да реторички наступају пред смрт. Александар стиже да раздели своје царство дијадосима, држи говор о прихватању судбине које му је Зевс одредио, а има и времена да се сентиментално растане од војника. Све то га приближава јунаку античке трагедије који се опрашта са публиком изражавајући своје достојанство. Како векови пролазе, у очима читалаца цар ће постати и христолика фигура. Сцена његове смрти је драматична и симболична. Освајач прстен, симбол власти, предаје Пердики који је већ започео сплеткарење против Птоломеја:

Али је болест јачала у цару и после тога више није могао да говори. И патећи од велике муке и невоље, застењао је: Вишње Провиђење, поверавам твојој бризи престо мога царства, јер си ти цар земље и мора и јаче од свих богова и хероја. Чујте ме сада, Херакле и Атина и сва вишња створења. И тешко притиснут болешћу, дао је свој прстен Пердики. Роксана је гласно вриснула и подерала своју одећу, желећи да падне пред ноге свог мужа Александра. И Александар је зајецао и дубоко застењао и спустио руку на њену главу. (Wolohojian 1969: 278–279)

Фиксирањем божанске улоге у царевом животу – Зевса, Амона на почетку, а Зевса, Атине и Херакла на крају књиге, наглашен је Освајачев полубожански статус и тиме ојачана његова изузетност, најочигледнија у алегоричном уздизању звезде на небо после затварања очију (α, III: 33, 26–27). Наглашавањем мотива издаје на крају и чудесног очинства на почетку, постављене су чврсте границе легенде о Александру. Политичке импликације „Тестамент“а временом нестају и царева смрт бива апстрахована, претвара се у симболички, аисторијски, сасвим књижевни садржај.

2.6. Алфа редакција

Наведени елементи – египатски, хеленистички текстови о Нехтенаву и друге локалне епизоде, „вулгарна“ хеленистичка историја, епистоларни роман, дијалози са гимнософистима, „новела“ о Александру о Кандакији и на крају Александров „Тестамент“ – формирали су основицу прве познате верзије Александриде. И романескну и историографску потку дело је надилазило сложеност своје структуре, поставши особена творевина. Карл Милер је први одабрао три „парадигматична“ рукописа А, В, С и започео редакцијску анализу текстова о Александру, успоставивши хипотезу о њиховим односима и старини.⁶²

Данас је уобичајено да се редакције означавају грчким словима α, β, γ. Једини препис α редакције (А) на грчком чува се у Паризу (Parisinus Graecus 1711), у Националној библиотеци и

⁶⁰ Вид. о Александровим последњим данима, смрти и тестаменту, истовремено, из различитих извора у: Heckel, Yardley 2004: 272–294.

⁶¹ Вид. прегледан чланак о контроверзама, изворима са додатном литературом о царевој смрти: Retief, Cilliers 2010.

⁶² Вид. прво целовито издање Александриде – Müller 1846.

датиран је у XI век. Рукопис садржи више лакуна.⁶³ Алфа редакција се обично датира у III век н.е. – *post quem* термин означава помињање софисте Фаворина (II в.н.е.) (Nawotka 2017: 71; Wolohojian 1969: 163) а термин *ante quem* означава превод на латински језик Јулија Валерија *Res gestae Alexandri Macedonis* из прве половине IV века (Merkelbach 1954: 59). Настанак α редакције не сматрамо настанком Александриде и због тога смо инсистирали на материјалу који јој је претходио. Сачувани А рукопис, латински и јерменски⁶⁴ превод, заједно омогућавају да замислимо α форму редакције. Свој уметнички најцеловитији израз α верзија добија у јерменској рукописној традицији:

Њена текстуална пуноћа, у поређењу са Лавом Напуљским, пре него што сугерише да је јерменски текст био заснован на касном, проширеном, грчком оригиналу, изгледа да потврђује његову верност оригиналу који је представљао наративно и психолошки заокружену целину. (Wolohojian 1969: 3)

Након разматрања сва три рукописа ми дајемо примат грчком А тексту, иако је у питању оштећен рукопис, зато што је на грчком језику; текст А ћемо цитирати према Кроловом раду.⁶⁵ Дојам о уметничком квалитету је дискутабилна категорија, али је чињеница да се јерменски текст у науци цени као најбољи показатељ стања α редакције (Nawotka 2017: 32). Њега ћемо консултовати тамо где Јерменска Александрида нуди неку фабуларно-мотивску разлику у односу на А. Не треба се изгубити у недоумицама одабира, у генетичким претпоставкама и заборавити да је α верзија ипак потомак, следећи корак у односу на неку ранију, изгубљену верзију, опет удаљену од неухватљиве „нулте“ форме „романа“.

Уз α варијанту треба споменути и њој блиску δ редакцију, (Stoneman 2011: 6).⁶⁶ Нема њених сачуваних грчких рукописа, већ је познајемо преко сиријског⁶⁷ и етиопског превода. Делта традицији припада и изгубљени грчки извор коришћен од стране архипрезвитера Лава Напуљског (X век) који је он користио за свој превод, чувену *Historia de preliis* редакцију, која је доживела три прераде и представља најважнији текст у богатој групи западних Александрида (Stoneman 2011: 18–19).

Александар је у α редакцији оснивач Александрије, Амонов и Нехтенавов син, ослободилац Египта. Он је и изабраник грчких богова, Зевса, наследник Херакла, Диониса и Ахилеја – осваја свет и ослобађа га „од власти варвара“. Оснивање Александрије (α , I: 30–33) је одлучујући тренутак њене приче, цар у њој бива и сахрањен (α , III: 34). Ова редакција разрађује Освајачеву карактеризацију о чему је детаљно писала К. Жуано (Jouanno 2002). Он у детињству испуњава парадигму мудрог детета (Jouanno 2002: 200), касније се афирмише и као „идеални цар“, мудар, храбар и праведан (Jouanno 2002: 191–196), „краљ-пријатељ“ ($\phi\lambda\kappa\acute{o}\varsigma$) окружен дружином верних пријатеља чија имена ће се кроз редакције мењати (Jouanno 2002: 195). Већ је у хеленистичкој традицији Македонски и *космократор*, неко са чијом судбином је повезан читав свет (што је последица утицаја дела о Сенонхосису и Нехтенаву): „уводи се, од самог почетка приче, мотив *космократора*, позван да игра кључну улогу у историји Романа о Александру“ (Jouanno 2002: 198).

Корин Жуано вешто примећује и посебно важно „лице“ Александра, он је и „*theios anêr*“ (Jouanno 2002: 197–203) – биће посебне харизме, ухваћено између људског и божанског,

⁶³ Основни опис и приступ А рукопису: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc21847c> (10.10.2021.)

⁶⁴ Однос међу редакцијама је увек проблематичан, постоје хипотезе да је јерменски текст настао у VIII веку и да се може сматрати посебном редакцијом, о томе вид. (MacFarlane 2020b: 127–128).

⁶⁵ Основно издање А рукописа: Kroll 1926, доступно онлајн и на: <http://www.attalus.org/info/alexander.html> (7.8.2018.). Крол је повремено користио јерменски рукопис не би ли допунио лакуне и нелогичности у А тексту, о вредности његовог рада вид. (Nawotka 2017: 19, 32). Користили смо новију верзију Кроловог издања (Kroll 1958).

⁶⁶ О хипотези да је δ редакција показатељ дубље везе „романа“ о Сенонхосису и Александриде, вид. компаративну анализу, Trnka-Amrhein 2018.

⁶⁷ <http://www.attalus.org/translate/alexander1b.html> (Превод Сиријске Александриде је доступан на енглеском онлајн, према оригиналном преводу Budge 1889).

животињског и људског. Његова амалгамска природа назначена је царевим божанским пореклом, необичним физичким изгледом и изузетним моћима. Александар је ближи Одисеју него Ахилеју са којим се владар у животу експлицитно идентификовао, јер редактор користи и карактерни модел „хероја-луталице“ (Jouanno 2002: 209–218). Цар је опседнут померањем граница људскости – али мора прихватити свој судбину (τύχη), осцилирајући на границама сопствене смртности.

Стилски посматрано, α редакција је пуна литерарних референци на класицистичко наслеђе, што се види укључивањем стихованих делова, као и развијене епизоде о освајању и спаљивању Тебе (α , I: 42–47). У њу је укључен и ламент аеда Исменије (α , I: 46a).⁶⁸ Певач покушава да Александра одговори од насиља (од града ће преживети само гроб песника Пиндара). Дуги дијалог цара и уметника, дужи и од самог описа војевања са Тебанцима, уз обиље митолошких референци, сведочи о окружењу у којем је настала α редакција. Њеном редактору није сметала лирска ретардација, био је важан чисто реторички занос – можда употребљен не би ли се дочарао контраст између грешне Тебе, обележене неделима својих становника и благословене, новоосноване Александрије (Nawotka 2017: 132).

Значењски аспект дела проширен је и многобројним митолошким поређењима – Букефала са Пегазом (Wolohojian 1969: 34), или Александра са Хераклом (α , I: 45, 3). Упућује се на Хомерова дела и тројанске јунаке (α , I: 42, 11–13), изнова се помињу богови и хероји, а цар ће посетити и Орфејев храм (α , I: 42, 6–7). Освајач преузима елементе идентитета древних јунака, као што Александрида преноси причу о апотеози једног новог хероја. Паралелизми, рефрени, коришћење литерарних референци различитих културних матрица (најпре класичног античког па затим и библијског дискурса), показале се и у будућим вековима као важно обележје различитих Александрида.

Алфа редакција је утврдила *хронотоп* књиге – Запад је политички, а Исток духовни ареал. Та географија ће се касније ширити и мењати према моделу у којем је свако кретање у смеру према заласку сунца обележено световним, а свако кретање према изласку сунца обележено духовним мотивима.

Прва редакција и поред укључивања разноликог, богатог материјала, представља добро склопљену уметничку целину:

Вишеструка одступања Псеудо-Калистена од историјске традиције, било да су настала због пропуста, дисторзија или додавања, ипак имају неоспорну кохерентност: стога је пожељно не тумачити их као једноставне грешке које је починио неки аутор, већ као израз стваралачког процеса, током целог романа. Помоћу њих мит се усложњавао, развијао, уз већ присутна стремљења у античкој легенди о Освајачу и нове елементе, који ће Александру из ‘Романа’ дати сложеност, поливалентност, што несумњиво објашњава изузетан успех са којим се његова личност сусретала током целог средњег века. (Jouanno 2002: 166)

2.7. Бета редакција

Снажно обојена својим александријским, хеленистичким пореклом, α редакција је морала да се мења и прилагођава новој читалачкој публици. Следећа прерада Александриде је β редакција која настаје вероватно средином V века (Jouanno 2002: 247) и можемо је сматрати општегрчком (Дукат 1980: 32) или протовизантијском верзијом (Sempéré 2006: 87). Она је далеко распрострањенија од своје претходнице, са већим бројем преписа, њен редактор је унео мноштво иновација у текст: „из византијске перспективе, редакција β је најважнији текст, био је врло утицајан, отворивши пут ‘Животу Александра’, простор за улазак у хришћански свет“ (Moennig 2016: 164).

„Роман“ се удаљава од хеленистичке перспективе, избацују се александријски мотиви и легенде, у новој варијанти смањује се улога хеленистичког пантеона, функција дивинизованог

⁶⁸ Било је претпоставки да је овај ламент макар делом пренесена поема извесног Сотериха о Александровом уништењу Тебе, то вероватно није тачно (Nawotka 2017: 19–20).

фараона Сенонхосиса, као и хибридног божанства Сераписа (иако опстаје царева веза са богом Амоном). Нестаје детаљан опис оснивања Александрије, и сада је мање података о географији Египта. Такве интервенције јасно показују „намеру новог редактора да умањи египатске мотиве у роману јер их је без сумње сматрао неразумљивим грчкој култури“ (Jouanno 2002: 250). Чини се да уместо оснивања Александрије сада најважније место у тексту постаје царев проглас одбране Хелена од варварске опасности: „καταστρατευσώμεθα τοῖς βαρβάροις καὶ ἑαυτοὺς ἐλευθερώσωμεν τῆς τῶν Περσῶν δουλείας ἵνα μὴ Ἕλληνες ὄντες βαρβάροις δουλεύωμεν“. – „да заратимо против варвара и ослободимо се персијског ропства да не бисмо, будући Грци, робовали варварима“ (β, I: 25).⁶⁹

Бета редакција је важна и јер се у њој Александрида додатно окреће од факције ка фикцији, удаљава се од историје – инсистирајући на развоју царевих доживљаја на Истоку. Не бисмо се сложили са К. Жуано да β текстови на прво место постављају историографске претензије редактора (Jouanno 2002: 261–265); напротив, оне су другостепене. Све је више детаља у писму мајци и учитељу, шири се каталог чудовишних народа са којима се Освајач сусреће (β, II: 32–33; 36–37; III: 28). Преко „Писма Олимпијади и Аристотелу“⁷⁰ уводи се и древна епизода месопотамијске литературе, позната још у *Епу о Гилгамешу* – епизода о Александровом путу у Тамну земљу – која ће Освајача нужно довести и до Извора младости (β, II: 38–41). Доминира жудња за истраживањем, за непознатим, *пoтoс* (πόθος). Сада ће Александру птице са људским лицем поручити да се мора вратити „у свој свет“ и драматизоваће се борба са хронотопом (β, II: 40). Динамичнија интеракција са Истоком, његовим локацијама и становницима одводи Александриду од хеленистичког авантуристичког ка духовном „роману“.

„Општегрчка“ верзија сведочи и да промена књижевног стила прати промену „редакције у редакцију“. Форма моделује нове идејне елементе. Методолошки је неприхватљиво да се стилске особености потисну сасвим у позадину анализе (Pachalis 2007: 70–71). Стил бета редакције очигледно је редукован у односу на α текст:

Редовно се примећује да је текст рецензије β много лакши за читање (не мислим за ‘разумевање’) у поређењу са А. Он избегава сложене синтаксичке структуре, ретке и поетичне речи и елиминисао је холијамбске стихове укључене у А. Такође, стил је једноставнији и склон понављањима [...] речи, имена и одломци нејасни ‘аутору’ и значили би мало или ништа његовој публици, промењени су или избачени. (Pachalis 2007: 71)

Овакве тенденције повезали бисмо са апстраховањем садржаја и његовим усмерењем према све ширијој публици (нема више Исменијине песме у Теби). У делу јача религиозна цензура, што се огледа у брисању паганског материјала (Jouanno 2002: 254–258). Пролази опчињеност Нехтенавовим магичним праксама из α верзије, укидају се елементи хијеросгамоса у односу фараона-мага и царице Олимпијаде, смањује се и помињање церемонијалног жртвовања грчким и египатским боговима, ублажава и имплицитно инсистирање на царевом обожењу које је било важно у α тексту.

Бета редакција је прва форма у којој можемо јасно да се загледамо у промене Александриде, начин на који њен текст постаје другачији како на стилском тако и на идејном нивоу. Религиозне интервенције и јачање источних, „чудесних“ епизода (попут оне о Тамној земљи) наставиће се и у следећим редакцијама.

⁶⁹ Издање β редакције, Bergson 1965.

⁷⁰ Мајка је сада истакнутија од учитеља.

2.8. Ламбда редакција

Ламбда редакција је једина, у новијем добу, у целости преведена грчка редакција Александриде на нашем језичком простору. Превео ју је Здеслав Дукат (Дукат 1980), учинивши књигу доступном тадашњој југословенској публици. Она представља „подрецензију“ β редакције, допуњену са неколико нових епизода, насталу вероватно крајем VIII века и њен најпознатији представник је L рукопис (Leiden Vulcanius 93, XV век; Stoneman 2011: 7–8). Варијанта је продубила чудесне аспекте Александриде са две нове епизоде – причама о „летећој машини“ и „понирућем звону“ које су опседале машту средњовековног човека и биле чести мотиви на црквама и илустрацијама.⁷¹ Обе су укључене у проширено „Писмо Олимпијади и Аристотелу“ (λ, II: 23–41). Александар ће у чудноватој машини налик на балон, коју носе гладни лешинари, узлетети на небо, као што ће и у посебној „подморници“ походити и дубине океана – прва епизода означаваће симболичну анабазу, а друга катабазу.⁷²

Текст бива додатно реторички стилизован, укључују се бројне апофтегме попут оних које долазе из Псеудо-Максимовог дела *Loci communes* (Jouanno 2002: 307–309). Гномичност израза битна је и у Српској Александриди и подвлачи црту Александра као мудраца, посредно и функцију „романа“ о Александру као „владарског огледала“.

Ламбда редакција инсистира на Александровом „луталачком лицу“, учинивши пут Македонског до крајности вертикалним. Епизоде о царевом успињању и понирању не наглашавају херојеву силу, већ подвлаче људску немогућност да до краја спозна васељену – са оба пута цар се враћа схвативши сопствене границе – о којима ће му на висинама говорити човеколика птица (πετεινὸν ἀνθρώπομορφον), симболични одраз оностраности, његовог искривљеног, опасног *потоса*.⁷³ Развија се и дескрипција двора царице Кандакије, који постаје далеко раскошнији, тиме и симболички важнији (λ, III: 19–23). Александрове авантуре са поменутиим додацима сада све више наликују на оријенталне наративе, приче које улазе у збирку *Хиљаду и једна ноћ* (Jouanno 2002: 323).⁷⁴ Тај „источњачки“ елемент, те авантуристичке епизоде повећавају пријемчивост Александриде нехришћанским културама и жанровски је приближавају „народној књижи“.⁷⁵

Ова верзија садржи делове текста чија ће имплементација сасвим променити значење Александриде, текста који ће књигу учинити коначно средњовековном – делове *Псеудо-Методијеве Апокалипсе*.⁷⁶

⁷¹ Представа цара током његове небеске анабазе налази се на Цркви светог Димитрија у Владимиру. Александар се широм Европе користио као симбол идеалног владара, узора. О идентификовању са њим на средњовековном двору Кијевске Русије вид. Torres Prieto 2019.

⁷² Вид. чланак на: <http://www.hellenicaworld.com/Greece/Technology/en/UnderWater.html> (8.10.2021.)

⁷³ Алузивија на ово место може се пронаћи и на крају Српске Александриде у василевсовом последњем ламенту: „О, драги моји свега света цареви, и сви витезови и други војници, сву васељену заузесмо, све крајеве земље видесмо и висину небеску познасмо, и дубину морску схватисмо, али не могосмо побећи од горког, изненадног српа смрти“ (Роман о Александру 1986: 169–170). Познање висине и дубине овде је искоришћено као реторичка фигура, можда и одјек познавања чувене епизоде ламбда редакције, место које „саветује“ да симболички треба схватити цареву анабазу и катабазу, као егзистенцијални и епистемолошки покрет.

⁷⁴ О паралелама Александрове анабазе и сличних легенди о „летећим јунацима“ на Оријенту, вид. Konstantakos 2020.

⁷⁵ Упореди са чуђењем у Српској Александриди, током доласка у Кандакијино царство: „Одатле Александар подиже своју војску и пође у Амастриду. У тој држави беше неки град сазидан на великој планини и – да људи просто не верују! Сав начињен од драгога камења, без креча; градом је владала једна жена, удовица по имену Клеофила Кандакија“ (Роман о Александру 1986: 144).

⁷⁶ Није од суштинске важности да ли је *Псеудо-Методијеву Апокалипсу* прву укључила у себе λ или можда ε редакција, о томе вид. Jouanno 2002: 324.

2.9. Псеудо-Методијева Апокалипса

Кључно дело за даље промене Александриде у византијском културном свету јесте *Псеудо-Методијева Апокалипса*, која се приписивала патарском епископу Методију, али је настала вековима после ауторове смрти. Написана је у Сирији, вероватно крајем VII столећа, у доба арапских освајања и убрзо је преведена на грчки, а затим и на словенске језике (Stoneman 2011: 8; Jouanno 2002: 311). Апокалипса настаје у кризним временима, као и *Хришћанска легенда о Александру*⁷⁷, сличан и познат спис – оба дела преносе апокалиптички дух историјског тренутка. И у том спису и у *Псеудо-Методијевој Апокалипси* Александар Македонски је део есхатолошки усмерене историје, он се уводи у радњу након дуге рекапитулације сакралне предисторије. Александар је карика која библијска времена повезује са савременим тренутком. Цар затвара Нечисте народе Гога и Магога и типолошка је, симболична, претеча хришћанског, римског цара⁷⁸ који ће се појавити после њега.⁷⁹

Псеудо-Методијева Апокалипса је значајна јер наративизује библијског „апокалиптичног“ Александра из Књиге пророка Данила (Дан. 8, 5–8; 21–22), оживљава га, отелотворује у књизи по први пут у контексту јудеохришћанске есхатологије. „Апокалипса“ ће нагласити и хронотопску важност Јерусалима, јер је то град у којем ће стловати последњи римски цар, али и сам Антихрист пре него што Бог одлучи да прочисти свет (Alexander 1985: 50–51). Мотивима Псеудо-Методијеве књиге од Александриде се гради дело које уједињује грчку, библијску, али и одјеке савремене историје, постепени колапс Византије.

Сиријски текст је особен и због нарочите интервенције у Александровом пореклу – у њему је он син краља Филипа и краљице Кушет – ћерке Пила, краља Кушита (Alexander 1985: 42). Краљица Кушет представља везу са Етиопијом, али у ширем смислу и са читавим Истоком. Њена важност се подвлачи – јер се после Филипове смрти Кушет удаје за краља Визаса, оснивача Византије (Alexander 1985: 57). Александар је карика која повезује грчку и византијску традицију, али и фигура која другим културама омогућава да се укључе у њу, надовежу на идентитетски ток из кога би били одстрањени као Други. И поред тога што је сам цар био паганин он своје „моћи“ културне интеграције стиче као актер божански вођене историје. Додатна христијанизација Освајачевог лика одиграће се у рукописима ε и ζ традиције.

Сиријски спис укључиће и библијску епизоду о Гогу и Магогу (Отк. 20, 7–10) у којој цар затвара Нечисте народе иза гвоздене капије. Ова епизода, укључена у ε и λ редакцију, касније и у остале, налази се и у другим средњовековним текстовима попут руске *Повести минулих лета*.

Коришћење епизоде о Гогу и Магогу додатно компликује хронотоп Александриде наглашавајући њене идеолошке компоненте које можемо читати у имаголошком кључу – јер се заједно са капијом „зида“ оштра подела на народе који обитавају унутар и изван „питомог“ простора који она омеђава. Касније, читајући ту епизоду, различити редактори могли су да промисле о сопственом колективном Ја, али и да се ограде од својих непријатеља.⁸⁰ Епизода о Гогу и Магогу из *Псеудо-Методијеве Апокалипсе* мења заувек и Александров лик, чинећи од њега месијанску фигуру: „овај текст је први од верзија Псеудо-Калистена у којем је Александрова апокалиптичка улога експлицитна“ (Torges Prieto 2019: 62).

⁷⁷ О сиријској хришћанској легенди о Александру у којој је он претеча будућег изабраног римског цара, вид. Czeglédy 1957.

⁷⁸ Александар је вековима коришћен и у римској имагологији и пре византијског периода, са њим су се идентификовали различити римски цареви. Већ свети Августин у њему види инструмент свете историје, вид. Harding 2008.

⁷⁹ Вид. текст и коментар *Псеудо-Методијеве Апокалипсе* (Alexander 1985: 13–61).

⁸⁰ О коришћењу мотива Гога и Магога у јеврејској, исламској и хришћанској имагологији: Doufikaar-Aerts, Asghar Seyed-Gohrab 2011.

Може се рећи да је *Псеудо-Методијева Апокалипса* пресудно одредила развој читаве византијске апокалиптике: „није претеривање рећи да је у развоју византијске апокалиптичке традиције превод сиријског текста Псеудо-Методија на грчки означио крај античке ере, и почетак средњовековне“ (Alexander 1985: 14).

2.10. Епсилон редакција

Најважнија редакција после прве, александријске, јесте средњовизантијска, ϵ верзија – зато што она уводи цара у монотеистички, јудео(хришћански) свет. Редакција је сачувана само у једном препису, Codex Oxoniensis Bodleianus Barocianus 17 (Q), XIII век, за који се тврдило да припада γ редакцији. Њега је открио и издао Јирген Трумпф (Jürgen Trumpp) 1974. године и потпуно променио размишљање о „стаблу“ верзија легенде о Александру, јер се показало да је ϵ верзија старија од γ варијанте (Trumpp 1974).

Редактор ϵ редакције је прелаз из античке у средњовековну епоху остварио увођењем у дело епизоде о Гогу и Магогу из *Апокалипсе Псеудо-Методија* и уношењем Александрове посете Јерусалиму из *Јудејских старина* Јосифа Флавија (књига XI, поглавље VIII; ϵ , 20). Прича о Александровој посети Храму у Јерусалиму још раније се преносила као део усменог фолклора и јудејска рабинска традиција је познаје у различитим верзијама (Kłęczar 2012: 339). Епсилон верзија настаје крајем VII или почетком VIII века (Jouanno 2002: 339) и прерада је која изражава дух иконокластичких превирања.

Посебно је важно увођење нове епизоде о царевом поклоњењу јеврејском Богу у Јудеји: „посета Александра Јерусалиму и његова конверзија у монотеизам је кључна епизода, зато што усмерава роман сасвим новим путевима, без претходника у старијим редакцијама“ (Jouanno 2002: 345). Не бисмо се сложили са Улрихом Менигом који тврди да је ова рецензија „потпуно прилагођена византијској, хришћанској перцепцији света“ (Moennig 2016: 165) нити са К. Жуано да је њен Александар христијанизован (Jouanno 2002: 377). Поклоњење јеврејском богу Александра чини монотеистом – али ће тек увођење догме васкрсења у Српској Александриди учинити да цара условно, са оградама, можемо назвати „хришћанином“ – што Освајач никада не може бити у потпуности, јер заувек остаје Амонов син.

Парадоксално, ϵ текст ближи је α редакцији него што је то β варијанта (Jouanno 2002: 340), што се најочигледније види у поновном коришћењу стихова, али и у присуству различитих епизода које су избачене из β варијанте.⁸¹ Најважнија одлика ϵ верзије јесте деловање процеса *византинизације*, прилагођавања света дела захтевима читалачке публике царства Ромеја. Тај дуготрајан и постепен процес може се јасно приметити.

Парадигматична епизода која Александра приближава моделу идеалног византијског цара јесте његово учешће у тркама двоколица у Риму (ϵ , 5) – у њој можемо препознати одјеке призора са константинопољског хиподрома; примера ради, учесници се облаче у боје које су припадале ромејским такмичарским странкама (Александар наступа за „црвене“). Македонски се сада „често појављује са особинама једног василевса“ (Jouanno 2002: 361). Он се из такве позиције обраћа својим поданицима, одриче се паганских богова, побеђује дивље народе. У епсилон редакцији Александар није хеленски краљ, већ идеални византијски цар, *космократор*. Западни, историјски, политички ареал бива постепено прилагођен византијској идеологији. Цар сада покорава Ските, осваја Солун и Атину. Александрова победа над Скитима (ϵ , 7: 1–4), потврђује га као освајача већ од ране младости – већ тада је моћнији од инертног Филипа. Читалачка свест VIII и IX века усмерена је према Западу – важна је епизода о освајању Рима (ϵ , 13: 1–3). Политички све слабији византијски свет преко посебне, аутономне текстуалне реалности, може поново успоставити

⁸¹ За тачно сумирање вид. Jouanno 2002: 340–341.

власт над првим Римом. Он је, као и већина италијанских територија, изгубљен падом Равенског егзархата под Лангобарде 751. године. Источни ареал је измењен – у центар васељене постављен је Јерусалим – Александар прихвата јеврејског Бога и мења свет у његово име (ε, 20: 2–5). Освајач затвара Нечисте народе у епизоди позајмљеној из *Псеудо-Методијеве Апокалипсе* – која додатно помера фокус са историјске ка чудесној, духовној географији. Освајања на Истоку мање су важна у целини, као и локације попут Персепоља или Вавилона.

Не изненађује што се у епсилон редакцији шири каталог чудесних бића: сада се помињу и сирене (ε, 33: 3), дивље жене (ε, 13: 6; 25: 2), кентаури (ε, 33: 4) и једноноги људи налик дивокозама (ε, 35: 2). Парадигматично је приметити да жене опседају машту редактора и бивају приказане као чудовишна бића, као отуђена Другост, што ће касније бити продубљено у ζ редакцији. Наставља се са већ вековима присутном тенденцијом избацивања класичних мотива и референци, редуковањем поређења и титуларних обраћања – избацује се епизода о посети Дрвећу Сунца и Месеца, цареви дијалози са Сенонхосисом, Сераписом и слично. Хеленистички елементи су и даље присутни, али текст постаје све више средњовекован, прилагођен византијској вери и идеологији. Зета редакцију, Српску Александриду, увек можемо и морамо самеравати према ε верзији, она је кључни материјал за компаративну анализу и трагање за одговорима на питање – одакле долази Српска Александрида, које су њене основне особености, какав је њен смисао?

2.11. Гама редакција

Следећа обрада је најобимнија међу грчким верзијама Живота Александровог – врло распрострањена гама редакција која се датира у VIII век (Stoneman 2011: 9–10). Изразито је хетерогене природе, зато што укључује различите, невешто комбиноване елементе претходних редакција – β и ε (Sempéré 2006: 90). Та особеност огледа се у сложеној религиозној слици – и поред тога што садржи хебрејске монотеистичке елементе, као што је Александрова посета Јерусалиму (γ, II: 24), у њој се инсистира и даље на античком верском наслеђу и важности Сераписа, Амона, Херакла и Диониса (Stoneman 2011: 9). Гама верзија садржи и друге епизоде које можемо повезати са хебрејском традицијом. Још је Карл Милер сматрао да је аутор редакције С (γ) био јеврејске националности или хришћанин Сиријац (Kazis 1962: 3).

Елементи хеленске религиозности најприметнији су у описима Александровог рођења (γ, I: 11–13), посете Делфијском пророчишту (γ, I: 15), Орфејевој статуи (γ, I: 42) и у развијенијој епизоди разговора са гимнософистима – без назнака хришћанске догме која ће бити присутна у ζ варијанти (γ, II: 35). Пре открића ε редакције претпостављало се да је неки текст гама варијанте служио као извор Српске Александриде (Веселовский 1886; Маринковић 1969; Маринковић 1986), те је А. Веселовски инсистирао на поређењу ових редакција.

Гама верзији припада и помињани најлепши рукопис византијског „романа“ о Александру. Вероватно преписан за трапезунтског цара Алексија III (1349–1390), рукопис је важан сведок културне климе епохе у којој настаје. Његове илустрације наглашавају карактер Александра као византијског василевса. Он сведочи и о „културној транслацији“ одређеног текста, јер имамо турске записе на маргинама рукописа (Kastritsis 2011). Трапезунтски рукопис указује да су се упоредно читале различите редакције Александриде – и поред јављања нове, ζ верзије и старије форме се читају и у позном средњем веку. Редакција γ делује као да је настала кроз процес колажирања β и ε варијанти (Jouanno 2002: 441). Конфузна је у наративној конструкцији, а понекад и апсурдна (Stoneman 2011: 9). Њена сличност са ζ редакцијом је примећена и испитана још од стране Веселовског и неће улазити у интерпретативни корпус.

2.12. *Житије Макарија Римљанина; Хожденије Зосима Рахманима; Псеудо-Епифаније Vita prophaetarum*: апокрифна традиција

Последњи важан градивни елемент Српске Александриде дошао је из апокалиптичке традиције. Већ је епсилон редакција садржала мотиве из *Псеудо-Методијеве Апокалипсе*. Дело је у току вишевековне лакуне која постоји између времена у које датирамо ε редакцију (VII–VIII век) и најстаријег познатог рукописа Српске Александриде („Београдске илустроване Александриде“, друга половина XIV века), допуњено грађом апокрифне књижевности.

Индијска епизода проширена је новим чудесним мотивима. Лакше се могло домаштавати, „интервенисати“ на Оријенту, него на познатијем, „реалнијем“ Западу. Два су апокрифа са којима Александрида долази у креативни додир. Први, *Житије Макарија Римљанина* (VI–VII век) јесте спис који је у српском преводу постојао већ у XIV веку и представља компилацију „два сижеа из ранијих времена, од којих је један говорио о Макарију, а други о путовању калуђера у потрази за земаљским рајем“ (Јовановић 2012а: 57). Монаси Сергије, Теофил и Јевгеније крећу из Месопотамије и стижу пред капије Земаљског раја. Њихов пут је сличан оном којим су се кретали Александар и његова војска. И монаси наилазе на дивље народе и на стуб који је Освајач поставио: Долете голуб са висине и полете пред нама, јер ми бејасмо убоги. И прослависмо Бога, и иђасмо за голубом тим. И нађосмо стуб и свод. И беше писано око стуба овако: ‘Овај стуб подиже Александар, цар македонски, гонећи Дарија Персијанца од Халкидона све доведе. И ово се назива Тамна. Ко хоће проћи место ово, на лево да иде, јер све воде света овог са леве стране излазе, те ко се њих држи, изићи ће на светлост, а на десно су дубоки понори и језера пуна змија’. (Јовановић 2012а: 60)

Апокриф је својеврстан „читалачки“ коментар Александриде, њен „наставак“ – данас бисмо употребили израз „fan fiction“. Рекреирање хронотопа СА сливено је са мотивима паклених мука карактеристичних за *Ход Богородице по мукама* и слична дела. Царев стуб је идентитетски белег, граница цивилизованог света. Читалачка машта публике желела је да се уживи, да учествује у Александриди преко интрадијегетички представљених монаха. Сусрет аскета са Макаријем подсетиће на разговор вође нагомудрих, Јефанта, са Александром. У позну Александриду из овог апокрифа улази епизода о мукама циновског човека и циновске жене у којима можемо препознати Адама и Еву, као и опис њиховог пакленог окружења (Јовановић 2012а: 60). Однос Александриде према *Житију Макарија Римљанина* показује како је она комуницирала са блиским текстовима – позајмљујући од њих, али им и пружајући своје мотиве. Постоје и претпоставке да су и Александрида и *Хожденије* позајмљивали и из неког трећег извора (Маринковић 1986: 292).

Други апокриф близак Српској Александриди јесте *Хожденије Зосима Рахманима*, који разрађује причу о Рехабитима из Књиге пророка Јеремије (Јер. 35, 2–11). *Хожденије* можемо датирати у V или VI век (Jouanno 2010: 11). И оно говори о духовном ходочашћу – само што ће Зосим бити „узнесен“ до Земље Блажених – где ће се упознати са њиховим обичајима и моралом. Овај апокриф допуниће „материјалност“ живота Блажених – донеће призоре из њиховог живота, развиће њихов однос према храни, репродукцији и слично. Слични детаљи појавиће се и у Српској Александриди. Редактор је свој текст градио као компилацију знања и мудрости и желео је да са што више информација прикаже Земљу Блажених. Апокриф је важан и због тога што се у њему више пута помиње Јеремија – као неко ко је пророковао о Рехабитима.⁸²

Са ликом пророка Јеремије повезан је и трећи апокриф значајан за фабулу Александриде, *Vita prophaetarum* Псеудо-Епифанија (III век, Thompson 2022: 28) који садржи легенде о животима библијских пророка, између осталих и пророка Јеремије. Пророк је у овом спису пресудно повезан са Египтом – земљом коју штити од змија и крокодила:

Ἰερεμίας ἦν ἐξ Αναθῶθ, καὶ ἐν Τάφναις τῆς Αἰγύπτου λίθοις βληθεὶς ὑπὸ τοῦ λαοῦ ἀποθνήσκει. Καίται δὲ πλησίον τῆς οἰκίας Φαραώ, ὅτι οἱ Αἰγύπτιοί ἐδόξασαν αὐτὸν εὐεργετηθέντες δι’ αὐτοῦ. ἠῤῥατο γάρ, καὶ αἱ ἀσπίδες αὐτοῦ ἔασαν καὶ τῶν ὑδάτων

⁸² Вид. издање: (Миљков 2016), доступно онлајн: https://psyjournals.ru/files/84202/langpsy_2016_n4_Milkov.pdf (9.10.2021.)

οἱ θῆρες, οὗς καλοῦσι οἱ Αἰγύπτιοι μενεφῶθ, Ἕλληνες δὲ κροκοδείλους, οἱ ἦσαν αὐτοὺς θανατοῦντες· καὶ εὐξαμένου τοῦ προφήτου ἐκολύθησαν ἐκ τῆς γῆς ἐκείνης τὸ γένος τῶν ἀσπίδων καὶ ἐκ τοῦ ποταμοῦ ὡσαύτως τὸ ἐνεδρον τῶν θηρίων. Καὶ ὅσοι εἰσὶν πιστοὶ Θεοῦ, ἕως τοῦ νῦν εὐχονται ἐν τῷ τόπῳ ὅπου κεῖται, καὶ λαμβάνοντες τοῦ χορὸς τοῦ τόπου, δῆγματα ἀσπίδων θεραπεύουσιν, καὶ τὰ θηρία τοῦ ὕδατος φυγαδεύουσιν. Ἡμεῖς δὲ ἠκούσαμεν ἐκ τῶν παίδων Ἀντιγόνου καὶ Πτολεμαίου γερόντων τινῶν, ὅτι Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδὼν ἐπιστὰς τῷ τάφῳ τοῦ προφήται καὶ ἐπιγνοὺς τὰ εἰς αὐτὸν μυστήρια, εἰς Ἀλεξάνδρειαν μετέστησεν αὐτοῦ τὰ λείψανα, περιστείλας αὐτὰ ἐνδόξως. – Јеремија беше из Анатота, а умре у Тафнесу египатском када га насмрт каменова неверни народ. Сахранише га на месту где је стајао дом Фараонов, јер га Египћани поштоваху због добробити коју су због њега примили; након што се збила најезда гуја отровница и водених животиња које Египћани зову менерhōth (μενεφῶθ), а Хелени крокодилима, пророк се мољаше, те је одагнао овај род змија из земље, а на исти начин и животиње које вребаху из реке. Па чак и данас, када се Богу верни људи простру да се помоле на томе месту, или узму праха оданде, могу залечити уједе змија и одагнати најезду животиња из воде. Рекоше нам потомци Антигонови и Птолемејеви, иначе времешни мужеви, да је Александар Македонски, након што је постајао на пророкову гробу и дознао за тајанства која је овај пророковао, пренео његове земне остатке у Александрију, где их окружи почастима.⁸³

Псеудо-Епифанијево дело повезује пророка Јеремију и Александрију. Легенда се налази и у византијској *Пасхалној хроници*, затим у енциклопедији *Суда*, Зонариној *Хроници* и у латинској рецензији *J2 Historia de preliis* и њеним деривативима (Moennig 1992: 103). Епизода је имала и битно политичко значење, зато што је укључивала Александра који сахрањује Јеремијине кости (Thompson 2022: 28) и зато што истиче улогу Египћана, а окривљује Јевреје за пророкову смрт (Bloch 2016: 439). На важности је легенда о пророковим моштима добијала како је растао „хришћански култ Јеремијиних реликвија“ у Египту (Kerkeslager 1998: 144). Псеудо-Епифанијев апокриф је кључан за развој легенде о Александру јер оживљава, у тексту блиском Александриди, пророка Јеремију, царевог најважнијег сапутника, његовог духовног оца и најоригиналнији лик Српске Александриде. Епизоду о заштитничкој улози пророкових костију пренела је и Српска Александрида у којој цар наређује: „узмите кости јеврејског пророка Јеремије, и узидајте их, на крст, у зид градски: његова молитва исцељује оне које змија уједе“ (Роман о Александру 1986: 166–167). Целина је супротна духу алфа редакције Живота Александровог у којој су змије позитивна бића, чувају куће и зграде Александрије и становници им приносе жртве као „добрим дајмонима (божанствима)“ (τοῖς ἀγαθοῖς δαίμοσι). Јудеохришћанско предање супротставља се античком предању, на другачији начин разумевајући природу.

Апокрифни списи оживљавају библијске личности, „исецају“ их из једне чврсте свете приче и „лепе“ на одређена места у фикцији, представљајући нам библијске ликове „у покрету“, у новом, квазисакралном контексту. Без сумње је додир Александриде са апокрифном традицијом био плодноносан и дао јој посебан идентитет у односу на епсилон и алфа редакцију, као и на средњовековне витешке романе.

2.13. Зета редакција

Александрида је почела са хеленистичком α верзијом, затим је настала позноантичка редакција β, па средњовизантијска ε Александрида, чији наставак је позновизантијска, у највећој мери христијанизована верзија „романа“ – ζ редакција. Најстарији сачувани грчки рукописи ове верзије, такозване *средњогрчке* Александриде потичу са почетка XVI века (Jouanno 2010: 9). Претпоставља се да је она морала бити преведена са словенског извора средином XV века (Stoneman 2010: X).⁸⁴ Александар Веселовски грчке рукописе прибравља српским, па је своје издање Бечког „средњогрчког“ рукописа придружио анализи Српске Александриде (Веселовский 1886:

⁸³ Наведено према Веселовский 1886: 339; Вид. епизоду у другачијој форми, без Александра у Eriphanus 1864: 399; Превод Л. Рачића.

⁸⁴ Набројене рукописе „средњогрчке“ Александриде, са њиховим датирањем, вид. у Lolos 1983: 20–21.

1–80), а слично њему, српским рукописима је „средњогрчке“ придружила и Радмила Маринковић.⁸⁵

У савременој науци „средњогрчки“ и српски рукописи бивају раздвојени. Е. В. Афанасјева успоставиће текстуалну схему према којој они излазе из сличног извора X и њихов однос тече паралелно, али ипак не дуж исте линије. (Афанасјева 1984: 44). У издању „средњогрчке“ Александриде Анастасиос Лолос (Αναστάσιος Λώλος) ову варијанту ће чак претпоставити српској (altserbische) као извор (Lolos 1983: 36). И Ричард Стонман (Richard Stoneman) „средњогрчку“ Александриду тумачи самостално и смешта је у XV век (Stoneman 2012: XI). Стонман се поводи за номенклатуром Улриха Менига који развија један сложен систем обележавања односа међу позновизантијским редакцијама (Moennig 1992). Он основну форму означава астериском (ζ*) – она представља грчки текст који је касније преведен на српскословенски.

Мениг Српску Александриду посматра ван система грчких редакција зато што је не сматра делом „породице“ ζ верзије, не даје јој сопствени симбол (*, ’ или нешто слично). Немачки стручњак окружиће СА грчким „суседима“ – ζ* (претпостављеном „оригиналном“ верзијом) и ζ’ („средњогрчком“ варијантом). Његову поделу користи и К. Жуано (Jouanno 2002). Жуано ће ван своје монографије у којој се држи У. Менига, повремено словом ζ означавати и српске и „средњогрчке“ текстове заједно (Jouanno 2010; Jouanno 2012b: 105). Кристин Семпере (Christine Sempéré) их заједно означава као ζ* (Sempéré 2006: 91). Методолошки је проблематично што се српски текстови користе – у Мениговој монографији – као материјал за тумачење који постоји „ван означеног“ – служи да би се говорило о замишљеним, идеалним текстуалним формама.

Сматрамо да је у питању једна иста „породица“ рукописа чије су основне карактеристике блиске – редактор ζ редакције користи ε текст и наглашава „тенденције свог најважнијег модела, медијализацију хероја и христјанизацију његових авантура“ (Jouanno 2010: 9–10). Даља христјанизација може се узети као основно обележје свих списа у корпусу (Афанасјева 1984: 35). На детаљнијем поређењу „средњогрчких“ и српских текстова нећемо се више задржавати јер њихове разлике нису идејно битне, већ су више стилске (и њима су се бавили Веселовский 1886; Moennig 1992; Афанасјева 1984).

Српска Александрида је једна особена, уметнички вредна позновизантијска редакција Александриде која свој облик добија на српскословенском књижевнојезичком подручју у временском распону од почетка XIV до XVI века. Улрих Мениг ће, говорећи о ζ* редакцији, тврдити да она представља „врхунац процеса византинизације Александровог живота“ (Moennig 2016: 171). Тај закључак можемо пренети и на српскословенски Живот Александров.

Основни фабуларни додаци СА старијој, епсилон верзији јесу увођење апокрифног материјала (*Житије Макарија Римљанина*, *Хожденије Зосима Рахманима*, *Псеудо-Епифаније*) и увођење лика пророка Јеремије који цара подучава васкрсењу и са њим успоставља лично, духовно пријатељство, композиционо уоквирујући текст (Роман о Александру 1986: 125, 155). Књига је премрежена библијским цитатима, а присутна је и црквена поезија Јована Дамаскина. „Сакрални стил“ изражавања користе и Александрови непријатељи, Дарије и Пор. Библијско наслеђе уводи лирску рефреничност у спис испуњен пророчанствима о царевој смрти и читањима из апокалиптичких књига – Књиге пророка Данила у Риму и Јерусалиму (Роман о Александру 1986: 91, 101). Ови лирски елементи наглашавају мотив *temento mori* – који обележава читаво дело, сабран у рефрену: „Нема, дакле, радости, у коју се и жалост не умеша“ (Роман о Александру 1986: 71). Интервенције формирају једну специфичну духовност коју треба дубље испитати. Даља

⁸⁵ „Грчки рукописи су не само структуром и унутрашњом страном текста сиромашнији од наших него су крајње оскудни и као израз. Они журе да наброје што више догађаја, дух дела није витешки него народски, стил је оскудан и упрошћен. Ова сиромашност грчких текстова не потиче отуда што су временски млади, јер у нашим млађим рукописима никад не долази до таквог изобличења, што говори за богатији и шири основ наших млађих текстова“ (Маринковић 1986: 29).

христијанизација и византинизација, увођење нових епизода усредсређених на коришћење библијске текстуалности (као у апокрифној литератури) основни је „покрет“ потребан позносредњовековном Животу Александровом.

Друга најважнија „иновација“ јесте уношење витешког и „феудалног“ духа у легенду о Александру. Треће између сакралног и профаног једна је од битних тема које је редакција покреће. Варијанта је обележена и интертекстуалним везама са позновизантијским романима (Moennig 2016: 171). Љубавни и сентиментални мотиви, мегдани и турнири, приказ раскоши и „вазалних“ односа, начин осликавања дочека Аристотела и Олимпијаде у Вавилону, рефлексивна византијског дворског церемонијала, као и царева смрт, мотиви су приказани сасвим у духу помињаних позновизантијских дела палеолошке епохе. Они на СА не делују генетички, већ идејно, из књижевног окружења, оснажујући све рукавце значења њене нове форме. Генетички на Александриду утиче само српскословенски *Роман о Троји* од кога позајмљује модел именовања јунака тројанске приче по „узвишеном“, латинском моделу.

III Методологија проучавања Српске Александриде

3.1. Текстологија

Карл Милер утемељио је научно проучавање Живота Александровог својим *editio princeps* објављеним у Паризу 1846. године (Müller 1846). Текст је публикован у оквиру шире целине под насловом: *Arriani Anabasis et Indica. Reliqua Arriani et scriptorum de rebus Alexandri M.: fragmenta. Pseudo-Callisthenis historiam fabulosam*. Немачки филолог је у својој монографији упознао научни свет како са издањем текста, тако и са првом поделом редакција „романа“ о Александру на основу три рукописа А (Parisinus graecus 1711); В (Parisinus graecus 1685), С (Parisinus suppl. graecus 113) међу којима је успоставио односе према старини. Милер је у традицији вековне западне научне праксе у своје издање укључио и коментаре на латинском језику, трудећи се да што веродостојније реконструише „архетип“ прве верзије Александриде. Немачки филолог се концентрише на рукописе и на своју текстолошку апаратуру. Он комбинује преписе, ослонивши се на В и С, због оштећености А рукописа.

Колико год данас његово издање било у научним круговима посматрано као неупотребљиво⁸⁶, оно је од пресудне важности. Његов текст је значајан не само због своје стеме, већ и због нумерисања поглавља Александриде (према С рукопису) и поделе текста на три књиге. Милерово издање је важно и зато што је он њиме Александриду учинио доступном (додуше на грчком језику) нешто широј публици.

Сличну методологију користили су и други после К. Милера, и, као и он, били усмерени на издања редакцијског типа, на основу појединачних рукописа. Још увек најбоље издање рукописа А понудио је Вилхелм Крол (Wilhelm Kroll)⁸⁷ (Nawotka 2017: 31). Касније су други допунили и дорадили стиховане делове, издавши писмо Аристотелу и Исменијину песму.⁸⁸ Полако се формирала читава схема односа међу редакцијама, са читљивим и упоредивим текстовима. Ерик Бергсон (Eric Bergson) је понудио издање β редакције.⁸⁹ Урсула фон Лауенштајн (Ursula von Lauenstein), Хелмут Енгелман (Helmut Engelmann), Франц Парте (Franz Parthe)

⁸⁶ „Због Милерове превише оптимистичне претпоставке да се три рукописа базирају на архетипу, а не, као што знамо на три различите традиције, његово издање је без употребне вредности и не треба га користити као представника древног текста“ (Nawotka 2017: 31).

⁸⁷ Kroll 1926 (1958, коришћена верзија).

⁸⁸ Braccini 2004.

⁸⁹ Рецензија β, Bergson 1965.

издавали су појединачне књиге γ ⁹⁰ верзије. Јирген Трумпф објавио је чувено издање ϵ варијанте⁹¹, а имамо и издања представника ζ редакције: „средњогрчке“ Александриде⁹² и Српске Александриде.⁹³

Славистика се ослонила на немачку традицију и филолошки приступ. Прво издање Српске Александриде, „Роудњичког рукописа“ понудио је још Ватрослав Јагић.⁹⁴ И Јагић, као и Милер, одабрао је нерепрезентативан текст, јер је пример касног стања, блиског народном језику, крње фабуле и синтаксе. Стојан Новаковић осмишљава „лозу“ српских рукописа и објављује издање тзв. „Новаковићеве Александриде“ (А), 1878. године. Познати А манускрипт (XV век) показује квалитетнију форму, али ипак није до краја узоран због својих стилских недостатака (Маринковић 1969: 116–165). Он је од изузетног значаја јер се налази у основи превода СА на савремени српски језик који су начинили Павле Стевановић и Драгољуб Павловић (Роман о Александру 1986: 193).

Руски научници ће се нарочито бавити текстолошким питањима, пореклом Српске Александриде, али и њеним односима према *Хронографској Александриди* – преводу β варијанте која се преносила са византијским хроникама и била најпре преведена у Бугарској. О односу Српске и Хронографске Александриде књигу са коментаром и издањем написао је Василиј Истрин (Василиј Михайлович Истрин), чија се прецизност у приступу рукописној грађи тешко може надмашити (Истрин 1893). О текстолошким питањима писали су и други, постепено се крећући од појединачних ка општим закључцима. После издања текста, наука наставља ка грађењу „стабла“ редакције, а затим и ка компаративним питањима – генетичким односима међу различитим варијантама. Тако ће Е. В. Афанасјева понудити свој поменути поглед на однос епсилон, „средњогрчке“ и Српске Александриде⁹⁵. О текстуалној традицији СА, са погледом на руску рукописну традицију, писаће и Алексеј Собољевски (Алексей Соболевский), који ће се усредсредити на тумачење њеног порекла.⁹⁶ Анализи доприносе и други: Ватрослав Јагић⁹⁷, Александар Јацимирски (Александр Яцимирский)⁹⁸, Наталија Ботвиник (Наталья Ботвиник)⁹⁹ и Елена Ванева (Елена Ванеева)¹⁰⁰ која тумачи историју текста СА у Русији, руске рукописе и проблем односа српске, првобитне и руске, изведене традиције.¹⁰¹

Текстолошки приступ Српској Александриди не треба апсолутизовати и поред свих резултата које је донео:

Филологију би вероватно требало ограничити на (преписе) текстова и верзија, остављајући текстуалне мреже књижевним и историјским разматрањима. Свака верзија, међутим, мора бити читана и смештена у мрежу аутора, читалаца и текстова у којој је била створена и пренесена, у литерарну традицију којој припада. *Storia della tradizione* је увек ту, претходи и – тако рећи – обухвата критику текста. (Mengozzi 2017: 159)

У Србији је текстолошко проучавање Александриде дуго било једина методологија. Поред поменутих радова С. Новаковића и В. Јагића, пресудан значај за историју домаће науке представља рад Радмиле Маринковић. Она је својом књигом – *Српска Александрида: историја*

⁹⁰ Рецензија γ , *Der griechische Alexanderroman, Rezension Gamma* 1962–1969.

⁹¹ Trumpf 1974.

⁹² Lolos 1983; Konstantinopoulos 1983.

⁹³ Маринковић, Јерковић 1985.

⁹⁴ Овај ћирилички рукопис може се, поред тога што припада српској традицији сматрати и делом хрватског рукописног наслеђа, са особинама говора западних крајева јужнословенских територија, вид. *Vadurina-Stipčević* 2018. Припадност једном наслеђу не одваја га од другог, нарочито зато што говоримо о средњовековном, а не нововековном делу, и времену када су текстови слободно циркулисали и били коришћени међу Јужним Словенима.

⁹⁵ Афанасјева 1984.

⁹⁶ Собољевский 2006.

⁹⁷ Јагић 1871.

⁹⁸ Яцимирский 1917.

⁹⁹ Ботвинник 2003.

¹⁰⁰ Ванеева 1976, 1979а, 1979б, 1982.

¹⁰¹ Вид. збирно опширну библиографију одабраних студија о Српској и Хронографској Александриди, *Orlov* 2009: 342–346.

основног текста поставила темељ разумевању књиге и њеном поређењу са другим верзијама (Маринковић 1969).

У својој монографији Маринковић описује важне рукописе попут најстаријег, „Београдске илустроване Александриде“ из друге половине XIV века (Маринковић 1969: 64–115) или текстуално најрепрезентативнијих рукописа као што су „Академијина Александрида“ (трећа четвртина XVI века, Маринковић 1969: 285–291) „Софијска српска Александрида“ (почетак XVI века, Маринковић 1969: 292–297). Она ће посветити пажњу и млађим рукописима од културолошког значаја попут иновативног русификованог Јефросиновог „Кирило-Бјелозерског рукописа“ (писаног 1490. године, Маринковић 1969: 196–239) или „Њамачког рукописа“ (XVI век, Маринковић 1969: 240–262). Њен рад подразумевао је пионирско поређење рукописа, из којих је произашла и подела Српске Александриде на „подредакције“ (Маринковић 1969: 331–336). Она је скицирала и путању кретања дела кроз време – од иновативнијих, слободнијих рукописа, преко повратка најстаријој традицији, до, на крају, „понародњивања“ језика и садржаја.¹⁰²

Радмила Маринковић је допринела и поетичком проучавању, уочавајући да су битне одлике српскословенске редакције њена феудализација и епизација, да су то иновације које српска средина додаје преузетом грчком тексту, преводилац је епски елемент појачавао „елементима феудалне епике на народном језику баш као и преводилац Романа о Троји“ (Маринковић 1986: 30). Маринковић Српску Александриду и друге наше средњовековне „романе“ повезује са феудалном класом, приближивши се и савременим културолошким теоријама, као и разматрањима совјетске медијевистике (Маринковић 1986: 31).

Вера Јерковић је анализирао језичку основу „Академијиног рукописа“ (Јерковић 1983), и припремила базу за критичко издање Српске Александриде (Маринковић, Јерковић 1985). Ово издање за циљ има *реконструисање основног текста СА* (Маринковић, Јерковић 1985: VIII) и представља, у извесном смислу, остварење Милерове идеје о проналаску „архетипа“ редакције. У основи костура књиге налази се „Академијин рукопис“ (Ак), којем недостају почетак и крај, те га В. Јерковић и Р. Маринковић попуњавају текстом из других преписа: „Петербуршке Александриде“ (L), „Погодинове Александриде“ (P) и „Софијске српске Александриде“ (SS).¹⁰³

Кроз издање Јерковић и Маринковић нуде и паралелна читања одређених места, речи, синтагми из Ак, али и других преписа (Маринковић, Јерковић 1985: VII–XVI). Пре него што пређемо на даљу анализу навешћемо списак најважнијих рукописа Српске Александриде, коришћених у критичком издању (Маринковић, Јерковић 1985: VIII–IX). Читалац може консултовати и шири списак рукописа које Р. Маринковић наводи у својој *Историји основног текста* (Маринковић 1969: 12–15).

¹⁰² О некима од веза Александриде са народном епиком (наравно не генетичких) вид. поређење Александровог говора војницима из СА са песмом „Марко Краљевић и Љутица Богдан“ (Милошевић-Ђорђевић 2000: 19–20).

¹⁰³ „Први лист у Ак недостаје, те је узет из L (fol 1r) и тада је ms = L. Крај у Ак такође недостаје, те је узет из P (fol 143–145) и тада је ms = P. На fol 23r у Ак прескочен је један део текста, тај прекид је попуњен текстом из SS (fol 11v–12r) и тада је ms = SS“ (Маринковић, Јерковић 1985: XVI).

3.2. Списак основних рукописа СА према Р. Маринковић и В. Јерковић

- Ак – *Академијина Александрида*, рукопис Архива Српске Академије наука и уметности у Београду, сигнатура 352, трећа четвртина XVI века, језик српскословенски. Основни текст издања.
- SS – *Софијска српска Александрида*, рукопис Народне библиотеке Свети Тирило и Методије у Софији, сигнатура 772 (75), прва половина XVI века, језик српскословенски.
- L – *Лењинградска (Петербуришка) Александрида*, рукопис Руске националне библиотеке у Санкт Петербургу, сигнатура Q. XV.168, средина XV века, језик српскословенски.
- М – *Михановићева Александрида*, рукопис Хрватске академије знаности и умјетности у Загребу, сигнатура III а 27 (Mihan. 31), трећа четвртина XVI века, језик српскословенски.
- Р – *Погодинова Александрида*, рукопис Руске националне библиотеке у Санкт Петербургу, сигнатура Погод. 1702, друга половина XV века, језик српскословенски.
- F – *Њамачка Александрида*, рукопис Руске националне библиотеке у Санкт Петербургу, сигнатура Q. XV. 45, писана 1562. године у манастиру Њамцу, влашко-бугарска редакција старословенског језика.
- SB – *Софијска бугарско-влашка Александрида*, рукопис Народне библиотеке Свети Тирило и Методије у Софији, сигнатура 319 (65), XVI век, влашко-бугарска редакција старословенског језика.
- SI – *Софијска илустрована Александрида*, рукопис Народне библиотеке Свети Тирило и Методије у Софији, сигнатура 771 (381), крај XV века, језик српскословенски (други слој – SJ2, трећи слој – SI3).
- V – *Вуксанова Александрида*, рукопис Народне библиотеке Србије, у Београду, сигнатура R. 23, почетак друге половине XV века, језик српскословенски.
- А – *Новаковићева Александрида*, рукопис некадашње Народне библиотеке у Београду, сигнатура 521 (117), друга половина XV века, језик српскословенски; изгорела 6. априла 1941. године; издао Стојан Новаковић 1878.
- Z – *Зографска Александрида*, рукопис Народне библиотеке Свети Тирило и Методије у Софији, сигнатура 434 (627), писана 1861. године, језик српскословенски.

3.3. Компаративна метода

Александрида је често проучавана у оквиру једне културе и једног језика кроз ограничену визуру: „већина студија о Александру је стога суштински ‘локална’, усредсређује се на његов *translatio studii* на једном језику и/или локацији, и често раздваја Освајачеве наративе од савременог материјала“ (Bridges 2018: 12). Први који је још у XIX веку разбио таква ограничења и истакао се као најважнији проучавалац Српске Александриде, чији су резултати важни за проучавање свих аспеката овде тумаченог дела јесте руски проучавалац Александар Веселовски. Он је био пионир „унутрашњег приступа“. Његови закључци су и данас релевантни, јер руски научник текстове тумачи „хоризонтално“, а не „вертикално“, трудећи се да не успоставља по сваку цену хијерархијски однос међу делима које тумачи, већ да говори о интерпретативним везама. Веселовски је високо вредновао Српску Александриду и прикључио је великој традицији европских Александрида. Посветио јој је другу књигу у својој анализи историје романа: *Из историје романа и повести* (Веселовский 1886).

Веселовски ће пред читаоцем распрострајти широку мрежу за компаративно схватање дела: *Historia de preliis*, српска варијанта, француске Александриде, „средњогрчки“ рукописи – доведени су у исти интерпретативни контекст са народним предањима Тракије и Македоније, легендом о псоглавим народима, иконографским представама светог Христифора, крсташким легендама из Дамијете, египатским предањима, апокрифима, позновизантијским романима. Александар Веселовски ће јасно уочити да је христијанизација основна карактеристика Српске Александриде, он ће српскословенску верзију разумети као део постепеног хришћанског преображаја грчког романа. Пре ње аутор тумачи сличне текстове „на међи“ антике и средњег века – *Житије Ксантине, Поликсене и Ребеке* (Веселовский 1886: 29–64), и апокрифно *Житије светог Панкратија* (Веселовский 1886: 65–128). Притом ће уз интерпретације понудити и поменуто издање „средњогрчког“ „Бечког рукописа“ не занемарујући текстолошке проблеме (Веселовский 1886: 1–80). Српску Александриду ће пореклом везати за редакцију С (γ).

Руски компаративиста својим анализама отвара многобројне проблеме којима се и данас изнова враћамо тумачећи дело: питање извора и утицаја српскословенске редакције (Веселовский 1886: 131–137), питање хронотопа Александриде, анализу цареве посете земљи Блажених људи, паралеле са *Житијем светог Макарија Римљанина* и *Хожденијем Зосима Рахманима* (Веселовский 1886: 281–329), анализу најважније епизоде у „роману“ – цареве посете Јерусалиму, као и посебну и у другим редакцијама незабележену улогу пророка Јеремије, разматрање његовог лика у Српској Александриди (Веселовский 1886: 331–363), паралеле са фолклором (Веселовский 1886: 365–379), проблем западног порекла и ономастике Српске Александриде (Веселовский 1886: 437–451). Руски истраживач тумачи и мање карактеристичне, али важне епизоде у компаративном кључу, кроз поређење СА и С редакције – посебно се задржава на поређењу структуре двеју редакција (Веселовский 1886: 219–234), а компаративно ће приказати и епизоде као што су младост и први подвизи Александрови (Веселовский 1886: 139–217), рат са Даријем и одлазак у Египат (Веселовский 1886: 235–263), рат са Пором и Амазонкама (Веселовский 1886: 381–424), Александрова смрт (Веселовский 1886: 425–436).

Приступу Веселовског блиска је књига Јевгенија Костјухина (Евгений Костюхин) *Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции* (Костюхин 1972) која анализира историјски „развој“ Александриде у многим традицијама: римској, хеленистичкој, византијској, персијској, арапској, западноевропској. Костјухин у другој половини књиге приказује Александра у народној књижевности. Закључује о једној Александриди на основу других, уочава паралелно присуство одређеног мотива, да би на крају могао да скицира целокупну слику преображаја „романа“, сличну у западној и у српско-руској традицији:

Пут развоја Александриде у западноевропском средњем веку је стога изведен на овај начин. На почетку је прича о Александровим походима у потпуности подређена средњовековном историзму, а историја се оцењује са моралног и

религиозног становишта ('Historia de preliis' архипрезвитера Лава). Затим се појачава авантуризам дешавања, и Александрида се постепено приближава витешким романима (поеме XII–XIII века). Коначна фаза развоја је прелазак наратива о Александру у прозу, 'народну књижевност', 'народну књигу' (XIV–XVI век). Овај пут није био ни случајан ни јединствен: историја Александриде у древној Русији (и поред њене самосталности) показује своју правилност. (Костюхин 1972: 42)

Костјухиновој синтези дијахронијског кретања приче о Освајачу слична је студија Ричарда Стонмана *Alexander the Great: A Life in Legend* (Stoneman 2010) која нам цара представља у његовим многобројним „маскама“, на основу „исечака“ текстова и одјека разноврсних традиција – од Египта до Енглеске. Стонман је својим специфичним колажирањем различитих легенди о Александру и у књизи *Legends of Alexander the Great* (Stoneman 2012) понудио историјски и географски пресек царевих различитих ликова широм планете, одабравши да прво представи и изложи текстове, а тек у позадини понуди свој коментар. Компаративну визуру имаће и поменута Корин Жуано, вероватно најважнија савремена проучаватељка „романа“ о Александру. Француска научница је ауторка књиге која најсистематичније сабира развој и одлике редакција о Александру на византијском Истоку – *Naissance et métamorphosis du Roman d'Alexandre* (Jouanno 2002).

У својој монографији она највише пажње посвећује α редакцији и њеном египатском, хеленистичком стадијуму (Jouanno 2002: 13–125), а касније анализира друге верзије од β до γ верзије. Квалитет текста огледа се у истовременом тумачењу различитих редакција. Жуано изнова говори у *тоталитету* о присуству Александриде у Византији. Анализа је широко постављена, она ће се стално враћати на византијску историју и културу, религију, нудећи Александриди „саговорнике“ међу другим важним текстовима са којима се сусретала током епоха – што најбоље илуструје велики број фуснота после сваког поглавља монографије, које отварају даљу могућност за дискусију. Анализа је усмерена и на поетичке особине текстова – на стилске одлике, промене у карактеризацији Александра, судове о композицији одређене редакције и слично. Као редакције кључне за разумевање дијахроније дела К. Жуано ће издвојити α и ϵ и Александриду ће називати *романом*.

Поред поменуте монографије издвајамо и друге радове К. Жуано који су допринели ширењу значењске панораме Александриде. Она је тумачила и цареву посету Јерусалиму (Jouanno 2016a), компаративно жанровски интерпретирала Александриду као „роман на ивици“ – кроз поређење са *Езоповим животом* (Jouanno 2009). Посредно је анализирала и Српску Александриду говорећи о имаголошким одликама приче о Александру и начину осликавања Турака кроз Персијанаце у ζ редакцији (Jouanno 2012b). Посветила се и херодотовском материјалу у истој верзији (Jouanno 2019). Написала је и посебан чланак о одликама позних прерада „романа“ – ζ редакцији и византијској *Појми о Александру* која се наслања на алфа текст (Jouanno 2010).

Као последњег од савремених проучавалаца споменућемо У. Менига и његову монографију *Die spätbyzantinische Rezension * [Zeta] des Alexanderromans* (Moennig 1992). Немачки стручњак део свог текста посвећује и односу српске према грчким варијантама, пореклу Српске Александриде и њеном датирању (Moennig 1992: 46–86). Менигу СА кроз анализу служи као грађа за тумачење претпостављене грчке ζ^* редакције. На српскословенски текст односе се и други закључци, нарочито разматрање извора ζ^* редакције (Moennig 1992: 87–152). Српску Александриду осветљавају и идејни делови анализе, завршна поглавља посвећена посебним епизодама – од Нехтенавовог бега из Египта до цареве смрти (Moennig 1992: 153–304). О Српској Александриди посредно говоре и најкреативнији делови Менигове монографије у којима се разматрају религиозни аспекти, хришћански мотиви књиге (Moennig 1992: 109–119) и космографија дела (Moennig 1992: 123–136).

Рад немачког стручњака је од изузетног значаја (он је један од ретких који се посебно посветио анализи хронотопа дела) али не превазилази основни методолошки проблем – замишљање „идеалне“ ζ^* редакције о којој заправо не можемо са сигурношћу рећи готово ништа

осим да је била написана на грчком језику и да је преведена на српскословенски. Сачувани текстови припадају Српској Александриди и „средњогрчкој“ Александриди. Та замишљена ζ* верзија је можда била и лишена неких епизода које је редактор превео, преузео из других извора и уврстио у нову целину.

Можда су постојале и две редакције: слободни смо да домаптамо једну „витешку“, која је наглашавала световне делове старијих Александрида (преводиоца ју је преносио ослањајући се на стил народне епике, на *Роман о Троји* и *Ахилеиду*) и једну „апокрифну“, која је инсистирала на одломцима из *Житија светог Макарија*, *Хожденија Зосима Рахманима*, *Vitae prophetae*, јерусалимској епизоди и на коришћењу библијских цитата. Сваки елемент „слагалице“ мења целину. Присуство или одсуство неке епизоде из замишљене ζ* редакције преправља њено укупно значење – тај текст (текстове) једноставно не можемо познавати. Као и са „првом“ Александридом, не можемо бити сигурни како је изгледао платонистички идеалан, „чист“ спис који је претходио Српској Александриди. Менигов методолошки пропуст хијерархијски дискриминише постојеће рукописе, јер се њихово значење *по-себи* негира и они постају само сведоци нечега другог, изгубљеног и заувек недоступног. Због тога ћемо ми његове закључке користити као да они говоре о Српској Александриди (осим уколико се јасно не односе на „средњогрчку“ верзију).

Поред помињаних аутора морамо истаћи још једну савремену научну тенденцију. Последњих деценија тумачење Александриде је један „групни чин“ који уједињује проучаваоце различитих земаља у разноврсним зборницима посвећеним „роману“ о Александру. Њихови текстови се постепено удаљавају од текстолошких према културолошким и политичким темама. Формира се слика „космополитског“ Александра – која доприноси разумевању цареве фигуре у њеним многобројним видовима показујући да је Александрида тешко обухватљив феномен.

Споменућемо само неколико њих: *Alexander the Great in Fact and Fiction* (Bosworth, Baynham: 2002) повезује историјски и литерарни портрет Александра; источне традиције имају своју богату традицију Александриде којом се бави зборник *Alexander the Great in Persia and the East* (Stoneman, Erickson, Netton 2012), а различите видове Александровог лика покрива и Брилово (Brill) издање *A companion to Alexander Literature in the Middle Ages* (Zuwiyya 2011).

IV Структурално поређење α и ε редакција и Српске Александриде

4.1. Методологија структуралне анализе

Поетичкој анализи редакција мора претходити тумачење њихове фабуле и структурално-композиционих поставки. Због тога је битно прегледно изложити основне мотиве и епизоде три редакције Живота Александровог (α, ε, СА). Тај поступак захтева превазилажење неколико методолошких изазова због хетерогене природе материјала. Да ли као полазну парадигму узимамо стање текста Српске Александриде у оном облику у којем се она налази у свом критичком издању, или полазимо од најстарије познате, хеленистичке α редакције? Одабрали смо да као основицу упоредне анализе користимо фабуларни распоред мотива у α редакцији у рукопису А (Kroll 1958). Алфа редакција је форма текста у којем су редактори креативно интервенисали – сваки уметнички поступак, структуралну интервенцију, „позитивну“ или „негативну“, свако додавање или одузимање требало би најпре самерити према њој.

Одабрали смо да у табелу укључимо и поделу на три књиге која је у издањима и у стручној литератури о „роману“ уобичајена.¹⁰⁴ У алфа редакцији први део садржи причу од прослављања

¹⁰⁴ Уобичајено је да се подела на књиге користи у свим коментарима Александриде, вид. цитиране радове и књиге К. Милера, К. Жуано, Р. Стонмана, Р. Маринковић, У. Менига.

Нехтенава као цара и мага до посете Троји (и уништења Тебе). Друга књига обухвата мотиве од Александровог освајања Атине до победе над Даријем и завршава се преласком Хиндукуша и инвазијом Индије. Трећи део почиње побуном царевој војске због дугог ратовања и завршава се Александровом сахраном и резимирањем владаревог живота. Ова подела не постоји у ϵ редакцији и покушали смо да је сами применимо, колико је то могуће према њеном садржају – угледајући се на алфа редакцију. Поделу на књиге и одељке у Српској Александриди преузели смо према савременом преводу (Роман о Александру 1986).

Приказане текстове пратимо дијахронијски, ван матрице термина „утицаја“ или „хијерархије“, више као уметничке текстове него као историјске сведоке. Алфа, епсилон и Српска Александриди постоје *истовремено*, као три различите варијанте сижеа формираних на основу блиских поставки фабуле.

Потребно је укратко навести и садржај предочених редакција, зато што упоредна табела нуди релативно описно неутралан списак мотива и скреће пажњу на њихову фабуларну функцију. Табела није довољно детаљна и ограничава преглед садржаја и уметничког квалитета текстова/редакција. Понуђени преглед по одељцима нуди и својеврсну интерпретацију одређене редакције, покушава да пренесе њену поетичку суштину и специфичност, али и садржи илустративне детаље попут имена богова који су пророковали да ће Александар, Нехтенавов син, ослободити Египат: Серапис (α), Аполон (ϵ), Посејдон (СА). Садржај епсилон редакције и Српске Александриде треба навести и да би њихова радња била хронолошки прегледна – јер табела која следи након рекапитулације радње прати алфа редакцију.

Одељци редакција насловљени су према нумеричким поделама које постоје у наведеним издањима, употребљавамо их према Кроловом издању алфа редакције, према Трумфовом издању епсилон редакције и према критичком издању Српске Александриде Р. Маринковић и В. Јерковић (α – Kroll 1958, ϵ – Trumpf 1974, СА – Маринковић, Јерковић 1985). Као што пратимо постојећа издања када говоримо о старијим, грчким редакцијама, то чинимо и са српском редакцијом при тражењу *локуса* одређеног мотива. Ради лакшег праћења – за потребе приказа радње Српске Александриде држали смо се нумерисања које постоји у савременом преводу (Роман о Александру 1986).

4.2. Алфа редакција Александриде: преглед садржаја

Књига I¹⁰⁵

1.1. Увођење цара Нехтенава, његово прослављање као мага; 1.2. Нехтенава обавештавају о нападу на Египат; 1.3. Нехтенав прориче судбину леканомантијом, сазнаје да ће га непријатељи победити. Бежи у Македонију. Сераписово пророчанство о цару који ће се вратити и ослободити Египат; 1.4. Нехтенав прориче царици Олимпијади да ће родити сина од бога Амона, који ће бити њен осветник; 1.5. Нехтенав усађује Олимпијади пророчки сан о зачећу са Амоном; 1.6. Нехтенав описује у којим ће се све видовима бог појавити; 1.7. Нехтенав спава са Олимпијадом у обличју Амона; 1.8. Филип има пророчки сан који га уверава да је Олимпијада зачала од бога; 1.9. Сусрет Филипа и Олимпијаде по царевом повратку; 1.10. Филип је љубоморан – смирује га нова магија, Нехтенав се претвара у змију; 1.11. Филип је и даље љубоморан и добија знамење – змију која угине у јајету из кога се измилела; 1.12. Олимпијадин порођај, Нехтенав га усмерава астролошким знањем; 1.13. Филип прихвата дете, опис Букефала; 1.14. Нехтенав учи младог Александра астрологији, Александар га убија, Нехтенав му открива да је његов отац пре него што издахне;

¹⁰⁵ На сајту <http://www.attalus.org/info/alexander.html> могу се упоредо читати: грчки текст, енглески превод алфа А рукописа, јерменског и сиријског текста.

1.15. Пророчанство – Филипа ће наследити онај који укроти Букефала; 1.16. Млади Александар се доказује мудрошћу пред Аристотелом; 1.17. Александар кроти Букефала; 1.18. Александар одлази да учествује на Олимпијским играма у Пизи у трци двоколица; 1.19. Александар побеђује, убија Николаја, прослављају га у Зевсовом храму; 1.20. Филип се жени по други пут, са Клеопатром; 1.21. Александар се сукобљава са Филипом и савлађује га бранећи мајку; 1.22. Александар мири родитеље; 1.23. Александар прима Даријеве посланике и у Филипово име одбија данак; 1.24. Паусанија убија Филипа, Александар свети оца и сахрањује га; 1.25. Александар убеђује ветеране да је потребно заратити за Персијом; 1.26. Сабирање војске; 1.27. Одлазак у Тракију; 1.28. Одлазак у Сицилију и Италију по војску и новац, цар се крунише Зевсовом круном; 1.29. Прелазак у Африку; 1.30. Посета Амоновом пророчишту, потврђује се његово очинство, визија доброг места за оснивање града; 1.31. Оснивање Александрије, опис њених квартава; 1.32. Посета Протејевом гробу на Фаросу; 1.33. Цару се јавља Серапис и предказује му да ће бити сахрањен у Александрији. Изградња Серапеума; 1.34. Александра крунишу у Мемфису као фараона и ослободиоца Египта; 1.35. Опсада и спаљивање Тира; 1.36. Долазак Даријевих изасланика, они траже трибут и носе „дарове“ (бич, лопту и сандук); 1.37. Александар је милостив према гласницима; 1.38. Писмо-одговор Дарију, Освајач одбија да плаћа данак, наставља борбу; 1.39. Дарије размењује писма са сатрапима и обећава победу; 1.40. Дарије поново тражи покорност писмом; 1.41. Битка код Иса; 1.42. Александар посећује Троју у Фригији и приноси жртве Ахилу и другим херојима; 1.43. Александар дозвољава Абдери да буде неутрална; 1.44. Освајање Халкидикија, смиривање гладне војске у црноморским крајевима; 1.45. Посета Делфима; 1.46. Освајање и спаљивање Тебе и Исменијин ламент; 1.47. Тебанац побеђује на играма у Коринту, цар дозвољава да се Теба обнови.

Књига II

2.1. Александар у Платеји добија повољно пророчанство. Прогони стратега Стагору; 2.2. Атином влада десет оратора који расправљају да ли да се предају цару или не; 2.3. Демостен држи говор, убеђује остале да је Александар у Платеји исправно поступио; 2.4. Демостен прославља Освајачева достигнућа; 2.5. Атињани одлучују да се покоре. Македонски их уверава у своје добре намере; 2.6. Рат против Спарте; 2.7. Оксијарт, Даријев брат хвали Александра, Дарије прикупља војску; 2.8. Александрова болест после пливања у Океану, лечи га доктор Филип; 2.9. Цар прелази Еуфрат и пали мостове. Битка на Тигру. Прерушени сатрап покушава да убије Македонског; 2.10. Размена писама о третирању Даријеве заробљене породице; 2.11. Александар и Дарије прикупљају војску за даљу борбу; 2.12. Пор одбија да пружи Дарију помоћ због болести. Даријева мајка моли сина да се помири са Александром; 2.13. Цар долази пред зидине Персепоља, Амон му се јавља у сну у виду Хермеса и саветује га буде сопствени прерушени гласник; 2.14. Александар долази прерушен на Даријев двор и остаје на вечери; 2.15. Македонски краде златне пехаре за време обеда. Препознају га и мора да бежи. Успева да утекне преко залеђене Странге; 2.16. Персијска војска прелази Странгу. Дарије је поражен, повлачи се и ламентира; 2.17. Дарије пише Македонском писмо, тражи повратак мајке и жене. Цар га одбија; 2.18. Александар посећује Киров гроб и дарује осакаћене грчке ратне ветеране; 2.19. Дарије пише Пору и тражи помоћ. Александар га гони до Каспијских врата; 2.20. Без и Ариобарзан издају и смртно рањавају Дарија. Александар га проналази и племенито се односи према непријатељу. Дарије нуди руку своје кћери Роксане; 2.21. Александар раскошно сахрањује Дарија, разапиње његове убице, поставља

Персијанцима законе; 2.22. Александар се дописује са Роксаном и Даријевом мајком нудећи им заштиту. Приноси жртве боговима и одлучује се да крене у Индију.¹⁰⁶

Књига III

3.1. Војници се буне због дугог ратовања током проласка кроз пустињу, Александар их охрабрује; 3.2. Пор и Александар размењују писма. Пор инсистира на свом божанском статусу; 3.3. Битка Македонаца и Индијаца, Александар успева лукавством да онеспособи индијске звери. Пор убија Букефала;¹⁰⁷ 3.4. Борба је дуготрајна и одлучује се двобојем Пора и Александра. Александар побеђује, наставља са освајањем Индије. Бива рањен; 3.5. Александар се приближава земљи нагомудрих филозофа; 3.6. Цар се сусреће са мудрацима, разговарају о животу и смрти; 3.7. Наставак разговора, Александар истиче да не може да престане са освајањима због воље Провиђења; 3.17. Александрово писмо Аристотелу о чудесима Индије: чудовиште-острво, Сенонхосисов стуб, борба у мочвари са „једнорогом“ и многим зверима, Цар походи Дрвеће Сунца и Месеца које му прориче смрт, одлазак у Семирамидину палату; 3.18. Александар размењује епистоле са Кандакијом, етиопском царицом, обоје прослављају Амона; 3.19. Кандакија израђује Александров портрет у тајности. Њен син Кандавлије тражи војну помоћ од цара. Александар се претвара да је Антигон и одлази да му помогне, док Птоломеј глуми Александра; 3.20. Прерушени цар ослобађа Кандавлијеву жену лукавством; 3.21. Пре него што дођу до Кандакије, двојац пролази поред светих пећина у којима живе богови; 3.22. Опис разноврсних чудеса на етиопском двору. Кандакија препознаје Александра, цар размишља да побегне. Она обећава да га неће одати; 3.23. Кандакијини синови расправљају да ли да нашкоде Македонском. Царица их смирује и испраћа Освајача са даровима; 3.24. У повратку Александар посећује Пећине богова. Јавља му се Сенонхосис и открива да је обезбедио бесмртну славу оснивањем Александрије, у којој ће бити и сахрањен; 3.25. Александар долази у контакт са Амазонкама које у писму описују свој ратнички живот и спремност за борбу; 3.26. Амазонке обећавају данак у војсци. Александар добија писмо од Аристотела. Одлучује да се врати у Вавилон; 3.27. Александар пише писмо Олимпијади, препричава дешавања; 3.28. Даље описује мајци путовање до Црвеног мора, сусрет са бројним чудесима виђеним у Граду сунца и Ксерксовој (Кировој) палати; 3.30. У Вавилону жена рађа мртво дете, знамење цареве смрти и распада државе; 3.31. Антипатер спрема убиство Александра. Наводи се списак завереника. Јолај трује пехар вина и цар га пије; 3.32. Александар покушава да се убије. Роксана га спречава. Македонски диктира тестамент. Опрашта се од војске; 3.33. Александров тестамент и подела царства, смрт и успон звезде на небо; 3.34. Царево тело Птоломеј преноси у Египат и сахрањује га у Александрији; 35. Кратко препричавање Александровог живота и достигнућа.

4.3. Епсилон редакција Александриде: преглед садржаја

Књига I

1.1. Увођење цара Нехтенава, његово прослављање као мага; 1.2. Нехтенав прориче користећи леканомантију, сазнаје да ће га непријатељи победити; 1.3. Обавештавају га да Египат нападају многобројни народи; 1.4. Нехтенав одлучује да бежи из Египта у тајности; 1.5. Египат освајају.

¹⁰⁶ На овом месту већ у бета верзији долази „Писмо Олимпијади“, вид. грчки текст онлајн на: <http://www.attalus.org/translate/alexander2c.html>. Бета редакција додаће царева путовања у Тамну земљу (β, II: 32–41), а ламбда редакција епизоде о Александровом успињању на небо и понирању у дубине (λ, II: 39–41).

¹⁰⁷ Јерменска Александрида садржи и епизоду у којој је Александар сопствени гласник код Пора (Wolohojian 1969: 119).

Аполоново светилиште прориче да ће се „млади Нехтенав“ вратити у очевину; 2.1 Нехтенав одлази у Македонију и живи од прорицања; 2.2. Олимпијада не може да роди наследника. Филип прети да ће је оставити; 2.3. Олимпијада је тужна. Слушкиња је упућује да помоћ потражи од врача Нехтенава; 2.4. Нехтенав осети љубав према Олимпијади. Обећава јој да ће зачети од бога Амона и описује јој га; 2.5. Нехтенав потврђује своје речи знамењем. Нехтенав усмерава Александрово рођење према звездама. Александар по рођењу обећава да ће се вратити мајци после четрдесет година; 3.1. [...] ¹⁰⁸ Физички опис Александра, истичу се божанско-животињски белези; 3.2. Олимпијада носи дете у Аполонов храм где се прориче да ће дете бити цар читавог света и да ће осветити своју мајку; 3.3. Филип је љубоморан и добија знамење од богова – змију која угине у јајету из којег се измилела. Филип је уверен, прихвата дете као дар од богова; 3.4. Филип прославља младог Александра као „новог Ахилеја“; 3.5. Филип шаље Александра да учи код Аристокла *Илијаду* и небеске вештине од Нехтенава [...]; 3.6. [...] Аристотел испитује мудрост племићких синова. Александар се истиче својим поуздањем у Бога; 3.7. Нехтенав поучава Александра астрономији и објашњава симболику астролаба; 3.8. Александар убија Нехтенава који Освајачу открива да му је отац. Македонски носи магово тело Олимпијади, она потврђује истину; 4.1. Опис коња људождера Букефала; 4.2. Александар кроти Букефала; 4.3. Александар се истиче пред Филипом јашући Букефала; 5.1. Македонски моли Филипа да га пусти да учествује у трци двоколица у Риму; 5.2. Македонски добија дозволу и одлази у Рим; 5.3. Александра на тркама изазива краљевић Николај; 5.4. Опис такмичара, Александар се такмичи за црвене – екипе подсећају на учеснике цариградског хиподрома; ¹⁰⁹ 5.5. Опис жребања и реакција публике пре трке; 5.6. Опис трке, остали учесници страдају. Александар је овенчан Зевсовом круном; 5.7. Македонског славе у Риму и проглашавају за цара света; 6.1. Филип се жени други пут. Александар долази на свадбу и истиче се Зевсовом круном; 6.2. Еуримед вређа Александра. Македонски убија мноштво сватова. Филип се спасава правећи се мртав; 6.3. Александар кори Филипа који истиче синовљеву врлину; 6.4. Македонски мири родитеље, Филип га проглашава наследником; 7.1. Скити се припремају да нападну Македонију. Аристотел саветује Филипа да пошаљу Александра против њих; 7.2. Македонски прихвата без оклевања; 7.3. Македонски савлађује Ските уз помоћ лукавства; 7.4. Александар их води Филипу; 8.1. Анаксарх, солунски тиранин, отима Олимпијаду и Филип креће у потеру за њим; 8.2. Александар креће за њима. Стиже их и угледа рањеног Филипа; 8.3. Александар проналази Анаксарха, заробљава га и води оцу; 8.4. Филип убија Анаксарха и издахне; 8.5. Филипова сахрана. 9.1. Скити се враћају у своју домовину, Александра називају богом; 9.2. По Филиповој смрти Александра проглашавају за цара; 9.3. Александар наређује да се кује војна опрема; 10.1. Долазе Даријеви изасланици. Антиох их тера да се поклоне Александровом копљу; 10.2. Гласници предају писмо; 10.3. Дарије тражи данак од Александра; 10.4. Александар одбија да га плати; 10.5. Дарије шаље нове гласнике који носе са собом симболичне дарове (бич, чигру, ковчеге); 10.6. Александар наређује да се гласници избичују због увреде и враћа их Дарију; 11.1. Александар припрема војску. Аристотела и Олимпијаду оставља да управљају Македонијом; 11.2. Тражи и добија војску од Скита; 11.3. Убеђује Филипове ветеране да га прате; 11.4. Поликрат, солунски владар, одлучује да се вољно покори и плаћа Александру трибут; 11.5. Цар прихвата трибут и узима Поликратовог сина Хармида као таоца; 11.6. Александар одлази у нови рат против Скита. Побеђује и добија данак у војсци; 12.1. Александар креће на Грчку којом влада дванаест ретора. Они већају у Атини, расправљају да ли да се предају Александру или не; 12.2. Софокле се залаже за предају, Андистен и Парменид за отпор; 12.3. [...] Диоген се обраћа Тебанцима подсећајући их на претходне борбе; 12.4. Александровој војсци се придружују Скити; 12.5. Александар опседа Тебу и осваја је; 12.6. Свирач Демокеј покушава да умилостиви Александра и не успева; 12.7. Александар среће

¹⁰⁸ Угласом заградом означавамо места на којима је рукопис оштећен.

¹⁰⁹ Вид. анализу у Jouanno 2002: 361–365.

филозофа Диогена који му тражи да се помери са сунца; 13.1. Александар одлази у Рим и посећује Јупитеров храм; 13.2. Долази Лаомедонт, који је Македонском некада помагао при трци двоколица, и нуди савезништво; 13.3. Западни владари Александру остављају дарове и клањају се; 13.4. Цар одлази на југ, стиже до Океана и среће двоглаве људе; 13.5. Наравоученије о њиховој немоћи; 13.6. Борба са летећим женама; 13.7. Александар осваја све западне земље и долази до краја насељеног света; 14.1. Александар и заповедници оснивају градове и називају их својим именом; 14.2. Заједно оснивају град „Окупиште“;¹¹⁰ 14.3. Александрова визија и оснивање града Николије; 14.4. Подизање још градова у Малој Азији; 14.5. Подизање града у Фригији; 14.6. Долазак у Троју. Жртвовање у част Ахила, Хектора и других хероја. Александар добија њихово оружје.

Књига II

15.1. Александар осваја градове. Бегунци траже помоћ од Дарија; 15.2. Дарије шаље посланицу у којој Македонског назива разбојником; 15.3. Македонски је љут због писма, али пушта гласнике кућама; 15.4. Александар одговара Дарију самоуверено, уздајући се у Провиђење; 15.4. Дарије окупља војску; 15.6. Александар храбри војску; 15.7. Битка (код Иса) Александар савлађује Персијанце изненадним нападом; 16.1. Дарије се повлачи и сакупља нову војску; 16.2. Амон и Финес се јављају Александру и убеђују га да буде сопствени гласник; 16.3. Александар одлази на преговоре преко реке Арсиноје; 16.4. Стиже код Дарија који заказује битку; 16.5. Александра препознају на гозби; 16.6. Александар бежи; 16.7. Потера; 16.8. Александар прелази залеђену реку и изазива Персијанце. 17.1. Македонци припремају ноћну заседу Персијанцима; 17.2. Заседа успева; 17.3. Персијанци беже, Александар је милостив; 17.4. Дарије пише Пору молећи га за помоћ; 17.5. Пор шаље појачање Персијанцима; 17.6. Бројност персијске војске; 17.7. [...] Њихови извиђачи су ухваћени, Антиох им опрашта живот; 18.1. Персијанци и Индијци се припремају; 18.2. Дарије бежи када угледа македонске војнике; 18.3. Без и Ариобарзан издају и убијају Дарија; 18.4. Персијанци се предају цару; 18.5. Индијце пуштају њиховој земљи. Селеук је проглашен за владара Персије; 18.6. Александар сусреће умирућег Дарија који лamentsира над пролазношћу и нуди му Роксанину руку; 18.7. Александар прославља њену лепоту и кажњава смрћу издајнике.

Књига III

19.1. Александрово писмо Олимпијади и Аристотелу – препричавање досадашњих дешавања, без чудесних мотива; 19.2. Свадба Александра и Роксане приближава њихове народе. 20.1. Селеук окупља Персијанце; 20.2. Александар иде у јудејску земљу, жртвује групу војника да би показао снагу Македонаца; 20.3. Јевреји већају шта им је чинити, одлучују да се покоре; 20.4. Група свештеника дочекује Александра, излажу своју веру и Александар прихвата њиховог бога; 20.5. Цар одбија да узме данак од њих; 21.1. Одлазак у Египат. Египћани се повлаче и припремају за

¹¹⁰ „Καί ἐν τῷ τόπῳ πόλιν ἐκοδόμησαν καί Ὀμοναδίην αὐτὴν ἐπωνόμασαν διὰ τὸ ὁμαδευθῆναι αὐτοὺς ἐν αὐτῇ“. – „И на томе месту подиглоше град и назваше га Хомонада (Окупиште) јер су се окупили у њему“ (ε, 14: 2). Средњовековни преводилац/редактор Ак је у духу витештва превео другачију грчку форму од оне које налазимо у епсилон тексту: и на τολμ| μῆ|ς|(τῆ) градъ вѣсн сѣзд|д|аше и нарекоше иже еμδ| енкард|ѡ|сь енос|ς. иже наричет се по срѣв'скоμδ| зыкѣ вѣсєрѣд|н стан'кѣ (65г: 2–5) – „Али се после мало времена сви састаше, па сад сви град сазидаше и назваше га Осигенос (јенкардиос еносил) што по српски значи: срдачни састанак“ (Роман о Александру 1986: 92–93). Наведена места из критичког издања кроз дисертацију нећемо обележавати уколико се користи „Академијина Александрида“, већ само уколико се употребљавају делови из Р, SS, L рукописа који је допуњују. Нећемо нудити свој превод (осим код тумачења наслова одељака), већ превод П. Стевановића и Д. Павловића. Њихов рад некада се разликује од критичког издања, јер је настао на основу рукописа (А).

борбу; 21.2. Александар се разболи од купања у језеру; 21.3. Египћани покушавају да направе сплетку лекару Филипу. 21.4. Филип лечи Александра и доказује своју верност; 21.5. Александар оздрави и захваљује се Филипу; 22. Опсада Египта; 22.2. Египћани се плаше, добијају од Аполона знак да се покоре; 22.3. Прихватају Александра као Нехтенавовог сина. Борба престаје; 22.4. Александар се чуди; 22.5. Уводе га у Нехтенавов храм; 23.1. Александра прослављају као ослободиоца; 23.2. Нехтенавова статуа прориче долазак његовог сина; 23.3. Александру статуа предаје владарски шар и венац; 24.1. Александар наређује да се подигне кула и стуб са ликовима Селеука, Филипа, Антиоха; 24.2. Пење се на стуб и објављује да се одриче свих богова сем једног, невидљивог и неизрецивог; 24.3. Александар даје на управљање војводама различите делове царства; 25.1. Александар припрема војску да крене у ненасељени свет, долази до краја Запада; 25.2. Сусреће дивље жене и бори се са њима; 25.3. Пешчана земља и борба са циновским мравима; 25.4. Војска прави мост да би прешла реку Амор; 26.1. Александар сусреће мале људе који га моле за милост; 26.2. Утврђује њихову земљу и припрема војску за даље путовање; 27.1. Македонски стиже до стуба у ненастањеној земљи; 27.2. Чита упозорење са Сенонхосисовог стуба о опасностима на путу; 27.3. Александар покрива натпис да га не види војска; 28.1. Војска уочава дивље људе на стенама; 28.2. Македонци их кушају девојком коју дивљаци нападају; 28.3. Битка са дивљим људима; 28.4. Александар успева да зароби једног од њихових дечака; 28.5. Војска моли цара да се врати. Александар истрајава на путу да би испунио судбину; 29.1. Македонци долазе до стубова Ираклија и Семирамиде; 29.2. Палата је празна. Одмор; 29.3. Македонци наилазе на шесторуке људе и боре се са њима; 29.4. Пролазе кроз земљу Псоглавих. Савлађују их ватром; 29.5. Борба са циновским шкорпионима; 30.1. Александар и војска прилазе острву пуном дивног воћа; 30.2. Филон одлази да истражи острво уместо Александра; 30.3. Филон извиђа острво и позива Александра; 30.4. На острву живе нагомудри људи, пријатељски га дочекују; 30.5. Упућују га према острву Блажених; 31.1. Блажени препознају цара и воде га свом вођи Јефанту; 31.2. Јефант подучава цара испосничком животу; 31.3. Јефант критикује световни живот; 31.4. Описује како се нагомудри размножавају и подижу децу; 31.5. Александар долази до зида који чува острво на којем живе нагомудре жене и испред њега поставља стуб; 31.6. Цар жали што не може да живи са Блаженима; 32.1. Александар се враћа војсци; 32.2. Македонци настављају даље и долазе до Тамне земље пред којом цар поставља натпис; 32.3. [...] Пролазак кроз Тамну земљу; 32.4. Птице са људским лицима упозоравају Александра да се врати „у свет“ и предвиђају му победу над Пором; 32.5. Цар наређује војсци да узима предмете из таме; 32.7. Александар изводи војску уз помоћ кобила; 32.8. Они који су узели нешто у мраку узели су благо, они који нису ништа дограбили се кају; 32.9. Човеколике птице опомињу цара и војску; 33.1. Долазак до чудесног језера. Епизода са куваром и рибом која оживљава; 33.2. Долазак до другог дивног језера. Проналазак рибе са драгуљем у стомаку; 33.3 Жене излазе из језера и певају војсци; 33.4. Сусрет и борба са кентаурима. Неколицина преживелих и заробљених умире током повратка Македонаца у насељени свет; 33.5. Одмор по изласку из дивљих земаља; 34.1. Друго писмо Олимпијади и Аристотелу, Александар истиче колико му мајка и учитељ недостају; 34.2–8. Препричавање проласка кроз дивље пределе; 34.9. Александар се припрема за рат са Пором; 35.1. Улазак у Сунчев град. Прорицање цареве смрти; 35.2. Сусрет са једноногим људима са овчијим реповима; 36.1. Пор прети у својој епистоли и назива се богом; 36.2. Александар одбацује и њега и његове богове; 36.3. Битка Александра и Пора; 36.4. Моћ Порових слонова и повлачење Македонаца; 36.5. Александар је спреман да се преда Индијцима ако војска тако жели. Македонци се храбре; 36.6. Александар успева лукавством да онеспособи слонове, али борба је и даље неизвесна; 37.1. Цар предлаже да изазове Пору на двобој и реши битку; 37.2. Александар изазива Пору; 37.3. Македонски савлађује противника лукавством; 37.4. Освајање Индије и улазак у Порову палату; 38.1. Александар осваја читав Исток; 38.2. Стиже до земље Амазонки. Оне му шаљу изасланице и писмо; 38.3. Амазонке одговарају цара од рата, спремне су на покорност; 38.4.

Он прихвата њихову понуду; 39.1. Александар се припрема за рат са Јевримитром, солурским царем; 39.2. Јевримитар шаље шпијуне у македонски логор; 39.3. Македонци ипак побеђују, истиче се Селеук; 39.4. Александар гони Нечисте народе до великих планина на Северу; 39.5. Молитва једином и невидљивом Богу; 39.6. Македонски затвара Нечисте народе иза планина; 39.7. Навођење њихових имена; 39.8. Навођење њихових грехова. Александров повратак у насељени свет; 40.1. Александар долази до Амастриде и земље царице Кандакије. Она израђује његов портрет; 40.2. Александар заробљава њеног сина Кандавлија; Прича о лаву;¹¹¹ 40.3. Александар одлучује да се преруши у Антиоха, буде свој гласник Кандакији и помогне странцу. Антиох треба да управља војском и изиграва Македонског пред Кандавлијем; 40.4. Кандавлије тражи помоћ од „Александра“; 41.1. Александар пита Кандавлија како ће га наградити за помоћ; 41.2. Крећу на Евагрида, солурског цара; 41.3. Александар опкољава непријатеља и побеђује. Евагрид се убија; 41.4. Кандавлије се захваљује прерушеном Александру који описује хијерархију на свом двору; 41.5. Антиох, и даље глумећи, шаље правог Александра да буде изасланик код Кандакије; 42.1. Александар и Кандавлије утврђују своје пријатељство; 42.2. Обојица стижу пред пећину за коју Кандавлије тврди да у њој живе богови; 42.3. У пећини Македонски среће везаног Сенонхосиса који га упозорава да се не пореди са боговима и да се чува гордости; 42.4. Александар напушта пећину и Кандавлије га радосно дочекује; 43.1. Кандакија позива Александра да буде њен син; 43.2. Кандакија препознаје Александра. Он се спрема на борбу, она обећава да га неће открити; 43.3. Кандакијин други син Дорифор жели да убије прерушеног Александра; 43.4. Браћа се сукобљавају; 43.5. Кандакија смирује сина; 43.6. Александар се враћа у своје царство и обећава мир. 44.1. Александар организује гозбе на разним местима славећи своје успехе; 44.2. Непознати роб решава да отрује цара; [...] 44.3. Предаје му отров у чаши. Александар га пије, схвата шта се догодило и лamentsира над судбином; 44.4. Ламент се наставља; 44.5. Александар је планирао да се убије, али га је Роксана спречила. Букефал плаче над својим господаром. 45. Александар пише писмо мајци Олимпијади, описује своје последње путовање и опрашта се од ње. 46.1. Подела царства, из ње изостаје Птоломеј; 46.2. Александра оплакује војска. Нарочито љубимац Хармид (Поликрат); 46.3. Цар изговара последњи ламент, покорав се судбини; 46.4. Букефал свети господара и убија роба; 46.7. Александар умире. Смрт је праћена небеским знамењем. Цар је сахрањен у Александрији.

4.4. Српска Александрида: преглед садржаја

Књига I

1. Навођење владара који су господарили светом у време Александровог рођења. Набрајање Александрових врлина. Истиче се да је Македонски син цара мађионичара Нехтенава; Мноштво народа напада Египат. Крајишник Вервех лamentsира. Нехтенав га храбри; 2. Нехтенав прориче леканомантијом и схвата да ће бити поражен. Одлучује да побегне у Македонију. Посејдон прориче да ће се Нехтенав вратити после тридесет година; 3. Филипова жена Олимпијада не може да затрудни. Филип прети да ће је оставити. Она тражи помоћ од Нехтенава који се заљубљује и обећава јој да ће постати мајка; 4. Нехтенав походи Олимпијаду у обличју бога Амона помоћу

¹¹¹ „Прича о лаву (једнорогу)“ је позната алегорија о човеку који бежи од једног зла да би га сачекало друго, примећујемо је у епсилон верзији, а укључена је касније и у Српску Александриду (Роман о Александру 1986: 145), али и у *Житије Варлаама и Јоасафа* (Варлаам и Јоасаф 2005: 86–87). Као њен извор може се сматрати Езопова басна (Joanno 2002: 402; 439), налазимо је и у епсилон варијанти (ε, 40: 2). Представљана је и у Богородици Љевишкој, али и у Цркви светог Димитрија у Солуну. Прича је вредна због сугестивних слика и драматичног набоја, у њој поетичко ткиво преовладава у односу на наравоученије. Јунак у Српској Александриди бежи од лава, а у *Варлааму и Јоасафу* то ће бити још упечатљивији једнорог. Шире о поетици средњовековне приче вид. Живковић 2018а.

магије. Прориче да ће њен син бити цар целе васељене; Нехтенав усмерава Олимпијадин порођај према положају звезда. По рођењу Аполон прориче да ће Александар бити цар целог света, да ће убити свог оца и умрети у четрдесетој години; 5. Филипу пророчки снови казују да треба да се радује Александровом рођењу. Сан о змији и јајету није објашњен; 6. Филип се радује Александру. Упућује га да учи код Аристотела филозофију, а код Нехтенава египатску мудрост; 7. Александар се истиче у борби дечака и показује мудрост пред Аристотелом. Затим убија Нехтенава који открива да му је отац што Олимпијада потврђује; 8. Кроћење Дучипала и трка витезова; 9. Олимпијске игре код Аполоновог светилишта; 10. Александар побеђује на играма и филозоф Ураније цару прориче светску власт; Александар прославља Провиђење; 11. Александар прекида Филипово ново венчање и убија сватове због увреде; 12. Филип се из страха мири са Олимпијадом; 13. Филип се разболео. Кумани предвођени Атламишем нападају Македонију. Александар их побеђује из заседе; 14. Пелагонски цар Анаксархос отима Олимпијаду. Филип и Александар га гоне, долази до борбе. Филип је болестан и рањен, пре смрти убија непријатеља и благослови Александра. Филипова сахрана; 15. Александар се по доласку на власт саветује са војводама. Одлучује да опреми војску и обележи штитове својим грбом; 16. Дарије шаље изасланике и тражи данак после Филипове смрти. Антиох их тера да се поклоне Александровом копљу. Александар одговара писмом Дарију и најављује да ће напасти Персију; 17. Дарије шаље Клитуша у Македонију са даровима: звечком, обручем, ковчезима, маком и новим писмом; 18. Александар одговара писмом и вешто осмишљава нову симболику Даријевих дарова; 19. Солунски цар Кархидон потчињава се Александру без борбе и шаље сина као таоца; 20. Александар креће на Атину којом влада дванаест ретора. Они расправљају шта им је чинити. Софоклије и Диоген су за предају, Андистон за борбу. Диогена протерују из града. Александру помажу Кумани. На крају Атињане савлађује лукавством, претвара се да је побегао са војском. Александрова војска изненађује атинску и пали град. Рим се покорава цару, Александра прослављају као Амоновог сина, дарују га и читају му из Књиге пророка Данила. Одлазак у јужну земљу и борба са крилатим женама. Долазак до Океана и подела задужења војводама; 21. Александар оснива Александрију у Египту, војводе друге градове на истоку. Заједно оснивају Осигенос (Срдачни састанак); 22. Александар осваја фридијске земље и долази у Троју. Добија оружје тројанских витезова и плаче над њиховим гробовима; 23. Македонски се враћа кући, описује се опхођење према женама које његова војска води са собом; 24. Ново Даријево писмо, предлаже да остави Александру власт над Западом уколико му плати данак; 25. Александар опрашта живот Даријевим гласницима и каже да ће се у борби уздати у Божији Промисао. Окупља војску на Сенар-пољу;

Књига II

2.1. Александар размењује писма са јеврејским главешинама. Каже да не може да крене на Дарија док се не поклони богу у Јерусалиму. Дочекује га пророк Јеремија и води у Соломонов храм. Јеремија дарује Александра и прича му о пророчанству пророка Данила, прориче му путовања на Исток и смрт; 2.2. Одлазак у Египат. Александар се купа у језеру и разболи. Египћани желе да га отрују и праве сплетку лекару Филипу. Филип лечи Александра и они утврђују своје пријатељство; 2.3. Александар напада и Египћани моле цара за милост видевши у њему новог Нехтенава; 2.4. Александру поново откривају да је син цара Нехтенава. Венац са очеве статуе му пада на главу. Александар подиже четири стуба, три посвећена војводама и четврти себи; 2.5. Борба са Персијанцима на Еуфрату. Дарије бежи; 2.6. Александар гони Персијанце. Јавља му се у сну пророк Јеремија и храбри га. Нова битка. После пораза Дарије бежи у Персепољ; 2.7. Александар осваја Вавилон и добија мноштво блага; 2.8. Дарије ламентира над својом судбином; 2.9. Даријев властелин Амвис покушава да убије Александра који му опрашта живот; 2.10. Пророк

Јеремија се јавља цару и убеђује га да буде свој гласник на Даријевом двору; 2.11. Македонски одлази Дарију прерушен и носи писмо. Пред Даријем одговара поносно; 2.12. На двору, за време гозбе, цар краде златне чаше. Препознају га и он бежи подмићујући стражаре чашама. Успева да побегне преко залеђене асирске реке. Дарије јадикује; 2.13. Дарије шаље писмо Пору тражећи помоћ, он је шаље и долази до борбе. Македонци побеђују; 2.14. Дарије ламентира над судбином. Његови властелини Кандарвуш и Аризварх га издају и смртно рањавају. Александар наилази на Дарија и покрива га својим плаштом. Дарије му нуди Роксанину руку пред смрт; 2.15. Македонски кажњава Даријеве убице. Истичу се Роксанине врлине; 2.16. Писмо Олимпијади и Аристотелу, наглашава се Александрова љубав према њима; 2.17. Освајач се пење на стуб у Персепољу и одриче свих богова сем једног, невидљивог и неизрецивог. Затим наставља на Исток и долази до земље дивљих људи и жена и бори се са њима; 2.18. Земља великих мрава, Македонци се боре са њима ватром; 2.19. Александар сусреће Питике (мале људе) и уређује им земљу. Долазак до слатког језера и Санхосовог кипа са натписом упозорења. Александар покрива натпис и храбри војску; 2.20. Македонски куша дивље људе женом. Затим их побеђује. Македонци желе да се врате кућама, цар их убеђује да наставе; 2.21. Војска стиже до дивне земље и кипова Ираклија и Семирамиде. Борба са шесторуким људима, псоглавима и раковима; 2.22. Долазак до дивног острва. Филон иде у извидницу. Александар одлази сам на острво и упознаје се са потомцима Ираклија и Семирамиде који су побегли од света и живе у подвижништву; 2.23. Ираклијевци га упућују ка Острвима Блажених (Макаронским острвима) и причају му њихову историју; 2.24. На путу ка острву Македонци виде везану циновску жену и циновског мушкарца који испаштају. Затим пролазе поред језера пуних змија; 2.25. Цар стиже на Макаронска острва. Јефант, вођа нагомудрих, описује њихове обичаје и описује границу царског пута – зид испред острва на којем живе нагомудре жене; 2.26. Јефант описује цару устројство света, Рај и рајске реке. Подучава га другом Божијем доласку и предсказује смрт; 2.27. Александар се враћа и описује војсци своја искуства. Долазе до Тамне земље; 2.28. Пролазак кроз Тамну земљу – Александар издаје наређење војсци да узме шта може из мрака; 2.29. Македонског птице са људским лицем упозоравају да се врати у насељени свет. Долазак до чудесног језера са лековитим моћима; 2.30. Посета другом језеру са слатком водом. Излазе чудне жене и певају војсци. Сусрет са исполинима. Александар их побеђује и неуспешно покушава да их поведе „на овај свет“; 2.31. Александар стиже у Сунчев град, чита запис о својој смрти и наилази на једноноге људе са овчијим реповима. Покушавају да га преваре, али не успевају;

Књига III

3.1. Цар Пор пише Александру писмо у којем захтева да се Македонски повуче у отаџбину. Александар вешто одговара и пребацује му што се пореди са боговима; 3.2. Писмо Олимпијади и Аристотелу. Истиче се Александрова жалост због раздвојености од мајке и учитеља. Препричавање досадашњих дешавања; 3.3. Пор сакупља војску. Александар храбри Македонце и кажњава Персијанце због кукавичлука; 3.4. Битка са Пором. Александар успева да уплаши индијске слонове. У борби се истиче Филон. Пор се повлачи и тражи појачање; 3.5. Македонски изазива Пору на мегдан и побеђује га лукавством. Индипољ и богатства Порове палате; 3.6. Александар долази до земље Амазонки и оне му нуде покорност; 3.7. Цар прихвата њихове дарове и тражи војну подршку; 3.8. Победа над мерсилским царем Јевримитром; 3.9. Александар долази до Северних планина и иза њих затвара Нечисте народе уз помоћ молитве; 3.10. Цар стиже до Амастриде и земље царице Кандакије. Она израђује његов портрет. Александар заробљава њеног сина Кандавлија који му приповеда „Причу о лаву“ и тражи помоћ у рату против солурског цара Евагрида. Александар одлучује да се преруши у Антиоха, буде свој гласник Кандакији и помогне странцу. Антиох управља војском у његовом одсуству; 3.11. Обојица крећу на Евагрида.

Александар опкољава непријатеља и побеђује. Александар одлази као гласник код Кандакије; 3.12. Александар описује хијерархију македонског двора. Александар и Кандавлије утврђују своје витешко пријатељство. Заједно стижу пред пећину у којој Кандавлије каже да живе богови. У пећини Освајач види Санхоса и Дарија који га упозоравају да се не пореди са боговима и да се чува гордости. Александар напушта пећину; 3.13. Кандакија препознаје Александра. Македонски се спрема за борбу, али царица обећава да га неће одати; 3.14. Кандакијин други син Дорифор жели да убије прерушеног Александра. Браћа се сукобљавају. Кандакија смирује синове. Александар се враћа у своје царство и обећава мир; 3.15. Војводе моле Македонског да се више не излаже опасности; 3.16. Александар војводама одређује којим деловима царства ће управљати; 3.17. У Вавилону се пророк Јеремија обраћа Александру, учи га васкрсењу и Страшном суду; 3.18. Александар се плаши смрти и размишља о сну. Војводе га смирују и уверавају у лажност снова. Александар прославља Промисао; 3.19. Цар размишља о пролазности; 3.20. Александар прегледа војску на Сенар-пољу; 3.21. Сусрет са Аристотелом; 3.22. Чита се Олимпијадино писмо. Александар на двору доказује мудрост пресудама; 3.23. Александар дарује Аристотела и моли га да доведе Олимпијаду; 3.24. Непознати човек открива цару велико благо; 3.25. Олимпијада долази у Вавилон. Свечан и богат дочек; дугачка дескрипција; 3.26. Вринеушева и Левкадушева мајка шаље отровни колач. Вринеуш жели да отрује Александра. Левкадуш неуспешно покушава да га одговори; 3.27. Александру јављају да је пророк Јеремија умро. Његове кости су узидане у зид у Јерусалиму; 3.28. Вринеуш трује Александра. Левкадуш се убија. Цар ламентира над својом судбином; 3.29. Македонски се опрашта од Роксанде и Дучипала. Дучипал свети господара. Цар ламентира, изражава веру у васкрсење и Страшни суд. Македонски умире. Роксанда ламентира и убија се. Птоломеј и Филон заједно сахрањују Александра и Роксанду. Нема небеског знамења. Наглашава се подела земље на четири стотине царстава. Упозорење читаоцу да „не замени труд за покој“.

4.5. Упоредна табела структуре α , ϵ и СА редакција Александриде

У упоредној табели структуралног садржаја бројеви упућују на одговарајућа места у Ак (осим на неколико места када се користе L, SS и P). Упућеност на алфа редакцију условила је такву организацију садржаја. Повремено је епсилон рукопис оштећен, што је случај и са „Академијиним рукописом“. Та места смо назначили угластим заградама.

Табела коју наводимо после прегледа садржаја трију редакција подељена је на следећи начин:

Прва колона је *Време* – у њој упућујемо на датирање одређеног догађаја на основу два извора: хронологије коју је понудио Кшиштоф Навотка (Krzysztof Nawotka) у књизи посвећеној историјском коментару алфа редакције (Nawotka 2017: 10–13) и на основу историје Александровог живота Валдемара Хекела (Waldemar Heckel) и Лоренса Тритла (Lawrence Tritle) (Heckel, Tritle 2009: IX–XIII). Комбиновали смо понуђене хронологије у складу са догађајима које смо желели да истакнемо. Навотка је понудио и своје препричавање алфа редакције које је углавном блиско нашем, али некада и различито, јер смо смисао мотива или њихову важност посматрали другачије (Nawotka 2017: 6–10).

Следећа колона је *Историјски догађај*. Неки, за разумевање контекста дела важни догађаји, који нису описани у радњи – попут времена владавине Филипа II или година смрти историчара Калистена – наведени су јер допуњују смисао табеле. Хронологија је подређена структури α редакције – колоне *Мотив у α редакцији* и α , *locus* су оне према којима смо усмеравали остале, те су њих две (једна која мотив дефинише и друга која га лоцира) једине које се могу узрочно-последично пратити.

Мотив у α редакцији често је близак историјском догађају, али се некада од њега разликује, на други начин је акцензован у тексту и ту разлику смо наглашавали. На пример – историјски догађај „Александра крунишу као египатског фараона у Мемфису“ (14. март 332. п.н.е.) прецизиран је на основу текста Александриде као „Александра признају као Нехтенавовог наследника у Египту“ (α , I: 34). Догађај „Уништење Тебе“ (октобар 335. п.н.е.) у табели је допуњен мотивом „Исменијин ламент“ (α , I: 46а) зато што је свирачева песма битна епизода, која заслужује да буде споменута.

После *locusa* одређене епизоде у α редакцији долазе колоне *Други мотив у ϵ и ϵ , locus*, као и *Други мотив у SA* и *SA locus*. У њима смо истицали мотив присутан у ϵ редакцији или SA редакцији, који не налазимо у алфа варијанти. Тамо где постоји другачији мотив, којег нема у α редакцији, уносили смо нове редове у табелу и у њима потенцирали ново стање, на пример, јављање лика пророка Јеремије у епизоди о Александровој посети Јерусалиму (82v–89v). Мотиви епсилон редакције и мотиви Српске Александриде прилагођени су хронологији алфа варијанте и називима њених градивних елемената. Самостално се могу посматрати у прегледу садржаја текстова који претходи табели као и кроз поетичку анализу која следи након ње. Именовање/деформације имена нисмо посматрали као иновативан поступак; ономастички проблеми биће размотрени посебно.

Упоредна табела структуре α , ϵ и СА редакција Александриде

Време	Историјски догађај	Мотив у α редакцији	α , locus	Други мотив у ϵ	ϵ , locus	Други мотив у СА	СА locus
359–340. године п.н.е.	Владавина Нехтенава II	Прослављање Египта; Прослављање Нехтенава као владара и мага	I 1–2		1: 1–3	Каталог владара, царева врлине	L 1r – Ak 1r–6r
340–339. године п.н.е.	Артаксеркс III осваја Египат	Нехтенавов бег и пророчанство о ослобођењу Египта	I 3		1: 4–5		6v–9r
		Нехтенав одлази у Македонију и заводи Олимпијаду	I 4–7		2: 1–5		9v–12v
360/59–336. године п.н.е.	Владавина Филипа II						
357. године п.н.е.	Брак Филипа са Олимпијадом						
		Филипова љубомора и разна знамења	I 8–11		3: 2–5		14v–16r
Јул 356. године п.н.е.	Рођење Александра Великог	Нехтенав астролошки усмерава Александрово рођење	I 12	Александар прориче сопствену смрт	2: 5	Аполон прориче смрт	13r–14r
		Александров физички опис	I 13		3: 1		
		Нехтенав подучава Александра астрологији, Нехтенавова смрт	I 14		3: 7–8	Хад	17r–17v; 19v–21v
Пре 343. године п.н.е.	Крођење Букефала		I 13; 15; 17		4: 1–3	Трка витезова	22r–23r; SS 11v–12r
343/2–340. године п.н.е.	Аристотел поучава Александра	Александрово образовање	I 16		3: 5	Дечији „турнир“	16v, 18v–19r
		Александар учествује на Олимпијским играма	I 18–19	Трка на хиподрому у Риму	5: 1–7	Витешки “турнир“	23r–25v
338. године п.н.е.	Филип побеђује грчку коалицију код Херонеје						
337. године п.н.е.	Брак Филипа и Клеопатре	Александар брани част Олимпијаде	I 20–22		6: 1–4		26r–26v
				Александар покорава Ските	7: 1–4	Александар покорава Кумане	27r–29r
336. године п.н.е.	Дарије III долази на власт						
Пре 343. године п.н.е.	Македонски прима гласнике уместо оца		I 23				

Време	Историјски догађај	Мотив у <i>α</i> редакцији	<i>α</i> , locus	Други мотив у <i>ε</i>	<i>ε</i> , locus	Други мотив у СА	СА locus
336. године п.н.е.	Атентат на Филипа	Филипова смрт	I 24		8: 1–5		29v–31v
336–335. године п.н.е.	Александра признају као Филиповог наследника, вођу Коринтске лиге и команданта персијске експедиције	Александар се саветује са доглавницима	I 25		11: 1–3	Хералдички мотиви	32r–34v
Зима 332–331. године п.н.е.	Посета Амоновом пророчишту у Шиви		I 29				
7. април 331. године п.н.е.	Оснивање Александрије	Цар се сусреће са богом Сераписом	I 30–33	Оснивање градова у Азији	14: 1–5		64r–65v
14. март 332. године п.н.е.	Александра крунишу као египатског фараона у Мемфису	Александра признају као Нехтенавог наследника у Египту	I 34	Борба против Египћана	22: 1–23: 3		94r–95v
				Цар се одриче свих богова сем једног у Египту	24: 1–24: 2	Александар се одриче богова у Персепољу	140v–141v
Фебруар–август 332. године п.н.е.	Опсада Тира		I 35				
Децембар 333. године п.н.е.	Даријева прва понуда мира	Даријево писмо. Симболични дарови.	I 36–37		10: 1–5		35r–37v
	Писмо–одговор Дарију		I 38		10: 6		38r–39r
		Дарије размењује писма са својим сатрапима	I 39				
Фебруар–август 332. године п.н.е.	Даријева друга понуда мира, Александар је опет одбија	Дарије тражи покорност другим писмом	I 40			Александар одговара даром	39v–42r
						Окупљање Даријеве војске на Сенар-пољу	81v–82r
Новембар 333. године п.н.е.	Битка код Иса у Киликији.		I 41				102r–104r

Време	Историјски догађај	Мотив у <i>α</i> редакцији	<i>α</i> , locus	Други мотив у <i>ε</i>	<i>ε</i> , locus	Други мотив у СА	СА locus
Април-мај 334. године п.н.е.	Посета Троји		I 42		14: 6	Витешки мотиви	66r–72v
						Свечани дочек у Македонији	73r–73v
						Обичаји војске	74r–75v
Крај 336. године п.н.е.	Александар добија пророчанство у Делфима		I 45				
Октобар 335. године п.н.е.	Уништење Тебе	Уништење Тебе и Исменијин ламент	I 46–46a		12: 3–7		
				Посета Риму	13: 1–3	Књига пророка Данила; дарови	54v–61v
				Долазак до Океана; чудовишни људи	13: 4–7		61v –63v
Касно пролеће 335. године п.н.е.	Рат против Трибала на Дунаву						
				Александру се предаје Солун	11: 4–5		42v–44v
Јесен 335. године п.н.е.	Александар тражи да му се предају атински политичари	Александар покорава Атину	II 1–5		12: 1–3		45r–54r
		Кратак рат против Спарте	II 6				
		Дарије се саветује са доглавницима	II 7				
Касно лето 333. године п.н.е.	Александар се разболи после пливања у реци Кидносу у Киликији	Александрова болест после пливања у реци Океану, лечи га видар Филип	II 8		21: 1–5		90r–93v
Мај 334. године п.н.е.	Битка код Граника		II 9	Битка на Еуфрату	15: 5–7		96v–101v
		Прерушени сатрап покушава да убије Македонског	II 9			Епизода са Амвисом	109v–114r
Касно лето-рана јесен 331. године п.н.е.	Александрова војска прелази Еуфрат, пролази кроз Јерменију и прелази Тигар						

Време	Историјски догађај	Мотив у <i>α</i> редакцији	<i>α</i> , locus	Други мотив у <i>ε</i>	<i>ε</i> , locus	Други мотив у СА	СА locus
Лето-јесен 331. године п.н.е.	Даријева трећа понуда мира, Александар је опет одбија	Размена писама о третирању Даријеве породице	II 10	Размена писама са Даријем после освајања Запада	15: 1–4		76v–81v
		Александар и Дарије се дописују са сатрапима	II 11				
		Дарије тражи помоћ од Пора први пут	II 12				
		Александар је сопствени прерушени гласник на Даријевом двору	II 13–15		16: 1–9	Мотив магичног прстена	115r–125v
1. октобар 331. године п.н.е.	Битка код Гаугамеле (у Александриди су то две битке, једна на Тигру, друга на Странги)		II 9; II 16		18: 1–2		128r–129v
Зима-пролеће године 330 п.н.е.	Александар у Персеполису		II 17			Александар осваја Вавилон	105r–108v
Мај 330. године п.н.е.	Спаљивање палате у Персеполису		II 17				
Почетак 330. године п.н.е.	Александар посећује Киров гроб		II 18				
		Дарије пише Пору и тражи помоћ други пут	II 19		17: 4–5		126v –127v
Јун-Јул 330. године п.н.е.	Дарија убијају његови сатрапи Бес и Назарбан (Ариобарзан у „роману“)	Александар се племенито понаша према непријатељу. Даријева смрт.	II 20		18: 6		130r–134r
328. године п.н.е.	Кажњавање смрћу Даријевих убица		II 21		18: 7		138r–138v
Пролеће 327. године п.н.е.	Александар се жени Роксаном (ћерком Оксијарта), у „роману“ Даријевом ћерком	Александрова преписка са Даријевом мајком Сисигамбом, женом Статиром и са Роксаном.	II 22	Женидба Роксаном	18: 7	Церемонија венчања и крунисања	134v–137v

Време	Историјски догађај	Мотив у <i>α</i> редакцији	<i>α</i> , locus	Други мотив у <i>ε</i>	<i>ε</i> , locus	Други мотив у СА	СА locus
				Писмо Олимпијади и Аристотелу о женидби	19: 1		139r–140r
						Даријево богатство	141v–142r
				Александар походи Јудеју и клања се јеврејском богу	20: 1–5	Пророк Јеремија	82v–89v
Пролеће 327. године п.н.е.	Епизода са проскинезом. Калистеново затварање и погубљење						
Лето 327. године п.н.е.	Почетак инвазије Индије.		II 22				
Рана јесен 326. године п.н.е.	Побуна код Хифазиса	Војска се буни због дугог ратовања	III 1		28: 5		147v–148r
		Пор и Александар размењују писма.	III 2		36: 1–2		175r–177r, 191r–191v
				Емотивно писмо Олимпијади и Аристотелу	34: 1–9		177v–181r
Јун–јул 326. године п.н.е.	Битка код Хидаспа	Битка Македонаца и Индијаца, Двобој Александра и Пора	III 3–4		36: 3–37: 3		181v–190v, 192r–195r
						Порова палата	195v–196r
				Ираклијевци	30: 1–5	Апокрифна историја	150r–157v
Почетак 326. године п.н.е.	Пут до Таксиле	Сусрет са нагомудрима	III 5–7	Цару проричу смрт; Рај	31: 1–6		158r–167v
325. године п.н.е.	Путовање до Индијског океана, Неархова експедиција	Александрово писмо Аристотелу о чудесима Индије.	III 17	Чудеса Истока	25: 1–29: 5; 33: 3–5		143r–150r; 171r–174v
				Боравак у Тамној земљи	32: 1–9		168v–169r
				Извор живота	33: 1–2		169v–170v

Време	Историјски догађај	Мотив у <i>α</i> редакцији	<i>α</i> , locus	Други мотив у <i>ε</i>	<i>ε</i> , locus	Други мотив у СА	СА locus
		„Новела“ о Александру и Кандакији	III 17–23		40: 1; 40: 3– 41: 5; 43: 1–6		201v–203v; 205v–211r; 217v–230r
				Прича о лаву	40: 2		204r–205r
		Александар посећује пећине богова	III 24	Пећина је прерушени пакао (Хад)	42: 1–4	Сусрет са Даријем и Пором	211v–217r
		Сусрет са Амазонкама	III 25–26		38: 1–4		196v–198v
				Рат са сулурским царем ¹¹²	39: 1–3		199r–199v
				Затварање Нечистих народа	39: 4–8		199v–201r
		Александрово писмо Олимпијади (о Амазонкама и другом)	III 27				
		Посета Хелиополису (Граду сунца)	III 28		35: 1		
323. године п.н.е.	Александар је у Вавилону. Посета грчких гласника који признају цареви божанску природу	Рођење чудовишног детета	III 30				
						Визија пророка Јеремије	231v–234v
						О сну и васкрсењу	235r–240v
						Жаљење за војском на Сенар-пољу	241r–242v
						Дочек Олимпијаде и Аристотела у Вавилону	243r–257r
Касна 324. године п.н.е.	Александар у Вавилону	Завера и тровање Александра (Антипатер је вођа завереника)	III 31	Непознати роб је убица	44: 1–3	Вриенуш је убица	257v–262v; 264v–265v
						Предање о Јеремијиним костима	262v–263r
		Александар покушава да се убије. Опрашта се од војника	III 32		44: 5		
				Александар пише мајци пред смрт	45: 1–5		

¹¹² Наведено према облику у Ак.

Време	Историјски догађај	Мотив у α редакцији	α , locus	Други мотив у ϵ	ϵ , locus	Други мотив у СА	СА locus
						Олимпијада пише сину	247v–248v
				Букефал свети свог господара	46: 4		P 143r–143v
11. јун 323. године п.н.е.	Александар умире у Вавилону.	Александров тестамент и подела царства, смрт и успон звезде на небо	III 33	Блискост са Хармидом	46: 1–3	Царев ламент; Роксандин ламент и самоубиство	266v–268v; P 144r–145v
321. година п.н.е.	Птоломеј отима Александрово тело и сахрањује га у Мемфису	Царево тело Птоломеј преноси у Египат и сахрањује га у Александрији	III 34	Помен Хармида	46: 5	Цар је сахрањен са Роксандом	145v
		Препричавање Александровог живота	III 35			Хришћанска формула	145v

4.6. Структура и садржај алфа редакције према историји

Чини се да Александрида не одудара превише од задате историјске матрице: „прича Александриде није насумична колекција анегдота: сасвим супротно, она углавном прати Александрову животну причу према хронолошком реду“ (Nawotka 2017: 10). Препознатљива основица дешавања била је потребна због приближавања теме публици. Период од Александровог рођења (јул 356. године п.н.е.) до Филипове смрти (336. године п.н.е.), целина након приче о Нехтенаву, нарочито је блиска историји (α , I: 12–25).

После тога се текст, у одређеној мери, ипак одваја од факције. Чудесни мотиви и њихово додавање матрици, као и александријска епизода, ремете познату хронологију. Најважнија интервенција и тренутак у којем структура Александриде постаје структура једног књижевног дела, јесте смештање епизоде о оснивању Александрије (7. април 331. године) пре борбе са Даријем. У првој Александриди египатски материјал долази у првој глави (α , I: 30–33), на неочекивано место. Александра најпре признају као Нехтенавовог наследника у Египту (α , I: 34), пре него што почне да ратује са Персијанцима, чак и пре него што почне да размењује преписку са царем Даријем (фебруар–август 332. године п.н.е. – α , I: 40).

Александрово крунисање у Мемфису (14. март. 332. године п.н.е.), може се повезати са добијањем фараонског легитимитета услед Амоновог/Нехтенавовог очинства, заједно са већ поменути оснивањем Александрије и претходи кључним тренуцима рата са Персијом. Египатска епизода долази пре битке код Иса (новембар 333. године п.н.е. – α , I: 41) и битке код Граника (мај 334. године п.н.е. – α , II: 9). Још је “нелогичније“ да александријски материјал претходи типично хеленској епизоди као што је царева посета Троји (април–мај 334. године п.н.е. – α , I: 42), или освајањима у самој Грчкој, спаљивању Тебе (октобар 335. године п.н.е. – α , I: 46–46а), покоривању Атине (јесен 335. године п.н.е. – α , II: 1–5) и фиктивном кратком рату против Спарте (α , II: 6).¹¹³ После описа битке код Гаугамеле, која је у алфа редакцији показана као две битке (1. октобар 331. п.н.е. – α , II: 9; 16) – једна на Тигру, друга на Странги, Александра видимо у Персепољу (мај 330

¹¹³ Спарта за време Александрове владавине није поседовала своју некадашњу моћ и није било потребе да цар ратује против ње. Теба је била његов најважнији противник у грчком свету, што и алфа варијанта показује.

п.н.е. – α, II: 17) и не наилазимо на изненађења све до краја и царева смрти у Вавилону (11. јун 323. године п.н.е. – α, III: 33).

„Роман о Нехтенаву“ који отвара Александриду требало је уклопити са познатим костуром хронологије Освајачевог живота. Очигледно је да је интервенција повезана са египатским материјалом била потребна због духа првобитне, хеленистичке редакције. За њу није одговорна преписивачка грешка или непознавање историјског материјала. Александар се мора најпре показати као наследник и син фараона Нехтенава и бога Амона, мора примити круну коју заслужује својим пореклом. Тек тада може ратовати против Дарија – след дешавања је подређен политичкој потки текста – легитимизацији Александрових освајања и истицању Александрије као центра света. Структуром дела доминира хеленистички импулс – битке се описују кратко, док се квартави Александрије описују дуго (α, I: 30–33). Наративно време на различите начине користи елементе историјске грађе и према свом идејном залеђу моделује структуралне рукавце.

Алфа редакција намеће још један проблем: где ће се увести чудесни мотиви? Када ће прича о Александру постати легенда о његовом духовном путу? У првој Александриди одабран тренутак за уношење таквих мотива јесте пауза између описа двобоја Александра и Пору (Битка код Хидаспа, јун–јул 326. године п.н.е – α, III: 3–4) и Освајачевог повратка у Вавилон (323. година п.н.е. – α, III: 30). Пошто је Александар победио непријатеље – Дарија и његовог опаснијег „двојника“ Пору – његова прича проналази врхунац управо тамо где је у историји уследио антиклимакс.

Чудесни, духовни мотиви постају најважнији у приповедном току. Вероватно фиктиван мотив попут разговора са нагомудрима (α, III: 5–7), описи из Александровог писма Аристотелу (и Олимпијади) о чудесима Индије (α, III: 17) и царева посета Хелиополису (α, III: 28) истичу теме бесмртности и смрти. Они су „развијени“ „Новелом о Александру и Кандакији“ (α, III: 17–23). Њено укључење у чудеса Истока указује на мешање различитих врста епизода – духовних и моралистичких са ратним и сентименталним; текст не дозвољава да непрестано следе истоветне врсте мотива.

Структура дела показује на који начин се драматизује историја – гради конфликт. Редакторова умешност открива се како у призорима Филипове љубоморе и знамења које цар добија уз Александрово рођење (α, I: 8–11) тако и током епизоде о свадби Филипа и Клеопатре (α, I: 20–22). Овакве анегдотске епизоде налазе се у спису лишеном помена важне битке код Херонеје (338. године п.н.е). Њено укључивање у књигу вероватно би превише нагласило Филипов лик. Александровој карактеризацији, његовом прослављању у младости, доприноси епизода о учешћу на Олимпијским играма (α, I: 18–19) која допуњује помињано царско понашање на очевој свадби и градивно наглашава Александрову величину.

Филипова смрт у делу показана је као последица завере (336 година п.н.е – α, I: 24), царско уништење Тебе је допуњено Исменијиним ламентом (α, I: 46а), Александрово преузимање власти непосредно оживљено већањем са војводама (α, I: 25), а ратна дешавања у Грчкој уведена су већањем ретора у Атини (α, II: 1–5). Изнова се сценаристички конкретизује одређени догађај јаким мотивом/детаљем. Вештина редактора који је комбиновао и мењао различите фабуларне елементе, најпре из традиције вулгате, нарочито је видљива у сценама које прате царску смрт. Пратимо како се постепено развија завера, како делује отров, поступно је представљено царско ламентирање, подела царства и смрт (α, III: 31–35).

Битке и ратна дешавања, историјски пресудни догађаји, подређени су дочаравању царских личних подвига – Александар је сопствени прерушени гласник на Даријевом двору (α, II: 13–15), Даријев прерушени сатрап (у СА именован као Амвис) је једини који заиста прети Освајачевог животу. Цар побеђује Пору у двобоју и лично решава сукоб Македонаца и Индијаца (α, III: 3–4). Епизоде су развијеније или суженије у складу са захтевима карактеризације. Важно је истакнути

Александрове личне подвиге и јунаштва и „зумирати“, отелотворити историјски процес у одређеној сцени.

Овакви потези откривају композициону вештину редактора који склапа карактеристичну целину: на оне елементе који померају радњу често се надовезују они који је успоравају – писма, сентименталне епизоде или жртвовање боговима долазе после описа битки и јунаштва. Након битке код Пинара (Иса) (α, I: 41) Александар ће посетити Троју и принети жртве херојима тројанског рата (α, I: 42), након што непознати сатрап покуша да убије Дарија (α, II: 9) следи размена писама о Освајачевом понашању према Даријевој породици (α, II: 10), после освајања Персеполиса Александар посећује Киров гроб (α, II: 18), након што је победио Дарија у борби цар се показује милостив према непријатељу у дужем разговору (α, II: 20) и слично.

Историја се драматизује, успорава или конкретизује према организацији фабуле. Алфа редакција је уметничко дело у којем не сме бити прекида – о чему сведочи увођење чудесних мотива после освајања. Чудесни мотиви постају нова, права кулминација текста и уклопљени су тамо где у историји долази до паузе. Централно место у организацији садржаја алфа редакције ипак заузимају александријски мотиви. Њихово „нелогично“ место, испред ратних епизода наглашава најважнију особину структуре ове и будућих редакција – истицање поруке текста науштрб хронологије – што је у алфа варијанти идеја да је Александар наследник фараона, изабраник богова и оснивач Александрије. Та идеја усмерава композицију, чини од богатог хронотопа Александриде аутономну уметничку стварност, која се слободно односи према историји.

4.7. Структура и садржај епсилон редакције према алфа редакцији

Особености композиције средњовизантијске епсилон редакције у односу на хеленистички текст јављају се поново на најосетљивијем месту – опису оснивања Александрије. Овај део је смањен обимом – и композиционо замењен мотивом „оснивање градова у Азији“ (ε, 14: 1–5). До оснивања Александрије и других градова које подижу цар и његови дијадоси долази се постепено, након што цар прими Даријеве изасланике са симболичним даровима (ε, 10: 1–5), освоји Атину (ε, 12: 1–3) и Тебу (ε, 12: 3–7), посети Рим (ε, 13: 1–3) и обиђе Океан (ε, 13: 4–7). Тек онда уследиће наративизација ратних дешавања и кондензована дескрипција борби које можемо само условно разумети као опис битака код Граника (ε, 15: 5–7) и Гаугамеле (ε, 18: 1–2) и то једино због места које заузимају у композицији.

Постоји једна важна „нелогичност“ у епсилон редакцији – Александар ће два пута посетити Египат – он ће основати Александрију, али ће се вратити у Европу да би тек после ратова и Даријеве смрти (ε, 18: 6) поново дошао на југ, освојио Египат и у њему био прихваћен као Нехтенавов наследник (ε, 22: 1 – 23: 3). Структура је сад додатно промењена, њен фокус је другачији. То се догодило због уношења епизоде о Александровој посети Јерусалиму која је сада централна епизода „романа“ – цар ће се у јудејској земљи поклонити јеврејском богу (ε, 20: 1–5). Ова епизода осенчиће некада кључни моменат Александрове епифаније и посете Египту: спознају сопственог порекла кроз духовни сусрет са Амоном и Сераписом. Замена Александрије Јерусалимом мења читаво дело, у фокус поставља јудеохришћанску културу и идеологију. Цензура хеленистичких религиозних веровања потврђује се као структурални чинилац.

Јудејска епизода важнија је од египатске која ће додатно бити измењена, после старих мотива и посете Јерусалиму – цар се враћа у Египат и одриче се свих олимпијских богова, прослављајући само једног Бога, творца свега видљивог и невидљивог, слављеног трисветом песмом (ε, 24: 2). Хеленистички мотиви су у позадини – штавише, негирани су јудеохришћанском цензуром – одрицање од свих богова сем Једног важан је чин исповедања монотеизма и најважнији догађај египатске епизоде епсилон верзије Александриде.

Двострука посета Египту сведочи о привидно алогичном, а заправо поетичком принципу који условљава текст у којем се кретање не посматра сасвим линеарно и у којем је оснивање Александрије битан, али не више централни мотив у карактеризацији јунака. Царева личност се потврђује кроз нову, религиозну парадигму. Прва посета је нешто попут предања о настанку града, друга је већ чвршће постављена у радњу. Удвостручиће се још једно битно дешавање – сусрет са Блаженима (ε, 31: 1–6). Оно се сада налази после Александрове посете првој групи мудраца који такође живе аскетским животом на сопственом острву (ε, 30: 1–5). Ови гимнософисти ће у СА постати потомци цара Ираклија и царице Семирамиде. Монашки живот је више пута истакнут као пример са којим читаоци треба да се идентификују. Српска Александрида ће додатно прославити световни, витешки живот (уз коришћење апокалиптичних епизода и библијског материјала), док епсилон редакција инсистира на сликама подвижничког живота.

Ова удвајања постају структурални принцип и померају логику устројства епсилон варијанте према логици лирског текста и црквеној химнографији. На нешто имплицитнији начин као „огледалска“ епизода служи и поменута Александрова посета Риму, смештена између царевог освајања Троје и Атине. У Риму цара прослављају као Амоновог сина и Божијег изабраника. Александров боравак у њему наглашава јерусалимску епизоду зато што га раније прославља као богоизабраног цара. Српска Александрида додатно повезује владаре посете овим градовима зато што се у њима Македонском чита из Књиге пророка Данила.

Још једна од уметнутих епизода јесте она у којој Александар покорава Ските (ε, 7: 1–4). Скити се помињу после сцене у којој Александар брани част своје мајке Олимпијаде (ε, 6: 1–4) и Освајачево ратовање са њима употребљено је да би се Македонски окарактерисао као војни командант већ у младости и да би се његови квалитети додатно истакли насупрот Филиповим манама. Скитска епизода, заједно са посетом Риму, доприноси развијању европског, западног ареала Александриде и прослављању Македонског као господара Запада – који је са постепеним губљењем источних територија и постао простор изразитијег политичког интересовања византијског царства.

Географско ширење опсега радње дела допуњено је царевим доласком до краја реке Океана и бројним сусретима са чудесном флором и фауном у земљама које је окружују (ε, 13: 4–7). Продубљен је и проширен каталог Александрових источних путовања – сада се сусрећемо са мноштвом нових епизода: Острво нагомудрих (касније Ираклијеваца) (ε, 30: 1–5; Боравак у Тамној земљи (ε, 32: 1–9); Извор живота (ε, 33: 1–2); сирене и кентаури (ε, 33: 3–4). Проширена је и амалгамски састављена целина од различитих сусрета са мноштвом чудесних бића на Истоку (Чудеса Истока, ε, 25: 1–29: 5; 33: 3–5).

„Фантастичне“ епизоде сада долазе пре цареве борбе са Пором (ε, 36: 3 – 37: 3), што је важна разлика у односу на алфа редакцију у којој су се одвијале раније. Сукоб са индијским царем добија на значају и разумевамо га као кулминацију борбе са дивљином Истока и Истоком као Другим. Религиозни импулс свој врхунац проналази у новој епизоди о затварању Нечистих народа (ε, 39: 4–8) до које долази пре царевог боравка у Амастриди и новеле о Освајачу и Кандакији (ε, 40: 1; 40: 3–41: 5; 43: 1–6).

У епсилон редакцији скраћена су царева писма Дарију, али су развијеније сентименталне епистоле мајци Олимпијади и учитељу Аристотелу. У њима се препричава радња и наглашавају царева осећања (ε, 19: 1; 34: 1–9). Квалитетом се издваја последње писмо, којим се Александар опрашта од мајке (ε, 45: 1–5). Емотиван је и крај дела. Важно место добија сцена у којој Букефал свети свог господара и убија роба издајника (ε, 46: 4). Сентиментални мотиви кулминирају у призорима Освајачеве предсмртне блискости са љубимцем Хармидом (ε, 46: 1–3; 5).

Различите хеленистичке епизоде и мотиве не налазимо у епсилону: посету Амоновом пророчишту у Шиви, дуги разговор са Сераписом и пророчанско рођење чудовишног детета, опсаду Тира, Спарте, Исменијин ламент о паду Тебе, причу о Тебанцу који је победио на играма

у Коринту, рат против Спарте, Александров боравак у Персеполису, прелазак Хиндукуша, помињање Даријеве мајке...

Композиција епсилон редакције сведочи да је религиозни импулс остао доминантан – затварање Нечистих народа и царева посета Јерусалиму истичу се уместо оснивања Александрије. У редакторском поступку треба уочити удвајање одређених епизода попут оне о сусрету са нагомудрима која се јавља у два вида. Паралелизам је посебан поетички импулс ове редакције. Она се приближава житијној књижевности и химнографији, што је тенденција коју ће додатно подвући Српска Александрида.

4.8. Структура и садржај Српске Александриде према епсилон и алфа редакцији

Позновизантијска редакција наставља композиционе захвате започете у епсилон варијанти. Формални склоп СА и епсилон редакције недвосмислено указује на блискост овог грчког текста са српским и неупитно српскословенске рукописе генетички везује за византијску традицију „романа“ о Александру. Српскословенски Живот Александров садржи све „новине“ које епсилон додаје алфа варијанти и увек ће пратити њене интервенције у односу на хеленистичку редакцију. Позновизантијска редакција приче о Македонском поседује и неке самосталне композиционе одлике и једну нарочито битну разлику у односу на своју претходницу.

Најпре ће бити наведене кључне блискости ϵ и СА – и у млађој редакцији Александар ће посетити Рим (54v–61v) и доћи до Океана (61v–63v) пре обиласка Троје (66r–72v). Цар ће у обе редакције отићи на острво Ираклијеваца (150r–157v) пре него што посети нагомудре. И у Српској Александриди боравиће у Тамној земљи (168v–169r) и доћи до језера које представља варијанту древног мита о Извору живота (169v–170v). Српскословенска редакција садржи и епизоде о рату са солурским царем (у преводу солурским царем; 199r–199v) и чувену епизоду о Затварању Нечистих народа (199v–201r), управо на истом месту где и епсилон верзија, после дискусије са Амазонкама (196v–198v). О структуралној *сличности* епсилон и српскословенског Живота Александровог сведоче и мање разлике у односу на алфа редакцију, као што је померени редослед мотива Филипове љубоморе и Александровог рођења, јер се у СА Олимпијада најпре породи (13v–14r), а тек је касније Филип љубоморан, што сцену чини мање логичном него у А тексту (14v–16r). Још једна карактеристична епизода коју обе редакције деле јесте мотив „Букефал свети свог господара“ – у епсилону моћни коњ ће убити непознатог роба виновника цареве смрти, у српскословенском тексту он ће изгзити Вринеуша (P 143r–143v).

Најбитнија разлика тиче се епизоде о Александровој посети Јерусалиму. Као што смо већ напоменули, она је обележена улогом пророка Јеремије. Њено место у композицији дела сада је сасвим у функцији христијанизације садржаја – раније је Александар побеђивао Дарија, а затим одлазио у Јудеју, а сада се цар најпре мора поклонити свом богу Саваоту, а тек онда са благословом може отићи да савлада Персијанце (82v–89v). Очигледно је да је ова измена последица додатне христијанизације. Као и у епсилону, прво иде сусрет са нагомудрима, па битка са Пором (181v–190v; 192r–195r), а пре двобоја са индијским царем, за разлику од α текста, долази преписка са Амазонкама (211v–217r). Поново је религиозна поука, статички мотив (посета), битнија од динамичког мотива (рат). Изнова се кроз редакције историјска дешавања потискују, нису предмет уметничке разраде, већ је то све више сасвим нов, фиктиван садржај.

У односу на епсилон верзију, епизода са нагомудрима допуњена је Јефантовим детаљнијим казивањем о Рају (166v–167v) и уметцима из три помињана апокрифа. На сличан начин, развијању религиозног импулса доприноси више догађаја, неки од њих повезани су са ликом пророка Јеремије: посета Јерусалиму (82v–89v), јављање пророка цару у сну у Вавилону (231v–234v), апокрифно предање о Јеремијиним костима (262v–263r), размишљање о васкрсењу и сну (235r–

240v). У СА се шири и каталог бића са којима се сусрећу Александар и његова војска (143r–150r; 171r–174v).

У Српској Александриди поново су реторички ваљано заокружене епистоле које цар размењује са Даријем током ратовања. Дуже су и сентименталне посланице које цар шаље мајци и учитељу – писмо о женидби Роксаном (139r–140r) и писмо после путовања на Исток (177v–181r). У СА изостаје епистоларно опраштање са мајком – њега ће заменити Олимпијадина посланица којом царица најављује свој долазак у Вавилон (247v–248v).

СА поседује додатке који текст приближавају витешком, „феудалном“ духу, на њима се додатно инсистира, неке од ових сцена мењају смисао већ познатих епизода. Кроћење Дучипала претварања се у групну трку витезова и показивање јахачке вештине (22r–23r; SS 11v–12r). Александрово учешће на Олимпијским играма приближава се борби витезова (23r–25v). Овим додацима прибрављамо и варијације у обради мотива: инсигније на штитовима потенцирају се као важни симболи током Александровог саветовања са војводама (32r–34v). Кључним мотивом за витешку парадигму може се сматрати свечани дочек Олимпијаде и Аристотела, кога није било у епсилон редакцији (243r–257r). Од карактеристичних војних епизода које укупно доприносе духу „феудалног“ ратовања поменули бисмо и сукоб са Куманима (27r–29r), окупљање војске на Сенар-пољу (81v–82r), навођење обичаја Александрове војске (74r–75v) и нарочито стилизацију Александрове посете Троји (66r–72v).

Витешки, религиозни дух поседују мотиви *даривања* који провејавају кроз читав текст, помињу се током освајања градова, посете Троји и Јерусалиму, а непосредно, најсамосталније, церемонија даривања истакнута је у описима Александровог освајања Вавилона (105r–108v) и богатства Порове палате (195v–196r). Крај дела сада је обележен везом љубавних и танатолошких мотива. Простор добијају Роксанин ламент и самоубиство, цар је сахрањен са супругом (P 144v–145v), што подсећа на *Еп о Дигенису Акрити* и византијску *Ахилеиду*.¹¹⁴

Говорећи о „Академијином рукопису“ истакли смо важност цареве рефлексije о смрти и пролазности. У односу на алфа и епсилон верзију у СА постоји додатна разлика – Освајач у СА ни у једном тренутку не помишља на самоубиство. Избачена је битна епизода – Александар није у искушењу да себе лиши живота у Вавилону и његова карактеризација је додатно формирана у складу са хришћанским погледом на свет. Изостанком мотива Македонски губи нешто од карактерне дубине, која се надомешћује новим деоницама у којима се Освајач суочава са сопственим нестанком. Чини се да је на делу и хришћанска цензура, због чега је вероватно уклоњен и гротескни, магични опис Александровог физичког изгледа.

Карактеристичну разлику у композицији Српске Александриде и епсилон редакције представља додатак оквира нарације, увода и закључка редакторске природе. Дело је уоквирено коментаром, његов уводни део састоји се од навођења каталога владара који су управљали светом у време Александровог рођења (L 1r – Ak 1v) и прегледом Александрових врлина (2r–3r). Овакав оквир СА саображава књигу захтевима публице нове епохе, њена структура „окоштава“. Дело је потребно контекстуализовати библијским поукама и стилем, као и хришћанским *vanitas* мотивом. Временом ће се оквир претворити у прави предговор читаоцима вековима удаљеним од духа византијских редакција. Такав, барокни, али и рационалистички, предговор имамо у грчкој „народној књизи“ *Филади*, и написао га је вероватно издавач Николаос Гликис.¹¹⁵

Структурално поређење Српске Александриде, епсилон редакције и алфа редакције показује многобројне поетичке интервенције различитих редактора. Алфа редакција одваја се од историје инсистирањем на хеленистичким мотивима – религиозним и историјским. Епсилон редакција проширује чудесне мотиве као и српскословенски Живот Александров и обе књиге

¹¹⁴ О вези еротских и танатолошких мотива у византијском роману вид. Moore 2019.

¹¹⁵ Stoneman 2012: XXVII–XXIX

инсистирају на јудеохришћанским епизодама (посета Јерусалиму, увођење острва Ираклијеваца, Тамна земља, делови о васкрсењу). Такве интервенције обележиће источни део хронотопа дела.

Смањује се и број и редукује дужина описаних сукоба са Персијанцима и царем Даријем. Насупрот њима, цареве посете градовима и ратне епизоде на Западу добијају на важности (Солун, Рим, Атина, епизода са Куманима). Временом се дело структурално може сагледати као диптих остварен кроз однос Истока (духовни ареал) и Запада (политички ареал). Српска Александрида додаће и мотиве витешко-сентименталног типа, прихватиће дуалитет и лирску структуру епсилон редакције. И у њој ће се понављати сличне епизоде, које ће, заједно са увођењем цитата из црквене поезије и књига мудрости и редакторским оквиром на почетку и крају радње, дело приближити позносредњовековној публици. Однос структура епсилон редакције и Српске Александриде недвосмислено сведочи да је текст српскословенске редакције настао на основу предлошка који је припадао овој породици грчких рукописа од којих је сачуван само један (Trumpf 1974).

Српска Александрида наставиће са развијањем паралелизма као градивног обрасца. Структуралне јединице дела удвајају се најпре на нивоу мотива и ликова, а затим и читавих епизода. У два плача, Нехтенавомом и Вerveховом, описује се трагедија Египта на почетку књиге (Роман о Александру 1986: 71). Два света сна ће цару Филипу указати да прихвати дете које му дарују Богови, а сан о змији и јајету растумачиће му два филозофа Менандар и Аристотел. Они ће обећати цару и да ће га опевати у Троји (Роман о Александру 1986: 74; 95). Александар има два учитеља, „казатеља“ Аристотела и „мајстора“ Нехтенава. Филип има две жене, Кандавлија два сина, Дарије двојицу убица. Два су бога која господаре Александридом – Саваот и Амон. Цар Александар ће Египат посетити два пута (Роман о Александру 1986: 92; 101). Добиће пророчанство из Књиге пророка Данила и у Риму и у Јерусалиму (Роман о Александру 1986: 90–91; 100–101). Рим се огледа у Јерусалиму, Кандавлијева Пећина богова у Тамном вијалету.

Земља Блажених жена и Рај остаће ограђени зидовима и недоступни цару. Два света острва Македонски посећује (Ираклијевци и Блажени), две везане фигуре на стенама сретне на путу до Макароњана.¹¹⁶ „Свети“ царски пар – Семирамида и Ираклије заједно започињу селидбу праведних на Исток. Адам и Ева морају после Авељеве смрти да зачну новог сина да би очували равнотежу у васељени. Писма са Истока цар упућује „двојном адресату“ – Аристотелу и Олимпијади. Умножиће се чак и врећице мака и ковчези из старих редакција – Александар сада од Дарија као „дар“ добија *две* врећице и *два* ковчега (Роман о Александру 1986: 84). Две религијске фигуре, Јефант и Јеремија ће цару пророковати смрт. Две човеколике птице Александра упућују да се врати у насељени свет. *Двојнички* мотив у Александриди активира се кроз епизоде у којима је цар свој прерушени гласник и у којима он мења своје место са Антионом не би ли заварао и искушао Кандакију и њеног сина Кандавлија (и њихова имена сугеришу наставак принципа удвајања). Присутни су и цареви, Александрови потиснути двојници – Даријева судбина наговестиће Порову, Санхосова осенчити Александрову.

Царев убица Вриенуш има брата Левкадуша који је израз његове потиснуте, светле стране, увршћен у текст само да би паралелизам био затворен (ако имамо лик морамо имати и његов одраз). Јереј Јуда поменуће се као владар Јерусалима уз Јеремију да би се испунио „закон“. Ова двострукост одговара фолклорном моделу света, али је због религиозног контекста Александриде и у комуникацији са њеном писменом формом задобила особен стилски израз. Потреба да се делови радње удвајају и заокружују својим понављањем очигледна је и у комуникацији писмима у којима увек имамо и „питање“ и „одговор“. Писма Аристотелу и Олимпијади препричаће у дугим деоницама пређену радњу – она су композиционо „огледало“ читавог текста, његов начин да „поново исприча себе“, да у свести читалаца утврди већ речено и доживљено.

¹¹⁶ На ова места у делу смо већ упућивали у ранијој анализи.

V Хронотоп Српске Александриде

5.1. Слика света у Српској Александриди

Αἴγυπτον ὁ φυγὼν κραταιὸς ἄλκιμος πρέσβυς βασιλεὺς δυνάστης ἤξει μετὰ χρόνον νέος, τὸ γηραλέον ἀποβαλὼν τύπων εἶδος, κόσμον κυκλεύσας, ἐπὶ τὸ Αἰγύπτου πεδῖον, ἐχθρῶν ὑποταγὴν διδοὺς ἡμῖν.
Краљ што је напустио Египат, крепак, одважан, стар, господар, доћи ће потом млад, обишавши свет, у долину египатску, одбаћиће старачки изглед и покорити непријатеље за нас. (α, I: 3, 5–6).¹¹⁷

Кроз различите редакције у тексту Александриде оцртала се једна књижевна, космолошка карта слична касносредњовековним мапама (*mappa mundi*). Такве карте су много више од једноставног описа простора, блиске старој пракси слика које показују пут душе у загробни свет у Египту или Месопотамији¹¹⁸:

Средњовековне мапе су биле често и симболичне и декоративне у својој сврси – пројектовале су идеал хришћанског космоса пре него физички свет. Ови рани картографи покушавали су да одговоре изазову представљања, на једној шеми, истовремено географских претпоставки и вере. (Ducza 2013:13)

У средишту замишљене мапе „романа“ о Александру најпре се налази Александрија, а затим Јерусалим. Ови градови представљају географски и теолошки центар посебне уметничке екумене.¹¹⁹ Српска Александрида приближава се Ебсторфској мапи (прва половина XIII века)¹²⁰ чији облик налачи на Христово тело¹²¹, Херефордској мапи (крај XIII, почетак XIV века)¹²² на којој је представљен Александров логор и Псалтирској мапи (средина XIII века).¹²³ Српска Александрида садржи сложену космологију чији је циљ да представи домен Бога Саваота у који је укључено мноштво различито распоређених тачака дуж дихотомије „реално“ – „чудесно“. На мапи СА налазе се истовремено градови као што су Солун или Драм и места која бисмо данас називали „фантастичним“ попут Земље Псоглавих људи или пећине у којој су затворени антички богови.

Наративне мапе света, било да су визуелно-текстуалне као Херефордска или текстуално-визуелне као она која се потврђује у чулној имагинацији читањем Живота Александровог – спајају текст и слику не би ли пренеле читаву мрежу информација. Не само географске особености него и зоолошке, антрополошке, моралне и теолошке идеје. Хронотоп Александриде треба да покаже, на првом месту, проблематику *духовног света* – јер се све више удаљавамо од алфа редакције. Она је ипак била ограничена на визуру и границе класичног, античког света. Њена, географски „реалнија“ перспектива, наслеђена је од хеленистичке историографије и можда, у мањој мери, од хеленистичког романа. Ширење Истока као ареала, уношењем нових епизода у текст, донело је смањење удела географских реалија и повећало могућности спекулативне, духовне креације. Александар је својим кретањем успео да обухвати скоро читав средњовековни свет. У верзијама

¹¹⁷ Курзив М. Ж.

¹¹⁸ Вид. преглед историје мапа са примерима на

https://krygier.owu.edu/krygier_html/geog_222/geog_222_lo/geog_222_lo05.html (08.09.2022.)

¹¹⁹ Облик васељене морао је да одговара слици света пронађеној у Писму, као у *Хришћанској топографији* Козме Индикоплова, за кога је свет био раван и налазио се у космосу обликованом по моделу заветног ковчега. Вид. Manimanis, Theodosiou, Dimitrijevic 2013.

¹²⁰ <https://collections.lib.uwm.edu/digital/collection/agdm/id/16400/> (01.01.2022.)

¹²¹ Може се тумачити да је „Ебсторфски Христ“ представљен истовремено у тренутку распећа и у моменту Вознесења. Вид. посебну анализу света ове мапе из ималогошке перспективе, са фокусом на мотив Гога и Магога у Bildhauer 2003.

¹²² Вид. онлајн дигиталну реконструкцију Херефордске мапе, као и претпоставке о њеном датирању, на <https://www.themappamundi.co.uk/mappa-mundi/> (08.09.2022.)

¹²³ <https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=6775&CollID=27&NStart=28681> (03.04.2021.)

се спомињу његова путовања од Херкулових стубова на западу¹²⁴, све до Кине на истоку. У сиријској верзији Освајач се сусреће и са кинеским царем.¹²⁵ Македонски истражује границе простора у целини, осваја простор „од врха до дна“, о чему сведоче епизоде о царевом узношењу у ваздух и понирању до морског дна.¹²⁶

Методолошком приступу сакралним својствима хронотопа помоћи ће савремена медијевалистичка дисциплина хијеротопије, заснована на истраживањима руског медијеviste Алексеја Лидова.¹²⁷ Он хијеротопију дефинише као особен вид уметничке делатности: „хијеротопија је стварање светих простора посматрано као нарочит облик креативности, као и поље историјског проучавања које открива и анализира карактеристичне примере такве креативности“ (Lidov 2015: 62). Хијеротопски настаје Цариград, који у себи рекреира како светост Јерусалима тако и политичку моћ Рима. Исти поступак касније понављају престонице нових држава у византијском цивилизацијском кругу. Хијеротопска творевина је нарочито Јерусалим у Српској Александриди, али и читав њен свет.

Лидов се надовезује на Бахтинову теорију хронотопа, такође битну за тумачење функције простора у Александриди:

У књижевно-уметничком хронотопу сливена су просторна и временска обележја у осмишљену и конкретну целину. Време се овде згрушњава, стеже, постаје уметнички видљиво; простор се напиње, увлачи се у кретање времена, сижеа, историје. Обележја времена разоткривају се у простору, а простор се осмишљава и мери временом. Уметнички хронотоп се одликује тим пресецањем низова и сливањем обележја. (Bahtin 1989: 193–194)

Хронотоп Александриде, средњовековног дела са снажним утицајем антике, поседује елементе како бахтиновског авантуристичког хронотопа тако и хронотопа који Бахтин везује за витешки роман. Александар је средњовековни јунак који бира авантуру и бива прослављен: „моменат ‘славе’, ‘прослављања’, био је потпуно стран грчком роману, а зближава витешки роман са епом“ (Bahtin 1989: 271). Оно што хронотоп СА приближава античком љубавном роману и његовом хронотопу јесте чињеница да постоји несагласје између цара и света. Не може се рећи да су, као у бахтиновском витешком роману, јунак и свет СА начињени „из једног комада, међу њима нема разилажења“ (Bahtin 1989: 272). Свет Александриде је сегментиран, цар ће се и чудити и дивити на свом путу, мењати док спознаје смрт. Александрида чува делатност концепата као што су Судбина–Срећа, битних за уређење хронотопа хеленистичких романа (Bahtin 1989: 204–206). СА „имитира“ и широко постављене мапе античких дела, и у њој је посебно важан *хронотоп пута* који зачиње авантуру, као и принцип борбе са „туђином“ коју хеленистички јунаци и јунакиње морају савладати, све док свој битак не „смире“ у браку и познатом простору. За разлику од јунака и јунакиња античког романа код којих је степен „одређености“ и „конкретности“ представљеног света „крајње ограничен“ (Bahtin 1989: 211) – свет Александриде покушава да своје *тачке* конкретизује на прецизној мапи унутар које је Земља Питика јасно особинама одвојена од града Солуна.

Васељена Александриде подељена је чврстом осом Запад–Исток која се открива као дихотомија политичког и духовног, што је био случај и са помињаним мапама: „пратећи ивицу одређене *terra mundi* од западне тачке на дну на југ и потом на исток, посматрач одлази из нормалног света кроз непознато и коначно стиже у Рај. Кренути даље на југ значило је отићи даље од Бога“ (Ducza 2013: 13). Исток је у Александриди област у којој су етика и религија најпластичније преточене у пејзаж. Он временом све више доминира хронотопом, зато што се у њему оваплоћују тачке библијске духовности, тачке есхатолошког путовања душе: Острво

¹²⁴ Вид. Wolohojian 1969: 145.

¹²⁵ Епизода у Сиријској Александриди: <http://www.attalus.org/translate/alexander3b.html> (09.09.2022.)

¹²⁶ За теорију о њиховом хебрејском пореклу ове и других епизода, погледај у Kazis 1962: 2–25.

¹²⁷ <http://hierotopy.ru/en/> је сајт са прикупљеним дигиталним прилозима различитих хијеротопских конференција, тематски подељених по градивним елементима природе: ватри, води, ваздуху и земљи. Вид. Lidov 2015; Lidov 2009; Живковић 2021.

Ираклијеваца и Макаронска острва (Острво Блажених), Зид Раја (Роман о Александру 1986: 126–128) и загробни свет показан у две варијанте – као хтонска *Тамна земља*, најприближније замишљена као засебан континент који се може посећивати након што се прође река Океан (Роман о Александру 1986: 129) и Кандавлијева пећина (апокрифно замишљена варијанта пакла), (Роман о Александру 1986: 148–150).

Запад је политичко подручје – тамо цар осваја Солун (Роман о Александру 1986: 85–86), Атину (Роман о Александру 86–89), Рим (Роман о Александру 89–91). На Западу прича фокусира политичке проблеме и размишљања о различитим облицима друштвеног уређења. Александар успоставља политичко јединство пре него што оде у Јерусалим (Роман о Александру 1986: 99). Јерусалим је духовно и географско средиште, *пупак* средњовековног света.¹²⁸ Он се налази на центру и Херефордске и других поменутих мапа и његова локализација „визуализује примат Исуса Христа у Божијем плану спасења“ (Deam 2015: 10). Александар ће осим посебних места истраживати и уопштеније делова хронотопа – као што су врт, пећина, језеро, море, пустиња, паклени крајолик, град, палата. Исток је не само простор религиозне епифаније, већ и зачудни, дивљи, онострани ареал који насељава идеолошки Други.

Однос Истока према Западу је контрастан, мапа Александриде раздваја „континенте“. Пут Александра као књижевног јунака има различиту функцију од пута Александра као културног хероја хеленистичке историје:

Ученик Аристотела, синтетичара знања, он је хтео не само да хеленску просвету пренесе на Исток него и да природу и културу Азије отвори Хеленима и Македонцима, другим речима као посредник да изврши синтезу Истока и Запада, да помири победнике и побеђене, да уједини те супротности, да Македонце и Хелене стоји с Персијанцима, Међанима и другим Иранцима. (Ђурић 1954: 24)

Портрет Освајача који Милош Ђурић реконструира је римски, империјалан, Аријанов – историчар тврди да се цар молио боговима „за слогу и државну заједницу Македонаца и Перзијанаца“ (*Анабаза*, VII: 11). Од алфа редакције до Српске Александриде унесено је мноштво нових локација испуњених духовним значењем, док су друге заборављене. Свет је опаснији и изазовнији за путовање. Лакше се могао покорити у хеленистичко време, прецизно описан у Александровом (Аријановом) говору из *Анабазе*:

Ако нетко жели чути коначни циљ нашег ратовања, нека знаде, да нам не преостаје још много земље до ријеке Ганга и до Источног мора, а с овим је, кажем вам, Хирканско море у очевидној свези, јер велико море окружује читаву земљу. Такођер ћу Македонцима и савезницима доказати, да је заљев Индијског мора у свези с Перзијским, а Хирканија са заљевом Индијског мора. Из Перзијског заљева хоћемо ми с нашом морнарицом опловити Либију до Хераклових ступова и одатле ће читава унутрашња Либија бити наша, а тако и читава Азија. Границе власти овде ће се поистовјетити с онима, које је божанство ставило и земљи. (*Анабаза*, V: 26)¹²⁹

Представљени простор је географски уверљив, Александар добро познаје његове границе, наступа из позиције супериорног знања. Са друге стране, простор СА је део хијеротопског система који се временом све више мењао под утицајем додаваног светог квалитета, мењао у смислу „позитивних“ или „негативних“ интервенција. Такво флукутирање географског садржаја, повезано је и са непрестаним временским анахронизмима, који су у овде тумаченом позновизантијском „роману“ приметнији него у алфа редакцији или (у мањој мери) епсилон редакцији. Просторне тачке се додају у складу са устаљеним географским схватањима периода. Постоји кохерентан систем иза дочаране поетичке мапе. Са друге стране, имена владара и других ликова повремено делују сасвим анахроно и временски и логички. Тако ће се Порова жена звати Клитемнестра, Ираклијева (Херкулова) је Семирамида, Александров братучед је Ланселот (Ванцатур, Ланцатур; Роман о Александру 1986: 80), Јерусалимом влада пророк Јеремија иако се претпоставља да је преминуо почетком шестог века пре Христа, око два века пре Александровог

¹²⁸ Вид. о вези хришћанске и античке географије и света и и Јерусалиму као *пупку света* <https://www.tabletmag.com/sections/history/articles/jerusalem-as-the-omphalos-of-the-world> (08.07.2022.)

¹²⁹ Овај и други цитати наведени су према: Anabaza 1952.

рођења (The New Oxford Annotated Bible 2010: 2257), у време ратовања са Александром у Атини живи Софокле који је умро 406. године п.н.е. и слично.

Време се негира и повезивањем цара са многобројним херојима чију опрему он добија у градовима – од Троје до Индије. Тако ће, рецимо, у Јерусалиму прихватити шлем Исуса Навина, мач Голијата, Самсоново копље и Јонатанов штит (Роман о Александру 1986: 101). Готово гротескно, анахроно гомилање разних историјских и географских појмова у Александриди, истакнуто при именовању Нечистих народа (Роман о Александру 1986: 144) има задатак да причу удаљи од историјских околности и учини је што занимљивијом читаоцу јер радњу води у митску прошлост, егзотичну удаљеност. Александар је у сваком тренутку прецизно смештен на мапи. Временски он превазилази било какво датирање својих акција – тиме и хронотоп, чији просторни аспект се бахтиновски „осмишљава и мери временом“, постаје доста шири и неодређенији. Развлачењем еластичних граница хронологије постиже се утисак да Освајач заправо покрива све координате дуж x/y – просторне/временске осе, да је *свевремен*, заузима сву историју, њен вертикални и њен хоризонтални вид.

Узрок таквог поступка можемо наћи и у потреби да се време ништи и из религиозне перспективе како би се прослављала (и истовремено последично доводила у сумњу) одређена света истина. То подсећа на принцип библијске типологије, према којем ликови Новог завета понављају егзицентријалну суштину ликова Старог завета.¹³⁰

Временска структура дела је сложена, одређена својом *анахроношћу*, јер уједињује призоре средњег века и његове античке прошлости у једну текстуалну садашњост. Сличан принцип је постојао и у средњовековном иконопису: „прошлост симетрично одговара садашњости, садашњост, такође, симетрично одговара будућности; неповратност времена опет је пригушена хармонијом неке просторне симетрије“ (Аверинцев 1982: 114). Александар је постављен као савременик не само историјских личности, него имплицитно и оних који читају књигу. Заправо, остаје само један догађај који се може одиграти – Други долазак Божији којем цара подучавају пророк Јеремија и Ираклијевци. Видећемо, говорећи о одликама хронотопа, да Македонски поседује прекогницију, *искуство* догађаја који се пред нама одвијају. Време се сужава након што се најпре бескрајно проширило и у једној тачки егзистирају и Александар и Дарије и пређашња античка и библијска историја. Рекреирање античког хронотопа, познатог публици из хеленистичких романа, важно је за посматрање садашњости људи који су живели читајући Александриду и кроз Александрово путовање посматрали своју личну духовну и физичку географију: „публика је морала пажљиво да промишља Александрову причу, разлучујући шта у животу јунака да опонаша, а шта да избегава“ (Deam 2015: 111).

На Херефордској мапи цар је представљен као архетипски Путник, једини човек на њој. Његово кретање динамизује однос центра и маргине и понавља се у наизглед бескрајним варијацијама путање коју и Александар и посматрач могу на њој да оцртају: „као светски путник приказан на Херефордској карти, и Александар теоретски може имати користи од јерусалимског уточишта. Средиште припада њему колико и било којој другој средњовековној фигури“ (Deam 2015: 119).

Бахтинова и Лидовљева теорија, прва усмерена више према формалним, друга према духовним одликама простора у књижевним и другим уметничким делима, морају се комбиновати са трећом струјом проучавања спацијалних карактеристика књижевности, напорима новог историзма чији представници: „напуштају феноменолошки принцип, концентришући пажњу на социјални као и на физички простор, истичући у први план просторне праксе и репрезентације, и наглашавајући важност моћи и продукције простора“ (Knott 2010: 29). Свака тачка је израз

¹³⁰ Типологија је: „проучавање аналошких веза између откривених истина о личностима, догађајима, институцијама и другим појавама у историјским оквирима посебног Божијег откровења, које су, гледано ретроспективно, пророчке природе“ (Beale 2012: 14).

идеолошке стратегије која наступа заједно са поетичком креацијом. Средњовековни, византијски редактор хришћански и нехришћански (у пренесеном смислу најпре муслимански) свет посматра као супротстављене стране васељене. „Први свет“ насељавају „позитивне“ заједнице, оне морају да надвладају „негативне“ заједнице које треба, у име Бога Саваота, укључити у домен јудеохришћанске екумене. Источни хронотоп је дифузан, бежи једноставном разумевању, у њега лакше улазе чудесни мотиви, зато што је подсвест редактора њиме оптерећена.¹³¹

У Индији, Персији и Тамној земљи живе разноврсна непријатељски настројена створења чија онтологија је на размеђи између људског и животињског. Може се тврдити да такав поглед на свет садржи одлике западног империјализма:

Многе књижевне легенде о Александру деле особине са онима које подржавају касни империјализам: његово освајање се представља као авантура, његово царство као божански захтевана неизбежност. Он је хваљен као велики вођа и освајач који је превазилазио насиље: ‘ниси борбом победио толике непријатеље и градове, већ својом памећу’.¹³² За оне који су побеђени, он је једноставно освајач. (MacFarlane 2020a: 15)

Поетичке, духовне и идеолошке потребе условиле су поделу света СА, који се може, када се удаљимо од Јерусалимског центра поделити на три целине:

Први, наш свет, у којем нема потребе за општим описом, пошто се све узима здраво за готово, други, спољни прстен у којем живе варвари, народи чији нас чудни обичаји подстичу да их забележимо; трећи, најудаљенији прстен, где се принципи реда распадају и сви наши страхови, фантазије и очекивања постају стварни. (Bartlett 1982: 174–175)

У Александриди је од пресудног значаја дефинисање „краја света“, Пусте земље, *Тамне земље*. У њој се мешају сакралне тачке, земље дивљих народа и сама *граница*. За Александриду је важан и хронотоп пустиње, дивљине у којој су чудовишта лоцирана да не би могла лако да се оповргне њихова „реалност“.¹³³

Ако је у току радње Александар боравио на граници и иза границе, потребно је указати да је и пре његовог рођења детерминисано је да ће цар бити *путник*. То је одређено у цитираном пророчанству Сераписовог храма на почетку овог одељка у којем се наводи да ће се цар вратити у Египат „обишавши свет“ (κόσμον κυκλεύσας). Таква оптерећеност путовањем и хронотопом повлачи са собом чињеницу да се у поетичком смислу ниједном другом градивном аспекту дела – ни Освајачевој карактеризацији, ни стилу ни наративној кохерентности не посвећује толико пажње као хронотопу. У делима попут Александриде, којој су најближи средњовековни витешки романи, али и дела апокрифне књижевности, слободније су се него у доминантним сакралним жанровима преиспитивале идентитетске поставке периода. Световна и апокрифна дела обележена су пространим хронотопом у којем себе скицира одређено приповедно *ја*, под маском одабране историјске или библијске личности. То *Ја* улази у односе са људском другошћу, са живом и неживом природом и са Божанским или демонским присуством. Александар је близак апостолу Томи чије је легендарни мисионарски рад на Истоку био инспирација за причу о презвитеру Јовану, легендарном хришћанском краљу.¹³⁴ За апостола Тому се кроз апокрифне списе везује један разгранат хронотоп који покрива углавном тачке удаљене од Европе, „првог света“:

Речено је да је Тома проповедао јеванђеље у Партији, Медији, Персији, Карманији, Хирканији, Бактрији, Маргијани, и међу маговима, и још у Месопотамији, Халдеји, Асирији, Етиопији, Сирији, Јерменији, Грчкој, Румунији, на острву Тапробана (Џејлон), јужној Арабији, на острву Дискорида, у Кини, Индији, Синдији и Нубији. (Wiltsh 1859: 21)

¹³¹ Оваква врста Западног креирања Истока као Другог, Другог који бива књижевно конструисан, уочена је и образложена у књизи *Измишљање Руританије* Весне Голдсворти (Goldsvorti 2000). Европске културе због предрасуда своје источне суседе често сагледавају као симболички „Балкан“, као „ниже“ културе. Мрежа је таква да се одређена нација одриче своје источне парадигме, померајући границу између „доброг“ и „лошег“ од себе према суседима. Види о томе „анегдотски“ филозофски став, анализу словеначког филозофа Славоја Жижека https://www.youtube.com/watch?v=r_5Slnkzck&ab_channel=ErwinSchulhoff (07.08.2022.)

¹³² Мекфарлен на овом месту цитира Стонманов превод Александриде – Stoneman 1991: 241.

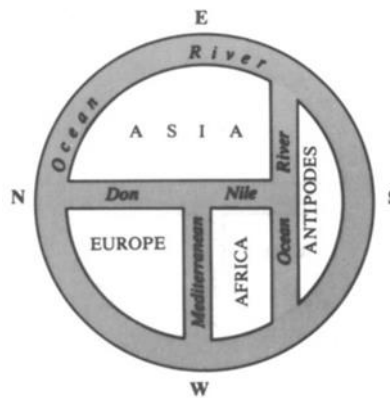
¹³³ „Чудовиште постоји, али ‘негде далеко’, ‘не овде’. Премештање физичке стварности на удаљена и недоступна места обезбедило је теорију о стварном постојању чудовишта осигуравајући да његово постојање није могло бити емпиријски потврђено“ (Williams 1999: 14).

¹³⁴ Brewer 2015.

Интервенције у простору су најлитерарнији део Српске Александриде, њен најбогатији „књижевни лик“. Да би читалац лакше могао да замисли свет СА скицираћемо и једну од могућих мапа дела, то ћемо учинити не према раскошном визуелном моделу Херефордске или Ебсторфске мапе које су прављене да би оставиле утисак на посматрача, већ према сведенијем четвороделном Т-О моделу средњовековних карата:

Унутар њихових кружних, овалних или правоугаоних облика налази се река Океан, окренута ка Истоку. На оваквој карти познати троделни свет је одвојен од непознатог, четвртог дела – они се разликују по количини топлоте коју примају, непознати део насељавају Антиподи. (Choubey, Bansal 2017: 42)

За прототип оваквих мапа сматра се она из коментара Апокалипсе Беата Лиџбанског (Beatus Liébana) из VIII века (Woodward 1985: 512), поменућемо и модернију карту, *Tabula geographica* из XVIII века (Ducza 2013: 9). На четвороделним мапама Исток и *Азија* се налазе на врху, *Европа* се налази на левој страни доњег дела Запада, *Африка* на десној страни Запада, а поменута *Земља Антипода* сасвим је одељена на десну страну мапе, на крајњи Југ. На северу се дотичу рубни делови Азије и Европе. Александрида мора покрити један огроман простор, од Неглитере (Енглеске)¹³⁵ до самог Раја и *шуре*. Управо је то „шире“, отелотворено у Тамној земљи, најнеобичнији део слике света СА. Због Тамне земље ћемо изабрати да користимо Т-О модел карте на којој ћемо њу уписати на место „Земље Антипода“. Тај, четврти „континент“, назваћемо Тамном земљом због карактеристичне епизоде која је „допутовала“ и у савремену књижевност (Вуков Тамни вијалет).



Слика 2. Четвороделна мапа света (Woodward 1985: 512)

Уз карту ћемо навести и ток царевих путовања у три тумачене редакције Александриде. Назначено је куда се кретао најпре Нехтенав, а затим и Александар (и његово тело после смрти које завршава у Александрији). Праћена је радња, не нужно и њен најважнији јунак. На пример, поменуто и да су у Дафенеон Аполонов Египћани отишли тражећи пророчанство о царевом повратку у Српској Александриди. Назначено је када се у радњи појављивао и правац кретања, на пример, чињеница да је Освајач отишао на север да би савладао Кумане. Некада се, као што је случај са царевим одласком у Пелагонију у којој је савладао Анаксархосову војску, бележи да се борба против њега водила код места које се звало Змикси.

Поред примарних, у одређеним случајевима навођене су у загради и секундарне локације, места од посебног интересовања, чак и уколико у њима није „мировала“ приповедна нит. Зато су повремено у загради набројани и каталози етнонима из СА, јер и они конкретизују простор. Пошто нас интересују локације по себи, углавном нисмо уводили разлоге због којих је Александар посећивао одређено место, осим где је то било потребно због поређења (на пример, бележење локације одржавања Олимпијских игара). Изостало је и парентетичко упућивање где се

¹³⁵ Као потврду претпоставке да Неглитера/Неглитерва представља стари израз за Енглеску, са примерима, вид. етимолошки речник ЈАЗУ, Skok 1971: 43.

која тачка пута помиње, јер се то може проверити у претходном поглављу са структуром и фабулом дела. Наводили смо различите врсте маркираних места у кретању приче – од објеката од већег значаја, као што је Сенонхосисов кип, па све до широког појма „земље“ која припада одређеној скупини дивљих људи.

Поред локација, као објашњење, где то није очигледно, указивали смо и на квалитет, *значење* одређене тачке, на чињеницу да је у питању река, град, област или храм. Повремено је одређени појам додатно разјашњен – Сераписов храм у Египту назива се Серапеум. Посебан проблем представља ретроспекција локација поменутих у „Писму Аристотелу и Олимпијади“ у свим редакцијама, јер се у њему понављају одређене просторне тачке, а некада и допуњују. Места која се у писмима помињу уклопили смо тако да представимо једну линеарну путању без репетиције.

Путовања у алфа редакцији: ¹³⁶

Египат (Нехтенав протагониста) → Серапеум (Сераписов храм)¹³⁷ → Македонија (Пела) → Пиза (Олимпијске игре) → град Метони → Пела → Сицилија (италијанске земље) → Либија (Африка, острво Фарос, острво Протеус) → град Паратонион → Тафозирис (Озирисов гроб) → Александрија → Мемфис → Сирија → Тир → река Пинар (Азија) → област Пиерија, град Бебрикија (Ахаја) → Фригија (Троја) → град Абдера → област Ботија, град Олинт (Халкидики, Црно море) → град Локри, град Аркагас → Теба → Коринт (Платеја) → Атина → Спарта (Лакедемонија) → Теба → Киликија (Океан) → Медија (Јерменија, Еуфрат) → Тигар → Бактрија → река Странга (Персепољ) → Киров гроб → Медија (град Екбатан, Азија) → Персепољ → Индија (река Хидасп) → град Аорне → град Прасијас (главни град Индије) → Оксидраци (гимнософисти) → Земља дивљих жена → Земља чудовишта → град Прасијас → Каспијска врата → Сенонхосисов стуб (Црвено море) → земља Прасијас → острво-неман → Дрвеће Сунца и Месеца → Земља Бебрикијанаца → Кандакија (Семирамидина палата) → Кандавлијева пећина (Пећина богова) → Земља Амазонки → Вавилон → Хераклови стубови → Црвено море → Земља Псоглавих људи (река Атлас) → град Хелиополис → Палата Кира и Ксеркса (река Танаис, између Азије и Европе) → Вавилон → Александрија (пренос тела);

Путовања у епсилон редакцији:

Египат (Нехтенав протагониста) → Аполоново пророчиште (Египат) → Македонија (Пелопонез, Тесалија, Филипов град) → Рим (Олимпијске игре) → Пела (Македонија) → Скити → Солун → Атина (Лакедемонци) → Теба → Рим (запад) → Океан (југ, излазак из света) → Чудесно-чудовишни народи → Тамна земља, варварски народи (север, запад) → Киликија, Селеукија, Александрија, Антиохија, град Срдачни састанак (подизање градова)¹³⁸ → град Писинунт, Николија (исто) → Триполи, Никаторија, Лаодикеја, Антиохија (Мала Азија, исто) → Троја

¹³⁶ Користан за праћење алфа редакције и боље разумевање њених локација јесте речник грчке и римске географије Вилијема Смита, доступан онлајн:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0064%3Aalphabetic+letter%3DO%3Aentry+group%3D7%3Aentry%3Doxhydracae-geo> (03.05.2022.)

¹³⁷ „Термин ‘Синопејски’ (Σινωπίου) је коришћен као метонимија за Сераписа [...] култну статуу Сераписа-Плутона је Птоломеј I преузео из Синопе на Црном Мору [...] То објашњава зашто се овде (у Александриди – М. Ж.) Серапис назива синопејски“ (Nawotka 2017: 47–48).

¹³⁸ У епсилон верзији се изненађујуће детаљно наводи које градове је цар подигао крећући се из Хеладе на Југ и Исток.

(Фригија, Илион) → Еуфрат (Персија) → Персепољ → Арсинојска река → Сирија (битка)¹³⁹ → Персепољ (Даријева смрт) → Јудеја (Египат) → Египат (град, Мемфис?)¹⁴⁰ → Александрија¹⁴¹ (Олимп, Асирија) → Тамна земља (запад, дивље жене) → река Амор → Земља малих људи¹⁴² → Сенонхосисов стуб → Земља дивљих људи → Кипови Семирамиде и Ираклија → Земља шесторуких људи → Земља Псоглава → море са опасним раковима → Острво гимнософиста¹⁴³ → Острво Блажених (острво Блажених жена) → Тамни вилајет (Тамна земља) → Језеро (Извор живота, Исток) → Земља Исполина (повратак у свет)¹⁴⁴ → Сунчев град → Земља једноногих људи са овчијим реповима → Индија → Индипољ (палата, Исток) → Земља Амазонки (северни део Истока) → Берсилска земља → Северне груди (планине), Гог и Магог, Каспијска врата) → Солурска земља → Кандавлијева пећина (Хад) → Амастрида (палата) → Персепољ (Асирија, Месопотамија, Византион) → Александрија (пренос тела);

Путовања у Српској Александриди:

Египат (Нехтенав протагониста) → Посејдонов храм → Македонија (Филипуст) → Дафенеон Аполонов (Олимпијске игре) → Драм (тркалиште) → Кумани (север) → Пелагонија (битка, Змикси) → Филипуст (Македонија) → Солун → Атина (Костоломејска шума, Виталијско поље) → Рим (тракијски, пулијски, дамалски, готски и тривалски цар) → Учешка земља (југ, јужна, јушка земља, чудовишни народи) → Океан → Неглитера (Велика Барбарија) → Египат (исток, Нил, Александрија, Селеукија, Антиохија, Византија, Срдачни састанак (подизање градова) → Триполи (Азија) → Троја (Придија, фаридијске земље) → Македонија → Палестина, јеврејско господство (Исток, Сенар-поље)¹⁴⁵ → Египат → Јефрат, Тигар (Персија) → Вавилон → Персепољ → Арсинојска река → Лидија → Крај света (Исток) → Пешчана земља → Царство Питика (мајмуна) → Сенонхосисов кип → Земља дивљих људи → Кипови Семирамиде и Ираклија → Земља шесторуких људи → Земља Псоглава → Море са опасним раковима → Острво Ираклијеваца → Земља паклених мука → Острво Блажених (острво Блажених жена) → Зид пред Рајем → Тамна земља (вилајет) (десна страна, Исток) → Два слатка језера (Извор младости) → Земља Исполина (крај света) → Сунчев град → Земља једноногих људи са овчијим реповима → Рајске реке → Индија → Индипољ (палата, исток) → Земља Амазонки → Мерсилска земља → Северне планине (север, Гог и Магог) → Солурска земља → Кандавлијева пећина (Хад) → Амастрида (палата) → Вавилон (Сенар-поље) → Герсама (Халдеја, сирско Међуречје, Нил) → Александрија (пренос тела).

¹³⁹ Није прецизно одређено, али је вероватно на том месту (ε, 18: 1) описана битка код Гаугамеле (331. п.н.е.), после које је редактор унео и убиство Дарија од стране његових људи.

¹⁴⁰ Места повезана са ратним дешавањима губе на значају, те се тако не зна који град у Египту препознаје Александра као Нехтенавовог наследника, па смо навели Мемфис у загради због његовог старог значаја.

¹⁴¹ (ε, 24: 1). Изостаје и именоване Александрије, некада најважнијег места у књизи, али је очигледно да је она у питању и да се на њу односи владарева ктиторска делатност. Тај закључак може се извући и на основу упоредног тока алфа редакције.

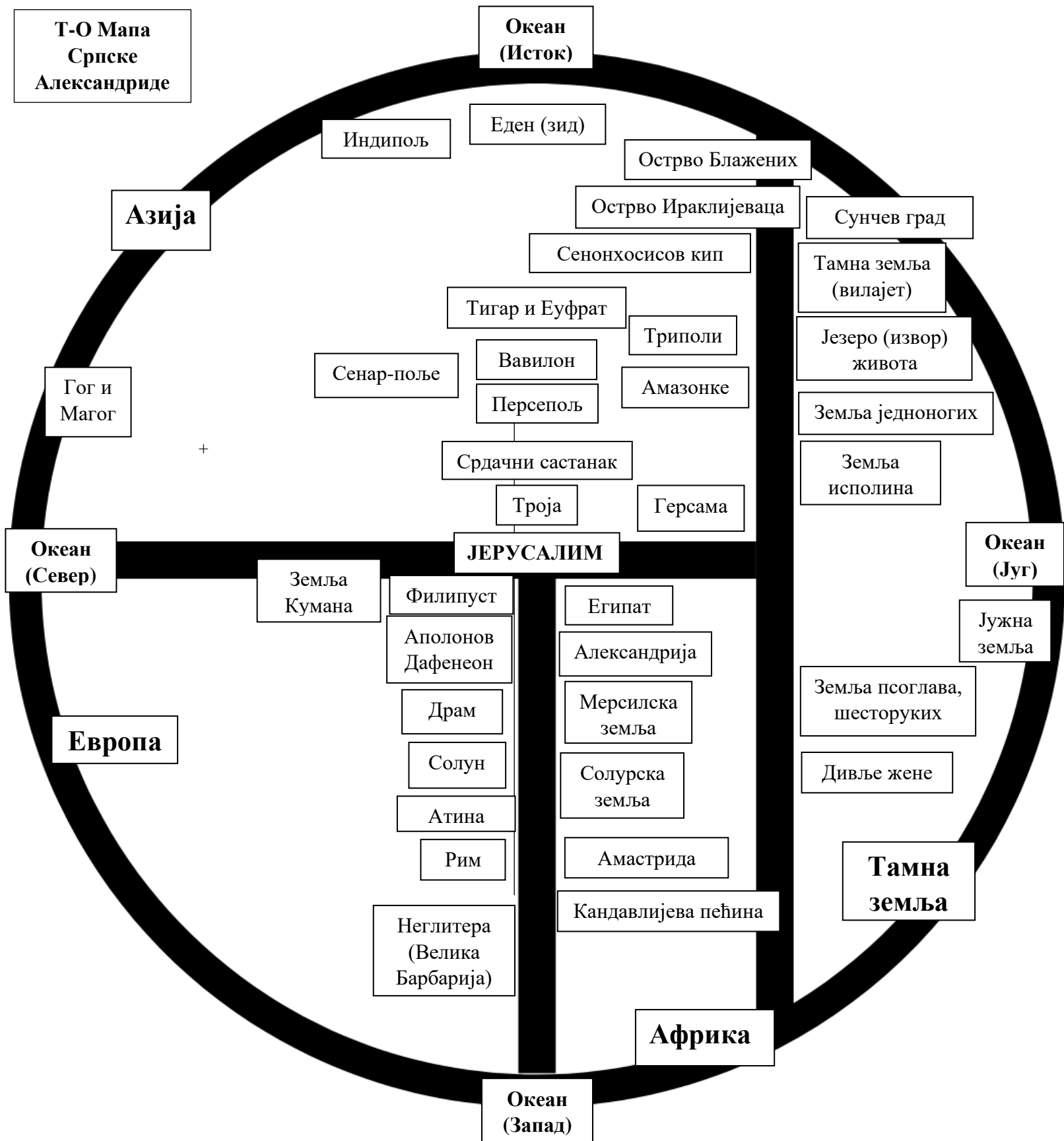
¹⁴² У Српској Александриди ови људи се именују као Питици.

¹⁴³ Не наводи се да су мудраци потомци Ираклија и Семирамиде (ε, 30: 4–5).

¹⁴⁴ Места и народе који се понављају у Српској Александриди именовали смо на исти начин као у епсилон редакцији, да бисмо нагласили везу између два списка.

¹⁴⁵ Дарије назива своју земљу Африком, а Александру оставља Хеладу (Роман о Александру 1986: 97).

**Т-О Мапа
Српске
Александриде**



5.2. Астрологија и небеска тела у Српској Александриди

Као највећи успех египатских мудраца у алфа варијанти представља се познавање небеских тела, звезда и планета, оно се градацијски поставља чак и над знањем које су Египћани стекли о Нилу: „*ποταμὸν Νεῖλον διαμετρησάμενοι, οὐρανοῦ ἀστροθεσίαν διαψηφισάμενοι, παραδεδώκασι τῇ οἰκουμένη ἐπικράτειαν*“. – „Измерили су реку Нил, распоредили сазвежђа на небу, и предали власт свету над...“ (α, I: 1, 1). Међу Нехтенавовим моћима наглашава се његова власт над космосом: „*κοσμικὰ στοιχεῖα λόγῳ πάντα αὐτῷ ὑπετάσσετο*“ – „сва небеска тела су се покоравала његовој речи“ (α, I: 1, 1).

Нехтенав је астролог и у Српској Александриди, али ће у њој „фараонове“ вештине бити у парадоксалној позицији (као и читаво Александрово паганско наслеђе). Његова магија назива се „волшебним лукавством“ (Роман о Александру 1986: 71), господар оностраних сила се смешта у Хад после смрти (Роман о Александру 1986: 76). Са друге стране, дејство магије цара-волшебника остаје видљиво, и даље је важна како магија коришћена у време Освајачевог зачећа, тако и она коју Нехтенав користи не би ли Филипа уверио да је његов син дар од Бога. Александар ће наследити нешто од волшебних вештина једног од својих очева.¹⁴⁶ Такве епизоде имају корен у фолклору и парадоксалној природи јунака чије моћи су често проскрибоване.

Алфа редакција понудиће парадигму устројства небеса – царева душа мора се оваплотити на овом свету тачно у тренутку када је то најповољније и предвиђено астролошком картом у којој се сједињују макрокосмос и микрокосмос. Нехтенав ће у А тексту, упозоравајући Олимпијаду да мора да роди у предвиђено време, изложити драматичну приповест о боговима, херојима и персонификованим планетама коју ћемо навести у целини не бисмо ли тон алфа редакције пренели снажније него што је то постигнуто досадашњим уопштенијим закључцима:

Τοῦ δὲ [τοκετοῦ] χρόνου τῆς κηΐσεως πληρωθέντος καθίσασα ἡ Ὀλυμπιάς εἰς τὸν σωτήριον κυηφόρον δίφρον ὠδίνων ἤρξατο. παραστάς δὲ αὐτῇ ὁ Νεκτανεβῶς καταμετρήσας τοὺς οὐρανόσι τῶν ἀστέρων δρόμους πρὸς τὴν τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου κίνησιν εἶπεν: Ἀνάστηθι μικρὸν ἐκ τοῦ δίφρου [τὴν ὥραν] περίπατον λαμβάνουσα: ὠροσκοπεῖ γὰρ σκορπιός, καὶ ὁ παμφαῆς Ἥλιος τετράζυγον πλῆθος ἰδὼν αἰθερίων ζῴων κατόπιν ἰόντων τὸν γεννώμενον ταύτη τῇ ὥρᾳ πάντως ἀπ’ οὐρανοῦ καταστρέφει. Περικρατῆς σεαντῆς (ἔσο) ἡ σεβασμία καὶ (κατὰ) τοῦτον τὸν ἀστέρα: ὠροσκοπεῖ γὰρ Καρκίνος, καὶ Κρόνος ἀπὸ τῶν ἰδίων τέκνων ἐπιβουλευθεὶς διδύμων σπορὰν ἄχρις στάχυος ἐκτεμῶν ἐπὶ ποντομέδοντα Ποσειδῶνα καὶ νερτέριον Πλούτωνα † μιμνησκόμενος οὐράνιον Διὸς † ἀμφοῖ τὸν θρόνον. ταύτη τῇ ὥρᾳ γεννήσεις † ἃ μέλι αἶον· † Ἴκω τὸ βραχὺ καὶ ταύτης τῆς ὥρας· ἡ γὰρ κερασφόρος Μῆνη ταύρων ζυγῶ προλιποῦσα τὸν ὑψιστον ἐπὶ γῆς κατέβη, βουκόλον Ἐνδυμῖωνα καλὸν περιπτύξουσα παῖδα. διὸ καὶ † τὰ χρήσιμα πυρὶ φλεγείς τελευτᾷ. Οὐδ’ οὕτως ἐστὶν ὁ † καὶ θερίης ἰλαρὸς τόκος· ἡ γὰρ φιλοθάλαμος Ἀφροδίτη, Ἐρωτος τοξότου μήτηρ, ἀπολέσει συοπλήγα Ἄδωνιν. ταύτη τῇ ὥρᾳ ὁ γεννώμενος Βυβλιάδων γυναικῶν σέλας λαβὼν διεγείρει κοπετὸν περὶ αὐτοῦ καὶ † τὸν τοῦ λέοντος Ἄρεως θυμὸν· οὗτος γὰρ φίλιππος καὶ πολέμιος, νῦν δὲ ἄοπλος γυμνὸς ὑφ’ Ἥλιου ἐπὶ λέκτρων μοιχιδίων ἐδειγματίσθη: ὅθεν καταφρονηθήσεται ὁ γεννώμενος ταύτη τῇ ὥρᾳ. Ἐπίμεινον ἔτι τοῦτον τὸν Ἐρμού ἀστέρα, βασιλεία, τὸν αἰγοκέρωτα παρὰ τὸν Δυσώνυμον· οὕτως γεννήσεις πολυγράμματον ἐριστὴν ἑτεροφρονοῦντα τὸν ἴδιον παῖδα: ταύτη τῇ ὥρᾳ τέρας γεννᾷς. Κάθισον εὐκόπως νυνὶ δῆ, βασιλεία, πρὸς τὸν τῆς εὐεργεσίας δοτῆρα δίφρον καὶ δίδου περισσοτέρας καὶ εὐτονωτέρας τὰς γεννητρίους ὠδῖνας. ὁ γὰρ φιλοπάρθενος Ζεὺς μηροτραφῆ τὸν εὖιον Διόνυσον ἀναδείξας, εὐδιος μεσουρανήσας, κριὸς Ἄμμων γενόμενος ἐπὶ τοῦ Ὑδροχόου (καὶ) Ἰχθύων, Αἰγύπτιον ἄνθρωπον κοσμοκράτορα βασιλέα ἀποκαθιστᾷ. ταύτη τῇ ὥρᾳ γέννησον. Ἄμα δὲ τῷ τοῦτο εἰπεῖν πεσόντος ἐπὶ γῆς τοῦ βρέφους ἀστραπὴ γέγονεν, βροντὴ ἐξήχησε, σεισμὸς ἐγένετο, ὥστε τὸν πάντα κόσμον συγκινηθῆναι. – А кад је дошао крај периоду бременитости, седе Олимпијада на спасоносној породилској столицу и започеше њени трудови. И стаде поред ње Нектанеб измеривши небеске путеве звезда према кретању круга Зодијака и рече: ‘Устани мало са столице и прошетај се; јер Скорпион је у асценденту и блистави Хелије кад види четворопрежно мноштво небеских животиња како се крећу уназад на сваки начин тера доле са неба онога што се рађа у ово време. Не попуштај, поштована, ни под овом звездом; јер Рак господари хороскопом и Крон (Сатурн), коме су сковала заверу рођена деца и који је одсекао гениталије све до мошница +па <прогутавши ?> Посејдона, морског господара, и подземног Плутона небеским (учинио) трон Зевса (Јупитер)+. У ово време родићеш засигурно јаловог. Издржи још мало и у овом часу;

¹⁴⁶ Карактеристична је епизода о чаробном прстену који Освајач користи не би ли побегао са Даријевог двора (Роман о Александру 1986: 112). Са прстеном је цар представљен и у „Београдској илустрованој Александриди“ (В. 1828, С. 541).

јер се рогата Мена (Месец) напустивши зенит у волујској запрези спустила на земљу да загрли лепог пастира, младог Ендимиона. Зато ће и <леп> спаљен у ватри завршити. А тако није ни +<ово небеско место погодно за рађање>; јер ће Афродита (Венера), богиња ложнице и мајка стрелца Ерота, погубити Адониса којег је ранио вепар. Онај који се рађа у овај час узме сјај жена из Библоса и дићи ће вику око себе +. и + лављи бес Ареса (Марс). Он воли коње и ратоборан је, али је ипак Хелије на прељубничкој постељи срамоту његову свима показао. Зато ће остати презрен онај који се рађа у ово време. Сачекај и ову Хермесову звезду (Меркур), краљице, јарца, што је поред оног што му не ваља име изговарати. Тако ћеш родити ученог кавгаџију, безумног ... сопственог сина. У том часу родићеш чудовиште. Е, а сада седи лагано, краљице, на столицу добротинства и напни се и појачај што више можеш порођајне трудове; јер Зевс (Јупитер) што воли девице и који је изнео на свет из своје бутине веселог Диониса, сад је на средини ведрога неба и постаје Ован Амон код Водолије и Риба и Египћанина враћа као краља и владара света. У овом часу роди!‘ Како је то рекао паде новорођенче на земљу и севну муња, букну гром, би такав земљотрес да се сав свет уздрмао. (α, I: 12)

Како пролази време, тако се крећу и планете, њихово померање представља небеско препричавање познатих грчких митова – о сукобу Крона и његових синова, о љубави Мене (Месеца) и Ендимиона, прељуби Ареса и Афродите. У опису доминирају ратне и љубавне сцене у којима се богови зазивају сакралним титулама. Олимпијада мора усагласити своје, људско време и своје кретање, седање на столицу за порођај са небеском нарацијом. Њена улога је велика, она избегава да роди *јаловог*, затим човека који би страдао од *ватре* и оног ко би умро *презрен* међу људима. Царица мора да сачека и пролазак *Хермесове* *звезде*. Не сме се породити ни у њеном знаку, мора избећи да на свет донесе *чудовиште*. Тек ће Зевсово (Јупитерово) кретање на небу, његова трансформација у Амона обзнанити прави тренутак: „сад је на средини ведрога неба и постаје Ован Амон код Водолије и Риба и Египћанина враћа као краља и владара света. У овом часу роди!“

Кретање звезда прати преображај божанског и људског бића – свето присуство почиње са Кроном, а завршава се са Амоном, људски битак се креће од деградираног јаловог (можда и евнуха) до краља ратника и владара света. Путања показује да је Александрова душа прву авантуру остварила на небу и да су у њој учествовали, као у магијском обреду, и људске и божанске силе. Посредници са обе стране били су Хермес и Нехтенав. Опис указује и на амбивалентност Александровог бића, у њему се уједињују различити аспекти више светова, људског и животињског, природног и натприродног, као што је претходни цитат показао: „Александрово рођење лебди у простору неразликовања природних чуда и натприродних чуда, а значење његове потенцијалне чудовишности је двосмислено колико и етички значај приче о његовом животу“.¹⁴⁷

Просторне и временске координате неба и земље сједињују се у процесу Александровог доласка на земљу и показују антрополошки детаљ хеленистичке свести, важност њеног односа према небу и звездама. Сматра се да алфа текст одговара небеској слици која је постојала у тренутку царевог историјског рођења (Jouanno 2002: 87).¹⁴⁸ Од космичке драме у СА и епсилон редакцији (ε, 2: 5) остаће кратка сцена и упозорење Олимпијади: Претрпи се, царице, и не рађај док не дође благи час; јер ако сад родиш, родићеш роба и некорисна човека, јер коло небеског кружења стоји у луни! Ако причекаш мало док се небеске планете сврстају у поредак, родићеш цара царевима, велеумнога човека. (Роман о Александру 1986: 73)

¹⁴⁷ Цитирано према тексту доступном на линку

<https://www.repository.cam.ac.uk/bitstream/handle/1810/291311/Monstrous%20birth%20final%20version%20formatted.pdf?sequence=3> (03.03.2021.), Franklin-Brown 2019.

¹⁴⁸ Постоје и супротна мишљења, Марија Папатанасију (Μαρία Παπαθανασίου) израчунаће да би распоред звезда у тренутку царевог рођења у алфа редакцији могао одражавати слику неба над Александријом у ноћи другог на трећи новембар 149. године н.е. тачно у 22:25 часова (Papathanassiou 1999: 122).

Алфа редакција Александриде садржи и свечан опис Нехтенавоје астролошке опреме који подсећа на историјску хеленистичку *Tabula Bianchini* (II век)¹⁴⁹ из Лувра:

Ἄμα δὲ τῶ ταῦτα εἰπεῖν προενεγκάμενος πίνακα πολυτίμητον βασιλικόν, ὃν ἐρμηνεῦσαι λόγος οὐ δύναται, ἐξ ἐλέφαντος καὶ ἐβένου καὶ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου, τριχάρακτον ζώναις, ἐπὶ μὲν τοῦ πρώτου κύκλου δεκανοὺς ἔχοντα τοὺς λς', ἐπὶ δὲ τοῦ δευτέρου ζώδια τὰ ιβ', ἐπὶ δὲ τοῦ μέσου ἥλιον καὶ σελήνην, ἔθηκεν ἐπὶ δίφρου· εἶτα γλωσσόκομον ἀνοίξας ἐλεφάντινον ὡσαύτως, μικρόν, ἐκκενώσας τοὺς ἐπτὰ ἀστέρας καὶ τὸν ὠροσκόπον ἐξ ὀκτῶ λιθοτέχνων † μετάλλων συνέθηκε τὸν τηλικούτον οὐρανόν ἐν ὀλίγῳ κύκλῳ περιφωτίσας, προθεῖς τὸν ἥλιον κρυστάλλου λίθου, τὴν σελήνην ἀδάμαντος λίθου, τὸν Ἄρεα αἰματίτου λίθου, τὸν Ἑρμῆν σμαράγδου λίθου, τὸν Δία αἰθερίτου λίθου, τὴν Ἀφροδίτην σαλφεῖρου λίθου, τὸν Κρόνον ὀφίτου λίθου, τὸν ὠροσκόπον λυγδίνου λίθου. – Чим је то рекао изнесе драгоцену плочу, царску, која се речима не може објаснити. Била је од слонове кости, абоносо, злата и сребра; са трима урезаним зонама. На првом кругу имала је тридесет и шест декана, на другом дванаест знакова Зодијака, а на средини Сунце и Месец. И постави плочу на столицу. Затим отвори ковчежић, такође од слоноваче, и извади седам звезда и хороскоп од осам камених <руда>, и састави и исцрта тако огромно небо на малом кругу. Сунце је изложио у кристалном камену, Месец у дијаманту, Ареса (Марс) у хематиту, Хермеса (Меркур) у смарагду, Зевса (Јупитер) у етериту, Афродиту (Венера) у сафиру, Крона (Сатурн) у серпентиниту, хороскоп (асцендент) у белом мермеру. (α, I: 4, 4–5)

Реторичком *екфразом*, развијеним дескрипцијама показано је колико су небеске прилике значајне за хеленистички свет. Опис Нехтенавоје „драгоцене“, „царске“ плоче, украшене прецизно распоређеним драгим камењем важно је место алфа редакције. Алфа рукопис је оштећен, можда је садржао и више оваквих дескрипција. Српска Александрида оставиће више простора за екфразу других предмета – војне опреме и реликвија. У Сиријској Александриди, блиској алфа редакцији, наводе се и други астролошки примери, најпре у сцени у којој Нехтенав помоћу небеских знакова тумачи Олимпијади Филипово расположење¹⁵⁰, а затим, и у уводу сцене посвећене фараоновој смрти. Пре скончања волшебник ће сину тумачити положај планета.¹⁵¹ Српска Александрида ће задржати нека од старих астролошких знања и описаће чему је Нехтенав поучавао Александра – тада ћемо видети рефлекс старог, богатог описа фараоновоје астролошке табле:

Александар је имао обичај ићи Аристотелу на учење до обеда, а увече Нехтенаву на учење волшебне вештине, од кога је научио небеска кружења, дванаест небесних зверова (животних) и седам планета, научи и сунце и месец и акинос, сикронос, афродит, и ермис и иру; све је то било нацртано по реду на дасци. (Роман о Александру 1986: 76)

Сцена постоји и у епсилон редакцији (ε, 3: 7), и развијенија је него у српској, али довољно је било навести форму из алфа варијанте да бисмо извели закључак о деградацији астролошког знања. Нехтенав је Олимпијади изнео слику неба у тренуцима царског рођења у *једној реченици*, од његове табле остају само имена планета, а немамо више ни примере њиховог положаја, праве астрологије. Промена би се, на први поглед, могла објаснити позитивистичким предрасудним ставом да се знање о небесима изгубило током „мрачног средњег века“. Разлог промене односа према астрологији је, вероватно, религиозне природе. У СА цар путује копном, хоризонтално, до духовно важних места: Острва Ираклијеваца, Острва Блажених, Јерусалима, предворја Раја...

¹⁴⁹ „Оригинал је направљен од мермера и вероватно је служио као табла на коју су се бацале коцке за одређивање хороскопа. Символи планета образују спољни круг, а египатска божанства стоје груписана на местима називаним ‘декани’ на прстену одмах унутра. На црној траци је натпис на грчком, а симболи зодијака испуњавају три траке у средини.“ <https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47e2-d3cd-a3d9-e040-e00a18064a99> (03.02.2021.)

¹⁵⁰ Сиријску Александриду доносимо посредно, према нашем преводу енглеског превода: „О краљице, воља богова не трпи ништа што се дешава случајно. Место твог сазвежђа је сада изузетно, велико изнад свих очекивања; зато се не препуштај бризи и сумњи јер сам посматрао и видео, управо сада Сунце стоји насупрам Филиповог знака Балтине (Венере), и гаси његову жељу и чежњу и одвраћа га од љубави жена“ (I, 14). <http://www.attalus.org/translate/alexander1b.html> (09.08.2022.)

¹⁵¹ „Нехтенав подиже очи и рече дечаку: „Погледај како је суморан овај Сатурнов знак, колико овај [знак] Ареса подсећа на крв, како овај [знак] Балтине (Венере) стоји у радости, како је повољан овај [знак] писара Набоа и како је сјајан знак Бела“. И док су Нехтенавоје очи биле упрте у знакове и док су ишли заједно, а јама је била сасвим близу њих, дечак Александар гурнуо је Нехтенава и немилосрдно га бацио у јаму“ (I, 14). <http://www.attalus.org/translate/alexander1b.html> (09.08.2022.)

Небеска трајекторија заслужује мање простора. Александар ће у А тексту и затим и у свим осталим редакцијама усмртити свог оца током посматрања небеса, гурнуће га у јаму, упозоривши га на хибрис занемаривања земље и њеног знања:

Ἵτι τὰ ἐπὶ γῆς μὴ ἐπιστάμενος τὰ τοῦ οὐρανοῦ ζητεῖς εἶδέναι. Ὁ δὲ εἶπε· Ἐλευτῶ Ἀλέξανδρε· φοβερῶς εἴληφα τὸ πρᾶγμα. ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδένα θνητὸν νικῆσαι τὴν εἰμαρμένην. ὡς γὰρ ἐμοιρολόγησα ἑμαυτόν, ἦρρον εἰμαρμένον μοι ὑπὸ ἰδίου τέκνου ἀναίρεθῆναι. – ‘Зато што не разумеш ствари на земљи, а хоћеш да истражујеш оно што је на небу’. А он рече: ‘Умирем, Александре; гадан сам ударац добио. Не може ниједан смртник да победи суђени му дан. Јер, кад сам и сам себи прорицао судбину нашао сам да ми је суђено умрети од руку рођеног детета’. (α, I: 14, 5–6)

Имплицитни морални став уткан у књигу је на Нехтенавовој страни. Маг је био у праву, јер му је знање о звездама омогућило да припремљен дочека смрт. Он умире прихватајући судбину, испуњен достојанством. Алфа редакција афирмише Нехтенава и астрологију, Српска Александрида и њена хришћанска цензура ће „фараона“ натерати да сам себе проскрибује и смести у Хад, управо због познавања волшебних вештина: „Ја, сине мој Александре, одлазим у ад, у дубину земље, где су од великога Саваот-бога послани сви јелински богови“ (Роман о Александру 1986: 76).

Планете постају безличне, сведене готово на декоративне мотиве, дубина личног односа са небеским силама постепено се губи. То је очигледно из два наведена примера – редуције описа небеса у тренутку царевог рођења и описа Нехтенавове астролошке опреме. Цео један простор у којем су се изнова у вечности одигравале љубавне, ратне, свете активности античких богова и хероја нестаје или бива сведен на ниво детаља. Сада је опис чудесног Олимпијадиног порођаја формулативан – антички богови су скинути са небеса и смештени у Хад Кандавлијеве пећине. Ускраћена им је важност у хронотопу, животни простор сведен на једну пештеру. Духовна географија дубље је утиснута у земљу, расте важност политичких, хијеротопских локација на књижевној мапи.

5.3. Западне земље

Метони, Сицилија, Пела, Пиза, Абдера, Платеја, Пиреј, Олинт, Халкидики, Локри, Спарта, Теба, Коринт и друга места хеленистичког света (и италијанске локације које бисмо повезали са ширим појмом *Magna Graecia*) или сасвим ишчезавају или им се смањује значај у епсилон редакцији. Слично се дешава и са источним тачкама попут града Прасијаса или етнонима Оксидраци (нагомудри). Радња постаје просторно неодређенија. Свет дела је „бајковитији“ – региони се своде на своје најпознатије градове, на Западу то су Солун, Атина и Рим, а на Истоку Персепољ или Вавилон. На Истоку, после Персије немамо више ниједан локалитет који није „фантастичан“. У ε редакцији и СА, Индија је лишена река, планина и историјски потврђених градова – она је додуше, и у алфа варијанти била већ унеколико аисторијски приказана: „индијске епизоде су расуте, са slabим везама према географији и хронолошким током похода историјског Александра“ (Nawotka 2017: 189). Потреба да се градови именују као Филипуст или Индипољ, по мотивима из текста, указује на апстраховање садржаја.¹⁵² У епсилон редакцији нестаје чак и експлицитно именоване Александрије.

Са друге стране, појављују се и нова места, у Српској Александриди помиње се Драм (Македонија) као тачка у којој се одиграва игра витезова (Роман о Александру 1986: 77). Укључивање Рима, Драма и Кумана у радњу указује на стварање нове политичке мапе и усложњава просторне слике дела. Такав хронотоп, анахрон, древан, а истовремено „савремен“

¹⁵² Српска Александрида ће Филипоз град именовати латинизовано као Филипоз(т): „град у Македонији, назван по цару Филипу, као што су били Филипи и Филипоз; престоница македонских царева била је у Пели“. (Маринковић, Јерковић 1985: 637); „Филипоз(т) Град“ очито потиче од грчког имена Φίλιππος ‘Филип’, а реч је најочитије о граду који се данас зове Пловдив, у Антици код Трачана **Pulpudeva*, а код Македонаца и Грка званично Φιλίππολις“ (Вељковић 2016: 51).

карактеристичан је за средњовековне витешке „романе“ који рекреирају антички свет, али и уносе локалитете и народе познате савременим читаоцима. Дobar пример су *Roman de Thèbes*, *Roman d'Énéas*, *Roman de Troie* Беное де Сен-Мора (Benoît de Sainte-Maure) који настају у Француској у периоду између 1150. и 1165. године (Petit 2002: 9) и нешто млађи, синкретични *Le Roman d'Alexandre* Александра де Бернеја (Alexandre de Bernay), са краја XII века. Наведена дела слична су Александриди по просторном и временском синкретизму, који је део опште медијевализације коришћеног античког материјала:

Та мешавина античке и средњовековне ономастике, то присуство античких форми, латинског језика, помешано са колоквијалним језиком, није могло да побегне публици античких романа 12. века, а та фузија античког и средњовековног илуструје се такође у ономе што називамо географским синкретизмом. (Petit 2002: 255)¹⁵³

Александрида се као *историја* својим креирањем Запада приближавала жанру *speculum regnum* – преко царевог планирања, комуникације са вођама градова, понашања током освајања, описа устројства македонске војске – промишља се облик идеалне владавине. Формална хибридна књига последица је и њених идеолошких тежњи. Александар превазилази племенски начин организације који симболизују Кумани (Скити), након тога успоставља вазални однос са Солуном и његовим царем Кархидоном („приклону главу мач не сече“; Роман о Александру 1986: 86), суочава се са два града који се управљају као „општине“ – побеђује демократију (може се рећи и геронтократију) као систем оличен у Атини и успоставља трибутарни однос са Римом (којим управља аристократија). Рим је најважнији град на Западу, обезбеђен чињеницом да је под заштитом царевог оца, бога Амона. Касније се, на Истоку, окренуто духовној парадигми, сусрећемо се са теократијом у Јерусалиму, тиранијом оличеној у деспотски уређеним царевинама Персији и Индији и анархијом (поставка друштвене организације дивљих људи). Источне земље свој облик друштвеног уређења, као и свој хронотоп, усмеравају према одређеној религијској парадигми – зависе од близине или удаљености од Бога Саваота.

Тирани су били царев противник у алфа редакцији (у складу са хеленистичким историјским приликама), што је Александар и непосредно нагласио пустивши Даријеве гласнике без мучења:

Οὐχ ὅτι ἐδειλάνθητε τὴν κόλασιν καὶ ἰκετεύετε, τοῦτο ὑμᾶς ἀπολύω· οὐδὲ γὰρ προθέσεώς εἰμι τοῦ ὑμᾶς κολᾶσαι, ἀλλ' ἐνδείξασθαι Ἑλλήνων βασιλέως τὴν διαφορὰν καὶ βαρβάρου τυράννου. – Не ослобађам вас зато што сте се кукавички понели пред казном и сада преклињете, јер ми није ни намера да вас казним, већ да покажем како се грчки краљ разликује од варварског тиранина. (α, I: 42, 6)

Вратићемо се још једном на освајање Тебе у алфа редакцији, оно је паралелно владаревој победи над Атином у Српској Александриди. Компаративно посматрање целина показује како се мења значење одређене епизоде кроз време и како се старе епизоде обликују на другачији начин. Освајање Тебе је било најважнија победа у првој књизи алфа редакције. Прва књига се завршава њеним рушењем, паљењем, али затим и давањем дозволе атлетичару Клитомаху да се град обнови после младићеве победе на Истмијским играма у Коринту (α, I: 46–47). Уништење Тебе, историјски датирано у септембар 335. године п.н.е. (Nawotka 2017: 11) заокружује Александрово уједињење (потчињавање?) Запада пре одласка на Исток. Град који је Хелене завађао биће надомештен градом који ће Хелене прославити као ујединитеље света.

Касније редакције ову унутрашњу борбу сматрају мање значајном, јер је њихов свет хомогенији, изразитије усмерен на сукоб са Истоком. Кроз књигу се све више драматизује религиозни, а не политичко-културолошки сукоб. Основне бинарне опозиције су замењене. Алфа текст ће, преко Исменијине песме и његовог покушаја да умилостиви царев гнев (α, I: 46а), изнети

¹⁵³ Еме Пети (Aimé Petit) посветиће нарочиту пажњу различитим облицима географског синкретизма, издвојивши његову функцију током разматрања религиозности у *Roman de Thèbes* и имаголошке слике Оријента у *Roman de Troie* (Petit 2002: 191–206). Јасно је да је синкретизам имао и образовну функцију, зато што је читалачка публика француских витешких романа слабо разликовала историју и фикцију (Petit 2002: 14).

и критику Александрове суровости. Тај вид цареве карактеризације наслеђен је из традиције вулгате – одбацујући Тебу, град својих предака Диониса и Херакла – он имплицитно одбацује и хеленски свет, а саживљава се са македонским, полуварварским пореклом: „μη θῆς ἐρήμους τοὺς σε στείραντας θεούς, / τῶν σῶν γενεαρχῶν μὴ καθαρῆσης πόλιν. / ἰδίαν σοῦ πατρίδα μὴ ἀγνοῶν κατασκάψης“ – „Не остављај без људи богове од којих потичеш, / Не руши град родоначелника својих. / Не разарај у незнању сопствену отаџбину“ (α, I: 46а, 8).

Исменијин ламент и понављање трагичних догађаја тебанске митолошке историје је и упечатљив лирски моменат – неvezан за Александрову личност, већ за оне који су објекат његове воље, што је реткост. Не слажемо се са К. Навотком да Исменијина песма оправдава уништење града (Nawotka 2017: 132). Њена функција је супротна – „поема“ баца сенку на царев лик, доприноси сложености алфа редакције и показује да је хетерогеност и присуство више дијалогичних перспектива од првог тренутака једно од најважнијих одлика „романа“ о Александру. Прва редакција допушта највише простора другим ликовима у односу на Александра. Теба се у исти мах и уздиже и унижава помињањем својих трагичних хероја, као што се Александар афирмише и критикује због њеног уништења. Његова карактеризација је нијансирана.

Након Тебе цар ће покорити Атину (α, II: 1–5). У Атини ће десет оратора већати да ли да се приклоне Македонском, њихови искази су једна синтеза, дебата о мотивима и смислу његовог ратовања. Дијалог је устројен по принципу теза–антитеза–синтеза и ставове ће наизменично износити противници и пропагатори македонске власти, али ће се већање завршити одлуком мудраца да пристану на плаћање данка. Парадоксално, алфа редакција ће Демостена, историјског противника Александровог оца Филипа, приказати као пријатеља македонске странке. Он ће, у складу са хеленистичким духом, издвојити василевсово освајање Египта као аргумент у прилог прихватању власти младог цара, истакавши да је Александар постао први међу Хеленима и варварима зато што га је заузео (α, II: 4, 7–8)

У епсилон редакцији ове епизоде су краће. Атином сада влада дванаест ретора међу којима се истичу Софокле и Диоген (ε, 12: 1–3). Атињани су у савезу са Тебом и фокус се брзо пребацује на сукоб са њом. Тебанце ће Александар релативно лако савладати и пре него што уништи град поновиће се Исменијина епизода у другачијем виду – сада флаутиста Демокеј без речи, само музиком, моли Александра да се смилује над Дионисовим градом. Кондензована епизода је одјек драматичног античког сусрета. Свирач је сада нем и Александар, потпуно постављен као субјекат радње, само ће подсетити Демокеја да ће његова музика пратити сумрак Тебе као што је Орфејева пратила њено оснивање (ε, 12: 6). Епизода је нешто попут анегдоте, ништа битнија од оне о Освајачевом сусрету са Диогеном. Филозоф изриче изриче своју чувену молбу цару да му се помери са сунца (ε, 12: 7). Ово је једино место у тумаченим редакцијама које чува легендарни разговор цара и филозофа.

У Српској Александриди епизоде о освајању Тебе и Атине се уједињују – сада је царев противник Атина. Теба и њена митологија као мање познати део античке историје нестају из наративног тока. Хеленистичка превирања повлаче се пред важношћу негирања значаја Атине, центра класичног паганизма и демократије. Александар не мора да уједини хеленски свет, већ да га симболички надвлада, што никада неће успети да учини са својим ширим хеленистичким, нарочито египатским наслеђем. Атином и овде управља дванаест филозофа, Софоклије и Диоген противиће се пружању отпора Освајачу, а Андистон ће на њему инсистирати. Њихови говори сасвим су испражњени од референци, ликова и мотива хеленске историје који су некада чинили основу реторичке аргументације. Филозофи помињу догађаје из саме Александриде – цареву победу над Куманима, победу на Олимпијади и друго (Роман о Александру 1986: 86). Античка историја се постепено заборавља, није важан део радње која се све више ослања на себе, а не на свој шири, „историјски“ контекст.

Атина као град-симбол остаје важна. Александар ће наредити да се атинском гласнику одруби глава изјавивши: „Тешко земљи у којој многи владају“ (Роман о Александру 1986: 87). Овај чин је једини случај у којем Александар крши правила часног ратовања у СА. Битка против Атињана је најтежа у књизи. Бој је склопљен према моделу Тројанског рата, у питању је сукоб подједнако снажних противника. Александар ће чак морати у једном тренутку да се повуче и атинска војска ће му запалити заставу (Роман о Александру 1986: 87). Као што су Хелени савладали Тројанце лукавством, тако ће и Александар Атињане. Поново ће се повући, овога пута лажно. Филозоф Промах ће своје суграђане, слично Лаокону у другом певању *Енеиде*, упозорити да га не гоне (Роман о Александру 1986: 88). Пропаст Атине, а са њом и њених богова, предсказана је снажном апокалиптичком сликом која одговара укупном тону дела: „Видех како Александар на лаву улази у град, видех како Македоњани носе српове и жању и зелено и зрело пшенично класје по целом граду“ (Роман о Александру 1986: 88). Када коначно успе да савлада Атињане, атинске жене ће у сентименталној сцени молити цара да се смиљује (Роман о Александру 1986: 89). Именија је сасвим ишчезао, а са његовим нестанком и хеленистички мотиви се повлаче у позадину. Без јунака, аеда који је дао глас Теби, на површини се истичу захтеви јудеохришћанске цензуре. Током уништења Атине подвлачи се немоћ њених богова који симболично и сами горе у атинском храму: „да су то били богови, спасили би се од огња“ (Роман о Александру 1986: 89). Хеленистички Бог Амон, наравно, остаје делатнији од чисто хеленских богова.

Александар је приказан и као судија који кажњава невернике, али и као милосрдни посматрач, пати због уништења „пун јарости али и жалости“ (Роман о Александру 1986: 89). Имплицитни резонер у тексту оваплотиће се, како то често бива у СА, у лику филозофа, Диогена који цара не позива да престане са уништавањем Атине, већ образлаже потребу за кажњавањем изреком, као да је у питању подразумевано наравоученије: „Тешко онима који не примају савете мудрих; добро је речено: казни мудра човека и заволеће те; казни безумника, омрзнуће те; разјасни мудрому кривицу, још ће мудрији бити“ (Роман о Александру 1986: 89). Диоген је супротно говорио у ϵ редакцији, тражећи од цара да му се помери са сунца. Тамо је чувао своју слободу, а симболички и аутономију своје професије.

Теба је уништена као симбол хибриса античких градова, Атина страда како због вере у паганске богове тако и због недоличности демократије као политичког уређења. Александар се бори са паганском прошлшћу да би спис могао да настави са радњом и да се постепено христијанизује. Освајач увек мора да покаже своју моћ, али познате области хеленистичког света и обрачуни са њима, сабрани сада само у епизоду борбе са Атином, ипак су мање важни. И док алфа редакција Александриде не помиње царев први историјски рат – победу над Међанима у Тракији (Milkić 2002: 23), зато што фокус ставља на ратове против Тебе и Атине, епсилон редакција и Српска Александрида посветиће пажњу царевом надвладавању Скита–Кумана (Роман о Александру 1986: 79–80; ϵ , 7). Кумани су имали политички и војни утицај и на Византију и на српске земље, могли су у Александриду ући из више извора и из више разлога.¹⁵⁴

Победа над Атином припрема је цареве посете Риму, врста књижевног промишљања вишевековних идентитетских превирања ромејског друштва. Грчка култура и хришћанска вера мешају се до непрепознатљивости у опису цареве посете Риму која би требало да ослика државну

¹⁵⁴ „Кумани су народ турског порекла, средином 11. столећа дошли су из Азије и у степама источне Европе почели су полако да смењују етнички сродне Печенеге. Крајем 11. столећа пљачкају византијске земље, али су у бици код Лебуниона 1091. године помогли цару Алексију I Комнину да нанесе тежак пораз Печенезима. Њихови напади на Византијско царство наставили су се до 1160. године када престају да буду озбиљна опасност“ (Радић 2006: 236); „Кумански таласи преливали су се један за другим све до краја прве половине XIII века, када је њихов последњи велики продор у југоисточну Европу уследио под притиском најезде Монгола [...] Они су се обрели у српским земљама почетком XIII века када је бугарски цар Калојан (1197–1207) уз њихову подршку помогао Стефану Немањићу у борби против брата Вукана око српског престола“ (Узелац 2009: 6–7).

форму васељенског царства. Цар је посетио Италију и у алфа редакцији¹⁵⁵, овај аисторијски мотив појављује се када Македонски после битке код Граника одлази на Сицилију и затим у Италију, где добија круну Капитолског Зевса од генерала Марка Емилија. Римљани цару обећавају своју верност, плаћају данак у војсци и новцу и, што је најзанимљивије, кажу да би василевсу и више помогли да нису у рату са Картагињанима (α, I: 28). Ова фиктивна посета може се разумети као још један вид легитимизације царева власти и његовог ратовања.¹⁵⁶

Епизода је потпуно промењена у епсилон редакцији и у СА се користи као још један пример начина на који се прошлост користила да би се идеолошки коментарисала садашњост: „прошлост која постаје ауторитативно легитимишући модел за византијске институције и поглед на свет“ (Garstad 2015: 502). Рим се сада, у епсилон тексту и у Српској Александриди истиче и због потребе да се Константинопољ, „Нови Рим“ и његова култура покажу супериорнима у односу на културну, верску и политичку моћ старог, цивилизацијски све удаљенијег Рима. Девети век и развитак епсилон редакције може се повезати и са јачањем каролиншког царства, контроверзама око патријарха Фотија и проблемима додавања *filioque* у никејско-цариградски Символ вере. Можда је, услед таквих околности, произашла потреба да се у књижевним делима покаже надмоћ Ромеја. Олимпијске игре у епсилон варијанти селе се у Рим у најдетаљнијој епизоди редакције. Царева победа на хиподрому у Риму знак је Освајачеве будуће власти над читавим светом (ε, 5). После хиподрома цар ће се вратити још једном и бити прослављен у Вечном граду у тријумфалној процесији (ε, 13: 1).

И док је и у епсилон варијанти и у СА цар дочекан свечано у храму Јупитера Капитолског, у млађој редакцији сада ће му се читати из Књиге пророка Данила (парафраза: Дан. 8, 5–8) те ће се и његов пут открити као предестиниран, одређен од стране Провиђења:

У петхиљадитој години подићи ће се из Македоније једнорог јарац, и срушиће све западне пардусе, па ће се онда окренути истоку, где влада двороги ован, са роговима до неба. Њега ће једнороги ударити рогом у срце, убити, и затрешће се сви Миди, и Финици, и сви источни народи; оштрица перскога мача ће отупити. А томе знак биће његов долазак у Рим, који ће му се поклонити без рата. (Роман о Александру 1986: 91)

Пагански Рим поседује монотеистичке основе, у њему се чита Књига пророка Данила, што је једна од већих иновација Српске Александриде у односу на традицију. Читање из ње најпре се одвија у Риму, а затим у Јерусалиму (прва епизода наговештава другу по принципу структуралног паралелизма). Рим је средиште политичке моћи Запада у којем цар бива крунисан и обилно дарован као војни заповедник, *miles Christi*, император касног царства.¹⁵⁷ Македонског ће на посебан начин дочекати најпре племићи у тријумфу:

И кад се Александар приближи Граду, Римљани га сретосе с великим почастима и славом. Чудан и славан беше дочек тај: четири стотине увенчаних витезова на белим парипима сретосе га, и две хиљаде девојака на белим коњима у црвеним крзнима златом везеним: и других људи беше четири хиљаде. Сви у рукама ношаху дафинове гранчице са златом. (Роман о Александру 1986: 90)

Александра прослављају затим и свештеници као византијског василевса који уједињује у себи секуларну снагу, али и религијско¹⁵⁸, тајно знање: „Многа лета цару овога света,

¹⁵⁵ О амбивалентном односу цара Августа и римске империјалне традиције према Александру као политичкој фигури, вид. O'Sullivan 2016; Меги Саливен анализира начин на који су Макијавели и друге фигуре у ренесансној Италији разумели и користили Александра као пример начина владавине, Sullivan 2013.

¹⁵⁶ „Истина, Александар је примио покорност Римљана, али ово није била нека осветољубива књижевна одмазда за понижење које су Грци претрпели од Римљана, већ прилика да Александар крене на исток као римски магистрат и да Римљани марширају уз њега“ (Garstad 2015: 502).

¹⁵⁷ Крунисања су се одржавала често у провинцији подизањем цара на штитовима преторијанаца, овај обичај остао је популаран у Византији ван Цариграда, током проглашавања узурпатора и у XI веку (Kazhdan, Wharton Epstein 1990: 114). Упореди сличан приказ и у *Роданти и Досиклу* Теодора Продрома, при „крунисању“ варварина Бријакса (P&Δ 1859: V, 109–110). Обичај налазимо и у палеолошком роману *Ливистар и Родамна* у којем јунака подижу на штит као савладара Златног цара (Λ&P 1935: S1228 –S1231). Издање Роданте и Досикла, P&Δ 1859. Енглески превод Jeffreys 2012: 1–156.

¹⁵⁸ О овој амбивалентној функцији цара, његовом односу према цркви вид. Дагрон 2001.

Александру’, па то рекавши одступише у страну, па га и други, који су за њима ишли, прославише. И свештеници, који су са свећама и кадионицама ишли, окадише га разним мирисима и прославише га радосно“ (Роман о Александру 1986: 91).

Царев дочек у Риму наговештава његову победу над Истоком. Рим је централна тачка Запада, до њега се долази након свих осталих градова и у њему се коначно заокружује Освајачева доминација над целом облашћу – нарочито пошто се потврди Амоново очинство у храму, које се некада откривало тек у Египту. Александар се као Божији син мора најпре доказати у Европи, тиме се додатно потцртава важност Запада: „потрчаше у цркву своје богу Амону, молећи га да их он умудри како да поступе са Александром. Овај им се бог јави у сну и рече: ‘О људи великога града Рима, не бојте се Александра, он је мој син’“ (Роман о Александру 1986: 89–90).

Све градове које Александар походи, прати и његово даривање симболичним даровима, важним за витешку и религиозну потку романа. Ако погледамо шире распоред локација приметимо да је у Српској Александриди Рим на карти света окружен дивљим, опасним простором. Он је, парадоксално, централно место „залутало“ на маргину, чија се слава реконструиса по сећању. Цар ће се у епсилон редакцији и у СА сусрести са чудовишним земљама и народима на Западу. После посете Риму Освајач стиже до Јужне земље, до Гвоздене планине и дивљих жена. Чак ће, недалеко од Рима, Македонски „изаћи из света“ (Роман о Александру 1986: 92). Александар и његова војска после Вечног града долазе и до Неглитере (Енглеске) и до Велике Барбарије (Роман о Александру 1986: 92). Ове земље су на супротној страни васељене у односу на Рај и Исток, постављене су на крајњем Западу и Југу. Велика Барбарија је идеолошки локалитет који сумира важност Запада и мање активног Југа као политичких домена. Истоком доминирају чудесни народи уз „реалне“ Индијце и Персијанце. Исток није варварски у Српској Александриди, чак и уколико је непријатељски, иако може бити диваљ. Само се крајњем Западу са којим се сажима Југ даје квалификација кроз епитет „варварски“, искоришћен коренски у именовању.

Кроз Рим се василевс креће свечано и мирно, док га дочекују бели фарижи (пастуви) и свештеници, али крајњи део политичког простора покоравља силом. Царев повратак са Запада на Исток биће обележен најдужим путовањем у књизи које ће трајати тридесет дана и ноћи и на које Македонски одлази са три хиљаде галија:

Нареди им још да свугде државе и градове заузимају, и од њих војску и данак узимају. А он сам у галију уђе, и кад духну буран ветар, устреми се ка истоку са три хиљаде галија, над којима постави за војводу и капетана Антиоха; над другим трима хиљадама за капетана постави Селевка, над другим трима Визана. И то множество галија на четири дана се растави, па пловљаше морем тридесет дана и тридесет ноћи. (Роман о Александру 1986: 92)

Истичу се речи „данак“ и „капетан“ и приметно је да цар суверено управља ареалом. Тај неодређени, а опет ратничким импулсом обележени крајњи простор Запада Освајач пролази сасвим другачије него крајњи део Истока. Запад Александар пролази слободно, праћен ветром и окружен отвореним простором, а на Оријенту су пред њим постављене зидине недоступног Раја.

5.4. Јерусалим

Соломонов град заузима централно место на помињаним средњовековним мапама и увек га је изазовно представити у књижевним делима. Већ смо истакли важност Александрове посете Јерусалиму говорећи о посебностима Српске Александриде у односу на алфа и епсилон редакцију.¹⁵⁹ Јерусалим се у средњовековној егзегези схвата двоструко: он је физички и географски, у хебрејској прошлости и политички, центар земље – *Земаљски Јерусалим*, али и

¹⁵⁹ О царској посети Јерусалиму подробније смо писали у Живковић 2017. На овом месту ћемо резимирати неке од старих закључака, ревидирати неке од њих и допунити анализу поређењем са старијим верзијама Александриде и њиховим цитирањем.

символични, апокалитички – *Небески Јерусалим* (Отк. 21). Промена у културолошком разумевању овог града кроз векове се кретала од географско-историјског до скоро сасвим симболичног схватања (Perrone 1999: 223). Слика Вишњег Јерусалима једна је од важних представа византијског света, са бројним духовним значењима (Lidov 1998: 348–349). Рекреирање Јерусалима у књижевној форми, наглашавање његове важности као хијеротопске тачке, једна је од најважнијих одлика СА.

Епизода се први пут појављује код Јосифа Флавија у *Јудејским старинама* (књига XI, поглавље VIII). Присутна је у скоро свим византијским причама о Александру.¹⁶⁰ Налази се у гама верзији (γ, II: 24), после Даријеве смрти и цареве друге посете Египту, у стихованој верзији Александриде у рукопису Marcianus gr. 408 из касног XIV века, смештена после похода на Египат (1604–1688)¹⁶¹ и унесена из Хамартолове *Хронике* (Jouanno 2016a: 95); присутна је и у *Филади* (крај XVII века, Veloudis 1977: 96–105), где се, као и у Српској Александриди, налази пре борбе са Даријем и пре одласка у Египат.

Јосиф Флавије преко Александровог лика уједињује делатне могућности јудејске и хеленистичке традиције, дајући првој на важности уз помоћ друге. Видели смо већ да је такав поступак један од основних креативних, али и идеолошких чинова који изнова понављају редактори Александриде. Александар је најпре непријатељски настројен према Јеврејима зато што првосвештеник одбија да му пружи војну подршку у борби против Дарија:

Чувши овакав одговор, Александар беше веома љут; па иако је одлучио да не напушта Тир [...] ипак је запретио да ће чим овај град пред њим буде пао повести поход против јеврејског првосвештеника и на његовом примеру показати свим људима ко је тај према коме се морају држати својих завета. (Јосиф Флавије 2008: 482)

Македонски првобитно има негативну улогу цара освајача јер ипак није јеврејски владар. Јад, првосвештеник, дочекује га са великим страхом – „нађе се ужаснут и на великим мукама не знајући како би сачекао Македонце“ (Јосиф Флавије 2008: 482). Од почетка, код Јосифа Флавија и касније у редакцијама Александриде, кључни моменат у цареве конверзији била је Александрова одушевљеност процесијом свештеника. Управо када су Феничани и Халдејци помислили да ће добити прилику да опљачкају град уз његову дозволу, долази до преокрета:

Јер, Александар – видевши из даљине мноштво људи одевених у белу одећу, са свештеницима који су на себи носили ланену одежду међу којима се истицао првосвештеник у пурпурној и скерлетној ношњи, носећи митру на глави са златном плочицом на којој је било урезано име Божије – лично приђе поворци, и указа поштовање томе имену. (Јосиф Флавије 2008: 483)

Александар је раније имао визију првосвештеника у сну и подстакнут њом приноси жртву у Храму. Од почетка је део посете светом граду било и читање одломка из Књиге пророка Данила: „а када му је показана Књига Данилова, у којој је овај објавио да ће један од Грка уништити царство Персијанаца, Александар помисли да је управо он особа на коју је овај указивао“ (Јосиф Флавије 2008: 483). Божије Провиђење се стара о Јеврејима, претвара василевса у инструмент њихове историје у тешким околностима. Флавије инсистира на томе да цар приноси жртву у Храму, наглашава се веза између њега и Бога, али се не говори о конверзији и одбацивању других богова. Оно што је слично цареве посети Риму у алфа редакцији јесте то што се и овде оставља могућност да се Јевреји (као некад Римљани) придруже хеленској војсци. Значење епизоде постаје и део теолошких расправа, почевши од Августина (*De civitate Dei* XVIII, 45), који није сматрао да је царева конверзија искрена.

Процес јудаизације наставиће се и у религијски амбивалентној епсилон редакцији. Епсилон верзија садржи све кључне моменте које је наводио и Јосиф Флавије. Јевреји не само што се плаше Александрове војске (ε, 20: 3), већ желе да му пруже отпор и шаљу уходе, прерушене гласнике, у царев логор. Александар наређује неколицини војника да се жртвују не би ли пред њима показао храброст македонске војске. Завршавајући преговоре са Јеврејима пре него што

¹⁶⁰ Анализа цареве посете Јерусалиму у византијској књижевности: Jouanno 2016a.

¹⁶¹ Издање Aerts 2014.

крене у Јерусалим, цар ће показати свест да њиховим сусретом и односом управља Промисао према чијој вољи ће он поступати: „ἐγὼ δὲ τὴν αὔριον ἐπελεύσομαι πρὸς ὑμᾶς καὶ ὡς τῇ προνοίᾳ δεκτὸν πράξω“ – „А ја ћу сутра доћи код вас и учинићу онако како Промисао одлучи“ (ε, 20: 2).

Свештена литија и овде на Македонског оставља снажан утисак (ε, 20: 4). Међутим, сада постоји конверзија, пагански владар одбацује друге богове и прихвата јеврејског, везујући се за монотеистички образац први пут у традицији Александриде:

θεὸν ἡμεῖς ἓνα δεδουλεύκαμεν, ὃ ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ὀρώμενά τε καὶ ἀόρατα. [...] ἐπὶ τοῦτο Ἀλέξανδρος εἶπε· ὡς ἀληθῶς μεγάλου θεοῦ ἄξιοι θεραπευταί, ἅπιτε οὖν ἐν εἰρήνῃ, ἅπιτε. ὁ γὰρ θεὸς ὑμῶν ἔσται μου θεός. – Ми смо слуге једнога бога који је створио небо и земљу и све видљиво и невидљиво. [...] На то Александар рече: ‘Уистину сте достојне слуге великог бога, идите у миру, идите. Бог ваш биће и мој бог’. (ε, 20: 4)

Видимо да се користе теолошке формуле из Символа вере при именовању Бога („који је створио небо и земљу и све и све видљиво и невидљиво“), да се Бог истиче као Творац и да се наглашава церемонијални, државно-политички значај религије. Свети обред привлачи Александра и цар одбија да прими данак од Јевреја, настојећи да ојача синергију световне и црквене власти. Јевреји се Македонском у првом делу епизоде ипак предају из страха, а њихови свештеници остају неименовани и безлични. Разлике у односу на наратив који је измислио Јосиф Флавије су и непомињање Самарићана који се претварају да су Јевреји не би ли добили привилегије од Македонског (Јосиф Флавије 2008: 484), као и изостанак сна који наводи Александра на конверзију. Изостаје и читање из Књиге пророка Данила.

Могло би деловати да су намерно избачени делови епизоде који јој дају јудаистички карактер, али мора се напоменути да у ε тексту остаје поменута конверзија у монотеизам и наглашава се одлучујућа улога и важност јеврејских свештеника.¹⁶² И К. Жуано сматра да је епизода само „козметички“ измењена и на први поглед антијеврејска, заправо је пројудаистичка, вишеструко битна за византијску књижевну и културну средину:

Иако је Јосиф Флавије свој извештај о Александровом боравку у Јерусалиму осмислио као пропаганду у корист јеврејског народа, текст ‘Старина’ је такође допринео легитимизацији освајања македонског краља, стављајући његов подухват под божанско покровитељство, и тај други аспект епизоде су византијски читаоци очували, као и хармоничну сарадњу двеју сила, политичке и верске. (Joanna 2016a: 91)

Укључивање авантуристичке епизоде о уходама и избацивању читања из Књиге пророка Данила упућују на блискост епсилон варијанте хеленистичком роману, на тежњу да се радња покаже што драматичнијом науштрб цитата, референци, дескрипције и других статичних елемената. Српска Александрида је другачије грађена, она ће се окренути религиозном тону који захтева обојеност грађе реторичним, статичним мотивима.

Посета Јерусалиму у Српској Александриди одликује се њеним померањем у центар приче – пре одлучујуће битке са Даријем. У епсилону је Дарије мртав када Македонски посећује Јудеју, а у Српској Александриди још је жив – борба је у одређеној мери и даље неизвесна. Њен ваљани исход обезбеђује се царевом посетом Јерусалиму. Тако смештена, ова чувена епизода постаје кључна у склопу радње. Радмила Маринковић закључује да је промена њеног места „условљена хришћанским погледом на свет“ (Маринковић 1986: 290).

Александар у Српској Александриди долази у Јерусалим са знањем о Богу, он објављује своју веру и пре уласка у град, остаје само да обави религиозну церемонију пре наставка ратовања: „не доликује вама, људима Бога жива, да будете подложни човеку идолопоклонику, већ, не каснећи, принесите ми данак, јер ја, док се не поклоним богу великоме у Јерусалиму, нећу кретати на Дарија“ (Роман о Александру 1986: 99–100). Цар не сме бити преобраћеник, већ је он василевс космократор од уводног поглавља, већ од рођења. Македонски постаје учитељ – онај који кори јерусалимске јереје, заузима позицију духовног ауторитета какву раније није имао. То сведочи можда и о утицају византијске цезаропапистичке праксе – Александар је сада једнак

¹⁶² Вид. Pfister 1914.

свештеницима, није „преобраћеник“, већ и сам нека врста свештеног лица (Мајендорф 2008: 288; Дрејн 2003: 148).

Цар прилази Јеврејима као да долази на заказану литургију, њега идентитетски не формира сусрет са њима. Александар мора да регулише однос између свештенства и секуларне власти не би ли наставио даље, мора да „ушије“ све крајеве васељене. Цар ће поново изјавити да почиње да верује у једног Бога, али његов преображај сада је слика, нешто блиско декламацији у оквиру већ задате и стотинама пута поновљене церемоније (још једном примећујемо спори проток времена, нагласак на свевремености и просторном делу хронотопа):

Задививши се Александар рече: ‘Заиста сте ви слуге великога бога, па и ја у њ верујем и исповедам га; јер се дела његова јавно виде, па му зато дарујем данак који би од вас узео, као што сам узимао од других народа; ваш бог нека буде и мој бог, и нека је са мном мир његов!’. (Роман о Александру 1986: 100)

У Риму литија има и световни карактер, док у Јерусалиму нема „племића на фарижима“, карактер је потпуно религијски. Ритуални развој сцене, сусрет са јерејима, силазак са коња, поздрављање народа, поклон у „светињи над светињама“ подсећају на византијску црквену литију, али и на обред крунисања из Порфирогенитове *Књиге о церемонијама*, који се састојао, између осталог, из световне церемоније, црквене литије и уласка у Свету Софију (Дагрон 2001: 81–84). Јерусалимом влада теократија, група свештеника која је признавала једино власт Бога Саваота. Византијска власт је универзална и она наслеђује уређење римске државе, те се теократија мора заменити хришћанским царством које претендује на власт над васељеном.

Александар ће и сада опростити дарове Јеврејима, а још јаче ће се подвући његова вера у Провиђење и његово право на светску власт кроз поход у име бога Саваота. Јудејски Јерусалим и пагански Рим заједно симболички представљају слику Новог Рима и Новог Јерусалима – *Константинопоља*. Посета Јерусалиму грађена је насупрот царевој посети Атине и надограђује његову посету Риму. Цар стиже у Јерусалим зато што је то проречено у Риму. Епизоде комуницирају на више начина: градови се мирно предају, затим је ту и помињање пророка Данила, свечана литија, дарови старозаветних јунака. Књига пророка Данила основни је мотивациони „чвор“ Српске Александриде. Јеремија се, као књижевни јунак, јавља само у СА и јерусалимски део хронотопа, као и читав њен садржај чини посебним. Он је вергилијевска фигура, даваће Александру савете и духовну подршку при лутању паклено-рајским крајоликом.

Епизоде о царевом похођењу Александрије (α) и Јерусалима (ε, СА) веома су сличне – и у једној и у другој Освајач постаје богоизабрани цар, посвећен у хијеротопском, храмовном простору, након што се сусретне са посредничком фигуром која му пружа духовно вођство пре борбе са Даријем.

У СА тај простор је Соломонов храм, личност која Освајачу помаже да дође до духовне суштине је пророк Јеремија, а Бог којем се поклања је Бог Саваот. У алфа редакцији имали смо другачије означитеље: свети простор био је Серапеон, Сераписов храм, личност која је василевсу посредовала знање био је фараон Сенонхосис, али је Александар успео и да разговара са богом Сераписом (α, I: 33). Серапис ће, као и пророк Јеремија, прорећи цару будућност и истаћи ће да је зидање Александрије чин којим Освајач заслужује не само славу и моћ већ и апотеозу:

πολλοὶ δὲ διὰ βίου σε πάντη πάντοτε / καθὼς θεὸν γεγονότα προσκυνήσουσιν. / σὺ δ’ ἀποθεωθεὶς προσκυνηθῆσθαι θανάων / καὶ δῶρα λήψη βασιλέων. σὺ πάντοτε / οἰκήσεις αὐτὴν καὶ θανάων καὶ μὴ θανάων / τάφον γὰρ ἔξεις αὐτὸς ἢν κτίσεις πόλιν. – Многи ће ти се за живота свугде и свагда / као онеме ко је постао бог поклањати. / а обоженоме после смрти клањаће ти се / и дарове краљева примаћеш. Увек ћеш / у њему живети био мртав или жив; / јер гроб ће ти самом бити град који градиш. (α, I: 33, 11)

Пошто Серапис у непосредној комуникацији, недвосмисленом открочењу, изговори ове речи, цар ће принети жртву у Серапеуму, слично чини и у српскословенском Животу Александровом. Пророк Јеремија након читања из Књиге пророка Данила (чији ауторитет сада мења Сераписово открочење) открива цару да се након своје ратне победе неће вратити у Македонију „И уз све то, Александре, отаџбине своје нећеш видети“ (Роман о Александру 1986: 101). Сакрална фигура, дарови, пружање смисла царевим освајањима и путовањима повезују две

епизоде. И епсилон текст садржи посету најсветијем граду, али у једној редукованој верзији, недовољно развијеној да би добила на значају као њене форме у α и СА. Било је битно увести цара у свети простор пре битке са Даријем, Пором и дивљим народима. Редактор Српске Александриде или неке замишљене ζ^* редакције можда је познавао текст алфа варијанте, али ако и није – то не оповргава чињеницу да обе редакције на истом месту садрже „исту“ епизоду о царевој најважнијој религиозној посети, епизоду са истоветном функцијом и истоветним распоредом мотива.

Хијеротопска творевина, Јерусалим у Српској Александриди, на више начина је иновативна у односу на традицију:

Српска Александрида принцип ‘типологије’ заокружује у ‘слици’ посете Јерусалиму, наглашавајући на четири начина снагу и драматичност епизоде. Мења се најпре њено место (сада се посета Јерусалиму дешава пре борбе са Даријем), затим се појављује пророк Јеремија који има веома важну улогу, сада сам Александар жели да дође у Јерусалим, он је ‘преобраћеник пре преобраћења’. Четврти додатак су већ споменути дарови које цар прима. Друге новине које прожимају читаву ‘Српску Александриду’, али посредно доприносе квалитету јерусалимске епизоде, јесу именовање Бога Саваотом и ‘догма васкрсења’. (Живковић 2017: 208)

Јудеохришћанска парадигма књиге најкохерентније је показана у Јерусалиму – али не треба заборавити да се јерусалимској *тврђави* супротставља добар део остатка хронотопа који припада домену Тамне земље.

5.5. Сенар-поље

Међу особеним локацијама у хронотопу Српске Александриде истиче се Сенар-поље (сенар’ско поље, 102г: 5–6).¹⁶³ Овај простор наставља тенденцију књижевног представљања библијских локација у СА. Најпре се на пољу окупља Даријева војска и одмах се упућује на сакралну парадигму: „Посла одмах наредбе по свој земљи да се пописује војска и да се сва скупи на Сенар-поље, где су некад народи подигли велику кулу из страха да не наиђе нови потоп“ (Роман о Александру 1986: 98). Затим се Сенар поново јавља као место сабирања Даријеве војске пре неименоване битке (можда Гаугамела): „Кад се то тако зби, нареди цар Дарије да се из свију његових земаља војска скупи у Вавилон. Па скупивши двеста тисућа војника, дође на Синар-поље, па крете на Александра (Роман о Александру 1986: 106).

Последњи пут Сенар има другачији значај, сада је место на којем Александар окупља своју војску, стигавши у Вавилон који му је одређен као место у којем мора умрети: „Кад стиже на Синар-поље, у земљу Авсидију, где је живео праведни богати Јов, заустави се, и цела силна војска његова стани се на том пољу“ (Роман о Александру 1986: 158). Очигледна је алузија на чувену епизоду Херодотове *Историје* у којој Ксеркс посматра своје трупе окупљене у Абидосу и плаче над човековом судбином, над неизбежним нестанком своје војне силе (*Херодот*, VII: 44–46). И Александрида ће искористити мотив *memento mori*, Освајач ће рећи војводама: „Видите ли све ово: Кроз педесет година сви ћете под земљу!“ (Роман о Александру 1986: 158).

Сенар-поље је једна од ретких локација која се јавља више пута у тексту и то кроз читаву његову композицију, на почетку освајања и после њиховог краја. Место можемо повезати са именом којим је популација насељена западно од Еуфрата називала Вавилон током каситског периода у Месопотамији (1400–1155 п.н.е.) (Potts 1997: 43).

Сенар (שֵׁנָר, [Шинар]) се у Библији јавља више пута, некад самостално – најважније као локација краљевства Нимрода, Нојевог унука (Пост. 10, 10), а истиче се и као место на којем је подигнута Вавилонска кула (Пост. 11, 2). Користи се, алтернативно, и синонимно са Вавилоном (Ису. 7, 21; Ис. 11,11; Дан. 1,2; Зах. 5, 11), а као синоним са Вавилоном га разумеју и В. Јерковић и Р. Маринковић (Јерковић, Маринковић 1985: 635).

¹⁶³ О другачијим ортографским варијацијама овог топонима у другим рукописима вид. Јерковић, Маринковић 1985: 230.

Вавилон и Сенар нису синоними у СА. Вероватно се под Сенар-пољем у Александриди разуме нека област у Вавилону. Вавилон је град, а Сенар-поље је место одређено за прикупљање војске и њене различите маневре. Смисао ове библијске локације се мења кроз дело, што је иначе ретко. Најпре је Сенар повезан са Вавилонском кулом – негативним, богохулним сакупљањем народа који су заслужили казну и окренули се против Бога. На сличан начин, симболично, сада се источни народи поново боре против воље Провиђења оличене у Александру. Ова паралела је средњовековним читаоцима била и очигледна и уткана у разумевање мотива.

Паралела са Вавилоном је важна: Вавилон је место на којем цар умире, али и место које контролише Дарије. Вавилон и Сенар-поље означавају дубоку Азију, читаву земљу, њену ширину и богатство. Окупљање народа у „утроби“ Вавилона симболизује ток кретања света и онај ко управља Вавилоном управља светом и његовим мноштвима, флором и фауном. Моћ да се окупе народи најпре припада Дарију, а на крају књиге Александру. Сенар се најпре призива као локација значајна због разједињујуће Вавилонске куле да би на крају означавала место на којем је живео самоћом и духовним подвигом обележен праведни Јов, са којим се може симболички спојити Александар у својој предсмртној мудрачкој позицији.

Просторна тачка је промењена, искупљена Освајачевим кретањем и деловањем. Сенар-поље указује на апокрифно усмерење СА. Књига оваплоћује библијска места, призива их и коментарише радњом и мотивима. Сенар-поље указује и на борбу световне и сакралне парадигме, витешког и монашког принципа у СА. Најпре је на њему дочарана сила војске, а на крају замишљен њен трагични нестанак.

5.6. Острво Блажених и Ираклијевци

У широко постављеном оквиру света који нуди Александрида, у којем се сједињују духовна – вертикална, и материјална – хоризонтална равана живота, између осталих аспеката човековог бића и његовог односа са хронотопом, морала је бити размотрена и *утопија*. Једну врсту политичке утопије представља само Александрово царство: „широка текстуална мрежа Романа о Александру ујединила је читаоце широм Евроазије, без хомогенизације, у утопијској визији света“ (Selden 2012: 49). Таква, књижевна утопија представљала је једно царство у којем „свака заједница налази своје право место у целини – али не без унутрашње напетости“ (Selden 2012: 40).

Та напетост, поред тога што је динамизовала представљени концепт идеалне државе (разапет између дивљих људи и Македонаца), истовремено је захтевала да се утопија оваплоти и духовно, а *ргіогі*, у свом најкарактеристичнијем виду, као острво на којем живи, одвојена од остатка света, група одабраних људи. Слична потреба за материјалним оваплоћењем духовних концепата у исламским текстовима условила је и замишљање острва Лажног Месије (*al-Dağğāl*) на којем је он привезан ланцима и биће ослобођен у Последњим временима (Minov 2021: 150).

У алфа редакцији нагомудри Оксидраци насељавају пећине (*α*, III: 5). Њихова насебина вековима касније постаје издвојенија и у сакралном крајолику хијеротопски истакнутија, те мора да преузме сасвим симболичну и заокружену, од „грешног“ копна независну форму *острва* у епсилон редакцији и у СА. Утопија се мора отелотворити, а не остати идеално замишљена и стерилна у говорима Сенонхосиса или самог Александра. То је условљено визуелном природом гносеологије средњовековне епохе, али и логиком утопијског модела мишљења: „Топос имплицира да Утопија мора бити смештена временски и просторно; иако је нигде, она мора имати неко место. Ово је, наравно, средство за саопштавање стварности, чинећи да она изгледа могућом, а не немогућом“ (Sargent 1975: 138).¹⁶⁴

¹⁶⁴ Превод и цитат преузет из дисертације Моње Јовић (Јовић 2018: 14).

У складу са паралелизмом као градивним композиционим принципом позновизантијске Александриде Александар ће наићи најпре на острво потомака цара Ираклија и царице Семирамиде, а затим (после паузе у којој ће му се указати везани „Адам“ и „Ева“) посетиће и Острво Блажених. Ираклијевци и Макароњани (Блажени) живе на отоцима на којима се узастопно, на различит начин кроз хронотоп, разматра идеалан, испоснички устројен живот.

Оба острва контрастно су постављена како Западном, секуларном свету тако и свом непосредном Источном окружењу – Тамној земљи хтонског ништавила. Компаративни поглед на алфа редакцију и овог пута се показује плодотворним. Тамо је инсула (коју је цар посећивао на Истоку и касније описивао Аристотелу у писму) била велико острво-неман, комад Истока који нестаје Македонцима под ногама, доказујући илузорну и неухватљиву природу ове области, амбивалентност питомости–дивљине које лако мењају место у пејзажу:

πεισθεῖς [δὲ] αὐτοῖς συνεχώρησα διαβαίνειν. καὶ ἐκβάτων αὐτῶν ἐπὶ τὴν νομιζομένην νῆσον ὧρας διελθούσης ἄφνω ἔδυνε (τὸ) θηρίον εἰς τὸν βυθόν. ἡμῶν δὲ κραζάντων καὶ ἀφανοῦς γενομένου τοῦ θηρίου οἱ μὲν κακῶς ἀπώλοντο σὺν τῷ γνησιωτάτῳ φίλῳ. – Пошто ме је убедио тим речима, допустих им да преплове тамо. И кад су се искрцали на то наводно острво, прође час кад изненада зарони та звер у дубину. А док ми дигосмо глас нестале звер и они страшно погинуше, и највернији друг с њима. (α, III: 17, 6–7)

Одломак пластично указује на потребу да се додатно одухови хронотоп, острво „ужаса и чуда“ мења оток саткан од духовних претпоставки о људској заједници и човековом обожењу. У млађим редакцијама, СА и епсилон редакцији, цар ће наићи на утопијске насебине мудраца након што пређе границу познатог света и помињани Санхосов стуб на којем се налази натпис који га упозорава на опасност од уласка у дивље земље (Роман о Александру 1986: 120–121).

Александар сакрива садржину натписа од војске, лаже да преко њега „јављају да их напред очекује красна и слатка земља“. И та осцилација је карактеристична у крајолику који се изнова на Истоку приказује као у фатаморгани – некада као утопијски, некада дистопијски, некада као вид оваплоћеног Раја, некада Пакла. Обе ове могућности хронотопа се не реализују до краја, показујући блискост духовних крајности „реално“ остварених у књижевном простору – једном приказане, оне се нужно стапају, као апсолутни плус и минус.

Таква парадоксалност указује на кризу духовног смисла и последица је строгог морала претпостављеног редактора који је критички настројен према телесности. Српска Александрида гради једну варијанту *критичке* утопије, оне која не дозвољава да се до краја замисли идеалан, затворен и себи довољан друштвени систем *на земљи*. Творећи један такав систем, текст га стално критикује и разграђује.

Средњовековним делима често можемо боље херменеутички приступити кроз термине савремене књижевне теорије, а не кроз класичну позитивистичку методолошку призму.¹⁶⁵ Термин *критичка утопија* помаже да даље сагледамо „отворену“ утопију понуђену у Александриди, чији идеални људи су изнова осенчени својим манама и чија садашњост никада није сама себи довољна. Концепт размишљања о Рају критичан је како према месту које покушава да га дочара на земљи тако и према старом, античком виђењу „савршеног“ света.

Прво острво, острво Ираклијеваца, можда одражава легендарно Insula Dioscoridis, острво Хелена који су примили хришћанство, а које је Александар населио у Арапском заливу – о овој инсули је писао и Марко Поло (Lemprière 1839: 94). Освајач ће доћи до Ираклијеваца пошто буде савладао дивље народе, и прошао земљу шесторуких људи и земљу Псоглава. Њихово острво

¹⁶⁵ На древно, овде тумачено уметничко дело могу се применити речи којима књижевни критичари анализирају данашње, из сасвим другачије перспективе написане, ангажоване романе са тематиком критичке утопије: „Основна брига критичке утопије је свест о ограничениости утопијске традиције, тако да ови текстови одбацују Утопију као нацрт, задржавајући је као сан. Даље, романи се задржавају на сукобу између првобитног света и њему супротстављеног утопијског друштва како би се процес друштвених промена јасније изразио. Коначно, романи се фокусирају на континуирано присуство разлике и несавршености унутар самог утопијског друштва и на тај начин стварају препознатљивије и динамичније алтернативе“ (Moylan 1986: 10–11).

утапа се у околни опасни крајолик, те узалудно звуче Александрове, као из енкомиона извучене речи пред напуштеном палатом Семирамиде и Ираклија: „Спомен на вас и после ваше смрти живи!“ (Роман о Александру 1986: 122); зато што их цар изриче усред предела који насељавају дивљи људи, занесен пред призором једне рушевине.

Најпре ћемо истаћи да није случајно што је Ираклије (Херакле) идеални цар који је, заједно са царицом Семирамидом, основао „утопију“ на Истоку. Александар потиче из македонске династије Аргијада која је, по легенди, потицала од хероја Херакла. Зевсов син био је митски родоначелник лозе и њему су се Александар и његови преци враћали као симболичком узору (Thruе Djurslev 2021: 444). На ту предачку везу указује се и у Исменијином ламенту, али Херакле се помиње и на другом, још значајнијем месту. У царевом „Тестаменту“, завршном делу „романа“, Александар ће пред смрт зазивати Херакла, он ће за њега бити најпре пример људског бића које је доживело апотеозу (α, III: 30, 16), а затим ће га поменути поново као сопственог претка. Херакле је изабран за заступника Освајача пред боговима после смрти. Он је предачко божанство које својом духовном моћи захтева да се василевсов тестамент испуни: „Τούτων δὲ πάντων ἕστωσαν θεοὶ ἐπόπται Ὀλύμπιοι, Ἡρακλῆς ὁ πρῶτος γενάρχης Ἀλεξάνδρου τοῦ βασιλέως“ – „Нек су овоме свему сведоци богови олимпијски и Херакле, први у роду краља Александра“ (α, III: 33, 25).

Од несумњивог је значаја што је цар и свом нелегитимном сину дао име Херакле (Ἡρακλῆς).¹⁶⁶ Српским Немањинима (и династијама које су уследиле после њихове) именовање је било важно и они су понављањем типских имена полагали наду у сакрално реинкарнирање одређене личности. Херакле је вишеструко симболично име, његово коришћење у Александриди упућује и на ближу, византијску историју. Ираклије I (610–641) био је последњи византијски цар који је успео да оствари значајне победе над Персијанцима, вековним византијским ривалима, па чак и ослободи Јерусалим. Радмила Маринковић је сматрала да у Ираклију из СА постоји рефлекс историјског цара (Јерковић, Маринковић 1985: 625). Ово двоструко испуњавање једног имена битком (важније је помињање древног хероја) карактеристично је за синкретични приступ средњовековној и класичној историји у Српској Александриди и за њен покушај да надвлада темпорална ограничења. Семирамида, асирска владарка, укључена је у дело из сличног разлога као и царица Кандакија. Она оличава Исток који се, заједно са Западом што га симболизује Ираклије, спаја у свети брак мушког и женског принципа.

Епизода о Ираклијевцима треба да појача епизоду о Блаженима, али и да је доведе у питање, јер се у њој, поред типичног крајолика, потцртава мотив бега од секуларног света и пластичније показују његови негативни квалитети. Они су још јаче дочарани уколико се подсетимо пустоши која окружује двор цара и царице. Мрачан призив има историја коју Македонском препричавају њихови нагомудри потомци:

Кад настадоше многе неправде и убојства, крвни злочини и кривоклетства, и кад Ираклије то виде, поче и најезда туђинаца на ту земљу. Паметан човек бира себи за живот пустињу, а и најпаметнији од свих људи, Соломон каже: ‘Боље је човеку и од велике болести страдати него људска безакоња подносити’. Па рекавши то, Ираклије направи хиљаду галија, изабра праве и честите људе из своје земље, с женама и децом, смести их у галије, па са њима и царицом својом, због неправде и безакоња побеже од свега, па пловећи целу годину дана, дође до ове земље. (Роман о Александру 1986: 123)

Бег цара Ираклија је својеврстан покушај земаљске апотеозе која подсећа на ону небеску, митолошку, Хераклову. Ираклије призива асоцијацију и на Ноја, јер са неколицином изабраних бежи од опасности и напушта свет. Његови наследници касније ће се ипак предати „ранијим злим обичајима“ (Роман о Александру 1986: 124). Њихова утопија се не одваја од линеарног времена и не превазилази прошлост, иако се разговор завршава у позитивном тону. На крају ће се нагласити да сада Ираклијевци време проводе у миру, али претходно речено се не може заборавити: „хране се воћем са овог острва и разумом филозофским и књижевним гатањем“ (Роман о Александру

¹⁶⁶ Постоји читава контроверза око питања Александровог очинства над злосрећним Хераклом, вид. о томе више у Renault 2001: 100–101.

1986: 124). Епизода о Ираклијевцима постоји и у епсилон верзији у тридесетој глави, али је тамо редукована и апстрахована: не знамо чији су потомци мудраци које Александар походи, сасвим изостаје прича о Ираклију и Семирамиди, као и увођење идеје васкрсења.

Царев боравак међу Семирамидиним потомцима усмерен је према предисторији; њено централно место заузима прича о греху, судбина мудраца излаже онтолошки песимизам, али и могућност постизања монашког подвига у тешким околностима. Изграђена је једна динамична *критичка утопија* у којој се готово спајају утопија и дистопија, јер обе на крају ипак негирају егзистенцију *људског*. Ираклијевци имају још једну функцију – они ће цару објаснити историју Макаронских острва (Острва Блажених) и упутити га према њима. Вероватно је епизода са Ираклијевцима и унесена да би објаснила епизоду о Блаженима и пренела апокрифно препричавање библијске историје од Адама до другог доласка Божијег до кога ће доћи после седам векова. У њој се експлицитно уводи идеја васкрсења (Роман о Александру 1986: 124–125).

Упућен у порекло Макароњана (сазнајемо да су нагомудри Ситови потомци и Адамови унуци) и у план сакралне историје, цар Александар може стићи до крајње тачке свог духовног пута пре него што му буде забрањено да походи Рај. Следећа, још радикалнија аскетска утопија, Острво Макароњања – подривена је секуларном утопијом која јој претходи, утопијом коју су започели један цар и једна царица усред Тамне земље. Острво Блажених људи одјек је класичних веровања о Јелисејским пољима које је још Хомер постављао на крајевима земље и реке Океана (*Одисеја*, IV, 560–565), такво место помињаће и Хесиод у *Пословима и данима* као локацију у којој на обалама Океана живе хероји под влашћу Крона, уживајући у плодовима слатког воћа, далеко од бесмртних богова (*Послови и дани*, 170). Јелисијум спомиње и Вергилије у шестом певању *Енеиде* као посебан, срећан простор после смрти, одређен за изабране (*Енеида* VI, 637–694). Изабрани у Јелисијуму су нешто између богова и људи, и таквим ће на тренутак Освајач поимати и становнике Макаронских острва, остајући у недоумици да ли су пред њим „богови, а не људи“ (Роман о Александру 1986: 126).

У алфа редакцији брамани, мудраци сами зову цара да их походи (α, III: 5, 2), у СА је другачије – цар лично одлучује да их посети вођен сопственом жељом. На први поглед рекло би се да се поново сусрећемо са променом која је условљена идејом средњовековног редактора да Освајач увек буде представљен као субјекат радње. Али, ако се погледа пажљивије, приметно је да позносредњовековна верзија цару оставља мање духовног ауторитета. У алфа редакцији разговор Македонског са браманима био је једна врста филозофског дијалога, припадао жанру „питања и одговора“. Александар у алфа редакцији поставља питања, али и сам даје одговоре на њих, док у Српској Александриди он одговоре *слуша*, пасивно је постављен према знању Јефанта, вође нагомудрих.

Мудраци алфа редакције од цара ће чак затражити бесмртност, а онда ће им он у одговору изложити једну теолошки утемељену мотивацију свог деловања одређеног Провиђењем (Wolohojian 1969: 123) Александар има последњу реч у дијалогу са гимнософистима и објашњава принципе микрокосмоса и макрокосмоса. Говор гимнософиста и говор цара је на ивици надметања, василевс је мудрији од брамана који га питају о бесмртности. Александар зна да се решење њене тајне налази ван његове моћи зато што је и он сам смртник (θνητός).

У Српској Александриди и епсилон редакцији Александар је више објекат него субјекат радње, он прима мудрост коју му преноси Јефант: „Радуј се, главо над свим главама. И кад сав свет присвојиш, свога отечества нећеш видети! Јер кад све земаљско придобијеш, тада ћеш и ад наследити“ (Роман о Александру 1986: 126; упореди са ε, 31: 5). Као и на неким другим местима и овде нема потребе цитирати епсилон редакцију, јер је њена форма блиска српскословенском Животу Александровом – представља костур који она стилски и мотивски надограђује.

Јефантове поруке у Српској Александриди и епсилон тексту истоветне су, само су у позновизантијском делу развијеније – у њима се наглашава важност повлачења из света, поново

имамо критику световног живота: „грабите се за царства и достојанства, а ипак умирате као убоги, па још мислите на пљачке, ратове, крвопролића? Кад немате с ким да ратујете, ви идете па дивље звери убијате, и тако душе своје прелашћујете и брзо умирате“ (Роман о Александру 1986: 127).

Овакав исказ ремети физичко-географски утопијски предео, уноси немир у развијени *locus amoenus*. Концепт острва Блажених, онакав какав је наслеђен од Хомера и Хесиода садржи идеју о земаљском Рају, о телесном Рају, о могућности да се на земљи оствари нека врста заслужене бесмртности. И то је велика разлика у односу на алфа варијанту. Тамо су нагомудри били ипак представници другачије религије, чак и усмерени ка чистој физозофији „по себи“, овде је њихово пребивалиште место које одмах упућује на замишљање Раја, једна врста „привременог“ Едена, покушај рекреирања његове суштине:

На том острву су била врло висока и лепа дрвета, разним воћем украшена: једна су сазревала, друга цветала, трећа презревала. Много је плода по земљи лежало, различите птице летаху и сећаху по тим дрветима и разним лепим певањем певаху. Под лишћем дрвећа лежали су људи; испод корења тих дрвета извираху јаки извори слатке воде. (Роман о Александру 1986: 126)

Море симболизује мир и стапа се са духовним, унутрашњим миром становника идиле. Исти квалитет прожима и човека и биљни свет. На сличне представе наилазимо код Хомера, у Библији, у српској средњовековној књижевности најупечатљивије у *Хиландарској повељи* Стефана Првовенчаног и *Житију Светог Симеона Саве* Немањића. Тамо је овај топос *locus amoenus* добио једно слојевито значење, спојивши у себи: „две врсте одвојених, а заправо мисаоно дубоко повезаних представа – земаљског раја и слике монашке, ‘свете горе’“ (Шпадијер 2015: 117). Код Првовенчаног, у његовој *Хиландарској повељи*, слика је још целовитије алегорична¹⁶⁷ него она из СА, зато што су наглашенији и симболи и њихова „решења“. Дрво, слаткогласна птица, рајска долина јасно одговарају својим паровима са друге стране алегорије: Хиландару, светом Сави и Светој Гори.¹⁶⁸ Идеално место овде је показано „реалније“, као нека врста материјализоване духовне вежбе.

Јединство тела и духа, лишавање страсти, задовољавање само основних физичких потреба, усмереност ка духовном – све подсећа не само на хришћанске монахе, већ и на индијске брамане или типски замишљене Питагорејце. Управо ће аскетски дух дела и овај ареал усмерити према концепту критичке утопије. Људима изнова треба духовно обнављање, на острву обитавају потомци Сита, Адамовог сина ишчекујући Други долазак. Они су просторно ограничени, али и временски, њихово време је ишчекивање, *померено* време: „многа лета проживљавамо, па кад из овог страсног живота одлазимо, одлазимо у други бесконачни живот, коме је сав наш ум упућен“ (Роман о Александру 1986: 127).

За разлику од становника Јелисијума – Блажени живе са свешћу о Рају. Њихов боравак на сопственом острву је и нека врста испаштања, зато што их мучи и сећање и физичка немоћност да ступе на тло Раја, праве и непротивречне утопије. Фигура прогнаног Адама повезује Александра и нагомудре – праоцу је ускраћен повратак у Рај као и његовим потомцима¹⁶⁹: „Кад је праотац Адам преступио заповест божју и из раја истеран био, на овај се оток населио и том

¹⁶⁷ О примерима овог топоса, схватању средњовековног симболизма и алегорије, са додатном литературом вид. Шпадијер 2015.

¹⁶⁸ „Овај мишљу беше узнесен и жељаше: као да стоји на узвишеном месту, у пролетње време, у веселу дану, тј. сунчану; виде издалека равну ливаду, красну изгледом, лепу створењем. Сред ње стајаше дрво дивно, округласто гранама, пуним лишћа, преукрашено цвећем и пуно плода, благи мирис одајући. А сред дрвета настанила се беше птица слаткогласна, кротка у седењу, тиха у песмама, весела у цвркутању, јасна у шаптању, једна од мудрих птица љубавних, слатки његов детић, који је некада био мени везом рођења брат, звани Сава монах“ (Првовенчани 1988: 56).

¹⁶⁹ Марко Поло се такође сусреће са браманима (CLI: О покрајини Маабару, CLIV: О покрајини Јар). Њихов краљ, антипод Јефанту обележен је тежњом ка материјалном. (Polo 2001: 147).

острву сто година живео и плакао гледајући на рај и сећајући се красних рајских добрих ствари“ (Роман о Александру 1986: 124).

Острво Блажених само је међуступањ, припрема космоса као велике цркве, место ускраћено за прави сакрални квалитет – као што је то био случај и са Острвом Ираклијеваца. Цара Ираклијевци и Макароњани више уче о другим просторима него што га задржавају на свом. Александар је додатно удаљен од *светог* у односу на нагомудре јер он ни у једном тренутку не долази у непосредан контакт са оностраним. Увек добија вести о њему преко посредника, најчешће пророка Јеремије (некада Сенонхосиса, али у сврху апотеозе). Јефант га упознаје са начином живота на острву, подвлачећи разлику између свог племена и македонског цара. Освајач не може бити једнак Блаженима. Јефант поздравља Александра формулом која одмах ништи његово високо достојанство: „Нека ти је, Александре, цару невољног и сујетног света, све на радост“ (Роман о Александру 1986: 126). Македонски не може постати један од Блажених, између осталог и зато што је везан за своје Македонце (Роман о Александру 1986: 128).

Идеални људи које цар среће нису више хероји као у Јелисијуму већ прерушени монаси и самим тиме Александар не дели битак са њима као што би га делио при сусрету са Хераклом или Ахилејем. Долазак на Макаронска острва Александру не доноси смирење, јер ће му поглавник Макароњана опет прорећи смрт (Роман о Александру 1986: 126). Освајачев пут је испитивање граница људскости, нарочито на Истоку. И та граница ће коначно бити постављена пред цара *вертикално* а не хоризонтално као до сада. Александру ће две тачке пута (поново паралелизам) остати забрањене: једна је острво на којем живе Блажене жене („пред-утопија“ се поново дели јер је несавршена), а друга сам зид Раја пред којим се цар мора зауставити: „оде ономе острву и видевши на њему тучани зид, не смеде иза зида завирити, јер је то могуће једином Богу само, али је немогуће човеку“ (Роман о Александру 1986: 128).

Просторна граница на коју наилази Македонски, прва граница која га превазилази, њега који је и сам својим задужбинарством маркирао простор и домен васељене, знак је помињане културноисторијске дистанце према Александру коју василевс никада не може сасвим превазићи. Његов трагични усуд преноси се и на оне који му откривају (критичку) утопију. Утопија је суштински незамислива у СА, не може се помирити са хришћанством јер је овоземаљска – ако је „оноземаљска“ онда већ бива изједначена са Рајем који за средњи век не може бити механички топос, већ само религијски концепт. Немогућност, апоричност царског пута најбоље се види у *покрету* којим Јефант цару дарује мир уз благослов на расстанку. Признаје му власт и могућност даљег кретања, али само као покрет који Освајачу доноси и смрт: „А Јефант му рече: ‘Иди с миром, Александре; узео си сву земљу, врати се у њу’“ (Роман о Александру 1986: 129).

5.7. Тамна земља, Тамни вилајет и крај света

Вероватно најјутицајнија епизода Српске Александриде јесте она о Тамном вилајету.¹⁷⁰ Она је познати део српског књижевног наслеђа, налазимо је већ на почецима српског романтизма и класичне ауторске књижевности, код Вука Караџића међу предањима¹⁷¹ записаним у његовој

¹⁷⁰ О царској посети Тамној земљи писали смо у раду „Мотив посете Тамној земљи у Српској Александриди“ (Живковић 2019). Тамо смо инсистирали на поређењу са фолклорном варијантом, овде је анализа допуњена компаративним освртом на епсилон текст, али и тумачењем ширег просторног контекста Српске Александриде.

¹⁷¹ Песму са овим насловом написао је и Бранко Миљковић (Миљковић 1991: 93), а и Момчило Настасијевић је написао збирку приповедака *Из Тамног вијалета*. У причи о Тамном вилајету коју је Вук забележио преовладава принцип апстраховања садржаја и по томе се она највише разликује од средњовековне верзије. У фолклорној варијанти не знамо ни када, ни где се одвија радња. Не само да је простор апстрахован, већ се у њој губи и име владара, остаје само чињеница да се овај наратив ипак налази у целини о историјским јунацима. Цар је неименован лик, готово изгубљен у мраку. Осим у Вуковом Тамном вилајету Александрида се „одразила“ и у епској песми „Женидба

недовршеној књизи *Живот и обичаји народа српскога* под називом „Тамни вилајет или само тама“.¹⁷² За именовање специфичне локације, оне која се помиње код Вука, али и митоепског „континента“ Александриде, чешће ћемо користити израз *Тамна земља* него познатији турцизам.

Епизода о Тамној земљи корене вуче из месопотамијске фолкорне књижевности. Овај мотив најпознатији облик поприма у делима античке књижевности где је пут хероја у загробни свет познат под термином *катабаза* (κατάβασις: силазак). Поменимо само нека дела која садрже овај мотив – *Одисеју* (XI певање) и *Енеиду* (VI певање).¹⁷³ Тај образац следи и Данте у *Божанственој комедији*, само што он понирање у Пакао повезује са узношењем до Раја. Епизоду треба шире сагледати у оквиру космологије Александриде као део посебно маркиране тамне територије која заузима просторни појас *краја света* на карти подељеној на „овај свет“ (васељену) и „онај свет“ (невасељену), што је изворно фолклорна динамика. Реч васељена има сложено етимолошко порекло и значење:

Реч ‘васељена’ одговара старосл. придевском облику *вѣселѣнаѧ* (вѣселѣнаѧ земѧ) тј. ‘насељена’, што је несумњиво начињено према грч. ‘οἰχομένη’. Нема сумње да је сама та реч најпре означавала само један део насељене земље, затим је проширила значење и за целу земљу, orbis terrarum – и најзад је добила и значење које обично данас има: космоса, универзума. (Вушовић 1934: 142–143)

Александрида је текст који се некада чини недовршив; у њему се изнова додају и губе царства и региони, свет се мења без престанка, *граница* је важна, али и често неодредива, *надреална* категорија. Празнина и њени становници прете да продру у „дивилизовани“ свет, а затим заиста и продиру у њега тријумфално као видљиви *horror vacui*. Текст који се пресудно бави есхатолошким темама, крајем историје и васкрсењем, мора се дотаћи краја света. Поетичко-географска мапа мора се негде завршити. Просторни крај и временски крај света су неразлучиви. „Роман“ о Александру мора нам представити на својој карти отелотворену Апокалипсу, брисање екумене. Вратићемо се Тамној земљи (вилајету) у ужем смислу, као конкретној локацији, али пре тога морамо сагледати начин на који се гранични простори третирају у делу.

Александров претходник Сенонхосис страдаће не од „реалних“, историјских противника него од дивљих људи – од чувара границе. Да је концепт краја земље од велике важности у позадини, у корену Српске Александриде, сведочи нам и текст реконструисан са папируса (P. Оху. 5263), у којем читамо о путовањима Сенонхосиса, фараона и освајача, и његовом преласку кроз Европу, Дакију и Германију (Trnka-Amrhein 2018: 28–29). Још се важнијим чини део папируса који говори о фараоновим путовањима у непознате, пуне земље, који ћемо навести у целини према рашчитавању Ивоне Трнке-Амрајн (Trnka-Amrhein 2018: 28):

Κυκλευτον τον κόσμον· ἐντειλάμενος [... τῷ βασιλεῖ ὁ Σενόγ[γ]ωσις ἀσφαλῶς φυλάσσ[ε]ιν [...] τὴν παῖδα εἰς τοὺς ἐς...ους της [...] ἀπέπλεεν εἰς τὰ λεγόμενα ἄβατα [...(25)] πυρώδεις λίθους ἀπὸ τῶν ἀκτείνων [...εἰς] τὴν θάλασσαν ἐμπείποντας καὶ μέγαν (?) ... φοῖνεϊκα φθανόντα ἐπὶ τῆς γῆς· {ἐπὶ} <ἐστι> δὲ τοῦτ[ο ? τὸ] ὄρνειον παμπλοῖκιλον τοῖς πτεροῖς ἐπὶ μ[έσσο]ς(?) τῆς κε]φαλῆς τριχᾶς ἔχον ἀκτείνωτὸς ὧν καὶ [?] οὐκ ἦν] ὄνο[μ]α· ἐκάλεσεν δὲ αὐτὸν φοῖνεϊκα... (col. ii, l. 21–30)

Свет што се може обићи. Пошто је Сесонхосис наредио .. краљу да добро чува ... девојку у ... отплови ка такозваним неприступачним (местима)... огњено камење од зрака ... како падају у море и великог (?) ... феникса који је дошао на земљу. Ова птица је сасвим шарена по крилима, на средини главе има шљаштећу крсту (? и није имала) име. Назвао ју је феникс.¹⁷⁴

Појављивање феникса, шарене, упечатљиве птице, огњено камење, пловидба и девојка – све то уводи драматичност у наратив који се може замислити, али и показује просторно схватање у којем један цар одлази у *неприступачне пределе* (ἄβατα) и тамо се сусреће са чудесним бићем. Делење света на два дела (настањени свет и пусти свет) наставиће да развија Александрида. Због помињања феникса¹⁷⁵, кога још Херодот смешта у Египат (*Херодот*, II: 73), лако можемо

Душанова“ у којој цар треба да ожени лепотицу Роксанду. Александра налазимо и у дубровачкој књижевности у *Осману* Ивана Гундулића као „врх свијех цара цара славна“ (III: 68). Шире, о везама идеје витештва и савремене српске и светске књижевности вид. Вранеш 2022.

¹⁷² Живот и обичаји народа српскога 1867: 245–246.

¹⁷³ О књижевном мотиву катабазе у антици вид. Louden 2011: 197–222.

¹⁷⁴ Превод Д. Рашљић.

¹⁷⁵ Феникс ће се појавити и у ламбда верзији (λ, III: 38).

закључити да се пуста, ненасељена земља у овом одломку изгубљеног „романа“ о Сенонхосису налази на Истоку. Тамо је представљена и на Херефордској мапи на којој је крај света маркиран чудовишним становницима, а читалац-гледалац мапе треба духовно да „отпутује“ дуж линије центар–периферија.

Крај света је маркиран Тамом, чудесним и чудовишним становницима, али је то истовремено и простор који омогућава откривање и откривање, прихватање света и себе, значењски поливалентан простор чија тама може симболизовати долазак до духовне суштине. Александар је херој који пре бира маргину него центар. Он се кратко задржава у Јерусалиму – град Соломона и Давида само је место које посећује да би могао да настави са кретањем, као што се и у Вавилон на крају враћа само да би могао умрети – његова делатност, лично духовно сазревање и његова цивилизаторска (колонизаторска?) мисија одиграва се на ободу. Зато не треба да чуди да је Александар, чувајући свет од синова Каинових, „замрзнут“ на Херефордској мапи у свом логору на Истоку, пре земље Блемија (људи без главе, чије очи и уста су на грудима) и Троглодита (сличних дивљим људима).¹⁷⁶

Већ ће нам алфа редакција представити цареву детерминисаност да вођен „тиранијом свог ума“, својом истраживачком жудњом (πόθος) – пропућује свет. Бета редакција је формулисала један експлицитан исказ Освајачеве намере у „Писму Олимпијади и Аристотелу“: „πολλὰ δὲ οἱ φίλοι ἡμῶν συνβουλευούσαντο ὑποστρέψαι. ἐγὼ δὲ οὐκ ἠβουλήθην θέλων ἰδεῖν τὸ τέλος τῆς γῆς“. – „Често су ме пријатељи саветовали да се вратим, а ја нисам хтео, јер сам желео да видим крај света“ (β, II: 37).

Овај експлицитни став пример је како нова редакција „чита“, „тумачи“ претходне редакције. Бета варијанта експлицитније износи „унутрашњи“ став старијег, алфа текста и показује његово разумевање. Сваки редактор једне нове Александриде је најпре читалац старе. Млађе редакције више пажње посвећују боравку на граници и због тога је у њима концепт краја света и тамних земаља важнији (сетимо се како ламбда редакција додатно испитује границе укључивањем мотива пута на небо и силаска у морске дубине). Алфа текст свет посматра целовито (чак и у хармонији са небеском сликом). У њему ће се радња увек одвијати „у свету“, чак и када се дође до „фантастичног“ материјала. Сетимо се стуба којим Сенонхосис у СА одређује границу земље дивљих људи – у алфа варијанти тај простор не подразумева границу међу световима већ конкретно место са пијаћом водом, крај Црвеног мора (α, III: 17, 17).

И у алфа редакцији ће се после тог маркера цар суочити са зверима и претећим елементима хронотопа, али ће епсилон редакција и Српска Александрида код Сенонхосисовог стуба и сличних места јасно нагласити разлику између „насељеног“ и „ненасељеног“, „овог“ и „оног“, „светлог“ и „тамног“ света. Тамна земља је повезана са веровањем у мрачне планине које окружују васељену у хебрејској и месопотамијској митологији (Goldenberg 2005: 62). У СА Освајач први пут прелази границу света после освајања Рима, када се упути даље на Запад, а затим на Југ на којем стиже до штуро описане Јужне земље. Граница света се налази код реке Океана: „па идући к њој многа и јака царства порази и скоро сву васељену узе, дошавши од реке Окијана, и до трију река које сву земљу оптичу“ (Роман о Александру 1986: 91). Цар ће изаћи из света да би се поново вратио у њега након борбе са дивљим народима. Слично ће поновити и епсилон редакција, инсистирајући на бинарној опозицији насељена–ненасељена земља:

ἐκεῖθεν δὲ ἀνθυποστρέψας τοῖς τοῦ νότου μέρεσιν ἐπιβαίνει καὶ ὑπέταξεν ἔθνη πολλὰ καὶ ποικίλα. καὶ διήλθεν τὴν οἰκουμένην καὶ εἰσῆλθε τὴν ἀοίκητον καὶ διώδευσεν μέχρι τοῦ Ὠκεανοῦ. – Вративши се оданде, крене на југ и покори много разних народа. И обиђе сву насељену и ненасељену земљу и прође све до океана. (ε, 13: 4)

Уочавамо опозицију између, у акузативу употребљене, речи οἰκουμένη, која означава *насељени* свет (οἰκέω, насељавам) и речи ἀοίκητον (од придева ἀοίκητος у значењу *ненасељен*) која

¹⁷⁶ <https://www.themappamundi.co.uk/mappa-mundi/> Вид. на дигитално представљеној Херефордској мапи, са објашњењима. (01.02.2021.)

означава *ненасељени* свет, у пренесеном смислу нецивилизован свет. И текст „Академијине Александриде“ „овај свет“ значиће као „васељену“ (180v: 14–15; 181r: 4; 199v: 12–3; 201r: 15; 266v: 12).

Други прелазак границе у српском Животу Александровом одвија се после одрицања од паганских богова и исповедања вере у једног Бога – након венчања са Роксандом у Персепољу (Роман о Александру 1986: 120), а у епсилон тексту после освајања Египта. Тада цар и војска напуштају свет након што су га верски маркирали:

διελθὼν δὲ τὴν ὑφ'ἡλίου δυσμῶν οὐκ ἦν οἰκεῖσθαι τὴν γῆν ἔτι. κελεύει οὖν τὸν πάντα λαὸν ἀπαρτισμὸν ἐξαμηναίου χρόνου βαστάσαι ὡς τῇ ἀοικίτῳ ἐπιβῆναι βουλευσάμενος. – Обишавши све под Сунцем на западу не беше више насељене земље. Нареди, стога, да сва војска припреми шестомесечне залихе одлучивши да крене на ненасељену земљу. (ε, 25: 1)¹⁷⁷

Управо тада ће цар и Македонци наићи на Сенонхосисов кип на високом стубу (ε, 27: 1–2; Роман о Александру 1986: 121) и прећи поред њега као последње границе. У Тамној земљи налази се и двор Ираклија и Семирамиде (ε, 29: 2), као и шесторуки људи које Македонски жели да врати „у словесну земљу чуда ради“ (Роман о Александру 1986: 122). Делује да су Острва Макароњана и Острво Блажених постављени „изван света“, иако њихова позиција остаје амбивалентна. Јефантов савет Александру да се врати „у земљу“ (Роман о Александру 1986: 129) може се схватити и као просторно усмерење – зато што су после сусрета са нагомудрима цар и његови војници пошли „у васељену“. Као прелазак границе можемо разумети и царев боравак у Тамној земљи (вилајету). Цар ће и у „Писму Аристотелу и Олимпијади“ инсистирати да су се он и војници после приласка Рају вратили „у овај свет“ (въ въселеннѣю 181r–4; Роман о Александру 1986: 135); „у васељену“ – „τὴν οἰκουμένην“ (ε, 34: 8).

Епизода о Тамној земљи (вилајету) је краћа у првој редакцији Александриде. Изостаје у А тексту, али постоји у Јерменској Александриди. У њој је тама описана у „Писму Аристотелу и Олимпијади“. Симболичан мрак прати царев боравак на Истоку близу Блажених и пре борбе са Пором:

Затим смо кренули даље, путовали смо кроз пустињу према морској обали. И после тога више нисмо видели ништа, ни птицу ни звер, само небо и земљу. И више не видесмо сунце; али смо ишли кроз мрак десет дана. И када смо дошли до обале, укрцали смо се на бродове након што смо на њих пребацили шаторе и војску. (Wolohojian 1969: 115)

Најпознатији књижевни пролазак кроз Тамну земљу јесте Гилгамешово кретање кроз мрачни кланац на путу ка Утнапиштиму (блиском библијском Ноју) који краљу Урука открива тајну траве бесмртности (XI). Мотив је индоевропског порекла и користи се у месопотамијској¹⁷⁸, хебрејској¹⁷⁹, персијској и у старој индијској књижевности.¹⁸⁰ Епизода о посети мрачном простору налазила се и у бета верзији Александриде (β, II: 38) и тамо је њена форма слична цитираној варијанти из Јерменске Александриди. Јерменска варијанта и бета верзија садрже опис који подсећа на какву маршруту наведену у војној хроници.

У епсилон верзији Тамна земља је описана са више детаља него у Српској Александриди (процес апстраховања наставиће се код Вука). У епсилон тексту пут и даље траје десет дана. Свет је сада још „покиданији“, после путовања кроз мрак, цар стиже до велике провалије: „μέσον δὲ τῆς πεδιάδος φάραγξ ἦν διαχωρίζουσα. τῆς δὲ φάραγγος τὸ βάθος ἀνεύκαστον ἦν“. – „Средину долине раздвајала је провалија. А дубина провалије беше незамислива“ (ε, 32: 2). Цар подиже мост, савлађује препреку, а затим оставља и натпис. Њиме прославља победу над мрачним простором

¹⁷⁷ Οἰκεῖσθαι је инфинитив презенте у пасиву, значи — „бити насељен, настањен“. Овај део: „οὐκ ἦν οἰκεῖσθαι τὴν γῆν ἔτι“ буквално значи — „није се могло обитавати више на земљи“ (нап. прев. Д. Рашљића).

¹⁷⁸ Goldenberg 2005.

¹⁷⁹ Прегледно о хебрејским редакцијама и могућим утицајима јудаистичке традиције на „роман“ о Александру: Kazis 1962: 2–26.

¹⁸⁰ Szalc 2012.

и обзнањује мотив наставка свог пута: „ἄκρον θέλων γαίας καταλαβεῖν, ὡς τῇ προνοίᾳ δόξειεν“ – „хотећи да освоји крај света, како је Промисао одлучила“ (ε, 32: 2).

Епизода се наставља, цара птице са људским лицем упозоравају да се врати из таме. Он затим даје војсци наређење да понесу са собом камен, земљу или дрво. Поред птица јављају се у тами и неименовани људи који понављају упозорење о повратку зазивајући вољу Провиђења. После упозорења василевс се обраћа Филону и доказује своју упорност и поред наређења „чуvara“ оностраног света. Шаље кобиле испред војске свестан да ће их њихов мајчински инстинкт (а са њима и читаву војску) извести из таме. Сцена се завршава доказом Александровог духовног знања. Исправно су поступили они који су послушали Освајачев савет да понесу предмете из мрака, пре осталих владарев пријатељ Филон: „καὶ Φίλων τὸν λίθον πρὸς Ἀλέξανδρον ἤγαγεν καὶ ὄλος ἦν χρυσὸς εὐροῖζος. τότε καὶ οἱ μὴ ἄραντες μετενόησαν, καθὼς αὐτοῖς προεῖπεν Ἀλέξανδρος“. – „И Филон донесе камен Александру и он беше сав од чистог злата. Тада се покајаше и они што нису ништа узели, како им је Александар рекао“ (ε, 32: 8).

Епизода у Српској Александриди задржава временску „реалију“ – боравак у тами и даље траје десет дана. Мноштво мотива из епсилона се понавља: провалија, подизање моста, коришћење ждребади, упућивање на пријатеља (у овом случају Антиоха).

Дошавши у своју војску, Александар исприча својим војводама све што беше видео; они се већ беху уплашили због његова дуга одсуства. Подигавши одатле своју војску, пођоше у васељену и упутивши се са истока на десну страну и идући десет дана, дођоше на једно поље пред дубок ров. Не могући га прећи, подиже преко њега зидан мост и преко њега своју војску преведе; на мосту написа грчки, персијски и египатски ове речи: ‘Цар Александар, дошавши на крај земље, пређе по овом високом мосту са својом војском, па идући још четири дана, дође до тамног вијалета (до тамне земље)’.

И тад Александар и одабрани Македоњани појашаше кобиле, које су имале ждребад, па оставивши ждребад у логору, ујашаше у тамни вијалет. Јашући тако целу ноћ, Александар рече Антиоху да обзнани војсци да сваки узме по мало од те земље – дрво камен, што нађе – и за собом га изнесе. Који извршише наређење, много злата изнесе; који се подсмеваху и не учинише по наређењу, много се покајаше. Изишавши из таме у војску, они који послушаше, изнесе много злата, бисерја и драгог камења. (Роман о Александру 1986: 129)

Најважнија разлика у односу на епсилон верзију јесте избацивање човеколиких птица и непознатих људских фигура из „Виљајета“. Смањује се и улога Филона (Антиоха). Он се помиње само једном, док се у епсилон тексту помињао два пута. „Птицолики“ ће сада цара упозорити на његов хибрис после Тамне земље која губи нешто од своје сакралне функције духовног искушења (људске прилике сасвим нестају). Епизода је испричана мање поступно, али препознатљиво. Мрак је у алфа верзији (Јерменској Александриди) био само хтонски предео. Са друге стране, у две „савременије“ Александриде истакнута је улога драгог камења зато што оно у симболичком смислу означава преображај „таме у светло, несавршености у савршенство. Зато је нови Јерусалим сав прекривен драгим камењем“ (Ševalije, Gerbran 2009: 354–355).¹⁸¹

Оно што показује дубинску вредност материје и њене трансформативне могућности јесте чињеница да су се у епсилон варијанти и у СА у злато, у нешто драгоцено, могле преобразити и гране, као и дрвеће и камење. Ствари су имале своју духовну суштину коју је требало препознати иза материјалног облика, те је, нарочито у латинској хришћанској традицији, по угледу на Вергилија, било важно и именовање самог Христа као „живог драгог камења“ (lapis vivus).¹⁸²

И у епсилон верзији и у Српској Александриди Тамна земља је нераздвојна од Извора младости, они заједно показују начин на који се у оностраним пределима трага за бесмртношћу

¹⁸¹ Племенити материјали и у Библији носе духовно значење, свако од дванаест племена Израела симболично је означено својим драгим камењем (1 Цар. 18, 31). И Нови Јерусалим биће њиме украшен: „И бјеше грађа зида његова јаспис, и град злато чисто као чисто стакло“ (Отк. 21, 18). Такво схватање драгог камења најбоље су дочарали лапидаријуми, списи који су тумачили њихову природу не само преко физичких карактеристика, већ и медицинског, моралног и религијског значења. Српскословенски *Физиолог* садржи слова о дијаманту и кремену, вид. Физиолог 1989.

¹⁸² Plumpe 1943.

(као у Гилгамешу) – у питању је стари „пансемитски мотив“ (Hopkins 1905: 36). Пролазак кроз мрак на путу до светлости израз је древног дуализма, књижевно обрађиваног преко тема *катабазе* (силазак) и *анабазе* (узношење). Почевши од β верзије из V века (Szalc 2012: 327) прича о Извору младости (β, II: 39) и царева посета Тамној земљи заједно се наводе у легендама о античком владару и уклопљене су у ширу тему његове борбе са смрћу. У СА мотив Извора младости није развијен. Александар и војска *после проласка* кроз Тамну земљу долазе до језера и купају се у њему, али извор нема могућност да подари цару бесмртност, његова моћ је редукована. Вода може само да поврати здравље, али нема снагу да обезбеди Македоњанима чак ни младост, камоли бесмртност:

И тако идући шест дана, дођоше до неког језера, поставише ту свој стан и затражише да једу. Александров кувар понесе суве рибе да у језеру опере, али чим их он укваси, оне оживеше и у језеро утекоше. Чувши то, Александар се зачуди па нареди целој војсци да се окупа. И кад се сви окупаше, и људи и коњи, постадоше здрави и крепки. (Роман о Александру 1986: 130)¹⁸³

Риба је очигледан симбол васкрсења (Александар и војска крај другог језера проналазе драго камење у рибама које су уловили). Посета Тамној земљи и сусрет са лековитом водом уклопљени су у причу која намеће тему односа према смрти и бесмртности. Не изненађује што се иза краја света налази Сунчев град у којем цару проричу смрт (Роман о Александру 1986: 131).

Извора младости нема у алфа тексту, у епсилону је његово помињање редуковано – војска наилази на дивно језеро и проналази драго камење у риби коју убија током купања (ε, 33: 1–2). Бесмртност је све теже доступна и може се тражити само у васкрсењу којем цара подучава пророк Јеремија, мада и оно тешко задржава снагу у сукобу са трагичним капиталом остатка радње.

После напуштања непрепознатљивог Извора младости поред кога пролази несвестан награде коју би му он можда могао донети, Александар не напушта заувек Тамну земљу. До ње ће стићи након што затвори Нечисте народе (ε, 39: 8; Роман о Александру 1986: 143–144). И поново ће бити јасно да је цар морао *изаћи* из света не би ли поставио границу: „ти народи погани беху много и Александар их због њихова поганства затвори, па се отуда врати опет у овај свет и заузео све градове и државе“ (Роман о Александру 1986: 144). Последњи пут ће се излазак из васељене поменути у Освајачевом предсмртном говору. Он ће као свој кључни успех нагласити прелазак света а не победу над Персијанцима:

Ὅς τὴν ἄπλασαν οἰκουμένην διήλθον, / ἀοικητόν τε σκοτεινῶδη γαῖαν, / φυγεῖν δ' οὐκ ἐξίσχυσα τὴν εἰμαρμένην, / κύλιξ δὲ πικρὰ τῷ θάνατῳ προδίδει, / νέκυσι προτέμψασα φαρμάκου μίξει. – Читав насељени свет обиђох, / И ненасељену тамну земљу, / А не могох избећи суђени ми дан; / горка чаша предаје ме смрти, / смешавши отров мртвима ме посла. (ε, 46: 3)

Одјек поменутог говора може се пронаћи и у СА, мада изостаје опозиција насељена/ненасељена/тамна земља коју епсилон варијанта подвлачи. Без обзира на то, поново се истраживање света узима као царев крунски подвиг: „сву васељену заузесмо, све крајеве земље видесмо и висину небеску познасмо и дубину морску схватисмо, али не могосмо побећи од горког, изненадног српа смрти“ (Роман о Александру 1986: 170). Овај исказ нас враћа Освајачевим путовањима у морску дубину и на небеса из ламбда верзије (указујући на то да одређену варијанту можемо боље прочитати познајући остале). Присећа нас и упозорења које су Александру дале птице сличне човеку када се вратио из Тамног вилајета, али остао „иза граница“ света: „Царе Александре, зашто хоћеш да изазовеш божји гнев задржавајући се у пустим земљама?“ (Роман о Александру 1986: 129–130; κβ π8στι|χ| ζελλα|χ| 169v: 2–3).

Делује да је и тај прелазак границе и боравак „иза краја“ изазвао Божији гнев, и да се царева смрт, између осталог, може повезати и са његовим бораваком на „оном свету“ који је најпре диваљ,

¹⁸³ Кроз поређење са сличним хиндуистичким и јудаистичким епизодама примећује се како је моћ Извора све мања: „Хинду понире у извор који му одмах даје младост, али не и бесмртност, док Семита пије (или се купа) у води која може или не мора да му обнови младост, али га чини бесмртним“ (Hopkins 1905: 36–37). „Хришћанин“ ће се окупати у Извору, али он је сада само лековит, без других својстава.

затим пуст, а на крају сасвим таман и хтонски. И у цитираном говору из епсилон варијанте је оцртана подела света на три дела које је Освајач својим кретањем обележио (обишао сам – οἰκουμένην: насељену, ἀοίκητόν: пуну (ненасељиву), σκοτεινῶδη: тамну (сеновиту) γαῖαν: земљу). Пуста земља претходи следећој области, она је обод најдубљег, хтонског дела хронотопа. Тамна земља обухвата и пуну земљу, те сматрамо да је најбоље истакнути придев *таман* у именовану читавог предела. Таквим именовањем се у први план поставља и најважнији локалитет овог ареала: како *александрѣ въ тьмной земли вьниде* – Како Александар уђе у Тамну земљу (168v: 2–3).

Мора се нагласити да Тамна земља нипошто није сасвим пуста. Као што смо видели, у „ненасељеној“ земљи живе многобројни народи. Она је *ненасељива* само за становнике *васељене*, за бића слична Александру. Тамна земља у Александриди заузима простор који бежи од ромејског вредносног поретка и његовог покушаја да у књижевном облику представи један кохерентан свет. Одрицање од античких богова, затварање Нечистих народа, долазак до земље Блажених – то су кризни тренуци књиге који изазивају тај поредак, места на којима земља постаје „рањива“.¹⁸⁴

Подвући ћемо још једном хтонски карактер ове епизоде – смрт се умножава као недостижна локација, не може се ни прећи ни обухвати, нити од ње цар може побећи својим непрестаним кретањем. Он не може побећи од смрти, као што не може стићи ни до Раја у којем би се његов *λόθος* могао смирити. Смрт је кружна и свеprisутна *граница*.

Најдинамичнија локација Александриде јесте Тамна земља која се не може лако ни именовати, у њу цар изнова одлази, из ње се враћа, али не може нити да је освоји нити да је разуме. Управо хронотоп Тамне земље остаје најзачуднији део Српске Александриде, њему се, не случајно, могу вратити и проучаваоци научне фантастике.¹⁸⁵

5.8. Индија

Херодот је у *Историји* писао о Индији и поставио ју је на крај насељеног света (*Херодот*, IV: 40). Слава текстова који су говорили о Индији и Истоку као простору чудеса који насељавају разноврсни чудесни и чудовишни народи стиче популарност са Ктесијом од Книдоса који је био царски лекар на двору Артаксеркса II Мнемона крајем V века пре Христа. На њега су се наредних векова, при постепеном преласку из класичне антике у хеленизам, својим чудесним сведочанствима о *Индији* надовезали Мегастен у *Индици*, Димах, амбасадор у Палипутри у својим изгубљеним делима, већ поменути Онескрит, наводни командант флоте који је остављао изгубљене дневнике о земљама које је Александар Велики освајао, и Неарх, поморски официр који је описивао своју индијску експедицију, чији рад познајемо преко Аријанове *Индије* и Страбонове *Географије*. Ктесијино дело поседујемо само у фрагментарној верзији пренесеној код патријарха Фотија, али је његов утицај велики:

Поновио је све фантастичне приче о Истоку које су биле познате од Хомеровог времена па надаље и додао многе нове, укључујући приче о времену, о чудесним планинама, дијамантима, злату итд. Испунио је Индију пигмејима

¹⁸⁴ Представе пуне земље и идеалног места топоси су средњовековне књижевности који омогућавају да се исказе оптимистичан односно песимистичан став према ауторовом сувременом историјском тренутку. Чувена поменута алегоријска представа Свете Горе као раја из *Хиландарске повеље* Стефана Првовенчаног најпознатији је пример топоса идеалног места у српском средњовековљу, она је средство прослављања устројства *васељене*. Запис о приликама у српским земљама након Маричке битке инока Исаије настао на преводу Псеудо-Дионисија Ареопагите непосредно после Маричке битке (1371), оличење је опадања секуларног принципа, исказ слободног, надахнутог апокалиптичког поимања историјског тренутка и према нашем мишљењу, једна од најлепших страница српскословенске књижевности која заправо описује један пејзаж Тамне земље (Запис инока Исаије 2012: 85–87; наведено према Јовановић 2012б). Управо зато што Исаија описује земљу којом господаре животиње и мртви након пораза људи.

¹⁸⁵ Четири антологије текстова фантастичног карактера издавачке куће Everest media (едиција Знак Сагите) српских и југословенских писаца настале крајем XX века и почетком XXI века носе назив „Тамни вилајет“ (1987–2011).

који се боре са ждраловима, Сциаподима – народом са једном великом ногом на којој се крећу великом брзином и којом се користе као неком врстом кишобрана против жарког сунца, са Киноцефалима, људима са псећим главама. (Wittkower 1942: 160)

Индија се од антике разумева као простор у којем се спајају људско и животињско, у њој доминирају мотиви богатства, раскоши и дивљине. Списи који говоре о Индији непрестано се мењају и нове легенде придодaju се старим.¹⁸⁶ Од таквог приступа Индији не одударaju ни најпознатија средњовековна путописна дела¹⁸⁷ попут *Милиона* Марка Пола (1298)¹⁸⁸ или *Путовања сер Цона Мандевила* (1322–1356).¹⁸⁹

У српској средњовековној књижевности Индија је била важна тема, али и извор књижевне грађе. Познато је неколико дела која имају индијске корене. *Стефанит и Ихнилат*¹⁹⁰, рефлекс староиндијског епа о животињама *Панчантантре* (Петокњижја), преведен је на српскословенски највероватније у XIII веку (Шпадијер 2016: 349). Следеће дело представља христијанизовану легенду о Буди – *Житије Варлаама и Јоасафа*.¹⁹¹ Оно је на словенски преведено „најкасније почетком XII века у Русији (у Кијеву) или у Цариграду“, а од ове, најстарије руске редакције, нова, српскословенска, направљена је „почетком XIII столећа у Србији или на Атосу, могуће на подстицај светога Саве“ (Шпадијер 2015: 122). Александриди је посебно блиско *Сказаније о Индијском царству*, некада преписивано у истим рукописним зборницима као и СА. Овај спис представља једну варијанту помињане легенде о презвитеру Јовану: „језично прилагођен, он је ушао у српску књижевност, али је задржао трагове својега западног подријетла. Чини се да се то догодило негде у XIII ст“ (Катић 2008: 232). Велико интересовање за Индију указује на њено често поистовећивање са Истоком.¹⁹²

Посебно место Индија задржава и у редакцијама Александриде, али се не бисмо сложили са Радославом Катичићем да је на њу утицала легенда о презвитеру Јовану (Катић 2008: 231). Не можемо се сложити ни да је Тамни вијалет епизода која говори о Индији и да спада у једно од њених чудеса (Катић 2008: 234). „Вилајет“ је, као што смо већ видели, део другог ареала – граничне, Тамне земље. Вероватно је било другачије, Александрида је утицала на спис о презвитеру Јовану. Она је далеко старије дело које је сигурно морало утицати на формирање млађе легенде која се кристалише током XII века (Silverberg 1972: 29–34; 46–48).

Индија јесте окружена „границом“, али она је ипак „у свету“, слична је Тамној земљи али ипак део васељене. Тако је и у епсилон редакцији и у српскословенском Животу Александровом. У алфа редакцији Индија је била богатији простор – са једне стране „реална“, блиска хронотопу саме Хеладе. У њој су се водили ратови слични историјским и помињале прецизне локације као што су градови Прасијас, Аорне, или планина Хиндукуш. У алфа варијанти Индија је много шира област него што је то у млађим редакцијама. У А тексту нема изласка „из света“. Места попут земље нагомудрих, земље шесторуких и других дивљих људи, Сенонхосисовог стуба, и слично – сва места из „Писма Аристотелу (и Олимпијаци)“ налазе се у Индији. Зато и василевсова посланица о миракулима почиње њеним помињањем: „Βασίλειος Ἀλέξανδρος Ἀριστοτέλη χαίρειν. τὸ συμβεβηκὸς ἡμῖν παράδοξον ἐπὶ τῆς Ἰνδικῆς χώρας ἀναγκαῖον ἐξείλεῖν“ – „Краљ Александар поздравља Аристотела. Морам испричати шта нам се чудно догодило у Индији“ (α, III: 17, 2).

¹⁸⁶ Оно што је такође занимљиво јесте претпоставка да већина створења која су опседали машту античких и средњовековних „антрополога“ и „зоолога“ имају инспирацију у индијској митологији (Wittkower 1942: 164).

¹⁸⁷ О односу дела писаних током XIV века, према Индији, вид. Руан 1993.

¹⁸⁸ Polo 2001. У роману *Баудолино* Умберта Ека помињу се нека створења познатог источњачког имагинаријума, са једноногим Сциаподима, Блемијима, једнорозима; главни јунак путује у краљевство презвитера Јована, показавши да стари путописни дискурс може васкрснути, у неомедијалистичком кључу, Еко 2016.

¹⁸⁹ Mandeville 2005.

¹⁹⁰ Јовановић 2012а: 193–249.

¹⁹¹ Варлаам и Јоасаф 2005.

¹⁹² Вид. о Индији у српској књижевности: Радуловић 2021.

Индија толико господари да се, иако то није изречено, и земља царице Кандакије доживљава као њен продужетак, можда регион. Временом долази до померања пажње према чудесним својствима књиге. Самим тиме и до аутономије оваквих мотива – све непознатија и удаљенија земља дочекује цара. Превише је динамичан нови крајолик, препун нових становника, другачијих од Хеленима сличних Индијаца. Укратко, чудесно је морало у тексту да добије свој „континент“ – своју Тамну земљу.

У епсилон редакцији се у Индији помиње царева посета Сунчевом храму (ε, 35: 1). У њему ће Аполон василевсу прорећи смрт, а карактеристично се помињу и свете краве које тамо обитавају. У српскословенском Животу Александровом Сунчев град је померен на крај света, радња се више не одвија у Индији, помиње се само апстрактан проналазак записа о царевој смрти, (Роман о Александру 1986: 131). Порове земље су у Српској Александриди и у епсилон варијанти илузорније него што су биле у алфа редакцији јер је ратни хронотоп мање важан од оног духовног. Описи борби су краћи у односу на А текст, или сасвим избачени. Сада је *палата* кључан локалитет за опис источних земаља које насељавају „полуцивилизовани“ народи Персије, Индије и Амастриде. Порова (Роман о Александру 1986: 141) и Кандакијина (Роман о Александру 1986: 150–151) палата описане су поступком *екфразе* и приближавају СА духу палеолошких романа.

Палата симболички окупља значење целог региона и треба да делује чудесно и задивљујуће. Таква слика Истока долази из оријенталистичке перспективе која Исток сагледава као Другог. Боравак на источним дворовима успорава наративно време, пружајући читаоцу искуство зачудног, „оностраног“. Из Индије и Амастриде (Етиопије) никада не нестаје сасвим опасност, али ни привлачност, што се очитује у мноштву драгог камења којим су палате њихових владара богато украшене. Индијци и Амастриђани имају своје дворове за разлику од дивљих народа, али не могу бити ни сасвим „цивилизовани“ – зато што нису верски подобни. Њихови крајеви и привлаче и застрашују читаоце.

У Српској Александриди коришћење библијских цитата као стилских „драгуља“ прати инсистирање на опису дарова и богатстава које цар добија на свом путу. Индија и Амастрида сведоче о мешавини цивилизованог и дивљег на Истоку, али и указују на треперење тешко одредивог битка Запада који промишља сопствене особине стварајући „двојника“. У Амастриди ћемо истаћи још један битан чвор у ланцу хронотопа: Кандавлијеву пећину. Ова епизода је, као и она о оснивању Александрије, највише промењена у односу на свој „оригинални“ лик из алфа текста. Њена промена додатно је драматизовала ионако хетерогено значење и изглед мапе „романа“.

5.9. Кандавлијева пећина

У алфа редакцији, на путу ка двору царице Кандакије, после победе над Бебрикијанцима, Александар (прерушен у Антигона) и Кандавлије, царичин син, наићи ће на упечатљив пејзаж обележен дивним чудноватим воћем, мноштвом животиња, мотивима бујности, плодности. Кандавлије ће Освајача поучити, откриће му да су те пећине места у којима живе богови:

Ἀντίγονε, τὰ ὅδε θεῶν οἰκητήρια καλεῖται, καὶ πολλάκις ἐν τούτοις τοῖς σπηλαίοις ὄρονται ἐπὶ κλινηρίων θεοὶ τῶ αὐτοῦς καλέσαντι βασιλεῖ. ὥστε ἐὰν θέλῃς ἄρον σπονδῆν καὶ ποιῆσον θυσίαν ἐν τοῖς τόποις, καὶ φανήσονται σοι. – Антигоне, ово место називају пребивалиштем богова, и често се у овим пећинама богови показују на почивалу краљу који их призове. Тако да, ако хоћеш, узми ливаницу и принеси жртву на овом месту и они ће ти се указати. (α, III: 21, 4–5)

Александар и његов сапутник вратиће се овим пећинама касније. Цар ће принети жртве, одати поштовање и ући у дубље у једну од пештера. Тамо ће затећи изузетан призор – обратиће му се и његов претходник и узор цар Сенонхосис. Опис је пун светлосних мотива који у себи чувају примордијалну снагу светог искуства, осећаја чудног и страшног:

καὶ ὄρᾳ ὁμίχλην ἀστεροφεγγῆ στίλβοντά τε ὀροφώματα ἀστέρων βολαῖς, ἔξωθεν δὲ φαντασίαν εἰδώλων καὶ θροῦν σιγῆ δεδουλωμένον. καὶ ὄρᾳ τινὰς ἀνακειμένους ἀστράλπτοντας ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν ὡς φέγγη, ἕνα δὲ λέγοντα· ‘χαίροις Ἀλέξανδρε·

οἶδάς με [τὸ] τίς εἰμι; ὁ δέ· οὐ, κύριε'. ὁ δὲ † ναός· 'ἐγὼ εἰμι Σεσόγχοσις κοσμοκράτωρ βασιλεύς, συνδίατος [με] θεῶν γενόμενος' – ...и угледа густу пару која блисташе звезданим сјајем и свод како светли под зрацима звезда, а околo сабласт идола и буку коју покорава тишина. И виде неке како леже и како им букти из очију попут варница бакље, а једног како му говори: 'Здраво да си, Александре. Знаш ли ко сам?' А он му рече: 'Не, господару'. + храм: 'Ја сам Сесонхосис, владар света, краљ, а живим сада заједно са боговима'. (α, III: 24, 2).)¹⁹³

Као и у *Илијади* или *Енеиди*, посета пећини има функцију да василевсу прорекне будућност. Сенонхосис ће одбити да Александру открије када ће умрети, али ће га уверити у предстојећу загробну славу, чак и *апотеозу*, коју ће му донети оснивање Града:

καὶ ὅλως ἦν μέντοιγε κτίσεις πόλιν περιφανῆς πᾶσιν ἀνθρώποις ἔσται πολλοὶ δὲ βασιλεῖς ἐπιβήσονται τῷ ἐδάφει σε προσκυνοῦντες ὡς θεόν. (οἰκήσεις δὲ αὐτὴν καὶ) θανῶν καὶ μὴ θανῶν· τάφον γὰρ ἔξεις αὐτὸς ἦν κτίσεις πόλιν. – Међутим, град који градиш биће добро познат свим људима. Многи ће краљеви ступати на његово тло да ти се поклоне као богу. Живећеш у њему био мртав или жив; јер гроб ће ти самом бити град који градиш. (α, III: 24, 3)

Додатну епифанију донеће нам Јерменска Александрида која цару пружа могућност да види Бога Сераписа, посредством Сенонхосиса који испуњава улогу духовног, вергилијевског водича: „Сада уђи унутра и видећеш Творца и Надзорника целог универзума'. Краљ је ушао унутра и видео огњену измаглицу и, како седи на престолу, Бога којег је једном видео како обожавају људи у Рокотиди, односно Господа Сераписа“ (Wolohojian 1969: 140).

Посета пећини, хијеротопски обележеном месту, долази после свих владаревих освајања. Она представља врхунац царског односа са Божанским (као што ће сусрет са Дрвећем Сунца и Месеца представљати кулминацију односа према природи). Сенонхосис, цар-водич, *пратилац богова*, одводи цара Александра, кога ће убудуће обожавати као *бога* – да упозна врховног *Господа* Сераписа. Свака од карика у низу испуњена је светим квалитетом и епизода доказује могућност човекове апотеозе. Пећина је *locus* састављен од чисте *светлости* – светлости која се може оваплотити и као Сенонхосис и као Серапис и као Александар. Овај Александров покрет, уплив у хијеротопски простор, подсећа на паламистичко исихастичко обожење: „благодатно, енергијско, божанском нетварном светлосту обожење човека у Христу“ (Јевтић 1990: 198). Разлике постоје, зато што се Александар на свој преображај одлучује лично, ван заједништва са црквом која би требало да буде посредник хришћанског благодатног искуства. Бог се цару у α верзији најпре открива апофатички, кроз светлост, али затим му се указује и ликом и гласом, њих двојица разговарају на истој равни, без посредника.¹⁹⁴

Виђење које цар доживљава у Кандавлијевој пећини сасвим потврђује снагу световног, лаичког света и прославља Сенонхосиса, Александрију и Александра. Сваки од мотива у овој епизоди – дескрипција локалитета, његове флоре и фауне, Александрово опхођење са Сенонхосисом, водичем и претходником, визија и сусрет са Сераписом – чини Кандавлијеву пећину најскладнијом тачком хронотопа алфа варијанте Александриде. Раније, Александрију смо видели недовршену, у настајању, а Блажени су били на ивици сукоба са царем. У Кандавлијевој пећини, Пећини богова – човек, природа и Бог налазе се у потпуном складу.

Христијанизација античких светих простора се одвијала на многобројне начине, један од њих био је коришћење пећина у испосничкој пракси. Хришћани су „открили“ да су пећине биле коришћене од стране светаца, или у значајном библијском догађају, тако да заслужују искупљење“ (Taylor 1993: 163). Пећине су временом пролазиле кроз хијеротопски преображај.

¹⁹³ Титула *пратиоца, следбеника богова* (συνδίατος θεῶν) може се сматрати једном од највиших позиција које човек може заузети у духовном уздицању у мистичком грчком поимању човекове апотеозе; вид. више о томе на: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0090%3Atext%3Dcomm%3Asection%3D210A> (03.04.2021.)

¹⁹⁴ „И јави му се анђео Господњи у пламену огњеном из купине. И погледа, а то купина огњем гори а не сагоријева. И Мојсије рече: идем да видим ту утвару велику, зашто не сагоријева купина. А Господ кад га видје гдје иде да види, викну га Бог из купине, и рече: Мојсије! Мојсије! А он одговори: ево ме. А Бог рече: не иди овамо. Изуј обућу своју с ногу својих, јер је мјесто гдје стојиш света земља. Још рече: ја сам Бог оца твојега, Бог Аврамов, Бог Исаков и Бог Јаковљев. А Мојсије заклони лице своје, јер га страх бијаше гледати у Бога“ (2 Мој. 3, 2–6).

Једна од најпознатијих пештера у српској средњовековној књижевности је она у Кориши, на обронцима Шар-планине, у којој је боравио свети Петар Коришки.¹⁹⁵ Њу је затим посеђивао и Теодосије пре него што је написао *Житије светог Петра Коришког*. Хијеротопске особине коришке пештере преносиле су се преко различитих уметничких видова побожности – преко камена у самој пећини, затим изграђене цркве до коришћења Петрове пећине као књижевног симбола.¹⁹⁶ Средњовековље је простор пештере изједначавало са сакралним простором пустиње и свете планине. Ова три мотива хронотопа служили су као израз личне и колективне тежње ка епифанији и контакту са оностраним (Роровић 2006: 224).

Кандавлијева пећина је христјанизована и у епсилон варијанти и у СА, али не онако како бисмо очекивали. Она није постала станиште монаха који трагају за контемплацијом, са сачуваним *квалитетом* античке духовности. Морала је да се порекне њена света природа и због тога је у Српској Александриди и епсилон верзији стара пештера постала негативан простор. Почела је да подсећа на Хад, на апокрифно замишљени пакао – сада сасвим далеко од простора која припрема царево „узношење“.

Већ ће епсилон редакција Кандавлијеву пећину испунити деформисаним видовима људскости. У њој се више не налази образац, модел хероја-цара космократора, који су један у другом огледалски могли да препознају Александар и Сенонхосис. Сада је пештера пуна звери и људи, чији идентитет је помешан: „ἐπιστάσιαι δὲ γίνονται πρὸς αὐτὸν παντοίων εἰδῶν θηρίων τε καὶ ἀνθρώπων. καὶ τὰ μὲν θηρία ἀνθρωποειδῆ καὶ λόγος ἀνθρώπινος ἐν αὐτοῖς.“ – „и заустављаху се поред њега свакојаке врсте звери и људи. А звери бејаху човеколике и имаху људски говор“ (ε, 42: 3).

Цар у пећини поново сусреће Сенонхосиса, само што је он сада везан – Бог *кажњава* древног владара јер је тражио право на обожење. Говор космократора овога пута, контрастно у односу на претходну редакцију, одвраћа Александра од световног живота:

ἤκουσας λοιπὸν, Ἀλέξανδρε, τὰ καθ' ἡμᾶς, σπεύδε οὖν τὸν μεθ' ἡμῶν διεκφυγεῖν κληρὸν, ἐπεὶ καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνθρωποὶ ἐσμεν ὡς καὶ σύ, ἀθέμιτα ἐν τῷ κόσμῳ ἐργασάμενοι οὐκ ἠρκέσθημεν ἀλλὰ καὶ θεοὺς ἑαυτοὺς ὀνομάζοντες, μήποτε τοιαῦτα ἔσεσθαι ἡμῖν ἐπιγνόντες. – Чуо си, дакле, Александре, шта се с нама догодило. Не чекај зато и избегни ову коб, јер смо и сви ми били људи као и ти, и није нам било довољно то што смо многа безакоња чинили на свету, већ смо сами себе и боговима прозвали не знајући да ћемо овакви постати. (ε, 42: 3)

Очигледна је замена значења свих мотива, сада се инсистира на хибрису моћника, њиховом лажном обожењу, јер су Сенонхосис и други цареви „себе и боговима прозвали“. Јудеохришћанска цензура негативно приказује хеленистички и империјални римски култ.¹⁹⁷ Свето присуство у пештери сведено је само на моћ кажњавања, сасвим супротно јављању Сераписа у алфа редакцији. Ниједна епизода старе Александриде није толико мењана. Није могла да се избаци, зато што су се преко пештере морале потврдити и вредности нове религије (или можда у множини – *религија*). Српска Александрида наставиће у смеру јудеохришћанске реконструкције хронотопа коју је започела епсилон редакција. У њој је увод у епизоду обележен *страхом*, не више поштовањем сакралног, иако се у пештери (као и у епсилону) може сазнати будућност – последица сазнавања може бити лудило: „многи који уђоше у ту пештеру, полудеше“ (Роман о Александру 1986: 148). У Српској Александриди се „признаје“ да се у пештери могу сазнати многобројне *дивне и чудне ствари* (див'наа н'ќкаа оузрыши и чюд'наа; 211v: 15–16). Та тврдња преноси као одјек извесно присуство „звезданог сјаја“, моћи старих богова, иако ће их књига

¹⁹⁵ О свим аспектима улоге светог Петра Коришког у старој српској књижевности вид. Шпадијер 2014.

¹⁹⁶ Динамизација хронотопа јесте једна од битних карактеристика Теодосијевог стила, она грађу, дубљу структуру његовог дела приближава средњовековним „романима“.

¹⁹⁷ Од многобројних начина да се означи царска божанственост најпознатији је епитет *август* који је означавао „пуноћу нуминозне моћи инхерентне стварима посвећеним божанским“ (Fears 1981: 888), моћи коју садржи царско биће која се преноси и на државу (Hornum 1993: 37). Вид. монографију Гвенет Мекинтајер (Gwyneth McIntyre) о римском империјалном култу, нарочито поглавље о именовању богова-царева, McIntyre 2019: 7–14.

убрзо и одбацити. Док је у алфа варијанти пећина била обележена светлошћу, сада се пред царем Александром приказује испаштање паганских богова и хероја:

И тако уђе у пећину. Кад уђе, указао му се нека зверима слична привиђења, али он, призвавши бога Саваота, без имало страха поче у пећини гледати неке чудне и дивне ствари: виде звери у облику човека и многе људе везаних руку наопако. Ту виде Ираклија и Аполона, и Крона и Ермија, које су Јелини боговима сматрали; сви су били везани ланцима. (Роман о Александру 1986: 148)

За разлику од епсилон верзије СА инсистира на личном односу Бога и Александра, те ће василевс, пре уласка у Кандавлијеву пећину, зазивати име свог заштитника. Сада су конкретно именована кажњена античка божанства, што у епсилону није био случај. Оно што је парадоксално и што „цепа“ мисаоно јединство СА јесте чињеница да су у Хад смештени Ираклије и Аполон (Ираклије је чак и први наведен). Они су у Риму помињани као вредне, свете личности. Сада су, у тренутку када се књига мора дефинитивно изјаснити о њиховој суштини, интервенцијом редактора, Ираклије и Аполона осуђени да страдају због свог хибриса.

Сенонхосис ће, као и у епсилон тексту, упозорити Освајача на проблем поређења са Богом, само што ће то учинити у дужем исказу у којем је битно спомињање „анђела који везују душу“, „седам векова историје“ и „тартарске гехене“ (214v: 9; у преводу – Роман о Александру 1986: 146 – стоји „татарски пакао“); ојачавају се поново апокрифни мотиви. Поново ће Сенонхосис упозорити Александра да не прати његов пример: „И сад се имам, за моју безумну занесеност, овде мучити, па се и ти, Александре, чувај да се не узнесеш превисоко да и тебе овде не доведу“ (Роман о Александру 1986: 149). Његов исказ је различит у односу на алфа редакцију. Стари цар неће причати о бесмртности и загробној слави, него о понашању које Освајач мора да избегне. Аутоцензура у Српској Александриди јача увођењем царског сусрета и са Даријем и Пором, који испаштају у Хаду.

Они доприносе слици горде царске грешности (поново уз сентименталну реторику која увек прати Даријево појављивање). Дарије и Пор са варијацијама понављају Сенонхосисове (Санхосове) речи. Карактеристично је да су сада *цареви* пренесени у паклени крајолик. Сенонхосис ће рећи Македонском да су у пећини затворени људи слични /њему – „цареви као што си ти данас“. Нема ни демона, нема заправо ни паганских богова – они се представљају као цареви који су изигравали богове. Пештера је насељена владарским фигурама, инсистира се на додатној цензури, можда зато што је редактор имао критичан став према световној власти и моћи. Из парадигме Александра као идеалног човека уклања се антички верски слој, али се доводи у сумњу и његов владарски идентитет. Кандавлијева пећина је најтемељније реконструисана епизода старијих редакција Александриде. Процес који је епсилон варијанта започела Српска Александрида је заокружила, али и проширила расцеп у хронотопу који дефинитивно постаје несагласан – пун наглих промена „позитивне“ и „негативне“ просторне, духовне парадигме.

5.10. Гог и Магог

Епизода о Нечистим народима је заснована на њиховом помињању код пророка Језекиља (38–39) и у Откровењу Јовановом (19,17–21; 20,7–10).¹⁹⁸ Гог и Магог су инструмент којим Бог кажњава Израил због његових грехова. У њима можемо видети и одјек десет изгубљених јеврејских племена који се помињу и у Другој књизи о царевима (17, 6). У Александриди је овај апокалиптички мотив унесен у епсилон или ламбда редакцији, преко *Псеудо-Методијеве Апокалипсе*.

Место иза којег је цар Александар затворио Нечисте народе често је повезивано са Кавказом, али су постојале хипотезе да се оно налазило и у Северној Европи или дубље у Азији. Списак народа се мењао и прилагођавао стварности сваког од редактора Александриде и других

¹⁹⁸ Вид. више о овој вези, о пророчким списима као хипотексту Псеудо-Методијевог дела у Вѳе 2001.

списа који су преко ње и *Псеудо-Методијеве Апокалипсе* преузимали причу о Нечистим народима.¹⁹⁹

Сравњивање Руса са народима познатог апокалиптичког топоса било је опште место византијских хроника (Sheiko, Brown 2014: 78–79; Isoaho 2015: 52). Парадигматично је како су словенски народи преузимали византијске идеолошке обрасце не би ли потцртали своје место унутар хришћанске заједнице, што је са собом подвлачило и потребу за конструкцијом одређеног негативног одраза. У том смислу је карактеристична руска *Повест минулих лета* у којој се као инструмент казне, исказивања Божијег гнева, обележавају Половци-Кумани, а Руси имају посебан задатак као изабрани народ да им се супротставе: „руски владари имали су специфичан задатак, остварен вођством свог последњег владара и небеског заштитника, Архангела Михаила“ (Isoaho 2015: 75). И исламски народи, често и сами укључивани међу Нечисте народе, показују своје виђење мотива и користе га у супротном смеру, означавајући хришћане као Другог.²⁰⁰ Александар као заштитник од Гога и Магога присутан је чак и у Курану (18: 83 – 18: 101) као Dhu al-Qarnayn, месижанска и боголика фигура која је сачувала свет. Топос о Гогу и Магогу служио је као оруђе једне књижевне, идеолошке рефлексije.

Ебсторфска мапа смешта народе Гога и Магога²⁰¹ у међупростор Тамне земље. Они су лоцирани у Скитији и ограђени зидом, али натпис упозорава да ће се ослободити у време Антихриста. Разбија се њихова временска изолација, али је упитна и она визуелна, просторна: ...једна људождерска нога сеже до десног зида квадрата, даље удесно, планине које чине границу Скитије прекидају Каспијска врата ('porte Caspie'). Дакле, Гог и Магог могу се посматрати и као део Христовог тела и као одвојени од њега. Ова несигурна позиција, на граници између унутрашњости и спољашњости, типична је за чудовишта. (Bildhauer 2003: 82)

На Херефордској мапи место Александра Великог²⁰² и његовог војног логора је на Истоку, код Каспијског мора. Александар је „замрзнут“ у тренутку ограђивања Нечистих народа, изнова утврђујући границе цивилизације. То је његова улога у разноврсним колоритом украшеној мапи, изложеној у Херефордској катедрали, под драматичном сунчевом светлошћу.²⁰³ Александар на њој егзистира заједно са једнорозима, Блемијима, златним руном, Троглодитима. Детаљније смо се задржали на овим средњовековним мапама и њиховом визуелном наративу како бисмо подвукли чињеницу да се управо епизода о Гогу и Магогу најчешће представља као кулминација Александрове космолошке активности. Уметници географи остављали су цара да „живи“ баш у њој.

Епизода о Нечистим народима у Српској Александриди и епсилон редакцији је слична (Роман о Александру 1986: 143–144; ε, 39: 4–8). Постављена је пре посете Кандакији и Амастриди, цар тера своје противнике до Северних планина, које се у епсилону зову „Груди севера“ (Μαζοῖ τοῦ Βορρᾶ). Спомине се да су Народи бежали од Александра, да их је он затворио иза Каспијских врата молитвом једном Богу, творцу „свих видимих и невидимих ствари“, да је врата замазао асикнитом, тајанственим материјалом који има особину „да га ни огањ сажећи ни гвожђе пробити не може“ (Роман о Александру 1986: 143). И у једном и другом спису прецизира се да је Александар иза врата засадио купину, очигледан верски симбол.

¹⁹⁹ Као Нечисти народ могли су бити означени и сами Јевреји, народ који је први био супротстављен Гогу и Магогу у Божијем плану, што је био случај са немачком тринаестовековном хроничарском традицијом (Bildhauer 2003: 85). Антисемитска тенденција повезивања Јевреја, Антропофага и Гога и Магога може се ишчитати и из Херефордске мапе (Strickland Higgs 2003: 232). Викинзи, Хуни, Хазари, Монголи, туркијски народи, најчешће номадски народи повезивани су са овим мотивом.

²⁰⁰ Вид. Donzel, Schmidt 2010.

²⁰¹ <https://collections.lib.uwm.edu/digital/collection/agdm/id/16400/> (03.02.2020.)

²⁰² <https://www.themappamundi.co.uk/mappa-mundi/> (03.02.2020.)

²⁰³ https://www.youtube.com/watch?v=n4uHbTtWbe8&ab_channel=ModernHistoryTV (04.05.2022.)

Освајачева молитва деловала је на природу, после ње се померају планине: „И тога часа се оне две планине приближише једна другој на тридесет лаката“ (Роман о Александру 1986: 143). Ово је очигледна алузија на место из Јеванђеља по Матеју у којем се апостоли жале Исусу да нису успели да излече једног младића (Мт. 17, 20), а он им одговара да би се планина померила ако би имали вере. У питању је једино чудо на које наилазимо у Александриди, цар ће више пута зазивати Божију помоћ, али ово је једини пут да на његове речи реагује природа. Цар се доводи у раван светитеља из житија, али његова делатност није сасвим у духу правоверја. Чудо подсећа на Нехтенавова магична знања из првог дела „романа“.

Да би затворио врата цар је морао изаћи „из света“ па се вратити у њега, затварање народа је подразумевало ризични прелазак границе, али ју је Александар морао прећи не би ли испунио своју улогу у светој историји. Једина битна разлика између епсилон варијанте и Српске Александриде јесте што у СА имамо редукован приказ грехова Нечистих народа – само се кратко наводи да их цар „због њиховога поганства затвори“. У епсилон верзији инсистира се на описивању њиховог греха, детаљније него у изразитије реторички усмереном српскословенском Животу Александровом:

ταῦτα τὰ εἴκοσι δύο ἔθνη καθεστήκασιν ἕνδον τῶν πύλων ἄσπερ ἔπηξεν Ἀλέξανδρος ὁ βασιλεὺς διὰ τὴν ἀκαθαρσίαν αὐτῶν. ἦσθιον γὰρ κρέη μισαρά τε καὶ κίβδηλα, κύνας, μύας, ὄφεις, ἀμβλώματα, ἐκτρόματα, νεκρῶν σάρκας, ἔμβρυά τε οὖλο τελέως ἀπαρτισθέντα ἀλλὰ μόνον τῆς διαπλάσεως ἀποσώζοντα χαρακτῆρα, οὐ μόνον δὲ κτηνῶν ἀλλὰ καὶ πᾶν εἶδος θηρίων καὶ ἀνθρώπων. ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς νεκροὺς αὐτῶν ἦσθιον. – Ова двадесет два народа обитавају унутар капија које је учврстио краљ Александар због нечистоће њихове. Јели су, наима, одвратно и гадно месо, псе, муве, змије, недоношчад, мртворођенчад, лешеве, ембрионе што се још нису сасвим развили већ само показивали наговештај будућег облика, и то не само од стоке, већ све врсте звери и људе. Исто тако су јели и своје умрле. (ε, 39: 8)

У СА цар затвара Нечисте народе као на фресци, његов покрет је предетерминисан, као у Јерусалиму када Македонски унапред зна како да се опходи према Јеврејима. У Српској Александриди василевс је месијанска фигура, дела са несумњивим успехом, док је у епсилону био грчки херој који мора испунити одређени драматичан задатак.

У редовима који следе доносимо именована двадесет два Нечиста народа у Ак, епсилон тексту и савременом преводу Српске Александриде П. Стевановића и Д. Павловића. Наводимо их упоредо – један назив поред другог: најпре савремени превод, затим име групе у „Академијином рукопису“ и на крају облик из епсилон редакције (Роман о Александру 1986: 144; 201г: 1–10; ε, 39: 7). Највећи број етнонима може се повезати²⁰⁴ са Таблицом народа из Прве књиге Мојсије (10):

1. Готи – Γοῦθ'ῶφιν (Γώθ);
2. Маготи – Μαγοῦφιν (Μαγώθ);
3. Ануги – Ἄναγες (Ἀνούγ);²⁰⁵
4. Анусиси – Ἄγῆς (Ἀγείς);
5. Јетренихси – Ἐξάνιχεν (Ἐξενάχ) // *Ашкеназ* (Пост. 10, 3);
6. Дивареси – Δῖβαρες (Διφάρ) // *Рифат* (Пост. 10, 3);
7. Фотинеји – Φοτινῆναι (Φωτιναῖοι) // *Фористи* (Phoristae; Помпоније Мела, *De chorographia* 2: 11, 2); *Хули* (Пост. 10, 6; Alemany 2000: 391);

²⁰⁴ Допришло би конфузији уколико бисмо наводили и „изворне“ облике из *Псеудо-Методија*, они се могу консултовати у Истрин 1897: 20.

²⁰⁵ Реч вероватно долази од придева ἐναγής, који у старогрчком има значење проклет, крвљу окаљан, на крв заклет. Придев је стајао уз назив народа, те је можда грешком препознат као његово име (Вељковић 2016: 55).

8. Невни – Νεώνιοι (Νεώνιοι) // *Хуни* (Trumpf 1974: 185); или можда ипак *Неури* (*Херодот*, IV: 17);
9. Фарзани – Φαρζανῖοι (Φαριζαῖοι) // *Фарисеји* (Φαρισαῖοι); вероватно библијска алузија;
10. Илмади – Κλιμαδίοι (Δεκκλημοί) // *Дикла* (Пост. 10, 27);
11. Занароти – Ζανάρφῖοι (Ναζάρται) // *Пигмеји* (Alemany 2000: 391); *Сармати* (Вељковић 2016: 59);
12. Теани – Θεανῖοι (Θεανοί) // *Тогарма* (Пост. 10, 3);
13. Марматијани – Μαρματιανοί (Ζαρματιανοί) // *Сармати*;
14. Хахони – Χαχόνιοι (Χαχόνιοι) // *Халдејци* (Ботвинник, Лурье, Творогов 1965: 249);
15. Агриматри – Αγριμαρῖοι (Αγριμαρδοί) // *Агатирси* (скитско племе; *Херодот*, IV: 104) или можда: „дивље племе Мардâ“, ἄγριοι Μάρδοι (Вељковић 2016: 68);
16. Ануфаги – Ἀνθρωποφάγοι (Ανθρωποφάγοι) // *Антропофаги* (Људождери);
17. Псоглави – Ψογλαβῖοι (Κυνοκέφαλοι) // *Киноцефали* (Псоглавци);
18. Фардеји – Φαρβαῖοι (Φαρβαῖοι) // *Трачани* (Alemany 2000: 391);
19. Алањеси – Ἰλανεσῖ (Ἰλανεσῖ) // *Алани*, можда и *Авгани* (*Ἀγανεσῖ, Вељковић 2016: 58);
20. Фисоникеји – Φισονικῖοι (Φισολονικαῖοι) // можда *Апсилији*, кавкаски народ (Trumpf 1974: 188); или „фисонски Никејци“ (*Φισονονικαῖοι, Вељковић 2016: 65);
21. Ансинеи – Ἰσινεῖοι (Ἀλκηναῖοι);
22. Татари – Σαλτάρῖοι (Σαλτάρῖοι)²⁰⁶ // Татари;

Наведени етноними су једна хетерогена скупина састављена од библијских племена, „историјских“ и легендарних народа. Псоглавци и Антропофаги деле исти простор са Гогом и Магогом, Татарима или Аланима (Авганима). Херодотови, скитски народи спојени су са библијским, семитским. Читалац је могао у Неурима *истовремено* препознати и Ските и Хуне. Креативност, знање грчког и слободне асоцијације отварали су и друга значења. Неко би крајем средњег века могао сасвим заборавити на античке референце и у Марматијанима препознати алузију на историјски регион у северној Румунији.²⁰⁷ Наведени каталог служи и да се историјски непријатељи попут Татара (и кроз њих учитаних Кумана, Турака...) повежу са чудовишним народима (на неке од њих ће наићи и цар у СА) и да они добију карактеристике људождерства или демонске моћи.

Анугима, Анусисима и Ансинеима нисмо успели да нађемо чвршћи историјски корелатив.²⁰⁸ Није важно идентификовати „реалну“ основу одређене речи у каталогу. Он је пун алитерација и треба да звучи претеће, да изазива разноврсношћу многобројних „демонских“ асоцијација у којима се допуњују познате и непознате референце. Иза одређене речи налази се емотивни утисак, не историјска група. Попут бајалице, списак садржи снагу у *мноштву*, у *звуку*,

²⁰⁶ Имена народа преписивана су на различите начине у рукописима Александриде, са ортографским интервенцијама, вид. примере у критичком издању, Маринковић, Јерковић 1985: 451–452. Без обзира на варијанте, реч је о истом списку осим у случају Јетреникса који се могу наћи и као Ексанихеји. О неким од ових варијација, замени Ануфаги: Анавли; Псоглави: Нимраглави и шире о неким именима у СА вид. Вељковић 2016.

²⁰⁷ <https://hugewikiit.com/wiki/Marmatie> (03.05.2022.)

²⁰⁸ Ни Јирген Трумпф, као ни остали истраживачи, колико нам је познато, нису повезали све народе са одређеним историјским моделом.

не у значењу, као да је био циљ да се спомену сва могућа слова да би се направила заштита од свих народа који могу бити претња читаоцима Александриде. Цар хришћански свет мора заштитити од сваког облика Другог, варварског света и због тога се призива један *тоталитет* претеће не-васељене.

5.11. Аспекти бића у Српској Александриди

5.11. а) Од чудовишта до Човека – природа чудесног и „фантастичног“ у СА

Хронотоп Александриде не може се разумети уколико се дубље не анализирају његови становници из различитих интерпретативних перспектива. Александар истражује, опажа и бележи свет, његова делатност је вишеструка. Он преноси симболички потенцијал текста као његов наративни субјект, затим као истраживач даје и један парадоксографски, „научни“ увид о васељени коју походи. Он и уређује свет – колонизује га својим мапирањем кроз кретање: „империјализам је, коначно, акт географског насиља преко кога се буквално сваки део света истражи, обележи и на крају доведе под контролу“ (Said 1994: 271).

Морамо исказати став према онтолошкој „реалности“ чудесних „становника“ СА. Једноставније речено, морамо се одредити према проблему *фантастике* у „роману“. Према класичној дефиницији Цветана Тодорова, фантастично је оно што осцилира између *чудесног* – реално постојећег оностраног, и *чудног* – рационално објашњивог оностраног: „фантастично, то је неодлучност што је осећа биће које зна само за законе природе када се нађе пред наизглед натприродним догађајем“ (Todorov 1987: 29). Ова дефиниција најбоље одређује природу света романтичарских приповедака и тешко је примењива на дела других епоха.

Коришћење одреднице *фантастично* са собом повлачи позитивистичку сумњу у природу средњовековног света, одваја га од његове сакралне суштине и уметничког квалитета. Средњовековље се приближава концепту *чудесног* за чије дефинисање нећемо користити Тодорова, већ приступити „изнутра“, према моделу који је понудила Мери Френклин-Браун (Mary Franklin-Brown) тумачећи *Roman de toute chevalerie*, англо-норманску варијанту Александриде и проблем царевог чудесног рођења у њој. Она је учила разлику између *marvels* и *miracles*:

...најпре имамо чудеса (створена природним процесима (*marvels* – М.Ж)) и чуда (резултат Божије изразите интервенције у природне процесе (*miracles* – М. Ж)). Чуда су морала бити схваћена као знакови, али тешкоћа је била у њиховом разликовању од чудеса и разумевању њиховог значења. Свеци би могли да интервенишу у име појединаца, нудећи јасне знаке одобравања или неодобравања, али би чудесни предзнаци могли указати на неки скривени грех који је већ почињен или на неку непознату катастрофу која долази. (Franklin-Brown 2019: 3)²⁰⁹

На српски језик је тешко превести ову дихотомију, те ћемо ми прву категорију *marvels* превести као *чудеса* (*природна чуда*) а другу *miracle* превести само као *чудо* (чудо у ужем смислу – *сакрално чудо*). Чињеница је да је у средњовековљу постојала рационална струја која је *чудеса* – невероватне људске, природне и животињске форме уочене најчешће оком истраживача-приповедача, доживљавала са сумњом. Стога ће Жак ле Гоф сумњати да *чудесима* која долазе из „путописног“ жанра уопште треба признати нарочит статус и онтолошку подршку контекста: „унеколико претерујући, могло би се скоро рећи да је хришћанство, или у сваком случају средњовековно хришћанство, било алергично на чудесно“ (Le Goff 1998: 42). Свети квалитет чуда није довољен у сумњу, али чим би постојала могућност да представљени нарочити квалитет припада *природи*, а не Богу, он би био под сумњом. Дела која су блиска сакралном, која имитирају (преносе?) сакрално, као што је случај са Александридом – ближа су сакралном чуду, јер свети

²⁰⁹ Текст је доступан онлајн, на

<https://www.repository.cam.ac.uk/bitstream/handle/1810/291311/Monstrous%20birth%20final%20version%20formatted.pdf?sequence=3> (07.06. 2020.)

квалитет гарантује истинитост хронотопа и истинитост свега онога што у њему обитава – сусрет са Јеремијом у Јерусалиму потврђује битак Псоглавцима или људима са овчијим реповима.²¹⁰

Проблем са, на први поглед, само онтолошким бинарним опозицијама (реално-нереално) јесте у томе што нас и дефинисање чудовишног увек поставља у одређени идеолошки привилегован интерпретативни положај, јер говоримо из уређеног, академског језика „нормалности“ који „чудовишно“ изазива и превазилази. Чудовишно увек захтева да преиспитамо позицију из које тумачимо текстове: „у свом искривљеном имитирању твораца и њиховог света, чудовишта нам показују како култура омеђује сопствене границе, како види себе; оно што поштује и прижељкује открива се у овим портретима поруге и гађења“ (Mittman 2012: 13). Ако се морамо одредити, вративши се гносеолошком проблему, *чудесно* је ближе „реалности“ у средњовековном „роману“ и његовом односу према сувременом свету и доживљају читалаца.

Ако чудесно представљена чудовишта на крају прихватимо као „реална“, да ли су она условљена и жанром средњовековног „романа“? Како њихова реалност одговара жанровским законитостима? На први поглед, чудесно је природно самом жанру, и наслеђено је из фолклора: „писци витешког романа вероватно користе чудесно без престанка, више него било који други средњовековни писци“ (Everett 1978: 10); „чуда су присутна зато што су неопходан састојак херојевог хероизма, неопходне драматичне позадине“ (Stephens, *Medieval Romance*, 99).²¹¹ Овакви закључци морају се довести у питање, јер је чудесно у оквиру витешког романа (са којима Александрида има сличности, али и разлика) потребан, али не и сасвим нужан елемент, не морамо га посматрати есенцијалистички: „чудесно, иако свесприсутно у роману, више је својство него суштина, и његова улога и деловање су правилно усмерени према одговарајућим причама са, колико је могуће, свешћу о нашим условљеним очекивањима“ (Finlayson 1999: 405).

Како сам текст Академијине Александриде коментарише присуство чудесног у свету? У СА се повремено показује свест о томе да су догађаји који се помињу „изразити“, „нарочити“, супротни „нормалности“, и оквалификовани су придевом *чудан* у насловима рукописа Ак: ѿ дивнон рѣцѣ и чуднон²¹² (170r); ѿ дивно|м| каменѣи и чудно|м| (170v). Слично „чуђење“ садржи и заменица „неки“ у опису Кандавлијеве пећине: егда дондоше до пѣщере нѣкоен (211v); егда кнѣидѣ алѣксан’дрѣ въ пропасть нѣкою и кнѣидѣ тѣ въ адѣ дарѣа и пора и прочѣихъ без’сѣисла (213r).

Александар и његови војници свој однос према чудесним бићима које сусрећу показују у жељи да „на овај свет“ поведу неке од становника Тамне земље. То ће бити случај са шесторуким људима које је цар желео да зароби и врати са собом – „хотећи их одвести у словесну земљу чуда ради; али како није знао чиме се они хране, сви од глади помреше“ (Роман о Александру 1986: 122). У Академијиној Александриди на том месту експлицитно се користи реч чудо: и хотѣше и|х| въ вѣселѣннѣю извѣсти за чудо (149v: 2–4). Освајач жели да са собом поведе и исполине (кентауре) у развијенијој епизоди:

Кад их виде, Александар рече Македоњанима: ‘Хајде да лукавством многе од њих похватамо и у Македонију одведемо’, па нареди да се око војске ископају дубоки ровови, да се покрију трском и травом и да се исполини на њих намаме. Устремише се ови на борбу, али не схватајући лукавства словесних људи, многи од њих упадоше у

²¹⁰ Аса Митман (Asa Simon Mittman) у свом уводу Ешгејтовог приручника за проучавање чудовишта и чудовишног (Mittman 2012) на питање о средњовековном веровању у онтолошку реалност приказаних чудовишта одговара потврдно, али са резервом: „често ме питају да ли су средњовековни људи веровали да су чудовишта — једноноги људи, вилењаци, змајеви и тако даље — стварна. Моје колеге које раде на чудовиштима у другим областима сличне проблематике сусрећу се са сличним питањима. Кратак (ако и помало обмањујући) одговор је – да, углавном јесу“ (Mittman 2012: 4).

²¹¹ Цитирано према Finlayson 1999: 363.

²¹² Треба имати у виду и извесну синонимичност значења израза „дивно“ и „чудно“.

ровове. Тад се Александар устреми на њих; многе их победи, али десет хиљада живих похвата са жељом да их припитоми и у овај свет доведе. [...] Али када их изведе на овај свет и кад их ухвати хладан ветар, сви помреше. (Роман о Александру 1986: 130–131)

Исполини су просторно и идентитетски одвојени од Александра и његове војске. Имплицитна перспектива позносредњовековних читалаца уведена је кроз њихове ликове (наведени цитат изостаје из епсилон редакције). Насупрот Македоњана налазе се „несловесни“ људи, они су „чудо“, сусрест са њима је необичан догађај, али јесте *догађај*, нешто што је извесно и „реално“ и што бисмо подвели под природну изузетност, под појам *чудеса*. Чудесне полу-људе је немогуће довести у „овај свет“, они страдају – у њему не могу да једу, не могу да преживе ветар. Њихов битак садржи нешто илузорно, хтонско – није сасвим целовит, али је и независан, слободан. Познавање „чуда“ које они са собом носе омогућено је једино самим текстом СА који садржи њихову реалност – реалност коју пишемо без знакова навода због тога што је нераскидиво повезана са сакралним подтекстом дела.

У алфа редакцији чудесни материјал највише значаја добија у трећој књизи, у писму Аристотелу које цар пише после посете нагомудрима и победе над Пором (α, III: 17). У епистоли Александар описује истраживање Истока и борбу са природом. Карактеристично је да се он и војска суочавају са *животињама*. Њихово мноштво симболизује дивљину коју морају да надвладају. Најпре посећују помињано острво-неман, да би затим Александар сумирао на шта су све наилазили на путу:

εἶδον γὰρ θήρας ποικίλους καὶ τόπους † φυσικῶν θεωρίαν ἐρπετῶν τε γένη· τὸ δὲ πάντων θαυμαστότατον, ἡλίου καὶ σελήνης ἔκλειψιν .. χεειῶν τε μικρός. – Јер видех разнолике звери и места + призор <чудесн> природе и врсте гмизаваца. А најдивније од свега – помрачење Сунца и Месеца .. и оштра зима. (α, III: 17, 9–10)

У степенастом извештају који Александар (из првог лица, емотивно и доживљено) преноси, помрачење сунца и месеца поставља се као врхунац искуства, а подвлачи се и чињеница да се свуда око цара и војске налазе природна чудеса флоре и фауне. У наставку писма Освајач извештава како су он и војска пришли граду у мочварном пределу и наишли на Сенонхосисов стуб. Ту су се у току ноћи, око нечега што наличи на велико појилиште са пијаћом водом усред дивљине, сукобили са различитим дивљим зверима: циновским шкорпионима, овновима, лавовима, дивљим вепровима, леопардима, рисовима, слоновима, слепим мишевима, крокодилима. Људских противника је мало, у А тексту се помињу једино шесторуки људи са кривим ногама (ἄνδρες τε ἐξάχειρες καὶ ἰμαντόποδες).

Алфа рукопис (Α) је на крају овог одељка конфузан, али нам Јерменска Александрида представља и кулминативну борбу са чудовишним једнорогом²¹³: „и одједном је дошла дивља животиња већа од било ког слона, звана једнорог; и намеравала је да нас нападне“ (Wolohojian 1969: 126).²¹⁴ Ову звер Јулије Валерије у свом латинском преводу, који припада алфа редакцији, именује као *odontotyrannus* (ὀδοντοτύραννος – „тиранозуб“) (III: 33, 20–21). Реч је о звери са три рога која је напала Александра и његов логор. Јасно је да је „тиранозуб“ оличење природе, њен најјачи представник који се мора савладати – симболично састављен од свих претходних звери.

Александар и војска настављају кроз Прасијас (Индију) и стижу до Дрвећа Сунца и Месеца (α, III: 17). Ово свето дрвеће је дуални пар – Дрво Сунца је мушко, Дрво Месеца женско. Њихово светилиште је обезбеђено табуом некорисћења гвожђа. Александар пажљиво приступа антропоморфизованом биљу и од Дрвета Сунца добија пророчанство да ће умрети издан, од руку својих људи. Дрво Месеца, оваплоћена сила мајчинства, поновиће изречено, уз додатак – цар ће умрети у Вавилону и неће видети мајку: „Βασίλεϋ Ἀλέξανδρε, ἐν Βαβυλῶνι δεῖ σε ἀποθανεῖν· ὑπὸ

²¹³ Постојала је и тенденција тумачења и Букефала као једнорога и као једнорог он је некад представљан и на минијатурама. Вид. примере из рукописног наслеђа у Gallardo Luque 2018.

²¹⁴ Сиријска Александрида представиће и сусрест са Фениксом. <http://www.attalus.org/translate/alexander3a.html> (03.04.2022.)

τῶν ἰδίων ἀναίρη καὶ οὐ δύνασαι ἀνακομισθῆναι πρὸς τὴν μητέρα σου Ὀλυμπιάδα“. – „Краљу Александре, у Вавилону ти је умрети; твоји ће те погубити и нећеш се моћи вратити мајци својој, Олимпијади“ (α, III: 17, 36).

Епизода садржи древне фолклорне мотиве, а нестаће из епсилон варијанте и Српске Александриде. Она је врхунац царевих чудесних сусрета у алфа редакцији (боравак у Кандавлијевој пећини подвели бисмо под сакралне мотиве, мада та граница никада није сасвим чврста), оптерећеној односом према чудесном у природи, а не у самом човеку. Александар, „савршени“ човек мора се изборити са животињама. Звери са којима се сусреће и које савлађује су циновске, оне су Освајачев противник након победе над људским царевима. Животиње су предимензиониране управо зато што је човек несигуран, „сићушан“ и „расте“ кроз књигу. Александар не влада светом тако суверено да би свуда видео своје одразе, што ће бити случај са епсилон редакцијом и СА. Пошто савлада фауну која доминира воденим пределима и мочваром (стекавши моћ над водом) Александар се суочава са флором. Флора је статично и онирично приказана, она је Александров последњи „судија“. Епизода о посети Дрвећу Сунца и Месеца одише снажним пантеистичким духом. Одлике чудесног у алфа редакцији усмерене су према природи као божанској и свемоћној сили која превазилази човека.

У епсилон тексту и у позновизантијском Животу Александровом стање света сасвим је другачије. Цар и Македоњани сусрећу се са чудовишним људима већ после добијања данка од Римљана и доласка до реке Океана и ивице света (ε, 13: 4–6; Роман о Александру 1986: 91–92). Ту ће наићи на две групе противника, најпре на мушкарце: „καὶ εἶρεν ἀνθρώπους δικεφάλους καὶ ἀκεφάλους καὶ οὐόλοδας καὶ ἐπολέμησε μετ’ αὐτῶν“ – „и нађе људе двоглаве, безглаве и змијоноге, и ратова с њима“ (ε, 13: 4).

Затим се Македонци боре и са дивљим женама и савлађују их ватром. Њихов опис је сличан у обе редакције, навешћемо онај из СА: „Све те жене имађаху крила и нокте као српове; беху врло снажне, тело им је дугачком косом било одевено; долећући копаху очи војницима“ (Роман о Александру 1986: 92). Сусрет са мушкарцима показује неке разлике. У Српској Александриди они се именују као „зверови људског облика“ (звѣры чл(овѣ)ководразнїи; 61v: 14) док су у старијој редакцији представљени ипак као људи са различитим облицима деформитета, од којих су најзанимљивији они који очигледно упућују на помињане Блемије, људе којима је глава смештена на грудима (Вλέμυες).²¹⁵

У епсилон варијанти победа над дивљим људима праћена је и Александровом поуком, цар ће закључити шта омета сваки тип противника и шта их спречава да се ваљано боре (ε, 13: 5). Сусрет са њима прилика је за инструкције о ратовању. Различито је у Српској Александриди у којој постоји само жеља за борбом и савлађивањем противника. Чудесно је отуђеније, знак постаје „тврђи“, морална поука мора се извући из представљеног, људи са којима се цар сусреће су „зверови“ у очима редактора, њихов преображај довршава се постепено преласком из редакције у редакцију. Други сусрет са „фантастичним“ је, као и у алфа редакцији, на Истоку. Сада визија чуда није представљена ретроспективно, у „Писму“, него је доживљавамо из трећег лица, драматично, у „садашњости“ текста.

После одрицања од паганских богова цар и његова војска бориће се са циновским мравима, дивљим женама, скотовима и дивљим зверима човечјег облика (Роман о Александру 1986: 120; ε, 25: 2–3). Дивља природа из алфа редакције враћа се као противник, али су сада углавном противници Македоњана чудовишни људи и због тога је свет Истока опаснији. Мотив дивље жене надовезује се на местимично експлицитно мигозине исказе Српске Александриде. У епсилон верзији су изглед и понашање ових жена дочарани пластичније (ε, 25: 2). Ватра и у СА савлађује противнике, она долази „из света“ и поседује снагу прочишћења хтонског противника. Ватра има

²¹⁵ Помиње их и Херодот (*Херодот*, IV: 191).

библијску симболику и израз је Светог Духа, као у пророчанству Јована Крститеља да ће Месија крстити: „Духом Светијем и огњем“ (Мт. 3, 11). Александар поново поприма неке од пренесених сакралних моћи као Божији „Помазаник“.

Једини народ са којим Александар не долази у сукоб су Пителици (мајмуни, епсилон редакција их не именује, ε: 26, 1; Роман о Александру 1986: 120). Они су рефлекс Херодотовог приказа Пигмеја (*Херодот*, II: 32) и клањају се Македонском дарујући му мед и урме. Освајач их цивилизује: „сагради град у њиховој земљи, постави им једнога од њих за цара и научи их да живе као људи“ (Роман о Александру 1986: 120). Њихов мали стас (високи су лакат) супротстављен је дивљим људима, њиховој величини и силини. Оно што је мало, ближе драгом камену и његовом савршенству, духовно је савршеније. Пителици почињу да „живе као људи“. Човек је нешто што се може постати, као што се људско својство може изгубити, битак се не посматра као сасвим детерминисана ствар. Сусрет са њима показује и „предколонизаторску“ улогу Александра, јер их он усмерава у унапред задати политички оквир: „приче о Александровим освајањима описују ‘право место’ народа које је он сусрео на наративној мапи свог царства“ (MacFarlane 2020a: 15).

Дивљи људи (Роман о Александру 1986: 121; ε, 25; 28; 29) замењују „тиранозуба“ из алфа редакције као најопаснији противник, због канибализма, у њима можемо препознати Антропофаге, људождере из групе Нечистих народа. Они савлађују Сенонхосиса и велика су опасност Александру у борби, толика да се цару чак и војска жали због рата са њима: „доста нам је било умирања од васељенских царева, а ти нас водиш да гинемо од дивљих људи; доста нам је што смо освојили целу земљу, дај мало да се одморимо, а не да побијени без помена останемо у туђој земљи“ (Роман о Александру 1986: 121).

Ово упозорење уводи дихотомију непријатеља – на Западу су то били „васељенски цареви“, на Истоку „дивљи људи“. На Истоку власт представља одбачена, персонификована дивљина, док су на Западу доминантни представници витешке аристократије. Упозорење мења старо жаљење војника на ратовање после победе над Даријем (α, III: 1). Војска је тада оклевала да се бори са Индијцима. Сада је уморна не толико од самог ратовања него од боравка на „оном свету“ и сукоба са његовим житељима. Збирни етноним „дивљи људи“ (дивѣи чл(овѣ)ци 145г: 9–10) може се, условно, разумети као збирни назив за све становнике Истока (сем Индијаца и Персијанаца) – због тога што се македонски војници збирно жале на њих у тренутку када треба да искажу свој страх. Становници Истока обележени су својим цивилизацијским статусом, постављени насупрот „васељенских људи“, које воде њихови *цареви*. Та дихотомија потврђује строг хијерархијски однос унутар текста у којем „васељенски људи“ никада нису сасвим ослобођени „дивљине“ у себи.

Неки од народа које цар сусреће додатно су обележени гротескним спојем људског и животињског у својој појави. Ту су прво шесторуки људи налик раковима, које смо срели и у алфа редакцији (Роман о Александру 1986: 122; ε, 29: 3). Они у епсилону имају и шест ногу, а неки од њих чак и седам, детаљи се временом губе кроз редакције. После њих долазе Псоглавци – „цело им тело било човечје, а глава псећа, једнима глас беше као у људи, други као пси лајаху“ (Роман о Александру 1986: 122; ε, 29: 3). Псоглавим људима, чувеним Киноцефалима, биће је нестабилно, што се најбоље очитује у њиховом језику, који се у овом случају може схватити као синониман разуму.²¹⁶

²¹⁶ Амбивалентност „чудовишта“ најбоље показује легенда о светом Христифору кога су поштовали и у католичкој и православној цркви и на иконама осликавали као псоликог човека са ореолом. Извор његовог штовања може се повезати са апокрифима и путовањима апостола Андрије и Вартоломеја у Партију и њиховим сусретом са нарочитим Киноцефалом (Orchard 2003: 15). О њему је написано житије у којем се истиче мотив малог Христа који јаше Христифора и смањује му висину и величину (приближава га „драгом камену“, одваја од циновског раста дивљих

Затим долазе исполини, „од појаса горе људи, од пупка доле коњи“ (Роман о Александру 1986: 130). Име јасно упућује на старозаветне библијске дивове Нефилиме (грч. Νεφιλίμ, хеб. נֶפֶלִיִּם – Nəfilīm; Пост. 6, 4; Енох 2, 2; Бро. 13, 33; Јез. 32, 27) тиме и на њихову моћ, али и негативну улогу, јер се они често, и у црквеној егзегези и у апокрифној традицији, интерпретирају као синови палих анђела и људских девојака (Guiley 2004: 278). Својим изгледом и стрељачким вештинама они одговарају класичним кентаурима, пример су синтезе библијског имена и античке форме у једном чудесном створењу.

Цар је исполине покушао да поведе са собом „у свет“. Они су побеђени лукавством, стреле им имају врхове од *адаманта* – тај материјал уграђен је и у врата која ограђују Нечисте народе. У епсилон редакцији се и из њиховог пораза (као и у случају дивљих народа) извлачи морална лекција: „ὅπου γὰρ μορφή ἀνθρώπινη οὐκ εἰς τέλειον ἐμφαίνεται {ἀνθρώπου}, οὐδὲ τὸ φρονεῖν ἀκεραίως καθάπερ ἀνθρώποισι δίδοται“ – „јер где се не испољава људски облик у својој потпуности, ту нема ни чисте разборитости каква је људима дата“ (ε, 33: 4). Српска Александрида не садржи овакву поуку, још једном су у њој слике дивљих људи независније од наравоученија које редактор хоће да пренесе читаоцима.

Следећи су једноноги људи са овчијим реповима. Познати су из арапских, и персијско-исламских извора као „потомци старог арапског племена ‘Ad, проклетог од Бога. Плод укрштања људи и животиња, они су често смештани у регион Јемена и речено је да их локални Арапи лове због хране“ (Minov 2021: 124). Њихово појављивање указује на ширину имагинације укључене у Александриду, која прихвата и неке од исламских легенди. У Српској Александриди појављују се одмах после исполина у Сунчевом граду (Роман о Александру 1986: 131), а у епсилон верзији после „Писма Аристотелу и Олимпијади“ у Сунчевом граду (ε, 35: 2). Од свих дивљих људи једино они поседују моћ говора. Подсећају на античке сатире и силене, имају у својој појавности нешто очигледно ђаволско (једна нога, овчији реп) и речи користе како би покушали да преваре цара. Александар ће их надмудрити, успети да препозна њихову варку, савладаће их и пронаћи ће у њиховим земуницама мноштво блага. У целој епизоди најзанимљивија је чињеница да Македонци (као и Арапи исламских прича) бирају да једу њихово месо и оно се показује „слађе него иједно друго“. Александрови војници постају нека врста канибала, једу амбивалентно људско-животињско месо. У пренесеном смислу они кушају сопствено тело, свој изобличени лик пренесен у варљиве становнике дивљине, савлађујући препреке на свом духовном путу.

У хронотопу Српске Александриде нема више силине природе у њеној старој раскоши. Уместо Дрвећа Сунца и Месеца, цару судбину проричу „две огромне човеку сличне птичурине“ (Роман о Александру 1986: 129; ε, 32: 4). Оне су имале важнију улогу у ламбда редакцији, и тамо је птица у људском облику (πετεῖνὸν ἀνθρώπομορφον) упозорила цара да се врати са висина и да попут свог оца Нехтенава не испитује небо занемаривши земљу (λ, II: 41). У овим птицама савремени проучаваоци виде одјек старих иранских легенди, проналазећи мноштво веза између царевог уздицања на небо са анабазом Кај Кауса (Καὶ Κᾰῦς), иранског монарха чији успон наводи митска птица Варагна (Vāraghna, Vārengana) (Konstantakos 2020: 116). Парадигматично је да цара на небо подижу птице (лешинари), као што га птице и упозоравају да не настави даље у мрак. Оне су очигледно нека врста чувара границе, сличне људима-шкорпионима из *Епа о Гилгамешу*. Средњовековног читаоца оне морају подсетити на анђела, само деформисаног и ниже врсте, некаквог „предчуvara“ светих тајни (прави анђели, са огњеним мачевима у СА чувају зид Раја).

Ове птицолике људе у епсилон верзији и Српској Александриди видимо „приземљене“, али и даље у функцији стражара. Они ће у епсилон варијанти Освајача упозорити да не хода дивљим местима, а у Српској Александриди додатак је реченица да цар ходајући пустим местима

људи). (Gordon White 1991: 34–35). Свети Христифор страда мученички у Ликији (према западним, Либији према источним хагиографијама) и католичка црква га прославља 25. јула, а православне цркве 9. маја (Gordon White 1991: 35).

изазива „божји гнев“ (γῆβα β(ο)ῆα; 169v: 1). Птицолика бића у епсилону описана су само као „две човеколике птице“ (ὄρνεα δύο ἀνθρωπόμορφα). Слично, у СА, у Ак, оне се дефинишу као „човеколике птице“ (птица чл(овѣ)кообразна; 169r: 14–15). За разлику од Дрвећа Сунца и Месеца цару неће прорећи смрт птице-чувари – то ће учинити пророк Јеремија. Чувари представљају последњи и најважнији приказ трансформисане људскости – оне која служи Небу. Они су довољно слични човеку да би са њим могли разговарати, али ипак и довољно застрашујући заштитници свете границе. Због тога су птицолика бића „најчистије“ приказана, без икакве негативне или позитивне особине, изразитог физичког недостатка или телесног „посвећења“, она само преносе Божију вољу.

Кроз приказ дивљих, чудесних људи које Александар походи, сваки део људскости бива чудовишно приказан и замењен животињским еквивалентом. Човекова глава, полне одлике, кожа, ноге, руке, торзо, језик – све то на тренутак бива изокренуто и спојено са животињским. Човек је чак добио и реп и крила, не би ли се довршио портрет „човека дивљине“. Таква људскост је један поливалентан симболички елемент:

...моћ чудовишта лежи у чињеници да има више од једног означеног, да представља вишак различитости, да, у историји отелотворене девијантности, чудовишта увек комбинују обележја мноштва разлика, чак и ако се одређени различити облици на тренутак помраче другима. (Bildhauer 2003: 80)

Док Александрида покушава да маркира свет, да га одреди законитостима Писма, чудесна, ипак од Бога створена „чудовишта“ које цар посећује, осваја, цивилизује – показују да се целовита, „васељенска“ христјанизација не може учинити, да је човек биће које се истовремено „затвара и отвара“, недовршиво биће, јер „само постојање чудовишта јесте порицање границе и затварања [...] пуна прекора традиционалним методама организовања знања и људског искуства, географија чудовишта је опасно пространство, а самим тим и увек споран културни простор“ (Cohen 1996: 7).

5.11. 6) Закључак – синтеза аспеката бића и хронотопа у Српској Александриди

У деловима текста блиским *Житију светог Макарија Римљанина*, у „усеку“ простора који им се укаже пре него што посете острво Блажених након што су напустили Острво Ираклијеваца, цар и Македонци наићи ће на *циновске* везане људске прилике:

Па подигавши се даље, путоваше још шест дана, до неких врло високих планина. За ту планину привезан беше човек гвозденим ланцима: био је висок тисућухвати и широк двеста. Видећи га задивише се и Александар и Македонци његови, па прођоше не смејући му приступити. Човек је плакао и четири дана су му још глас чули. Дођоше другој некој великој гори, и нађоше једну велику жену за планину ланцима привезану; била је хиљадухвати висока и двеста широка, огроман змај јој се око ногу био свио, и држећи је за уста, не даваше јој да говори. (Роман о Александру 1986: 125)

Овај изненадан приказ људскости усред наизглед рајског крајолика острва насељених „прерушеним монасима“ близак је призорима из апокрифа *Ход Богородице по мукама* (Апокрифи новозаветни 2005: 377–407) и поменутом исламском Острву Антихриста. Очигледно је контрастно постављен према заједницама нагомудрих. Људи са којима се Александар сусреће нису именовани, мада се – због чињенице да су представљени и мушкарац и жена (дакле антиподи сакрално благословљеној заједници Ираклија и Семирамиде), њихове циновске величине (мотива битног за дивље људе) и мотива змије који је повезан са женом – може закључити да су се пред Македоњанима указали праотац Адам и прамајка Ева или, ако не они, онда нека врста архетипског Мушкарца и Жене који страдају због својих неопростивих грехова. Цар и његова војска морају се уплашити, да би са страхом приступили Блаженима.

Парадигматично је да жена трпи већу казну, лишена је моћи говора и додатно понижена гротескним спојем свог тела са телом змаја који јој се „око ногу свио“. Цела дескрипција има

имплицитну еротску ноту²¹⁷ и приказана је у складу са општом мизогином тенденцијом Српске Александриде коју примећујемо на више места, почевши од присећања на одговорност жене за пропаст Троје и пропаст библијских ликова (Роман о Александру 1986: 93) па све до окривљења мајке Вринеуша и Левкадуша за цареву смрт (Роман о Александру 1986: 165). Тенденција није карактеристична за епсилон верзију.²¹⁸

Детаљније смо се осврнули на ову сцену да бисмо јасније разложили антрополошку слику књиге. Уопште, средњовековно поимање човека је *парадоксално*, што се читује у Библији. Човек је створен по лику Творца (Пост. 1, 26), трансцедентно биће зарад кога је Бог жртвовао свог сина не би ли искупио његове грехе (Јн. 3, 16), али он је и зависан од материјалног света, биће греха, празнине и неизвесне судбине (Јов. 14, 1–5, Проп. 3, 19–22). Библија као сложен, сакрални наротив постоји истовремено, у многобројним видовима и могућностима своје интерпретације, које ствара најпре свест о *језику*, а тек касније се на њу надовезује теолошка перспектива. Средњовековно поимање Човека, реконструисано из овде тумаченог позновизантијског текста који „настаје“ из Библије и води креативан дијалог са њом, мора се тумачити само кроз човеков однос са другим врстама, биљкама и животињама, управо због те хетерогености, укрштања теолошких и језичких аспеката смисла: „велики део средњовековне уметности и књижевности је равнодушан или чак непријатељски према било каквом систематском настојању да се људи оgrade од других форми живота“ (Steel 2017: 4).

Средњовековни уметнички текстови сведоче како се Човек може приближити или удаљити од нацрта који му је припремило Провиђење, што најбоље сведочи позноантички *Физиолог*. Противречну природу човека добро оличавају бића попут кентаура или сирена (које су у бестијаријумима приказане или као полуптице или као полурибе).²¹⁹ Ова створења су хибридна бића располућене људскости – кентаури оличавају мушкарце, а сирене жене које подлежу анималним инстинктима. Физичка природа која демонстрира духовну може бити двострука, али такво може бити и значење животиње као сакралног знака. Многе животиње могу бити коришћене и као симбол врлине и као знамење греха: „пас (верност, али и завист и бес), орао (праведност, али такође и понос и неумереност), лав (истрајност, умереност и снага, али такође окрутност), паун (бесмртност, али такође понос и ароганција), и петао (позорност, али такође неверност)“ (Neumann 2008: 263).

Нема потребе за реконструкцијом некаквог *прото постхуманизма*²²⁰, јер је разматрање граница, питања бивствовања, нестанка, особености и противречности, недоследности човека

²¹⁷ Змај–пали анђео–змија–човек често су измешани у представи Кушача првих људи. Ђаво је на многобројне начине представљан у богатој машти јудеохришћанских апокрифа. Вид. дескрипцију у *Апокалипси Аврамовој*, познатој и у словенским преписима. Адам и Ева приказани су као *дивови*, а сатана је гротескно биће између змаја и човека. Опис налачи на поменутој епизоди *Српске Александриде*: „И погледао сам у приказ, и моје очи су побегле на страну Рајског врта. И видео сам тамо човека веома великог по висини и страховитог у ширину, неупоредивог, како грли жену, која му је била слична по облику и изгледу. И стајали су испод дрвета Рајског (врта), и плод дрвета изгледао је као грозд винове лозе и иза дрвета као да је стајало нешто змијолико, са рукама и ногама као у човека, са крилима на раменима, шест на десној страни и шест на левој, и њих двоје су, грлећи се и држећи грождје у рукама, јели“ (The Apocalypse of Abraham 1919); <https://www.marquette.edu/maqom/box.pdf> (03.02.2022.)

²¹⁸ Кажњавање жене забраном говорења и изражавања сопствене муке (мушкарац може да плаче) и њен драматични визуелни приказ одговара различитим приказима Еве кроз средњовековну уметност, сликарство и вајарство у којима се њен лик често приказује у симбиози са змијом као композиционим паром (Grössinger 1997: 7).

²¹⁹ Кентаури и сирене се заједно појављују и на илустрацијама, имају и заједничку одредницу и у *Физиологу* (Физиолог 1989: 36; Physiologus 2009: 23–24). За консултацију препоручујемо енглеско издање, јер је део слова који описује сирене проширен, а у савременом српском преводу је фрагментаран. Због својих заводљивих представа на илуминацијама, нарочито су сирене сматране опасним (The Book of Beasts 1984: 135).

²²⁰ „...истраживање не би требало да буде покушај да се идентификује одређена врста ‘протохуманизма’ у средњем веку, већ да се изрази сумња у погледу самих временских граница ‘прото’ и ‘пост’, уз посебну тврдњу да ће било који систематизовани хуманизам увек пуцати под притиском сопствене кохеренције. Постхуманизам не прати хуманизам, него је својствен његовим сопственим тврдњама“ (Steel 2017: 3).

као форме инхерентно овде тумаченој епохи. Таква разматрања била су у књижевном облику повезана са дочаравањем искуства апокалипсе и васкрсења, зашто што она проматрају људско у његовим крајњим границама – што је суштина Српске Александриде.

Један од најважнијих закључака до кога изнова долазимо током поређења три одабране редакције „романа“ о Александру јесте да кроз њихов хронотоп и структуру све више доминира духовни и чудесни садржај. Ратни материјал је био потиснут и у алфа редакцији, после Даријеве смрти (α, II: 20) па до краја „романа“ једина битна борба са људским противником је сукоб–двобој са Пором (α, III: 3–4). После тога следи битка са дивљим зверима (α, III: 17) која чак и превазилази претходне две зато што је драматичнија и пажљивије описана. У Српској Александриди, сем двобоја са Пором и борбе са Атињанима, ратни сукоби са људским противницима сведени су само на реторичке исказе. Од њих су битније не само духовне епизоде попут посете Јерусалиму или нагомудрима већ и ламенти из епистола које цареви размењују. Рат са људским противником је постављен на маргину, делује као да је прича о цару као Освајачу већ испричана, да се *зна* да је Александар цар васељене (као што и он *зна* како да приступи Јерусалиму, Тамној земљи и Блаженима). Прави изазов заправо почиње тек после освајања. Које су границе васељене, шта се налази даље у „ненасељеној земљи“ и какво је човеково место између ове две земље–равни постојања постаје кључно онтолошко питање Александриде на које се надовезује лични проблем Александра и његове смрти–бесмртности–апотеозе.

Свет СА понудиће нам пирамиду бића у којој су материја и битак, социјална, политичка, естетска схватања епохе оличена на књижевној мапи, у чудесним становницима који насељавају свет, у присутној флори и фауни. Та схватања плод су укрштања хеленистичких, фолклорних и јудеохришћанских духовних принципа. Њима се додаје и наслеђе „феудалне“ епохе касне средњовековне Византије и Србије. Александрида се преписивала и мењала хиљаду година пре него што је дошла у руке српског преписивача-редактора.

Пред нама је дугачак и чланковит ланац бића, сваки његов „беочуг“ се прославља, али и доводи у сумњу, јер Александрида потврђује и негира оно што су јој у наслеђе оставили историографи и библијски текст. Карике у том хијерархијски устројеном ланцу су следеће:

1. *Бог* – Бог Саваот, *двојник* египатски Бог Амон;
2. *Над-људи* – Блажени, *двојници* демони Кандавлијеве пећине;
3. *Херој* – цар Александар, *двојници* Сенонхосис, Дарије, Пор (и Антиох, али позитиван);
4. *Мушкарцац* – *ратници* Македонци, *двојници* Чудовишни народи;
5. *Жена* – царица (Олимпијада, Кандакија, Роксанда), *двојнице* – дивље жене;
6. *Животиње* – коњ (Букефал), *двојници* – дивље животиње;
7. *Природа* – избрушена форма драгог камена или светог воћа, *двојници* – „паклени вид“ пејзажа Истока.

Свако биће у Александриди постоји као *ја* али и као *двојник*, *не-ја*, као сопствено наличје. Део је хетерогене онтолошке слике некохерентно заокружене вољом Провиђења. Књижевни свет преноси онтолошки *реализам* као битну одлику средњовековне филозофије (Coplestone 2001: 34). У тексту се „материјално“ морају оваплотити одредишта попут Раја или Пакла. Духовно недоступна реалност Раја пред грешним Човеком мора се отелотворити у тактилну слику *зида*, као што се присуство бога Амона види и на плећки коња Дучипала: „Воловска глава, а на десној плећки међу златним ушима појавили се рогови“ (Роман о Александру 1986: 77).

На врху Твари налази се јудеохришћански Бог Саваот, Господ над заставама. Међутим, он није Апсолут. Књига никада сасвим не одбацује египатског бога Амона, Александровог оца преко кога цар добија своје надљудске моћи, као и легитимитет власти над Египтом. Божији битак није до краја јединствен, већ подељен, иако се инсистира на Александровом одрицању од идола и Божијој недељивости. Саваотово дејство кроз текст осећамо, али Амоново тело, облик и глас видимо. Они заједно чине једног гротескног, свемоћног и свеприсутног Бога, ипак јеретички

приказаног у односу на званични религиозни контекст у којем је Александрида читана. „Преживљавање“ бога Амона у Српској Александриди демонстрира како хришћанство истовремено и преузима и оповргава античке идентитетске поставке.

Протагониста који дела у име таквог Бога је цар Александар – он је Херој и његово Ја фокализује радњу. Александар је носилац власти и силе људскости, али књига ће га изнова подсетити на смртност, пролазност и грех. Пророк Јеремија, анђели, птице са људским лицем – ограничавају царев дух и пред њима он престаје да буде субјекат и постаје објекат радње. Александар је истовремено и анти-херој, варалица који противнике савлађује силом, али и уз помоћ лукавства или магије. Македонски чини хибрис преласка границе док сам успоставља границе цивилизације коју са собом преноси. Његова унутрашња противречност најбоље је исказана у изостанку његовог физичког описа. На овај проблем осврнућемо се у закључку.²²¹

Човека прати слика *анти-човека*²²², његов огледалски одраз, део бића који не може да покори. То је најочигледније са фигуром *војника* – одраз Александрових пратилаца су наведени чудовишни народи: исполини, Псоглавци, људи-сатири и други. Колико год да путују далеко и шта год да освоје, Македонци не успевају да савладају и схвате не-свет, *Тамну земљу*. Не могу да освоје и до краја прихвате своју Другост оличену у становницима *не-света* који се налази изван граница реке Океана. Силина тог свега најјаче се огледа у епизоди о Тамној земљи коју Александар и Македонци не успевају да разумеју, као што не препознају ни слике окованих Адама и Еве преузете из апокрифа – остаје им стран идентитет предака, а са њим и извор сопственог лика.

У Српској Александриди је важна и слика пејзажа, материјалног света, он је далеко од рефрена прве главе Постања – „и виде Бог да је добро“ – који је пратио обликовање планете у Библији. Пејзаж Александриде негира²²³ власт човека над простором и открива његове страхове. Када год бисмо се дуже задржали на представама (критичке) утопије, у чијем кључу су осликана Острва Блажених или јерусалимска теократија, такве слике убрзо бивају изокренуте у какав паклени предео, Тамну земљу или апокрифну пећину. Тако је са Острвом Блажених. Јефант и други Макароњани, потомци људи прогнаних из Раја, трепере у неизвесности свог битка и очекивању следећег века. Они постоје у једној тачки окруженој негативним пејзажем упућеном према сасвим недоступном Рају – *над-људи* обитавају у постојаном порицању своје позиције.

Женска природа постављена је на маргину и нарочито је амбивалентна. Жена може бити и поштована ратница и Амазонка и моћна царица Олимпијада или Кандакија, али она је и персонификована дивљина која прети доминантној мушкости, оличена у племену дивљих жена са којима се Македонци боре. Чини се да је битак жене миран само уколико рефлектује мушку парадигму која се изнова расипа као модел. Дивљи становници, „чудовишта“ су, као и у *Физиологу*, симболички одраз протагониста Македоњана, њихових страхова, њихове религиозне неутемељености (јер они за разлику од свог цара не верују нити у Провиђење нити у античке богове). Чудесна створења су симбол несталности њихове суштине изгубљене у простору удаљеном од Македоније.

²²¹ Преглед начина осликавања царског лика у „Трапезунтској Александриди“, вид. Trahoulia 2010. О портрету цара Александра у „Београдској илустрованој Александриди“: Живковић 2013а; Радојчић 1938; О њеним илустрацијама такође и Петковић 1937.

²²² „Свако А, искључујући све друге елементе, искључено је од стране свих њих, јер ако свако од њих за А јесте само не-А, онда и А супротстављајући се не-А јесте само не-не-А. С тачке гледишта идентитета, читаво биће, желећи да се афирмише, у ствари се једино поништава, претварајући се у скуп оних елемената од којих сваки јесте центар одрицања, и, притом, искључиво одрицања, тако је целокупно биће непрекидно одрицање, једно велико: ‘Не’!“ (Флоренски 1997: 21).

²²³ Александрида се приближава сумерско-вавилонском епу о стварању света, Енума Елишу, динамизује однос духа и материје, Enuma Eliš 2008.

Од животиња је, у складу са „феудалним“ духом, истакнут *коњ*, али чак је и Букефал – коњ људождер који на себи носи рогове као обележје Амонове силе. Животиње са једне стране господаре небесима преко знакова зодијака који управљају чак и и Александровим рођењем, али су и људи у пејзажу, Псоглавци или кентаури и други народи унижени и маркирани својим животињским својствима. Природа се може исказати и у драгом камењу које краси оружје, круне и друге драгоцености којима даривају Александра после његових освајања, али ће својства Природе остати неукротива и непозната. То је случај са материјом из Тамне земље која може постати и драги камен, али и остати хтонско самртно блато над којим човек нема власт.

Сумња у идентитет обележава све одлике *тоталног* бића отелотвореног у хронотопу и радњи Српске Александриде. Дело трепери између својих потенцијала и динамички нам поставља разноврсне могућности егзистенције. Природом не треба до краја овладати. Сопство не може да се смири и заокружи. Оно је превише флуидно, крхко и недогматично, што нам сведоче вековне варијације кроз које је прошао „роман“ о Александру.

VI Поетичко-стилистичка анализа

6.1. Порекло и датирање Српске Александриде

У литератури је примећено да се Срби у Александриди појављују још у λ редакцији (Σερβιοί, Jouanno 2002: 313).²²⁴ Тамо су наведени на списку Нечистих народа које је Александар затворио иза своје Капије²²⁵ – били су Други, *објекат* историје, обележени свим негативним, разрађеним културолошким импликацијама које је преносила епизода о Гогу и Магогу. Преводом–адаптацијом Александриде, исписивањем царевог имена, Јужни и остали Словени постајали су *субјекти* историјских кретања.²²⁶

Када настаје Српска Александрида? Да ли је она оригинално дело или превод? Да ли долази са Истока, из Византије, или из западних словенских крајева као превод неког латинског (романског, мађарског) списа? Треба се одредити и према месту и времену формирања редакције, што никада у медијевистици није једноставан задатак, нарочито када се сусрећемо са анонимним делима. У уводу дисертације већ смо разложили однос српских према „средњогрчким“ рукописима са којима Српска Александрида заједно чини ζ редакцију. Избором епсилон и алфа текста за компаративни оквир анализе чврсто смо СА повезали са византијском традицијом, али ћемо сада проширити дискусију, оставивши затвореним једино питање односа српске и „средњогрчке“ Александриде које сматрамо различитим делима.

На питање о пореклу и датирању СА одговоримо у складу са методолошким принципима овог рада који наглашавају примат поетичких и стилистичких особина Српске Александриде у односу на њен филолошки, текстолошки и историјски контекст. Пошто је проблем хетероген разложићемо га на неколико делова. Најпре ћемо размотрити време настанка

²²⁴ Вид. о питању да ли се помињу заиста Срби или пак племе Сармата (Jouanno 2002: 313; 333). Србе су Ромеји означавали и именом Трибала, вид. код историчара Лаоника Халкокондила: „Степан постаде цар Трибала“ – „Στέφανος ἐγένετο βασιλεὺς Τριβαλλῶν“; <https://byzantium.gr/keimena/laonikos.php> (03.10.2022.), *De rebus Turcicis*, I: 14).

²²⁵ Веома је стара претпоставка да се и Скити из Александриде могу идентификовати са словенским племенима, Favre 1856: 36.

²²⁶ Навешћемо начине на који је Александрово име писано у Ак, у номинативу, сва места на којима се цар помиње у бројним варијацијама видети према критичком издању (Маринковић, Јерковић 1985: 617–620): *Алѣѣѣандръ* (20v: 12); *Алѣѣѣан’дръ* (42v: 10); *Алѣѣѣа|н|дръ* (25v: 9); *Алѣѣѣанъдръ* (259v: 15–16); *Алѣѣѣанъдръ* (60v: 10); *Алѣѣѣан’дръ* (1v: 10); *Алѣѣѣа|н|дръ* (17г: 10–11); *|Алѣѣѣа|н|дръ* (2v: 8). У критичком издању наведене су и форме из SS и L рукописа.

прве словенске Александриде – Хронографске Александриде (ХА), затим ћемо направити преглед најчешће коришћених аргумената за датирање Српске Александриде са посебним акцентом на ономастичке одлике дела. Претпоследњи корак представља коментар и резимирање закључака Улриха Менига о датирању српскословенске редакције. Након наведеног изнећемо наше ставове.

Порекло и датирање Српске Александриде

- Први словенски превод Александриде (Хронографска Александрида)
- Најчешће коришћени аргументи за датирање Српске Александриде:
 - „Дамјанова Александрида“
 - Паралеле у житијима
 - Ономастика Српске Александриде
- Аргументација Улриха Менинга о датирању Српске Александриде
- Закључак

Први словенски превод Александриде (Хронографска Александрида)

Сузана Торес Прието (Susana Torres Prieto) сматра да је на словенске језике преведена најпре *ламбда* редакција Александриде, сигурно до XII века, због тога што у се у њој налази епизода о Гогу и Магогу, укључена у *Повест минулих лета*, најстарији руски летопис. (Torres Prieto 2022: 202). Она као један од прилога овој теорији види представљање епизоде на зидовима Цркве светог Димитрија у Владимиру. Мотив на рељефу цркве вероватно је дошао аналогично због своје велике распрострањености у Византији и уопште у хришћанском свету (Радојчић 1938: 138–139). Руски списи попут *Повести минулих лета*, *Сказанија о Борису и Глебу* и *Кијевском летопису* садрже позајмице из Хронографске Александриде (Вилкул 2008: 98). Са сигурношћу се може рећи да је прва словенска Александрида била укључена у радо читане *средњовековне хронографе*. Тог мишљења је био још Ватрослав Јагић: „како се данас мисли, указао се живот Александра Великога у старословенску (старобугарску, старосрпску, староруску) књижевност преко оних зборника, који су особито у старијој руској књижевности познати под именом Хронографа“ (Јагић 1871: 206).

Претпоставља се да је *Хронографска Александрида*, најстарија словенска Александрида, преведена у Бугарској, вероватно током (можда већ и почетком) X века, у доба моћи цара Симеона (865–927) (Маринковић 1986: 305–306). Она је хетерогено дело које се мењало и развијало упоредо са СА. Постоји пет редакција Хронографске Александриде²²⁷, у основи њеног костура налази се β редакција Псеудо-Калистена (Истрин 1893: 23–24; Накаш 2020: 355). Кроз средњи век укључивана је у многобројне хронографе разноликог састава, пре свих Јудејски хронограф са својим редакцијама (Вилкул 2008: 98) и Јелински и римски летописац (Маринковић 1969: 40; Истрин 1893: 133–139). Преписивана је у истој целини и заједно са хроником Јована Малале и хроником Јована Хамартола (Torres Prieto 2022: 203).

Временом су редакције ХА преузимале епизоде и из српске варијанте (Маринковић 1986: 298–301). Такви додаци су били царева посета Троји и похвала о четири Александрове врлине (Истрин 1893: 280). Друга варијанта ХА садржи и епизоду о царевом успону на небо и силаску у морске дубине (Истрин 1893: 214–220). Ова редакција достигла је највећу популарност у Русији, претпоставља се да је тамо преведена у XV веку. Хронографска Александрида ипак није

²²⁷ Текстовете редакције Хронографске Александриде издао је Истрин (Истрин 1893), савременије издање: Лихачев, Дмитриева 1969: 236–279.

самостално књижевно дело већ део сложене целине, колажиране сакралне историје у којој се на тему ставља идеолошки акценат у зависности од жеље компилатора. „Историографска“ Александрида део је приче чија је сврха да повеже ромејску или словенску историју са библијском. Прича о Александру је од другостепене важности у целини. Ослоњена на старије стање текста ХА није могла да задовољи све тежње позносредњовековне културне елите која је желела да створи новог, „модерног“ Александра. Редактор је дело морао приближити хришћанској вери и витешкој публици, чинећи га савременијим, трагичнијим и парадоксалнијим.

Најчешће коришћени аргументи за датирање Српске Александриде:

Дамјанова Александрида

Податак повезан са свим загонеткама порекла Српске Александриде долази из задарског архива и инвентара датираних у 3. јануар 1389. године. У њему се, у тестаменту трговца Дамјана наводи да је он поседовао: „*unus liber Alexandri parvus in littera sclava*“ – „књигу о Александру написану словенским словима“ (Јиричек 1903: 157–158). Податак се често користи у аргументацији о датирању СА у различитим контекстима. За једну групу истраживача, почевши од Јиричека, постојање „Дамјанове Александриде“ представља довољан доказ да је књига о којој је реч писана глагољицом (Јиричек 1903; Graciotti 1971: 305–323; Badurina-Stipčević 2018: 341; Грачыџић 2016: 149).

Драгољуб Павловић сматраће да је књига поменута у задарском архиву вероватно писана глагољским словима и њено постојање усмериће га према тези да је наш „роман“ о Александру био једно од дела које су попови глагољашки преводили у Далмацији већ од XIII века (Павловић 1986: 12–13). Светозар Радојчић вероваће да овај спис доказ постојања ћириличне Српске Александриде (Радојчић 1938: 139). Међу савременијим проучаваоцима који су се дотицали проблема, Александар Узелац остаје неопредељен (Узелац 2016: 227), као и Јаков Лурје (Јаков Соломонович Лурје) оцењујући „Дамјанову Александриду“ у напоменама које прате канонско руско издање Српске Александриде (Ботвинник, Лурје, Творогов 1965: 148).

Радмила Маринковић претпоставља да се под „словенским словима“ могла разумети и брзописна ћирилица (Маринковић 1986: 315). Посматрајући рукописно наслеђе књиге и његове филолошке одлике, она закључује да текст није настао на глагољској територији (тај став је још један аргумент који искључује западно порекло текста): „касније редакције су показале да је глагољска верзија далека од основног текста, те је искључено да превод настао на глагољском терену“ (Маринковић 1986: 319). Далмација је била простор сложене симбиозе латинске и словенске писмености током читавог средњег века, питање писма „Дамјанове Александриде“ део је сложене културне појаве: „овај феномен, изузетно лоциран на далматинску културну зону и њено приобаље, је латинско-словенска полиграфија, која се не може наћи нигде више на Западу Европе“ (Novak 1953: 9).

Задарска Александрида остаје непознаница, не можемо закључити ни којој редакцији је она припадала, нити на ком писму је била писана. Не знамо ништа ни о њеној форми – да ли је била стихована или прозна. У питању је могао бити и изгубљени превод латинске *Historia de preliis* (њених каснијих проширених верзија, нарочито J2), рукопис Српске Александриде или нека трећа, изненађујућа варијанта. Сетимо се да су и епсилон редакција и грчка стихована Александрида (Βίος Αλεξάνδρου) из 1388. године сачуване само у једном препису. Изгубљени задарски манускрипт сведочи само да је Александрида читана међу Словенима крајем XIV века.

Аутори који су тврдили да је Дамјанова књига писана на глагољци, од Јиричека па надаље, истовремено су се одлучивали и за западно порекло „романа“ о Александру, сматрали да је она превод са латинског, да је „пренесена“ негде у западним словенским крајевима, на приморју, у

Далмацији. Томе је допринело и коришћење речи *романьць* у наслову „Михановићеве Александриде“ (М)²²⁸ и „Петербуршке Александриде“ (L): сь в(о)го|д|ѣ починаемь. романьць. житиѣ. и повѣсть – „са Богом почиѣм романац, житије и повест“ (L 1r: 1–2; M fol. 1r). О овом месту говорићемо више поводом жанра СА, сада ћемо само навести да реч „романац“ не може бити знак порекла текста, већ само жанровски сигнал читаоцима.

Паралеле у житијима

Најпознатији помен древног Освајача у српској средњовековној књижевности налази се у *Житију краља Милутина* архиепископа Данила II. Краљ се пореди у реторичком узлету са Македонским, чак га и превазилазећи (као што је василевс чинио са својим претходницима):

Као Александар, македонски цар, узвеличан силом на земљи, тако исто се и овај (Милутин, М. Ж) узвелича у Богом дарованој својој држави, као што се могао видети у часној слици својој и мушкости и доброти и царској пратњи, и томе дивећи се, (морао је човек) рећи: ‘Већи си од свију силних царева, о славни краљу’. (Данило II 1988: 135)

Александар се помиње и у *Житију Стефана Дечанског*: „И када су дошли до тога места, на коме је требало да се овај превисоки краљ прослави са велемоћним својим војницима, као и силни македонски цар када учини рат са персијским царем Даријем“ (Данилов Ученик 1989: 42–43). Пошто је царева борба против Дарија у основи борба правог Бога Саваота преко његовог изабраног владара против лажних царева-богова, надисторијски, библијски квалитет посредно стиче и битка између Срба и Бугара.²²⁹ Милутин је приказан у статичној слици моћи, а Дечански, у складу са својом карактеризацијом, преузима и позицију „цара који ламентира“, познату из Александриде. Освајачу је Стефан Дечански најближи док са почастима сахрањује своје непријатеље: „имајући у својим рукама њихова телеса и љубазно оплакавши их, заповеди погрести их са чашћу“ (Данилов Ученик 1989: 45). Трећа хагиографија са којом се Александрида може повезати јесте *Житије краља Драгутина* чији лaments и виши реторички тон евоцирају Живот Александров. Драгутин је у њему представљен као „флагелант“, ламентира о својим гресима и судбини и води драматичне разговоре са својом душом (Данило II 1988: 63; Павловић 2012: 11). Преко житија се потврђује лик Александра као владара-ратника, али и као „тужног владара“.²³⁰ Цар се користи као „огледало“, поређења са њим су средство карактеризације владарских ликова.

Освајачево појављивање у реторичком арсеналу имало је и образовну улогу:

Овај роман је у српској средини сматран, како сведоче речи из његова пролога, ‘корисним’ штивом, намењеним ‘да их прочитају и саслушају сви који се за војевање спремају’, пре свега стога што живот и историја славног освајача света и непобедивог ратника пружају дидактичку слику његових ‘врлина’. (Марјановић-Душанић 2013: 698)

Поменута места често се користе при датирању СА: „terminus ante quem за датовање текста Српске Александриде у историографији је, готово једногласно, изједначен с поменима Александра Великог у ‘Житијима краљева и архиепископа српских’ архиепископа Данила II и његових настављача (Живковић 2013а: 174).“²³¹ Чак ће и Р. Маринковић користити податак закључивши да је словенски свет добио Александриду и Тројанску историју: „најкасније крајем XIII века. У Српској Александриди спис о Александру представља веома популарну лектуру двадесетих година XIV века, када архиепископ Данило из њега узима паралеле (Маринковић

²²⁸ Маринковић 1986: 30; Маринковић 1969: 276.

²²⁹ Јасно је да је поређење са Александром било битан део топике и бугарске средњовековне књижевности, са царем као моделом могли смо се идентификовати симболички и „Ми“ и „Они“, обе стране битке на Велбужду (Biliarsky 2011: 238–239).

²³⁰ Трећа парадигма би био владар-варалица (trickster архетип).

²³¹ Видети у Живковићевом раду такође и сумарно наведени већи број истраживача који посежу за овим аргументима, у фусноти број 25 (Живковић 2013а: 174).

1986: 23; Маринковић 1969: 333). Јасно је да су ова места део ромејског реторичког наслеђа. Разни аспекти царевог живота користили су се за прослављање одређеног владара као „Новог Александра“ (дворска реторика). Лик Александра присутан је и у школској реторици и њеним вежбама: „Александар је заиста нашао своје место на сваком нивоу реторичког ‘курсуса’, он је помињан у теоријским трактатима и у практичним приручницима *progymnasmata* (прелиминарних вежби), а његова историја такође је оснаживала разне реторичке теме“ (Jouanno 2018: 453).²³² Наведена места не могу послужити као доказ за датирање СА. У питању су реторичке фигуре, а не цитати из Живота Александровог. Фигуре сведоче о утицају легенде о Македонском, али не могу бити дефинитиван доказ о настанку Српске Александриде у тачно одређеном историјском тренутку. Инспирацију за оваква поређења читалац је могао добити и из ХА, каквог списка византијске реторике, или других варијанти приче о Филиповом сину.²³³

Ономастика Српске Александриде

Средњовековна имена преносе *есенцијалистичко* схватање света – одређено име потврђује нарочиту духовну суштину: „име је откровење, *namen-omen*, име знак, име судбина, име је животни програм. Име се мора населити“ (Serquiglini-Toulet 2011: 30).²³⁴

Ономастичка мрежа ζ редакције Александриде је сложена, мешају се – јудеохришћанска култура, античко наслеђе, фолклорна традиција, латинско-романски утицаји. Имена се преносе, додају им се различита значења у новим контекстима. Историјске „ономастичке јединице“ Александар, Филип, Олимпијада, Аристотел, Дарије, Пор бивају укључене у исти свет са античким „легендарним“ именима – Нехтенав, Амон, Аполон, Јефант, Херакло, Ахил, Семирамида, и са именима библијских вођа, царева и пророка Соломона, Јеремије, Данила.²³⁵ Лична имена чине осовину текста и на њих се надовезују различити топоними, почевши од ојконима Александрија, Јерусалим, Теба, Персипол, Индипол, различити хидроними и ороними.

У анализи ономастике Српске Александриде највећу пажњу добио је западни суфикс *-us* у именима јунака. Питања настанка дела, места његовог превода и порекла, решавана су теоријама о њему. Александрида обилује именима са западним суфиксима, нарочито када се приближимо царевој посети Троји: Понудићемо упоредне примере из „средњогрчке“ Александриде (пратићемо стилски кохерентнију, F варијанту):

Ахилеј (Αχιλλεύς): *аццлеш* (68v: 4–5); Αχιλλεύς: (F 49v: 21); Клитемнестра (Κλυταιμνήστρα): *κлтѣмнцтра* (194v: 3); „средњогрчка“ Александрида: (-); Јелена: *ѣлншѣ* (66r: 14–15); „средњогрчка“ Александрида то поправља (acc. sg. Ἑλένην, F 48r: 2–3); Менелаж: *мнѣмлшѣ* (57v: 10); „средњогрчка“ Александрида *Μενέλαος* (F 48r: 9); Пријам: *прѣмлшѣ* (gen. sg. 68v: 3); „средњогрчка“ Александрида *Πριάμος* (F 48r: 5).

Ова имена одговарају сличним у *Роману о Троји* који је био очигледан узор њиховом формирању:

²³² Илустративан је и читав зборник у којем се налази овај чланак К. Жуано: Moore 2018.

²³³ О Даниловим реторичким поступцима вид. више: Радошевић 1991.

²³⁴ У средњовековним романима именовање је поседовало велику снагу. Најважнији аутор витешке књижевности Кретјен де Троа (Chrétien de Troyes) ће свог јунака Ланселота, дајући анонимности једну свету ноту, именовати тек средином „поеме“ *Lancelot ou le Chevalier de la charrette* (*Ланселот или витез на колицима*). Краљица Гиневра својим гласом даје право витезу на име, титулу, љубав: „Lanceloz del Lac a a non / Li chevaliers, mien esciant“ – „Ланселот од Језера он се зове / Витез, колико ја знам“ (Lancelot 1994: 3666–3667). Мајка ће Александру најсличнијег Персифала (због његовог духовног ходочашћа) у његовом роману подучити: „Car le non conuist an l'ome“ – „Именом познајемо човека“ (Perceval 1994: 562).²³⁴ Кретјена де Троа цитирамо према његовим сабраним делима (Chrétien de Troyes 1994). О именима у Ланселоту у прози вид. Крсмановић 2021.

²³⁵ Сличан ономастички „хаос“ постоји и у другим средњовековним романима, вид. *Роман о ружји* (*Romaunt of the Rose*), превод–адаптацију француског оригинала често приписивану Џефрију Чосеру (Bliss 2008: 74).

Приеш' (Ringheim 1951: 35); Шанктуш (Ringheim 1951: 35); Илуш' (Ringheim 1951: 35); Ашарикуш' (Ringheim 1951: 35); Дарданоуш' (Ringheim 1951: 35)²³⁶; Троилоуш' (Ringheim 1951: 35, 220r); Прѣилоуш' (Ringheim 1951: 36, 221v); Париж' пастирѣвникъ²³⁷ (Ringheim 1951: 37, 223 v); Фуркшиш (Ringheim 1951: 51, 241v), Колкош' (Ringheim 1951: 51, 241v), Крижеуш' (Ringheim 1951: 54, 246r), Пекоуш' (Ringheim 1951: 54, 246r), Кеноуш' (Ringheim 1951: 55, 247r); Полинѣиоръ (Ringheim 1951: 74, 269 v), Анцилавъ (Ringheim 1951: 60, 254r).²³⁸

Део публике *Романа о Троји* и Српске Александриде морао је чинити племићки, витешки (феудални?) сталеж. Ови „романи“ имали су сличну читалачку публику. На то указује и „Софијска илустрована Александрида“, манускрипт у којем су преписани заједно (Маринковић 1969: 298–331). Још једно име које сведочи о утицају *Романа о Троји* на Живот Александров јесте Клитемнестра, име Порове жене.²³⁹ Латинизована ономастика одговара очекивањима једне образоване, аристократске публике која је читала *Роман о Троји* и слична дела. Преводаца-редактор је преобликовао нека од оригиналних грчких имена не би ли пренео дух високог, витешког стила.

У Александриди тројански и грчки хероји, краљеви и богови, по правилу, носе латинизоване антропониме. У делу наилазимо и имена сличне творбе која припадају само легенди о Александру:

Калистен (очекивано Καλλισθένης): калистенџша (24v: 13–14); „средњогрчка“ Александрида: (асс. sg.) Καλιστενούστην, (F 16v: 16); Candarvus: кандарѣџш' (130v: 2), „средњогрчка“ Александрида: Кантаркоуџш' (F 26r: 7); Carchidonus: карџидонџш' (43r: 12–13) – „средњогрчка“ Александрида: Αρχιδονούσης (F 31r: 9); Лаомедуш (Λαομέδων): лаомѣџша (24v: 15); „средњогрчка“ Александрида: (асс. sg.) τὸν Λαομετούστην (F 16v: 16); Левкадуш: лѣв'каџш' (259r: 13); „средњогрчка“ Александрида: Λευκαδούσης (F 176v: 28); Селевкуш: сѣлѣв'кџш' (37v: 8–9); „средњогрчка“ Александрида: Σελεύκιος (F 134r: 1); Вринеуш: в'ринѣџш' (259r: 13); „средњогрчка“ Александрида: Βρουνούσης (F 176v: 28).

Још ће А. Веселовски указати да је овакво именовање стилски манир, уткан и у дела која познајемо само по накнадним преводима. Сличан пример је корпус списа сачуваних у белоруском преводу. Неколицина се налази у познатом „Познањском зборнику“ (крај XVI века) који се чува у Пољској (MS 94). У њему се налазе *Повест о Триштану и Ижоти* (спојена са елементима приче о Ланселоту) и *Роман о Бови*.²⁴⁰ У овом рукопису наићи ћемо на многобројна имена скована по узору на латински модел (Веселовский 1888: 99).²⁴¹ Везу Александриде и оваквих списа потврђује и помињана Дамјанова библиотека – међу тринаест књига које је трговац поседовао наводе се и *Роман о Феби*, о Персифалу, о Тристану: „unus Rimancius Febi in littera latina [...] unus Rimancius Princevalis in littera latina [...] Item unus Rimancius parvus Tristani. Item unus Rimancius scriptus partim in latino et partim in schlavo“ (Грачыѣци 2016: 149).²⁴² Слична публика читала је и западне витешке романе и Александриду. Приметна је и важна разлика. Супротно од „романаца“ Александрида је писана само словенским словима (in littera sclava). Није написана на латинском

²³⁶ Пратимо и Рингхајмов Cod. Verbenicensis који је он користио на првој страници издања *Романа о Троји*. Због тога нека имена изгледају различито од осталих.

²³⁷ Надредна слова из Рингхајмовог издања преносили смо са заградом у нашем тексту, по узору на праксу В. Јерковић и Р. Маринковић.

²³⁸ Први број означава број стране у издању, други место у рукопису.

²³⁹ Везу је уочио и Рингхајм, Ringheim 1951: 254.

²⁴⁰ Вид. студију Ирене Грицкат (*Повест о Триштану и Ижоти* 1988: 9–37; 209–215); преглед новије литературе у Грачыѣци 2016. Издање Т. М. Судника доступно је и онлајн. (<https://facetia.ru/node/2142>) (08.09. 2022.)

²⁴¹ Жанровски је важан и термин *повест*: „Почиње повест о витезима из књига српских, а посебно о славном витезу Триштану, о Анцалоту и о Бови и о другим многим витезима врлим“ (*Повест о Триштану и Ижоти* 1988: 41).

²⁴² Осим код Јиричека, опис задарског инвентара може се наћи и у књизи којој нисмо имали приступ: Klaić, Petricioli 1976: 347.

и није жанровски одређена у инвентару. Наводи се без одреднице „руманац/романац“ – *rimancius* која значи *средњовековни витешки роман* (Stipčević 2012: 54).

Александрида је необележена, она је само *књига*, разликује се и словима и теже одредивим садржајем од своји западних „рођака“, није витешки роман у ужем смислу, већ нешто теже одредиво, што избегава јасно идентификовање и то је видљиво у строгом „књижевном прегледу“ изложеном у тестаменту задарског трговца који је волео да чита о љубави, витезовима и разним авантурама.

Видели смо на основу „средњогрчког“ F рукописа да се грчка имена пишу чак са два наставка, користе и латинско -us и грчко -ης (Веселовский 1886: 442–444). Западначки елементи византијске Александриде могли су се појавити после пада Цариграда 1204. године под утицајем крсташке књижевности (Живковић 2013а: 172). Веселовски је због латинизама управо и тврдио да је српски превод „романа“ о Александру настао, као и превод PoT, негде на западу јужнословенске територије. Свој став је више пута варирао, проналазећи место превода негде у Босни, Далмацији, Дубровнику.²⁴³ Већина проучавалаца не одступа превише од Веселовског, Р. Маринковић закључује, након истраживања рукописне грађе да је „основни текст настао јужније на Јадрану, вероватно око Дубровника“ (Маринковић 1986: 319). Веселовски је, због ономастичког материјала, поставио и хипотезу да је постојао некакав међуступањ у преносу Александриде међу Словенима, да је Александрида преведена са грчког, али негде у западним деловима јужнословенске територије:

Грчки извор српске редакције није непосредно створен на грчовизантијском тлу на основу неког текста Псеудо-Калистена С (γ, М.Ж.), последично коришћење романизма и латинских облика личних имена указује на редакторово познавање литературе западне романтике, ако не и на посредовање или утицај некакве западне, сада изгубљене преаде, из рода *Historia de preliis*. (Веселовский 1886: 444)

Романизми су навели А. Веселовског да Александриду повеже и са неком изгубљеном редакцијом *Historia de preliis* варијанте, а Мениг ће показати да има неких сличности, пре свега ономастичких, са редакцијом J2 (Moennig 1992: 64, 76, 269). Оне нису од пресудног значаја за Менигове закључке и он их је само повремено наводио током анализе. И други стручњаци разматрали су да ли ономастика формирана према западном моделу означава стилски или можда генетички утицај. Василиј Истрин и Алексеј Собољевски (Алексей Иванович Соболевский) развили су озбиљну полемику око наведених латинизама. Собољевски је инсистирао да су они доказ изгубљеног латинског оригиналног текста „романа“ који је преведен на српски. Његово мишљење је да су бројна имена која смо наводили доказ глагољског превода и примарности западног предлошка. Собољевски је инсистирао на важности замене фонема σ и ζ са ш и ж у личним именима (Соболевский 2006: 204, 244). Тврдио је и да је дошло до утицаја словенског текста на грчки, мишљење је заснивао на постојању словенизама у грчком тексту, наводећи као примере речи као што су (ζακόνια, закони), βοιβόντας (војводу), ἐπρωβόδιτε (проводи, 3. лице аориста). Претпостављао је да грчки преводилац није разумео Јефантово упутство да ће Освајач „наследити Ад“, превевши „Ад“ као лично име, што је могла бити и просто преписивачка грешка.²⁴⁴

Овим тврдњама одговорио је Истрин, исправно сумирајући проблематику латинизама у Српској Александриди. Он је закључио да је њихово постојање одјек *књижевне* традиције, а не генетичког утицаја: „при преносу латинских речи, користили су вештачки изговор и традицију, а при преносу грчких речи у истој области испољавала је утицај књижевна традиција која је допирала из латинских речи“ (Истрин 1905: 186). Иако је Собољевски још два пута штампао свој

²⁴³ Веселовский 1886: 437; Веселовский 1888: 44–45, 99, 233; Слично и Јагић (Јагић 1887: 24–25); Блиског мишљења је био и Истрин (Истрин 1905).

²⁴⁴ „ἀπολοθήσειν τὸν Ἀτάνη“ (F 106г: 19–20): „Ад наследити“ (Роман о Александру 1986: 126). У „средњогрчком“ тексту Ад се мења личним именом „Атан“, што је могла бити и последица удвајања слога αν (Ботвинник, Лурье, Творогов 1965: 234).

чланак као одговор²⁴⁵, његова аргументација престаје да буде валидна уколико се узме у обзир да не постоји ниједан латински или романски текст који „припада истој традицији којој и српски и грчки текстови Српске Александриде“ (Маринковић 1986: 317).

Латинска имена су знак утицајне литерарне школе и упућености редактора СА на витешки, „феудални“ стил. У следећим примерима у загради дате су лексеме из Трумпфовог индекса имена издања епсилон редакције (Trumpf 1974: 179–188):

Дарије (Δαρειός): Даріе (34v: 12); Нехтенав (Νεκτεναβώ), који се пише са неколико варијација: Нехтенав (179v: 5–6), Нектенав (7v: 8), Нектенав (11г: 8); Филип (Φίλλπος): Филип (92г: 13); Пор (Πόρος): Пор (185v/5). Карактеристично је да се латинизована имена дају мањим херојима и владарима, витешким фигурама, не филозофима као што су: Аристокле (Αριστοκλέης): Аристоклен (72г: 11); Диоген (Διογένης): Диоген (54г: 10) или Диоген (46г: 10–11); Менандар (Μενάνδρειος): Менандар (72г: 10); Софокле (Σοφοκλής): Софоклис (45г: 16).

Ласло Хадрович (Lászlo Hadrovics) користи ономастички материјал не би ли преко њега доказао да је Српска Александрида преведена са неког изгубљеног угарског предлошка. Своју аргументацију темељи чињеницом да у СА Скити први пут постају Кумани и да се њихов вођа зове Атламиш (27г: 5; Роман о Александру 1986: 80). Мађарски стручњак у именовану „кагана“ овог туркијског племена проналази везу са угарском историјом, корен имена Атламиш види у облику *Otlamus* (F: 20v: 14–15; Ατλαμίσην), познатом из биографија краља Лајоша I Великог од Јаноша Кикилеија (János Küküllei) и Јохана Минорите (Johannes Minorita) (Hadrovics 1960: 280–281). Хадрович ће епизоду поставити у центар претпоставке да је некаква изгубљена угарска Александрида могла настати око 1350. године и да је представљала комбинацију латинских и грчких извора (Hadrovics 1960: 280–281). Свом најважнијем доказу он ће придружити и неколико других, као што је додавање слова –т на крају неких имена у помињаном астролошком каталогу небеских тела: зевестъ, никѣностъ, кроносъ, арѣо|с|, афровѣти, ердѣс, нра (19v: 12–14; Роман о Александру 1986: 76), коришћење придева „јушки“ за означавање јужне земље коју Александар походи после Рима, превођење придева „делфски“ и слично (Hadrovics 1960: 282–286).

Сличне филолошке доказе Хадрович је користио тврдећи да угарски извор има и *Роман о Троји*.²⁴⁶ Он затим сасвим „ослобађа“ своју тезу постављајући претпоставку да је мађарску Александриду могао превести Новак Петровић, дворјанин краља Лајоша, ожењеног Јелисаветом Котроманић (Hadrovics 1960: 291–292). Његово мишљење радикалније ће развити Николаус Трунте (Nicolaus Trunte) који тражи доказе да је Новак био „крстјанин“, богумил, сматрајући да је његова Александрида својом духовношћу изразила манихејска схватања босанске цркве (Trunte 2010: 381). Трунте ће пронаћи и паралеле у призорима смрти књижевног Александра и смрти краља Карла III Напуљског кога је убила група завереника. Он ће тврдити да се време настанка Српске Александриде може јасно поставити између јула 1386. и јануара 1387. године уколико следимо околности Карлове смрти (Trunte 2010: 383–384). Као могућег наручиоца превода мађарске Александриде Трунте види краља Твртка I Котроманића (Trunte 2010: 385).

Маринковић је у свом приказу Хадровичеве књиге о Троји одбацила његове тезе о лексичким позајмљеницама из мађарског (које су сличне и у СА), закључивши да су и код Срба и код Мађара у питању позајмљенице из других језика (Маринковић 1965: 317), углавном латинског. Она ће навести речи као што су фариж (вероватно преузете арапске речи преко грчке форме φάρης (вitez)), пастир (латински pastor), хелм (шлем, germ. helm), крзно (средњолатински: crusna, crusina, crusinna). Могући утицај феудалних угарских речи Маринковић сматра посредним: „све то није нимало необично када се зна да су у време формирања и пуног развоја феудалног

²⁴⁵ Соболевский 1906; Соболевский 1910.

²⁴⁶ Hadrovics 1955.

уређења многи наши крајеви били у државној заједници са Мађарима“ (Маринковић 1965: 320–321).

Улрих Мениг оставља могућност да се у имену Атламиш препозна и турски фолклорни јунак (Moennig 1992: 146). Александар Веселовски је већ указао да је овај ономастички траг могао у Александриду ући и из историјских извора који бележе да се Скитски вођа звао *Atheas* (Веселовский 1886: 167), али не поричемо да је редактор Александриде могао доћи до тог имена и преко неке угарске хронике. Изједначавање историје Карла III са причом о цару Александру је претерано слободно повезивање фикције и факције. Судбине средњовековних владара неретко су биле сличне Александровој, што је један од разлога популарности дела. Мађарски утицај могао је доћи посредно, културолошки, и оснажити тон витешког, „савременог“ духа. Надисторијска, анахрона природа СА, која мање држи до „чврстине“ својих имена него што су то сматрали Хадрович и Трунте, бива очигледна одмах пошто се помене Атламиш. Након што Александар погуби „кагана“, цар Куманима поставља за вођу свог братучеда Ванцатура (Ланцатура), што је чита алузија на једног од најпознатијих јунака витешке литературе. Редактор је бирао имена „по звучности“, није прецизно пратио историјске хронике.

И закључци о језику рукописа са кога је преведена Српска Александрида доношени су на основу ономастичке грађе. Као предложак СА од А. Веселовског до Р. Маринковић сматран је неки рукопис је припадао породици С (γ) редакције (Веселовский 1886: 386, 445). Маринковић је извор дела такође налазила у гама редакцији, тврдећи да је Александрида превод–адаптација са грчког језика. Доказе је налазила у историји рукописне традиције, ономастици и примени српске фолклорне стилистике (сва наведена дела, посебно Маринковић 1986: 22–30; 323). Марио Капалдо (Mario Capaldo) сугерише да је изгубљени грчки текст био преведен на српскословенски, а затим опет на средњогрчки понављајући становиште Веселовског (Capaldo 1973–1974: 364), а доказе за ову тезу ће пронаћи истражујући особине превода, славизме и проблематична места у тексту. Сличног је мишљења и Јирген Кристофсон (Jürgen Kristophson) (Kristophson 1985–1986: 47–54). Он тумачи етимологију Александровог имена, дату на почетку дела: и наре|т|(ε) нме емѢ Алезан’дрѢ. по грѣтскомѢ еззыкѢ зовет се изѢбран моужѢ (1v: 10–12) и закључује да је повезана са грчким језиком, да не долази од латинског облика *electus* (Kristophson 1985–1986: 47–48).

Синтезу поменутих истраживања направио је У. Мениг. Он сматра да је изгубљени предложак припадао ромејској традицији и епсилон традицији (Moennig 1992: 113–119). Мениг потврђује да су латински суфикси део књижевног утицаја ΡοТ (Moennig 1992: 80). Он изводи неколико доказа о „преласку“ књиге – са грчког на српски језик. Немачки стручњак тврди да је српски преводилац разумео игру речи у етимологији доласка до назива града Драма, који се може повезати са аористом грчког глагола τρέχω (индикатив, трчим) – ѓдрацов (аорист, трчах). У СА се преноси прича о настанку овог града: гра|д| же тоу сѣз|д|а и наре|т|(ε) нме емоу дра|м|. иже по срѣв’скомѢ еззыкѢ наричет’ се потѣтице (SS 11v: 23–12r: 2; Moennig 1992: 81) – „ту одмах нареди да се сазида град и даде му име Драм, што на српском значи тркалиште“ (Роман о Александру 1986: 77).

Улрих Мениг ће указати на још неколико места која упућују на преводиочево коришћење грчког узора: превођење имена Макаронских острва, као и неразумевање значења латинске речи *каруха* (carruca) која би била познатија да је текст дошао из неког латинског, а не грчког источника (Moennig 1992: 81). Важно је и остављање транскрибованог грчког имена града „Срдачног састанка“ у тексту СА: и нарекоше нме емѢ енкардѢосѢ еносѢс. иже наричет се по срѣв’скомѢ еззыкѢ, вѣсесрѣдѢн стан’кѢ (65v: 4–7); „и назваше га Осигенос (јенкардиос еносил) што по српски значи: срдачни састанак“ (Роман о Александру 1986: 92–93). После наведеног немачки истраживач ће закључити да докази указују на грчко порекло српског текста (Moennig 1992: 81). Нешто раније у својој

студији он поставља хипотезу да је чињенично стање такво да српски текст представља директнији приступ ζ* редакцији него грчки, а такође и да је српски текст узор „средњогрчком“ (Moennig 1992: 72).

Кључни доказ тврдње о грчком оригиналу јесу поменута места из критичког издања Српске Александриде – два језика присутна су у Александриди, две традиције, „српска“ и „грчка“ – текст разуме да име Александар долази са грчког, као и да име „Срдачни састанак“ долази са грчког. Редактор је назначио како је „његов“ језик – српски језик – о чему сведочи и прво навођење грчког термина и затим српско објашњење. Књига указује на механизме сопственог настанка кроз *креативну* употребу језика.

Аргументација Улриха Менига о датирању Српске Александриде

Улрих Мениг подвлачи да је потребно фиксирати три временске тачке: 1. настанак „средњогрчке“ Александриде; 2. српског текста (који он назива „медијатором“); 3. византијског оригинала (Moennig 1992: 143). „Средњогрчку“ Александриду датира у XV век (Moennig 1992: 144). Закључује да она преноси „одраз“ старијег историјског духа, инсистира на чињеници да је „имагинарни свет иза текста старији него преживели превод“ (Moennig 1992: 144). То је битно и за Српску Александриду, њено датирање је смешта у контекст одређеног погледа на свет, у посебну књижевну, духовну традицију и социјални контекст. Поводом српскословенског Живота Александровог У. Мениг ће, методолошки неутемељено, као *terminus ante quem*, последњи тренутак у којем је дело могло настати, поставити помен „Дамјанове Александриде“ (Moennig 1992: 145). Поред историјских аргумената за датирање дела, Мениг ће наводити и књижевне, и њих сматрамо убедљивијим. Они се тичу сличности Српске Александриде и књижевних дела која настају у доба владавине династије Палеолога.²⁴⁷

У следећим поглављима поредићемо Александриду са делима које је помињао немачки стручњак, са стихованим романтичним списима, *палеолошким романима*: „паралеле са касним византијским романом могу се овде искористити као критеријум за приближну истовременост“ (Moennig 1992: 146). Најпре долазе витешко-љубавна дела која се усредсређују на живот, подвиге, љубавне авантуре и смрт једног *хероја* – пре осталих позновизантијска *Ахилеида* (средина XIV века, Agaritos 2004: 13)²⁴⁸ са којом Александрида поседује мноштво структуралних сличности и сличан трагичан крај. Уз њу се мора поменути чувени, нешто старији *Еп о Дигенису Акрити* и једна од две византијске варијанте тројанске историје: *Византијска Илијада* (касни XIV, рани XV век; Agaritos 2004: 13).²⁴⁹ Другу групу чине ромејски љубавно-витешки „романи“: *Калимах и Хрисороја*²⁵⁰ (друга четвртина XIV века, Agaritos 2004: 13); *Ливистар и Родамна*²⁵¹ (средина XIII

²⁴⁷ Основна литература о делима палеолошке епохе: Beaton 2003; Agaritos 1992; Agaritos 2004; Goldwyn, Nilsson 2019.

²⁴⁸ За *Ахилеиду* користимо издање Каролине Купане (Cupane 1995: 307–445; скраћеница Αχιλλ. 1995) петнаестовековног Напуљског рукописа (III. В 27 (N)) који садржи дужу верзију дела. О датирању Agaritos 1992: 53.

²⁴⁹ *Византијска Илијада* и *Тројански рат* су две обраде тројанске приче у позној Византији. Прва је „оригинални“ спис, а друга превод-адаптација *Roman de Troie* Беное од Сен-Мора, најдужи ромејски „романац“, „одјек“ латинске легенде, као и српскословенски PoT. *Тројански рат* настаје вероватно у XIV веку у деловима Грчке које контролишу Франци, вид. више о томе у уводу у издање, Jeffreys 1996: LI. *Византијској Илијади* је теже одредити порекло. Вид. о овим делима упоредно у радовима Goldwyn, Nilsson 2019b; Lavagnini 2016. Издање рукописа *Византијске Илијаде*: Nørgaard, Langwitz 1975; Рукопис је датиран у XVI век, Lavagnini 2016: 234. Консултовали смо италијански превод: I fatti di Troia 1988.

²⁵⁰ За *Калимаха* и *Хрисороју* користили смо грчко издање текста (Cod. Ludgunensis Scaligeranus 55, XVI век) Каролине Купане које она наводи упоредо са италијанским преводом (Cupane 1995: 45–215). Скраћеница: K&X 1995.

²⁵¹ *Ливистар* и *Родамна* не постоји у целовитом препису и дело се формира колажирањем одломака. Користили смо издање J. A. Ламберта и у њему коришћене рукописе Codex Neapolitanus (рани XVI век), Codex Escorialensis (касни XV век), Codex Scaligeranus (рани XVI век). Консултовали смо и енглески превод Гавина Бетса (Gavin Betts): Betts

века, Agaritos 2004: 13), *Велтандар и Хрисанца*²⁵² (касни XIII век, Agaritos 2004: 13). Нећемо говорити о списима који се у литератури често посматрају као обраде западних предложака (*Тројански рат, Стари Витез, Флорије и Плацијафлора, Имберије и Маргарона, Апологије Тирски* и очигледна обрада Бокачове *Тезеиде*). Треба поменути и „поему“ *Александар и Семирамида* (прва половина XV века, Agaritos 2004: 13)²⁵³, прераду познатог источњачке типске, љубавне приче о царици која удварачима поставља смртоносне загонетке. Не правимо оштру разлику између „оригиналних“ и „адаптираних“ позновизантијских дела, зато што је та подела, као и свака бинарна опозиција, проблематична. Наш корпус одређен је темом, те смо морали да сузимо ширину компаративног замаха руководећи се Мениговим примером и смерницама.²⁵⁴ Византијска прозна традиција, временски блиска Српској Александриди употпуњује компаративни оквир, примарно заснован на α и ϵ редакцији.

Неке од паралела између СА и византијских витешких романа које немачки научник наводи (Moennig 1992: 146) мање су убедљиве на први поглед, али постају јаче када се повежу са осталим. Имена које можемо наћи у Александриди важна су и у *Ливистру и Родамни* – приповедач доброг дела наратива и јунаков пријатељ, витез зове се Клитовон ($\Phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma \epsilon\mu\acute{\omicron}\varsigma \acute{\omicron}$ $\text{Κλιτωβ\acute{o}\varsigma}$), а Ливистров непријатељ је краљ Египта Вердерих ($\text{Βερδερ\acute{\iota}\chi\omicron\varsigma}$), чије име (и порекло) очигледно алудира на египатског крајишника Вервериха из СА (F 2v: 2; $\text{Βερβερ\acute{\eta}\varsigma}$). Неки од Менигових аргумената дотичу се и реторичких средстава: *Ахилеида* нуди сцену паралелну царевом покољу Атињана користећи слику жетве: „слика ратника који врши покољ, као што косач у јулу жање жито, такође је позната из ‘Ахилеиде’. Као у ‘Велтандру и Хрисанци’ планине, долине и висови зазивају се као сведоци при ламентима“ (Moennig 1992: 146). Мениг ће приметити да је магични прстен битан мотив и у Александриди и у *Ливистру и Родамни, Калимаху и Хрисороји и Флорију и Плацијафлори*. Уочиће и да је *палата/замак* важна хронотопска локација и у Александриди и у византијским романима и да се њеној дескрипцији приступа пажљиво, коришћењем екфразе. Екфраза палате-замка одражава књижевни укус палеолошке епохе (Moennig 1992: 147; Beaton 2003: 159–163).

Не може се говорити о везама Александриде са византијском књижевношћу а да се не помене *Еп о Дигенису Акриту*. Дело је првобитно писано у стиховима, у византијском петнаестерцу (политички стих), а затим прерађено и у прозном облику. Форма му је промењива и слична Животу Александровом. Најстарији рукопис *Епа о Дигенису* потиче са краја XIII или почетка XIV века (G, Grottaferrata, Jeffreys 1998: XVIII). Дело је сачувано у шест рукописа који својим тенденцијама теже да истакну одређене „фолклорне“, „учене“, „сентименталне“ мотиве – те као група подсећају на „породицу“ рукописа СА (Jeffreys 1998: XVIII–XXV).²⁵⁵ Ми ћемо се држати G верзије (Grottaferrata) зато што је она старија, језички конзервативнија него млађа E (Escorial верзија, касни XV век)²⁵⁶, у њој је религиозни дух израженији, а садржи и више алузија на „роман“ о Александру (Moennig 1992: 148).²⁵⁷

2018: 95–192; Бетсов превод смо користили када је од користи био рукопис P који није укључен у Ламбертово издање. Скраћеница: L&P 1935.

²⁵² *Велтандар и Хрисанца* је текст сачуван само у једном рукопису (Paris. Gr. 290. d9, XVI век), коришћено је издање А. Елисена. Скраћеница: V&X 2015.

²⁵³ *Александар и Семирамида*, рукопис В (Metēora Barlaam 197, fol. 81r–102v), почетак XVII века, издање: Moennig 2004, датирање 7–11. Скраћеница: A&Σ.

²⁵⁴ Вид. о *релативности* поделе на „оригиналне“ и „преводне“ „романце“: Yiavi 2019.

²⁵⁵ Словенска варијанта приче о Дигенису сачувана је у руској редакцији под именом *Девгенијево деяние*, у питању је спис фолклорног духа који настаје вероватно током XIV века (Jouanno 2016b); Издање Кузьмина 1962.

²⁵⁶ Jeffreys 1998: XX.

²⁵⁷ Нећемо говорити о млађој, зета верзији Епа о Дигенису за коју Мениг сматра да има највише алузија на Александриду из истог разлога из којег не тумачимо ни „средњогрчку“ Александриду ни Филаду – зато што не желимо да говоримо о утицајима, већ о поетичким и идејним везама књижевних дела. Издање (Z) верзије – Trapp 1971.

Као и Александар, Дигенис је херој мешовитог порекла, уводни део епа заузима, као и у Александриди, предисторија Дигенисовог оца који напушта своју земљу и заљубљује се у странкињу (Digenes 1970: I, 1–337) – ту паралелу је и У. Мениг истакао (Moennig 1992: 274). Окосница Дигенисових авантура одиграва се на Истоку и драматизује сукоб са Арапима. Јунак ће крај Еуфрата подићи палату, украшену мозаицима. На њима се, између осталих призора, представљају Александрови успеси (Digenes 1970: VII, 8–108). Александар се експлицитно помиње на почетку IV певања у каталогу јунака, истакнут својом мудрошћу и вером у Бога (Digenes 1970: IV, 29–30), а јунакиња Максиму потомак је Амазонки које је Освајач отео од Брамана (Digenes 1970: VI, 386–387). На бета редакцију Александриде подсећа и епизода о кувару кога Акрита ослепљује ударцем, иако се не налази у Грогаферата верзији (Mavrogordato 1970: XL).²⁵⁸ Дигенис ће, као и Александар, оженити странкињу, која ће, слично Роксанди, издахнути над телом свог мужа. Важност Александра као Дигенисовог узора најочигледнија је у украсима, сликама којима Василије „Граничар“ украшава своју палату – међу библијским и античким херојима посебно је истакнут мудри цар Александар, али и царица Кандакија:

Ἀλεξάνδρου τὰ τρόπαια, τὴν τοῦ Δαρείου ἦταν / Κανδάκης τὰ βασίλεια καὶ τὴν αὐτῆς σοφίαν, / τὴν πρὸς Βραχμῆνας ἀφιξίν, αὐθὶς πρὸς Ἀμαζόνας, / λοιπὰ τε κаторθώματα τοῦ σοφοῦ Ἀλεξάνδρου, / ἄλλοι τε πλήθι θαυμαστά, πολυειδεῖς ἀνδρείας. – Александрови тријумфи, пораз Дарија, И Кандакијин царски двор и њена мудрост, / Његов долазак код Брамана, онда код Амазонки, / И остали подвизи мудрог Александра, / И многа друга чуда, разноврсне храбрости. (Digenes 1970: VII, 90–94)²⁵⁹

Дигенис преноси слику света XI века (Mavrogordato 1970: XVI). Еп је временски анахрон као и Александрида. Као и Александрида и *Еп о Дигенису* има сложен и противречен однос према жанру – те ће га Панајотис Агапитос (Παναγιώτης Αγαπητός) и Родерик Битон (Roderick Beaton) називати и прото-романцем (Agapitos 1992: 26–33; Beaton 2003: 19).²⁶⁰

Паралеле са позновизантијским романима У. Мениг користи да би повезао свет зета редакције са историјском „реалношћу“ византијског XIV века (Moennig 1992: 149). Мениговим књижевним паралелама додали бисмо неколико других. Нарација се и у СА и у овим делима прекида епистолама, нарочито у *Ливистру* и *Родамни*. У романима доминирају витешке церемоније, гестови и ритуали: дочеци, поздрављања, даривања, љубљење, грљење, онесвешћивање. И Александриду и ромејске књиге прожима сентименталност, дуги реторички искази, екфраза предмета и личности заузимају више простора од описа борби. Фигура цара Ероса, слична Александру, готово се сакрално прославља. Титулисање је од посебног значаја (нарочито у *Велтандру* и *Хрисанци*). Стилски регистар испуњен је гномама и епским фразама (библијских цитата је мало, за разлику од СА). Истиче се љубав унутар друштвених сталежа, дела противречно приступају магији и паганском наслеђу. Хронотопски су и византијски „романци“ подељени осом Исток-Запад. И у њима је Исток простор за авантуру и постизање подвига. Њихови рукописи такође садрже поделу на одељке (Agapitos 2004: 24), склоност ка паралелизму, хомеотелеутону, коришћењу рефрена и антитезе, што је условљено и чињеницом да су дела писана византијским политичким стихом.

Највећа разлика палеолошких романа и српскословенског Живота Александровог јесте важнија улога *еротских* мотива у њима (СА више говори о породичној, братској, сталешкој љубави). Палеолошки романи имају срећан, бајковит, формулативан завршетак. Херојска дела попут Александриде имају трагичан крај (*Ахилеида*, *Еп о Дигенису Акрити*). Александрида се од наведених списа разликује својим *религиозним* духом који условљава и њену трагичну природу и иновативнију, хетерогенију форму.

²⁵⁸ Користили смо издање G варијанте Цона Маврогордата (John Mavrogordato). Скраћеница – Digenes 1970. Вид. и издање Jeffreys 1998.

²⁵⁹ Превод Д. Рашљића.

²⁶⁰ Вид. Лордов рад о паралелама између *Епа о Дигенису* и српскохрватске епике: <https://chs.harvard.edu/chapter/11-notes-on-digenis-akritas-and-serbo-croatian-epic/> (01.10.2022.)

Улрих Мениг користи и историјске аргументе не би ли датирао позновизантијску Александриду. Осветлиће сцене *турнира* у њој (Олимпијске игре, кроћење Дучипала и разигравање витезова, „дечији турнир“ који организује Аристотел). Немачки стручњак сматра да атмосфера турнира, витешких игара (уз мотив екфразе замка/палате) доприноси преношењу историјског духа зрелог „феудализма“ епохе Палеолога и епохе Стефана Душана. Ове теме и мотиви утичу на аутора да настанак ζ редакције сигурно смести у XIV век (Moennig 1992: 150). Он сматра да је Александар оличавао државно јединство које је Византинцима измицало нарочито почетком XIV века, када се ромејска држава распадала у бројним грађанским ратовима који су омогућили успон српске државе и убрзали турско освајање Балкана. Мениг повезује историју и фикцију и верује да текст ζ^* редакције, због краја књиге који помиње будућу пропаст Македоније, одговара историјском периоду после Душанове смрти 1355. године (Moennig 1992: 151).²⁶¹

Улрих Мениг коначно датира ζ^* редакцију, уз одређена оклевања:

Наведене индиције доказују, не дозвољавајући прецизније датирање, да се ζ^* датира у XIV век, најкасније до 1389. Ако се узме у обзир да се такозвани византијски витешки роман развио тек у првој половини четрнаестог века, а да ζ^* већ претпоставља развијени жанр, и уколико придамо изванредан значај помињањима контакта с Турцима који надиру, долазимо до закључка да би датирање око средине или треће четвртине 14. века било реалистично. (Moennig 1992: 152)

Српску Александриду он не датира никада прецизно и користи „Дамјанову Александриду“ у својој аргументацији. Закључујемо да немачки стручњак настанак Српске Александриде смешта у трећу четвртину века (1375–1389), зато што је СА превод–адаптација и морала је настати пре „Дамјанове Александриде“, али после ζ^* „оригинала“.

Закључак

Александар Веселовски (Веселовский 1886: 445) поставио је латинско освајање Констанопоља (1204) као *terminus post quem* настанка грчке претходнице Српске Александриде (Менигове ζ^* редакције). Други догађај који руски стручњак наводи јесте крсташко ослобађање Дамијете (1219) – повезује га са упливом локалних легенди о пророку Јеремији, кључној личности СА. Веселовски ће широко поставити временске границе: грчки изворник је могао настати у XIII–XIV столећу, а словенски (српски) превод у XIV–XV веку (Веселовский 1886: 445). Друга могућност датирања дела долази коришћењем референци из дела Данила II и његових настављача, али ту могућност одбацујемо из раније наведених разлога. Не делује довољно аргументовано ни Велудисово размишљање да зета редакција непосредно указује на турско освајање Солуна 1430. године (Алекснадрово пророчанство да ће Персијанци овладати Македонијом), те да ову годину можемо повезати са настанком позновизантијске Александриде (Veloudis 1968: 35–38). Корин Жуано ће српски превод датирати, без аргументације, у доба владавине цара Душана (Jouanno 2012b: 105). Јаков Лурје има храбрије мишљење и сматра да СА настаје у доба снажног културног и државотворног ангажмана краљице Јелене Анжујске (друга половина XIII – почетак XIV века).

Ми ћемо се, углавном, сложити са аргументацијом У. Менинга, са закључцима које је доносио на основу књижевне анализе. Српску Александриду и њену грчку претходницу повезаћемо са *првом половином XIV века*, тренутком када се обично датира време културног успона византијског романа²⁶², али и када долази до успона српске средњовековне моћи, у току

²⁶¹ Мениг (Moennig 1992: 151) ће као и Велудис (Veloudis 1968: 37) и Жуано (Jouanno 2012b: 110) сматрати да се може ставити знак једнакости између историјских Турака и Персијанаца у Александриди. И он користи као доказ поменути сцену облачења Персијанаца у женску одећу. Та епизода је, према нашем мишљењу, знак мизогиних размишљања редактора књиге, не историјска алузија (Роман о Александру 1986: 136).

²⁶² О његовом датирању вид. датирање у Agaritos 2004: 13, слично Goldwyn, Nilsson 2019c: XIII–XIX. Српска Александрида вероватно није настала временски далеко од *Ахилеиде* са којом дели више мотивских, структуралних

владавине краљева Милутина (1282-1321) и Стефана Дечанског (1321-1331). За разлику од Менига сматрамо да се није морала чекати најезда Турака да би настала позновизантијска Александрида и да је „роман“ о Александру вероватно пратио развој палеолошких романа. Тиме посредно, из другог угла, стижемо на старије становиште – враћамо се валидности реторичког „зазивања“ Александра у српским житијима. Као *terminus post quem*, због очигледних италијанизама у српскословенском *Роману о Троји* (Павловић 1971: 48), означили бисмо настанак *Historia destructionis Troiae* Гвида из Колоне, Сицилијанца који своје дело ствара крајем XIII века (вероватно крајем 1287 године, Fischetti 1986: 151; Jeffreys 1996: XLIX), под утицајем *Roman de Troie* Беное де Сен-Мора (1150–1165).²⁶³

Српска Александрида није могла настати пре приче сицилијанског песника, месинског судије, која је стигла у наше западне крајеве у неком стилски једноставнијем, „народнијем“ виду. Тек када је Ахил постао витез, то је могао бити и Александар. Александар се на Ахила угледао у свом животу, те га је морао следити и у фикцији. Утицај *Historia destructionis Troiae* није генетички, јер се не зна са сигурношћу који текст је био извор српскословенског Романа о Троји (Маринковић 1986: 195–250). У словенске крајеве је морала стићи нека прерада овог списка која је утицала на РоТ, а затим и на СА. Српскословенске књиге нису могле настати пре ње. Као *terminus ante quem* узећемо најранији материјални доказ постојања Српске Александриде, „Београдску илустровану Александриду“, која се датира у „другу половину XIV века, ако не већ и у Душаново доба“ (Маринковић 1969: 73).

Српску Александриду временски лоцирамо у *прву половину* XIV века – нешто касније од Радмиле Маринковић (крај XIII века) и раније од Улриха Менига (трећа четвртина XIV века).

Потребно је осврнути се и на место настанка превода дела и на његовог претпостављеног редактора. Веселовски и његови истомишљеници лоцирали су тачку превода СА на западну обалу Јадрана. Мениг сусрет ζ* са српскословенском културом смешта у источни део грчке Македоније, око градова Драма и Филипа, на граници са Тракијом. То чини због помињања града Драма и његове важности у оквиру игре витезова и епизоде о Дучипалу (Moennig 1992: 142). Област у којој се налази овај град средином XIV века долази под власт цара Душана. Немачки истраживач сматра да је она могла бити и место преласка Александриде у српску културу. Јаков Лурје закључује да је место превода могла бити и Србија у време краљице Јелене Анжујске. Он неће искључити ни Далмацију, јер су у Далмацији преведени *Роман о Троји* и *Сказаније о Индијском царству* (Ботвинник, Лурје, Творогов 1965: 148). Због тога што књига помиње македонске градове и ми смо ближи мишљењу У. Менига – СА вероватно настаје вероватно у источном делу грчке Македоније.

Морамо се осврнути и на Менигово размишљање о редактору ζ* текста:

Могли би се запитати да ли је ζ* била написана у 1320-тим годинама од стране некога из Андроникове²⁶⁴ пратње. Ово би објаснило упознатост са топографијом данашње источне Македоније и Тракије, с обзиром да је ова област била место активности младог Андроника пре него што је протерао свог деду са трона у Константинопољу. (Moennig 2016: 172)

сличности (средином XIV века, вид. такође о њеном датирању и Moennig 2018: 355). Вреди споменути и епиграм Манојла Фила, који се често користи као аргумент за датирање *Калимаха* и *Хрисороје*. У њему се описује љубавна прича слична овом љубавном „романцу“ (βιβλίον ἐρωτικόν). Фил препричано, неименовано дело, приписује Андронику Палеологу, рођаку цара Андроника II и нећаку цара Манојла VIII, који је преминуо као монах око 1310. године. О могућности Андрониковог ауторства овог романа вид. Knös 1962; Betts 2018: 33; Agapitos 1992: 55–56. Промишљање о аутору K&X приближава нас посредно и разматрању личности редактора Српске Александриде.

²⁶³ То је дугачка „поема“ која је осавременила старе латинске списе приписане Даресу Фригијцу и Диктису Крићанину и „одјекнула“ на скоро свим европским народним језицима и културама: „Италије, Шпаније, Немачке, Енглеске, Холандије, Скандинавије, словенских земаља, чак поново Француске“ (Jeffreys 1996: XLIX).

²⁶⁴ Андроник III Палеолог (1328–1341).

Вероватно је овог пута Менигова тврдња превише слободна, иако ваљанија од Хадровичеве претпоставке о Новаку Петровићу као могућем редактору-преводиоцу СА. Не можемо знати ко је био редактор Српске Александриде, иако бисмо желели да га замислимо као аскету, а не племића. „Аутор“ је имао негативне ставове о женама, наглашавао изнова мотив *memento mori*. Добро је познавао Свето Писмо, литургијске списе, имао озбиљно интересовање за апокрифну литературу и витешке романи. У питању је била свестрана личност широке читалачке културе. Даље размишљање о редактору СА узалудно је и одводи нас од научне анализе промишљању грађе каквог историјског романа.

6.2. а) Стил и наративне технике алфа верзије

Чак је и Ричард Стонман сумњао у књижевне квалитете Псеудо-Калистенове Александриде: „Роман о Александру није књижевно ремек-дело. Он је дефинитивно популарна литература“ (Stoneman 1991: 31). Рајнхолд Меркелбах (Reinhold Merkelbach) ће се о писцу прве верзије књиге изразити грубо: „писац Романа о Александру био је неписмен човек и незналица“ (Merkelbach, Trumpf 1977: 89). Умеренији у својој критичкој оцени дела биће Здеслав Дукач: „треба га примити као дјело пучке, супстандардне литературе, која је цвјетала у свим раздобљима уз бок службеној“ (Дукач 1980: 38). Михаил Пасхалис (Μιχαήλ Πασχάλης) надовезаће се на Стонманов цитат. Он ће, тумачећи однос β текста и других верзија, приметити да се стручњаци ретко дотичу стила редакција Александриде, што је методолошка грешка:

Прво, зато што верзије могу веома да варирају у аспектима стила и наративних одлика – довољно је упоредити грчки текст А или Валерија, са ‘Historia de Preliis’ и прозном и римованом модерном грчком верзијом. И друго, зато што текстови разбијене структуре у којој приповедни континуитет игра малу или никакву улогу развијају алтернативне стратегије стварања наративног значења. (Paschalis 2007: 71)

Сумња у књижевни квалитет дела повлачи са собом занемаривање његових стилских одлика, његових наративних, поетичких захвата и сумњу да је Александрида уопште вредна тумачења. Сасвим супротно, Живот Александров је дело у којем се јасно може пратити *поступак* дорађивања, *метафразе* текста. Мишљења попут Меркелбаховог (посредно и Стонмановог) последица су строгог филолошког приступа: „укорењеног у деветнаестовековној класичној филологији и њеном презиру за све посткласично“ (Nawotka 2017: 24).

Покушаћемо да понудимо једну херменеутичку перспективу која стил посматра као нешто што се не може изједначити са језичким регистром, у складу са разматрањима Светозара Петровића и његовог есеја о стилу из *Природе критике* (Petrović 2003: 87–103). Петровић инсистира на стилу као термину индикатору (флексибилном термину) најпре приметивши да је језик у књижевном делу „медич“, а да је дело „више него језик“ (Petrović 2003: 82, 83). Стил је неодвојив од креативне употребе речи, те је потребно: „проматрање језика као укупности изражајних средстава, а стила као избора из тих средстава“ (Pranjić 1986: 10). Термин стил²⁶⁵ не може постати чврст термин, али и ако га користимо флексибилно, он и даље има употребну вредност у промишљању креативне употребе језика и може нам помоћи: „у критичком просуђивању књижевности, и ако га за то употријебимо, нисмо га тиме претворили у метафору

²⁶⁵ Тумачење стила Александриде и њој сродних списа може се повезати са теоријом о „три стила“ и са концептом „диглосије“, важним за тумачење античких и средњовековних списа, али повремено и проблематичним. Види: о нивоима стила у Византији – Hunger 1978; Sevcenko 1981; о тзв. „ниском“ стилу: Browning 1981. О симбиози ученог и вернакуларног стила: Trap 1993; О диглосији и проблему разграничења „високе“ и „ниске“ језичке варијанте у Кијевској Русији, Worth 1993; О диглосији у византијским романима: Agapitos 1992: 19; Beaton 2003: 15. О социјалним аспектима грчке диглосије, која је временом све више одражавала разлике у статусу говорника катаревусе и димотике, померање од византијског друштва ка савременом грчком друштву: Page 2008: 59–63; 253–255, 257, 269; Преглед литературе о диглосији, домаће и стране: Грковић-Мејдор 2007: 443–459. О вези жанра и стила, начинима (*модусима*) излагања у средњовековној књижевности: Ингъм 1993.

нити је наш поступак илегалитиман“ (Dukat 1985: 763).

Језик алфа редакције Александриде (и ми ћемо у нашој анализи стила, наративних и поетских техника Александриде почети са језиком) је касноантички коине, што се види по одликама деклинација, глаголских начина, коришћењу чланова (Nawotka 2017: 29). Корин Жуано истиче да је дело истовремено обележено и тенденцијама редактора да свој рад „узвиси“ коришћењем учених облика аориста глагола ἀποκρίνομαι (одговарати, одговорити) – ἀλεκρίνατο уместо модернијег ἀλεκρίθη, дужих форми прилога (ταχέως, εὐθέως) уместо модернијих придева окамењених у средњем роду (ταχύ, εὐθύς). Она у овим и сличним примерима (Jouanno 2002: 51) види доказ да „роман“ од својих почетака обитава у зони између књижевног и „народног“ језичког израза (Jouanno 2002: 28).²⁶⁶ Хетерогеност стила прошириће се и коришћењем израза који текст приближавају хришћанској литератури: „некада ‘Роман о Александру’ користи речи са нарочитим значењима коришћеним само од стране хришћанских аутора, нпр. σκῆνωμα (α, I: 24) у значењу ‘леш’ (уобичајеније σκῆνος), као у Другој посланици апостола Петра (1,13) или τίμιον (α, III: 34) у значењу ‘благо’“ (Nawotka 2017: 29). Са Новим заветом прву редакцију Александриде повезује и паратаксичка структура реченица (Nawotka 2017: 29) у којој можемо видети средство истицања драматичних тренутака приче.

Иако ће К. Жуано приметити да Псеудо-Калистен није желео да стилски хармонизује различите деонице своје књиге (епистоле, Хомерове цитате, алегорична пророчанства, царев тестамент...), не бисмо се сложили са њом. Хетерогеном тексту била је потребна чврстина коју су му дали лајтмотиви, поређења и чести епитети којима се изнова враћа. Алфа редакција започиње поступак који примећујемо и у Српској Александриди – инсистирање на рефреничном понављању одређених речи. Карла Граматики (Κάρλα Граμματική) то подвлачи у важној опсервацији:

Структурно оријентисана анализа Романа о Александру показује да дело није насумични конгломерат састављен од различитих извора. Аутор покушава да створи спис који поседује јединство и кохезију и да би то учинио користи основне мотиве повезане са јунаком, као што су мотив освајача света, мотив φρενίρης (‘разумност’) и веза са Хераклом и Дионисом, који се провлаче кроз целину дела и обезбеђују његову кохезију. Додатна значајна техника коју аутор користи јесте понављање мотива. (Grammatiki 2012: 637)

Граматики истиче најпре епитет φρενίρης (разуман, мудар).²⁶⁷ Он се везује за Александра и повезан је са стремљењем да се нагласи Освајачево право на власт, квалитет његовог суда, чињеница да василевс побеђује непријатеље више својим знањем и лукавством него силом – што ће му и царица Кандакија експлицитно нагласити: „οὐ γὰρ πολέμῳ ἐχειρώσω τὰς πόλεις, ἀλλ’ ἀγχινοῖα πολλῇ.“ – „јер ниси ратом освојио градове, него великим оштроумљем“ (α, III: 23, 8–9).

Употребљена је именица ἀγχινοῖα (оштроумље), али цитат је илустративан за читаво дело и сабира значења везана за концепт разумности. Александра ће лично Демостен именовати „мудрим дететом“²⁶⁸: φρενίρης παῖς (α, II: 4, 6). Овај епитет нагласиће и Аристотел обраћајући се младом цару након што га је назвао космократором, подвлачећи разумност као основни квалитет владара света (α, I: 16, 5). Редактор води рачуна да нам представи свог „мудрог Александра“, цар је разуман пре свих осталих његових особина – „ὁ φρενίρης Ἀλέξανδρος“ (α, III: 26, 7).

Друга реч која се везује за цара јесте атрибутив „космократор“, сливен са египатским пореклом дела и прослављањем Александра као „Новог Сенонхосиса“ (Jouanno 2002: 98). Василевс је најављен овом титулом још и пре рођења у већ наведеном астролошком пасажу којим Нехтенав усмерава тренутак његовог рођења – царица треба да сачека прави тренутак да би

²⁶⁶ Ово је одлика и византијских романа, Српске Александриде и *Епа о Дигенису Акрити*, о намерној архаизацији израза, али и присуству вернакуларне језичке „подлоге“ у „ученој“ G варијанти Дигениса: Jouanno 2016b.

²⁶⁷ Вид. Jouanno 2002: 206–207.

²⁶⁸ На овом месту у енглеском преводу Е.Н. Haight је превео παῖς именицом youth (јуноша) (<http://www.attalus.org/translate/alexander2a.html>), али ми смо је, да би се истакла додатно царева младост, разумели радикалније.

родила: „Αἰγύπτιον ἄνθρωπον κοσμοκράτορα βασιλέα“ – „човека Египћанина, цара, владара света“ (α, I: 12, 8). Ово звање уоквирује дело. Александар ће бити сахрањен у Мемфису попут „Сенонхосиса владара света“ – „Σεσόχωσιν κοσμοκράτορα“ (α, III: 34, 5). Македонског ће космократором назвати и Филип након што младић укроти Букефала (α, I: 17, 5). Титула је резервисана и за Освајачевог претечу Сенонхосиса, дело слично именује свог протагонисту и његовог „двојника“ (α, III: 24, 2).

Важан је и епитет „осветник“ (ἔκδικος). Њега је Кшиштоф Навотка повезивао са египатским мотивима и титулом Хоруса као бога осветника (Nawotka 2017: 56). Редактор епсилон редакције избациће било какву „агресивност“ усмерену према Филипу (Jouanno 2002: 390). Александар је у алфа тексту осветник неправде коју његова мајка Олимпијада трпи од Филипа (и Паусаније). Најпре се најављује да ће Александар бити мајчин *осветник* (α, I: 5, 1), а касније Филип и Паусанија чине своје рђаве поступке. Коришћење овог атрибутива указује на важност реторичке узвишености „по себи“. Потребно је што велелепније именовати Александра, чак науштрб текстуалне кохеренције и логичког следа дешавања.

Рефренична употреба речи карактеристична је за Александриду. Нарочито ће се, поред наведене сложенице, понављати реч „космос“ (свет, ὁ κόσμος). Цар Александар обилази читаву земљу: κόσμον κυκλεύσας, (α, I: 3, 5) и стиче право да се назове њеним господаром. Већ нам је на почетку назначено да је Нехтенав овладао „небеским елементима“ – κοσμικὰ στοιχεῖα. На ову реч књига ће се „опесивно“ враћати. Навешћемо само број неких страница Кроловог издања на којима се јавља реч „космос“ у својим варијацијама (Kroll 1958: 11, 13, 17, 18, 25, 27, 33, 34, 36, 43, 51...).

У складу са мноштвом Богова и полубогова који се појављују у првој редакцији Александриде не изненађује што се велика пажња посвећује и глаголу „штовати“, „поклонити“ се (због поклона цару је, наводно, страдао и сам Калистен). Проскинеза (προσκύνησις) је религиозан чин и ова реч одјекује Александридом – тражећи обожење за свог главног јунака, дело нам паралелно показује како се указује поштовање Амону и другим боговима (Kroll 1958: 6, 27, 36, 97, 113, 125, 145). Важан је и глагол „θαυμάζω“: „ταῦτα ὁρῶν ὁ Ἀλέξανδρος ἀθεαύμαζε“ – „Александар је то у великом чуђењу гледао“ (α, II: 20, 6). Фраза би могла бити и мото читаве Александриде, нарочито Освајачевог одласка на Исток. Освајачево константно чуђење потврђује да је пред нама вредан, величанствен, али и опасан свет (Kroll 1958: 7, 22, 38, 44, 83, 88, 114, 118, 120, 121). Употреба рефрена показује како је Псеудо-Калистен промишљао дело, надилазећи своје критичаре.

Осим као космократор цар се мора прославити и као „Нови Херакле“ и „Нови Дионис“ (који се често помињу заједно). Јунак сакралним поређењима преузима идентитет митских личности. Сетићемо се да је Нехтенав у епизоди стапања са Олимпијадом попримао обличја ових богова (α, I: 6, 3), а Дионис је споменут и током описа звезда у тренутку василевсовог рођења (α, I: 12, 8). Александар је као „Нови Херакле“ најављен и пророчанством о човеку који ће успети да укроти Букефала, јер он ће бити „реинкарнација“ Херакла²⁶⁹: „ὁ δὲ Φίλιππος ἀκούσας τὸν χρησμὸν καθ'ορᾶν προσεδόκα νέον Ἡρακλέα.“ – „А Филип, чувши пророчанство, очекивао је да види новог Херакла“ (α, I: 15, 2). Читава сцена посвећена је Александровом прослављању – њен увод цара представља као „новог Херакла“, а њен завршетак као „космократора“ – наратија је у другом плану. Херакла ће зазивати и Исменија (α, I: 46а, 8), а и Александар у свом тестаменту (α, III: 33, 25).

У Локрију ће пророчица цара ословити цара као „Херакле Александре“ прешавши од поређења до идентификације: Ἡρακλῆς Ἀλέξανδρε (α, I: 45, 4). Поређење са сакралним двојцем даје благослов и царевом овладавању над Истоком – Александар је „Нови Дионис“, победник над

²⁶⁹ Очигледна је и сличност између царевог подвига и Херакловог савлађивања Диомедових кобила, које су такође људождери.

Амазонкама и варварима (Jouanno 2002: 47). Циљ реторичког инсистирања на поређењу василевса са Дионисом и Хераклом јесте наглашавање идеје *апотеозе*. Освајач је отрован вином које је симбол Диониса и страда отрован као што је, по легенди, отрован и Херакле: „као што су Херакле и Дионис били присутни у тренутку царевог рођења, преко маски које је носио Нехтенав, такође су симболично присутни и у тренутку његове смрти“ (Grammatiki 2012: 643). Василевс ће од Зевса затражити да га прихвати на небу после њих двојице – као „трећег смртника“: τρίτον ... θνητόν (α, III: 30, 16). Херакле и Дионис се у Александриди користе готово као титуле, Освајачева друга имена. Карактеризација ликова преко титулисања намеће се од алфа редакције као битно стилско и идејно својство свих Александриди и не може се пренагласити. У књизи у којој су описи ликова ретки, њихов карактер често се дефинише именовањем. Титуле имају граматичку функцију атрибутива, али реторички посматрано – зато што се у тексту употребљавају за дескрипцију и карактеризацију – титуле су заправо именички епитети. Блиске су формулативним звањима вођа *Илијаде*.²⁷⁰

Нехтенав је слојевито титулисан у алфа редакцији. Једно од његових звања је „последњи краљ Египта“: „τὸν Νεκτανεβῶ, τὸν τελευταῖον τῆς Αἰγύπτου βασιλέα“ (α, I: 1, 2). Развијеније је трочлано дефинисање „фараона“ као *пророка*, *мага* и *астролога* (звездочатца) како се он представља Олимпијади (προφήτης, μάγος, ἀστρολόγος) (α, I: 4, 3). Титула је градација, звање астролог наводи се на крају формуле. У вештој реторичкој игри Олимпијада ће сва ова „занимања“ негирати и прогласити Египћанина Богом уколико јој помогне са зачећем: „Тоῦτο ἐὰν ἴδω, οὐχ ὡς προφήτην ἢ μάγον, ἀλλ’ ὡς θεόν σε προσκυνήσω“. – „Ако то будем видела, поклониху ти се не као пророку или врачу, већ као богу.“ (α, I: 4, 10). Звање је предуслов учешћа у радњи, појављивања у свету дела. Тако је Николај „изванредни младић, цар Акарњања“ достојан такмац цару на тркама у Пизи (α, I: 18, 6). И Паусанија, Филипов убица, мора бити именован као „важан човек, богати Солуњанин“ – „μέγας ἀνὴρ καὶ πλούσιος Θεσσαλονικεὺς“ (α, I: 24, 1).

Посебно су важне *епиклезе*, сакрална имена и епитети, којима се прослављају Амон, Серапис и други богови.²⁷¹ Тако ће Амон бити зазиван као „трооблични Бог Амон“ : „ὁ τρίμορφος θεὸς Ἄμμων“ (α, I: 7, 3), као „либијски Бог“ (α, I: 8, 5), и у степенастој формули као „τῆς Λιβύης κέραδος πλουτηφόρος Ἄμμων“ – „либијски, рогати, златоносни Амон“ “ (α, I: 4, 9). Свака од ових епikleза је важна – звања „рогати“ и „златоности“ (плодоносни) јасно означавају фалусну природу египатског божанства.

Историјски Александар често је представљан са роговима и повезиван са Амоном (Nawotka 2017: 261–262). Александријски бог Серапис истиче се чак и у односу на Амона (и у односу на ретко поменутог Зевса) нарочито у александријској епизоди у којој ће га редактор именовати и као: „велики Бог Серапис“ (α, I: 31, 4). Наводи се и да је Сенонхосис посветио свој стуб „Богу читавог света Серапису“ (τοῦ κόσμου θεῷ Σαράπι), (α, I: 33, 7). Убрзо ће Сераписа и Александар слично ословити (α, I: 33, 7). Стилски избор је важан – као што је Серапис, владар на небу, „Господ“, тако је и Александар „највећи краљ“, владар земље (βασιλεὺς μέγιστος). Обраћање је значајно у читавом делу. Ликови Александриде пажљиво следе социјалну *етикецију*. То је очигледно и у свечаним титулама као и у „усклицима“ којима су Филип и Аристотел прослављали младог Александра после његових подвига у младости. Користили су оптаив презенте актива глагола χαίρω (радовати се) у другом лицу једнине χαίροις (α, I: 16, 5; 17, 5) приближавајући се хришћанском речнику.

Уместо да инсистирамо на хришћанским паралелама вратићемо се Хомеру. Псеудо-Калистен воли да цитатима и алузијама упуту читаоце на *Илијаду* и *Одисеју*. Александар у чувеној епизоди у Троји ламентује над гробовима хероја и напомиње да су они уживали велику част због тога што их је опевао Хомер (α, I: 42, 12). Сцена је сигнал, редатор открива да му је Хомер узор.

²⁷⁰ О титулама, епитетима и њиховом значењу код Хомера вид. Jebb 1887: 47–49.

²⁷¹ Вид. епитете везане за грчке богове у одељку о астрологији (α, I: 12).

Александрово ухођење Даријевог логора, током којег се цар прерушава, подсећа на Пријамов бег из логора Ахајаца из *Илијаде*, као што се и Амоново објављивање Александру може повезати са XXIV певањем *Илијаде* у којем се Пријаму указује Хермес.²⁷² Сцена насиља на Филиповој свадби, у којој Александар растерује сватове и прекида свадбу, јасно упућује на познати приказ из *Одисеје* (XX певање). Током Александриде алегорије и пророчанства понављају се као мотивациони „лепак“ дела. Каталози имена, ликова и региона кроз које цар пролази, такође се могу повезати са утицајем Хомера. *Илијада* и *Одисеја* присутне су и експлицитно у А тексту. Псеудо-Калистен цитира *Илијаду*, а Хомера назива „славним/опеваним песником“, „ἀοιδὸς Ὀμηρός“:

Тако рече Кронион и веђама намигну мрким / од тога господу богу амбросијска проспе се коса / с бесмртне главе, те сав се потресе велики Олимп“. (*Илијада*, I: 528–530) – „ἢ καὶ κτανέησιν ἐπ’ ὄφρουσι νεῦσε Κρονίων· ἀμβρόσια δ’ ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος κρατὸς ἀπ’ ἀθανάτοιο, μέγαν δ’ ἐλέλιξεν Ὀλύμπον. (α, I: 33, 13)²⁷³

У алфа редакцији примећујемо и утицај античких трагедија. У приказима након битке код Гаугамеле препознају се одједи Есхилове трагедије *Персијанци*. Ксерксов плач на двору после пораза код Саламине из Есхилове драме „одјекнуће“ у Александридама као модел сличних исказа: Јао! Ох несретна мене! / Мрска судбина – / Ја не надах њој се – стиже ти мене! Ох, како ли дивље демон се сурва / На перзијски род нам! Што ћу сад јадан? / Та снага ми клону, кољено клеца, / Кад грађане старце угледах ево! / Ах, камо ли сређе, да је са људма, / Што на војску пошли, / Смрт – судба и мене застрла велом! (Eshil 1990: 122).

Персијанци се хуманизују после пораза, кроз прихватање Судбине. Коришћење узвишеног, трагичког стила сведочи о жељи „да се Александровим авантурама прида извесна свечаност, захваљујући дијалогу са ‘високом’ књижевношћу“ (Jouanno 2002: 31). Александрида је, попут трагедија, прича узвишеног патоса и промишљања човековог односа према усуду Судбине (Τύχη). Тај патос делу ће пружити стилску кохеренцију коју одржавају дијалози, писма и емотивнији, драматични елементи.

Поред хомерског хексаметра α текст садржи и друге делове у стиху – и они се морају изговорити „вишим“ стилем. Стихована су пророчанства, као и говор бога Сераписа. Цару ће стиховима бити саопштено Амоново пророчанство о оснивању Александрије (α, I: 30). На његову важност указује и чињеница да се понавља (α, I: 33). Репетиција сведочи и о рефреничном устројству дела, које ће обележити и српскословенску редакцију Александриде. Есхиловским ламентима приближава се и стиховани говор Дарија после пораза на Странги (α, II: 16); као и дијалог Александра и Дарија којег Македонски затиче пред смрт и покрива га сопственим плаштом (α, II: 20). Стиховано је и Сераписово пророчанство, заправо „Похвала Александрији“ исказана у 40 јамбских триметара (α, I: 33). О љубави Псеудо-Калистена према стиховима говори и помињани дугачки Исменијин ламент (α, I: 46а) који ће избацити већ редактор бета редакције. Језик у овим лирским исказима је узвишен, метафоричан и алегоричан.

Алфа варијанта Александриде прожета је местима која познаваоцу класичног наслеђа могу продубити читалачки доживљај. Садржи алузије на митове о Аполону, кентауре, Езопова дела, Херодотову *Историју* (Jouanno 2002: 29–32). Текстуралне алузије бројније су код Јулија Валерија и у јерменској варијанти него у А тексту. Те интервенције и референце откривају Александриду и као текст-пастиш, пун алузија на античку литературу, сведоче о „ученом“ покушају њеног творца да публици своје дело учини што привлачнијим. Епистоле у алфа верзији имају две функције: 1. да докажу Александрову писменост и реторичну вештину, а тиме и његов φρόνησις у односу на противнике Пора и Дарија; 2. да унесу карактерни став, исповедни тон, што чини већ помињано „Писмо Аристотелу и Олимпијади“ (Ραφαίωπου 2020: 339). Епистоле су биле и важан део византијске културе и њених витешких романа.²⁷⁴ Чувена „Трапезунтска Александрида“

²⁷² Вид. MacDonald 2003: 131–136.

²⁷³ Више цитата из Хомера садрже јерменски текст и Јулије Валерије. Он користи и Хесиодов цитат у епизоди о трама у Пизи. Вид. Jouanno 2002: 30.

²⁷⁴ Вид. Surane 2020.

представиће нам преко 40 илуминација на којима су осликани тренуци читања, писања или слања епистола (Hilsdale 2020: 383–391). Писма у А тексту поштују правила жанра: „заокружена форма именована дата и пошиљаоцу и примаоцу, као и завршна формула су увек присутне“ (Cupane 2020: 412). Начин на који Александар себе и друге именује у писмима средство је психолошког портретисања јунака. Начин обраћања мења се у зависности од ситуације, јер је свако писмо нови реторички изазов. Тако ће, на почетку, када се најснажније мора легитимисати, Александар писати грађанима Тира користећи све своје титуле:

Βασιλεὺς Ἀλέξανδρος Μακεδόνων, υἱὸς Ἄμμωνος καὶ Φιλίππου βασιλέως παῖς καὶ αὐτὸς δὲ βασιλεὺς μέγιστος Εὐρώπης, Ἀσίας καὶ Λιβύης ἑταίριος τοῖς μηκέτι οὐσι λέγει. – Александар, краљ Македонаца, син Амона и дете краља Филипа, а и сам највећи краљ Европе, Азије и Африке говори грађанима Тира који више не постоје. (α, I: 35, 5)

Последња епистола коју цар шаље заправо је тестамент упућен грађанима Родоса. У овом обраћању подвлачи се важност Рођана: „Βασιλεὺς Ἀλέξανδρος υἱὸς Ἄμμωνος καὶ Ὀλυμπιάδος Ῥοδίων τάγμασι καὶ ἄρχουσι βουλήν δῆμον χαίρειν“ – „Краљ Александар, син Амона и Олимпијаде, поздравља Рођанску војску, владаре, веће, скупштину“ (α, III: 33, 2). Формула обраћања намеће контекст приповедања и тон читавог писма. Даријева титулисања, нарочито на почетку дела су хиперболично, готово комично представљена. Персијски цар је постављен изнад богова и Сунца, неко ко нема поштовања према свом саговорнику. Даријева титула је пример хибриса, израз рђавог реторичког укуса, пуна помпезних израза и таутолошке звучности. Навешћемо само прво Даријево ауто-титулисање:

Βασιλεὺς βασιλέων καὶ θεῶν συγγενὴς σύνθρονός τε θεῶν Μίθρα καὶ συνανατέλλων ἡλίω, ἐγὼ αὐτὸς θεὸς Δαρείος Ἀλεξάνδρῳ ἐμῶ θεράποντι. – Краљ над краљевима, божанског рода, на престолу са богом Митром и онај који се уздиже заједно са Сунцем, ја, Дарије, и сâм бог, Александру, свом слуги. (α, I: 36, 2)

Александрова писма реторички су вешто састављена као достојан одговор Даријевим логичким „изазовима“. Освајач ће Дарију у писму изложити нову симболику предмета „бича, лопте и ковчега“ и одговорити на увреду (α, I: 38), а јасно ће указати и на слабости његове аргументације после заробљавања Персијанчеве породице (α, II: 10). Александар ће кроз дело размењивати епистоле и са другим адресатима, Атињанима (α, II: 1), грађанима Тира, Даријевом мајком и женом (α, II: 22), царем Пором, царицом Кандакијом, Амазонкама. Писма имају и композициону улогу: „сви конфликти које херој мора да превазиђе на свом путу на Исток, првобитно су најављени у писмима“ (Cupane 2020: 412–413).

Текст алфа редакције од свих нама доступних Александрида највише показује склоност ка *реализму*. Алфа верзија је пуна реалија које доприносе уверљивости радње. Јасно је да под „реализмом“ не подразумевамо идеју о Стендаловом „огледалу друштва“ већ стилски поступак. Реализам А текста представља тежњу да његови ликови имају мотивисано понашање и да се мењају кроз радњу, да је њихово психолошко стање дочарано телесним реакцијама и говорним репликама, да се у изразу тежи ка уверљивом скицирању природе и света у којем јунаци физички обитавају. Повремени опис негативних емоција и тежих душевних стања доприноси овом утиску, ликове чини пунијим, а А текст „чвршћим“ у односу на остале. Српска Александрида теми ће приступити из другог угла, наслонивши се на *реализам хагиографије* којем је циљ представљање другачије врсте истине која лежи ван мимезиса и скорашњих догађаја (Turner 2012: 35). Алфа редакција задржава *нешто* од духа сатиричног класичног романа, Петронијевих и Апулејевих дела и њиховог критичког става према друштву (Perry 1967: 106).

На крају дела напоменуће се да је Александар рођен у месецу *Тибџи* (Τυβί) уз излазак младог месеца, а да је умро у месецу *Фармути* (Φαρμουθί), четвртог дана, у тренутку заласка сунца (α, III: 35, 1). Већ ће јерменски рукопис, доносиће вероватно млађе стање у односу на А текст, овде понудити моралистички завршетак, редакторов суд (Wolohojian 1969: 159). Кролово издање (Α) инсистира на илузији „прецизног“ коришћења бројева, цар је за поход на Дарија окупио војску од

72.000 пешака и 2.000 коњаника²⁷⁵, 800 Трачана и Пафлагоњана и Скита (α, I: 26, 1). Сазнајемо да је у Македонији за 70 таланата успео да купи галије, да су Трачани одвојили за данак 500 таланата сребра (α, I: 26, 3). Наводи се тачно да су Римљани Освајачу поклонили круну вредну сто златника, послали са њим 1.000 војника и данак од 400 таланата (α, I: 26, 5–6). Што прецизније се разматра површина градова Антиохије, Картагине, Вавилона, Рима и Александрије (α, I: 31, 10). Дело се завршава бројчаним сумирањем – цар је покорио 22 варварска народа, десет грчких, основао је 13 градова (α, III: 35, 1).

Тежња ка реализму праћена је дескриптивним детаљима и логичким сегментирањем сцена које темеље радњу. Филип ће се оклизнути и пасти потезући мач на Александра (α, I: 21, 3). Простор је присутан, *опилџив*. И поред узвишене реторичке сцене описа звезда на небу током Александровог рођења, редактор нам скреће пажњу на Олимпијаду и њен физички положај током порођаја. Царица заседа на спасоносној столицу за порођај (δίφρος), а затим јој Нехтенав каже да устане, прошета и сачека још неко време: „ἀνάστηθι μικρὸν ἐκ τοῦ δίφρου [τὴν ὄραν] περίπατον λαμβάνουσα“ – „Устани мало са столице и прошетај се“ (α, I: 12, 2). Физички покрети њеног тела и пад детета после рођења на земљу усклађени су са небеским поретком. Александар даје наређење слугама да воде рачуна о коњима пошто дође у Пизу, а затим се шета са Хефестионом (α, I: 18, 5–6). Покрети рукама такође су карактеристични. Неми, рањени Филип, ослабљен због губитка крви, посматра Александра и гестикулацијом тражи да му се дода мач: „ἔνευσε ξίφος αὐτῷ δοθῆναι“ (α, I: 24, 8). Редактор покушава да нас убеди у истинитост призора који описује.

Психологизација се може приметити и у другим сценама – нарочито у важним обраћањима. Александра ће Николај плунути у Пизи, а млади цар ће смирити емоције, обрисати се и са осмехом одговорити заклетвом (α, I: 18). Емоције утичу на начин говора. Цар ће се оцу обратити два пута само са „Филипе“, након што је овај новом свадбом повредио Освајачеву мајку. Такав поступак је у свету у којем су титуле толико важне озбиљна увреда – вокатив (Φίλιππε) сурово одјекује (α, I: 21, 1; 22, 2). Филип који ћути пред сином и не реагује на његово обраћање је убедљиво моделован јунак. Нехтенав неће Олимпијаду у њиховој игри завођења ословити са господарица (Госпа) (δέσποινα) зато што је и сам некада био владар, те се неће поставити као слуга током њиховог првог сусрета (α, I: 4, 2). После убиства Паусаније, док Филип умире, Освајач ће га први пут ословити титулом „краљ над краљевима“. Филипов сукоб са боговима, женом, сином, коначно је завршен – „Πάτερ βασιλεῦ βασιλέων Φίλιππε“ (α, I: 24, 10). Алфа текст ће представити и теже тренутке, недоумице, дилеме. Биће предочена и сурова сцена у којој Македонци морају због глади да убију своје коње (α, I: 44), сусрет са грчким инвалидима (α, II: 18) – и што је најважније алфа варијанта садржи епизоду о Александровом покушају самоубиства због болести. Роксана ће га спречити да ноћу, измучен и сам, изврши овај чин (α, III: 32). Освајач ће пузати и покушати да се утопи у реци (епизоду ће већ скратити епсилон редакција): „ἐξαναστὰς ὁ Ἀλέξανδρος ἐκ τῆς κλίνης ἀπέσβεσε τὸν λύχνον καὶ τῆς θύρας ἐξελθὼν τετραποδιστὶ ἐπορεύετο πρὸς τὸν ποταμὸν“ – „уоставши са кревета Александар угаси светиљку, изађе кроз врата четвороношке и крене ка реци“ (α, III: 32, 5–6). Сцена временом постаје неприхватљива у „платонистичкој“ визури Српске Александриде.

²⁷⁵ Тешко је проценити праве бројке, али вероватно је Александар на располагању пре поласка у Азију имао око 32.000 пешадица и 5.100 коњаника, што се може закључити после упоредног разматрања цифара које наводе антички историчари (Hammond, Walbank 1988: 23). Хипербола се увек користи када се набраја војска у СА. На пример, број војника које је Филон довео Александру за борбу против Пора је „астрономски“: φῖλω|н| же ω|т| персь съ вьсею конскою приспѣ. съ тысѣщю тысѣщѣ оружнїи|х| людн. (186г: 13–14) [...] и тисѣщѣ тисѣщѣ каднлїе натобаране|х| (186г: 16 – 186в: 1; слично 128г: 14).

Антитеза је стилска фигура која обележава већ прву редакцију књиге.²⁷⁶ Она оличава дихотомно подељен свет Истока и Запада, ареала Дарија и Александра, смртника и богова. Гноме су одраз фолклорне традиције на коју се надовезала грчка писана култура у којој су антитетички изрази средство да се повежу бројне супротстављене идејне и биолошке категорије (Freidenberg 2014: 15, 48, 186). Дело ће неке од својих „кровних“ исказа представити антитетички. Александар Нехтенаву антитезом излаже мотивацију убиства, узрок фараонове смрти: „Ὅτι τὰ ἐπὶ γῆς μὴ ἐπιστάμενος τὰ τοῦ οὐρανοῦ ζητεῖς εἰδέναι.“ – „Зато што не разумеш ствари на земљи, а хоћеш да истражујеш оно што је на небу“ (α, I: 14, 5–6). Већ у првој глави наводи се низ антитеза²⁷⁷ „бројност насупрот разуму“ (α, I: 2); „сан–јава“ (α, I: 6, 2); „старост насупрот младости“ (α, I: 25) и слично. Парови супротности свој врхунац проналазе у развијенијим исказима, алегоријама (пророчанствима) – Александар ће освојити свет, обићи ће га, али ће умрети у својој земљи – попут змије која умире у свом јајету пред Филипом (α, I: 11). И до СА ће доћи египатско пророчанство о цару који бежи као старац а враћа се као младић у своју земљу (α, I: 3, 5–6). Крај алфа Александриде краси и њена најразвијенија контрастно састављена слика. У њој су супротстављени мрак и светлост, падање звезде са неба и затим уздицање птице на небо. Статуа Зевса ће се динамизовати, потрести, мрак ће се заменити светлом. Затим се орао уздиже на небо, решавајући парадокс максималним продубљивањем алегорије – подизањем звезде (Александрове душе) натраг на висине. Последњу супротност прати последњи царев покрет – сјајна звезда сада је на небесима, а Александрове очи управо су тада у мраку. Концепт апотеозе решиће драматичност, антиномичност слике, антитезе као основне фигуре прве редакције „романа“ о Александру:

Τὰυτὰ δὲ αὐτοῦ εἰπόντος εὐθὺς ἐγένετο ὀμίχλη περὶ τὸν ἀέρα καὶ σκότος καὶ ἐφάνη μέγας ἀστὴρ περὶ τὸν οὐρανὸν ἐπὶ τὴν θάλασσαν, καὶ σὺν αὐτῷ ἀετὸς μέγας, καὶ τὸ χαλκοῦν ἄγαλμα Διὸς τὸ ἐν Βαβυλώνι ἐκινήθη. ὁ δὲ ἀστὴρ πάλιν ἀνῆλθεν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ὁ ἀετὸς σὺν αὐτῷ ἔχων ἀστέρα φεγγώδη. κρυβέντος δὲ τοῦ ἀστέρος ἐν τῷ οὐρανῷ εὐθὺς καὶ Ἀλέξανδρος ἐκάμυσε τοὺς ὀφθαλμοῦς. – Чим је он то рекао спусти се магла и тама, и појави се велика звезда која паде с неба на море и са њом велики орао, и она бронзана статуа Зевса у Вавилону се помери. И подиже се опет звезда на небо и орао са њом држећи сјајну звезду. А кад се скри звезда на небу у исти час и Александар склопи очи. (α, III: 33, 26–27)

Стил алфа редакције је хетероген и одражава композицију дела састављеног од различитих књижевних врста. „Роман“ о Александру од почетка је дело испуњено цитатима и алузијама (најважније су хомерске референце и веза са Есхиловим драмама). Дело као целину одржавају лајтмотиви, речи рефрени, епikleze, екфразе, пажљива титулисања и обраћања и бројне антитезе. Текст алфа редакције је детаљан, психолошки мотивисан, аутор–редактор тежи прецизности и уверљивости, његов стил утемељен је у свету о којем приповеда. Реторичка природа текста касније све више јача у односу на овај реалистични принцип. Поетичка структура алфа редакције израз је њене духовности, тежње да се омогући царева апотеоза.

6.2. б) Стил епсилон редакције

Корин Жуано истаћи ће више одлика језика епсилон варијанте: лексички фонд обогаћен је утицајем Новог завета и Септуагинте, присутни су латинизми, деминутиви и особине „модерне“ византијске морфологије (Јоуанно 2002: 440). Редактор епсилон редакције је често користио оптаив и намерно употребљавао датив тамо где би се у народном говору очекивао акузатив. Присуство таквих поступака сведочи о „претензији на стилистичку елеганцију, непознату у β редакцији, писаној фамилијарнијим стилем“ (Јоуанно 2002: 403).

²⁷⁶ Антеза је била важна и у ромејском средњем веку: „У византијској цркви антитеза је била више од реторичке фигуре; то је била навика мишљења. Ово стилско средство, уобичајено и за античку реторику и за библијску књижевност, дало је хришћанским писцима готов калуп за парадоксе своје вере“ (Maguire 1981: 53).

²⁷⁷ Антитезе не доносимо у оригиналу већ упућујемо на њихова места у грчком издању.

„Аутор“ епсилон верзије често користи инверзију. Букефалова лепота истиче се коришћењем придева „чудесан“ (θαυμαστός) на крају следеће фразе: „ἵπλος γεγένηται ἐν τῇ ἰπλοστασίᾳ σου θαυμαστός“ – „чудесан коњ је рођен у твојој штали“ (ε, 4: 1). И Даријево богатство дочарава се истом фигуром: „καὶ πολὺν σεαυτῷ συνήθροισας πλοῦτον“ – „и велико си себи накупио богатство“ (ε, 15: 2). Друга фигура коју Жуано истиче и назива је „још елегантнијом“ јесте коришћење придева у форми средњег рода. Александрови другови у детињству дивље се његовој: „τὸ ἄπειρον τοῦ νοός“ – „бескрајности разума“; то јест „неизмерној разборитости“ (ε, 3: 5). Римљани ће бити одушевљени „τὸ νέον τῆς ἡλικίας“ – „младим узрастом“; то јест „младошћу његових година“ (ε, 5: 3); Филип ће бити занесен: „τὸ ἔμλειρον [...] τῆς ἰπλοστίας“, „вештином јахања“ (ε, 4: 3) Сврха поступка је наглашавање, повлачење изреченог (Jouanno 2002: 403). И овде су значајне алузије на Хомера и друге класичне ауторе. Током напада Селеука на Евримитрову војску редактор Хомеру приписује цитат који се не може пронаћи код песника *Илијаде* и *Одисеје*: „ἐπέβη μὲν ὡς λέων, ἀντέβη δὲ ὡς ἔλαφος“ – „нападе као лав, а повуче се као јелен“ (ε, 39: 3). Књига се служи именом класичног „аутора“ да би одабране гноме добиле на важности. Сада се као део Александрове лектуре помиње и *Илијада* – τὴν Ἰλιάδα (ε, 3: 11). Почетак дела садржаће и један тачан Хомеров цитат: „Οὐ χρὴ παννύχιον εὔδειν βουλευφόρον ἄνδρα / ὅτι λαοὶ τ’ἐπιτετράφαται καὶ τοσσα μέμηλε“ – „али не приличи ноћ целу да преспава управљач / коме је предана војска те толико брига имаде“ (*Илијада*, II: 25).²⁷⁸ Алузије и позајмљивање од Хомера огледају се и у стилским детаљима: „у ε рецензији фигурира неколико израза директно инспирисаних Хомером“ (Jouanno 2002: 402). Корин Жуано наводи следеће примере – Александар ће бити именован патронимом „Филиповић“ по угледу на Хомера (ὁ Φιλippiάδης Ἀλέξανδρος (ε, 16: 5), редактор користи хомерски регистар именујући Дарија „μετὰνάστας τῶν οἰκείων“ – „изгнаником из сопствене земље“ (ε, 17: 4; *Илијада*, IX, 648). Вреднујући лекара Филипа „аутор“ позајмљује хомерску формулу „вреднији од многих других“ – „πολλῶν ἀντάξιός ἄλλων“ (ε, 21: 5). Жуано извор фразеологије налази у приручницима византијске реторике Деметрија и Либанија и примећује да се слични изрази користе и у епистоларној пракси (Jouanno 2002: 438–439). Позајмица из традиције је и помињана Езопова басна „Асасин“. Она се у епсилону наводи као: „τὸ τῆς τύχῃ ῥητόν“ – „прича о судбини“ (ε, 40: 2). Разликује се од извора – јунак који бежи није убица. Изостављен је моралистички закључак.²⁷⁹ Редактор епсилона користио је материјал прилагодивши га делу. Прича је апстрахована, њоме се дочарава Кандавлијев страх.

Епсилон верзија садржи мање психологизације, мање „реализма“, у њој јача реторички дух, апстраховање се намеће као императив. Сада су бројеви којима се описује војска сасвим хиперболични и служе само да се дочара емотивни утисак. „Аутор“ помиње да Скити нападају Македонце са 500.000 ратника (ε, 7: 1), Освајач 200.000 војника води у рат на Ските и на Азију, а 200.000 оставља да чувају Македонију (ε, 11: 1). Даријева војска у једном тренутку бројаће 200.000 оклопних коњаника и 100.000 хоплита, пешака (ε, 15: 5). После победе над Даријем Александар ће на Јудеју водити „астрономских“ 2.000.000 коњаника и 1.000.000 пешака (ε, 16: 1). Форма „хиљаде хиљада“ (χίλια χιλιάδες) је фигура понављања, таутологија, не служи да би пренела информацију већ да би оставила утисак на читаоца.

Редактор ће некада посегнути за креативним поређењима. Александра ће Николај и Калистен опколити у трци четворопрега, он је у опасности док вози запрегу: „καθ’ἄτερ χειμαζομένη ναῦς“ – „као брод који је запао у буру“ (ε, 5: 6). Олимпијада остављена од Александра пореди се

²⁷⁸ Преведени цитати из *Илијаде* су дело Милоша Ђурића, Илијада 2002.

²⁷⁹ Види Езопову басну у различитим облицима (Perry.32; Oxford (Gibbs) 168; Chambry 45): <http://www.mythfolklore.net/aesopica/perry/32.htm>; <http://www.mythfolklore.net/aesopica/oxford/168.htm>; <http://www.mythfolklore.net/aesopica/chambry/45.htm> (10.11.2021.) Човек који бежи, према наведеним варијантама је убица и заслужује смрт. У Александриди слика је сложенија, развија се опис опасности (оличених у зверима) које прете бегунцу. Прича постаје алегорична тескобна егзистенције.

са бродом у олуји (ε, 34: 1). Тебански војници падају са зицина попут лишћа (ε, 12: 5). Брзина дивљих људи пореди се са брзином ласте (ε, 28: 4). Порови слонови делују као „ходајуће тврђаве“ (ε, 36: 6).

Исменијин ламент, и „похвала Александрији“ су избачени. Опис небеса у доба царевог рођења је сада редукован, као и већање филозофа у Атини. Редакција садржи мање „степенстих“ дијалошких реплика. Реторички импулс јача у односу на реалистични. То је очигледно у епизоди о помирењу Олимпијаде и Филипа. Док је сцена у алфа редакцији била противречна и пуна психолошких опажања, сада је једна врста *декламације*, набрајање исказа у којима се међусобно прослављају Филип, Александар и Олимпијада:

Ἀλέξανδρος δὲ δρομαῖος ἄπεισι καὶ ἄγει Ὀλυμπιάδα καὶ λέγει Φίλιππῳ· μηδαμῶς μοι ἐπαισχυνθῆς, παῖς γάρ σου τυγχάνω, καὶ εἰ πληροφορήσαι με θέλεις, κατ’ ὄψιν μου κοιμήθητι σὺν τῇ μητρὶ μου τῇ νυκτὶ ταύτῃ. ὁ δὲ Φίλιππος οὐ τῇ νυκτὶ ταύτῃ, ἔφη, ἀναμείνωμεν, ἀλλὰ τῇ ὥρᾳ ταύτῃ πληροφορήσω σε, σφόδρα γὰρ λελύπημαι περὶ αὐτῆς· ἂν δὲ αἰῶνα ζήσω, συμβασιλεύσει μοι. – А Александар отрча, доведе Олимпијаду и рече Филипу: ‘Немој да те је стид што сам ти дете, него ако хоћеш да ме у потпуности убедиш, лези преда мном ове ноћи са мојом мајком’. А Филип му одговори: ‘Не чекајмо ноћ, већ ћу те убедити истог трена, јер веома сам жалостан због ње. А читав век ако будем живео, владаће она заједно са мном’. (ε, 6: 4)

Цитат смо навели у целини да би се осетило колико је сцена „декламаторска“, као да се изводи пред публиком, а не у интимној атмосфери царске палате. Епсилон редакција ће експлицитно упоредити Александра на Филиповој свадби са Одисејем (ε, 6: 2), док је алфа редакција то суптилно остављала читаоцима да сами учине. О овом духу апстраховања, који реалистичне делове мења реторичним исказима, говори и приказ Александрове смрти. Тестамент је избачен, смењује се низ ламената. Александар ће, након што је отрован, ламентирати у говору пуном реторичких питања (ε, 44), затим ће *писати писмо* у којем рекапитулира шта му се све до тада догодило (ε, 45). И наредне сцене пуне су исказа које можемо сматрати кратким плачевима, нема више тестаментата у којем је ипак преовладала политичка реалност насупрот поетичком ткиву. Хармид саставља песму Букефалу, пуну алузија на класичну митологију (ε, 46: 2), затим следи још један Александров стиховани ламент (у првом лицу) над сопственом судбином (ε, 46: 3). Крај дела обележава још једна сентиментална слика – на споменику цар је представљен заједно са љубимцем Хармидом (ε, 46: 6).²⁸⁰

У односу на алфа текст овде се мања пажња посвећује писмима Дарија и Александра. Тако ће Дарије прво писмо, супротно обрасцима алфа верзије, завршити помињањем адресата тек на крају: „ΔΟΥΛΟΙΣ ΘΕΟΥ ΔΑΡΕΙΟΥ· ΤΗΣ ΓΗΣ ΠΑΣΗΣ ΚΥΡΙΟΥ“ – „робовима бога Дарија, господара све земље“. (ε, 10: 3). Преписка око симболичних дарова – ковчега, бича и чигре – заправо је низ индиректно пренесених дијалошких реплика (ε, 10). Поликрат, солунски владар обраћа се цару Александру у свом првом писму као Богу (што је у супротности са јудеохришћанском цензуром текста): „τῷ δεσπότη τῆς οἰκουμένη Ἀλεξάνδρῳ τῷ θειοτάτῳ καὶ ἐν θεοῖς“ – „Господару васељене, најбожанственијем и самом богу Александру, недостојни молилац Поликрат шаље поздрав“ (ε, 11: 4). Александров одговор делује као говорна реплика, без личне и адресатове титулације и реакције на тезе из примљеног писма (ε, 11: 5).

Владарске епистолe се готово „распадају“ и претварају у дијалоге. Посланице епсилон редакције очигледно нису стилски на истој разини као што су биле у алфа редакцији, осим оних упућених мајци Олимпијади. Преписка са Даријем се смањује у складу са обезвређивањем персијске епизоде у животу хероја (Сирапе 2020: 413). Епсилон верзија садржи нова писма мајци Олимпијади и учитељу Аристотелу и њихова реторичка функција јесте појачавање *сентименталног* тона текста и продубљивање међусобног односа ликова. Ова писма су „ехо“ радње (ε, 19: 1–2; ε, 34; ε, 45). Сентименталност, апстраховање, реторичност прожима епсилон

²⁸⁰ О односу цара и Хармида вид. Jouanno 2013: 74; Stoneman 1991: 156–157; О Александровој сексуалности: Chugg 2012.

редакцију. Она је потврђена и у склоности ка понављању већ изреченог, нарочито у писмима Аристотелу и Олимпијади.

Последњи поетички чинилац епсилон редакције на којем ћемо се задржати везан је за религију. За разлику од алфа редакције, Херакле и неизбрисиви Амон сада имају мању важност, Сенонхосис се повлачи у позадину, Серапис сасвим нестаје, чак је и Зевс сада важнији од њега. Кључан за стилски регистар дела је језик који прати цареви конверзију у Јерусалиму (Jouanno 2002: 380), одрицање од паганских богова у Египту (Jouanno 2002: 381) и на крају, затварање Нечистих народа на Северу света (Jouanno 2002: 383–384). Језик којим се приповеда у/о Јерусалиму садржи бројне алузије на Нови и Стари завет. Тако ће Освајач при обраћању Јеврејима, испитујући њиховог првосвештеника о њиховом Богу користити израз $\sigma\epsilon\beta\omicron\mu\alpha\iota\ \dots\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$ (ε, 20: 4).²⁸¹ Неименовани свештеник цару ће објаснити своју веру, употребљавајући карактеристичне речи као што су „служимо“ (δεδουλεύκαμεν), „једном богу“ (θεόν ... ἕνα), „који је створио небо и земљу“ (ὅς ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν) „и све видљиво и невидљиво“ (πάντα τὰ ὀρώμενά τε καὶ ἀόρατα) „и ниједан човек не може њега разумети“ (οὐδεὶς δὲ αὐτὸν ἐρμηνεύσαι ἀνθρώπων δεδύνηται); (ε, 20: 5–7). Александар на крају сцене речником Писма упућује благослов Јеврејима (ἄλιτε ἐν εἰρήνῃ) и помиње „живог бога“ (θεῶ ζῶντι) – (2 Цар. 3, 21; Ис. 37, 4; 17).²⁸² Библијске референце су, као и увек, вишезначне. Тако се мотив творца неба и земље налази и у Делима Апостолским (17, 24), а поменути благослов који цар упућује Јеврејима (ἄλιτε ἐν εἰρήνῃ, „идите у миру“) може се повезати и са јеванђељима (Мк. 5,34; Лк. 8, 48). Библијски текст улази у Александриду, подвлачи емотивни набој дела и на другачији начин изражава проблем апотеозе – цар сада не може, *не сме* бити прослављен као Бог.

6.3. Сакрални стил Српске Александриде

Пре него што пређемо на тумачење стила српскословенског Живота Александровог нагласићемо да смо свесни проблематике доношења закључака о СА као „једном тексту“ и говора о њеном „једном стилу“. Истраживачи византијског романа, „рођака“ српскословенске Александриде указују на овај проблем. Елизабет Џефрис (Elizabeth Jeffreys), најистакнутији ауторитет у овој области тврди: „тек треба да се постигне договор око одговарајућих уређивачких решења [...] ако постоји консензус било које врсте, то је да се сваки текст мора третирати као посебан случај и да не постоје универзално важећа решења“ (Jeffreys 2013: 220); „немогуће је средити различите варијанте у једну основну верзију по конвенционалним уређивачким принципима“ (Jeffreys 2011: 469). Слично тврди и Џори Солтик (Jorie Soltic): „постојање толико различитих верзија једне исте приче представља озбиљан изазов за уреднике“ (Soltic 2014: 92).²⁸³

Стручњаци ће овај проблем нагласити, а онда ипак у овде цитираним радовима уопштавати закључке о стилу и смислу одређеног дела ослонивши се на одређени рукопис и његово издање као примарну грађу. Жуано ће занемарити питање, неће „релативизовати“ своје резултате. Мениг ће покушати да „реконструише реконструкцију“, да се помери корак уназад и постави претпоставке о ζ* редакцији.²⁸⁴

²⁸¹ Редактор парафразира Књигу о Јову (Јов 1, 9): $\sigma\epsilon\beta\epsilon\tau\alpha\iota\ \text{I}\omega\beta\ \tau\omicron\nu\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\nu$. Свештена литија је мотив и из Треће књиге Макавеја. Птоломеј Филопатор је, попут Александра, импресиониран наступањем јереја и жели да уђе у Храм (3 Мак. 1, 8–10).

²⁸² Jouanno 2002: 429.

²⁸³ Мисли се на уређивачки задатак издавања рукописа за савремене читаоце: уређивање – editing; уредник – editor, уређивачки принципи – editorial principles.

²⁸⁴ Џори Солтик у својој студији о интонационим јединицама у вернакуларној $\mu\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\varsigma\ \sigma\tau\acute{\iota}\chi\omicron\varsigma$ поезији превазићи ће сумњу и образложити зашто се концентрише на појединачне преписе и издања, на крају ипак доносећи закључке о природи одређеног дела, чак и читаве епохе (Soltic 2014: 92–95).

Говор о стилу, структури, наративним техникама одређеног средњовековног текста на крају се ипак своди на тумачење *конкретног* рукописа и(ли) његовог (критичког?) издања. Радмила Маринковић, пратећи кретање рукописа СА кроз време, као *средњињу* тачку пронашла је групу рукописа коју назива редакција В. Ову редакцију вредновала је због стилских и језичких особина и закључила је да јој припадају рукописи XVI века: SS (почетак XVI века), Ак (основа критичког издања, трећа четвртина XVI века), М (Михановићева Александрида, трећа четвртина XVI века).²⁸⁵

Радмила Маринковић у рукописима ове редакције (који нису најстарији, Маринковић 1969: 331–336) види основни текст Српске Александриде:

Стога је скоро сигурно да је то основни, почетни, први текст нашег романа [...] текст који нам доносе рукописи групе В, у првом реду рукопис SS, јесте један свечан текст, са широким описима и дугим епским фразама, испуњен феудалним духом у поетским и ритмичким реченицама, архаичнији по стилу и језику од свих до сада проучених редакција. (Маринковић 1969: 297)

Примат Софијског српског рукописа (SS) Р. Маринковић касније доводи у питање у свом уводу у критичко издање: „током рада на издању показало се да разлике између Ак и SS не дају апсолутну предност рукопису SS, те да Ак има услове да постане основ издања. Он је пунији од SS, у њему је сачуван већи део текста, а приступачан је издавачу за стално консултовање“ (Маринковић, Јерковић 1985: VIII). Маринковић ће, поред текстолошких квалитета, као аргумент узимања Ак за основу издања додати и чињеницу да је и Вера Јерковић објавила књигу о језичким одликама „Академијиног рукописа“ (Јерковић 1983). Марина Курешевић користила је Ак током својих филолошко-стилистичких истраживања.²⁸⁶ Наша идеја је да допунимо досадашњи приступ овом рукопису и критичком издању чија је он основа херменеутичко-стилистичким закључцима.²⁸⁷

Прихватамо групу В и њен парадигматични Ак као израз „старијег“, „вреднијег“ стања дела. Сматрамо да таква варијанта *Српске Александриде* најбоље комуницира са традицијом српске средњовековне књижевности, најбоље је представља као важно књижевно дело и најкориснија је за компаративно поређење са византијским редакцијама, али и за привлачење савремене читалачке публике.

Веће присуство библијских референци²⁸⁸ у односу на епсилон варијанту једно је од њених најважнијих стилских вредности. Религиозност у Српској Александриди је *текстуална*. Она ретко приказује хришћанске верске ритуале. Алфа редакција је садржала видљиву хеленистичку религиозну праксу. Стилски, али и мисаоно, „егзистенцијално“ се један средњовековни текст, чак и ако је на први поглед „приповедачке“, „световне“ природе, увек враћао Библији.²⁸⁹ Српскословенска редакција „романа“ о Александру обилује библијским цитатима и алузијама,

²⁸⁵ Вид. Маринковић, Јерковић 1985: VIII–IX.

²⁸⁶ Вид. монографију Марине Курешевић (Курешевић 2014б) и њене радове: Курешевић 2006; Курешевић 2010; Курешевић 2014а; Курешевић 2016. На истраживање М. Курешевић надовезује се рад Сање Петровић: Петровић 2018.

²⁸⁷ Као основу коментарисања стила Српске Александриде, А. Веселовски, Д. Костић, Е. В. Афанасјева, С. Петровић у цитираним радовима користили су рукопис (А), а Р. Маринковић, В. Јерковић, У. Мениг, М. Курешевић рукопис (Ак).

²⁸⁸ Алузије је могла препознати публика различитог образовног нивоа, која је имала различиту лектуру. Свети Јероним штићеници Паули препоручује да најпре чита Псалме, а затим Приче Соломонове (Писмо 107; Wright 1933: 344–345; 364–365).

²⁸⁹ „Библијска је цитатност илустративна, јер је Ријеч Божја апсолутни семантички узор, јер текст, гдје је та ријеч записана, представља апсолутну цитатну ризницу за сва питања живота и смрти, јер нису важни они који цитирају (свећеници), него они којима се цитатно објављује божанска реч (вјерници) и јер се у цитатном процесу (миса и други верски ритуали) репрезентативно обнавља и потврђује примарни, неповредиви и јединствени Божји прототекст“ (Ораић 1988: 149).

али је важно напоменути да Библија међу Словенима није кружила као једна, формирана књига, већ се преписивала у зависности од потребе богослужења.²⁹⁰

Однос према библијској текстуалности је проблематична област медијевистике и библијских студија, најпре због тешкоће дефинисања термина „цитат“, а затим и класификације цитата – многобројни термини уводе се у дискусију:

...цитат, директни цитат, формалан цитат, индиректан цитат, цитат-алузија, алузија (свесна или несвесна), парафраза, егзегеза (као што је унутар-библијска егзегеза), мидраш, типологија, реминисценција, ехо (било свесни или несвесни), интертекстуалност, утицај (било директни било индиректни), или чак традиција. (Porter 1997: 80)

У покушају да избегнемо конфузију, у разматрању библијских цитата у овој дисертацији од наведених термина користимо три: *цитат*, *алузију* и *парафразу*. Придружићемо им и концепт *креативне парафразе* битан за апокрифну књижевност и Српску Александриду који сами уводимо због природе грађе. Под цитатом подразумевамо исказ уведен формулом која наглашава цитирање – место које текст *отворено* преузима од неког ауторитета (Stanley 1992: 56).²⁹¹ У Александриди је чешћа алузија, која може бити *свесно* и *несвесно* упућивање на библијски текст. Прецизније речено алузија је: „референца на садржај одређеног библијског пасуса у којем је присутна одређена вербална или мотивска кореспонденција, само тако да одражава суштину текста, не и да га цитира“ (Kauhanen 2013: 679). Остаје још да дефинишемо парафразу, што је и најједноставније, она је „повољно навођење текста, пасуса или дела са новим значењем у другачијој форми“. Њен приоритет и карактеристика је преформулисање и поједностављење“ (Andrews 2016: 195). *Креативна парафраза* је коришћење библијског цитата, сцене, мотива као модела по којем настаје нова и другачија књижевна јединица. Она је наш термин, врста женетовског хипертекста чији је Библија хипотекст.

Класични цитати у Српској Александриди, они на које дело експлицитно указује, на „нултом“ нивоу текстуалне сложености²⁹² припадају или су приписивани библијским *књигама мудрости* (Приче и Премудрости Соломонове, Књига Исуса Сина Сирахова).²⁹³ Ови цитати су ауторизовани, некада са правом, некада не (те постају заправо *парацитати*). Соломон²⁹⁴ је фигура унутрашњег резонера у тексту, глас оваплоћеног моралног става редактора, чија је функција јасна: „проглашавајући глас Светог писма својим, аутор може повећати шансе да ће публика Јевреја или хришћана усвојити (или одбацити) скуп веровања и/или праксе које он препоручује или које одбацује“ (Stanley 1997: 50).

За стил Александриде од пресудне важности је стално упућивање на Соломона. Премудри Соломон један је од Александрових узора у СА. Она се већ на почетку дефинише као време премудрости, Премудрост себи зида храм, чак и пре него што се објављује ко од царева тренутно

²⁹⁰ „Први доступни рукописи са библијским садржајем су заправо књиге за литургијску употребу, јеванђеља, Апостол и старозаветни лекционари и богослужбени Псалтир, или други текстови прилагођени за литургијску употребу, као што је Четворојеванђеље, најмање један век и по одваја их од времена Ћирила и Методија“ (Garzaniti 2016: 237).

²⁹¹ Кристофер Стенли ће, анализирајући цитатност код апостола Павла, поменути још две врсте цитата, оне који су праћени интерпретативном глосом и представљају повод за тумачење (пример: 1 Кор. 15, 27) и цитате који су очигледно синтаксички издвојени у односу на остатак реченице (пример: Гал. 3,12) (Stanley 1992: 56–57).

²⁹² Целина значења књиге комуницира са цитатима, они се увек користе у одређеном мисаоном окружењу: „првобитна изјава бива, функционалним терминима ‘додатак унутар одређеног рама цитатног контекста’. Ова реконтекстуализација може имати дубок утицај на значење изјаве“ (Stanley 1997: 51).

²⁹³ „Познато је да су српски писци и иначе сразмерно више цитирали Стари завет него Нови, са изузетком светога Саве код којег је Нови завет заступљен двоструко више од Старог“ (Шпадијер 2014: 143).

²⁹⁴ Цар Соломон одабран је као ауторитет зато што је био важан законодавац и судија, низ царских инсигнија Ромеја може се повезати са њим (Tougher 1997: 124). Премудри Соломон је, као и Александар, поседовао и „мрачну страну“, он је морао доћи до крајњих граница знања и мудрости, те је у Византији често повезиван и са окултним праксама. Већ је у првим вековима постојања Византије кружио и чувени магични приручник *Соломонов тестамент* (Walker 2012: 98). Кроз историју повезаност Соломона и окултног остаће битно место езотерије. Цар ће кроз векове бити потписиван као аутор магичних приручника, „Малог“ и „Великог“ Кључа Соломоновог.

управља светом: Ђы|с|(тъ) великон б(о)жїи прѣмудрости. съз|д|авшен храм|м| себѣ. и седмици его оутвѣрдивша стлпи (1г: 1–4).²⁹⁵ Премудрост се зазива на почетку у оквиру формулативне инвокације и персонификује се.

Место је двострука алузија на Приче Соломонове – ужа алузија: „Премудрост сазида себи кућу, и отеса седам ступова“ (9,1); шира алузија, персонификована Премудрост (1, 20–21). Референца, алузија истовремено је и тумачење, надградња написаног. „Велика“ Премудрост „Божјија“ уклопљена је у реторичку структуру Александриде као „великог“ дела. „Седам“ стубова симболизују „седам векова“ са којима се историја завршава, што ће Ираклијевци саопштити Александру (Роман о Александру 1986: 125).

Већ први цитат у делу указује на сложеност сваког од коришћених библијских места. Сваки навод носи једну сложену значењску, симболичку мрежу. Цитати приписани Соломону су близу фолклорним изрекама, само им је приписан одређени библијски ауторитет.

Велики број цитата-апофтегми приписује се Премудром Соломону:

прѣмудри же соломоу|н| въ книга|х| свонхъ пишеть. посмианїе ѡстѣ. и поглядѣ стїю о постоупѣ ногѣ възвѣщаетѣ таже ѡ мѡжїи (81v, 8–12; упореди Сир. 19, 26–29); соломоу|нѣ| бо моудрїи въ книга|х| свон|х| г(лаго)лїеть. мѡжѣ мѡдрѣ скровище ненстрѣпаето к|с|(тъ). и моужѣ мѡдрѣ нѣ|с|(тъ) нзмѣне ѡ|т| соушїихъ ничто. и единѣ мѡдрѣ множьство|м| ѡбла|д|(а)еть люди. и единѣ бо мѡжѣ безоумнѣ. множьство погубляетѣ люди (нисмо пронашли место на које се алудира; 154v:16–155г: 8); бо въ чл(овѣ)цѣхъ г(лаго)лїеть соломоу|нѣ|. болше к|с|(тъ) мѡжѣ ѡ|т| великїе немощи стра|д|(а)ти (153г: 3–5; упореди Сир. 30, 17); соломоу|н| же прѣмудрїи рет|т|(е). чл(овѣ)чїе не вѣди оузвленѣн лѣпотою жени чюж|д|нїе иако да свою женѣ не ви|д|(н)ши ѡзвленнѣ. (30г: 5–8; шира алузија на пету главу Прича Соломонових; Сир. 9, 1–11).

Осим експлицитних цитата у којима текст тврди да је позајмио навод од Соломона (не помиње се Сирах), у делу се могу наћи и алузије на Приче Соломонове и на девтероканонску Књигу Исуса Сина Сирахова:

иже съ радостїю чюж|д|аа въземлютѣ. тын съ жалостїю своа ѡ|т|даваю|т| (107v: 11–12; упореди Пр. Сол. 22, 8); И се рекѣ б(о)жїе б(о)г|мѣ|. и въсѣ|м| ви|д|(н)мнѣ и неки|д|(н)мн|м| тваремѣ творїе. пошникѣ мн боудн вѣсе мрѣскїе ѡ|т| земле и скврннїе потрѣбыти ндолы (141v: 2 – 141v: 7; Упореди Сир. 36, 1–3); блажѣ всакого с(ы)на ѡ|т|(в)чѣскоу повннѣюца се повѣлїнїю (246v: 8–10; упореди Пр. Сол. 13, 1).

Алузије говоре о карактеру врлог човека, усмерене су против прељубе, гордости. Редактор чини избор, као што је учинио када није одабрао делове Књига мудрости који говоре о врлини жене у Соломоновим причама (18, 22; Глава 31), делове који су се могли цитирати као контраст критици женске природе. Створен је „Александридин Соломон“ и преко њега потврђен цар Александар. Соломону се приписује више цитата, иако се, вероватно, више алудира на Сираха. Градитељ Храма био је важнији морални ауторитет. То се очитује нарочито у алузији на изреку из треће књиге Премудрости Соломонових (3, 1): „Душе праведника су у руци Божјој, и неће их се дотаћи невоља“. Ту изреку Александрида ће проширити:

И мудри Соломон каже да су душе праведних у божјој руци, а душе грешних у тартару и паклу, у најдубљим дубинама. Мудри Аристотел и велики Платон веле да ће крај овога света бити кад се број праведних који су отпали од анђелског чина изједначи с човечјим душама. (Роман о Александру 1986: 157)

Важно је да се Соломонов цитат прошири, да се од своје једноставне инструктивне етичности његова суштина прошири до – апокалиптичке висине и озбиљности. Цитат је толико значајан да се као његови гаранتي додају и Платон и Аристотел не би ли се потврдила, једна у основи, апокрифна слика и размишљање о „тартару и паклу“. Наведени цитати приписани

²⁹⁵ „Кад је у великој Божјој премудрости сазидан храм и утврђен са седам стубова“ (Роман о Александру 1986: 69).

Соломону појављују се приликом цареве посете Макаронским острвима и пред његову смрт, у тренуцима када је неопходан његов ауторитет да би се оснажила духовна потка књиге.

Осим наведених старозаветних и девтероканонских навода приметне су и алузије на друге старозаветне књиге:

како вѣса догын великы в(о)жѣи проишлѣ съз|д|ав'ѣн|х'ѣ| ѿ|т| небытїа вѣ бытїе. можеть и костїи мрѣт'вїе пакы вѣ тѣж|д|е привести съвѣстѣ, вѣ прѣво бытїе. (240v: 12 – 241г: 1; упореди Језекиљ 37, 3–10); јако пльна вѣселеннаа иленїи моего к|с|ц(ть) (80г: 13–14; упореди Исаија, 6,3); в(ог)ъ же елика хоцетѣ да боудетѣ (112г, 4–6; упореди Пс. 32 (33), 9; јако възвеличїше |с|ц(е) дѣла твоа г(оспод)и. вѣса прѣм|д|ростїю сътворилѣ еси (241г: 3–5; упореди Пс. 103 (104), 24; в(о)и се в(о)га ѿ чл(о)в(ѣ)тїе (260v: 3; упореди Проп. 12, 13); и съмрѣт|т| твоа поттена к|с|ц(ть) (267г: 13–14; упореди Пс. 116, 15 (115, 6); ты в(о) рѣт|ц(е) и выше, ты повѣлѣ и съз|д|аше |с|ц(е) (200г: 3–4; упореди Пс. 32 (33), 9).

Одломци садрже карактеристичне сакралне формуле које доприносе утиску „високог“ стила, снаже реторички домет дела, његов ауторитет, лиричност и духовну дубину. Дело поседује и многобројне алузије и на Нови завет:

вѣсакъ дарѣ съвршєнѣ ѿ|т| в(ог)а исхонїтѣ (16г: 8–10; Јак. 1, 17; упореди и заамвону молитву на литургији); или гнома: не въз|д|ан зло за зло (133v: 7; упореди Мт. 5, 39); повремено и као избор из новозаветне грађе наилазимо на прост, моралистички избор: вѣсакон же не глава к|с|ц(ть) мѣжѣ (263v: 1–2; упореди Еф. 5, 23; 1 Кор. 11, 3).

Карактеристично је да већина места из Новог Завета, на које се алудира, говоре о души, о смрти и *васкрсењу*. Усмерена су према догми, према „висини“, а тиме што упућују на Исусове речи – алузије на Нови завет су реторичко, стилско средство *христијанизације*:

Рај и његова недоступност: вьноутрѣ не погладан. ни в(о) илать чл(овѣ)кѣ живѣ быти аще вьнѣтрѣ погледаеть. (164v: 12 – 165г: 6; упореди Мт. 19,26; Лк. 18, 27); снага вере: и сїнда двѣма горома статїи се повѣли (200г: 13–14; упореди Мт. 17, 20; 21, 21; Лк. 17, 6; слично: невѣз'мож'но ты нѣ|с|ц(ть) ничто (200г: 1–2; упореди Лк. 18, 27); учење о души: д(оу)ша в(о) неглѣн'наа (232г: 12–13; упореди Мт. 25,14–30); о смрти, паклу, васкрсењу: вѣди псалмїи мрѣт'вынцѣ. а живїици не пѣци се (217г: 13–14; упореди Мт. 8,22); и пакы на кон'чанїне вѣкѣ|м' вѣстати илать (232v: 2–4; упореди 1 Сол. 4,16; 1 Кор. 15, 51–52) и тлѣн'но сѣще вѣ неглѣнїе ѿблѣтѣ' се (232v: 4–6; упореди 1 Кор. 15, 50, 53–54); сь нїи мѣже сьгрѣшише. сь тѣмѣ тѣломѣ и мѣз|д|ы прїнетїи идоутѣ тог|д|а. не илѣюща кон'ца ни числа лѣтомѣ (233v: 2–10; упореди 1. Кор. 5, 10; Рим. 2, 6; небеска хијерархија: идеже прѣстоли поставет' се. и вѣт'хїи д(ь)нмїи сѣднїтѣ сѣдїа страш'нїи и нелицѣмѣр'нїи (233г: 6–10; упореди Дан. 7,9–10; Мт. 25, 31–32);

Одређене алузије у књизи упућују на списе и Старог и Новог завета:

сѣющен сь радостїю. Неправедно сь плачелѣ и жалостїю пожнїютѣ (107v, 5–8; упореди Пр. 22,8; Пс. 126,5; Јов 4,8; Ос. 10,12; ѿ|т| землїе зандован'ноє пакы кѣ землїи възврати. (231v: 14–16; упореди Пост. 3,19; текст икоса у чину Опела, Пс. 104, 29; вьноутрѣ позрѣти не смѣ. в(ог) ѣ в(о) единомѣ възможно бѣ. чл(овѣ)кѣ же ни единомѣ. (165г: 3; упореди Из. 33,20; Мт. 19, 26; Лк. 18, 27; и егоже вѣса потре|с|ц(е) се по|д'|с|л(ь)н(ь)чнаа земля (260v: 8–9; упореди Аг. 2, 6; Јев.12, 26);

Издвојићемо алузије које су знак имплицитне текстуалне христијанизације, које уводе хришћанску догму у текст. Редактор ће Александру и Јеремији стављати „у уста“ наводе из Символа вере и Трисвете песме литургије Јована Златоустог. Тако ће Јеремија исповедати веру у Једног Бога: в(ог)а единого вѣрѣемѣ иже н(е)бо и землю съз|д|а. и вѣса ви|д|(и)маа и невди|д|(и)маа. (87г: 7–10; Символ вере (став 1)). Формулација која улази у разматрање догме о троједином божанству (изражену у молитви Трисвете песме)²⁹⁶ присутна је и у тренутку Александровог одрицања од

²⁹⁶ „Боже Свети, који у Светима почиваш, Тебе трисветим гласом певају Серафими и славослове Херувими, и Теби се клањају све Небеске Силе: Ти си све из небића у биће превео“ (Стефановић 1999: 4).

паганских богова у Персији: како азъ вѣса многов(о)жѣа идольская прокланнаю. и на серафѣмѣхъ| почиваемоуѣ
покланнаю се б(ог)ѣ н(ε)бо и землю създ|авашомѣ. ѿт| хероуѣмѣ славимомѣ и невѣдомомѣ| и неѣвзоримомѣ| и
неизъттенномѣ|. трис(ве)т(ын)мы гл(а)сы славимомѣ (141r: 9 – 141v: 2).²⁹⁷

Јован Златоусти направио је сложену књижевну конструкцију непрестано алудирајући на Библију. Настаје озбиљна мрежа цитата дуж линије: *Стари завет – Нови завет – литургијски списи – Српска Александрида*. Када читамо Александриду „присуствујемо литургији“, њене речи комуницирају у оквиру више постојећих текстуалних контекста. Ако се у књизи употреби формула „што око не видје, и ухо не чу“ (1 Кор. 2, 9); *каже око не видѣ ни ѣго слыша. ни на ср(ъ)д|це чл(овѣ)кѣ* вѣзидѣ. (87r: 10–12; 142v: 5–6) она има вишеструко значење. Једном је искоришћена да би се дочарала Божија моћ током царевог похођења Јерусалима, а други пут да би се описало богатство лидонског цара Криса. Алузија се допуњује библијским контекстом који „коментарише“ Александриду, наглашава моћ Творца над материјом и њену пролазну природу.

Поред цитата и алузија, у делу наилазимо и на *парафразе*, сажимања и кратке извештаје, препричана библијска дешавања:

на мѣсте иде|ж(ε) носифѣ прѣкрасни ѣ житницѣ сътворѣль бѣше. фараоноу ц(а)роу егѣ|п|тскомуѣ. (Р 144v: 2–4; упореди Пост. 41, 48–57); адамѣ бо прѣс(тъ)цѣ нашемѣ заповѣдѣ б(о)жѣю прѣстоупльшѣ. изъ рата изъгнанѣ бывшѣ. (155v: 10–13; упореди Пост. 3, 23); и пакы къ матери его земли вѣзврати|хъ| (156v: 11–13; упореди Пост. 3, 19); и на двѣрѣ его шестокрылати серафѣмѣ. къ пламенномѣ| ороуѣжѣн стонтѣ. (167r: 1–4; упореди Пост. 3, 24).

Оваква места повремено прерастају у *креативне* парафразе, најпре приликом читања из Књиге пророка Данила у Риму. Начин на који Александрида излаже апокалиптичку алегорију надовезује се на Јована Златоустог и његово тумачење Књиге пророка Данила (8, 5–8; Jouanno 2010: 8).²⁹⁸ У питању је креативна парафраза зато што се библијски хипотекст допуњује и тумачи: *въ пето тысячѣиное лѣто въ ф|ар|скѣе вѣстати идатѣ козль. и пожене|т| вѣсе пардѣси западнѣе. грѣделѣвѣе и прѣвѣзносеще се. и пакы къ вѣстокѣ* вѣзвратит се. великаго ѣвна двоорога сѣща емѣже роузы его ѿт| юга на сѣвѣрь досежѣтѣ. и его единемѣ рогомѣ| къ ср(ъ)д(ъ)це ѣдаривѣ ѣбьетѣ. и сего потрясѣт се мндѣи и финѣици и вѣстоци велици. и страшнѣи езыци. и острне мѣча пер|скаго прѣтѣпн|т|. и къ рѣмѣ пришѣ|д| ц(а)рь свѣршень прославнт се. и се емѣ| бѣлегѣ къ рѣмѣ пришѣ|д| съ мнроуѣ| поклоннт се емѣ въ|ц| рнмѣ безѣ вѣсакѣе рати (59r: 15 – 60r: 4) – У петхилѣадитој години подићи ће се из Македоније једнорог јарац, и срушиће све западне пардусе, па ће се онда окренути истоку, где влада двоороги ован, са роговима до неба. Њега ће једнороги ударити рогом у срце, убити, и затрешће се сви Миди, и Финици, и сви источни народи; оштрица перскога мача ће отупити. А томе знак биће његов долазак у Рим, који ће му се поклонити без рата. (Роман о Александру 1986: 91)

Очигледно је да СА мења Данилову визију – она ставља знак једнакости између верске алегорије и њеног историјског значења, повезујући „крајеве“ реторичке фигуре. Александрида борбу представља лакшом. Јарац је моћнији, неће нам се пренети ни његов пораз: „И јарац²⁹⁹ поста врло велик; а кад осили, сломи се велики рог, и мјесто њега нарасташе знаменита четири рога према четири вјетра небеска.“ (Дан. 8, 8). Креативном парафразом и географија Александриде постаје сакрални простор („а томе знак биће његов долазак у Рим“). У складу са принципом

²⁹⁷ „Нека вам је знано, Персијани и Индијани, да ја проклињем ваше многобожачке идоле и да се клањам богу који почива на серафинима, који је створио небо и земљу, кога славе херувими, невидљивог, недознаног, неизреченог, бесконачног, тросветими гласовима слављеног!“ (Роман о Александру 1986: 119).

²⁹⁸ Jean Chrysostome *In Epistulam primam ad Thessalonicenses*, ch. 1 (PG 62, col. 399).

²⁹⁹ И друго царско алегоријско „одело“ потиче из алегоријског читања Књиге пророка Данила (Дан. 7, 6). Цар је тамо замишљен као леопард, „трећи космократор“: „Затим сам погледао, а оно, трећа звер слична леопарду. На леђима јој четири птичја крила. Имала је четири главе и дана јој је власт“ На ову слику наилазимо у византијској поеми о Александру (Aerts 2014: 1665, 2960, 6049; Jouanno 2010: 6).

понављања алегорија ће одмах бити разрешена, а затим и сажето поновљена у Јерусалиму. Уопште, СА алегорије увек разрешава, то чини и са причом о човеку који је бежао од лава, као и са бројним пророчанствима о царевом рођењу који се могу подвести под ову реторичку фигуру.

Други пример креативне парафразе јесте прича о Ситу и изгнању Адама и Еве, пореклу Макароњана, коју Александру препричавају Ираклијевци (156v: 4 – 157v: 12). И на том месту се у библијску причу укључује апокалиптички поглед на свет и мноштво детаља. Анђео силази на земљу и држи говор, Адам плачући посматра рај...

Подвући ћемо и функцију *антитезе*, антитетичког паралелизма као вредне реторичке фигуре и мисаоног обрасца. Изнова се наглашавају супротности и то не само када се приповеда о животу и смрти, радости и жалости, световном и сакралном, мушкарцу и жени. Реторички се супротстављају источне и западне стране света и други концепти:

и порази|т| вѣсе кнезы западнѣ. и сѣкрѣши|т| вѣсе ц(а)ре вѣсточнѣ (25v: 3–5); антитеза старости и младости уједињује Нехтенавов одлазак из Египта и Освајачев долазак у њега: вѣ инѣ старѣ ѿ|т|идохѣ землю. По трѣдесетих же лѣте|х| пакы прѣидѣ къ вадѣ младѣ (8v: 6–9); антитетичко мењање места ове две речи заснива реторички темељ говора војводе Антиоха када он саветује цара (33г: 10 – 33v: 1), као и цареву размишљање о сопственој смрти (174v: 5–11); инсистира се на храбрости Македонаца и кукавичлуку Индијаца (181v: 15 – 182г: 6); реторички се фразира дихотомија срамоте и части у обраћању Амазонки цару (197v: 10–14) и слично.

Још је софиста Горгија сугерисао спајање антитезе и хомеотелеутона који заједно формирају изоколонски низ у реченици, што је пракса коју су следили Цицерон, Квинтилијан и свети Августин (Dupriez 1991: 51). Контраст и антитезу посматрамо готово синонимно и примећујемо да Александрида избегава оксиморон и парадокс који слабе „чистоту“ наведених појмова уносећи у текст дух субверзије. Антитеза свет поставља манихејски дихотомно. Фигура је израз религиозног духа, али се може и другачије разумети, као одраз политичких прилика.³⁰⁰

Најважнија граница српскословенског Живота Александровог је она између „жалости“ и „радости“ // „живота“ и „смрти“. Својеврстан *рефрен* дела јесте део прве самогласне стихире у чину Опела, приписане Јовану Дамаскину:

Која то сладост живота остаје нетактнута тугом? Која то слава на земљи оста непроменљива? Све је од сенке слабије, све је од снова варљивије; у трен ока, и смрт све ово узима. Него у светлости, Христе, лица твога, и у наслађењу лепотом твојом, упокој кога (или коју) си изабрао, као Човекољубац. (Мали требник 1994: 211)

Цитат, пренесен у текст у форми алузије, навели смо у целини да би се разумело како се он и у СА разуме као целина. Онај ко препозна почетак знаће да њен крај сведочи о драми и истинитости идеје васкрсења. У Александриди ће се ова алузија понављати више пута на кључним местима. Нехтенав на почетку књиге, приликом бега из Египта, поставља овај исказ у стилско и мисаоно средиште Српске Александриде:

ѿ горѣ тебѣ егѣптѣ, на многаа прослави се лѣта вѣкоупѣ и сѣ ц(а)ремѣ свон|д| нектѣнаводѣ. вѣ един|ѿ| погыбнѣта лѣто. нѣстѣ бѿ радѿ|с(тѣ) еиже не придѣсит се жалостѣ. ни сла|в|(а) на земан, ниже вѣ малѣ авлаѣет се а вѣскорѣ погыбаѣтѣ (7г: 7 – 7v: 1) – Тешко теби Египте, многа си се лета дичио царем својим, а једног лета погибе с царем својим! Нема, дакле, радости, у коју се и жалост не умеша, нити има славе на земљи која се полако ствара, а брзо не пропада! (Роман о Александру 1986: 71)

Карактеристично је да се средишњи контрастни пар „жалост–радост“ јавља уз два друга антитетичка пара: „многа лета“ насупрот „једно лето“; „дичио си се“ насупрот „погибе“, коришћење хомеотелеутона (авлаѣет / погыбаѣтѣ) додатно подвлачи лирску целину. Цитирање псалама, икоса и стихира из Опела повезано је са телеологијом радње. Смрт захтева библијски говор, тренутак у коме се у текст уводи Хад истоветан је са увођењем реторике Писма. На Опело, Псалме, црквену поезију алудирају пагански цареви Дарије и Пор. Дарије пред смрт: не вѣз|д|ан зло

³⁰⁰ Кроз визуру деконструкције може се рећи да антитеза преноси и један утврђени поретак моћи и односа међу сталежима (класама?) (Arteaga 1997: 78).

за зло (133v: 7; упореди Мт. 5, 39), али и цар Филип: *роуќы вѣсѣ|х| на тѣбѣ. и рѣкы твои на вѣсѣ|х|* (31v: 3–6; упореди Опело, икос. 6. песма). Сцена Филипове смрти уоквирена је референцом из Постања коју можемо повезати и са Опелом:

Филипа же на златѣ одрѣ положиже. въ градѣ однесоше съ плачемъ великы|м|, сего погрѣбоше ц(а)р|с|кѣи съ чьстїю. ц(а)рь же филипъ ѿ|т| земли зандован'ное тѣло пакы къ земли възврати (31v: 13 – 32r: 4) – Положише га на златни одар и с великим плачем и с царском чашћу сахранише: тело, од земље узето, земљи вратише. (Роман о Александру 1986: 81; упореди Пост. 3, 19 и текст икоса у чину Опела).

„Нема на земљи радости у коју се жалост не умеша“ је рефрен Александриде. Чак ће и цар Пор, када прими писмо у коме Дарије тражи помоћ у рату, споменути ову референцу: *нѣ|с|(тъ) на земли радѡ|с|(тъ) еиже не примѣснт се жалѡ|с|(тъ)* (127v: 9–10). У нешто измењеној форми, алудирајући и на Јеванђеље по Јовану (16, 20) мисао ће користити и царица Кандакија: *скрѣвь радостїю прѣменї се* (206r: 15). Ова литургијска алузија јавља се и на крају дела, у Александровом обраћању Македонцима пред смрт, када издаје једину наредбу коју они не могу да испуне:

добрѣ бо рече реки. нѣ|с|(тъ) на земли радѡ|с|(тъ) еиже не примѣснт' се жалѡ|с|(тъ). ни е|с|(тъ) на земли сла|в|(а) непрѣлож'наа (266r: 14 – 266v: 1).

Рефрен Александриде композиционо повезује радњу. Отац Нехтенав њиме је обележен на почетку, син Александар га „носи“ кроз ток дела и понавља на крају. Редактор је читаоце подсећао на топос *memento mori*, „музички“ га понављајући кроз „роман“.

6.4. Сентиментални стил Српске Александриде

Јаков Лурје је сентименталност СА истицао говорећи о стилу дела: „одлике 'експресивно-емотивног стила' сасвим се јасно истичу у Српској Александриди. Сам Александар и други јунаци не штеде на изражавању својих осећања, много узвикују, проливају сузе и љубе се“ (Ботвинник, Лурје, Творогов 1965: 151). Племићке титуле давале су на важности достојанству јунака Живота Александровог, али су њени јунаци тек кроз међусобна емотивна обраћања и етично понашање доказивали да су достојни носиоци својих звања.

Редактор располаже препознатљивим фразама које говоре о избрушености његовог лирског, сентименталног регистра:

раскыдаше сѣ8зѣ љубѣвѣ (9v: 11–12); *8тврѣднѣи љубѡвѣ* 11r: 1), *оустрѣленъ бы|с|(тъ) љубѡвїю ее въ ср|д|це* (11v: 4–5); *оустрѣленъ бы|с|(тъ) въ ср|д|це лѣпотою жени филипови* (29v: 15 – 30r: 1); *ѡ|т|нїкѣноже женѣскою љубѡвїю въ ср|д|це 8стрѣленъ бы|х|* (140r: 10–12); *љубѡвь къ нїен хранаше въ ср|д|ци своецѣ* (30r: 1–3). Љубав се јавља у комбинацијама са епитетима „верна“, „чиста“ и „тврда“: *вѣрн8 ее љубѡвь* (69v: 13–15), *љубѡвь чист8 съблюдоше* (70v: 1–3); *тврѣд8ю љубѡвь и велик8ю видѣвѣ* (258r: 8–9).

Најпоетичнији од ових мотива, мотив љубавне стреле пронаћи ћемо и у византијском роману. У *Ливистру и Родамни*, на пример, референца је јасније повезана са Еросом него у СА, где има фолклорни призвук. Ерос ће се принцези јавити у сну и погодити је: „*τοξέυει τὴν ἀγέρωχον στοχὰ κατὰ καρδίαν.*“ – „устрелио је стрелом племениту у срце“ (Λ&Ρ 1935: S211).³⁰¹ Стрела приморава на покорност – онај ко је устрељен мора се, попут вазала, повиновати вољи бога Љубави и на различите начине то чине и јунак и јунакиња (Agapitos 2013: 408).

Као још једну реторичку особину Српске Александриде и њеног сентименталног стила издвојили бисмо и коришћење *плача* – за плачем као микрожанром редактор ће посегнути у

³⁰¹ У развијенијој слици мотив стреле јавља се и у говору о Еросовом закону (Λ&Ρ 1935: P510–P550).

емотивним и у духовно важним тренуцима.³⁰² У Александриди је плач карактеристично постављен на крају деоница радње, као њихова кулминација. Плач је церемонијални *гест*, покрет који сведочи да је одређена сцена значајна, да у њој учествује истакнута личност која изражава важно осећање. Нехтенав ће плакати пре одласка из Египта: *всплакав се реч(ε) (7r: 7)*; колективни плач прати Филипову смрт као део уобичајене средњовековне топике: *однесоше съ плачѣмъ великы|м| (31v: 15)*; слична формула прати и Порову смрт, (194v: 8). Плакаће Олимпијада после Нехтенавове смрти (21v:14), персонификовани градови Атина и Теба у развијеној хиперболи (54r: 16 – 54v: 1), Александар ће ламентирати над гробом хероја у Троји (71v: 9–10), са сузама Адам и Ева посматрају Рај из кога су изгнани: *и на ран съ слъзми позирающе (156r: 11–12)*. Плачу и везани цинови „Адам“ и „Ева“ (158 v: 7–8), као и јунак алегоријске приче који бежи од лава (204v: 13); Александра налазе уплаканог док промишља о смрти и васкрсењу након што му се у визији обратио пророк Јеремија: *къ нѣмѣ прѣидоше съ ютра. и плачюща его ѿврът’ше (235r: 6–7)*. Велики плач и ридање прати и цареву смрт: *съ всеми по редѣ исцеливак се. и съ плачѣ|м| къ нѣмѣ реч(ε) (P 143r: 4–5)*.

Плач је тренутак самоспознаје ликова и средство карактеризације: „плач као поджанр, више него молитва и похвала, доприноси портретизацији ликова и њиховом емотивном профилу“ (Бојовић 2011: 14). Ламент је нераздвојан од Александриде као приче о „радости и жалости“. Он стилски долази у моментима самоспознаје и очајања – сви, па и сам Александар, кроз плач, на наведеним местима, прихватају своју судбину. Риданије је стилски и композициони гест, део средњовековне церемоније умирања, посебно владара (Steane 2003: 41). На крају живота владар мора показати да је овладао уметношћу умирања (*ars moriendi*).³⁰³

Титулисање, други важан аспект витешког стила можемо поделити на „феудално“ и „љубавно“: друго је обележено придевским епитетима, док је прво, које дефинише одређени друштвени ранг – означено именичким епитетима. „Апострофа“, љубазно обраћање другоме потврђује социјалну хијерархију и ствара утисак хармоније која би требало да влада између владара и његових потчињених (посредно и властелина и осталих „нижих“ сталежа). Изнова су сентименталним квалитетом означени односи унутар војске и државе. Александар се пажљиво обраћа војводама, војницима и лекару Филипу:

любкыи мон и приснѣи друѣже фѣлоне (151r: 5–6); любкыи|а| моа сла|д’|каа и присна брата потоломоу и филоне (267v: 11–13); любкыи мон ан’тѣноше братѣ (211v: 6–7); любкыи мон вратю фѣлѣип’ε (265r: 14–15); чак и Врионушу: ѿ любкыи мон вѣоноушв (P 143: 19). Група „апострофа“ читавај војсци обележена је овим сентименталним тоном: *ѿ вѣсснѣнѣи мон и любкыи и велѣмошнѣи македон’сѣи конѣици (99r: 12–14); ѿ любкыи мон и мѣли всего свѣта ц(а)рѣи и велици |ж|ε велѣжѣи. и прочи вѣтези. и вси нѣи конѣици (P 143v: 19–144r: 1)*. Са пуно цар ће се обраћати коњу Дучипалу: *ѿ мѣл(н) мон коню. дѣчипале (P 143r: 15–16)*.

Варирају се обраћања, Филон бива назван *другом*, Антиох *братом*, Букефал може да буде *мили*, али не и *љубљени* коњ, зато што је тај придев резервисан само за људе. Дарије и Амвис не могу да размене целу фразу, њихов однос је другостепен: *ѿ любкыи мон амвѣсе (109r: 14–15)*. Придев и сам постаје одређено звање, заслужено квалитетом бића, које се преноси метонимијски.

³⁰² „Ламент је био из различитих разлога важан гест у средњовековном друштву, овај дар суза био је драгоцен: плач, у одређеним контекстима, утискује знак заслуге и посебности ономе који је плакао. Свет и профан, јаван и приватан, емотиван и ритуалан, унутрашњи и јавно испољен, средњовековни плач служио је као културолошка призма за мноштво друштвених, визуелних, когнитивних и језичких представа“ (Gertsman 2012: XII).

³⁰³ „Судбина се откривала кроз смрт, а тих дана ју је умирући прихватао кроз јавну церемонију чије карактеристике су одређене обичајима. Церемонија смрти је тада била барем једнако важна као и церемонија сахране и жалости. [...] Са обе стране смрти, човек је још увек веома близу дубоких осећања“ (Agès 1975: 104).

Обраћање љубини мон ан'тїноше братѣ садржи међусобно замењиве речи – Антиох је брат, Антиох је вољен – зато што је витез. Свака од ових речи када се употреби у делу „у позадини“ асоцијативно са собом „приноси“ остале. Наведени манир љубавног титулисања врхунац проналази у последњем царевом обраћању војсци: „О драги моји свега света цареви и сви витезови и други војници“ (Роман о Александру 1986: 169–170). Предсмртним обраћањем цар потврђује хијерархију свог света, од *царева* до обичних војника (коњаника). Освајач се првим војводама обраћа са „цареви“ (ω љубини мон и млии свего света ц(а)рїе), неуспешно покушавајући да утврди контуре социјалне пирамиде која остаје након његовог нестанка. Управо је „због љубави“ Александар постављао своје дијахохе-војводе да управљају одређеном територијом, на пример, Лаомедонта у Риму: пр(и)снаго своего и љубымаа и вѣрнаа дръга вѣ рїмѣ ц(а)ра постави (61г: 12–14).

Док је обраћање међу мушкарцима важно и одуховљује њихов ратнички однос, обраћање женама је богатије, *византијско*, када су адресати Александрова мајка Олимпијада и жена Роксанда. Даријево обраћање Роксанди на смрти, припада овом високом регистру и обележено је присношћу: ω д(оу)ше и срїдїце и млии свѣте очїю моєю. и вѣсєлюбъзнаа дьщїи моа роџанно (135г: 7–10).

Ову свечану фразу користиће и сам Александар у обраћању Роксанди: о дарїева дьщїи и млии очїи и д(оу)ше и срїдїце и свѣте вѣсєга свѣта ц(а)р(и)це роџан'но. (268г: 15 – 268v: 2). Оваква места сведоче да се Александрида својим сентименталним стилем приближава „љубавним“ романима. Што су речи „мекше“, то су и духовније – важно је и хипокористичко обраћање пророка Јеремије Александру са: „чедо Александре“. Оно у дело уноси љубавни, житијни тон, „кроти“ смрт на коју Јеремија припрема Александра: гредїи чедо александ'дре на оурот'ноє сєвѣ мѣїс(тѣ) (231v: 8–10).

Меланхолијом је обележено цареве распитивање о мајци Олимпијади код Аристотела: жива ли єїс(тѣ) вѣсє љубымааа, и сла|д'ка мнє м(а)ти вѣсєго свѣта ц(а)р(и)ца олим'бїада. (243v: 10–13). Аристотел, Роксанда и Олимпијада чине *приватни* слој дела и говор о њима обележен је нарочитим патосом. После размене писама цар ће коначно угледати Аристотела пред смрт у Вавилону и учитељу ће се обратити стилски виртуозно, као у некој црквеној служби: доврѣ приш'ль ми єси неџгасини свѣтил'нїчє. єже вѣ єл'лїно|х' д(ь)нѣ|с| начєл'нїчє, и казатєлю вѣсємѝ разѝмѝ, и философє великын и дїнѣ'нїи. арїстотєлю (243г: 6–12). Стил је сасвим близак језику сакралне поезије, нарочито се употребом метафоре *неугасивог светилника* филозоф готово приближава неком од светитеља кога би требало прославити. У пажљиво компонованој фрази око мотива разума гради се идеја о учитељевим квалитетима. Аристотел, *светилник*, *начелник* и *казатељ*, представљен је као онај који „зрачи“ речју, деловањем међу људима и духовном светлошћу. На Александрово обраћање, испуњено истом емоцијом, надовезаће се и Аристотел (244 v: 7–14).

Књига рефренично инсистира на понављању формула сентименталног стила у својој последњој трећини. Аристотел ће на почетку обраћања цару зазивати Бога, а Олимпијада ће, коначно преузевши и сама реч, упутити поздрав сину Александру, најпре у писму: очїю моєю с(ы)нѝ алєџан|н|дре и вєсєго свѣта ц(а)ре. га вѣсєлюбъзнаа мати твоа олим'бїада радоватїи сє пишѝ (248 г: 1–4). Њено обраћање садржи битне мотиве витешке љубави – мотив очију, радости и саме љубави. Сцена дочека Олимпијаде и Аристотела кулминира низом међусобних ритуалних обраћања, зазивања, која појачавају сентиментални патос дела. Међу њима је реторички најбогатије Олимпијадино обраћање Роксани у Вавилону (сцена је постепено градирана, од дочека – до царичиног седања на престо): благодарѝте г(оспод)и в(ож)є мон, тако дал' ми єси алєџан'дрѝ по|д|(о)бнѝ ємѝ женѝ. и рє|т|(є) кѣ нєи

δοκρῶφερῶλα τε εἶς μὲν σρ|д|це и д(оу)ше), и млии свѣт|т|(ε) οἴτιο μοεю и вѣслюбѣзнаа дѣштѣи моѣа роѣан'нно. (254v: 8–15). Говор је особен јер Олимпијада призива Бога (благодарѣте г(оспод)и б(о)ж(е) мон), те исказ, „версет“, добија молитвени призивок.

Истакнуто је да је Роксанда *подобна* Александру (по|д|(о)внѣ εμδ). Помоћу придева Роксанда се доказује као идеално обличје жене и царице, примајући благослов од своје свекрве, духовне мајке. Користи се градација у којој се најпре помиње срце, затим душа, а на крају и „светлост очију“. У синтагми постоји пуноћа значења, двострукост снаге речи свѣт која подразумева и свет (васељену) и светлост.

Основни љубавни мотиви су: мотив *срца* (ср|д|це бѣ ср|д|цѣ жалω|с|(тъ) и радостъ извѣствѣетъ (178v: 9–11 и слично: 222г: 8; 135г: 7); мотив очију (οἴτι и свѣте и д(оу)ше ολίμ'βίαδο“ (10г: 1–2), οἴτιο моѣа прѣслад'кѣи свѣте не ѣлиши мѣн|(ε) (246г: 8–9); мотив светлости (10г: 1; 254v: 13; млиы свѣтѣ οἴτιο моεю с(ы)нѣ алеѣ|н|дрѣ (247v: 16 – 248г: 1).

Они заједно граде реторички „грозд“. Подижу патос исказа, мешају се, њихово коришћење је извежбан поступак који сведочи да је Александрида књига високог стила. Наведеним мотивима (који прерастају у симболе и кроз свечану „апострофу“ одређену личност уздижу до алегоричног оличења одређене особине, чисте „идеје“) придружује се и мотив душе, али је његова употреба ипак религиозна и повезана са царевом спознајом сопствене смртности. Наведени мотиви заокружују аспекте љубавног обраћања у делу претварајући га у афективно, стилски маркирано титулисање.

Поред њега морамо се осврнути и на „феудално“ титулисање. Српска Александрида преноси дух XIV века, потврђујући се као „витешки роман“, као „дело епохе“, слично византијским палеолошким романима: „многи одједи византијске дворске етикеције и живота који се могу наћи у поемама укључују титуле, начине обраћања, краљевске акламације, стил краљевских писама и присуство евнуха“ (Betts 2018: XXV). Осим евнуха, сви остали елементи налазе се и у СА.

Задржаћемо се кратко на Александриди стилски најближој „поеми“, *Велтандар и Хрисанца*. У њој се подвлачи да су и јунак и јунакиња „рођени у пурпуру“, Велтандар је „порφυρογέννητος“: (В&Х 2015: 8), син цара: τοῦ βασιλέως τὸν υἱὸν (В&Х 2015: 1325) и витез „στρατιώτης“ (В&Х 2015: 966). Његова драга Хрисанца је највишег порекла „порφυρογέννητος“ (В&Х: 387; 422, генитив). У Љубавном замку у једну од камених статуа урезане су следеће речи (слично натписима у Александриди).

Βέλθανδρος, παῖς ὁ δεῦτερος πατρὸς τοῦ Ῥοδοφίλου, / Τοῦ κεκρατάρχου στέμματος πάσης τῆς γῆς Ῥωμαίων, / Πάσχει διὰ πόθου στέμματος μεγάλης Ἀντιοχείας, / Ῥηγὸς μεγάλου θυγατρὸς Χρυσάντζας λεγομένης, / Τῆς πανευμόρφου καὶ λαμπρᾶς καὶ πορφυρογεννήτου. – Велтандар, други син свог оца Родофила, носиоца круне читаве римске земље, пати од страсти за ћерком великог краља, круном велике Антиохије, Хрисанцом, прелепом, славном и рођеном у пурпуру. (В&Х 2015: 383–387)³⁰⁴

Књига „ужива“ у свечаним фразама те ће сличну убрзо поновити (В&Х 2015: 420–424) уз инверзију – почеће од Хрисанце и њене титулације и завршити са Велтандром и његовим звањима. Прича се легитимише титулама и епитетима који красе њене хероје. Родофил, Велтандров отац је „велики цар“ (τοῦ μεγάλου βασιλέως, В&Х 2015: 10), док је Хрисанцин отац „краљ“ (В&Х 2015: 735). Ерос је у тексту показан као врховни „василевс“, Велтандар ће га упознати и ословљавати са најдубљим поштовањем. Сцена у којој јунак сусреће Ероса на

³⁰⁴ Превод Д. Рашљића.

престолу слична је Александровом прослављању као цара са Соломовом круном на персијском престолу у СА:

Ἀνέβη τοῦ ἡλιακοῦ καὶ πρὸς τὸν θρόνον εἶδε, / Τὸ πῶς ἀλέσω ἴκαθητο ὁ βασιλεὺς ἐρώτων, / Στέμμα φορῶν βασιλικὸν, βασιτάζων σκῆπτρον μέγα, / Κρατῶν καὶ εἰς τὸ χέρι του μίαν χρυσοῦν σαῖταν. – Попоео се на терасу и одатле видео на престолу цара љубави како седи, носећи царску круну и држећи велико жезло, а у руци му беше и једна златна стрела. (B&X 2015: 490–494)³⁰⁵

У Српској Александриди владарско титулисање је од пресудног значаја. Александар је означен као ц(а)рь и самодръжѣць (2v: 3–4) већ на почетку. Једино Освајач и Дарије носе титулу „самодржац“. У доба Палеолога овај епитет био је привилегија главног цара, мада је и први сацар могао бити автократор, али само уз подршку првог василевса (Мешановић 1996: 46).³⁰⁶ Редактор Александриде познавао је симболичку вредност оваквих титула.

Стандарна титула коју је Стефан Душан користио на грчком у својим потписима илустративна је и за грађу Александриде: „Στέφανος ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Σερβίας καὶ Ῥωμανίας“ – „Стефан у Христу Богу верни цар и самодржац Србије и Романије“ (Максимовић 2008: 182). Апелатив самодржац, који се користи још у доба Стефана Првовенчаног нестало је из његове српске титуле, али га налазимо у Душановом грчком потпису (Максимовић 2008: 144).³⁰⁷ Још илустративнија је једна од његових српских титула у повељама:

миѣ пръвомоу благовѣрномоу и богомъ поставлѣньномоу цароу Стефаноу обновльшомоу пръвѣ и царьскын вѣнѣць срьбьскон и поморьскон земли и царствѣющѣ ми землѣю грѣтскою и всемоу поморю и всемъ западнынѣ странаць и всемъ дисоу. (Динић 1958: 11; Миклошић, Monumenta Serbica 136)

Титула истиче повезаност владара са Богом, у њој се инсистира и на квалитету и на квантитету (простирању) Душанове владавине. Истиче се реч „Дис“ (Δύσις), која је за Византинце означавала „европски део царства“ (Динић 1958: 10). Душанова титула је развијена, али и плеонастична јер су „грчка земља, Поморје, западне стране и сав Дис“ нове области у којима Душан царује готово синонимне (Динић 1958: 10–11). Јасно је да једну врсту звучне синонимије садрже и блиски термини „поморска земља“ (старо српско поморје, источна обала Јадрана) и „Поморје“ (термин у овој титули означава грчко Јонско, можда и Егејско море).³⁰⁸

Наведено звање је дихотомно, укључује тон Александриде и њену поделу васељене на „Исток и Запад“, на „два света“ („земљу“ и „воду“), грађено је по принципу антитетичког паралелизма и прати принцип таутологије. Титула се попут симболичке „змије“ развија и треба што више пута да понови исти квалитет, што је манир и реторичке дворске праксе Душановог времена и изрази Српске Александриде.

Звања у Александриди (као што је био случај и у алфа редакцији) прате скоро сваког учесника радње, а уколико лик није племић, онда бива окарактерисан одређеним „духовним“ епитетом. Векови пролазе и личности су читаоцима препознатљиве по титулама, а не по именима. На врху хијерархије налази се Александар као „цар над царевима“, и он мора победити претенденте Пора и Дарија да би одбранио своје право на именовање нарочитим маниром. Само један владар може бити „самодржац“, „победоносац“. Санхос ће у Кандавлијевој пећини себе именовати једноставно „индијским царем“: сѣньсохосъ ин’дискии ц(а)рь (215r: 10–11). Поред тога што

³⁰⁵ „А Александар, обухавши се у многоцено крзно и одело, положи круну цара Соломона на главу своју, узе златни жезал у руку своју и седи на високи престо цара Дарија, а Перси заједно са Македоњанима му приступише и поклонише се: ‘Многаја лета, рекоше Александру великоме, света цару и персијском господару’“ (Роман о Александру 1986: 116–117).

³⁰⁶ Пракса ће се огледати и у *Ливистру и Родамни*. Ливистар бива проглашен и прослављен као „други цар“, подизањем на штитове војника. Њега крунише велики, Златни цар (αὐτοκράτωρ) уз свечану прокламацију (Λ&Ρ 1935: S1228–S1231).

³⁰⁷ Вид. о коришћењу титуле, Острогорски 1935.

³⁰⁸ Значење ових термина временом се мењало и развијало, вид. Бубало 2019: 286.

на другим местима Сенонхосис бива означен и као „цар целог света“, тренутак у којем се стари владар налази лице у лице са Александром, и сам себе дефинише, има далеко већи значај. Сенонхосис је, у свом позносредњовековном „животу“, далеко од статуса „дружбеника богова“ који је некада имао.

У књизи је највише обичних царева, они добијају краће или дуже дескрипције у зависности од свог значаја. Филип ће често бити само „цар“ (дакле и њему је достојанство мање него у алфа редакцији, он никада није „космократор“ или „самодржац“). На победника код Херонеје често се кратко упућује овом формом (3г: 5; 29v: 12; 31г: 9), мада се местимично додаје и епитет „велики“: ρα|д|(о)ϋи се велнкы ц(а)ре филіпе (14v: 9–10) или „македонски“ (9г: 16 – 9v: 1).

Нехтенав, као и у алфа редакцији, лик је са којим дело има противречан однос, о томе сведочи и разноврсност његовог именовања. Он је *цар*, али и *маг* (вљхвѣ) и *врач*. Реч *вљхвѣ* је значила „чаробњак, *divinus, magus*“ (Катић 1987: 39; Даничић 1863: 142). Нехтенав још увек „игра“ древну улогу фараона који је био и политички владар, али и маг, те ће СА истаћи да је Александар син егѣпѣ|т|скаго ц(а)ра нехтѣнава великаго вљхва (3г: 6–7). Египатског цара његови непријатељи називају „лукавим“ и „волшебним“: локвавомѣ семѣ и вљховномѣ егѣпѣ|т|скомѣ кнезѣ (3v: 9–10).

На један начин ће ликови себе „тумачити“, на други ће их ословљавати њихови пријатељи или непријатељи, а на трећи сам текст (нулта приповедачка равна). Нехтенав ће, пошто напусти своје царство, бити титулисан као „врач“ великѣ врачѣ и и вљ|х|вѣ (9г: 15). Титула „врача“ је такође амбивалентна, јер је врач истовремено и лекар и видар, али и маг. Дobar пример за ову противречност је коришћење термина „врач“ и „маг“ у јеванђељима (Савић 2007: 85–86). Нехтенав ће у сценама завођења Олимпијаде остати без титула (11г: 8; 12v: 12; 13г: 7). Ретко се одређена личност наводи три пута (као он у тој сцени) узастопно, без одређеног звања, па се такво минус-присуство мора маркирати.

Последње одређење „фараон“ добија у деоници о Александровом образовању – тада ће га Филип назвати „мајстором“, инсистирајући да он Александра научи мајсторѣ свонди си хытросѣмн (17v: 3–4). Титула „мајстора“ (μαῖστωρ) у Византији обично се „даривала поштованим учитељима“ (Russel 2013: 56). Мајстор је значајнији у односу на Аристотела који се у уводном делу књиге именује као „дидаскал“, дакле само учитељ (διδάσκαλος) – 19г: 6. И „фараон“ волшебник ће бити ословљен као „дидаскал“, али ће га Александар поново назвати „мајстором“ пославши га у смрт: погрѣшилѣ еси мајсторѣ (21г: 1). Важност титулисања најочигледнија је у начину именовања цара-волшебника Нехтенава, који је, уз Александра, најсложенији јунак Српске Александриде.

У епистолама је сада, за разлику од епсилон варијанте, богатије владарско титулисање. Даријева титула је и у СА најраскошнија у његовом првом обраћању Александру: даріе ц(а)рь на|д| ц(а)ри тѣкмѣ н(ε)в(ε)снѣмѣ в(ого)мѣ. и вѣкоупѣ по вѣселѣннѣи сѣ сл(в)н(в)цѣмѣ сѣлетѣ. и вѣсѣ|м| земљнн|м| ц(а)ремѣ ц(а)рь и г(о)|с|поствѣщущимѣ г(о)|с|подинѣ (35г: 2–7).

Људи, сунце (природни свет), богови, читава сила концепата у једној свечаној фрази у којој се понављају речи, самогласници и сугласници, мора прославити и исказати Даријеву гордост. Фраза је устројена слично оној коју смо већ цитирали из алфа редакције. У наредним писмама Персијанчево звање се скраћује заједно са опадањем моћи „шаха над шаховима“. Поређење са сунцем, равнање са боговима хипербола је пуна хибриса (40г: 11– 12; 76v: 12–13). Ту горду анабазу поновиће и индијски цар Пор у много краћој форми: Порѣ великы індіскїи ц(а)рь. тѣкмѣ вѣсѣ|м|

індіскїи в(о)г)мь (175г: 3–5). Титулисање показује кључни проблем световне власти, онај ко се пореди са боговима мора пропасти и завршити у Хаду.

Даријева самоспознаја карактеристично се открива у целини у којој он, тражећи помоћ, Пора именује „царем царева“, а себе унижава: ц(а)рю індіском|8| порѢ. даріє персіндьскїи неволніи и ѡкаїанніи и оуниліи тєбѣ радovati се пищ8 (126v: 1–4). На сличан начин персијски цар ће себе у очајању означити и када дарује кћер Александру (133г: 1–10). Високопарне титуле у Даријевом говору мењају се сентименталним фразама и епитетима, јер он нема више државничке харизме.

У првој размени писама, првој комуникацији са Даријем, Александар ће се именовати просто као *Александръ кїтезь македѡ|н|скїи ц(а)рь. с(ы)нь филиппа ц(а)ра. и ѡлімбїади ц(а)р(и)це* (38г: 10–12) – „вitez и син цара Филипа и царице Олимпијаде“. Тек од тренутка када ступи у Јерусалим, близу домена Бога Саваота, Македонски схвата себе као „цара целог света“. Као васељенски цар обратиће се јеврејској општини: *алєξανдръ ц(а)рь на|д| ц(а)рїи с(ы)нь филипа ц(а)ра, и ѡлимбїадѣ ц(а)р(и)це* (82v: 14–16). Из те идентитетске тачке говориће до краја текста. Постепено према Филиповом сину све веће поштовање показује и Дарије. Он најпре Освајача назива дететом и гусарем (77v: 3–4). На крају живота, док Македонском предаје своју кћер, ословиће га са „љубљени Александре“ (137v: 14), прешавши у сентиментални стилски регистар којим је у делу Александар разговарао са својим ближњима. Придевски епитети су емотивни, „трошњији“. Тако ће се Дарије и у Кандавлијевој пећини, „с оног света“ обратити Освајачу са: *ѡ прѣмѢдрїи вѣ чл(о)в(ѣ)цѣ|х'| алєξαν'дре* (216г: 7–8).

Поред царске титуле значајно је коришћење и титуле „краља“, важне у византијским романима у којима се, под утицајем Запада, користи именица (ῥήγος).³⁰⁹ Краљ је „литерарно“ звање, далеко од византијске историјске праксе.³¹⁰ Александра ће напре Кумани, а затим и његове војводе, после Филипове смрти, титулисати као краља, све са чланом испред вокатива, дакле „зазивањем“: *ѡ краљу Алєξανдре* (32v: 9–10; 33г: 1). То место у Ак показује да Александар тек треба да се оствари као „цар“, да је у том тренутку он нешто попут „младог краља“.³¹¹

Коришћење краљевске титуле је „подвучено место“ у тексту оптерећеном особеностима царског достојанства. Титула краља је стилски сигнал *утицаја* PoT на Српску Александриду. У СА краљевску титулу карактеристично носе челници Тројанске војне у развијеној епизоди Освајачеве посете древном Илију. Цела епизода је заправо дуга похвала њиховом јунаштву и идеји „витештва“. Помиње се краљ Ферелеш (Пелеј): *яцилєшѣ ферелєша краля с(ы)нь* (72г: 13–14), прстен краљице Хекабе: (Јеђупе): *прѣстєнь єгюпїи тронскїє кралицє* (68г: 6). Прелмуж (Пријам) се именује као краљ (68v:3), као и Менелауш (Менелај) (66v: 7).

³⁰⁹ У *Велтандру и Хрисанци* – владар Запада може бити Цар док је владар Истока (Хрисанцин отац је био господар Антиохије) испод њега, носи титулу краља. Вид. о њеном коришћењу, Betts 2018: XXXIV.

³¹⁰ Византинци су у романима користили реч ῥήγος (лат. rex) за краљевску титулу, али су имали проблема са њеним превођењем. Грчки сликари користе прилагођену српску форму у натписима манастира Трескавац (КРАЛЕС – Душанова титула), и КРАЛЕСА – Симонидина титула у манастиру Старо Нагоричино, вид. Цветковски 2006-2007: 155, 159.

³¹¹ Титулу угарског порекла носили су престолонаследници у немањићкој Србији почевши од друге половине XIII века. Носио ју је цар Душан, а можда и Стефан Дечански. Вид. Ивковић 1957; Марјановић-Душанић 1997: 38.

Александрида не познаје титулу *принцеза*, већ Поликсену редактор назива „ћерком тројанског краља“: полїженє г(о)|с|пож|д|є дьщере краѣ прѣлмѣжа (68v: 3). Кандакија и Олимпијада носе звање царице, али ће Кандакија, зато што има већу световну моћ бити означена дужом и свечанијом титулом: кандакїа клеѡфила амастрїдон’скаа ц(а)р(и)ца (216r: 14–15). У опису посете Троји, царска титула користити се само у формулативним општим исказима, не и у именовану појединачних јунака (67v: 7–8; 70r: 11).

Карактеристично је и да сачувани српски препис РoТ (рукопис С) и СА Хектора именују као „премоћног“ – тако ће Александар добити оружје „премоћног“ Хектора (прѣмогога ектора, 70v: 15). У *Роману о Троји* овај епитет је устаљен: прѣлможнїи краљ екторѣ (Ringheim 1951: 50, 241v); прѣмогы краљ екторѣ: (Ringheim 1951: 53, 244v). У РoТ³¹², ахајске вође, Агамемнон и Менелаж, називају се *царевима*: Ягаменонѣ ц|<а>рѣ (Ringheim 1951: 46, 235v); Ме|н|<ε>лаоушь ц<а>рѣ (Ringheim 1951: 42, 230r). Хелена је царица (ѣлѣна ц<а>р<и>ца: Ringheim 1951: 44, 231r). Тројанско вођство пак носи титулу *краља* (Троилоушь кра|л| (Ringheim 1951: 35, 220r); Прѣклоушь кра|л| (Ringheim 1951: 38, 225v); екторѣ краљ (Ringheim 1951: 49, 239v); Рнжѣша краља (Ringheim 1951: 50, 240r).

Од РoТ Александрида преузима и достојанствену титулу „госпође“: полїженє г(о)|с|пож|д|є дьщере краѣ прѣлмѣжа (68v: 3); Поликсено|м| г <о>|с|п<о>|гоомѣ, хкїерїю прѣклоуша краља (Ringheim 1951: 73, 269r). Овакви именички епитети употребљавају се као означитељи нераздвојних социјалних и етичких квалитета у Александриди, важан су део њеног „племенитог“ стила.

Из *Романа о Троји* у Александриду вероватно улази идеја *витештва*. У Српској Александриди ово звање захтева посебно поштовање. Његов квалитет се преноси од Ираклија (Херкула): ираклїи витеза теталїискааго (SS 12r: 10–11), Ахилеја, Хектора и других хероја Тројанског рата до цара Александара. Македонски ће тројанске витезове зазивати нарочитим сентиментом: ѿ дивнїи вѣ чл(овѣ)цѣхѣ и храбрїи вїтезы и львовѣ ѣацлешѣ і екторѣ. и ѣакшѣ и несторѣ (71v: 10–13). Ахил није ни краљ ни цар, он је у Александриди – Витез, и као такав, оличење јунаштва „по себи“, он надилази социјалну хијерархију.

Квалитет храбрости и јунаштва са тројанских хероја преноси се на македонске војнике посредством емотивног односа. Александар је у свом првом писму Дарију себе именовао *витезом*. Цар мора бити *витез* да би био цар – а витез је сваки од војника Македонаца, те је цар заправо реторички постављен само као „први међу једнакима“. Тон дела постаје сентименталан увек када се Освајач збирно обраћа војницима, на пример, пред кључну битку са Пором: вьсѣ|х| езыкѣ силнѣиши, и ч(ь)|с|тнїи вїтезы (182r: 1–2). Александрида својим духом, реториком ламента и зазивања преноси важан западноевропски импулс љубавног односа који је, бар као идеја, постојао између господара и његових вазала (Galbraith 2003: 53; Hauser 2003: 194). На сличним етичким идејама, иако не и на истоветним економским и политичким односима, морао се заснивати и однос господара и његових потчињених и у српској средњовековној држави.

³¹² Александрида ће сасвим занемарити титулу „ур“, вероватно мађарског порекла, погледај цитиране радове Радмиле Маринковић и Ласла Хадровича о могућем угарском утицају на формирање српскословенског РoТ и Александриде.

У Српској Александриди и библијске личности морају бити изједначене са учесницима Александрове, „савремене“ историје. Соломон је увек цар по достојанству, као и Давид: д(а)в(и)дъ еврѣнскѣи ц(а)рь (89г: 14–15). Стилски је направљена разлика између хеленске и библијске прошлости. У Александриди су тројански јунаци најпре витезови (јунаци) и краљеви, а библијски патријарси углавном цареви (ближи Нехтенаву и Санхосу, али „чистији“ од њих). Важност и вредност јеврејске општине истакнута је чињеницом да њом једином не управљају цареви него архијереји. Једино ће пророк Јеремија у својој титули имати Саваота као јамца своје моћи: вѣ тож|д|ѣ вѣрѣмѣ бѣ обла|д|(а)ѣ еврѣнскы|м| сѣмнцѣтѣмъ і(зра)нальтѣскѣи|м| плѣменѡ|м|. І еврѣнскѣи|м|ъ г(о)|с|поство|м| пр(о)рѡкъ б(о)га саваѡта имене|мъ іере|мїа. (82v: 4–9). Другачија звања доприносе особености јудејског одељка у односу на типско увођење других царстава-области у делу. Звање „пророк“ стоји уз Јеремију (85v: 1) и Данила (85v: 7). Вођа нагомудрих Јефант је *цар*, уједињује аспекте световне и религиозне власти: евантъ макаронскѣи ц(а)рь (177г: 6–7).

6.5. Витешки стил – Српска Александрида и епска традиција

Већ је Р. Маринковић уочила да је СА „превод-адаптација“ чији уметнички квалитети не долазе од изгубљеног грчког предлошка. Она сматра да је преводилац Александриде епски дискурс користио као алат за прилагођавање дела новој публици и да је „епски елеменат појачавао елементима феудалне епике на народном језику, баш као и преводилац *Романа о Троји* (Маринковић 1986: 29–30). Основни текст који она реконструираше из В редакције рукописа јесте „феудални, витешки“ (Маринковић 1986: 28). Маринковић ће инсистирати да РоТ и Александрида преносе сличан дух, да су они израз „већ формираног стила који има устаљене изразе за феудални начин живота и схватања; он је свакако усмени, епски и има извесну традицију у живом савременом језику“ (Маринковић 1986: 26).

Епске изразе Српске Александриде она дели на шест целина. Маринковић најпре наводи *опште изразе*: „И тако в’ставше појдоше; С епистолијеју имејуште сице; Прид’ше рекоше; Ведомо да јесте тебе [или: вам]“ (Маринковић 1986: 28), Затим изразе који *описују војне походе и битке*: „Срочи с њим стати се; Буди готов с всеми своими на бој [или: бран]; И от туду с воји својими в’став; На бој направише се; К ш’ствију на бран готовљаше се; На бој направише се; К ш’ствију на бран готовљаше се; На бој устр’ми се... (Маринковић 1986: 28), *изразе који су карактеристични управо за феудални дух дела*: „Цар с царем не подобајет бити се; Врач цара не убивајет; Силна господина вол’н [тј. слободан] поклицар; Боље јесте смрт почетна нежели срамот’н живот; От баштине земље из’гнати... (Маринковић 1986: 28), затим *завршене изразе у облику пословица*: Старост почтена н’ немноглетна; vsаки бегајеи бржи јест терајуштаго... (Маринковић 1986: 28) и на крају – *поетска поређења које носе изглед често и дуго употребљаваних формула*: „Прекрасни свете [тј. светлости] очију мојеју; Светлостију сијаје паче луча сл’нчанаго, Јако сл’нце с сл’нцем зајде“ (Маринковић 1986: 29).

Маринковић ће за све наведене термине сматрати да су „употребљавани у некој епици и пре овога романа“ (Роман о Александру 1986: 29), а придружиће им и фразе који су према њеном мишљењу: „специјално за овај роман створени“: „Да аште Дарија победиши и остри м’ч персидски притупиши; Д’н’с ч’рна макидонска оружја антинским очрвенеши се крвми“ (Маринковић 1986: 29). Радмила Маринковић поставља кључно питање за стилистичку анализу Српске Александриде – у којој мери је њена форма одраз усменог „средњовековног епоса“, а у којој писане културе.

Сматрамо да је утицај епике унеколико пренаглашен – иако не сме бити ни потцењен. Александрида је писано дело, дело са конструкцијом заснованом на *прилагођавању* израза епике, а не његовом простом преузимању. Она је књижевни текст који комуницира са другим писаним текстовима – као што су старије редакције Александриде, РоТ, житијна, апокрифна књижевност и византијски витешки роман у стиху. Неки од овде наведених „израза-формула“ јаче се могу повезати са писаном него са усменом књижевношћу, то су „опште фразе“ које се могу пронаћи и у алфа редакцији Александриде, рецимо фраза која уводи садржину писама: „ἐπεμψεν αὐτοῖς ἐπιστολὴν περιέχουσαν οὕτως“ – „посла им писмо овог садржаја“ (α, II: 1, 7); или пак на другим местима: „καὶ ταῦτα μὲν οὕτως“ – „то је било тако“ (α, I: 3, 3); „λόγος οὐ δύναται“ – „речима се не може (изрећи)“ (α, I: 4, 5). Више него било која друга чињеница, „огледалски“ начин на који Српска Александрида преноси однос према титулисању и епистолама алфа редакције, потврђује да она са собом носи вековима богаћену културу писаног текста. На то указују и библијске алузије и референце у књизи.

„Свечане и поетичке фразе“ не морају потицати из епике – већ могу допирати из библијског стила, традиције византијског романа и његовог романтичног стила. Израз „прекрасни свете [тј. светлости] очију мојеју“ који Маринковић наводи у сличној форми познат је и у *Житију светог Симеона*: „светлости очију мојих, и утехо и чувару старости моје“ (Свети Сава 1986: 111). Дела спаја палета реторичних средстава која је могући узор могла имати и у списима ромејске књижевности. Сентиментална реторика појављује се и у византијском роману који је у нашу средину извесно дошао као рефлекс неког преписа, писаног текста. Поменута фраза и игра речима налази се и у роману *Ливистар и Родамна*. Забринуту краљ Хризос кога ћерка назива слично стилу Александриде: „πατήρ μου, βασιλεῦ, δέσποτα, κοσμοκράτορα“ – „оче мој, царе, господару, владару света“ (Λ&Ρ 1935: S1160)³¹³ обратиће се принцези Родамни исказом који неодољиво подсећа на редове Александриде: „τί θέλεις, ἡ Ῥοδάμνη; τί θέλεις ἡ καρδία μου, τὸ φῶς τῶν ὀφθαλμῶν μου“ – „шта хоћеш Родамна, шта хоћеш срце моје, светлости очију мојих?“ (Λ&Ρ 1935: S1156–1158).³¹⁴

Навешћемо још једно место које користи мотив „очију“ и „светлости“ (повезан са срцем и душом како ће то чинити и Српска Александрида) из *Велтандра и Хрисанце*. Реч је о сцени у којој се користи и мотив „живог мртваца“ – као што ће се на крају Александриде обраћати Роксанда мртвом Александру „као да је жив“ (нако кѣ живѣ говораше, L 144v: 19) тако ће то чинити и лепотица Хрисанца говорећи са „мртвим“, заправо успаваним Велтандром: „Βέλθανδρε, φῶς μου, μάτια μου, ψυχή μου καὶ καρδία μου, / Νεκρὸν καὶ πῶς σὲ θεωρῶ, ἀπνοῦν καὶ πῶς σὲ βλέπω“ – „Велтандре, светлости моја, очи моје, душо моја и срце моје. Како те видим, а мртав си? Како те гледам, а без живота си?“ (B&X 2015: 1157–1158).³¹⁵

Фразе карактеристичне за *феудални дух* дела вероватно допиру из писане културе и сличне су онима које налазимо у *Роману о Троји* и у византијском витешком роману. Ова дела јесу „огледало владара“, упутство за ваљано понашање племића. Тако ће један од витезова, на почетку „поеме“, покушати да заустави Велтандра од одласка у добровољно изгнанство:

Ἐλεῖ δὲ σὺ ἐλεύθερος, ἀδούλωτος ὑπάρχεις, Μᾶλλον καὶ ἄνακτος παιδὶ καὶ βασιλέως τέκνον, Καὶ χρὴ νὰ σὲ δουλεύουσιν, οὐχὶ τοῦ νὰ δουλεύσῃς. – Јер ти си слободан, ниси слуга, штавише и дете си владара, царски син. Други треба да служе теби, а не ти да будеш другом слуга. (B&X 2015: 179–181)³¹⁶

Калимахов отац у његовом „роману“ јасно ће и „звучно“ формулисати које квалитете види у свом будућем наследнику до кога јунак мора узрести:

³¹³ Превод Д. Рашљић.

³¹⁴ Превод Д. Рашљић.

³¹⁵ Превод Д. Рашљић.

³¹⁶ Превод Д. Рашљић.

Ἵστις πολλὴν ἐνδείξεται στρατηγικὴν ἀνδρείαν / καὶ δύναμιν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν ἀξίαν / καὶ πρᾶξιν ἐπιδείξεται τὴν βασιλικωτάτην / καὶ στέψη μέγα τρόπαιον ἐξ ἀνδραγαθημάτων, / ἐκεῖνον δώσω τὴν ἀρχὴν τῆς αὐτοκρατορίας / καὶ στέψω τοῦτον, ἀντ' ἐμοῦ ποιήσω | βασιλέαν. – Онај који покаже велику ратну храброст и снагу, достојну памет и разборитост, и покаже царску радиност и надмаши све у својим храбрим делима, њему ћу дати да буде самодржац и крунисаћу га, учинићу га царем уместо себе. (K&X 1995: 62–67)³¹⁷

Наш циљ није да тврдимо да је постојао непосредан утицај ромејског романа на Александриду (као што је постојао утицај РоТ), већ да књигу повежемо са писаном културом, са књижевном формом „по себи“. Епски стил у њој само може бити знак књижевне, *псеудоепске* културе³¹⁸, писања „на народну“, по потреби, као у XIX веку, када одређена сцена то захтева.³¹⁹ Додир са византијским романом вероватно је успостављен преко писаног текста и можда изгубљених превода. Византијске витешке „поеме“, као израз „популарне поезије“ и усмена култура улазили су у сложен однос, огледали се једно у другом: „византијска популарна поезија настајала је начинима приближним онима конвенционалне литературе, али у жанру чија је већина производа усмено стварана и ширена“ (Jeffreys 1986: 506).³²⁰

Српска Александрида као писани текст, у својој најформалнијој варијанти коју представља „Академијина Александрида“, удаљенија је од фолклорног наслеђа него што су то били – византијски палеолошки роман, РоТ, *Еп о Дигенису Акрити*, или старије редакције Александриде, зато што се ослања на њих као *традицију*. Она је следећи корак у напуштању усмене парадигме.

На епику се Александрида надовезивала описујући војне походе и битке, што је био случај и са византијском историографијом и профаном литературом. Када год је бивало неопходно да се одређени део фабуле драматизује описом борбе, користили су се фолклорни модели (McGrath 2018: 162–163). У Александриди можемо препознати готове епске фразе када год се радња приближи биткама. Фразе које уводе или заокружују мегдане или драматичне тренутке попут Олимпијских игара налаже на епику:

нарокъ свон и ковъ питахоу. (23v: 7–8); къ изъшьствію на вранъ готове се (34v: 8–9); съмрь|т| за животъ кѣпѣю|т| (81r: 1); сътю же ѿ|т| сѣтра до пладнѣ бѣв'шѣ. и тако персѣн бѣгати начеше (104r: 7–10); стрѣлѣн лѣтееше къ гра|д| тако облакы (94r: 13–14); къ бою направити се повелѣа (99r: 3–4); и тако бръзо доахаше на кон ѣдрише се и копѣа св'лодивше. и мьчѣкѣ тръгоше. (101r: 5–8); повѣлѣа главѣ елѣ ѿ|т|сѣщѣн (199v: 4–5).

Епско је коришћење мотива мача: мь|т| неѣломнѣи деснице персѣ|д|скѣ ндѣтѣ затѣпити (9r: 7–9); мьчъ свон истрѣгѣ (110r: 3–4); мь|т| вашъ наѣстриви се на македѿ|н|ско г(ѿ)|с|поство (28v: 8–9) и слично. Статичан приступ предметима, сентименталан, посматрање предмета као „украса“ – све то подсећа на палеолошка дела, а динамичан приступ борби, коришћење предмета-мотива „у акцији“³²¹ враћа

³¹⁷ Превод Д. Рашљић.

³¹⁸ О проблему псеудо-оралне литературе, на примеру средњовековних немачких дела вид. Väuml 1986. О настанку витешких романа и њиховом односу са епиком: Bruckner 2000.

³¹⁹ Када говоримо о В редакцији Српске Александриде која се налази у основи критичког издања.

³²⁰ О односу палеолошког романа према усменом изразу, осим цитираног текста, види опширан списак литературе у McGrath 2018: 161. Са друге стране, Калимах ће се борити са Змајем у чардаку, попут јунака бајке „Златна јабука и девет пауница“ и „Баш-Челик“. Александрида са овим романом дели богат приказ различитих чудеса. Видели смо да се и Српска Александрида „одразила“ у жанру предања, у причи „Тамни вилајет“. Поред односа према епици, још је дубљи однос средњовековног романа према бајци. Веза средњовековних витешких списа са бајкама је структурална и тематско-мотивска. Романи користе елементе фолклора да би их затим њему поново „вратили“: „процес се одвија у етапама: бајка→роман→бајка“ (Pgorr 2000: 64). Уколико занемаримо проблем генезе средњовековних романа, они са фолклорним наративима деле исконске теме, промишљене из другачије визуре: „на оригиналан начин преносећи на књижевни план основна преиспитивања митских дела, пружајући сопствени израз проблема егзистенције и смрти“ (Kiss 2011: 169).

³²¹ Вид. овакав динамичан регистар, на пример: „Краљеве га дочекаше слуге / На мачеве и на копља бојна, / На нацаке и на буздоване; / А допаде краљу Вукашине, / Удари га оним бојним копљем, / Удари га посред срца жива.“ („Женидба краља Вукашина“. Српске народне пјесме 1875: 113).

нас класичној епици. „Мач“ се користи синегдохски, да означи деловање одређене војске или народа. Мотив повезује колективно и лично ратовање.

Александров мегдан са Пором је грађен етапно, блиско јуначком мегдану. Препознатљиво се нижу мотиви – најпре вербално изазивање преко преписке и Филона као посредника (191r – 192v). Потом мегдан садржи инвокацију заштитника, у овом случају Бога Саваота, сасвим сличну литургијским формулама (193v: 1–6), а затим се окршај постепено развија. Јунаци Пор и Александар најпре потежу копља, након њих мачеве: и стекша се оба копа Феломише. рогате кѣ тръгоше и сын|х| по ,ї, крат оудрыше |с|(ε). И тако мѣче тръгоше (193v: 7–11). Мегдан садржи и мотив борбе коња у којој надвладава Букефал (194r: 4–7).

Окршај се завршава интернационалним мотивом преваре, неће доћи до борбе „прса у прса“, што је слично маниру старијих епских записа. На класичну епику алудирају и препознатљиви стални епитети: въ добротѣ|ч|нѣ коны (24r: 10); свѣтлаа оружја (33v: 14–15); столнѣн град (189v: 9); конь зокнѣихъ (186r: 15); вациннѣю землю (183r: 4–5); сѣчь великѣ (188v: 12); вѣрѣнь слоуга (192v: 4); конска силна (187r: 10); волнь поклинсарѣ (119v: 15).

Познавање фраза и епитета сведочи о редакторовој вештини, мењању стилског регистра. Јуначки стил и епску фразеологију редактор је употребљавао да би привукао публику и драматизовао дело.

Посебно је питање да ли се може говорити о уплитању „стихованог и сликованог слога у основни прозни“ у СА по узору на народну епику, о чему је писао Драгутин Костић (Костић 1933: 51–55)³²², проналазећи у књизи стихове осмерце, десетерце, дванаестерце и *риму*, служећи се Новаковићевим рукописом (Новаковић 1878: 56):

в'сакъ бѣгакъ вѣржи | кѣст тераюштаго: (12-14) / многе коуѣке | мѣвѣда тераюѣтъ (10-11) / нь малѣ оуѣдаюѣтъ (7-8) (Новаковић 1878: 56); о землекъ, и слѣнѣце, / и люде и твары, плачѣте | мѣне дѣньсь; (10-11) / въ малѣ бо | на свѣтѣ ѣвиѣхъ се (10-11) / а въ скорѣ | подѣ землю зандохъ! (10-12) (Новаковић 1878: 146).³²³

Навешћемо други одломак и из Ак, у том рукопису је нешто другачији (266v: 1–5): ω землекъ и сл(ь)н(ь)це и люде и твары (12-13) / плачѣте |с|(ε) мѣне д(ь)нѣ|с|. (7-8); въмалѣ на свѣтѣ|т| ѣви|х'| се (8) / а въскорѣ по|д'| землю зандохъ (8-9).³²⁴

Драгутин Костић говориће о намери писца да текст коришћењем стихова „покњижеви“ (Костић 1933: 53). Слогови у „стиховима“ могу се бројати и делити и на различите начине – као што смо ми чинили са крајњим реченицама другог одломка, тражећи у њима осмерце. Графички изглед странице, употреба полугласника, манир писара који речи пише са титлом или слова бележи „надредно“ – све то отежава трагање за стиховима у прозном тексту као што је Александрида – о њима се може говорити само условно.

Да ли постоји рима у Српској Александриди? Већ смо видели да је и прва Александрида (као и епсилон варијанта) у себи носила импулс *прозиметрума* – дела састављеног од прозних и стихованих делова. „Стихови“ у српскословенском Животу Александровом нису *стихови* у ужем смислу, ближи су библијским колонима, иако носе и траг епског наслеђа. Уклопљени су у спис и прилагођени новој структури, новом калупу и контексту. Када се говори о „рими“ у Александриди, може се тврдити да у њој постоје познате појаве еуфоније природне

³²² Стојан Новаковић је писао о утицају Александрије на народне умотворнине, Новаковић 1878: XXVII– XXXII.

³²³ У загради смо пренели Костићево „бројање“ слогова.

³²⁴ Бројање слогова сада је наше.

средњовековној књижевности, те се звучност постиже и наглашава хомеотелеутоном или морфолошком римом.

Уколико пар звучних глагола *τῆραυτ* / *οὐκῆδαυτ* посматрамо као риму – онда Александриду приближавамо епици, али уколико га разумемо као *хомеотелеутон* онда више вреднујемо стилску блискост Александриде њеном античком наслеђу и сакралној средњовековној књижевности. Сматрамо да са опрезношћу треба говорити и о „морфолошкој рими“ приликом тумачења средњовековне књижевности, иако је можемо приметити у „Академијином рукопису“, на пример, у пророчанству о Нехтановом повратку у Египат: *ἄ τι|χ| λῆτε|χ| κῆ ва|μ| илать прѣити. мь|ч| неꝞлоднѣи деснице перси|д|скѣе затꝞпити. И врагы ваше перси по|д| ноги ваше илать покори|т|(и) вѣ македонѣи же быѣв нектенаѣв. великѣ ѿ|т| македонѣи мнѣше |с|(ε) бы|т|(и) (9г: 6–15). Наводимо још један пример „морфолошке риме“ у царевом говору Блаженима: *тог|д|а на днѣе свѣры исходеште и сѣхъ ꙗвѣасте. и тако тѣла своа съ д(оу)шамѣ прѣльщающе, напрасно ꙗвѣасте. елицѣ|х| ѿ|т| ва|с| с(вє)т(ын)хъ мните. сѣхъ вѣ макарон'сѣѣ|х| ѿтоцѣхъ жити г(лаго)лѣте. (163v: 2–9).**

Пошто је ова „рима“ у Александриди скоро по правилу глаголска, једноставна и предвидива, ми бисмо је ипак именовали *хомеотелеутоном*, који инсистира на понављању истих глаголских облика у паралелним синтаксичким позицијама: *тебѣ разлѣчити се не илать и се рекши. И пармахерѣ александ|д|ровѣ възмши. и на нь налегшѣи врѣхъ александ|д|ра. и оубоде се. (Р 145г: 15–18)*. Реч „рима“ претерано приближава Александриду фолклорној и савременој уметничкој књижевности, одваја је од библијског ритмичног прозно-поетског израза (ова стилска разлика је битна и у односу на фолклору ближи израз византијског стихованог петнаестерца палеолошких витешких романа). Разлика између риме и хомеотелеутона разлика је између „прозе и поезије“ (Wesling 1980: 58; Brogan, Gerber 2012: 640). Хомеотелеутон Александриде је у позадини стила, он наглашава ритам, али за разлику од десетерца, не доминира структуром, подређен је тексту и његовој жанровској шаролкости. За разлику од класичне риме није интенционално артифицијелан.

Епици и фолклорној књижевности Александриду приближава и коришћење бројних гнома. Оне су у дело доспеле углавном из *Псеудо-Максимовог флорилегија*³²⁵, *Пчели* и других збирки изрека које садрже цитате приписане различитим библијским ауторитетима и хеленским филозофима. Ови флорилегијуми представљају синтезу библијске и стоичко-епикурејске мудрости (Драгојловић 1998: 154). О изворима гнома Александриде писао је још Александар А. Веселовски који их назива *Λόγοι Ἀλεξάνδρου* (Веселовский 1888: 405–424) локализујући их у Псеудо-Максиму и у *Пчели*, те читалац може код њега пронаћи прецизно навођење извора гномског материјала СА.

Ове изреке најдоминантније су у другој половини дела, пред цареву смрт, када се Александар доказује као судија пред Аристотелом, седећи на престолу. Упутићемо на неке од најкарактеристичнијих: изрека о украденој руменчи (249г: 3–10); о три врлине које су цару помогле да оствари своју власт, (249г: 16 – 249v: 2); о људским срцима као царском скровишту (249v: 7–16); о делима које остају после смрти (249v: 16 – 250г: 10); о царству и богатству (250г: 10 – 250v: 8). Гномама су блиске и кратке приче са солемонским решењем: о Персијанцу који је хтео да се подмлади (250v: 8 – 251г: 8); о плашљивом Александру који би требало да промени име (251г: 8 – 251г: 16); о гусарима и милости као царској врлини (251г: 16 – 251v: 10); о индијском стрелцу и страху (251v: 11 – 252 г: 11); о великом царском поклону (252г: 11 – 252v: 6). Сврха мудрости јесте да покажу Александра као мудрог и праведног владара, у њима се може

³²⁵ Pseudo-Maxime 2001.

посматрати одјек „гностичко-евагријанске похвале људском разуму и уму“ (Драгојловић 1998: 163).³²⁶

Иако је утицај фолклорног стила на Александриду несумњив, он ипак није доминантан. Александар је *витез*, борац Бога Саваота и прикривени апокрифни месија. „Опеван“ је хомеотелеуотоном и ритмичном, звучном реченицом Српске Александриде, а не десетерачким стихом као епски јунак.³²⁷

Од стилских особина СА које је Маринковић означила фолклорним само су изрази који *описују војне походе и битке*, вероватно, због сталних епитета и припремљених фраза, дошли у књигу из некакве изгубљене српске, стиховане, витешке епике. Александрида нам, управо може показати какве су могле бити народне јуначке песме да су опевале *витеза*, а не *јунака*. Важно је било довести у сумњу утицај епике на Александриду. Епика је важна, али када год текст приступи *лирским* моментима, када му се патос подигне, када говори о схватању и опису смрти или верске догме, онда посеже за религиозним референцама – библијским стилем, као што ће и у говору о љубави редактор посегнути за формулама сличним онима које можемо пронаћи у палеолошком роману. Статични, реторички делови најважнији су у Српској Александриди, она је дело редактора који је био способан да користи различите стилске регистре.

6.6. а) Наслови „Академијиног рукописа“ и њихова наративна функција

Српска Александрида садржи различите технике одржавања структуралног јединства. Композициони сигнал који „увезује“ причу прво представљају поједине краће фразе. Оне су знак промене жанра и врсте приповедања. Ту мислимо на фразу *идѣюще сице* (177r: 12); или дуже: *сѣ еп(і)столію идѣюще сице* (38r: 7–9; 76v: 8; 117v: 9). Она уводи епистоле и означава да ће се прећи из приповедања у трећем лицу у приповедање у првом лицу. Истом фразом уводе се и натписи који прекидају наративни ток (168v: 1; 144v: 16 – 145r: 1). У тексту се на одређеним местима налази и фраза *семоу же сице вышшоу* (27r: 3–4; 29v: 3–4; 42v: 10) која заокружује одређену наративну целину и најављује прелазак на следећу. Она се преводи на различите начине: „и кад се то тако зби“ (Роман Александру 1986: 79) „пошто се то тако десило“ (Роман о Александру 1986: 80) „кад то сврши“ (Роман о Александру 1986: 85). Српски рукопис *Романа о Троји* ће, стилски невештије и пречесто, користити ову фразу на почецима многих својих листова, као неку врсту наслова (Ringheim 1951: 221r; 222v; 37, 223r, 223v; 224r...).

Представљајући издање новооткривеног љубавног романа *Александар и Семирамида* (Moennig 2004) Урлих Мениг посебно је тумачио наслове рукописа овог дела у оквиру поглавља посвећеног наративним стратегијама (Moennig 2004: 113–136). У два сачувана рукописа разликује се број наслова који су углавном слични (B, 36; S 66) – сваки од преписивача је или сам или на основу предлошка делио текст и тиме показао своје разумевање приче. Функција ових наслова је вишеструка: „функционално, поднаслови структурирају дијалоге, подвлаче наративни смисао епизода или уводе краће жанрове (загонетке, писма, каталоге). Они се налазе ван примарног тока радње, његове основне приче и дијалошких деоница“ (Moennig 2004: 120). Елизабет Цефрис ће у преводу комнинских романа наслове чија је сврха да „нагласе наративне делове или реторичке облике“ (Jeffreys 2012: 11) преносити у фуснотама и називати их „маргиналним глосама“ (marginal

³²⁶ Стилски, оне су парадоксалном положају између усменог и писаног израза – и у *Еп о Дигенису* временом су уношене гноме, нарочито у варијанти G, Jeffreys 1998: XLII – XLIV.

³²⁷ Стилска разлика у својој позадини има и политичку. Витез чини своје подвиге у оквиру „феудалног“ система, мање је индивидуалиста, више мотивисан политичким, социјалним околностима за разлику од епског хероја (Whetter 2008: 61).

gloss). Гавин Бетс ће у свом преводу палеолошких романа уносити наслове са стране, поред текста, болдованим словима (Betts 2018), а Каролина Купане их, у свом издању, истиче и преноси на средини странице (Cupane 1995). И нововековни стручњаци читају старе текстове на различите начине, укључују наслове у своја издања, упознајући нас са композиционим техникама средњовековних аутора.

Најважнији рукопис СА – Ак, основа критичког издања и наше интерпретације, такође садржи наслове. Да су они били важни сведочи и чињеница да их је писар дописивао на маргинама тамо где их је заборавио у основном тексту (Маринковић 1969: 286). Они су једини украс рукописа, сем једног иницијала (слово Ђ на почетку, fol. 1r). Пошто у „Академијиним рукописима“ изостају почетак и крај – они су најважнији доказ о сегментацији текста и његовом сувременом разумевању. Сматрајући их важним доказом текстуалне „самосвести“ доносимо их упоредо – на српскословенском језику (према критичком издању) и у нашем преводу.

6.6. б) Наслови „Академијиног рукописа“

- 7v како ц(а)рь нектенавъ изъ егѣпта изыде // Како цар Нехтенав отиде из Египта;
- 13v ѿ рождѣствѣ александровѣ // О Александровом рођењу;
- 17v ѿ ѡченинѣ александровѣ на конѣ // О Александровом учењу ратништва;
- 20г ѿ смърти родителѣ александрова // О смрти Александровог родитеља;
- 21v ѿ исповѣданнѣ ѿ жалости // О исповедању и о жалости;
- 22г ѿ конѣ дѣчипале: // О коњу Дучипалу;
- SS 11v ѿ съахавшиде вѣнѣзѡдѣ // О јахању (трци) витезова;
- 23г ѿ начелѣ александровѣ брати конѣ // О почетку Александровог војевања;
- 24г ѿ искоушеннѣ ратовѣ александровѣхѣ // О изазову Александрових борби;
- 27г ѿ рати александровѣ ѿ немоши филиповѣ егѣпта ѡкѣ атламиша ц(а)ра // О Александровој борби и немоћи Филиповој, када је (Филип) убио цара Атламиша;
- 29v ѿ напаханнѣ анасархоса ц(а)ра на александра // О нападу цара Анаксархоса на Александра;
- 31v ѿ ѡспѣннѣ ц(а)ра филипа // О смрти цара Филипа;
- 32г ѡтѣ зѣдѣ начѣ ц(а)рѣтвѡвати александрѣ // Од тада поче владати Александар;
- 34v ѿ слышани даріевѣ смъртъ филипа ц(а)ра // Како је Дарије чуо за смрт цара Филипа;
- 38г ѿ еп(і)столнѣ къ дарію // О писму Дарију;
- 40г ѿ еп(і)столнѣ даріевѣ къ александрѣ // О Даријевом писму Александру;
- 42v како александрѣ на солѡнѣскога ц(а)ра понде // Како Александар пође на солунског цара;
- 43г ѿ дарѡхѣ принесеннѣхѣ // О принесеним даровима;
- 45г егѣпта начѣ рвати афанѣ градѣ // Када (Александар) поче рушити град Атину;
- 47г егѣпта прѣидѣ александрѣ поѣдѣ аѣна градѣ // Када Александар дође до града Атине;
- 49г ѿ градѣ ѿ рати велицѣ // О граду и о великој борби;

- 54v како александѣрѣ шьствїе кѣ римѣ сътвори // Како је Александар отишао у Рим;
- 55v ѿ вѣхождїенїи александровѣ вѣ римѣ // О Александровом уласку у Рим;
- 58г сїе сретенїе славное // Славни сусрет;
- 61v како на южьске стране александѣрѣ понде. и съ дивїици женами ратѣ сътвори // Како Александар пође на југ и започе рат са дивљим женама;
- 63г Како александѣрѣ дошѣ до неглїтерѣ околнїи мѣ г(о)лїподамѣ заповѣда голїе сътвори(н) // Како Александар дође до Неглитере и војводама нареди да саграде лађе;
- 64г ѿ изьшьствїи из мора александѣрѣ // О Александровом изласку из мора;
- 65v ѿ пошченїи александѣрѣ // О поуци Александровој;
- 66г како александѣрѣ вѣ трою прїнде // Како Александар приђе Троји;
- 67v ѿ бога(т)ствѣ и(ж)л(е) вѣ трои // О богатству које је у Троји;
- 70г ѿ разбыенїи трою // О освајању Троје;
- 71г-71v о жалости александровѣ кѣ вїтезѣмѣ // О Александровој жалости за витезовима;
- 73г како александѣрѣ възврати се вѣ македонїю. прїемѣ вѣсе западнїе странїи // Како се Александар врати у Македонију заузевши све западне земље;
- 74г ѿ воєванїи нже кѣ дарїи александѣрѣ // О Александровом рату са Даријем;
- 75v-76г: како александѣрѣ на вѣстокѣ понде // Како Александар пође на Исток;
- 76v начнемѣ ѿ ц(а)рїи дарїи // Починѣмо причу о Дарију;
- 79v ѿ епїстолїи кѣ дарїю // О писму Дарију;
- 82г како александѣрѣ на евренско г(о)лїпство ѿтїде // Како Александар отїде у јеврејску државу;
- 86v ѿ срѣтенїи прїѣлїка іеремїе // О сусрету са пророком Јеремїјом;
- 89v како александѣрѣ на егїпѣтъ понде // Како Александар пође на Египат;
- 90v ѿ лѣсти егїпѣтскїе // О ласкању Египћана;
- 91v ѿ егвп'тенѣхъ // О Египћанима;
- 93v егда наче рвати егїпѣтъ // Када (Александар) поче рушити Египат;
- 96г како дарїе на александра ндешѣ // Како је Дарије ишао на Александра;
- 96v ѿ сходницѣхъ // О уходама;
- 97v о сходницехъ // О уходама;
- 99г ѿ поспѣшенїи александѣрѣ кѣ персѣмѣ // О Александровом хитању ка Персијанцима;
- 101v вторїи бон съ дарїемѣ александрѣ // Други бој Александров са Даријем;
- 103v напраснїи бон съ дарїемѣ // Изненадни бој са Даријем;
- 104v како александѣрѣ вѣ вавѣлонї прїнде и прїетѣ его // Како Александар дође до Вавилона и заuze га;

- 105v ☉ дарѣ|х| нхже принесохъ даріевѣхъ // О Даријевим даровима које су изнели;
- 112v ☉ ѿт|дметанїи іамвїсовѣ // О Амвисовом одметању;
- 113г ☉ приказованїи даріевѣ къ алеџандрѣ // О Даријевом говору Александру;
- 114г ѿ запрѣщенїи даріевѣ // О Даријевој забрани;
- 114v о рассмотренїи алеџандровѣ // О Александровом размишљању;
- 115г о гавїенїи въ снѣ пр|о|р|о|ка іеремїе // О јављању пророка Јеремије у сну;
- 115v о |8|казь сьнїи алеџандрѣ // О сну Александровом;
- 120v ☉ ѿблнченїи алеџандрѣ // О разоткривању Александра;
- 122г ☉ ѣжасѣ алеџандрѣ ег|д|а бы на поклїсар'ство ѣ дарїа ц(а)ра // О Александровој невољи када је био гласник цару Дарију;
- 123v съвѣщанїе даріево како ѣхвати ти алеџан|дра // Даријево премишљање о хватању Александра;
- 126г ☉ посланїи даріевѣ къ порѣ на алеџандра // О Даријевој посланици Пору о Александру;
- 127v ☉ посланїи вонцѣ къ дарїю // О посланици војске Дарију;
- 127v како порѣ посла вонскоу къ дарїю на помокъ // Како Пор посла војску Дарију у помоћ;
- 132v ☉ дарїи ц(а)рїи егда нанде его алеџандрѣ еле жива // О Дарију цару, када га Александар нађе још увек живог;
- 133v ѿ м(н)л(о)|с|р(ь)дїи алеџандровѣ. ег|д|а ѿбрѣте дарїю еле жива // О Александровој милости према још живом Дарију;
- 134v ег|д|а приведоше роџанн|8| прѣ|д|а ц(а)ра // Како су довели Роксану пред цара;
- 136v егда хотѣ даріе дати алеџан|дрѣ дьщерь свою // Када је Дарије хтео дати Александру ћерку своју;
- 138г ☉ съмрѣти даріевѣ // О смрти Даријевој;
- 138v ☉ неврѣствїи ц(а)р|с|цѣ|м|а // О неверству царевима;
- 139г дарїю ѣбывѣ і епїстолїю писа къ м(а)т(е)ры своен і арїстотелю ѣчителю // По убиству Даријевом (Александар) пише својој мајци и учитељу Аристотелу;
- 140v егда съз|д|а стлѣпъ златї и въшь|д|а на него поклони се в(ог)оу // Када (Александар) подиже златни ступ и попевши се на њега поклони се Богу;
- 141v ☉ бога|т|ствѣ даріевѣ // О Даријевом богатству;
- 142г како алеџандрѣ на лїдѿн|скааго ц(а)ра понде // Како Александар пође на лидонског цара;
- 142v ☉ деснїе странн въстока // О десној страни Истока;
- 143г ☉ мравїи како коня похвативше // Како мрави коња ухватише;
- 143v–144г: ☉ питицѣ|х| // О Питицима (Пигмејима);
- 144г о ц(а)р|с|твїи питицьсѣ|м|а // О царству Питика (Пигмеја);
- 144v ☉ костѣ|х| мрѣтвын|х| // О костима мртвих;

- 145г ω сьньсоха ц(а)ра нѣкоєго // О некаквом цару Санхосу;
- 146г како алезандрь на видѣнїе дивын|х| люди поиде // Како Александар пође да види дивље људе;
- 147v ѿ притѣженїи концѣ // О жалби војске;³²⁸
- 148v ѿ їраклїи ц(а)рїи, и ѿ нагомѣдрьци. і ѿ семирамидѣ ц(а)р(и)це // О цару Ираклију, о нагомудрима и о царици Семирамиди;
- 149г ег|д|а се направихѣ шесторуцни люди на алезандра // Како су шесторуки људи кренули на Александра;
- 149v ѿ псоглавцѣ // О псоглавима;
- 150v ег|д|а прїиде въ нагомѣдрїи // Како (Александар) приђе нагомудрима;
- 153г ѿ словесны|х| езыцѣ|х| // О мудрим народима;
- 154v о прѣмѣдрости фїлософѣ // О премудрости филозофа;
- 155v ѿ бл(а)женныи|х| испитанїи алезандрь // Александар испитује Блажене;
- 156v съшѣствїе агг(е)лово къ адамѣ // Силазак анђела ка Адаму;
- 160г–160v ѿ възхожденїи алезандровѣ къ мѣста ранскаа // О Александровом доласку до рајских места;
- 161v ѿ проповѣди алезандровѣ къ смрѣтїи // О Александровој проповеди о смрти;
- 162v ѿ распитованїи блаженнѣ|м| ц(а)рїи // Блажени испитују цара;
- 167г лобзанїе егда изыде алезандрь ѿ|т| бл(а)женныи|х| // Када Александар са љубављу одлази од Блажених;
- 168v како алезандрь въ тьмной земли вьннде // Како Александар уђе у Тамну земљу;
- 170г ѿ дивной рѣцїи и чудной // О дивној и чудној реци;
- 170v ѿ дивной|м| каменїи и чудной|м| // О дивном и чудном камењу;
- 171г како се бы алезандрь съ исполнїи // Како се Александар тукао са исполинима (кентаурима);
- 172v начело ѿ смрѣти алезандровѣ // Запис о Александровој смрти;³²⁹
- 173v ѿ едноногїи людіи и безоумнїи // О једноногим и безумним људима;
- 174v како алезандрь на прѣ|д|(ѣ)лы индїкїе донде // Како Александар дође у индијске пределе;
- 177г о епїстолїи алезандровѣ къ м(а)т(е)ры своєи і арістотелю ѣчителю // О Александровом писму мајци и учитељу Аристотелу;
- 181г ѿ събрани концѣ поровѣ на алезан|дра // О окупљању Порове војске на Александра;
- 184г ѿ еп(ї)столїи алезан|дровѣ къ фїлонѣ // О Александровом писму Филону;

³²⁸ Падежни облик указује на значење „жалба војсци“, али смисао текста је супротан. Војници се жале Александру, па смо наслов превели као „жалба војске“.

³²⁹ Могло би се превести и као разлог/узрок/основ Александрове смрти. Због тога што цар у Сунчевом граду налази текст који му најављује смрт превели смо наслов у складу са садржајем.

- 190v ☉ еп(т)л(т)о(л)н алезан(д)овѣ къ пор(ѣ) // О Александровом писму Пору;
- 195г ег(д)а вьнїдѣ алезан'дрѣ въ ц(а)р(ѣ)ство порово // Када Александар ује у Порово царство;
- 196v како понде алезан'дрѣ на |а|мазон'скїе женїн // Како Александар поје на Амазонке;
- 199г ег(д)а пондѣ алезан'дрѣ на евремнтра сѣр'скааго ц(а)ра // Како је Александар пошао на сурског цара Јевримитра;
- 199v ег(д)а се помоли алезан'дрѣ // Како се помоли Александар;
- 200v чнсло ызыкаомь ,кѣ, ызыка нх' же затворїн // Број народа – 22 народа које је затворио;
- 215г ☉ распитованїн нже въ адѣ // О питањима у Хаду (о мукама у Хаду);
- 201v ☉ кан'дакїн ег(д)а прѣписа ообразь алезеньдровь // Како је Кандакија насликала Александров лик;
- 202г како алезан'дрѣ клеофиле ц(а)р(н)це донде // Како је Александар дошао до царице Клеофиле;
- 208г ☉ съшьствїн евагрїндѣ сѣлѣр'скѣ ц(а)рѣ на алезсан'дра // О нападу солурског цара Евагрида на Александра;
- 209г ег(д)а понде алексан'дрѣ ѣ поклонсар'ство клеофиле амастрїдон'скон ц(а)р(н)ци // Како Александар поје као изасланик Клеофили, амастридонској царици;
- 211v егда дондоше до пѣщере нѣкоен // Када су дошли до неке пећине;
- 213г егда вьнїдѣ алезсан'дрѣ въ пропасть нѣкою и выдѣ тѣ въ адѣ дарїа и пора и прочїихъ без'стїсла // Када је Александар ује у неку пећину и виде у Хаду Дарија и Пора и безбројне друге;
- 215г ☉ распитованїн нже въ адѣ // О питањима у Хаду (о мукама у Хаду);
- 219г ег(д)а наче г(лаго)лати алезан'дрѣ кан'дакїне клеофиле амастрїдон'скон ц(а)р(н)цин // Како поче причати Александар амастридонској царици Клеофили Кандакији;
- 221г и смѣте се алезан'дрѣ // И погреши Александар;
- 223v ☉ поѣченїн кан'дакїе алезан'дра // О Кандакијином поученију Александра;
- 227v ег(д)а дарова кандакїа ц(а)р(н)ца алезан'дра и съ чьстїю ѿт(п)ѣстїн его // Како царица Кандакија дарова Александра и отпусти га са чашћу;
- 230v како алезан'дрѣ земаљскаа господ'ства раздѣли // Како Александар раздели земаљскаа господства;
- 231v како алезан'дрѣ въ вавѣлонь ѿпеть дондѣ. и прїнде пр(ѣ)р(ѣ)к(ѣ) іеремїа въ снѣ и прогавїн емѣ смърть алексан'дрѣ // Како Александар опет доје у Вавилон и јави му се пророк Јеремија у сну и прорече му смрт;
- 237г ѿт(п) д(оу)ши и ѿт(п) тѣлѣ испит'ное // Размишљање о души и телу;
- 238г ☉ ѣжасе алезандровѣхъ // О страху Александровом;
- 240г ѿт(п) того д(ѣ)не наче алезан'дрѣ ☉ смъртїн скрѣбѣтїн // Од тога дана поче се Александар бринути о смрти;
- 241г егда алезан'дрѣ въ вавилонь шьствїе твораше // Када је Александар дошао у Вавилон;

242v–243v и въ тѣ д(ь)нь прїидѣ къ нїемѸ ѡт(а)т(ε)ре его ѡт(а)т(ε)макѣдонїе ѡлїнмьбїадѣ ц(а)р(и)це. казатѣль его и Ѹчитель великын арїстотѣль // И у тај дан дође њему из Македоније, од мајке царице Олимпијаде, наставник његов и велики учитель Аристотел;

243v ѡ распїтованїи ѡ м(а)т(ε)ры своен ѡлїмьбїадїи // О (Александровом) распитивању о мајци Олимпијади;

245v егда наче г(лаго)лати лезѡан’дрѸ арїстотель // Када Александру поче говорити Аристотел;

Подела по сегментима не подразумева просто именовање предочених догађаја. О субјективности прегледа сведочи чињеница да у њему нису поменуте епизоде као што су Нехтененаво завођење Олимпијаде, Александрова одбрана мајке на очевој новој свадби, цареву учешће на Олимпијским играма, оснивање Александрије, а сасвим изостаје подела и именовање дешавања на самом крају – од Аристотеловог обраћања цару (егда наче г(лаго)лати лезѡан’дрѸ арїстотель) па све до сачуваног краја рукописа, делова у којима се налази Александров предсмртни ламент (266v–268v).

Остаје нејасно зашто се у Ак изненада престаје са структуралном поделом, али она јесте карактеристична и упућује на нарочито схватање садржаја. Основни осећај преписивача (или редактора који је пре њега унео поделу у неки ранији предложак) јесте потреба за истицањем религиозног, сентименталног и „феудалног“ духа дешавања. Именовање целина доста открива о схватању географског простора, хронотопа Александриде и можда чак и о ставу читалаца према чудесним аспектима дела. Најважније је било нагласити верске идеје, мотив смрти и улогу пророка Јеремије. Када Александар подигне чувени стуб у Персепољу и одрекне се паганских богова, та порука се чита као прослављање Бога (док смо је ми говорели о епсилон редакцији разумели као вид хришћанске цензуре). Истиче се њен молитвени карактер: (егда създѣла стѣпь злаѣтїи въшьдѣ на него поклонїи се в(ог)ог; 140v).³³⁰ Молитвени призивок примећује се и наслову који објашњава како је Александар затворио Нечисте народе: егдѣ се помолїи лезѡан’дрѸ; 199v. За описивање ових народа не употребљава се никакав негативан атрибут: число ѣзыкомь ,кѣ, ѣзыка их’ же затворїи; 200v.

Од религиозних мотива требало би нагласити и сумњу и размишљање о својствима душе и тела после царевог виђења пророка Јеремије у Вавилону: ѡт(а)т(ε)ши и ѡт(а)т(ε)тѣлѣ испит’ное; 237r. Религиозна историја истиче се у епизоди о Блаженима – када Александру препричавају посету анђела Адаму, тај чин је представљен активно и церемонијално: съшьствїе агг(ε)лово къ адамѣ; 156v. Делује као да је догађај издвојен и као да се одиграва у току читања, а не као да се догодио у прошлости. Карактеристичан је и начин на који се описује царев долазак до Раја. Текст Академијиног рукописа истиче да Александар *долази* до рајских места, а не да у њих није могао да уђе – као да је његов прилазак Рају и морао тако да се заврши, да цар није ни за шта ускраћен, готово као да је ушао у Еденски врт: ѡ вѣхожденїи лезѡандрѡвѣ къ мѣста ранскаа; 160r–160v. Текст ће експлицитно рећи и да је Кандавлијева пећина у коју Македонски улази – Хад и тиме показати да

³³⁰ Током анализе нећемо понављати преводе наслова.

је стара епизода из алфа редакције заокружена у својој потпуној инверзији: ☉ распитованѣи нже въ адѣ; 215г.

Са религиозним мотивима повезани су и сентиментални, окупљени око теме смрти на коју се текст изнова враћа. Драмски се сецира сцена у којој цар Дарије умире и своју кћер Роксанду предаје Македонском. Најпре се истиче да је персијски цар још увек жив када је Александар наишао на њега: ☉ дарѣи ц(а)рѣи егда нанде его александрѣ елє жива; 132v. Затим се наглашава квалитет Освајачевог понашања према Дарију, показано милосрђе – ω м(н)л(о)л(с)р(ь)дѣи александровѣ. егдла ѿбрѣте дарѣю елє жива; 133v. Ниједан детаљ се не пропушта, Роксандрин долазак је сегментиран – прво се описује како су принцезу довели пред цара: егдла приведоше розаннѣл прѣдл ц(а)ра; 134v; а затим и како ју је Дарије предао Александру: егда хотѣ дарѣе дати александру ѣщєрє свою; 136v. Након Даријеве смрти заокружује се деоница: ☉ смрѣти дарѣевѣ, 138г.

Александров однос према смрти поставља се више пута у фокус радње – наглашавају се размишљања о њој и пророчанства која наговештавају царев крај. Као „проповед“ о скончању разумева се сусрет Освајача са нагомудрима и њиховим вођом Јефантом: ☉ проповѣдн александровѣ къ смрѣтѣи; 161v. Затим ће се усред Александрових чудесних путовања на Исток истаћи налажење записа о царевом смрти: начелω ☉ смрѣти александровѣ; 172v.

После Освајачевог доласка у Вавилон, када се уведу размишљања о сновима и васкрсењу, три пута ће се подвући однос Александра према његовом нестанку: приликом последњег јављања пророка Јеремије цару, наглашава да јеврејски пророк долази да Македонском прорекне *смрт* (а не да га поучи васкрсењу): како александрѣ въ вавѣлонѣ ѿпетѣ дондѣ. и прѣиде прѣдл(о)л(с)кѣ јеремѣа въ снѣ и проговѣи елѣ смрѣтъ александра; 231v. Затим сазнајемо да је Македонски осетио страх после визије: ☉ ѣже александровѣхѣ; 238г; и да се почео бринути о својој смрти: ωтѣ того д(ь)не наче александрѣ ☉ смрѣтѣи скрѣвѣтѣи; 240г. У историји Александриде – догма васкрсења је новина коју доноси СА, али, насупрот очекиваном истицању новог, религиозног материјала, у рукопису се наглашава мотив *temento mori*, царева егзистенцијална драма.

У Српској Александриди су важни и други сентиментални мотиви. Туга коју Освајач осећа приликом посете Троји, док ламентира над нестанком древних витезова, заменила је некадашњи религиозни патос и свете жртве које је Македонски приносио херојима: ѿ жалости александровѣ къ вѣтезωлѣ; 71г–71v. Наводи се и да Освајач са љубављу напушта Блажене и њихово острво: лобзанѣе егда изыде александрѣ ωтѣ бл(а)женнихѣ; 167г. Некадашња побуна македонских војника који желе да се врате кућама више подсећа на жаљење, на емотивни исказ, него на нешто претеће: ☉ прѣтѣженѣи вонсѣ; 147v.

Личности пророка Јеремије, Дарија, Олимпијаде и Аристотела изнова се потенцирају у насловима. Они се приближавају драмским лицима. Посебно бисмо истакли везу Олимпијаде и Аристотела са сентименталним мотивима. Њихово јављање успорава радњу, али потцртава Александрову осећајност. Изнова се театрално инсистира на царевом распитивању о мајци и на обраћању учитељу. Емотивни набој наглашава се именицама „учитељ“ и „мајка“ које се никада

не изостављају: егда александръ въ вавилонъ шествіе твораше; 241г; и въ ть д(ь)нь прїидѣ къ нѣмѸ ѿт(а)т(е)ре его ѿт(а)т(е)ры свонѣ ѿнѣмѣнѣдѣ ц(а)р(н)це. казатѣль его и Ѹчитель великыи арїстотѣль; 242v–243г; ѿ распїтованїи ѿ м(а)т(е)ры свонѣ ѿнѣмѣнѣдѣн 243v.

Поред сентименталног наглашава се и „феудални“ карактер дела. Епизода о крођењу Дучипала (у критичком издању наведена из рукописа SS) разуме се као део посвећен витешком огледању: ѿ съдѣхавшиѣ внѣзѿѿмѣ; SS, 11v. И у Троји се напомиње да Александар жали за Ахилом и осталим витезовима који се прикључују свету позносредњовековног текста, дочарани готово као Александрови савременици: ѿ жалости александрѣ къ вїтѣзѿѿмѣ; 71г–71v. „Ритерском“ духу припада и епизода о одметању персијског јунака Амвиса: ѿ ѿт(а)т(е)танїи іамвїсовѣ; 112v.

И славни сусрет у Риму има карактер једног војничког тријумфа: сїѣ сретенїѣ; 58г. Религиозни (због библијске симболике), али и „феудални“ карактер поседују и епизоде о многобројним даровима који се приносе Александру. Свечани тренуци заузимања градова морају се нагласити, а у њима се „зумирају“ богатство и раскош: ѿ дарѣхъ принесенїи|х|, 43г; ѿ бога|т|ствѣ и|ж(е) въ трон; 67v; ѿ дарѣ|х| и|жѣ принесохѸ дарѣвѣхъ; 105v; ѿ бога|т|ствѣ дарѣвѣ; 141v.

Нека од Александрових путовања на Исток диљем чудесног хронотопа уведена су неутралним језиком: ѿ деснїѣ страни вѣстока; 142 v; ѿ мравїи како конѣ похвѣтившѣ; 143г; ѿ питицѣ|х| 143v–144г; ѿ ц(а)р(н)ствїи питицѣ|х|; ѿ костѣ|х| мртвѣи|х|; ѿ пѣсоглавцѣ; 149v. Сукоб са исполинима описан је попут ратних дешавања: како се бы александръ съ исполнїи; 171г. На сличан начин уводи се и борба са шесторуким људима: ег|д|а се направихѸ шестороуци люди на александра; 149г.

Са друге стране, одређени наслови одељака показују чуђење, критичку дистанцу или дивљење – постоји свест о томе да се цар на путовањима сусреће са нечим што је удаљено од васељене и човека европске цивилизације. Напомиње се да је Александар пошао на „виђење“ дивљих људи: како александръ на видѣнїѣ дивѣи|х| люди понде; 146г. Јасно се описује понашање једноногих људи: ѿ едноноги людіи и везоумнїи; 173v. Са чуђењем се уводи епизода о Извору живота и о чудотворном камену: ѿ дивнои рѣцѣ и чюднои; 170г; ѿ дивно|м| каменїи и чюднѿѿмѣ; 170 v.

Рукопис наглашава и посебност Тамне земље (вилајета). Очигледно је да ова кратка епизода садржи једну од најзачуднијих и најосетљивих тачака хронотопа – читалац осећа да је наишао на један посебан, хтонски предео: како александръ въ тьмнои земли вѣниде; 168v. И постојање цара Сенонхосиса приближава се чудесном, необичном, и он је обележен придевом *некакав*: ѿ сьнѣсоха ц(а)ра нѣкоѣго; 145г. Препознавање Кандавлијеве пећине је амбивалентно, она се схвата најпре као „нека“ пећина, осећа се тон приповедања бајки: егда доидоше до пѣщере нѣкоѣи; 211v.

Наслови одељака у „Академијином рукопису“ Српске Александриде, препису који условљава савремено схватање овог средњовековног дела, откривају тежњу редактора/преписивача да подвуче позносредњовековне особине књиге о Александру – њене духовне преокупације, витешки дух, хришћански поглед на свет, сентименталне и чудесне мотиве. Редактор/преписивач је целине означавао осећајући њихово конотативно значење. Уживљавао се у текст пред собом, „читао га“, а мање желео да га прецизно подели. „Академијин рукопис“ открива поетичку свест која је условила формирање особене композиционе схеме.

6.7. Закључак – стил Српске Александриде

Редактор Српске Александриде користио је стилске поступке античке реторике, допуњујући их библијским алузијама и референцама, техникама и мотивима фолклорне књижевности, византијских љубавних романа и словенског *Романа о Троји*. Стил српскословенски Живот Александров смешта са сигурношћу у позни средњи век, тачније у прву половину XIV века. СА је од алфа и епсилон редакције преузела принцип одржавања текстуалне кохеренције својих различитих микрожанрова коришћењем рефрена и лајтмотива, паралелизма и антитезе.

Редовним понављањем личности, фраза, стилских поступака утврђује се идентитет представљеног, а онда се он доводи у питање својим „одразом“ (жалост/радост; радост/жалост). Три су стилска регистра која смо издвојили тумачећи СА: сакрални, сентиментални и витешки, „феудални“ стил са фолкорним примесима. Средишњи спаја први и трећи, сентименталност је „лепак“ дела. Она потенцира његову основну трагичну природу: „патос јужнословенског романа имао је дубоко унутрашње значење, био је повезан са његовом главном, веома трагичном темом“ (Ботвинник, Лурье, Творогов 1965: 152). Љубавно-сентиментални стил сведочи да је Српска Александрида до крајњих граница довела реторичке могућности „романа“ о Александру. Удаљила се од „реализма“ алфа редакције и приближила изражавању апстракције, „чистих“ идеја које са собом преносе свете речи, апстрактне именице. Њен смисао се, за разлику од алфа верзије, не мора „доказати“ у пракси, у психологији ликова и физичком простору који они заузимају. Ово окретање ка реторичности „по себи“ постоји и у византијским романима палеолошке епохе.³³¹ У њима се јунаци и јунакиње воле „усудно“, заљубљени су „већ од наслова“ дела. Александар је Саваотов следбеник и пре него што посети његов Храм у Јерусалиму. Овај контраст позноантичког и средњовековног духа одраз је постепеног кретања од благог аристотелизма ка тврдом платонизму у прозном изразу позновизантијске епохе (нарочито у ланцу α: ε: ζ редакција Александриде).³³²

Ту платонистичку тенденцију преноси и витешки стил. Утврђујући социјалну хијерархију он инсистира на „обзнањивању“ племићких звања и развијеним епским фразама (које борбу више представљају реторички него што је заиста приказују). Витешки регистар ослања се на епски импулс, али и на дух витешких романа, посебно РоТ. Најважнији, сакрални стил, повезује српскословенски „роман“ о Александру са религиозним делима – хагиографијама и апокрифима. Александрида садржи велики број цитата, алузија и креативних парафраза Библије. Мудрост апофтегми и гнома користи се највише за формирање морално-дидактичног слоја текста. Алузије на Псалме, Нови завет и богослужбену поезију (литургију, стихире Јована Дамаскина) драматизују тренутке промишљања *смрти* у којима ликови прихватају сопствену пролазност: „И никоме, о човече, није овај свет дан заувек, па се чувај да не замениш труд за покој“ (Роман о Александру 1986: 170). Имитирање Библије свој најснажнији израз проналази у креативној парафрази њених садржаја (Откровење које цару предају Ираклијевци, одломци из Књиге пророка Данила, лик и деловање пророка Јеремије).

У „срцу“ Српске Александриде постоји идејни контраст који се изражава у стилском вишегласју. Развијена „феудална“ реторичка архитектура и на њу наслоњена креација

³³¹ Витез Велтандар разговара са оваплоћењем чисте алегорије, василевсом Еросом (В&Х 2015: 500–720). Замак који јунак походи је „Замак-Љубави“ (Ερωτόκαστρον). У њему ће упознати лепотицу Хрисанцу. Реторичност у делу сасвим се осамосталила у односу на старији хеленистички, реалистичнији „темељ“ дешавања. Љубав постаје отелотворена у хронотопу. Реторика је самодоволна, ослобођена од стега мимезиса.

³³² „Уметник огрезао у платонизму биће ‘реалиста’ кроз стилизоване форме, прочишћен од света чула, ослобађајући свет од његових несавршености и приближавајући га архетиповима; док ће аристотеловски уметник представити видљиво на сабирајући начин, како би у њему открио аутентичну стварност“ (Villeneuve 1997: 8).

многобројних сентименталних фраза уздиже Љубав и прославља световну снагу и лепоту. Њој су супротстављени антитетички срочени гномски искази и религиозни стилски регистар који је вероватно Александриди прикључен накнадно, као њен последњи обликотворни слој.³³³ Претпостављамо да је дух дела био најпре сасвим „витешки“. Затим је он критички и креативно христијанизован. Контраст витешке, љубавне и профане „радости“, и озбиљне, свечане, религиозне „жалости“ која у свом центру има бригу о драми васкрсења је најважнија тема Александриде. Она се огледа и у редакторовом избору приповедних, прозних и песничких техника.

Редактор Српске Александриде успео је да одговори на Пасхалисов задатак „развијања алтернативне стратегије стварања наративног значења“. СА је дело срочено мноштвом поетичких техника, дело богате еуфоније, јасне структуралне оркестрације, развијених и планираних интертекстуалних алузија, дело богато рефренима и парадоксима, дело писане културе, умерено и од бајке и од епа. Књига је упућенија на технички, књижевни *експеримент* због своје хетерогене природе него што су то биле њене старије редакције, палеолошки витешки романи, па и средњовековна српскословенска житија. Српска Александрида писана је, како би Макремволит рекао, „на камену адамантском“, „писаљком Хермесовом“.³³⁴

VII Медиевализација Српске Александриде

7.1. Религија у Српској Александриди

У широј научној јавности дуго је, још од краја XIX века³³⁵, било уобичајено је да се за одређивање особина религије хеленистичког периода употребљава термин *религијски синкретизам*.³³⁶ Концепт хеленистичког верског синкретизма осмислио је Јохан Густав Дројзен (Johann Gustav Droysen), наслонивши се на Хегелово учење о историјском кретању апсолутног духа. Идеја је означавала религиозну мешавину, сусрет Истока и Запада чија је кључна карактеристика „именовање страних Богова грчким еквивалентима“ (Leopold 2014: 20–21). Термин се усталио у употреби у студијама упоредне религије. Савремена наука саветује његово декриптивно, а не проскриптивно коришћење (Martin 2014: 287) зато што је термин толико коришћен и некритички разматран (неретко науштрб оријенталистички конструисаних „страних“ религија) да остаје скоро без праве употребне вредности. Синкретизам се може сматрати „практичним али двосмисленим појмом, боље је говорити о полиморфији божанстава и

³³³ Овај дихотомија приметна је и у *Дигенису Акриту*. Његове прељубе у делу редактор мора и опевати али и осудити (Digenes 1970: V, 11–14).

³³⁴ „ἀλλ' ὡς ἐν ἀμαράντοις ξύλοις καὶ λίθοις ἀδάμασιν Ἑρμοῦ γραφίδι καὶ μέλανι καὶ γλώττη πύρ πνεοῦση ρητορικὸν“ τὰ καθ' ἡμᾶς στηλσογραφηθήσεται, καὶ τις τῶν ὀψιγόνων καταρρητορεύσει ταῦτα καὶ ὡς ἀθανάτῳ στήλῃ τοῖς λόγοις ἀνδριάντα χαλκοῦργῆσει κατάχρυσον“. – „Онда нека ће подвиге наше уписати на неуништивим таблицама и камену адамантском писаљка Хермесова, тинта и језик са кога сукља огањ реторике, да сваки који након нас дође може подвиге наше преточити у златни образ реторски, попут бесмртна спомена“. (XI: 22; Jeffreys 2012: 269). Цитат је превод Л. Рачића. Грчки текст наведен према Beaton 2003: 86. Вид. о тумачењу одломка Agaritos 1992: 43–44.

³³⁵ Droysen 1836–1843.

³³⁶ „Сви они који припадају храму Зевса из Тебе, или су из тебанског круга, не приносе на жртву овце, него само козе. Не поштују, наима, сви Египтањани исте богове, изузев Изиде и Озириса, за кога мисле да је Дионис. Овде божанства уживају једнако поштовање у целом Египту [...] Херакло је једном зажелио да види Зевса, а Зевс међутим није дозволио да га овај види. Али, најзад, пошто га је Херакло непрестано молио, Зевс је овако поступио: одерао је једном овну кожу и одсекао му главу, па се огрнуо руном и натакнуо себи овнујску главу, те му се тако показао. Зато Египтањани и приказују Зевса са овнујском главом, а по угледу на њих и Амонијци, који су пореклом из Египта и Етиопије, а говоре језиком који је пола египатски, а пола етиопски. Вероватно су Амонијци по њему и добили своје име, јер Египтањани под именом Амона подразумевају самог Зевса“ (*Херодот*, II: 42). Хераклово виђење Зевса слично је Александровом сусретом са Амонијским кипом у Египту. Наведено према Херодот 2018.

полисемији слике. Овај феномен је био омогућен политеизмом, посебно у Египту, земљи прожетој мноштвом додира божанског и земаљског“ (Malaise 2010: 4).

Ми ћемо *синкретизам* користити не као вредносну категорију, већ као термин којим означавамо мешавину религиозних појава у Александриди од њених почетака до врхунца њене популарности (XVI век). Њен синкретизам подразумева истовремено појављивање египатских и грчких божанстава, јудеохришћанских идеја и, у позадини, елемената тешко докучивих фолклорних веровања.³³⁷

Неке од богова и хероја помињали смо у одломку посвећеном распореду звезда у тренутку цареве смрти, а импресиван је и каталог јунака и божанстава у Исменијином ламенту. Важност Херакла и Диониса подвукли смо говорећи о реторичким аспектима алфа редакције и ова анализа надовезује се на тамошње напомене. Сада ћемо нешто детаљније говорити о улози египатско-грчких божанстава Сераписа и Амона, за шта у наведеном одељку није било места. Серапис је био хибридно божанство, представљан као мушкарац са дугом косом и брадом, био је мешавина египатских богова Озириса и Аписа (који су и сами прослављани заједно у истом лику као Осоропис) (Pfeiffer 2008: 389) са грчким богом Зевсом. Овај бог је амалгамска творевина, приписивана су му својства и других Олимпљана – Хелиоса, Диониса, Хада, Асклепија (Syropoulos 2020: 146). Серапис је био композитно свето биће које је одговарало културно богатом друштву под влашћу Птоломеја I и његових наследника.³³⁸

Помињање Сераписа у Александриди је *анахроно*. И алфа редакција концепте „садашњости“ помера у прошлост: „Серапис је вероватно био династички бог прослављан у дворским круговима и само од римског периода надаље он ће заиста бити поштован као александријски градски бог“ (Versluys 2010: 23). Серапис је у књизи бог чији култ Александар не започиње – већ божанство које тражи, *Бог који је одувек ту*. Серапис је именован посебним религиозним језиком, он је *Господ*, врховни Бог света: „τοῦ κόσμου θεῷ Σαράπι“ (α, I: 33, 7). Редактор Александриде у свом пропагандном настојању да легитимише Птоломеиде упућује на чињеницу да је Серапис прослављан давно, још док је Македонског „чекала“ Александрија.

Са овим империјалним божанством су до „троличности“ сливени и бог Амон и цар „пратилац“ богова Сенонхосис. У Александриди се поштује Амон из Шиве (Nawotka 2017: 94), Александар ће у алфа редакцији посетити његово чувено пустињско пророчанство из два разлога: 1. да би добио потврду да је Амонов син; 2. да би добио пророчанство о месту на којем треба да подигне Александрију (α, I: 33). Епизода је значајна зато што фабуларно повезује два рукавца радње – онај о Нехтенаву и онај о оснивању Александрије, први обележен Амоновом, други Сераписовом харизмом. Александар ће добити два откровења. Прво ће у сну видети Амона како леже са Олимпијадом, а у затим ће му се и бог лично обратити (τὸν θεὸν αὐτῷ λέγοντα).

„Историјско“ похођење светилишта у Шиви имало је вишеструк значај: посетивши Шиву у фебруару 331. године Македонски је имитирао Херакла и Персеја (*Аријан*, III 3,2; *Јустин*, XI 11,2). Персеј је, према хеленским предањима, био историјски предак Ахменида, персијске царске куће, те је догађај потврђивао и василевсово право да влада Персијом (Dillon 2017: 335). Гестом посете Шиви Александар је демонстрирао да је он наследник Нехтенава II (Cawthorne 2004: 45).³³⁹

³³⁷ Та „фолклорна религија“ присутна је у дихотомној структури света подељеног на Исток и Запад, неколицини табуа, доживљају Тамне земље као „оног света“, постојању карактеристичне пантеистичке епизоде о Дрвећу Сунца и Месеца из алфа редакције и слично.

³³⁸ „Ко год је поштовао Сераписов култ, то јест, култ са грчким и египатским елементима, идентификовао се са моћи и владавином Птоломеида, који су настојали да уједине грчке и египћанске елементе у њиховом званичном представљању“ (Pfeiffer 2008: 389).

³³⁹ У једном натпису из оазе Бахарија (датираном 332–323 г.п.н.е.) налази се натпис у којем се цар проглашава Амоновим сином: Βασιλεὺς Ἀλέξ(α)νδρος Ἰαμμωνι τ[ῶ]ι πατρί (Nawotka 2017: 95).

Епизода о посети Шиви оснажила је, ако не зачала идеју о царевом сакралном пореклу и статусу. Код Плутарха налазимо на живописну причу о томе како се Амонов свештеник „грешком“ обратио василевсу као „Сину Дивовом“ (Зевсовом): ὃ πατὴρ δῖος (Плутарх, 27,5), објаснивши цару да његов прави отац не може бити смртни Филип. Тумачења мотива похођења Шиве су разнолика, те се цар може разумети и као „усвојеник“ Божији (Scott 1992: 14–21). Епизода је на различите начине легитимисала и хеленску и египатску традицију. Египатска традиција добија на важности зато што се открива да су њен Бог и њен Град пресудни за цареву, а тиме и светску владавину – јер Египат је „пупак света“. Грчка традиција „захтева“ и добија *casus belli* и право на власт над Истоком.

Амон је „јавни бог“, онај који дарује пророчанства, господари Истоком и Западом, а Серапис, „тајни бог“, онај који се Александру открива, са којим разговара у Александрији после низа сакралних иницијација, који му се указује у Кандавлијевој пећини. Он је заштитник царевог Града. Први је одговоран за Освајачево порекло, а други за његову историјску мисију и апотеозу.

Поред врховних богова, алфа редакција обилује и религиозним гестовима, опипљивим духом класичне античке религије. То је супротно византијским романима у којима су се антички богови претворили у материјал, грађу за „пуњење“ реторичке палете писаца, те једино Ерос³⁴⁰ и Τύχη (Судбина, Срећа) задржавају нешто од сопствене снаге.

Свет Александрије је доживљен, мистичан. Света и непобедива ће бити божија *сперма* (семе) којом се зачиње Александар: Σπέρματα ἀνίκητα (α, I: 7, 1).³⁴¹ Границе Александрије обележиће се пшеницом: „οἱ δὲ ἄλευρον βαλόντες ἐχωρογράφησαν“ – „а они расуше пшеницу и тиме омеђише место“ (α, I: 32, 4). Новосаграђене Александријске куће испуниће змије које се сматрају „добрим божанствима“ (ὡς ἀγαθοὺς δαίμονας, α, I: 32), пружају граду заштиту, а људи их заузврат поштују и приносе им жртве. Међу пророчанствима која наговештајају оснивање Александрије сугестивно је гатање на основу *дроба*, *изнутрица* (τὰ σπλάγχνα). Орао ће узети изнутрице са једног олтара и пренети их на други у једној од церемонија – покрети су динамични, сакрално се и кида и дели и премешта, могу га садржати и ситнији делови мяса и материје (α, I: 33, 4–5). Коришћење хијероглифа, у „тајнописним“, скривеним именима богова написаних хијератским писмом (γράμμασιν ἱερατικοῖς), дакле свештеничким, светим словима (α, I: 33, 6) нарочито потврђује да је текст близак „реалијама“ хеленистичке епохе, што је и доказано јер су цару Александру били потребни тумачи непознатих, светих знакова (Nawotka 2017: 110). Читава сцена у храму подигнутом од старине (ναὸν ὑπὸ ἀρχαιότητος) који Македонски походи пре него што му се укаже Серапис, одише духом иницијацијских мистерија које се одвијају *сада*, у тренутку читања. Тајанствена статуа седећег божанства (утолико сугестивнија ако се подразумева дрвена резбарија, ξόανον)³⁴² и кип девојке (Персефоне, Коре) који прати представу божанства (κόρης ἄγαλμα) заједно оличавају једну примордијално доживљену религију, можда и јачу од артифицијелне религиозности изражене у сакралним предметима са којима василевс долази у контакт у каснијим редакцијама (α, III: 33, 5).

Присутан је и дух светог ритуала у Нехтенавовом завођењу Олимпијаде. Развија се сложена вербална и психолошка игра, а затим и физички додир који прераста у сексуални контакт – капију комуникације људи и богова. Очигледно је да је мотив завођења Олимпијаде од стране Нехтенава већ од самих почетака потпадао под извесну цензуру и његов приказ је чак и у А тексту амбивалентан – дочаран истовремено и као „света свадба“, спајање људског и божанског

³⁴⁰ Ерос вероватно зато што је успео да се повеже са репрезентацијом царске фигуре у књижевним делима.

³⁴¹ Може се схватити и буквално, али и у пренесеном смислу као „непобедиво дете“.

³⁴² <http://www.attalus.org/translate/alexander1d.html>. Хејт (Е.Н. Haight) је ξόανον превео као „дрвена статуа“, Навотка претпоставља да је статуа вероватно била од метала, из контекста је јасно да је она представљала Сераписа (Nawotka: 2017: 109). Пошто је у питању стари, разрушени храм на који се наилази и на чијем ће месту ће цар подићи Серапеум претпостављамо, као и Хејт, да је у питању архаична дрвена статуа.

принципа, али и као нечасна прељуба која мучи Филипа. Јерменска верзија Александриде отворено ће открити да је Нехтенав спавао са Олимпијадом маскиран у Амона помоћу вуне, штапа и рогова (Wolohojian 1969: 28). А текст радњу оставља амбивалентном, ближом идеји хијеросгамоса. Олимпијада се посебно припрема за чин „свадбе“ и издржаће страшну трансформацију бога пред њом: „Γενομένων οὖν πάντων τῶν προειρημένων οὐκ ἐδειλίασεν ἡ βασίλισσα, ἀλλ’ εὐθαρσῶς ἤνευκε τὰς τῶν θεῶν μεταμορφώσεις“ – „А након што се догодило све изречено, царица се није понела кукавички, већ је храбро издржала преображења богова“ (α, I: 7, 1). Алфа текст, у свом најдубљем слоју, чува чињеницу да се пред нама заиста одвија трансформација троличног бога током његовог спајања са Олимпијадом: „γίνεται οὖν τὸ τοιοῦτον σύνηθες λοιπόν, ἡδέως αὐτῆς ἐχούσης ὡς ὑπὸ δράκοντος, Ἄμμωνος, Ἡρακλέους, Διονύσου πανθέου περιλαμβανομένης“ – „и постаде то, дакле, уобичајено, а њој беше пријатно док су је имали змија, Амон, Херакле, Дионис, најмоћнији бог“ (α, I: 7, 2). Еманација бога је целовита. Бог је троличан (Амон – бог Отац, египатски импулс, и Дионис и Херакле – породични богови, хеленски импулс). Амоново преображење спаја све тачке у „великом ланцу бића“ алфа Александриде, зато што се бог оваплоћује уз људског посредника Нехтенава преко свете змије која преноси снагу природе и хтонског света.

Осим богова, велики значај у алфа редакцији поседује и Провиђење (Πρόνοια). Оно се, у складу са античком религијом, може разумети и као самостално божанство, али и као принцип реда и детерминизма, уткан у космос: „космос је уређен Умом и Провиђењем“ (Sellars 2006: 100). Треће значење би било поимање Провиђења као платонистичког оруђа, манифестоване Воље богова која одређује животни пут човека (Boys-Stones 2016: 318). Преко девтероканонских књига³⁴³, насталих у време утицаја хеленске мисли на јеврејске ауторе, Провиђење продире у Септуагинту и јудаистичку теологију. У хришћанству се Провиђење претворило у инструмент Божије воље³⁴⁴, део његовог плана за битисање васељене: „кроз ову моћ Бог дарује своју доброту универзуму и човечанству. На тај начин Πρόνοια функционише као иманентна снага добротe трансцендентног Бога“ (Frick 1999: 19).

У алфа варијанти више пута ће се реферисати на Провиђење као на кључну силу која мотивише дешавања. Александар ће се на Провиђење Богова (τῆς τῶν θεῶν προνοίας) позивати у писму не би ли тражио да му Тирњани предају данак који је био намењен Дарију (α, I: 34, 8); у писму Атињанима у јерменској верзији цар ће директно указати на своја освајања као последицу воље Провиђења (Wolohojian 1969: 82), одбациваће Даријево такмичење са боговима, обзнањујући да победа у биткама долази од Божијег Провиђења (α, I: 38, 5). Дарије ће се на вољу Провиђења и Среће (Судбине) позивати разматрајући могућност повлачења из Грчке, на сличан начин као у Српској Александриди где изнова размишља о паду „виших“ и уздицању „нижих“ (α, II: 7, 3).

Најважније место на којем се указује вера у концепт Провиђења (важнијег од идеје Среће/Судбине) јесте царев разговор са гимнософистима. Александар, као духовни ауторитет, ће одбацити жељу нагомудрих да им поклони бесмртност, тврдећи да моћ одлучивања о животу и смрти зависи од Провиђења које заузима централно место у устројству света:

Εἶπεν αὐτοῖς: ‘τί θέλετε ἐξαίτησασθαί με;’ οἱ δὲ εἶπον: ‘ἀθανασίαν.’ ὁ δὲ Ἀλέξανδρος εἶπεν: ‘ταύτην ἐγὼ οὐκ ἔχω τὴν ἐξουσίαν· καὶ γὰρ ἐγὼ θνητὸς ὑπάρχω.’ οἱ δὲ εἶπον: ‘τί τοῖνυν θνητὸς ὑπάρχων τосαῦτα πολεμεῖς; ἵνα πάντα ἄρας ποῦ ἀπενέγκης; σὺ πάλιν αὐτὰ ἐτέροις καταλείψεις.’ καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἀλέξανδρος: ‘ταῦτα ἐκ τῆς ἀνωθεν προνοίας διοικοῦνται, ἵνα ἡμεῖς [ὑμῖν] διάκονοι γενώμεθα τῆς ἐκείνων ἐπιταγῆς. οὐ γὰρ κινεῖται θάλασσα, εἰ μὴ πνεῦση ἄνεμος, οὐδὲ σαλεύεται δένδρα, εἰ μὴ ριπίζη πνεῦμα, οὐκ ἐνεργεῖται ἄνθρωπος εἰ μὴ ἐκ τῆς ἀνωθεν προνοίας. καὶ γὰρ δὲ παύσασθαι θέλω τοῦ πολεμεῖν, ἀλλ’ οὐκ ἔα με ὁ τῆς γνώμης μου δεσπότης. – Упита их: ‘Шта тражите од мене?’, а они одговорише: ‘Бесмртност’.

³⁴³ У грчкој мисли о томе види најпре код Платона у дијалогу *Тимај* (Демијург ствара свет: 29d-30c) и у *Законима* (богови брину о свету: 10.896e-905d). У библијским књигама: Пр. Сол. 14, 3; 17, 2.; Рим. 13, 14; У ширем смислу Ефес. 1, 11; Рим. 8, 28; Дан. 2, 21.

³⁴⁴ Види: Јован Дамаскин о односу Божијег Провиђења и слободне воље (Дамаскин 2006: 230).

‘Немам ја такву моћ’, рече Александар, ‘па и сам сам смртан’. Затим рекоше: ‘Зашто онда кад си смртан толике ратове водиш? Да узмеш све и некуда однесеш? Ти ћеш опет то оставити другима’. А Александар им одговори: ‘Тиме управља виша Промисао, а ми смо само слуге њене воље. Јер, не таласа се море ако не дува ветар, и не њише се дрвеће ако не хучи вихор, не дејствује човек без Промисли одозго. И ја бих хтео да престанем да ратујем, али ми не да господар мога ума’. (α, III: 16, 7–9)

Још је значајније што ће цар своје сопствено дело уклопити у слику „механичког“ устројства природе, јер њиме управља Промисао, на сличан начин као што ветар покреће дрвеће. Он је само инструмент, детерминистички померан њеном вољом од тачке А до тачака Б и В, условљен „тиранијом свог ума“. Човек-Александар нема сасвим слободну могућност деловања – исказ је стоички, што указује и на могуће порекло епизоде. У овај, идејни центар дешавања, образложење смисла радње Српска Александрида поставиће говор о Другом доласку (Роман о Александру 1986: 124–125).

Принцип *Πρόνοια* цар зазива и на крају књиге у тестаменту упућеном Рођанима, посведочивши да му је крај који долази задат Провиђењем Богова (τῶν θεῶν Προνοίας; α III: 33, 3). Овај концепт развиће до краја јерменска верзија, укључивши једну врсту сумарног, моралистичког закључка: „овај живот којим је управљала Вишња Промисао завршио се обичном, људском смрћу“ (Wolohojian 1969: 159). А текст оставља простора антитетичкој сцени успона звезде на небо, инсистира на *апотеози* (α, III: 33, 27). Однос према Промисли је амбивалентан: она се мора и поштовати, али и превазићи идејом о апотеози.

Владарска фигура у Александриди блиска је божанској (Дарије и Пор страдају управо због свог „такмичења“ са боговима). Нехтенавова магична моћ у алфа редакцији Александриде сасвим је сливена са фараоновим владарским функцијама – „иста реч транскрибована као *h̄kz* (*heka*) може значити и ‘магија’ и ‘краљ’“ (Nawotka 2017: 38).³⁴⁵ Магија је у древном Египту била повезана са религијом и није имала негативне особине, а представа Нехтенавове магичне моћи блиска је представама деловања египатских свештеника. Нехтенавов пораз и немогућност да заштити царство магичним силама, што је до тада чинио, може се разумети као знак да су га богови напустили и да сам губи подразумевани сакрални статус. После пораза волшебник је принуђен да обрије главу и да, схвативши да су га богови издали, побегне из своје земље. Религиозност алфа редакције скицира активне богове који учествују у радњи (појављивање Сераписа, обзнањивање воље Амона), али при разматрању религиозне слике треба имати у виду чињеницу да и сам јунак постепено постаје бог.

Коришћење Сераписа, империјалног божанства, на месту Господа алфа Александриде чврсто нас упућује ка постављеној тези о важности владарске апотеозе у овом тексту. Александар, потекао од бога Амона и смртне мајке Олимпијаде нужно је обележен својим правом на бесмртност и божанско порекло. Видели смо – поређења са Дионисом, Хераклом и Сенохосисом, „пратиоцем богова“ цара ће усмерити у правцу апотеозе. Освајач ће грдити Дарија зато што се као смртник (θνητὸς) једначи са Боговима (α, I: 38, 4). Док се сам цар уздржава од хибриса његово окружење га *посредно* дивинизује. Изнова га прославља као некога ко је близак божанском статусу. Постепено кроз текст Александар својим деловањем заслужује право на обожење. Тако ће Филип заслужити да га називају „оцем божјег семена“ – „θεοῦ σπορᾶς μέλλον καλεῖσθαι πατήρ“ (α, I: 10, 4). Букефал ће се цару „помолити“ као Богу: „ὡς τῷ ἰδίῳ δεσπότη λιτανείας ὑποφαίνων“ – „као да указује на молитву сопственом господару“ (α, I: 17, 3–4). Исменија ће у уводу свог ламентата прогласити да је царева моћ – ἰσὸθεον κράτος: „моћ једнака божјој“ (α, I: 46а, 4). Књига чува тензију у приказу царског лика и подражава могућности трансформације човековог битка – уз опрез, опасност од хибриса, *самопроглашења* Богом. Империјални програм алфа редакције неће поменути контроверзе које су окруживале обичај проскинезе. Јасно је да,

³⁴⁵ Вид. о египатској религији: Frankfurter 1998.

осим на крају књиге, у алегоричној слици уздицања царева душе на небо, именовање цара Богом кулминира у Сераписовом пророчанству, изреченом у Александрији.

Александар ће основати Град и као његовог оснивача ће га прослављати попут Бога после смрти (α I: 33; 36). Птоломеиди (Птоломеј I, Птоломеј II) убрзо су после Освајачеве смрти почели да га обожавају, а и сами су тражили сакрални статус (Bevan 2014: 49). О припреми за Александрову дивинизацију сведочи и његово свечано сахрањивање у Александрији, у којој ће цара поштовати попут рогатог бога – он се после смрти спаја са Амоновим бићем: *τίμησον αὐτὸν βασιλέα κερασφόρον* (α, III: 34, 3).

Епсилон редакција и Српска Александрида обележене су борбом са античком религиозношћу – постепено ће се, уз цензуру, уводити елементи јудеохришћанске религиозности. Они ће пресудно мењати смисао дела, чак и његов жанр. Тај процес започела је још бета редакција (Jouanno 2002: 254–258). Улога хеленских богова временом је све мања, те се Серапис сасвим искључује из радње. Став текста према политеизму се мења. Након што сахрани Дарија у алфа редакцији цар Персијанцима дозвољава да наставе да поштују своју религију и обреде (α, II: 21). Са друге стране, у епсилон редакцији цар се јавно одриче паганских богова. То чини после посете Египту у којем га препознају као Нехтенавог наследника. Попевши се на стуб, он исповеда веру у једног Бога, исказује свој монотеистички „Символ вере“ (ε, 24: 2).

Корин Жуано ће разложити бројне библијске алузије присутне у овој епизоди (Jouanno 2002: 382). Приметити да је идеја о јединствености Божијег битка присутна како у Септуагинти тако и у Новом завету (Пс. 85 (86), 10; Ис. 37, 20, Отк. 5, 44; 17,3; Рим. 16, 27). Пронаћи ће бројне паралеле у светим списима о коришћењу придева *ἀνεξιχνίαστος* (неистражив) и партиципа *δοξαζόμενος* (хвале достојан) које овде нема потребе наводити (Jouanno 2002: 430). Оно што је пак битно навести јесте инсистирање на невидљивом квалитету бога: придеви *ἀθεώρητος* (непојмљив) и *ἀόρατος* (невидљив) (Кол. 1, 15; 1. Тим. 1, 17) долазе из новозаветне лексике (Jouanno 2002: 382). Прослављање бога формулом коју узвикују Серафими може се пронаћи и у литургијама Јована Златоустог и Василија Великог (Engdahl 1973: 12, 19, 23, 53, 59, 63).

Епсилон редакција уводи бројне алузије на библијску текстуалност и тако христијанизује књигу коришћењем литургијских формула. Није случајно да библијски Бог сада бива окарактерисан формулама које су у алфа редакцији биле резервисане за Сераписа: „сведићећи бог“: „*τὸν θεὸν τὸν πάντα δερκόμενον*“ (α, I: 33, 1); и Бог „свехранитељ“ (*ὁ πάντων προνοούμενος θεός*; α, I: 33, 8–9). Сада је неименовани монотеистички Бог свеприступан (Јахве) – „у њега он (Александар, М. Ж.) полаже своју наду, у његову славу он чини своја дела“ (Jouanno 2002: 38). Улазак хришћанских елемената обележен је карактеризацијом Освајача као византијског цара – што је подвучено у епизоди о царевој посети Јерусалиму и затварању Нечистих народа. Оне су пример иновативних монотеистичких епизода у епсилон редакцији.

У средњовизантијској верзији Александар остаје средство Божијег Провиђења (*θεία πρόνοια*). На Провиђење ће се епсилон текст често враћати. Филип ће Александра послати у рат против Скита нагласивши да његову мисију одређује Провиђење (ε, 7: 2). Поново ће се у епизоди са Скитима поменути да је Провиђење одлучило исход борбе Македонаца са њима (ε, 7: 2). Александар ће се клети у Провиђење војнику цара Анаксархоса (ε, 8: 2), а на овај концепт ће реферисати и солунски владар Поликрат у свом писму Александру (ε, 11: 4), као и Александар у свом одговору (ε, 11: 5). На вољу вишње „смислене“ Силе указаће се и на стубу који цар поставља испред Тамне земље (ε, 32). Човеколике птице наглашавају Освајачу да се мора вратити у Насељену земљу подсећајући га на Провиђење (ε, 32: 4). Провиђење се појављује у епизодама које нисмо имали у алфа редакцији. Сада је његово помињање повезано са монотеистичким, протохришћанским духом. За разлику од А текста сада ће и Дарије зазивати вољу Провиђења на својој страни (ε, 10: 3).

У епсилон верзији Нужност је оличена у два лика. Са једне стране, ту је Провиђење које тера Александра да стигне до краја света и порази Дарија, испунивши своју судбину, физичку и духовну. Са друге стране, за разлику од алфа редакције, више се потенцира концепт Судбине (Τύχη) – што је обрнуто пропорционално „званичном“ пропагирању јудеохришћанске идеје и вере у једног бога у Египту (Александрији), у Јерусалиму и током затварања Нечистих народа. Судбина је неодређенији принцип од Провиђења, снажно присутан у хеленистичким и комнинским романима, на њу ће се дело враћати више пута. Судба и Бог одређују шта ће се чинити када Александар наследи Филипа: ὁ θεὸς καὶ [...] ἡ τύχη (ε, 3: 6). Пор у Судби види одлучујући узрок Даријеве пропасти (ε, 17: 5), Александар ће чак три пута поменути Срећу у првом писму мајци, а само једном Провиђење (ε, 19). Своју задату Судбину имају и Анаксарх (ε, 8: 29), и Кандавлије (ε, 40: 2), чак се и коњ Букефал мора потчинити Судби (ε, 46: 3). *Потчињавање* Судбини постаје лајтмотив епсилон верзије Александриде. Александар ће, као некада гимнософистима, сада својим војницима објаснити да се морају задржавати у Тамним земљама не би ли испунили вољу Судбине:

...οὐκ ἔμὸν τὸ ἀντιστρέφειν, ἀλλὰ τῇ τύχῃ δοτὸν. καὶ γὰρ πολλὰκις βουληθεὶς τοῦτο οὐ συγκεχώρημα. χρεὼν δὲ ἡμῖν ἔστιν καθυπεῖναι τῇ τύχῃ. – ...није на мени одлука да се вратим, него судбина о томе одлучује. Јер заиста, много пута сам то хтео, а није ми било дозвољено. Дужност је наша да се покорavamo судбини. (ε, 28: 5)

Религиозна парадигма епсилон варијанте је несигурна у сопствени став – један од сигнала нестабилности јесте јачање улоге Судбине³⁴⁶ насупротив Провиђењу. У епсилону се не развија до краја креативна могућност потврде јудеохришћанских идеја – зато што се не појављује мотив васкрсења и не именује Бог који учествује у радњи – уместо идеје о васкрсењу уводи се апокрифна концепција оваплоћеног Хада (Пакла) у који се претвара Кандавлијева Пећина богова. То је још један знак критичке позиције према наслеђу коју ова редакција заузима, оклевајући да сама понуди духовно решење.

Епсилон варијанта садржи делове *Псеудо-Методијеве Апокалипсе*. У њој се експлицитно тврди да хеленски богови пребивају у Хаду (Пећини богова). Дарије који поштује старе богове и тврди да је сам бог завршиће у Хаду – заједно са њима. Александрови непријатељи нису више варвари, већ полако постају „неверници“:

...ἀλλὰ παρ’ ἐμοῦ κατασχεθεὶς σὺ ἐν τοῖς ἐξουθενωθεῖσι παραπεμφθῆσθαι θεοῖς, οὐκ ἐν Μακάρων νήσοις παρ’ Εὐάνθω, ἀλλ’ ἐν Ἄδῃ συνεῖναι Πλούτωνι. ἐκεῖ γὰρ εἶναι σε χρεὼν καὶ ὡς οἷα θεὸν τοῖς λοιποῖς θεοῖς συναυλίζεσθαι. – ...него кад те покорим бићеш послат к презреним боговима, не на острва Блажених код Еванта, него да будеш у Аду са Плутоним; јер тамо ти је место да као бог будеш заједно с осталим боговима. (ε, 36: 2)

Крај епсилон варијанте Александриде обележен је помињањем Хада у који цар зна да ће отићи после смрти (ἐν Ἄδῃ κείρομαι τεθαμμένος, ε, 46: 3). Његову смрт не прати више реакција читаве природе. Кратак приказ душе коју орлови подижу на небо (ε 46: 5) само је блед одјек некадашње слике, дело не може да се препусти веровању у васкрсење, а не може ни сасвим да се одрекне идеје о анабази. Због тога се не бисмо сложили са ставом К. Жуано да је епсилон редакција християнизована (Jouanno 2002: 339–441).

Религијска парадигма верзије је неусаглашена, и не може се о њој говорити као о доследном примеру јудеохришћанске побожности. Епсилон верзија и даље делимично чува посматрање Александра као божанства. Тако ће Даријеви изасланици током посете Александру, дивећи се његовој представи на трону, помислити да су видели Зевса, и цару се клањају као богу: „ἔδοξαν θεὸν τινα θεωρῆσαι. πεσόντες δὲ προσκυνοῦσιν Ἀλέξανδρον“ – „Учини им се да су видели неког бога. И павши ничице поклонили се Александру“ (ε, 10: 2).

Парадоксално, у круни коју василевс носи током сусрета Жуано препознаје модел круне са крстом византијских царева, што јача тензију хришћанске и паганске симболике (Jouanno 2002:

³⁴⁶ Вид. о функцији Τύχη у античким делима, комнинским и палеолошким романима: Koester 1995: 127–128, 134; Jouanno 2012a.

377). Александру као богу се у писму обраћа и солунски цар Поликрат (ε: 11; 4), а као Богу му се клањају и Скити (ε, 7: 4). Идејни слој дела неусаглашен је са животом самог Александра. Монотеизам, моћ Бога је проглашена, али не и остварена. Александар остварује вољу Бога Јехове и одбацује старе богове – али је и сам приказиван као бог. Он следи Божије Провиђење, али и неухватљиву Судбину; на крају, и поред уласка хришћанске текстуалности у дело, прихвата смрт и разуме нужност, без помињања васкрсења.

Религиозна идеја Српске Александриде, у настојању редактора да свој текст христијанизује, античке концепте даље подвргава цензури. „Пагански“ владари јасно указују да ће завршити у Хаду после смрти, смрт им доноси неку врсту Откровења, разумевања „правилне“ религиозне парадигме. Већ ће Нехтенав видети свој пут у Хад: „Ја, сине мој Александре, одлазим у ад, у дубину земље, где су од великога Саваот-бога послани сви јелински богови“ (Роман о Александру 1986: 76). Исто ће учинити и Филип (Роман о Александру 1986: 81) и Дарије (Роман о Александру 1986: 117). Епсилон варијанта самом Александру ставља у уста чињеницу да ће и он завршити у Хаду (ε, 46: 3) иако се појам користи са друкчијим значењем него када се говори о паганским боговима – у смислу одласка душе, без идеје о казни.³⁴⁷ Српска Александрида комуницира са својом претходницом, али избегава да сличну реплику припише јунаку.

Пагански богови су у Српској Александриди и даље делатни – њихова динамичност се изнова прославља и критикује, због тога се ни ова верзија не може сматрати сасвим христијанизованом. То указује на *анахрону* природу дела у којој се никада до краја не сливају античко и средњовековно наслеђе, што сведочи о њиховој нераскидивој повезаности кроз читаву епоху.³⁴⁸ Очигледно је да Нехтенавове „волшебне вештине“ остају важне на почетку „романа“ и „обезбеђују“ Александрово рођење (Роман о Александру 1986: 70–76). Цар и даље путује на Олимпијске игре у близини Аполоновог Дафенеона (Роман о Александру 1986: 78). Василевсов најважнији отац је и даље Амон и као таквог га препознају у Риму: „О, људи великога града Рима, не бојте се Александра, он је мој син“ (Роман о Александру 1986: 90). Освајачева посета Риму је уклопљена у први, пагански део Александриде. Чињеница да на Западу доминира паганско наслеђе сведочи о покушају редактора да одржи кохеренцију свог дела. У епсилон редакцији ова епизода повезана је са Олимпијским играма и у њој је Рим град посвећен богу Зевсу (ε, 5). У Српској Александриди, у сасвим синкретичној епизоди, Александар ће у Риму, у *Аполоновом храму* примити пророчанство из Књиге пророка Данила. Пророчанства паганских богова *увек* се поштују и испуњавају, а *филозофи* су фигуре које их тумаче и разумеју. Тако ће неименовани филозоф цару разрешити пророчанство у Риму (Роман о Александру 1986: 91), а раније, Менандар и Аристотел Филипу тумаче његове визије и снове (Роман о Александру 1986: 74). Бог Посејдон пророкује о повратку „младог Нехтенава“ у Египат (Роман о Александру 1986: 72), Александрово рођење предодређено је распоредом звезда (Роман о Александру 1986: 74) и праћено Аполоновим пророчанством – текст чува знање о Аполону као најважнијем носиоцу оностраних тајни, заштитнику пророчишта у Делфима.

Кроз књигу пагански богови постављени су амбивалентно – некада „горе“ у позицији изнад света смртника, некада их је потребно спустити „доле“, подвући власт једног бога, Бога Саваота. Најкарактеристичније епизоде које врше такву проскриптивну функцију су царско освајање Атине и посета Кандавлијевој пећини – у Атини се инсистира да су пагански богови изгорели са својим храмом: „да су то били богови, спасли би се од огња“ (Роман о Александру

³⁴⁷ Хад је термин који је могао значити кроз средњи век и простор *испаштања* и старији, хеленски, неутралнији вид простора одређеног за мртве, удаљене од светлости и живота. Шеол, Тартар, Гехена и Хад имају различита и тешко уклопива значења у Библији која се додатно усложњавају превођењем, Balfour 2017. Однос Христа према идеји *пакла* је посебно проблематичан, вид. о томе, са додатном литературом: Date, Stump, Anderson 2014. О Хаду у Византији, који осцилира између реторичког мотива и простора за испаштање грешника: Marinis 2017.

³⁴⁸ Слична ће бити и сакрална слика у старофранцуском роману о Александру: Petit 2002: 174.

1986: 89). И поред спаљивања они „васкрсавају“ и опет се појављују приликом цареве посете Риму који Александар походи после Атине, а касније и у Египту. Елиминација паганског наслеђа никада није коначна и често је *вербална*, као када се василевс јавно одрекне „многобожачких идола“ у Персији (Роман о Александру 1986: 119). Пошто у пећини Македонски буде видео везане цареве-богове – Ираклија и Аполона (!) и Крона и Ермија, „које су Јелини боговима сматрали, сви су били везани ланцима“ (Роман о Александру 1986: 148) редактор ће за сведоке идеје васкрсења ипак морати да позове и Платона и Аристотела (Роман о Александру 1986: 157).

Сакрални домен се позитивније односи према паганском свету него у *Роману о Троји*, у којем је християнизација радикалније постављена. Тамо се антички богови Пебуш и Нептонуш (Аполон и Нептун) именују као „два ђавола са земље“ и надмудрују се са краљем Прејамушем као у фолкорним причама, око плате за зидање Троје (Роман о Троји 1986: 43). „Ђаво“ ће бити и бог Вулкан који сарађује са „осамдесет и седам малих ђавола који га учашу“ (Роман о Троји 1986: 56). Карактеристично је да Пебуш поново постаје бог када треба да *пророкује* (Роман о Троји 1986: 45). На ово претварање паганских богова у демоне наићи ћемо и у француским романима, што може бити још један доказ западног порекла тројанске приче (Petit 2002: 171–173).³⁴⁹

Текст СА никада није сасвим сакрално складан, у њему се у ламентима изнова упућује на концепте Среће и Судбине (Роман о Александру 1986: 78, 113, 116, 148, 168), а са овим, фаталистичким принципима повезана су и пророчанства о смрти које цар добија на рођењу, затим од Јефанта и пророка Јеремије и у Сунчевом граду: „и уз све то, отаџбине своје нећеш видети“ (Роман о Александру 1986: 72, 101, 126, 131). Насупрот старим концептима прославља се „велики Божији Промисао“. Он доноси Александру његове квалитете, то је јасно већ од првих страница: „Али му све то не беше дошло од телесног рођења његовог ни од човјечја састава, већ од великог божјег промисла“ (Роман о Александру 1986: 69). Александар ће се уздати у вишњи Промисао, док се Дарије погубно такмичи са њим (Роман о Александру 1986: 98). Промисао ће, на крају дела, бити и гарант васкрсења, душе егзистирају у Аду и тамо „чекају слободу и ослобођење од вишњег промисла великога Бога Саваота“ (Роман о Александру 1986: 159). Окосница религиозне потке СА је одржавање равнотеже између моћи античке Τύχη и идеје васкрсења.

Античко религиозно наслеђе доминантно је у *првој*, Западној половини дела, везано за цареву порекло и сазревање, што је сасвим у традицији епског хероја који мора садржати у себи нешто „дивље“, „змијолико“. Спис се приближава хришћанској парадигми тек током цареве посете Јерусалиму. Македонски није успео да се са хеленским боговима „обрачуна“ убивши оца Нехтенава (Роман о Александру 1986: 76). Напори редактора да временску грађу „примири“ и усклади са својим идејама, са духом *метафизичког историзма*, најочигледнији су у јерусалимској епизоди. Александар ће и пре посете Јерусалиму писати Јеврејима пун светог *знања*: „не доликује вама, људима бога жива, да budete подложни човеку идолопоклонику, већ, не каснећи принесите ми данак, јер ја, док се не поклоним богу великоме у Јерусалиму, нећу кретати на Дарија“ (Роман о Александру 1986: 99–100). Реченица која је „на корак“ од монотеизма јесте она из преписке са Даријем која претходи путу у Јудеју. Македонски цар упозорава персијског да се не поставља у исту раван Божијом вољом: „Ми се уздамо у вишњи промисао, са којим ти себе изједначујеш“ (Роман о Александру 1986: 98).

Ираклијевци ће први цара непосредно „подучити“ васкрсењу:

Кад је праотац наш Адам преступио заповест божју и из раја истеран био, на овај се оток населио и том острву сто година живео и плакао гледајући на рај и сећајући се красних рајских добрих ствари. Ту је и два сина родио, Кајина и Авеља. Ђаво позавиде браћи на љубави па брата на брата диже и Кајин уби Авеља. Великим болом обрхвани,

³⁴⁹ Пети наводи примере из *Roman de Thèbes* у којем Сфинга постаје један од тебанских ђавола (Thèbes 1966: 267–271), а и Аполонова пророчанства ће бити под знаком питања, зато што је: „le parole du deable double touz jors et decevable“ / „ђавоља реч је увек дволична и преварна“ (Thèbes 1966: 195–196). Последња моћ паганских богова, моћ дивинације на крају бива цензурисана, осенчена, али опет уз противречности – јер пророчанства овог бога и даље имају важност. Аполон је и deable, али и „бог Саветодавац“, le dieu de conseil (Thèbes 1966: 183).

праотац наш Адам и прамајка Ева, сећајући се изгнанства из раја, са сузама погледајући рај, гледајући пред собом мртва сина свога, стално су плакали. Саздатељ свега на небу и земљи, творац Господ, видевши неискану жалост и безмерну тугу наших праотаца, посла им анђела наређујући: ‘Адаме и Ево, зашто плачете због смрти Авелове? Њега сам ја од земље створио, и сад опет матери његовој вратио, куда ће отићи и сви други који се од вас роде. И о другом мом доласку опет ће устати; ко је непослушнућу из раја истрепан, онај ће послушношћу у рај доћи’. [...] А Адаму Господ нареди да се сели са тога острва: ‘Кад год на рај погледаш, увек се сетиш свога изгнанства, па си увек тешко злосрећан; иди зато одавде у свет, па кад прође седам хиљада година, опет ћеш рај угледати’. И тако Адама са Евом одведе са овога острва, а Сита са његовом децом остави овде. И то су ти нагомудраци који су се од Сита изродили, Адамови унуци. Њихов начин живота ћеш познати, Александре, кад к њима одеш. (Роман о Александру 1986: 124-125)

Представљена нам је читава људска историја – кроз слику бола и патње коју доживљавају Адам и његови потомци. Одломак је испуњен мотивима сећања, изгнанства и ишчекивања. Александар је учесник те свете историје.³⁵⁰ Он затвара Нечисте народе, њему се у Риму и Јерусалиму чита из Књиге пророка Данила. Александрида апокрифно развија библијске теме и тиме сведочи колико је у њој важна идеја апокалиптичког хришћанства.

Острво нагомудрих Ираклијеваца није Острво Блажених. Сит није исто што и Кајин и Авел. Библијска историја представља се као нешто што ће доћи, анахрони текст Александриде покушава да се прецизно временски одреди у односу на Други долазак. Старозаветна парадигма меша се са *новозаветном*. Историја казне и греха није коначан исход односа са Богом, али у наведеном одломку видимо само „улазак жалости“ у свет, што јесте централни мотив дела. Преко анђела се *оглашава* Бог (прво лице) и уводи наду и патњу у истој реченици. Садашњост Александриде се фиксира у то *чекање*.

Начин да се човек врати у рај представљен је контрастним паралелизмом – *послушност* : *непослушност*. Прича о Адаму и Еви довршава се увођењем Христа, кроз његово дело, иако се неће поменути његово име. „Непомињање“ имена је битно за религиозну парадигму. Александар ће се одмах поново суочити са „жалашћу“, оваплоћеном жалашћу човековом, јер ће иза разговора са Јефантом доћи до тучаног зида иза кога не може проћи: „јер је то могуће једином богу само, али је немогуће човеку“ (Роман о Александру 1986: 128). Цар ће и сам пред одлазак од Блажених споменути Други долазак, показујући свест о потреби да се разбије Александридино „замрзнуто“ време:

Кад ме не би морила брига да ли ће моји Македоњани пропасти у туђој земљи, остао бих овде и с вама поживео овим анђелским животом, те би се тако, о другом божјем доласку на земљу, близу раја находио. А Јефант му рече: ‘Иди с миром, Александре, узео си сву земљу, врати се у њу’. (Роман о Александру 1986: 129)

Опет се Христос не именује, али је јасно на кога се мисли. Смрт и повратак земљи, повратак „праха у прах“, али и постојање, ишчекивање „Другог доласка“ чине по први пут Александриду експлицитно хришћанском књигом. Само што у делу нећемо видети доказе васкрсења – нити у свету нити у природи, нити у телу Александровом које не може постати светачко и нетрулежно. Онога тренутка када спозна могућност новог времена, када покуша да изађе из своје анахроности цара ће дочекати *смрт*. Васкрсење цар тек почиње да разумева, оно није општеприхваћено и тиме је ситуација озбиљнија. То је иновација у односу на епсилон верзију коју сада можемо назвати *протохришћанском*.

Друга важна иновација јесте увођење царева *личне* везе са својим Богом и духовником. Промењена је и личност врховног Бога – од Сераписа, преко неименованог монотестичког „Јахвеа“ епсилон варијанте долази се до бога Саваота у СА. Његов пророк и гласник је Јеремија. Амон је увек упозадини радње, незамењив, неуништив, али никада *Господ*. Саваот значи „Господ над војскама“, Бог заповедник (Нем. 9,6; Јер. 5,14; 38,17; 44,7; Осиж. 12,5).³⁵¹ Бог је врховни

³⁵⁰ Ако би 1453. година била 6961–6962 година по византијском рачунању времена, 5000. година по ромејском календару би била 510-509 година пре Христовог рођења, далеко постављена у односу на време настанка Српске Александриде. О византијском апокалиптичком схватању историје вид. Magdalino 2008.

³⁵¹ Вид. Вугне 2011.

војсковођа, Александар је његов ратник, витез, смисао оваквог именованја је јасан. Епиклеза је пуна ауторитета и објашњава зашто сада Саваот, а не Провиђење, одлучује исход борби. Бог као војсковођа стољује над херувимима и серафимима (уп. Исаија 6, 3) који се могу схватити и као његови заповедници и, посредно, „вitezови“. У позновизантијском тексту јелински богови се муче у паклу по *заповести*: „јелински богови (се) с ђаволом муче у најдубљем паклу, и у генеју и у тартару, и то по заповести бога Саваота“ (Роман о Александру 1986: 128). Он је упутио Александра да води рат са Индијцима: „с њим имам да водим рат, да се што пре испуни божја заповест“ (Роман о Александру 1986: 135). Његово име се користи у тренуцима образлагања смисла радње. Бог Саваот има моћ да *суди*. У Александриду „улази“ и идеја Страшног суда (апокрифно представљена у развијенијем опису који је синтеза различитих библијских догми), шире се Божије ингеренције, као да и Бог сазрева кроз редакције: „опазићеш ме тамо куд сви морају доћи који су икад умрли: на страшном оном суду великога бога Саваота“ (Роман о Александру 1986: 156).

Именовање Бога повлачи са собом и важан аспект христијанизације који изостаје у епсилон редакцији (и подсећа на Освајачев контакт са Сераписом у Александрији). Однос са Богом сада је *личнији*, слободнији. Александар ће свог бога зазивати не само пред борбу, већ и пре уласка у Кандавлијеву пећину, пре сусрета са сопственим религијским наслеђем: „али он, призвавши бога Саваота, без имало страха поче у пећини гледати неке чудне и дивне ствари“ (Роман о Александру 1986: 148). Цар има свог *личног* Господа чију мисију остварује и има поверење у њега: „Ако је богу угодно да погинем, сви ме заједно не можете сачувати; а ако он хоће да ме сачува, све персијанске руке ме не могу убити“ (Роман о Александру 1986: 110); „И зато рече: ‘Увећаће се дела твоја Господе, јер си премудрошћу својом створио’“ (Роман о Александру 1986: 158). Увођење личног Бога супроставља се активности свемоћне Судбине: „као еклесијална ипостас човек на тај начин доказује да оно што важи за Бога може да важи и за човека: Природа не одређује личност; личност чини природу да постоји; слобода се поистовећује са човековим бићем“ (Зизјулас 1985: 35).

Осим именованог бога, у Српској Александриди је именован и царев *духовник*, као да постоји потреба да се, наслањајући се на апокрифну традицију, персонализује Александров додир са монотеизмом и хришћанством. Јеремија се као књижевни лик у византијским верзијама јавља само у Српској Александриди (Веселовский 1886: 336). Цар постаје Саваотов ратник у ζ редакцији, што се подвлачи посебним односом Александра и пророка Јеремије (Moennig 1992: 29). Име првосвештеника који василевса дочекује у Јерусалиму мења се у изворима, у Талмуду је Симон, код Јосифа Флавија – Јадус.³⁵² Јеремијина улога је и политички и духовно значајна. Пророк је и једини развијени књижевни лик кога редактор Српске Александриде додаје тексту.³⁵³ Он испуњава функцију која је некада била намењена Сенонхосису. Временски анахроно духовно пријатељство Јеремије (касни VII – рани VI век п.н.е) и цара Александра (356–323 п.н.е.) важно је средство христијанизације текста.

Јеремија ће цара поучити васкрсењу пред смрт:

Знај да ти, који си целу земљу обишао, отаџбине своје нећеш видети, јер ћеш из руку које су ти само слатко досад пружале, отровни јед добити. Вратићеш се у земљу од које си постао и утопићеш се у небиће. Јер ће ти душа, која не пропада, отићи у незнани простор божјим промислом ношена, а смртно тело остаће да труне у земљи све до краја времена, кад ће сви, који су поmrли, из земље се дићи; и тело, које је данас распаљиво, обући ће се у нераспаљиво

³⁵² Види Веселовский 1886, поглавље о Јеремији у Српској Александриди (331–363); поглавље о Јеремији у народној књижевности (365–379). Мениг ће прву анализу сматрати научно неутемељеном.

³⁵³ Веселовски је компаративно тумачио улогу пророка у Српској Александриди, учивши у њему одраз александријских митова о Тоту (Хермесу), помоћнику бога Хоруса. У епсилон редакцији богови Амон и Финес ће убеђивати цара да буде сопствени гласник Дарију, док ће у Српској Александриди то учинити Јеремија. Он ће се обраћати као духовник Александру са „чедо“, постајући тако симболички Александров четврти, *духовни* отац (ε, 16: 2; Роман о Александру 1986: 110).

и сјединити се са душом својом; сретће се тело и душа као два добра и љубљена друга и састанак ће бити радост и весеље. Тад ће се састати душе с телима и биће опште васкрсење. Веруј што ти кажем: васкрснуће свака душа и свако тело, познаће се на оном страшном месту, на великом тржишту, где ће поставити престо на коме ће невидими отац, страшни и немилосрдни судија, седети и судити. (Роман о Александру 1986: 155)

Пророк Јеремија учи Александра васкрсењу, јавља се цару у сну и упућује га да оде у Вавилон. Детерминизам и даље постоји само је сада личнији. Последњи одломак у којем се пророк обраћа цару пун је хришћанских референци, алузија на Нови завет, које су знак христијанизације дела.³⁵⁴ Касније, после пророкове смрти Александар даје налог да се Јеремијине мошти преместе из Јерусалима и у Александрији узидају у градске зидине, „на крст“: „Идите у Јерусалим, узмите кости јеврејскога пророка Јеремије, и узидате их, на крст, у зид градски: његова молитва исцељује оне које змија уједе. И од тога дана до данас змија у Александрији не може да уједе човека“ (Роман о Александру 1986: 166). Завршава се царско али и пророково кретање и Јеремијине кости се узидују у зид у облику крста, што јесте *знак*, знак да се историја приближава отвореном прослављању Христа, за које још увек није дошло време.

Последња целина о васкрсењу долази на крају дела и не налазимо је у претходним редакцијама. Реч је о епизоди у којој Филип и Филон затичу Александра како спава и сања ружне снове. Овога пута још шире ће се кроз царев говор поменути како васкрсење тако и концепција *обожене* душе.

И душу је бог придао смртном телу да га она собом оживљава, као што се ватра распаљује дувањем ветра, или као што ковач мајсторију злата раствара гвозденим алаткама, или као што лађа нека прескаче морске валове, ношена не сама собом, већ таласањем некаквих ветрова. Тако и душа опскрбљује тело, с њим се спаја, води и носи, као што два вола опслужују једно рало, кад их и једно и друго, саставља руковођа бог, па све док их не растави. Душа се сачува, а тело запустити, јер је тело подложно труљењу: душа иде богу, као несуетствена и непропадљива, а тело, материјално и пропадљиво, иде земљи. (Роман о Александру 1986: 156–157)³⁵⁵

Александар ће се последњи пут обратити Промислу Божијем славећи његово стварање и кретање које је направило пут од небића до бића. То је већ права молитва, а не више заклетва: „Слава ти, чудни и дивни и недостижни, и незнани, неписани и недоказљиви, који си све, благорастварајући, од небиће у биће превео, велики божански промисле! Како си речју својом створио небеса“ (Роман о Александру 1986: 157). Освајачев сан у Вавилону је ретко место у традицији о Александру у којем се дужи одељак посвећује унутрашњој мисаоности, психолошком стању василевса у којем се он креће од сумње до молитве и у којем се такође визија, сан користи у сфери приватног, личног откривања. Наратив долази на саму границу говора о појединцу и његовој исповести, близу првог приповедног лица. Показује како дубља тежња ка христијанизацији мења и наратолошки смер књиге.

Као свештено-владарски пар ликова Јеремија и Александар заједно испуњавају још једну важну функцију – демонстрирање *симфоније*, усклађености функционисања византијске црквене и световне власти. На важност социјалног статуса свештеника Јеремије и дужност црквене власти да коригује световну указује и његов статус – он је *пророк*. Он је нека врста „резонера“, који опомиње, учи цара о суду, о смртности, о пролазности, о изједначавању богатих и сиромашних, мушког и женског, учи Освајача страху пред „немилосрдним судијом“. Својим присуством и учењима се противи световној „религији“ и обожавању Александрове личности на које кроз дело местимично наилазимо. Јеремија Освајачу прориче смрт пред прославу и дочек Олимпијаде и Аристотела у Вавилону, пред епизоду која је у делу најплотнија и сасвим блиска духу формулативне свадбе са краја витешких романа.

³⁵⁴ Референце на учење апостола Павла, 1 Кор. 15, 53. (о распаљивости и нераспаљивости), затим Мт. 25, 31 и 32. и 2. Кор. 5, 10 (о примању суда за учињено у телу), Гал. 3, 28 (о нестанку разлика међу људима). Ту је и референца о судији на престолу која упућује на старозаветну Књигу пророка Данила (7, 9–10).

³⁵⁵ Апофатичка одређења Бога као невидљивог, несазнајног, али и као творца, говор о космичкој историји од Адама до Христа су општа места богословске литературе. Мениг ће одломак сматрати апокрифним (Moennig 1992: 286) и закључује да због тога можда изостаје из рукописа „средњогрчке“ Александриде (Moennig 1992: 286).

Религиозна парадигма Српске Александриде је слојевита, сасвим средњовековна, богата и противречна. Александар од младости до смрти бива упућен на однос према сакралном. Обележен паганским пореклом и задатом Судбином он током свог пута на Исток заузима и позицију апокрифног месије и старозаветног патријарха и симболички облик једнорогог јарца који поражава персијског дворогог овна у име Бога Саваота. Александрида укида временску линеарност – Освајач је свевремени монотеиста у поретку који истовремено испуњавају и паганске и хришћанске референце, он делатно исповеда своју религију и потврђује је у свету у којем постоје различити „реални“ религијски елементи. Том свету идеја васкрсења обезбеђује извесну кохеренцију.

Царева драматична и сумњом обележена вера у васкрсење долази уз постепено спознавање сопствене смртности, уз духовно вођство пророка Јеремије и личан додир са богом Савотом. Српска Александрида је дубоко християнизован текст – зато што без директног изговарања речи Христ успева да скицира пут јунака који је све ближе исусовској позицији, све док на крају не страда издан и отрован. Александар пролази и светску сакралну историју и доживљава униције и додир са светим искуством смрти које је сада драматичније и неизвесније него што је било у алфа редакцији. Српска Александрида указује на многобројне тренутке духовног пута које је могао доживети средњовековни верујући човек у својим унутрашњим превирањима и само у том личном, недогматском смислу, можемо је назвати „хришћанском“ редакцијом.

7.2. Идеја „феудализма“ и витештва у Српској Александриди

Термин *феудализам* долази из историјске, економске и легалистичке сфере у домен књижевне анализе и са собом повлачи велики симболички капитал.³⁵⁶ Феудализам је на толико различитих начина разумеван, примењиван и злоупотребљаван појам да Елизабет Браун (Elizabeth Brown) говори о „тиранији конструкта“ упозоравајући на поједностављену примену како основног термина тако и његових изведеница.³⁵⁷ Термин запада у замку гносеолошког номинализма и његова употреба доводи до проблема извођења одлика читаве епохе „из етимологије речи коришћене да их опише“ (Postan 1961: XIV). У мноштву својих значења³⁵⁸, феудализам се схвата на два начина – легалистички и економски, или драматичније – *романтично* и *критички*. Прва дефиниција углавном је повезана са западноевропском медијевистиком која термин разумева „неутрално“, као облик државног уређења у којем је „суштински однос не онај између владара и поданика, не државе и грађанина, већ између господара и вазала“ (Strayer 1956: 5); „основне карактеристике феудализма у Западној Европи су фрагментација политичког ауторитета, јавна моћ у приватним рукама и војни систем у којем кључни удео имају оружане снаге обезбеђене кроз приватне контакте“ (Strayer 1965: 13).

³⁵⁶ Термин „феудално друштво“, „феудални систем“ потиче из проучавања „феудалних закона“ као што је ломбардијски *Libri Feudorum* (касни XII; рани XIII век). Од почетка је повезан са тумачењем цивилизације Западне Европе и њеног прихватања и разумевања римског правног наслеђа (Reynolds 2001: 3). Правни „корен“ појма чини га тешко примењивим на флуидно поље средњовековне књижевности.

³⁵⁷ „Од средине деветнаестог века концепти феудализма и феудалног система доминирали су проучавањем средњовековне прошлости. Привлачност ових термина, који омогућавају пречицу реферисања на европску социјалну и политичку ситуацију дуж огромног временског периода показала се неодрживом [...] велики ауторитет ових термина је радикално утицао на начин на који је историја средњег века замишљана и истраживана, охрабрујући концентрацију на поједностављене моделе који се примењују као стандард и подстичући истраживање сличности и разлика, норми и одступања од њиховог схватања. Као резултат научници су занемарили или поклонили недовољно пажње подацима које њихови модели не очекују“ (Brown 1974: 1065).

³⁵⁸ Вид. о многобројним дефиницијама појма у цитираном чланку Елизабет Браун, као и чланак Van de Kieft 1974, за краћи преглед из перспективе руског друштва вид. Yanov 1981: 44–45.

Овакве дефиниције називамо *романтичним* зато што старо схватање према којем је „љубавно-служење“³⁵⁹ имитација вазалног служења (Hauser 2003:194)³⁶⁰ маскирају у нормирани теоријски дискурс. Друго разумевање термина феудализам је критичније и помера фокус од етике према економским односима и од односа међу појединцима према разматрању средњовековног друштва као целине. Мислимо на ставове изведене из марксистичке теорије. У Совјетском Савезу термин је током XX века, кроз марксистичку визуру поимања средњовековног доба посматран врло широко. Научна јавност се концентрисала на тумачење класних односа и на питање власништва над земљом, сматрајући да је феудализам одређен: „карактером друштвено-економских односа. Одлучујуће значење има централизација средстава производње и пре свега власништва над земљом у рукама владајуће класе феудалаца“ (Некрасов 1962: 30).³⁶¹ Такво схватање сасвим губи прецизност и концепт феудализма чини универзалним, ширећи га не само на Русију већ и на читаву средњовековну екумену (Yanov 1981: 43).³⁶²

Првој дефиницији, западноевропској, замерано је да је замишљена хијерархија „фантомска“, да не одражава односе у стварности (Backus 1962: 650), док друго, чисто класно разумевање појма поједностављује специфичности средњовековних друштава свдећи их на економске односе и, нераздевајући културну „базу“, изводи закључке о истоветној идеолошкој политичкој „надградњи“ (Yanov 1981: 43). Чињеница јесте да је експлоатација исувише широк концепт да би могла да послужи за прецизније разумевање специфичних друштвених процеса (Strayer 1971: 64).

Појам *феудализам* је почетком XXI века у доминацији либерално-демократске визуре све више схваћен пежоративно: „термин ‘феудални систем’ постао је згодно уточиште за било шта што је збуњујуће, застарело, ирационално или једноставно без смисла“ (Tuten 2016: 4). Наш циљ није да пишемо апологију феудализма – који није ни „добар“ ни „лош“ а priori, већ да се приближимо књижевној анализи, указавши на начин на који ћемо га ми овде користити. Али се пре тога мора указати и на проблем употребе овог појма некритички, нарочито за анализу световне средњовековне књижевности. Драгољуб Павловић ће сместити СА у контекст српског феудалног друштва (Павловић 1986: 11), а Радмила Маринковић ће о PoT и Александриди говорити као о делима која су настајала у „веома развијеном феудалном друштву“ (Маринковић 1986: 22) и приметиће да Александрида има изразе за „феудални начин живота“ (Маринковић 1986: 26). Овако схваћена Александрида је разумевана само као огледало владара и као лектира за племиће. Родерик Битон термин феудализам не сматра природним византијском свету, већ у коришћењу његових мотива види дочаравање замишљених представа Запада (Beaton 2003: 155).

То нас доводи до могућности коришћења термина *феудализам* у тумачењу књижевности ромејског и српског средњег века. Сузан Рејнолдс (Susan Reynolds) је у монографији *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted* повезала „феудалност“ са регионима Италије, Француске, Немачке и Енглеске. Рејнолдс сматра да феудални односи сазревају средином XI века и да се развијају током XII и XIII века, дугујући своје постојање делатности правника и чиновника.³⁶³ Термин се додатно усложњава када се „пренесе“ на Византију и њене „сателите“. Поново се разликују два приступа: први који негира постојање феудалних особина у Византији, што је био став стручњака на западу и други према којем је већина појава византијске историје,

³⁵⁹ Љубав посредује чин постојања витезом, духовну церемонију узрастања штитоноше (écuyer) који сазрева кроз развијање пријатељског односа са краљем или старијим витезом. Краљ Артур ће, на пример, из *љубави*, „својим рукама“ именовати луду Дагонета витезом (Le Morte D'Arthur: XII), Malory 1903.

³⁶⁰ Шири приказ појма, кроз примере и историјску анализу: Strayer 1971. Алтернативни поглед на средњи век, разматрање начина личне и социјалне организације ван феудалне визуре кроз термин *communities*, вид. Hodges 2005.

³⁶¹ Илустративан чланак о руском феудализму: Свак Дњола, „’Дурно’ ли говорит о ‘руском феудализму’? (К историографији вопроса)“, вид. http://ebookiriran.ru/index.php?view=article§ion=8&id=19#_edn26 (09.10.2022.)

³⁶² Marx, Engels 1962: 743–746.

³⁶³ Reynolds 2001: 74, 256–59, 270–278, 288, 320, 478–479.

чак и у рановизантијској епохи, била израз опште феудалне организације, што је случај са Совјетским Савезом и са њим повезаном школом византолошких студија (Maksimović 2013: 334).

Георгије Острогорски заузео је „средњи пут“ и изнео своја становишта у делима *Привреда и друштво у Византијском царству* (Острогорски 1969) и *Пронија, прилог историји феудализма у Византији и у јужнословенским земљама* (Острогорски 1951). Острогорски историју феудализма у Византији пресудно везује за концепт *проније*. Пронија се, од времена владавине династије Комнина и услед пораста моћи војног племства, претворила у „нарочити систем феудалног земљишног власништва везаног за дужност вршења војне службе“ (Острогорски 1951: 17). Пронија је била посед који уживалац није могао отуђити, по чему се разликовала од *баштине* (Острогорски 1951: 130). За разлику од византијске проније, у Србији је постојала и црквена пронија (Острогорски 1951: 143), а српски пронијар је од зависних сељака добијао углавном радну, а не новчану феудалну ренту (Острогорски 1951: 137). Србија концепт проније преузима од Византије у доба краља Милутина.³⁶⁴ Острогорски ће управо у процесу постепене феудализације видети један од узрока пропасти ромејске војне и политичке снаге (Острогорски 1951:122–127), нарочито после XI века када држава постаје „експонент феудалне властеле“ (Станојевић 1967: 220).

Литература није сасвим преносила такву, „фактичку“ слику света. Српска Александрида стоји у раскораку са чвршћим економским, друштвеним концептима који су утиснути у „латинске“ романе. Са њиховим духом дошла је у додир преузимајући идеју „витештва“ од *Романа о Троји* и византијских љубавно-витешких списа који су креирали своје, нарочите изразе књижевног „феудализма“. Пошто је СА имала задатак да просторно и идејно пренесе *одраз читаве васељене* од Неглитерве до граница Раја – њена социјална конструкција је анахрона и синкретична.

Српкословенски Живот Александров преносио је и одраз света алфа и епсилон редакција. Због тога је СА одражавала државотворне елементе византијског „предфеудалног“ уређења о којем су прегледно писале Зинаида Удаљцова (Зинаида Владимировна Удаљцова) и Јевгенија Гутнова (Евгения Владимировна Гутнова) у чланку „Генезис феудализма в странах Европы“³⁶⁵ истичући да је рановизантијски период био окупљен око урбаних средина као кошница друштвеног живота, да је поседовао централизовану власт, јак чиновнички сталез. Био је супротстављен парцијализацији моћи и сеоском поседништву који су битни за класично схваћен западни феудализам.

Овакво, „јустинијановско“ стање света препознајемо у анахроној Александриди која реторику и етику западноевропског феудализма уклапа са „реалношћу“ рановизантијске државне организације. Због те двострукости, коришћења феудализма, али на византијски начин – термин *феудализам* користимо, говорећи о Српској Александриди, али увек са знацима навода. Употреба термина има смисла за средину XIV века до када Александрида сигурно настаје, до тада је систем децентрализације узео увелико маха у Византији, а ускоро ће доћи и до суштинског распада јединствене српске средњовековне државе Душановом смрћу.

Српска Александрида пуна је градова које цар на Западу мора савладати пре свог духовног пута на Исток. Градова је мање него у алфа редакцији (али је принцип исти). Почине се из Филипуста и Драма, следе Солун, Атина, Рим. И на Истоку ће се Освајач поново суочити са државама сведеним на разину града. Јерусалим је теократски уређена „општина“, Египат је сабран“ у један град који се опседа, као и држава солурског цара. Индипољ је еманација Поровог поседа и једино Персија има два града – Вавилон и Персепољ. Први је престоница „света“, други

³⁶⁴ Вид. о пронији у средњовековној Србији: Крекић 1964; Маргетић 1990; Bartusis 2011; Vojanin, Krsmanović 2016; Ивановић 2016; О пронији у Византији: Bartusis 2012.

³⁶⁵<https://libmonster.ru/m/articles/view/ОСОБЕННОСТИ-ФЕОДАЛИЗМА-В-ВИЗАНТИИ> (01.11.2022).

Даријев „феуд“. Важна је и Александрова ктиторска делатност и подизање градова које смо помињали говорећи о хронотопу. Александрија неће бити царев „полис-држава“, „пупак света“ који симболизује његову власт, али ће оснивање насеобина бити делатност којом Освајач уређује васељену. Он свет некада формира у дивљини, ex nihilo, не наилази попут Ливистра и Калимаха на јасно сегментиране поседе, замкове у којима живе „феудалци“.

Александрида као рефлекс изражава нешто од политике алфа редакције, усредсређене скоро до средине дела на доказивање превласти македонских над осталим хеленским градовима. Само што ће сада та борба бити дочарана као једна свечана литија цара који походи своје царство док му се сви клањају. Изузетак је Атина, чија филозофска геронтократија (јер ретори управљају државом) јесте царев најозбиљнији политички, па и војни, непријатељ у књизи. Вероватно зато што је она једина озбиљно организована држава осим Александрове, једина алтернатива апсолутној царској власти. И на ширем плану, крајњи непријатељ нису источни владари, који бивају релативно лако поражени, него етичка еманација Другости, оличена у неприхватљивим религиозним системима чији су крајњи представници чудовишни дивљи људи које је потребно цивилизовати (колонизовати). *Роман о Троји* представља конфликт за превласт унутар једне класе, док у Александриди такав конфликт не постоји и све до цареве смрти је незамислив. Једини од ратова који у себи крије нешто од „феудалне“ слике света, у којој је потребно да владар заштити своје вазале од одређене спољне претње њиховој територији, јесте царева победа над Куманима (*Роман о Александру* 1986: 79–80).

Још једна од битних особености које Александриду одвајају од западног феудализма јесте и њено инсистирање на појму *баштина*. Баштина је „очевина“, и за разлику од проније, њен уживалац имао је пуно власништво поседа, могао је земљом слободно располагати (*Острогорски* 1951: 150), док је пронија била „условна државина“ (*Крекић* 1964: 228). Прво важно помињање баштине наћи ћемо већ на почетку књиге. Нехтенав подиже војску из својих *градова* мотивишући је за борбу: за *бациннѣю быти се землю, и за ѿт(ь)цьскоѣ ц(а)рьство*. (бв: 3–5). Појам „баштине“ уједињен је са придевом „отаџбинско“ у синтагми „отаџбинско царство“ – дело од почетка наглашава право наследне власти над земљом која се мора бранити. И Александар ће војску подстаћи на борбу указујући на жељу Индијаца да отму македонску земљу (иако се у тексту догађа сасвим супротно): *и ва|с| вѣсѣ|х| погоубывше до конца. и бацинннѣю землю вашѣ пріети ндѣтъ* (183г: 3–6).

Појам *царство* као чврст политички, идентитетски концепт је особено византијски.³⁶⁶ Западни романи имају јачи индивидуални подстицај за борбу, групни, заједнички циљ се теже постиже, што јесте једно од основних обележја трагике ових списа. Краљ Едип ће, симболично, проклети своје синове да никада не могу да пронађу међусобни мир: *que le regne qu' ont a baillir / ne puissent ja em pes tenir* – „нека власт коју треба да преузму никада не буду могли да очувају“ (*Thèbes* 1966: 551–552).

Непријатељ у Александриди је спољни, а не унутрашњи. Нехтенавов поклич неће ништа вредети у пракси, само ће назначити предмет одбране и етичку важност идеја царства и баштине. Јасно је да се ова рановизантијска слика света мења крајем дела, поделом државе на „четири стотине царстава“ (*Роман о Александру* 1986: 170). Књига строго захтева централизацију моћи и указује да се (као и у историји) византијска држава распала услед постепене предаје царске власти пред захтевима великаша, што је случај и са српском средњовековном државом и њеном политичком судбином после смрти цара Душана.³⁶⁷ Државотворна идеја СА је „не-феудална“, али се у њој налазе одређена места и концепти који се приближавају одликама *феудализма*.

³⁶⁶ Stewart, Parnell, Whately 2022.

³⁶⁷ „Великаши, проклете им душе! / на комате раздробиле царство, / српске силе гдно сатријеше; / великаши, траг им се утро! / распре сјеме посијаше грко, / те с њим племе српско отроваше“ (Његош 1944: 28)

Цар Александар термин *баштина* користи чак и обраћајући се јеврејској³⁶⁸ општини: „Ако вам је угодно, мени се поклонити, па сами, по законима отаца својих без невоља живети и своју баштину држати, пошљите ми гласнике, а са њима и данак и војску“ (Роман о Александру 1986: 99). Пасус је „померен“, јер се цар обраћа црквеној општини као што би се обраћао властелину који се мора потчинити, тражећи данак и војску. Црква је у Византији, осим у најтежим тренуцима у којима се конфисковала њена имовина ради плаћања ратних трошкова, била изузета од скоро свих врста пореза, а неки манастири су посебним одлукама стицали имунитет од сличних обавеза.³⁶⁹ Јасно је да је Освајачево обраћање Јеврејима једна врста *реторичке* вежбе – упућено као модел формулативног говора којим се тражи покорност – док ће права радња, сакрална радња, заправо кренути када Освајач уђе у Јерусалим.

Оваква комуникација власти са јерусалимском црквеном општином упућује нас на државно устројство Истока у којем је цар имао веће право на управљање црквом него на сегментираном Западу, где је папа често поседовао већи ауторитет од немачко-римских царева. Баштина-земља и уопште земља као власништво (супротстављена *Земљи* у коју се човек враћа после смрти) нешто је на шта се често враћа Александрида: „Тешко онима који се крену на македонску земљу јер ће од оштра Александрова мача попадати и од македонских коњаника изгажени бити!“ (Роман о Александру 1986: 77). Дужност одбране земље у служби господара (обавеза уживаоца баштине) јесте концепт на који упућује Српска Александрида, приближавајући се свом савременом историјском контексту.

Брига о проблему *наслеђивања* је такође нова. Страна је алфа редакцији у којој Олимпијада призива Нехтенава на свој двор, не да би јој он помогао у зачећу већ из интелектуалне радозналости (α, I: 4). Проблем наслеђивања увешће епсилон редакција (ε, 2), а развиће га СА. Увођењем мотива „неплодности“ Олимпијаде њен лик губи на снази и самосталности. Поред Филипа који нема наследника – када *одлази у рат* (Роман о Александру 1986: 72), када је угрожено питање власништва над земљом и Нехтенав је подложен нападу страних држава зато што је „без порода и наследника“ (Роман о Александру 1986: 70). Ово налачи на однос према наслеђивању поседа (*fief*) који проблематизују и француски витешки романи, проблем је постављен у центар *Roman de Thèbes* – Јокаста, као удовица, незаштићена је без мужа и њена земља је подложна нападима (Thèbes 1966: 259–262). Постоји и проблем женског управљања поседом, а друга нескладна ситуације јесте немогућност да земља функционише са два господара, што је случај када Тебом наизменично управљају Етеокле и Полиник³⁷⁰, који долазе у сукоб и поред заклетве пред Богом и законом (Petit 2002: 108–109).³⁷¹ Питање жене-феудалца покренуће и Александрида – Кандакија и Амазонке мораће да буду доведене у прихватљиви поредак покорности унутар вазалног односа према Александру и његовом царству. То царство бива доведено у питање и распада се због чињенице да Освајач умире без наследника.

„Вазални“ однос се у Александриди описује углавном *реторички* – демонстрирањем *љубавног* односа који постоји између владара и његових потчињених. Једно од карактеристичних места које упућује на вазални однос јесте тренутак у којем се Кандаркус правда Антиоку да се не сме поклонити Александровом копљу на којем се налази царев шлем: „Ако се ја поклоним копљу Александрову, то онда значи да ви нисте Даријеви подручници, и ја Дарију на очи не смем више изаћи“ (Роман о Александру 1986: 83). Термин *подручници* (ποδρῆτινί δαρίῳ, 36v: 12) може се разумети као „поданици, васали“ према Д. Павловићу (Роман о Александру 1986: 181). Појам се

³⁶⁸ Црква је била велики земљопоседник у средњем веку и у Византији и Србији, а са њеном имовином у Србији може се повезати термин пронија. О црквеном поседу у Византији вид. Симоновић 2018.

³⁶⁹ Knecht 1905; Maniatis 2017; Hussey 2010.

³⁷⁰ У оригиналу: Ethioclés и Pollynicés. У искушењу смо да њихова имена пренесемо као Етеоклуш и Полиникуш, што би било природније решење, у складу са традицијом PoT.

³⁷¹ Coffey 2006; Edwards 2015.

помиње и у Пећком родослову у којем се за деспота Стефана и његовог брата Вука каже да су постали турски вазали: „и наших ради грех убившому оца их бивајут подручници“ (Стојановић 1927: 98). Термин изједначава са вазалним односом и Ђорђе Сп. Радојичић (Радојичић 1953-1954: 138). Друго место на којем се текст приближава концепту вазалитета јесте пристајање владара који долазе у Рим и дају Александру данак и „да се зову његови сатрапи“ – сатрапо|м| же повелѣ и|м| назвати се (55г: 9–10). Он их „лишава царског имена“ и даје им нову титулу. Сматрамо да је овај однос далеко од феуданих представа, архаичан и сведен на просто приказивање покорности владару, које је *свевремено* – од антике до нововековних издања Александриде, па и шире, у словенском свету све до пропасти руског царства.

Поред дужности одбране земље, друга дужност која се помиње у делу јесте плаћање *данка*. Тако ће Дарије тражити данак од Александра и Филипа, понудивши да им пошаље Кандаркуса да управља Македонијом: „Шаљем вам Кандаркуса, вернога мога слугу, да управља вашом земљом и да вашу војску, кад год буде требало, у моје царство доводи и данак, двапут већи од првога, да ми шаље“ (Роман о Александру 1986: 82). Чињеница је да пракса која се описује заиста јесте блиска феудалним трансакцијама – сениор-властелин добија војску и новац од јуниора-властелина по потреби, који је дужан да свом владару понуди војну помоћ, *auxilium*. Вазал владару мора понудити и *consilium* (савет) о чему сведочи сцена царског већања са војводама после Филипове смрти (која изостаје у епсилон редакцији): „како сад велите да ја треба да управљам?“ (Роман о Александру 1986: 81).³⁷²

Када тумачимо „роман“ о Александру књижевни сигнали никада нису сасвим синхроно, хоризонтално усмерени, већ вишеслојни. Термин *данак* враћа нас и алфа верзији у којој су државе које је цар освајао изнова давале одређени данак Македонском (φόρος, порез или трибут) не би ли показале своју покорност. Данак је присутан у Животу Александровом и разумемо га на два начина. Када је, као у случају траженог знака покорности приликом Кандаркусове посете, реч о индивидуалном плаћању неке дажбине, онда га можемо повезати са феудалном праксом, а када Амазонке шаљу Александру дарове у злату и девојкама, онда је та пракса слична свету старих реакција Александриде – сваки знак у делу је синкретичан, оријентисан и према прошлости и према садашњости. На сличан начин разумемо и обичај *узимања таоца* – Кархидон, солунски цар ће свог сина Поликратуша послати „на службу“ Александру уз изјаву покорности (Роман о Александру 1986: 85). Сцену помињемо зато што се надовезује на епизоду о потчињавању Солуна из алфа редакције, тамо је Поликрат – син Филиповог убице Анаксарха – приморан да свог сина Хармида, будућег Александровог љубимца (ε, 11: 5) пошаље цару као таоца. Српска Александрида представља свет таквим да трибут, војску и таоце Александру сами пружају, он својом харизмом такво понашање „по себи“ захтева.

Дело ће нам експлицитно открити своју сталешку структуру најјасније у предсмртном владаревом говору:

алеџан|д|рѣ на властеле свое погледавѣ. и на вел'може главою покнида рѣ|ч|(ε): ω любнцн цон и цнлн всего свѣта ц(а)рѣ. и велнцн |ж|(ε) велмѣжѣ. и протн витези и вси ннн коннѣци. (Р 143v: 16 – 144r: 1) – Обазревши се на своју властелу, поклимавши главом, жалосно заплакав се, рече им: ‘О, драги моји света света цареви, и сви витезови и други војници’. (Роман о Александру 1986: 169)

Лексемом „властела“ збирно се означава група царевих племића, кроз дело се синонимно са овим термином користи и појам „велможа“ за појединачне племиће и „велможе“ за читаву групу племића. Тако ће и Пор, обраћајући се својим људима своје војнике звати „велможама“ и

³⁷² Упор. са француским „античким“ романима (Petit 2002: 104–105).

„сатрапима“: ω κλεμόσιν κελμοζήε, и сатрапе индискіе (185г: 13–15).³⁷³ Друга реч указује на замишљену друштвену структуру Истока. Социјалну хијерархију пажљиво осликавају сцене гошћења за трпезом. Цар ће распоредити у истом низу, нарочитом редоследу, своје дворјане када доведе Аристотела на гозбу: „и сви велможи, и кнезови и земаљска господа по свом достојанству се посадише за трпезе“ (Роман о Александру 1986: 160). На средњовековним гозбама³⁷⁴ се, према распореду седења, потврђивала класна стратификација. Гозба је посебна *церемонија* – чији учесници су уједињени у поверењу које симболизује дељење обеда. *Велможе* се истичу и у свечаном опису цареве пратње током дочека његове мајке Олимпијаде: „Александар их срете у чудно великој пратњи, са свим доглавницима својим, сви на силним коњима; све велможе пред својом војском, са царским митрама, на глави, јахаху у златној опреми“ (Роман о Александру 1986: 163). Они ће пратити цара и када сиђе са коња и упути се пешке према мајци (Роман о Александру 1986: 164).

Најзначајнија друштвена група на коју се СА усредсређује и чије подвиге прославља јесте сталез ратника, коњаника, остали су потиснути у дубину – на „слици“ Олимпијадиног дочека немамо ни чиновнике, ни свештенике, а камоли сељаке. Поновимо цареву обраћање: ω λυβινι μον и млии всего свѣта ц(а)рїе. велнци κελμζжїе. и прочи витези и вси ини коннїци. Социјални ланац је јасно подељен. Цар доглавнике назива „царевима“, припремајући их за наследнике. На крају свечане фразе налазе се војници, „вitezови“ и „коњаници“. Драгољуб Павловић и Павле Стевановић ће значење ових речи изједначити у свом преводу. У преводима средњовековних дела на савремене језике реч *витез* је готово синонимна са речима *војник* и *коњаник*. Тако ће и Г. Бетс у свом преводу палеолошких романа реч στρατιώτης, која у класичном грчком значи војник, преводити са *витез* указујући да долази до семантичког померања у њеном разумевању (Betts 2018: XXXIV). И у француским romans d'Antiquité је слично, у њима „реч chevalier местимично представља неизбежан превод речи miles (војник) и eques (коњаник)“ (Petit 2002: 101). Александар своје пешаке неће ни удостојити обраћања пред смрт. Управо је „силазак са коња“ посебан чин, како смо видели у свечаном дочеку – цар је рањив (довољно близак епском јунаку) али и ближи народу током церемоније када сиђе „са висине“. Не случајно, Александар ће театрално сјახати са Дучипала када се приближи смрти у Вавилону, а пратиће га његови „најближи“ – велможе.

Коњ је у Српској Александриди важнији мотив него у ранијим редакцијама и део је њених „феудалних“ *реалија*. Алфа редакција садржи сцену у којој цар убија коње не би ли нахранио војску пре доласка у Локри (α, I: 44), што би било незамисливо у СА с обзиром на „сакрални“ статус ове животиње у познијем историјском тренутку. Иако цар ратује углавном на коњу и у А тексту, тамо су пешаци и коњаници равноправни, што је оличење историјских прилика, јер је основицу македонске војске чинила пешадија састављена од копљаника (фаланга). Александрова гарда била је формирана из редова краљевских хипастиста (елитне пешадије) и чете чувених краљевских коњаника – „пратиоци“ (ἐταῖροι). Владара су на походима чували или једни или други, у зависности од врсте борбе и места на којем је Македонски боравио (Kuciewicz 2011: 37). Такав однос пешадије и коњице оличење је духа који влада у друштву у којем су војници међусобно равноправнији. Мање је социјално раслојавање засновано на сложеним системима етикеције. Александар ће се својој војсци у α редакцији пред битку обратити називајући их ἄνδρες (мужеви, мушкарци), συστρατιῶται (другови по оружју), σύμμαχοι (саборци, савезници), (α, III: 1, б).

³⁷³ Цитирамо оригинал због разлике и етимолошке фигуре „велемоћне велможе“ које нема у преводу А рукописа „велможе и сатрапи индијски“ (Роман о Александру 1986: 137).

³⁷⁴ О гозбама и музичким представама у Александриди: Пејовић 1984: 123, 124, 138; Бојанин 2005: 37, 77–78, 304–305.

Истакнут знак „феудализма“ Александриде јесте улога коња Дучипала у њој.³⁷⁵ На мотив коња дело се опсесивно враћа. Вриенуш је „лош слуга“, а слуга у пренесеном смислу може означавати и вазала, те је његово понашање манир лоше службе унутар задатих односа, које се мора казнити: „нека је проклет господар који храни убицу и блудника господаре куће“. Управо ће Дучипал, као добра животиња и пренесена делатна сила свог господара, биће које оваплоћује витешку част, убити Вриенуша. Сцена је позната из епсилон редакције (ε, 46: 4), а сада поприма нова значења (Роман о Александру 1986: 169). Букефал постаје Дучипал, његово име је свечано стилски латинизовано, попримило је дух витештва. Биће истакнут и у опису царевог дочека у Риму: „Македоњани појашаше своје коње, а он сам уседо на чудног свог коња Дучипала и стави себи на главу круну египатске царице Леопатре“ (Роман о Александру 1986: 90). Иновација у односу на епсилон верзију је и моменат у којем Дучипал угризе Поровог коња током мегдана: „Дучипал зграби Порова коња за врат па га на земљу притиште. Пор се сруши са коња и душу своју предаде“ (Роман о Александру 1986: 140–141). Као у народној епизици, силазак са коња посредно симболизује смрт јунака. За разлику од епсилона, сада ће Дучипалово лукавство решити борбу – јер је Пор и даље на коњу пошто га је Александар ударио мачем.

Александрово опраштање од Дучипала посредно је опраштање и од живота (постављено пре опраштања са војском, после опраштања са Роксандом) и емотивно је обојено: „Приведоше му Дучипала, који, видећи да Александар умире, завришта, жалостиво зарза, копајући земљу ногама и лижући Александров одар. Александар га ухвати за гриву и рече: ‘О, мили мој коњу Дучипале, неће те већ више други Александар појашати!’“ (Роман о Александру 1986: 169). Сцена је, за СА необично тактилна и детаљно описана, што потврђује њену важност.

Коњ је животиња епохе. Прву, алфа редакцију представља *змија*, очигледан симбол бога Амона, „чуваркућа“ Александрије, другу, епсилон редакцију оличава *купина* (βάτον) коју цар засађује унутар капије Нечистих народа и која је очигледна алузија на несагориву купину из Библије. Она симболички означава тежњу ка увођењу духа монотеизма у Александриду. Симбол СА био би *коњ*, израз витешке силе и снаге, али и рањивости, јер је једини сачињен од меса и смртне материје – и Дучипал се мора „земљи вратити“.

Култура јахања упућује и на одржавање *турнира* у Александриди. Налазимо три места која подсећају на средњовековне турнире. Најпре су присутни у царевом младости, део су његовог витешког сазревања – симболички цар мора постати *écuyer*³⁷⁶, млади витез, штитиноша, а тек после прави витез, *chevalier*, кроз своје подвиге у младости. Први, „дечији турнир“, организује Аристотел, бира дечаке са жељом да им кроз борбу „испита судбину“ (Роман о Александру 1986: 75). Дечаци ће се борити у групама од по педесет и Александрова скупина ће, очекивано, тријумфовати. Други догађај налик на турнир су Олимпијске игре, место на којем витезови „питаху своју судбину и рок“ (Роман о Александру 1986: 78) – *нарoк њ свој и коњ питахоу* (23v: 7–8). Александар ће на такмичење водити „искусне витезове и брзоноге коње, све што царском образу приличи“. Први догађај смо повезали са другим зато што садржи исту тему искушавања јуначке судбине.

Борба на Олимпијским играма одвија се у групи, што јесте необично за турнире, који су почели као форма грубље колективне борбе (*melée*), а затим су се кроз време рафинисали до церемонијалних индивидуалних дуела (Nye 1998: 22–23). СА ће изневерити очекивања којима је наговестила сцену за коју су потребни „витезови“ – сазнајемо да неће бити ни колективних ни индивидуалних дуела, већ да су Олимпијске игре заправо борба двоколицама (не трка већ борба!).

³⁷⁵ Пор је у алфа тексту убио Букефала.

³⁷⁶ Реч *écuyer* буквално значи „штитиноша“, али је могла означавати и младог племића. Александар није могао бити ничији штитиноша.

Увод у мегдан претпоставља да ће доћи до борбе цара и Птоломеја против „неглитерских витезова“ Лаомедуша и Калистенуша, затим се сукоб и описује:

и тѢ абѣ двѣма заврѣтешниѣ се колоѣа. четирѣ стѣкоше |ц|(ε) вѣтѣзы. ѡдрѣвши же |ц|(ε) нѣлѣ. ѡлѣзѣандрѣ калѣстенѣша оубѣн. потоломен же лаомѣдѣша ѡрка. (24v: 9–15) – Завртеше се обоја кола и сретѡше се чѣтири вѣтѣза: сударѣвши се Александрѣ уби Калистенуша. Птоломѣѡ бѡри Лаомѣдуша. (Роман о Александру 1986: 78)

Витезови се боре на двоколицама и то на живот и на смрт и текст не разуме до краја трку повезавши је са дуелом. Сцена је далеко од реализма којим је описана у епсилон редакцији. Тамо је представљала имитацију игара цариградског хиподрома (ε, 5). Редактор СА ће признати да се на играма одиграва нека врста нарочите „јелинске вештине“ (ελλѣнскаѡѡ ѡхѣщѣренѣа, 23v: 3–4) чији му је садржај непознат, па покушава некако да га преприча, домашта.

Чињеница да су Лаомедуш и Калистенуш „неглитерски витезови“, да носе имена са латинским суфиксима, као и да је Неглитера крајњи домет царевих путовања на Западу, потврђује да је редактор осећао „игре“ као „латинску ствар“. Сцена је анахрона и меша средњовековне учеснике, „вitezове“, са класичним тркама двоколица (*bigae*) – двобој је сврха игре, двобој *на смрт* и не постоји свест о трци као некаквом циљу. У српском средњем веку на реалнију представу Олимпијских игара наилазимо у преводу Псеудо-Дионисија Ареопагите.³⁷⁷

Да се под Олимпијским играма може разумети некаква представа турнира сведочи нам и веза коју је између поменутих епизода Александриде и списка Нићифора Григоре (*Historia Byzantina*, X 3)³⁷⁸ уочио У. Мениг. Он ће сматрати да сцене подсећају на турнир одржан у част Јована V, сина Андроника III, приређен у Дидимотици 1331. године (Moennig 1992: 150–151). Григора примећује да надметања подсећају на Олимпијске игре (μѣτѣσѣν τѣνα τѡν `Ολѣμπѣακѡν) и да су их измислили Латини (Италијани, Французи). Међу активностима истиче се двобој (ντѣζѡύστѣρα).³⁷⁹

У току дочека царице Олимпијаде, Александар ће организовати игре, „трећи турнир“. Он садржи различита такмичења: „Александар нареди младим вitezовима својим да једнога дана изведу ратничке игре; другог дана су стрељали кlobук, трећег дана играху неку нарочиту игру звану каруха, врло је лепа била и чудна та игра“ (Роман о Александру 1986: 164). Александрида ће за „витешке игре“, популарне у средњовековној Србији (Ћирковић, Михаљчић 1999: 84), искористити глагол „торнати се“ (тор’натѣн се, 257v: 3), док етимологија речи *каруха*, остаје непозната и нама и У. Менигу (Moennig 1992: 49). Игра гађања у кlobук (врсту шешира) и пракса стрељачког надметања служила је и за забаву и као војна вежба у средњовековној Србији (Бојанин 2005: 364–365). Јасно именовање ове игре глаголом „торнати се“ олакшава да уклопимо и претходне епизоде у контекст „латиноликих“ турнира. Приметно је да дескрипција борби у „роману“ нема велики потенцијал, оне се, скоро све, одвијају кратко и лако. Књига инсистира на *припреми* на рат, ствара од њега неку врсту церемоније, такмичења које одговара реторичком духу дела – Александрове борбе су решене, одлучене у прошлости, али зато се може указати на узбудљивије мотиве *факције* која окружује текст као што су забаве, светковине, турнири.

³⁷⁷ „Олимпијадом се зове пет игара што на борбу бивају. Прво - песницама бити се, друго - борити се, треће - пешачење и трчање на кочијама, четврто - скакати, пето - камен бацати“ (Трифуновић 1965: 309); Вид. шире о схватању Олимпијских игара у српском средњем веку у Бојанин 2005: 347–349. Победа на турниру је *први* подвиг и Александру блиског, византијског Ахилеја. После ње он осваја симболичну круну (као Александар у алфа редакцији). И Македонског и грчког вitezа народ после победе на турниру прославља дивећи се њиховој лепоти и снази (Αχѣλλ. 1995: 121–156).

³⁷⁸ Nicephori Gregorae 1829: 482.6–483.20.

³⁷⁹ Прослављање милитаризма било је страно византијском друштву (Mazzucchi 2002: 79). Можда књижевни прикази турнира заиста прате одређену историјску праксу, а можда су најпре средство карактеризације јунака, дилема остаје.

И кроћење Дучипала претворено је у демонстрирање вештине јахања. Александар ће релативно брзо укротити моћног вологлавог пастува – не више својим божанским, хипнотичким моћима него пажљивим понашањем. Он је долазио више пута Дучипалу, опходио се зналачки према животињи, и припитомљавање се довршава благим додиром (што је ретко у церемонијалној Александриди пуној наглих, „гласних“ покрета): „Једном га Александар кроз прозор ухвати руком за уво, а он се подаде њему као јунац у јарму“ (Роман о Александру 1986: 77). Филигранска сцена описана је са далеко више сигурности и детаља него она о трци на Олимпијским играма – редактор је сигуран у своје познавање коња. Кроћење Дучипала кулминира неком врстом трке на којој Александар побеђује:

Одједном из коњушнице на вологлавом коњу излете Александар; Македонски коњаници сви стадоше и сјахаше, и као своје цару, поклонеше се; дивљаху се гледајући како мајсторски Александар седи на вологлавом коњу: А он појаха по тркалишту боље од свих других витезова, све их претече и једва заустави тврдоуста коња пред нека четири извора, ту одмах нареди да се сазида град и даде му име Драм, што на српском значи тркалиште. (Роман о Александру 1986: 77)

Прослављање вештине лепог јахања, пажљив опис коњушнице и претварање приче о Дучипалу у етимолошко предање о пореклу града Драма – указује на значај културе јахања у СА. Царево прослављање као јахача довољно је снажно да надомести његово старо сценско представљање као полубожанске фигуре који кроти животињу својим харизмом. Један од тестова у церемонији постајања витезом (*adoubement*) за старофранцуског Александра био је и *eslais*, врста демонстрације коњичке вештине кроз коју је кандидат морао да прође (Petit 2002: 104). Цар ће укротити Букефала, церемонијално га појахати и тек тада бити спреман да крене у борбу против Николаса (Alexandre 1994: I, 434–493).³⁸⁰

Александрида не алудира директно на овај тест, али показује да је начин јахања важан и да је био цењен у друштву. Цар Филип диви се начину на који витезови „трче и како лепо седе на коњима“ (Роман о Александру 1986: 77). На витешким дешавањима повремено су се изводиле и вежбе колективног јахања у одређеној формацији (Gassmann 2022: 187–188). Термини „потечиште“ и „коњско уристаније“ који се користе у овој епизоди познати су из српске средњовековне лексике: први је означавао место на којем су се одигравале витешке игре, а други и „коњске трке“ и простор на којем су се оне одигравале (Бојанин 2005: 343–345).

Александрида користи и *хералдичке* мотиве – један од начина на који цар легитимише своју власт на почетку, како суседи не би мислили да је Македонија умрла са Филипом, јесте коришћење белега/грба. Македонски ће наредити да се на штитове војника утисне његов грб, а да се шлемови маркирају роговима: „Почеше одмах ковати шлемове и на штитове метати његов грб, лавовску главу; на шлемове василионове рогове с аспидовим крљуштима“ (Роман о Александру 1986: 82). Лав је уобичајен хералдички мотив (знак Кретјеновог Ланселота), у српском средњем веку присутан на грбу Бранковића и лако прихватљив за келтска на штиту. Змај јесте био знак реда којем је и деспот Стефан Лазаревић припадао, али у Александриди коришћење рогова и крљушти знак је архаизације текста. Змија, змај је вековима присутна у традицији Александриде као *добри дајмон*. Војници се опремају тако да налице на змије, на себи носе хтонски симбол, *александријски* симбол. Слика је сложена, јер се хришћански лав (христолика „звер“ *Физиолога*) уједињује са змијом, Амоновом светом животињом.

Други важан мотив је *застава*, један од групних идентитетских симбола средњег века (Ђирковић, Михаљчић 1999: 220). „Војничка застава“ помиње се и у РоТ (Роман о Троји 1986: 54) – Хектор отима грчке заставе, а своју заставу има и Анцилеш (Роман о Троји 1986: 55). Властеличић Париз Тортришарић ће од Хектора тражити Диомедешев шлем и заставу – и највећи тројански херој ће бити убијен у покушају да их обезбеди (Роман о Троји 1986: 58). Застава је у РоТ више од статичног симбола, она је емотиван, динамичан мотив, део света у којем су овакви

³⁸⁰ Овај догађај је „тест иницијације који означава улазак младог човека у одрасло доба“ (Harf-Lancner 1994: 30).

предмети имали духовну и фактичку важност. У Александриди ће Александрова застава бити запаљена током његове тешке борбе са Атињанима (Роман о Александру 1986: 87). И у битку против Дарија Александар улеће са својом заставом и одабраним војницима и решава бој (Роман о Александру 1986: 115). Мотив је ипак декоративнији, мање значајан него у РоТ.

Пресудан византијско-феудални мотив у делу представља и гест поклањања – *проскинезе*. Проскинеза у Александриди има дугу традицију – историчар Калистен је по легенди и страдао због противљења да се *поклони* Александру. Калистен постаје херој код историчара, одражава дух стоичког одбацивања хибриса. Калистен према Аријану чини гест у име целог колектива: „тима што је одбио падање на колена он (Калистен, М. Ж.) је Хелене спасао од велике срамоте и још од веће Александра, али је сам себе упропастио“ (Плутарх 1978: 171). Калистен ће код Аријана проскинезу херојски одбацивати дугим говором: „не пристоји дакле све то (поредак части, М. Ж.) реметити те претјеравањем у частима постављати људе на превисок положај, а богове – колико је до људи – понижавати до ниског ступња њима недоличног штујући их једнако као људе“ (Anabaza 1952: 168). Лик историчара ће у *Анабазу* (која се симболички може сматрати и делом о „узношењу“ Александровом, не само о његовој војној маршрути) унети критички, грчки дух. Калистен симболише отпор утицајима који се доживљавају као источни, персијански. Поред њега, због отпора „персијанизацији“ и царевом обожењу, страдаће и Освајачев верни пријатељ Клит (Anabaza 1952: 162).

Епизода о Калистеновом одбијању да за вечером пружи цару знак поштовања проскинезом данас се углавном сматра апокрифном: „чин ‘проскинезе’ није подразумевао да је човек који се поштује сматран ‘божанством’, и нико ко је чинио проскинезу Александру не би мислио да врши култни чин“ (Bosworth 2000: 113).³⁸¹ Грци су имали праксу упућивања ритуалног пољупца божанствима – „обичаја приношења руке уснама и слања пољупца према слици Бога“ (Ross Taylor 1927: 53). Персијанци су се међусобно церемонијално поздрављали гестовима који вероватно нису били знак религиозног штовања већ симбол социјалне комуникације којом се потврђивао друштвени ранг (Neckel 2008: 106; Austin 1981: 23). Проскинеза (коју описује још Херодот, I, 134) је, вероватно, подразумевала сложен ритуал у којем су, сусрећући се, појединци својим телима сигнализирани поштовање и добре жеље на различите начине – од пољупца у уста до клањања, прострације на земљи. Покрет телом (*προβίπτω*: пасти) и пољубац (*κυνέω*³⁸²: љубити) укључени су у ритуал. Питање персијског штовања њихових владара као богова до данас је отворено.³⁸³ Хелени и њихови наследници римски империјални историчари су конструисали *источњачку варварску проскинезу*. Заправо су се борили са сопственим доживљајем Истока као Другог и са сопственим страхом и потиснутом жељом за обожењем. Те страхове је Александар као књижевни јунак и историјска личност оличавао. Чак и да Калистен никада није страдао због свог пркоса увођењу проскинезе – хеленски дух је овом темом био оптерећен. Опседнутост обожењем остаће тема легенде о Александру све до позног средњег века и израза „цезаролатрије“ у Српској Александриди.

Чак и када се су се негирала царева сакрална својства, проскинеза је увек преживљавала као имплицитни траг Александровог дивинитета и њена значења су се временом само усложњавала. У алфа редакцији цар Александар ће се поклонити Амону и принети му жртве у Александриди. Знак обожавања, штовања бога заправо је почетак читаве мистичне авантуре која доводи до оснивања Александрије (*αὐτὸς δὲ προσκυνήσας τὸν Ἄμμωνα*; α, I: 30, 3). Проскинеза

³⁸¹ Може се довести у питање и теорија да је увођењем персијског ритуала на двор цар желео да афирмише своју божанску природу, вид. Ross Taylor 1927: 53. Постоји сумња да је обичај проскинезе уопште и постојао на македонском двору: Bowden 2013.

³⁸² <https://lsj.gr/wiki/%CF%80%CF%81%CE%BF%CF%83%CE%BA%CF%85%CE%BD%CE%AD%CF%89> (09.10.2022.)

³⁸³ Fried 2004; Putthoff 2020.

Амону праћена је приношењем жртви, она је очигледан религијски чин и у алфа редакцији се углавном односи директно на поштовање Богова – церемонија је повезана са значењем које јој пружају Аријан и други историчари. Посета Дрвећу Сунца и Месеца, због укључивања поста и одрицања од оружја, може се сматрати најархаичнијом епизодом свих овде тумачених редакција. У њој се коришћење глагола може разумети и као *физички* чин прострације – свештеник ће увести цара у светилиште и наредити му да се поклати: „Εἵσελθε καθαρὸς καὶ προσκύνησον“ (α, I: 33, 31). Александар ће се у писму Статири и Родогуну (Даријевој жени и мајци) одрицати права на проскинезу (α, II: 22, 12), па ипак ће у Сераписовом пророчанству, како смо видели – бити потврђено његово право на обожење (σὺ δ’ ἀποθεωθεῖς προσκυνηθήσῃ θανάων; α, I: 33, 11), такође и у Сенонхосисовом обраћању Александру у Пећини богова (α, III: 24, 3). Текст имплицитно прославља цара као бога – радње које он чини приликом поштовања богова преносе се на њега, Александар се лексиком и гестовима везује за сакрални свет. Овакви мотиви, које називамо *цезаролатријским*, у Византији су почели да се јављају после смрти цара Константина и увођења култа оснивача Града и његове мајке Јелене који је наишао на амбивалентан пријем (Wortley 2017: 355). Империјалне иконографске представе царева (зато што су *видљиве*) више су се уздржавале експлицитног поређења василевса са Христом и дивинизације царева личности, за разлику од дворских панегирика. Овај *христомимезис* био је важно обележје цариградске реторике (Oosten 1996: 230).

Међу европским средњовековним владарима византијски цар може се сматрати највише дивинизованом фигуром (Potz 2020: 76). Представљао је Христа на свештеним церемонијама – како улази у Јерусалим, како својим рукама пере ноге ништих, како вечера са аристократама подражавајући Тајну вечеру (Ullmann 1976: 33–34). Александриду нам преноси и такву слику царевог лика, квазисакралну, али и реакцију суштинског, монашког хришћанства на њега преко лика пророка Јеремије. Сличан статус цар има и у палеолошким романима, у којима је Ерос морао да преузме форму василевса³⁸⁴, и Ливистар и Велтандар ће постати његови „васали“. Постоји утицај дворске иконографије на књижевне ликове царева. Фигура Ероса, *Seigneur Amour* француске поезије у овим романима „претворена је у византијског цара – покрет сведочи о способности позновизантијске дворске литературе да стваралачки прилагоди садржаје“ (Cupane 2016a: 101).³⁸⁵

Ставу Каролине Купане о асимилацији лика Ероса супротставиће се П. Агапитос сматрајући да не долази до асимилације, већ да је опевање цара Ероса инхерентно византијска представа.³⁸⁶ Агапитос упућује да је: „Христ такође βασιλεύς, да је византијски цар често описан божанским атрибутима и да су Христос и цар највише инстанце њихових засебних домена моћи. Ерос је, дакле, највиши ауторитет у романима, описан атрибутима најпознатијим Византинцима“ (Agapitos 1992: 37). Закључци о титулисању и представама Ероса из византијских романа рефлектују се природно на приказ Александра из Српске Александриде, он је у њој фигура која оличава светског цара, василевса. Његова позиција у односу на палеолошке списе још је важнија, јер динамизује представу свемоћног цара довољно важног да се приближи суштини Христа и Ероса. Портрет Александра СА надовезује се на богато књижевно иконографско наслеђе

³⁸⁴ Ерос је покретач радње, господар романа комнинске и палеолошке епохе, почевши од Евматија Макремволита и *Исмине и Исминија*. Са Богом Љубави јунаци и јунакиње ступају у неку врсту „васалног“ односа, он је гарант смисла створеног света, његове онтолошке сигурности, социјалног поретка који се одражава у многобројним еротским везама. Вид. више о василевсу Еросу: Cupane 1973-1974; Cupane 2000; Magdalino 1992; Agapitos 2013; Christoforatu 2011; Beaton 2003: 57–59, 80, 155–158; Agapitos 1992: 37–38, 81–82. Шире, о сличностима књижевног представљања Христа и ромејских царева у литератури: Agapitos 1989.

³⁸⁵ О узајамно-повратним и сложеним везама византијских и западних, француских романа види пет зборника *Byzance et l’Occident* у издању колеца Eötvös József ELTE (Éd. Emese Egedi Kovács) који су излазили у периоду од 2013–2019 године у Будимпешти; Stratikis 1992; Jeffreys 2013; Cupane 1973-1974; Cupane 1978; Agapitos 1992; Beaton 2003.

³⁸⁶ Сумњичав према западном утицају ће бити и Битон, Beaton 2003: 212.

осликавања различитих лица, маски царске власти у свим њеним видовима и противречностима. СА ће лик василевса, ретко у византијској књижевности, учинити на тренутке несигурним, на крају и смртним.³⁸⁷

Већ је у алфа редакцији чин проскинезе био део сложеног система церемоније обожавања богова. Епсилон редакција стапа световне и сакралне одлике овог нарочитог геста. Персијски гласници принуђени су да обожавају Александрово копље, предмет који носи цареву квазибожанску харизму. Даријеви амбасадори добиће наређење да падну ничице и поклоне се оружју: „*λεσόντες προσκυνήσατε τὸ Ἀλεξάνδρου δόρυ*“ (ε, 10: 33). Сцена је доказ преноса својстава владарске моћи. Уместо Александра Антиох издаје наређење, он седи на престолу изигравајући Александра. Заповест не изговара директно војвода гласницима него то чини неименовани војник. Са друге стране, гости, Даријеви гласници морају да одговоре на симболички изазов. Сцена испитује која од две стране поседује сакралну моћ и у њеном средишту се налази симболички, харизмом испуњени предмет. Чин проскинезе сада је *телеснији* него што је то био у алфа редакцији, укључен и у драматичну епизоду у којој Даријеви војници беже од Александра који им после прве битке са Даријем опрашта живот. Војници беже након што су извршили акт проскинезе (ε, 17: 7). На сличан начин ће и Антиоха „обожавати“ Даријеве уходе којима војвода поклони живот: „*οὐ δὲ κατάσκολοι λεσόντες προσκυνούσιν Ἀντίοχον, ὡς παρ' αὐτοῦ τὸ ζῆν αὐτοῖς ἐχαρίσθη*“ – „а уходе падну ничице и поклоне се Антиоху, јер им је он даровао живот“ (ε, 17: 6). Реч *проскинеза* не користи се у Јерусалимској епизоди, увођењем помињаних библијских фраза редактор покушава да преусмери дух књиге.

Српска Александрида наставља да користи мотив проскинезе. Она је позносредњовековно дело и свако клањање-поштовање носи са собом идеју о поштовању икона, Христа и Бога оца: „проскинеза је једна и заједничка за Оца и Сина због њихове заједничке природе, а исто тако је једна и неподељена за Христа и његову слику, јер имају исту хипостазу“ (Радосевић, Максимовић 1973: 217). Сада је царско копље којем се гласници морају поклонити надограђено шлемом. Дело усложњава своју симболику, чинећи предмет још световнијим, стварајући једну врсту *профана иконе*. Поклањање у Српској Александриди је снажнији гест од феудалног поздрава-поклона (*hommage*).³⁸⁸ Оно је део једне читаве церемоније прославе и обожавања световног живота и његових активности. Помињана сцена са копљем не завршава се једноставно – после клањања копљу гласници улазе да се поклоне и самом Александру: „Поклисари приступише и поклонише се дивној слици Александровој. На глави му је била круна од сафира камена, са великим бисером сплетеним мерсировим лишћем, с десне му и леве стране стојаше уоколу множина витезова“ (Роман о Александру 1986: 83). Дело наставља да развија започету слику, наглашавајући присуство царево личности, најављене преко своје симболичне профане „иконе“. Догађај је пажљиво режиран, дочек Даријевих гласника завршава се сликом цара на трону окруженог великашима који подсећају на анђеле.

Поклањање је део дворске церемоније и кроз дело СА је уобичајено приликом примања гласника који се најпре клањају владару, а затим смеју да се покрену и учествују у радњи. Цару се клањају његови потчињени – Кархидон, солунски цар, спреман је да дође Александру на поклоњење (Роман о Александру 1986: 85). Поштовање му указују и Кандакијини синови, они се цару „клечећи поклонише“ (Роман о Александру 1986: 154). За разлику од епсилон редакције сада ће се и Александар клањати, неће само примати поштовање. Редактор користи реч *поклоњење* када приповеда о царевој посети Јерусалиму, што није био случај у епсилон варијанти. Мотив се јавља неколико пута. Александар се клања пророку Јеремији: „па сјахавши с коња, поклони му се до земље и целива руку његову“ (Роман о Александру 1986: 100), а затим и Господу уз Јеремијино

³⁸⁷ Још један од оваквих „корективних“ наратива је приповетка о цару Аси. У њој цар губи изненада моћ и кроз катарзу прихвата своје грехе (Јовановић 2012а: 279–287).

³⁸⁸ Што би рецимо било поклањање Урикшиша који у РоТ излази пред цара Агамемнона (Роман о Троји 1986: 48).

посредовање: „а пророк га покади и благослови, па га, узевши га за руку, уведе у Јерусалим, уведе га у цркву господњу коју сазда Соломон цар, да се поклони свјатаја свјатим“ (Роман о Александру 1986: 100; поклони се еџ до земље; 86v: 11–12; поклони се въ с(вѣ)таа с(вѣ)тын|х|; 87r: 1–2.

Проскинеза је била део византијског дворског церемонијала – Ромеји су у пракси примењивали ритуал који би Калистен или Клит са презиром одбацили.³⁸⁹ Цар је могао примати проскинезу од једне или више званица, домаћих и страних на различитим локацијама у Великој царској палати. Мноштво сусрета са њим представљали су бројне перформативне иконе које су у себе укључивале сва чула. Цар би примао свеће од својих префеката, улазио би и излазио у различита светилишта, и сам одавао почаст реликвијама проскинезом (некада вишеструком), добијао почасти и знак клањања од страних гостију, сусрети би били испуњени реликвијама, поздравима, усклицима, молитвама, значајним сигнаlima међу које је била уклопљена проскинеза као један од кључних гестова. Цар са својом свитом подражавао је Христа међу анђелима – веза између Христа осликаног на трону у дворани палате Хрисотриктин (Connor 2016: 133) и цара на трону у току пријема званица је очигледна. Призор василевса на престолу представљао је неку врсту огледала, „живе“ иконе која са собом преноси „богато сензуално искуство божанског присуства“ (Pentcheva 2006: 651).³⁹⁰ Овакав приступ василевсовој личности ојачао је у доба иконоклазма у којем су цареви добијали свештеничке привилегије: „цареви хришћанске Византије наслеђују од старозаветних владара власт која је не само света и божанска, каква је била и хеленистичка и римска, већ свештеничка или квазисвештеничка“ (Дагрон 2001: 9).³⁹¹

У Византији је важна ликовна представа била и слика цара у ставу проскинезе пред Богом, која се супротстављала призору „цара космократора“. Најпознатија таква икона налазила се изнад царских врата Свете Софије.³⁹² Српска Александрида покушаваће да реши своје супротности двоструком проскинезом – цар се клања Богу, али и њему се клањају као Богу. Овај парадокс представља суштину средњовековног односа према власти и нарочито је уочљив када подвучемо античке корене средњовековних гестова Српске Александриде.

„Световна религија“, њена форма и поштовање израз је типично византијске слике „феудализма“ Српске Александриде, присутне у *Књизи о церемонијама* Константина Порфирогенита. СА се може поставити као огледало Порфирогенитове књиге³⁹³, у њима можемо препознати мноштво паралелних сцена – учешће на црквеним празницима – сцене у Јерусалиму и Риму (De ceremoniis I: 1-35; Роман о Александру 1986: 89–91; 99–100); *облачење цара* – сцена са гласницима (De ceremoniis I 37; Роман о Александру 1986: 83); *крунисање владара* – крунисање у Персипољу у СА (De ceremoniis I 38; Роман о Александру 1986: 116–117); *брак и венчање, крунисање царице* – Александар и Роксанда (De ceremoniis I 40–41; Роман о Александру 1986: 115–116); *царска смрт* – Александрова смрт (De ceremoniis I 60; Роман о Александру 1986: 170); *игре на хиподрому* – турнири (De ceremoniis I 69–71; Роман о Александру: 75, 78, 164); *ратни тријумфи и гозбе* – дочек Аристотела и Олимпијаде (De ceremoniis I 65; 67; 77; 83; II 19, 20, 35, 43, 47, 52, 53; Роман о Александру 1986: 160–164; 166); *пријем страних изасланика* – пријем

³⁸⁹ Видети код Псеудо-Кондина и Константина Порфирогенита. Pseudo-Kondinos 1966: 235–237, 261, 275, 283, 285; Porphyrogenetos 2012: 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 39, 44, 45, 46, 48, 58...). Вид. о уметничким представама проскинезе, са додатном литературом: Cutler 1975; Војводић 2006: 382.

³⁹⁰ Marie-France Auzépy. „Le Christ, l’empereur et l’image (VIII-IX siècle)“ <https://books.openedition.org/psorbonne/4261> (04.09.2022.)

³⁹¹ Вид. о доживљавању василевса као цара-свештеника и Антихриста који злоупотребљава сакрални простор Дагрон 2001: 187–227.

³⁹² Иконографски призор је вероватно имао узор у представи покајања старозаветног цара Давида и имао је дубок симболички смисао: „у основи иконографије сваке слике царске проскинезе, па и те у Светој Софији, стоји јединствена идеја о земаљском владару као удеонику у грешној природи смртника, и признање потпуне потчињености небеском Цару и његовим светима.“ (Војводић 2006: 287); Breckenridge 1980-1981.

³⁹³ Porphyrogenetos 2012 коришћено издање, са грчким текстом и енглеским преводом.

поклисара, цар као свој гласник (De ceremoniis I 87, 88, 89; 90; Роман о Александру 1986: 83, 87; 96; 139–140; 111–113; 144–154); *предавање дарова и однос према владарским инсигнијама* – епизоде у Јерусалиму и Риму, посета Троји, освајање Индипоља (De ceremoniis II 31, 40, 41, 55, 56; Роман о Александру 1986: 93–95; 141); *однос према заробљеницима и побуњеницима* – борба са Куманима (II 37; Роман о Александру 1986: 79–80).

Разматрали смо византијски „феудализам“; општи, *царски*, „феудализам“ као конструкцију света, али треба се посветити и „личном“, оном који се испољава у прописивању витешког кодекса који Александрида носи са собом. Он се испољава највише преко проблематике љубави. И управо је то место по којем се Српска Александрида и палеолошки љубавни романи разликују од западних romans d'Antiquité. У позновизантијским делима је „феудализам“ непроблематичан, *реторички*. Јунаци се представљају – као *готови* витезови и јунаци. Њихово витештво се никада не доводи у питање, никада није несигурно, нити се до њега долази поступно. У ромејским и српским делима упадљиво изостаје чин именовања витезом – *adoubement*³⁹⁴, који је карактеристична тема западних романа. Тако је у *Roman d'Alexandre* Александра из Бернеја читав одељак у Освајачевој младости посвећен овом чину – разматрању потребе да цар постане витез, детаљној дескрипцији његовог оружја, ритуалне борбе са лутком за вежбање (la quintaine) (Alexandre 1994: I, 571–572). Кроћење Букефала и сукоб са Николасом само је увод у Александрово проглашење витезом.³⁹⁵

Подвлачимо даље разлике у *реторичком* (CA) и *проблематичном* (romans d'Antiquité) приказу витештва. Витешка част у *Le Roman d'Alexandre* не дозвољава да Нехтенав буде Александров отац, отац је Филип, Олимпијада је дама највећих врлина, а легенде о Нехтенавовом очинству шире Филипови непријатељи: „Car li siecles est plains de la losengerie“ – „Зато што је свет пун клевете“ (Alexandre 1994: I, 180). Дело ће дубље разлагати идеју *племитке крви*, што CA, чији ликови су равноправнији, не чини. Аристотел ће краљевићу као свој последњи савет предати мудрост да се „Que ja ser de put aire n'ait entor lui sovent“ – „Никада не окружи слугама, људима лошег порекла“ (Alexandre 1994: I, 344). Рат са Николасом (старим краљем Акарђана) мотивисан је чињеницом да је Александар у Филипово име одбио да му плати данак (Alexandre 1994: I, 606). Дарије ће, као Николасов сизерен (и Филипов сизерен) тражити своје право и освету због штете нанете његовом вазалу (ses homme et ses ammis). Као господар-сениор Дарије захтева да се Филип појави на двору (Alexandre 1994: I, 2084–2088). Оваквих примера, места у којима је радња мотивисана феудалном проблематиком части и поседа је још у дванаестовековном Александридином „рођаку“. Тако ће неименованом музичару из Гарса (прерушеном старом Исменији) Александар поклонити земљу (fief) не би ли искупио његову несрећу и сиромаштво. Музичар ће клекнути пред моћним краљем и он ће га даровати „сивим огртачем који је знамење земље“ – „Li a doné la terre par son peliçon gris“ (Alexandre 1994: I, 2654).

Освајач ће заузимањем Тира и Сирије вратити неправедно отету очевину витезу Самсону (Alexandre 1994: I, 2686–2687), а понеће се попут сизерена и према пораженом Пору, поштедевши његову част (Alexandre 1994: III, 2134–2341). У *Roman de Thèbes* умирући краљ Аргијаца жели да његова мајка „прогласи његове храбре штитонише витезовима“ – „escuiers richement face chevalier“ (Thèbes 1966: 8817). Беноа од Сен-Мора своје поверење, сабирајући изворе за *Roman de Troie*, поконио је Даресу и Диктису, а не Хомеру (Troie 1904–1912: 51–56). Дарес је веродостојан сведок за песника из Лоаре зато што је био ратник и учествовао у борбама (Troie 1904–1912: 97–100). Даресова фигура преточена је у лик средњовековног „писца“, некога ко изучава седам слободних вештина, ко је клерик и „очевидец“. *Витез верује витезу*.

³⁹⁴ Flori 1979; Flori 1998.

³⁹⁵ Постајање витезом подразумевало је мноштво корака (у зависности од земље и региона), неки најчешћи би били: 1) ритуално купање; 2) наоружавање; 3) раутее (ритуални ударац шаком или мачем; 4) тест јахања; 5) причест на миси 6) épreuve (доказ способности: или борба против лутке, или подвиг у правој бици) (Harf-Lancner 1994: 30).

Редактор Александриде представља свој свет као а рiогi тачан, он нема потребу за сведоком, саживљава се са *античком* прошлошћу која је за њега свевремена. Феудални односи су показани драматично у *romans antiques*.³⁹⁶ Навели смо детаље у којима се види мотивациона снага коју феудални мотиви имају у *дубини* њиховог текста и нисмо се дотицали прељубе, потраге за Гралом, инцеста, снаге лепоте, верности, издаје, права на посед и других макромотива.³⁹⁷

У свом одјеку идеја западног витештва као и идеја палеолошких романа Српска Александрида изложиће сопствену „феудалну“ слику. То је дело чији „ритерски“ идеали су престављени *реторички* – Александриду суштински покреће питање обожења, као што и палеолошке романе покреће питање *хеленске* љубави. Она је *непроблематична*, нема у њој кривице као у односу Гиневре и Ланселота или Тристана и Изолде.³⁹⁸ Ливистар ће *изгледати* као латински витез:

ἄνθρωπος ἦτον εὐγενῆς ὀκάκτιος ἀπὸ χῶραν / ἄωρος, ἐπιτήδειος, ἔμμορφος εἰς τὴν πλάσιν, / καὶ εἰς πολλὰ καλόκοπος εἰς σύνθεσιν καὶ σχῆμαν. Ξανθός, μακρὺς, ἀγένειος, τρίγυρον κουρεμένος . / φαρὶν ἐκαβαλλικεῦεν, ἐβάσταζε γεράκιν, / καὶ οὐσίω τοῦ ἐκολούθησε σκυλὶν μὲ τὸ λυτάριν. – Беше човек некаква племенита рода, из стране земље, / незрео, домишљат, угодна изгледа, / и веома наочит у склопу и обличју. / Плавокос, висок, голобрад, брижљиво подшишан. / Јахаше коња, носаше сокола, / А иза њега га следи пас на повоцу. (Λ&P 1935: N35–N40)³⁹⁹

Јунак је замишљени витез, води са собом животиње које би *требало* да прате једног витеза, спреман је и за лов и за борбу, за љубав и за тугу. Кроз роман Ливистар постаје сужањ љубави у латинском, трубадурском смислу, а и његова драга Родамна је такође латинске крви. За њу ће се витез борити у дуелу. Све су то битни детаљи, али ипак искуствено засењени помињаном описаном сценом у којој младића подижу на штит и крунишу за савладара Златног цара. Ливистар је само *споља* Латин, његово порекло је део егзотичног духа радње. Ливистар је, испод своје спољашњости, и даље јунак хеленистичких романа који се креће апстрактним бахтиновским авантуристичким хронотопом. Њега идентитетски не покрећу концепти са Запада, него класични усуд Судбине, срећа, воља богова. Његова љубав је јасна, чврста у себи, љубав која се бори против спољних околности, без унутрашњих препрека.

Александар је још удаљенији од западне парадигме. Он чак ни не изгледа као Ливистар, не знамо како он изгледа. Александар је василевс, император, Он јесте витез, али витез на свој начин, његов свет је један строго централизован систем који најбоље одражава рановизантијска епоха. Цар је *готов* јунак-вitez.⁴⁰⁰ Нема у Српској Александриди Персифалове фетишизације сваког предмета које је угледао на *chevaliers* у раној младости, помисливши да је угледао анђеле (Perceval 1994: 138).

Александрида не дозвољава дубље посматрање витештва „по себи“, њени „фетиши“ су увек у домену сакралног. Она има другачији задатак – да из позиције *апсолутне* моћи у коју је цар постављен већ у *алфа* редакцији промисли о сврси и судбини људскости, зато што је њен јунак „велики цар“ Александар, а не витез, појединац, индивидуалиста, неко ко тражи свој лични пут у фрагментарном свету којим влада *le bon roi Artu*. Александрида доноси сасвим синкретичну, чудновату слику „византијског витеза“, некога ко комуницира са латинским моделима, али ко их разуме и приказује на сопствени начин, далеко од имитације.

³⁹⁶ И латинско-романски романи граде једну сопствену конструкцију феудализма, ни код њих она није прост трансфер, већ анахрон процес: „изложено феудално друштво више одражава витешки модел (стварности) него конкретну СТВАРНОСТ“ (Thiry 2010: 91).

³⁹⁷ Пети је посветио овом поетичком одразу феудалних структура посебно поглавље у својој књизи (Petit 2002: 101–140).

³⁹⁸ Српскословенски *Тристан и Ижота* покушаће „са стране“ да прикаже причу чувених љубавника, без њеног дубинског драматизовања.

³⁹⁹ Превод. Л. Рачић. О четири „оквира“ радње византијских романа – *Ливистар* и *Родамна* припада латинском „оквиру“, а СА је најближа античком, вид. Agaritos 2012.

⁴⁰⁰ О Александру као витезу, вид. Павловић 2012.

VIII Закључак

8. 1. Проблем жанра Српске Александриде

Ватрослав Јагић ће СА одредити као *приповјетку, животопис, роман* и као „чудесно појављење“ (Јагић 1867: 93–96), указујући на проблематично жанровско одређење српскословенског Живота Александровог. Александар Пипин (Александр Николаевич Пыпин) дело ће дефинисати као „сказаније“⁴⁰¹ посматрајући га кроз призму сличних списа старе руске књижевности. Стојан Новаковић је Александриду одређивао примарно као *приповетку*, затим као „романтичко-историчко“ дело, као смесу „пола учене пола просте скаске“ (Новаковић 1878: I) и као *роман* (Новаковић 1878: II). Своје издање А рукописа означиће називом „приповетка“ – *Приповетка о Александру Великом у старој српској књижевности* (Новаковић 1878).

Александар Веселовски је и поводом жанровског одређења дела утврдио правац који ће остали проучаваоци пратити. Он је књигу означавао одређењем „роман“ у различитим контекстима – „роман о Александру Македонском“ (Веселовский 1886:131), „стари роман“ (Веселовский 1886: 136) „српски роман“ (Веселовский 1886: 165, 363) и слично. За њега ће и *Ливистар и Родамна* бити „средњогрчки роман“ (Веселовский 1886: 141). Јаков Лурје (као и Истрин и Собољевски, пратећи Веселовског) такође користи термин „роман“: „у свим средњовековним романима и поемама, Александар се појављује као храбри и великодушни витез, од кога је јача једино неумољива смрт“ (Ботвинник, Лурје, Творогов 1965: 5), а термин роман употребљавају и други руски проучаваоци.⁴⁰² Дело ће романом сматрати и бугарска научница Маја Јонова (Майя Йонова).⁴⁰³

Старији немачки стручњаци користиће за Александриду њиховој визури близак термин *сага*, што се примећује у насловима њихових издања и студија.⁴⁰⁴ Меркелбах и Трумпф такође ће рабити термин „роман“.⁴⁰⁵ Мениг жанру књиге приступа на различите начине. У својој монографији о ζ* варијанти користиће израз *роман: Alexanderroman*, кроз читаву анализу, или *serbischen Alexanderromans* (Moennig 1992: 74, 81, 92, 145, 304). Он „романом“ назива све чланове „породице“ рукописа ζ редакције и у наведеној књизи неће дубље улазити у жанровску проблематику. Другачији приступ је имао у раду „A Hero Without Borders: Alexander the Great in Ancient, Byzantine and Modern Greek Tradition“ у којем кроз анализу користи термин „Life of Alexander“ – „Живот Александров“ примећујући да се дело уобичајено назива „Псеудо-Калистен“ или „Романац о Александру“. Његово решење ми смо донекле прихватили и користили га у тези.⁴⁰⁶

На основу увида у различите верзије Александриде У. Мениг закључује:

Нема назнака у текстовима о Александру или коментара сувремених читалаца који указују да су они били посматрани као врста романа или чак као фикција. Многи од грчких рукописа, већина датираних у византијско време, садрже генеричку именицу Βίος (Житије/Живот). (Moennig 2016: 161)

Менигова студија је једини, нама познати, пример научног рада у којем се доследно уместо термина „роман“ користи друга реч да би се жанровски одредила Александрида. Још један

⁴⁰¹ Пыпин 1855.

⁴⁰² Ботвинник, Лурје, Творогов 1965; Костюхин 1972; Ана Хорошкевич (Анна Леонидовна Хорошкевич) ће СА карактеристично сматрати „типичним светским романом“ (Хорошкевич 1973: 416); Ванеева 1976; Ванеева 1979а; Ванеева 1979б; Пруцков, Лихачев, Макогоненко 1980; Кириллин 2000: 89–99); Буланин 2018; Веселов 2019; Додатна литература у Orlov 2009: 342–346. О античкој Александриди као *роману*: Кузнецова 1969; Дукач 1980.

⁴⁰³ Йонова 1992: 85, 132–133.

⁴⁰⁴ Zacher 1867; Emanuel 1861; Donath 1873; Christensen 1883; Meyer 1884.

⁴⁰⁵ Merkelbach, Trumpf 1977.

⁴⁰⁶ Тако су своја издања насловили и В. Крол (Βίος Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνα) и Ј. Трумпф (ΒΙΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΜΑΚΕΔΟΝΩΝ).

допринос проучавању жанра Александриде тиче се његове бахтиновске поделе византијских романа на оне чији јунаци живе у „авантуристичком“ хронотопу (љубавни романи) и оне који живе у „биографском времену“ (*Ахилеида* и њој слична дела).⁴⁰⁷

У српској науци о књижевности Д. Павловић у чланку „Роман у старој српској књижевности“ дело посматра као *роман* који међу другим словенским припадницима жанра „заузима прво место“ (Павловић 1986: 11). Са резервом ће, али ипак као *роман*, у расправи „Роман као књижевни род у средњовековној књижевности Јужних и Источних Словена“ СА дефинисати и Радмила Маринковић (Маринковић 1986). Кажемо са резервом, зато што је Маринковић свесна сложене природе списа. Александриду придружује *Стефаниту и Ихнилату* и *Варлааму и Јоасафу*. Она ће уочити да дела припадају карактеристичним прозним облицима који су настали пре формирања типолошких образаца савремене теорије књижевности, она их „није узимала у обзир при свом конституисању, те за њих није ни израдила одговарајуће термине“ (Маринковић 1986: 20). О Псеудо-Калистеновом спису Маринковић закључује да му „скоро све историје књижевности дају назив романа, мада у ствари он то није“ (Маринковић 1986: 19). Она Александриду види као *народну књигу* (*Volksbuch*) (Маринковић 1986: 18) и реч „роман“ употребљава по инерцији, као технички термин, следећи А. Веселовског.

За њу дело је блиско фолклору – настоји да нагласи коришћење епских поетичких матрица, трансформативност грађе, указује на фолклорну природу стила, појединих епизода, као и укупног етичког кодекса књиге. Оно што ће Маринковић добро уочити јесу жанровска кретања на нивоу група, „стихија“ рукописа унутар „архитектуре“ Српске Александриде – она ће показати да се једно књижевно дело може временом испољити кроз *више жанрова* због сталних стилских и других промена у манускриптимa. Тако ће почетни текст за њу, из XIII-XV века бити феудални роман, свечани текст писан широким описима и дугим фразама, крајем XV и почетком XVI века књига се приближава „светачком житију“, а на крају свог „развоја“ од XVI–XVIII века спис бива препуштен „народној стихији“ (Маринковић 1986: 35–37; 323–326).

Проблем са приступом Р. Маринковић, према нашем мишљењу, јесте занемаривање духовних и витешких одлика дела. Она ће приметити да је СА истовремено „средњовековни витешки роман, класична херојска епопеја и богоугодно житије“, али ће, осим кад говори о Александриди као „владарском огледалу“ одбијати да књижи призна одлике витешке литературе, та идентификација је код Маринковићеве само номинална. Она не уводи у анализу корпус византијске, француске и друге витешке књижевности. Њене тврдње како хеленистички роман није био продуктиван у ромејској традицији, како су комнински романи „учене имитације“ које „су остале без икаквог утицаја на ток византијске књижевности“, те како је српски Александар далеко од „куртоазног Александра француског романа“ (Маринковић 1986: 24) чине нам се недовољно обазривим. Једноставан преглед било ког од овде цитираних радова П. Агапитоса, Р. Битона, К. Купане и других проучавалаца палеолошких романа открива да су везе – хеленистичких, коминских и палеолошких списа нераскидиве и сложене. Они „наступају“ заједно – слично редакцијама Александриде. Ромејски романи су варијације *приче о љубави двоје љубавника*, као што су алфа, епсилон и зета редакција (СА) варијације *приче о вери једног човека*. И поред разлика, читава студија могла би се посветити сличностима византијске и западноевропских Александрида. Српска Александрида припада *romans d'Antiquité*, она је на посебан начин *део* Тројанског циклуса и мора да одговори сличним задацима као и њени западни „суседи“.

Радмила Маринковић се не задржава на својствима Александриде као писаног текста. Књига је заправо само *псеудофолклорна*. Историја различитих Александрида јесте прича у којој се један *писани* текст дубоко односи према другим *писаним* текстовима – одбацује и дорађује

⁴⁰⁷ Moennig 1999.

његове епизоде, стил, теме. Књига је углавном затворена за уплив фолклорних мотива, њен стил показује већи утицај библијске текстуалности, осим у дескрипцији епских борби. СА је мање орална и од византијских романа, јер није стихована, не подлеже закону формуле, њени одломци су прозни, ритмични. Српскословенски Живот Александров комуницира на више начина са византијском књижевношћу, на шта Р. Маринковић није ни могла обратити више пажње у својим студијама, јер се, пре свега, бавила текстологијом.

Други проучаваоци ће Александриду називати романом, најчешће без методолошког одклона, иако није писана народним језиком, није ауторски, нити затворен текст, нити чиста „фикција“ испуњена реализмом и чврстом психологизацијом. Она је „отворено“ дело подложно променама и дорадама, и не потиче са Запада, већ је производ византијско-словенских књижевних напора. И ми смо у дисертацији користили реч *роман*, са знацима навода.⁴⁰⁸ Морамо бити свесни да, шта год закључимо о Александриди, она ће у широј и ужој научној јавности остати *роман*. Као такав, технички термин, употребљавали су га многи домаћи проучаваоци, у најразличитијим контекстима, без обзира о чему су писали – о забавама и светковинама у средњовековној Србији⁴⁰⁹, илустрацијама⁴¹⁰, историји филозофске мисли у Срба⁴¹¹, лингвистичкој анализи Александриде.⁴¹² Термин се употребљава и у прегледима историје српске средњовековне књижевности или српског романа.⁴¹³ Парадоксално – не постоји, колико је нама познато, ниједна чисто жанровска расправа о Српској Александриди – а једина која се оцртава у поменутој студији Радмиле Маринковић – негира именоване дела романом, истовремено афирмишући роман као технички термин који се потом шири у млађим интерпретацијама по аналогiji, тако да се сада просто мора прихватити као званичан. Проблем са некритичком применом овог деноминатора, без оградe у његовом коришћењу, јесте повезивање Александриде са одликама романа као нововековног књижевног жанра – термин повлачи са собом импликације о стилу, језику, ликовима, радњи дела, занемарује се његова религиозна суштина и епизодична, отворена редакцијска структура. То доводи до постављања погрешног хоризонта очекивања, нарочито код шире читалачке публике.

Три термина су у литератури коришћена за Српску Александриду поред израза *роман*. Први је „народна књига“ – *volksbuch*.⁴¹⁴ Јанис Константакос (Ιωάννης Κωνσταντάκος), говорећи о Даријевом и Александровом надмудривању око симболике дарова, покушаће јасно да разложи жанр дела – називајући га *romance* када приступа античкој и средњовековној форми и закључујући да је спис кружио као популарна народна књига (*volksbuch*) од касног XVII до раног XX века, под насловом *Φυλλάδα τοῦ Μεγαλέξαντρου* (Konstantakos 2015: 136). Овај термин ће, тумачећи новогрчке верзије, употребљавати и Г. Велудис.⁴¹⁵

Грејем Андерсон (Graham Anderson) закључује како настаје прва варијанта Александриде, управо као *volksbuch*, компилација материјала и легенди:

Најважнија карактеристика композиције народне књиге јесте да аутор/аутори немају потребну контролу као у уобичајеним књижевним делима: понашају се обично као анонимни састављачи, материјали су сложени у целине које могу изгледати више или мање насумичне и никако се сасвим не уклапају. (Anderson 2012: 94)

Иако се не бисмо сложили са закључком (печат редактора је, према нашем мишљењу, већ у алфа редакцији видљив и дело јесте кохерентно), овај рад истичемо због тога што представља

⁴⁰⁸ Тако је чинио и Димитрије Богдановић у својој *Историји старе српске књижевности* (Богдановић 1991: 230).

⁴⁰⁹ Бојанин 2005: 38, 350, 358.

⁴¹⁰ Узелац 2016: 221, 222, 227.

⁴¹¹ Живковић 2013а: 169–173.

⁴¹² Курешевић 2014б.

⁴¹³ Деретић 2016: 37, 39; Трифуновић 1976: 45, 46, Кашанин 2002: 48–50; Павловић 1971: 46–47.

⁴¹⁴ *Volksbuch* је као термин користио за Александриду Фридрих Пфистер, говорећи о египатској фази романа: Pfister 1976: 35–51. Вид. и о „новогрчкој“ народној књизи: Pfister 1960.

⁴¹⁵ Veloudis 1968: 147.

редак покушај да се редефинишу одлике жанра Александриде. Следећи термин – „Живот“ (βίος), користи У. Мениг у својој студији (Moennig 2016), прегледу верзија Александриде. Он има употребног смисла, те ћемо му се на завршетку излагања вратити.

Последња идеја за именовање Српске Александриде у иностраној литератури јесте термин *romance*. Урлих Мениг препоставља разлог коришћења израза:

Нема студије, колико је мени познато, о томе како је дошло до коришћења згодног, али обмањујућег назива ‘Романац о Александру’ (Alexander Romance). Претпостављам да је настао као референца на западноевропске приче о Александру писане на романским народним језицима као што је ‘Roman d’Alexandre’ и да преноси народни стил више него начин уметничке композиције. (Moennig 2016: 161)

Судбина коришћења термина *romance* као техничког термина, без улажења у жанровске проблеме обележава западни приступ византијском „роману“ о Александру. Са „латинским“ делима Александрида показује највише сличности у својој позној форми, али израз се не може до краја користити да би се „уловила“ књига, нити се може на српски језик примерено превести – роман, романац (по угледу на „Романац Тројски“, можда најбоље решење). Српску Александриду као *romance*, не улазећи дубље у поређење са западноевропским варијантама, означаће и К. Жуано (Jouanno 2012b: 113). Термин ће раније, средином века, користити приликом разматрања Новаковићевог рада и Ф. Магун⁴¹⁶, а под ознаком „Old Serbian Alexander Romance“ на Александриду налазимо у раду Кшиштофа Усакијевича.⁴¹⁷ Одредница се користи и када се говори о СА посредно, када је укључена у дискусију о другим варијантама: румунској⁴¹⁸, руској⁴¹⁹, словенском Александру⁴²⁰ или шире, када је реч о прегледу редакција Александриде.⁴²¹

Термин *romance* редовно се употребљава и у преводу апстраката и резимеа радова домаћих стручњака на енглески. Можемо закључити да у научној јавности долази до изједначавања значења речи роман и *romance*.⁴²²

Пре него што пређемо на закључак окренућемо се најпре рукописима Александриде и њеном критичком издању. Вратимо се још једном коришћењу речи *романџ* у наслову М и L рукописа Александриде: *съ б(о)го|м|ъ починнаемъ романџъ. житиѣ. и повѣсть* – „са Богом почињем романац, житије и повест“ (L 1r, 1–2; M. fol. 1r).⁴²³ Многи рукописи, нарочито они из XIV и XV века, немају наслове, а већина млађих рукописа који се приближавају основном тексту (XVI век) садрже у насловима речи: *житиѣ и жизнь, житиѣ и повѣст* (Маринковић 1986: 30; Маринковић, Јерковић 1985: 3). Реч *сказаниѣ* у наслову садржи млађа „Зографска Александрида“ (крај XVII века, Маринковић, Јерковић 1985: 3). Навешћемо још неколико репрезентативних примера. Формулу „сказаније и житије“ користи „Кирило-Бјелозерски рукопис“: *храбрымъ со усердиемъ послѣшати повѣ|с|ть ч|с|тна и’ полѣзна добродетелна мѣжа ’алѣзан’дра великого макидонскаго* (Маринковић 1969: 199, бг); *Њамачки (влашки) рукопис писан 1562. године: житиѣ и повѣ|с| достољпно и дивно къ воинством оустрѣмљѣшии са полѣз’но чѣсти* (Маринковић 1969: 241, fol. 1r); „понародњена“ Александрида,

⁴¹⁶ Magoun 1942-1943.

⁴¹⁷ Usakiewicz 2012.

⁴¹⁸ Ionescu 2019.

⁴¹⁹ Costandachi 2011.

⁴²⁰ Torres Prieto 2022.

⁴²¹ Selden 2012: 35.

⁴²² Види енглески превод сажетка ове дисертације, нашег рада (Живковић 2017: 211), такође и преводе резимеа или апстраката радова домаћих стручњака које смо наводили: Павловић 2012: 27–28; Живковић 2013а: 199; Узелац 2016: 228; Петровић 2018: 26; Вељковић 2016: 71.

⁴²³ *съ б(о)го|м|ъ починнаемъ романџъ житиѣ и повѣсть* (M, fol. 1r).

Фочанска из XVIII века: цара сказаніє книге александра све земле поднебесне житіє великаго ц(а)ра (Фочанска Александрида 2021: 13)...

Увод дела у критичком издању састављен је од две целине са жанровским сигналимa. Прва је из рукописа Ак (1r–2v) и дочарава „слику света“, библијску историју у коју је Александрида уклопљена, те нам у видокруг жанровских очекивања уводи *хронику*. Овај проемијум подвлачи контекст дешавања, важност Јерусалима у радњи и инсистира на улози Премудрости. Пошто почетак Ак није сачуван пре њега се наводи пролог Српске Александриде према рукопису L. Цитираћемо га у целини да бисмо се посветили његовим жанровским сигналимa:

Бъ в(о)го|м|ъ починаемъ романьць. житиє. и повѣсть до|с|толѣпно и дивно. и къ воинство|м| оустрьмляющи|м| се полезно чи|с|ты и |с|лишати добродѣтѣлна|а|. и бл(а)го|ч|т(н)ва. и вѣлкоумна моужа, вѣланкаго, александра македонскаго. ц(а)ра. како и ѿ|т|коуду бы|с|(ть). и како и до г|д|е прѣиде. и кы|х| ради добродѣтѣли. по|д|сльнчнн. въсон ц(а)рь. и самодръжьць назва се. и по|д|(о)бае|т| чтоуцномъ разумети а разумѣющомъ сего. воинствны|м|. и моужьствны|м|. добродѣт|е|ли по|д|(о)бити се. ижеиенъ смисль да разумѣеть к|с|(ть) же сице (L 1r: 1–13).⁴²⁴

Пролог је посвећен Александру и његовим врлинама и састављен у типичном стилском маниру СА, уз коришћење набрајања, асиндетона и полисинтетона. Одломак је грађен по принципу паралелизма тако да се реченице структурално огледају једна у другој. Он нараста до каталога, а паралелизми се усмеравају на моралне аспекте дела (*достопенно и дивно, полезно читати и слушати*) и на политичку улогу књиге (инсистирање на титулама *цар и самодржац*). Због еуфоније је било важно поновити реч добродѣтељ (три пута, на почетку, у средини и на крају целине). Уводни пасус је пажљиво грађен – речи у њему угледају се једна на другу као што и читаоци треба да се угледају на Александра (по|д|(о)бити се). Текст себе жанровски дефинише *тпроструко*, као романац, житије и повест, али да бисмо такве дистинкције боље разумели морамо се вратити палеолошком роману.

Текст П. Агапитоса „Genre, structure and poetics in the Byzantine vernacular romances of love“ (Agapitos 2004) доста тога говори о *контекстуалном* жанру СА. Агапитос ће, генолошки разматрајући позновизантијске списе, у анализи понудити упоредно њихове наслове (headings) а затим и њихове прологе – заједно их посматрајући као стилски и жанровски сигнал (Agapitos 2004: 21–22). Навешћемо наслове и кључне делове пролога дела блиских Српској Александриди, онако како их је представио П. Агапитос.⁴²⁵

1. Ливистар и Родамна:

(пролог) Στίχοι πολλὸ ἐρωτικοί, ἀφήγησις Λιβίστρου,
πῶς ὁ φίλος ὁ Κλιτοβὼν διηγεῖται τῆς Μυρτάνης (Λ&Ρ: α 1)
ἐρωτικὴ ἀφήγησις (Λ&Ρ: α 9)
ξένοχάραγον ἀφήγημαν ἀγάπης (Λ&Ρ: α 17)
Λοιπὸν καὶ τὴν ἀφήγησιν ἄρξομαι τῆς ἀγάπης
Λιβίστρου τοῦ πολυπαθοῦς καὶ κόρης τῆς Ροδάμνης (Λ&Ρ: α 25–26);

2. Велтандар и Хрисанца

(наслов) Διήγησις ἐξαίρετος Βελθάνδρου τοῦ Ρωμαίου
(пролог) Θέλω σὰς ἀφηγήσασθαι λόγους ὠραιотάτους,

⁴²⁴ Пролог Калимаха који инсистира на мотиву жалости одговарао би Александриди (K&X 1995: 1–24); Више о њему: Beaton 2003: 119.

⁴²⁵ Према рукописима које је он користио и чији списак се може видети у наведеној студији.

ύποθέσιν παράξενην, πολλά παρηλλαγμένην (B&X: 2–3);

3. Калимах и Хрисороја

(наслов) Τὸ κατὰ Καλλίμαχον καὶ Χρυσορρόην ἐρωτικὸν διήγημα

(пролог) Ἀρχόμεθα διήγησιν τινὸς πειραζομένου (K&X: 2)

Ἀρχὴ τῆς ύποθέσεως λοιπὸν καὶ τῶν ἐνταῦθα (K&X: 24);

4. Ахилеида

(наслов) Διήγησις περὶ τοῦ Ἀχιλλέως (верзија O – наслов, изостаје јој пролог)

(пролог – *Ахилеида* N) Ἀρχὴ τοῦ πάνθ' αὐμασιωτάτου καὶ μεγάλου Ἀχιλλέως (Αχιλλ. N 1)

Καὶ τί νὰ εἰπῶ τὸν Ἔρωταν, πῶς νὰ τὸν ὀνομάσω;

Καὶ πῶς νὰ γράψω τὰς ἀρχάς, τὴν δύναμιν τὴν ἔχει (Αχιλλ. N 2–3)

ἅπαντες νῦν ἀκούσατε τὴν ἀφήγησιν τὴν ταύτην (Αχιλλ. N 11);

5. Византијска Илијада

(наслов) Διήγησις γεναμένη ἐν Τροίᾳ ἅπας ὁ ἀφάνισμὸς ἐνθὲ ἐγίνη.

Ἀρχὴ τῆς Τρωάδος (Byz II, a-b)

(пролог) Ἄρξομαι διηγήματα, τὰ τῆς Τρωάδος πάθη,

ἄρξομαι διηγήσομαι τὰ γέγονεν εἰς Τροίαν (Byz II: 1–2)

ἄρχω νὰ διηγήσομαι τα ἔμπροσθεν τοῦ λόγου (Byz II: 19);

6. Александар и Семирамида

(наслов) Διήγησις Ἀλεξάνδρου μετὰ Σεμίραμης βασιλίσσας

Συρίας περὶ τῶν ἑνδεκά ἐρωτημάτων (A&Σ B)

(пролог) Ἄκουσον πάλιν νὰ σὲ εἰπῶ λόγον περὶ ἀγάπης (A&Σ B 1).⁴²⁶

⁴²⁶ 1. Ливистар и Родамна:

Веома еротични стихови приповести о љубавним згодама Ливистра,

како их је његов пријатељ Клитовон исприповедао Миртани;

Приповест о љубавним згодама;

Чудновато састављена љубавна приповест;

Сада ћу отпочети приповест о љубавним згодама

многострадалног Ливистра и девојке Родамне;

2. Велтандар и Хрисанца:

Чудесна приповест о Ромеју Велтандру;

Желим да вам исприповедам прекрасну приповест, препуну чудноватих обрта;

3. Калимах и Хрисороја

Приповест о љубавним згодама Калимаха и Хрисроје;

Отпочињемо приповест о мужу многотрпном;

Но, сад отпочнимо са нашом темом и ониме што се у њој садржи;

4. Ахилеида

Приповест о Ахилеју;

Почетак приповедања [о подвизима] најчудеснијега и великога Ахилеја;

И шта да речем о Ероту, како да га назовем? Како ћу да опишем његова почела, моћ његову?

Сада у целости послушајте ову приповест о љубави;

5. Византијска Илијада

Приповест о догађајима који се збише у Троји: целокупно уништење које се онде догоди;

Почетак (приповедања) о Троји;

Почећу приповест о страдању Троје

Почећу да приповедам ономе што се зби у Троји

Почињем да приповедам о ономе што је претходно речено;

6. Александар и Семирамида

На основу жанровских сигнала П. Агапитос поделиће групу на две целине. Прву чине „поеме“ које садрже „пар љубавника који носи ‘подједнако’ улогу протагониста, младић пронађе девојку, они се венчају (или се венчају или се њихов сексуални чин посматра као брак) затим су раздвојени, поново уједињени и прича се заврши срећним крајем“ (Agapitos 2004: 22). Примећујемо да су чланови ове групе блиски Алекснадриди јер упућују на своју наративност, користећи реч διήγησις/διήγημα (прича, повест) и ἀφήγησις/ἀφήγημα (наратив, приповест). Они потврђују квалитет представљене приче, који је у Александриди спојен са квалитетом цара коришћењем прилога и придева (δο|с|тол|џпно, дивно, полезно, добродѣтљана|а|, бл(а)го|с|т(и)ва, вѣл|к|о|у|мна). И овде ће се употребљавати карактеристични придеви као што су ἐξοίρετος (изврстан) и ἐρωτικός (љубаван).

Другу Агапитосову групу чине *Ахилеида* (N)⁴²⁷ и *Византијска Илијада*, и са њима Александрида показује још више сличности – „прича је мање или више биографска зато што видимо како је херој рођен, одрастао, образован, како је извршио чудесна дела, како је кренуо на своју љубавну авантуру, изгубио своју вољену и доживео трагичан крај“ (Agapitos 2004: 22). Јасно је да се наведеним списима приближава и пролог *Епа о Дигенису* који истиче *јуначке* (и љубавне) подвиге јунака (Digenis 1970: I, 1–29), али га нећемо цитирати јер су и наведени примери илустративни. Ови пролози⁴²⁸ имали су вишеструку функцију: „припремали су публику на врсту приче коју могу да очекују, дотицали су се времена, стварања пригодног оквира приче и оцртавања ликова“ (Goldwyn, Nilsson 2019a: 2). Карактеристично је да Александрида користи формулу починакџ романаџ. житиџ. и повџстџ на сличан начин као што и грчки „херојски“ наративи користе реч ἀρχή „комбинујући га са експликативним генитивом: „почетак <приче о> Ахилу“ (Agapitos 2004: 22). Агапитос сматра да их такав почетак, у жанровском смислу, одвлачи од љубавних ка херојским причама (Agapitos 2004: 22).⁴²⁹ Он ће указати и на могућност да једно дело жанр „сигнализира“ на више начина – тако *Византијска Илијада* користи и реч „дијегесис“ и именицу „архе“ у два насловна сегмента: „присуство ова два наслова може бити сигнал да писар није био сигуран којем типу наратива одређена поема припада“ (Agapitos 2004: 22). Грчки стручњак ће, дакле, извући две фикционалне категорије „еротики дијегесис“ – *љубавну приповест* и „архе“ – *причу о хероју* са љубавним елементима (Agapitos 2004: 22) – сматрајући други модел „обликом кварења основног жанра“ (Agapitos 2004: 24). Прва прича даје више важности и јунакињи, а друга се фокусира углавном на мушког хероја.

За разумевање жанра Српске Александриде битне су нам и две редакције „средњогрчког“ „романа“ о Александру, представљене у рукописима F и E из XVI века, F („Фирентински“), E („Итонски“). Оне ће у својим насловима нагласак ставити на реч διήγησις – (која се компаративно може разумети и као *повест*⁴³⁰ и као *сказаније*⁴³¹). Навешћемо облике у оригиналу према Лолосовом издању. Најпре свечанији рукопис F: „Διήγη<σι> πανεξοίρετος περί τοῦ θαυμαστοῦ

Приповест о згодама Александра и асирске (сиријске *sic*) царице Семирамиде и једанаест загонетки; Послушај, испричаћу ти још једну приповест о љубавним згодама!; Превод Л. Рачића.

⁴²⁷ Друга Ахилеида, О, јесте краћа поема која не садржи пролог и део о Троји на крају. Ахилеида коју смо ми читали је редакција N. Агапитос указује да се два текста могу посматрати и као два дела (Agapitos 2004: 23).

⁴²⁸ О пролозима и епизодама византијских романа, кроз анализу њихове метатекстуалне функције, начина комуникације са публиком вид. Surane 2016b; Luzi 2016.

⁴²⁹ Не бисмо се сложили са тиме, јер „јуначки“ подвизи заузимају мало простора у *Ахилеиди*.

⁴³⁰ „Реч повест значи ‘нарација’, стандардни је превод грчког διήγησις“ (Lourié 2012: 169). А. М. Камчатнов (Камчатнов 2000: 63–64) понудиће више могућих руских превода ове речи, све их подводећи под различита значења термина повџест (известие, сказание, рассказ, объяснение, поучение, наставление, история, описание).

⁴³¹ Вид. о блискости термина „дијегесис“ и сказаније на примеру превода *Сказанија о светој Софији цариградској* (Давыдова 2001: 561); διήγησις разумеван као сказаније (Hinrichs 1983: 343).

βασιλέως Ἀλεξάνδρου“ – „Изузетна прича о чудесном цару Александру“ (Lolos 1983: 86), а затим и „једноставнији“ Е манускрипт: „Ἡ γέννησις καὶ διήγησις τοῦ Ἀλεξάνδρου Μακεδόνων“ – „Живот и дела Александра Македонског“ (Lolos 1983: 87). Грчки „преводацац“ је вероватно користио Српску Александриду и разумео је спис као прозу, причу, *приповест*, у складу са глаголом διηγέσθαι – који означава *чин нарације* (Hinterberger 2014: 46). „Средњогрчка“ Александрида дело приближава и љубавним делима коришћењем придева πανεξάρετος.

Јасно да је Александрида спис на који се може применити и термин *архе* и термин *дијегесис* јер је она – „романац, житије и повест“. „Еротским причама“ у класификацији П. Агапитоса приближиће се и тиме што њени карактеристични рукописи садрже одељке који припадају перитексту. Агапитос наводи да оваква подела на сегменте није својствена „херојским наративима“ нити рукописима Дигениса Акрите (Agapitos 2004: 24) и да су „укључене рубрике генетичка карактеристика специфично еротске приче“ (Agapitos 2004: 25). Александрида доводи у питање жанровску поделу грчког стручњака, уклапајући херојски наратив са особеним одељцима, својственим романтичним приповестима.

Српска Александрида носи троструки жанровски „венац“. Дело је романац–житије–повест (сказаније)⁴³², уз то и библијска „хроника“ (прича о царевима и Премудрости). Реч „житије“ можемо повезати са термином βίος карактеристичним за наслове средњовековних хагиографија (Hinterberger 2014: 31; Трифуновић 1990: 64). Термин упућује на сакрални жанровски контекст и на закруженост предоченог живота. Одредница „повест“ у наслову рукописа L и критичког издања Александриде означава да се приповеда прича која поседује ауторитет и веродостојност.

Реч *романац* се налази на првом месту (L 1r: 1–2) у проемијуму. Радмила Маринковић претпоставља да је термин накнадна интервенција у књизи, изведена негде на западноштокавском говорном подручју (Маринковић, 1986: 30). Израз *романац* је стилски сигнал публици, казује о контексту у којем се дело чита, није доказ западног порекла, ни потврда да је књига роман у савременом смислу, јер је тај жанр „савим ван жанровског система византијске поетике“ (Богдановић 1991: 74). Сигнал „романац“ упућивао је на западноевропске витешке романи (најпре на италијанску реч *romanzo*). Он указује на блискост Александриде *Роману о Троји*, који је познат и под називом „Руманац тројски“ или „Прича о краљевима“. Прво именовање везује се за његову западну, глагољску, а друго за ћирилицу верзију.⁴³³ Реч „романац“ може упутити на изгубљене преводе *Ахилеиде* или неког од комнинских или палеолошких дела које је српска средина могла познавати. Ови списи би вероватно били преведени као „Романац о Велтандру“, „Романац о Ахилу“ и слично. Редактор Александриде вероватно је читао византијску *Ахилеиду* – дело које јој је жанровски најближе – структура радње је слична, само што је у првој књизи акценат на религиозном садржају, а у другој на љубавном. СА је још сложенија „девијација“ Агапитосове „архе“ групе.

Жанр СА се показује као тешко одредив, пре свега због избора грађе: „шта подразумевамо под стандардом жанра романа зависи од нашег избора, а од нашег избора текста зависи шта ћемо

⁴³² Ми ћемо термине у овом случају употребити синонимно, са мишљењем да се у општој употреби *сказаније* може разумети тако да носи више религиозни, апокрифни карактер, а *повест* више историјски и наративни. Жанрови су блиски и користили су се без строгих правила: „са повешћу се може везати и жанр сказанија, мада овај назив носе и неки научни списи и трактати“ (Богдановић 1991: 74). Реч διήγησις долази из античке реторике и означавала је (између осталог) и прозна препричавања песничких дела као што су Хомерово *Одисеја* и Калимахове сабране песме (Cameron 2004: 71). Са собом, поред књижевног, ова реч носила је и филозофски, онтолошки квалитет, чувала је и „истиноносни“ карактер: „διήγησις је приповедање дела које се догодило или као да се догодило“ (Förster 2018: 151). Ту реч ће користити и апостол Лука не би ли приближио смисао свог рада читаоцима. На основу прича које су му познате и које су *истините*, он ће писати даље о Исусу: „Ἐπειδήτε πολλοὶ ἐλεχθήσαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων“. – „Будући да многи почеше описивати догађаје који се испунише међу нама“ (Лк. 1,1).

⁴³³ Трифуновић 1976: 47; Павловић 1971: 48; Богдановић 1991: 231; Маринковић 1961.

да поставимо као стандарде жанра“ (Moennig 1999: 2). Ипак се не сме дозволити да закључак остане у апорији. Жанр није ни „чист“, али ни сасвим апоричан концепт, већ једна дифузна идеја о могућности груписања сличних дела кроз стално промишљање њихових заједничких одлика. Наше схватање средњовековних жанрова мора се мењати, о једном „редакцијском делу“ морамо размишљати „у свакој од његових фаза – нећемо рећи развоја већ – трајања: настанка, мијењања, кристалисања или деформисања“ (Шпадијер 1996: 372). Можда је боље говорити, замислити: „блаже структурирани концепт жанра – не систем, већ мрежу, или процес, у којем је литература повезана у један мање еволуциони, а више мултидимензионални концепт“ (Nilsson 2004: 73).

Сада се можемо јасно одредити према жанру СА на два начина – најпре *текстуално* – редактор је дао троструки сигнал на почетку, али се за један определио у „ткиву“ списка. Мислимо да Александрида „сама себе“ понајвише разуме као *повест*. То потврђује „најкњижевнија“ епизода Живота Александровог, царева посета Троји: и блаженни есте и по смрѣти своени. понѣ|ж|(ε) великѣ и дивнѣ съписателю въ повѣсте|х| прилѣчисте |с|(ε) Омирѣ (72г: 5–9) – „Али сте ви блажени и по смрти својој, јер сте дивном и великом списатељу Омиру у повест доспели“ (Роман о Александру 1986: 95).

Илијада и *РоТ* утичу на редакторово схватање *књиге* која сада настаје и која може и *мора* бити „прича о витезовима“, *повест* о витезу, цару Александру. Као што се Александар угледа на Ахилеја, тако се и текст Александриде угледа на *Илијаду*, тачније на њене одјеке који стижу до Византије и Србије. Последњи дар који Македонски добија у Троји је Вергилијева књига, последња реченица која се „чује“ у Троји коментарише *Илијаду*. Александар је свестан жанра у којем „учествује“, и нада се да ће „повест“ у којој се он налази задобити „тројанску“ бесмртност, па макар он у њу ушао и као „коњушар“. Вративши се на идеју о трајању, настанку, мењању, кристалисању и деформисању жанра (Шпадијер 1996: 372) анализу ћемо поново усмерити према α и ε редакцији.

Алфа редакција жанровски је најближа такозваним „романима-на-ивици“⁴³⁴ – Псеудо-Лукијановом *Магарцу*, Лукијановој *Истинитој причи*, анонимној историји *Аполонија, краља Турског*. Прву редакцију легенде о Освајачу посматрамо као *fringe novel*, на граници хеленистичке историографије, античког романа и поменутог концепта „народне књиге“. Епсилон редакција накалемиће на своју претходницу сентиментални стил, различите чудесне и сакралне епизоде. Тумачиће је на креативан начин својом формом. Дело увек има задатак да исприча βίος Александров, али се жанр додатно усложњава укључивањем царева посете Јерусалиму и мотива затварања Нечистих народа. Епсилон текст одредили бисмо као *духовни роман*, користећи и овде роман као неизбежан технички термин.

Како ћемо на крају одредити Српску Александриду? Ако спис себе разуме као житије, повест и романац (*повест* на првом месту) како га ми схватамо и прихватамо у његовој другој „кући“, жанровском систему савремене медијевистике? Мислимо да постоје три могућа схватања жанра Српске Александриде. Прво би било Менигово решење – Александрида је *Живот Александров*, она представља заокружени јунаков пут: чудесно рођење, подвиге у младости, јунаштва, брак, путовања и смрт. Ово именовање је одговарајуће, али, како би Радмила Маринковић рекла, привидно одбацивши свој концепт „народне књиге“ – „не даје довољну карактеристику“ (Маринковић 1986: 18). Живот Александров као неутрално решење не „упија“ добро религиозне и витешке мотиве који одликују ову редакцију у односу на алфа и епсилон верзије.

Други предлог дотиче се суштине Александриде – она је текст у којем је духовна преокупација од најважнијег значаја. И тај значај се још више наглашава у односу на епсилон верзију, зато би се и СА могла назвати *духовним романом*. Термин је користио још Јагић,

⁴³⁴ Вид. Jouanno 2009.

назвавши *Варлаама и Јоасафа* „духовни роман византинско-кршћанске добе“ (Јагић 1867: 101). Однос према духовности Српске Александриде био би довољно истакнут употребом овог термина. Истовремено би и технички термин „роман“ наставио да се користи. СА јесте „духовно“ дело – најважнији подвизи њених *chevaliers* у дословном или симболичком смислу дотичу се сакралне тематике. Њихово витештво је „чиста“, реторичка идеја. Емотивни, ратнички, и конфликтни аспекти концепта ретко се продубљују.

У СА се већ у проемијуму зазива Бог, на њега се упућује и у епилогу: „И никоме, о човече, није овај свет дан заувек, па се чувај да не замениш труд за покој!“ (Роман о Александру 1986: 170).⁴³⁵ Свака реч Српске Александриде односи се према Библији. Александрида делове Писма уклапа у своје ткиво, самерава према њему своје ликове, композицију, најважније идеје – користи библијске цитате, алузије, референце и креативне парафразе. Српскословенски Живот Александров приближава се и хагиографијама и апокрифној литератури. Лик цара Филипа обликује се у складу са житијном традицијом. Крај је обележен поукама које Александар изриче пред смрт, попут светитеља. У последњем делу композиције василевс размишља у складу са топицом анахоретске литературе, али цар не постаје светитељ и поред свих квалитета: „изостају чуда после смрти. Ово минус-присуство указује на границу преко које се није прешло при преображају наслеђеног текста“ (Живковић 2018б: 218).

О вези Александриде и житија писао је и У. Мениг, указујући да се хагиографским мотивом може сматрати царева посета земаљском Рају (Moennig 1992: 30). Паралелу бисмо ипак приписали утицају апокрифне традиције. Житијно-апокрифним мотивима Мениг сматра и Освајачево виђење Страшног суда уз помоћ пророка Јеремије (Moennig 1992: 29, 115, 118). Јирген Трумпф и Рајнхолд Меркелбах такође ће сматрати Александриду текстом блиским хагиографији, због њене структуре (Merkelbach, Trumpf 1977: 207–208). Везе Александриде са житијном књижевношћу су значајне, али не и пресудне, нарочито зато што ће СА експлицитно позајмљивати грађу из *апокрифне*, не из житијне традиције. Та разлика је контекстуално мање значила у средњем веку, али значи више данас, када говоримо о жанру из перспективе савремене медијевистике. У средњем веку било је случајева када су се и апокрифи читали у храмовима и постојала је дистинкција између црквеног „прописаног става и саме праксе“ (Јовановић 2005: 21).⁴³⁶

Српскословенски „роман“ о Александру више сличности има са класично схваћеним жанром апокрифа, а и у литератури је примећено да је „од антике добро позната веза између хришћанских апокрифа и романа“ (Agapitos 1992: 27).⁴³⁷ Српска Александрида наставља и радикализује поступке приметне већ у епсилон редакцији. Она директно позајмљује материјал из *Житија светог Макарија Римљанина, Хожденија Зосимовог и Vitae prophetaarum* Псеудо-Епифанија – у њој се материјализује идеја Хада, представљају нам се муке у Пећини богова, цар има „откровење“ прошле и будуће историје, Страшног суда и телесно замишљеног васкрсења. Српска Александрида је манифестација, оваплоћење радње Књиге пророка Данила, једно поглавље светске историје и, као таква, она у својој бити успоставља везе са апокрифном

⁴³⁵ Јасно је да су овакви формулативни, морално и теолошки чврсти закључци морали да уоквире световне наративе, уклопе их у шири религиозни контекст епохе, *Велтандар и Хрисанца*: „καὶ λέγω τὸ “ἀμὴν, ἀμὴν” καὶ παύομαι τὸν λόγον“ – „И (сад) кажем „амин, амин“ и завршавам с причањем“. (В&Х 2015: 1347); *Калимах и Хрисороја*: „καὶ τέλος εἶληφεν λοιπὸν τὸ νῦν παρὸν βιβλίον / μετὰ θελήσεως Χριστοῦ Θεοῦ, τοῦ λυτρωτοῦ μας. Ἀμήν“. – „Сад нека је крај књижице ове / вољом Христа бога, Искупитеља нашега. Амин“. (К&Х 1995: 2606–2607); *Ливистар и Родамна*: „τέλος λέλυθεν. χάριτι τοῦ Παντάρχου, τέλος τὰ τοῦ Λιβιστροῦ. θεοῦ δόξα“. – „Конац делу. Хвала Сведржитељу, конац (приповести о) Ливистру. Слава господу!“ (Λ&Ρ 1935: S3263–S3264). Превод Ј. Рачића.

⁴³⁶ Карактеристично је да се апокрифно *Слово пророка Јеремије о плењењу Јерусалима* читало „првог маја, то јест на сам Дан светог пророка Јеремије, а једна друга варијанта овог апокрифа под називом ‘Повест о плачу пророка Јеремије за Јерусалимом’ 4. новембра“ (Јовановић 2005: 19–20).

⁴³⁷ О везама апокрифне, житијне књижевности и хеленистичког романа: Radermacher 1916.

литературом коју претходне варијанте нису имале. Јасно је да ова апокрифизација садржаја кулминира увођењем лика пророка Јеремије. Апокрифним би се могао сматрати и њен портрет цара Александра – који је и покајнички и али и христомиметичан, амбивалентно покреће сва питања о везама лика цара и лика Бога, испунивши текст једним никако канонским спојем хришћанских и паганских божанстава и хероја.

Александрида се приближава одликама апокрифне књижевности као литературе која изнова покушава да паратекстуалним стратегијама укине границу између канонског и неканонског религиозног текста (Miltenova 2012: 125). Говорећи о Српској Александриди можемо рећи да је она, попут апокрифа, спис који: „поново пише Библију, нове приче и новеле се стварају на бази библијских тема и идеја, различити типови апокалипси и других визија“ (Lange, Mittmann-Richert 2002: 117–118); „иако константно користи библијске речи, она их интегрише у глатко, чисто, преношење библијских прича“ (Alexander 1988: 116). На примеру Александриде, попут Дантеове *Божанствене комедије*, видимо како се, коришћењем апокрифних тема, описује људско искуство и постепено настаје нововековна фикција.

Наш трећи „покушај“ је радикалнији и заоштренији од осталих и у том смислу тешко употребљив – термин *витешки апокриф*. Он покушава да у себи изрази све парадоксалности Српске Александриде. Потцртава и „феудалну“ и духовну особеност дела, упућује на његове кључне разлике у односу на старију традицију „романа“ о Александру и истиче важност списа из којих је СА позајмљивала своју грађу. Указује на парасакрални статус који имају и књига и њен јунак. Цар Александар је витез чији су подвизи затварање Нечистих народа, одлазак у Земљу Блажених и чији је *fatum* борба са идејом сопственог обожења. Витешки апокриф термин је који би Александриду показао пред читаоцем као силу „многоцене“ *θαιμα* коју она и представља; ухватио би манихејску природу њеног израза.

8.2. Витез без Лица

И идући још шест дана, дођоше на индијске границе. Ту се Александар много смејао, а већ шест месеци догле ниједном се не насмеја. Откако су му прорекли смрт, стално је био жалостан, јер сваки човек кад сазна да ће му смрт доћи, смењује радост жалашћу. (Роман о Александру 1986: 131)

и тако, љ д(ь)ни прѣшь|д|ше. на индискѣ прѣдѣлѣн приспѣше. и тѣ александръ много смѣяв се. љ. во м(ѣ)|с(ѣ)ць нѣмѣше не насмѣяв се. ѿ|т|нѣлиже смѣ съдѣрѣ|т| проповѣдаше. и ѿ|т|толѣ вѣсег|д|а жалостнѣ бѣше. вѣсакы же чл(овѣ)кѣ съдѣрѣ|т| свою провѣдае.

жалостію радѿ|с(тѣ) замѣнѣетѣ (174v: 3–12)

За Ђерђа Лукача (György Lukács), у *Теорији романа*, средњовековна слика света је непротивречна и испуњена јасним смислом.⁴³⁸ У књижевној критици и историји често се цитира и интерпретира његово тумачење Сервантесовог *Дон Кихота*, које парадигматично одражава стереотипно нововековно виђење медијевалне епохе. Сервантесов роман о Витезу тужног лика, према схватању мађарског филозофа, одражава велику промену у историји књижевности, али и културе. Према Лукачу, Алфонсо Кихано и Санчо Панса крећу се у свету који је „Бог напустио“, свету „лишеном провиђења“⁴³⁹, без „трансценденталне оријентације“:

...свијет, одвојен од свог парадоксног сидришта, у присутној ононостраности бива жртвован свом иманентном бесмислу, гдје моћ постојеће – ојачана утопијским везама које су од сада деградиране на пуко постојање – израста до нечувене величине водећи бјесомучну, на изглед бесциљну борбу против растућих сила, још неухватљивих и неспособних да се саме открију, да продру у свијет. (Lukács 1990: 85)

⁴³⁸ Мађарски марксиста слично ће посматрати и цивилизацију старих Грка: „То је један хомоген свијет, и раздвајање човјека и свијета, Ја и Ти, не може нарушити његову једнородност“ (Lukács 1990: 24).

⁴³⁹ О важности религије у *Дон Кихоту*, сложеној и противречној теми: McGrath 2020; Ziolkowski 1991; Mancing 2006: 103–105; Arsenović-Vujotić 2017; Unamuno 1969; Monroy 1963.

Сличан став има и Хегел који ипак дубље разуме дон Кихота, мање га користи „из тезе“, али и њему је потребно, да би изградио „шине“ за кретање свог апсолутног духа кроз историју, да примети како се средњовековни свет, пре него што изнедри *Дон Кихота* „сам у себи распада“ и да је „унутрашње распадање витештва“ свој „најприкладнији израз пронашло нарочито код Ариоста и Сервантеса“ (Hegel 1986: 290). Овај мит о непротивречности средњовековља, о некаквом прелому који је изнедрио роман када је човек прешао из *сигурног* средњег века у *несигурни* нови век, јесте мишљење које се изнова афирмише у домаћој и иностраној литератури, те су уобичајене расправе које почињу са *ab Quixote* аргументом за тумачење проблематике „пост-хришћанских“ појава. Цитираћемо само један исказ и тиме указати на проблем:

Заиста, како је Ђерђ Лукач указао, Дон Кихот показује да аутори не треба више да пишу епске романе зато што епски жанр више не одговара Истини [...] за Лукача, Сервантес је имао визионарску интуицију да примети да су се ствари промениле, и узео је промену у обзир да би створио нови литерарни жанр који је омогућио да се поново изрази Истина. Просто речено, Дон Кихот се односи према смрти епа и неопходном рођењу романа. (Lefait 2013: 187)

Лукачев став је проблематичан, зато што, дословно схваћен, формира предрасуде савременог читаоца о књижевности и идеологији једне хиљадугодишње епохе. Овакви искази интерпретаторима пружају онтолошку сигурност, лишавајући их обавезе да *ex nihilo* проговоре о историји романа или неком другом проблему. И због тога се често наилази на неколико површних глоса посвећених средњовековљу у прегледима и расправама хуманистике пре него што се пређе на *живо* тумачење савремених појава које су самосталне, противречне, удаљене од религиозне мисли и слично... Борба појединца у свету/са светом и са собом, појединца који стоји *усамљен*, у неизвесном односу према боговима, препуштан вољи Судбине, основа је још хеленистичких романа. Једну од таквих прича шпански свет је упознао у роману о Аполонију, краљу Тира, који је преведен у Шпанији у XIII веку (Вељовић 2013: 264). Дон Кихот комуницира са *анахроним*, нецеловитим духом средњовековног романа, он комуницира са мотивима и хеленистичких и византијских списа (Вељовић 2013: 259–262). Његов *тужни лик* га сасвим приближава Александру који се, несигуран у свој идентитет, „не смеје“ – на почетку овог поглавља – и Ахилеју који умире од жалости за својом драгом у *Ахилеиди*⁴⁴⁰, а затим изнова „васкрсава“...

„Маштоглавог“ идалга емоцији Александриде приближава и чињеница да су, све до самог краја, у његовом свету „уобразиља и стварност изједначени, што јесте једна од категорија културног промишљања у средњем веку“ (Вељовић 2013: 262). Те противречности овде тумачене епохе су очигледне. Јохан Хојзинга (Johan Huizinga) своју *Јесен средњег века* завршава осликавајући културни *mélange*, приметан почетком ренесансе и крајем средњег века. Он говори о идејама наступајућег доба које се „често још задевају у средњовековно рухо“, о средњовековном животу у којем „завони тон ренесансе“, о гласу и држању ренесанских духова који су „још средњовековни“ (Хојзинга 1991: 448–450). Са другог краја епохе ће и Сергеј Аверинцев (Сергей Сергеевич Аверинцев) своју *Поетику рановизантијске књижевности* завршити говором о преплитању средњег века и антике, у којем се Византија остваривала као „делимично укидање и једне и друге границе“. То „преплитање“ отвара простор у којем „хиљадугодишња античка традиција испољава са неочекиваном оштрином своје изворне схеме, открива скелет својих поступака, достижући сопствене крајње границе“ (Аверинцев 1982: 274). Ова класична дела потврђују медијевални свет као *незавршиву* и *незапочиву* мешавину емоција, концепата, тонова, дахова...

Једна од особина која се одузима средњем веку у (пост)модернистичким тумачењима, јесте право на неозбиљност, иронију, тиме посредно и на овде централну тему противречности. Предрасуда о *озбиљности* средњовековља и његове фикције део је конструкције епохе као Другог, као „празног места“, супротстављеног антици и новом веку који „чекају“ да се споје. Тако је и долазило до ауто-оријенталистичког означавања средњег века као мрачног, варварског,

⁴⁴⁰ Ахλλ. 1995: 1720–1758a.

окултног, недовољно научног, недовољно документарног, недовољно језички чистог... што је он умео да буде, али је умео и *уопште* да не буде...

Претпостављена неозбиљност и нецеловитост медијевалне епохе најбоље се открива кроз хумор и текстуалну иронију коју нису изразили само Ф. Рабле и Ф. Вијон и зачеци „хуманизма“. Противречност у односу према *Богу* и *витештву* се лако доказује у књигама које смо до сада тумачили.⁴⁴¹ Сатирион, малени, језовити магус из романа *Роданта и Досикле* Теодора Продрома, убиће се ножем на гозби. Затим ће га „васкрснути“ заповедник Гобрија заповедивши му да устане вољом – Речју Великог Мистила, варварског архонта који поседује моћ да диже мртве и заповеда природи. Читава сцена очигледна је пародија Христовог ускрснућа Лазара (IV: 220–239, Jeffreys 2012: 72–73). После догађаја Сатирион ће певати „Оду сунцу“ пуну библијских референци (IV: 239–315, Jeffreys 2012: 73–76). Дванаестовековна публика морала је бити свесна *ироније* коју Продром вешто користи – у *донкихотовској* позицији је лаковерни комадант Артаксан који, гледајући сцену, верује у магичне трикове.

Персифал Кретјена де Троа изнова ће се налазити у сличним ситуацијама: у сцени са витезовима које упознаје на почетку поеме испашће наиван, смешан док испитује њихово оружје и друге делове опреме (Perceval 1994: 111–365). Затим ће се сасвим *лудо* и неспретно понашати према Госпи на коју наиђе, погрешно разумевши мајчина упутства о љубавној куртоазии (Perceval 1994: 671–759), а ван друштвених образаца деловаће и током пријема на двору краља Артура (Perceval 1994: 907–941). Кретјен нам свог најдуховнијег јунака на почетку поеме представља као луду, кроз очигледну игру, *травестију начина на који витез треба да се понаша*, указујући да је инверзија витештва део сазревања правог витеза, као што је то случај и са дон Кихотом. Српскословенски Александар је *trickster*, краде чаше, изнова се преобласти, мења и изазива читаоачеве ставове о витештву кроз своје *двојничке игре*.

Иронични одговори на писма, изокретање смисла симболике дарова посланика, инсистирање на предмету књиге, појава кипова, натписа, иронија показана према *књижевној клими* приликом цареве посете Троји, непрестано алудирање на црквене процесије, имитација светих ритуала, стварање профане царске „религије“, мноштво призора чудесних, смешних и страшних бића Истока, „напукли“ видови приказане утопије Ираклијеваца и Блажених, појава двосмислено симболичних предмета, рукотворина, *осмеси*⁴⁴² које цареви показују читајући писма и, најважније, стална *мена жалости и радости* – показују нам да је свет српскословенског Живота Александровог у сржи дијалогичан, децентрализован, да његови позносредњовековни читаоци живе у култури која није сасвим сигурног битка зато што то *никада* није ни била и зато што је себе остваривала у ритуалним покушајима да се утврди и накратко учини сигурнијом. У Српској Александриди ће се везани и мучени прародитељи „Адам“ и „Ева“, оличења људског, налазити недалеко од рајског хронотопа, а идеални Макароњани живети сасвим близу земље дивљих људи.

Средњовековни витезови и писари, редактори, дивљи људи, ловци, поклисари, цареви, филозофи, властелини и властеличићи, врачевци, Пигмеји, Амазонке, госпође и принцезе, волшебници, меропси и соколари, краљеви, сељаци, крајишници и јереји –заправо су попут Александрових исполина – када савремена интерпретација хоће да их *централизује*, прилагоди својој поетици, „изведе у свет“, они умиру од ветра: е|д|а же |х| вѣ вьселѣннѣю извѣд|д|(ѳ). вѣтрѣ стѣдѣнѣ

⁴⁴¹ Не треба упасти ни у замку изједначавања читаве епохе са идејом витештва: „рани романтизам је био склон да просто-напросто поистовети средњи век и витешко доба. Он је ту видео пре свега челенке које се клате“ (Хојзинга 1991: 73).

⁴⁴² Наведени примери хумора прирођени су епохи и вероватно препознатљиви тадашњим читаоцима. Сада се повећава хумористични потенцијал текста – када замишљамо витезове у борби са слоновима, у тркама на хиподрому, Александра како се крунише Клеопатрином круном и слично.

на њих| дѣлѣшѣ, вѣси подрѣше. (172v: 2–5). Психологизација и стилске разлике – књижевни различит одабир поступака и тежња ка „затварању“ наратива, према нашем мишљењу, основна је разлика између дела о Александру и романа о Витезу тужног лика.

Божије присуство у средњовековном „роману“ никада није сасвим једноставно и лако објашњиво. Да ли се исти Бог јавља Александру у Дафенеону Аполонову у Српској Александриди и у светилишту Амоновом у Александрији у алфа редакцији? Ко је, заправо, бог који преко Јеремије говори цару у Вавилону? Да ли је тај Бог Саваот Јехова, Христос или крајња инкарнација Амона? Да ли је Провиђење успело икада заиста да надвлада Судбину као принцип духовног устројства света? Да ли шлем Исуса Навина има исту духовну суштину као и крзно госпође Поликсене, пуно противречне светлости? Како у тај систем уклопити „прљаво“ злато узето из Тамне земље, које блиста у својој хтонској сили? Од ког материјала је царев „мађички прстен“? Дело нам то никада не открива, а у „Београдској илустрованој Александриди“ прстен левитира, ван гравитације на царевом длану, спреман са се претопи у халуцинантне илустрације *злата по себи*⁴⁴³ и умакне: „Ако тај прстен метне на прст, постаје тај час за све друге невидљив“ (Роман о Александру 1986: 112).

Несигурност обележава све редакције Александриде. У том смислу смех помешан са тугом, са почека овог поглавља, знак је меланхоличне запитаности над крајем царевог живота и над крајем ове интерпретације, јер Александар није неко ко има јасан лик нити може до краја јасно да погледа Онога који му се указује кроз „огњену измаглицу“ алфа редакције (Бог, редактор). Прва редакција представила нам је најкохерентнији од овде тумачених светова, али ни она није до краја успевала да стопи своје египатске и хеленске корене, питање Нехтенавовог очинства, Александрове сексуалности, противречних животних поступака и загонетне смрти. Ови проблеми одразили су се у жанровској несталности већ првог текста који није могао да постане „чист“ хеленски роман. Да ли је човеку природно да постане Бог? И, ако не може да постане Бог, које су његове границе? Како и где се оне оцртавају како векови пролазе? Епсилон редакција продубиће ова питања, цензурисати пантеон алфа редакције и тиме додатно усложнити слику Александра, који је у њој монотеиста који се парадоксално – клања Богу примајући и сам повремено поштовање које заслужује једно свето биће.

Апоричност „романа“ о Александру сасвим је „процветала“ доласком позног средњег века, када се парадоксалност Александриде сусрела са парадоксалношћу идеје анахроног витештва латинских и византијских палеолошких романа – који су и даље желели да причају старе приче у новим контекстима. И још једном се враћамо херменеутичком значају анахронизма, овога пута кроз призму имитације божанског стварања:

Анахронизам показује немогућност човека да савршено споји прошлост и садашњост, представља истовремено и покушај бекства од времена и инвентивну технику [...] Песник ужива у стварању ванвременског универзума према својој фантазији; док човек добро зна да је у свету у коме живи – само Бог господар времена и историје. (Petit 2002: 285–286)

На Петијев закључак додали бисмо да се ситуација додатно компликује у простору у којем постоји превише времена, превише богова, *превише историје*. Живот Александров, када је свог цара начинио монотеистом, морао је поново да се „пресложи“ и учини га *вitezом*, а у одређеној мери и *љубавником*.

Нова Александрида морала је да одговара и на питања која јој је оставила епсилон редакција – ако је Бог један и ако се књига чита у хришћанском свету, да ли онда боравак Бога „у свету дела“ подразумева отворено изговорену реч – *васкрсење*? Млади македонски цар,

⁴⁴³ Живковић 2015.

историјски и фикционално био је нешто најсличније Богу на земљи у брзини и силини отиска који је оставио на њој, заправо и узевши (?) титулу сина Божјијег.⁴⁴⁴

Позносредњовековно дело морало је да сву ту харизму личности и даље да прославља, али прихватљиво, претворивши цара у *Everyman* јунака епохе у књизи у којој је идеја замене „радости за жалост“ ломила осовину првобитне приче А текста о човековом земаљском уздизању. И у тој динамици између лика и форме, цара и његовог дела које није могло до краја да га прими, сазрео је трагични потенцијал приче. Књиге која изражава теолошки проблем парадоксалности човековог постојања у свету у којем је материја, грађа старијих редакција онтолошки апсолутна и у којој Бог, тј. Уметник не може створити свет ex nihilo. Зато што је свет Александриде *антички* свет. Александрово присуство у делу увек је истовремено и „одсуство његовог присуства“ у теолошком смислу, јер је човек „прави“ одраз у другој теолошкој реалности.⁴⁴⁵

Противречности средњовековне епохе и средњовековног романа оличава меланхолија упражњеног места, одсуства описа лица и лика цара Александра. Меланхолија форме дела које је покушало да буде и житије и апокриф и витешки „роман“ да би испратило све могућности бића средњовековног човека. Опис лика класичног Александра⁴⁴⁶ налазимо већ код античких историчара.⁴⁴⁷ Василевсов лик осликан је на познатом напуљском „Александровом мозаику“ на којем је представљена битка код Иса (датираном 120-100 г. п.н.е.; Cohen 1997: 1). Налазимо га и на новцу, потрети на кованицама цара представљају у маниру Херакла или Амона, са роговима, лављом кожом, слоновим скалпом, на златној и сребрној позадини⁴⁴⁸, кроз различите варијације. У антици су се Александрове слике непрекидно удвајале и понављале. Освајачеве статуе биле су препознатљиве по нарочитој стилизацији. Од њих је најпознатија Лисипова несачувана представа Александра, често имитирана, и са њом је почела идеализација царевог лика. Вајар Лисип је на својој статуи представљао, преко материјалне форме: „Александров ‘арете’, врлину којој друштво треба да се диве, али такође и његов ‘етос’, његов лични карактер. Ово су биле представе особе чија цела сврха је била да влада и чија природа га је чинила достојним власти“ (Jordan Pollitt 2006: 20). Формалне особине, „лисиповске“ представе Александра подразумевају: „нагнут врат, отворена уста и занесен поглед“ (Jordan Pollitt 2006: 20–21). Цара карактеришу и обично дужа коврцава коса (коју видимо још на „Александровом мозаику“, којим ипак господари експресивнија Даријева представа), широко чело, изражена вилица и уопште мужеван изглед: „већина ‘Александара’ се препознаје због стилских разлога, зато што преносе чувено нагињање главе или косу попут гриве“ (Heckel, Yardley 2004: 36–37).⁴⁴⁹ У антици је настао препознатљив

⁴⁴⁴ Доста литературе посвећено је паралелама сакралне слике Александра и Христа, као и значају историјских процеса које је цар покренуо и који су омогућили лакше ширење хришћанства: Broad 2015; Amitay 2010; Djurslev 2020; Stroppini de Fosca 2013.

⁴⁴⁵ „Ова могућност ‘присуства’ коју подразумева људска личност, открива истовремено трагичну неспособност која лежи у суштини способности. То се може приметити у парадоксалној чињеници да се присуство бића у и кроз личност напоследку открива као одсуство“ (Zizioulas 1975: 413). Превод Ромила Александра Кнежевића, наведено према Кнежевић 2022: 269.

⁴⁴⁶ Pownall, Asirvatham, Müller 2022; Spina 2020; Дигитална реконструкција у очекиваном, класичном маниру: https://www.greecehighdefinition.com/blog/2019/2/1/the-face-of-alexander-the-great-reconstruction#:~:text=*Alexander's%20physical%20description%20is%20variously,eye%20and%20one%20blue%20eye! (03.09.2022.)

⁴⁴⁷ Плутарх 4, 1–7; Елијан, *Varia Historia* 12,14; 2,3.

⁴⁴⁸ Dahmen 2007, нарочито о опису царевог лика, некада „реалистичном“, некада „романтичном“ (11, 21, 25, 79, 141) и о постепеном стапању Херакловог и Александровог портрета на новцу (41).

⁴⁴⁹ Оваква иконографија преноси се и на филм Оливера Стоуна (2004) у којем глумац Корин Фарел има дужу плаву косу која је део *костима* Александра.

иконографски модел представљања царевог лика који и до данас опстаје у колективној имагинацији.⁴⁵⁰

Књижевна традиција Живота Александровог такву слику ће не само изневерити већ сасвим окренути у правцу наглашавања Освајачеве дивље снаге, оличене најпре у његовој „херакловској“ коси. Описа Александра алфа и епсилон редакције (ε, 3: 1)⁴⁵¹ налази се на истом, *предвиђеном* месту, после његовог рођења и пре првих подвига. Пошто су разлике минималне (цару су очи временом попримиле нијансу златне боје), цитираћемо алфа редакцију:

...οὐχ ὁμοιον ἔχει τὸν χαρακτῆρα Φιλίππου οὐδὲ Ὀλυμπιάδος. τύπον γὰρ ἐσχίκει μορφῆς † γενόμενον λεοντοκόμου ἐτερόφθαλμον· τὸ μὲν γὰρ εἶχε λευκόν, τὸ δὲ μέλαν· τοὺς δὲ ὀδόντας ὀξεῖς ὡσπερ πασσαλίσκους, τὸ δὲ ὄμμα λεόντος ἀγρίου. πρόδηλον εἶχε τὴν φύσιν ὅποῦς ἀποβήσεται – ...не личи на Филипа, а ни на Олимпијаду. Имао је, наиме, изглед (људски) †, а косу попут лава и различите очи; једно светло, а друго црно; зуби су му били оштри као клинови, а покрети као у дивљег лава. Јасно је било по нарави његовој какав ће израсти. (α, I: 13, 3)

Василевсова природа је амбивалентна, „земаљска“, нема више „занесеног“ и ка висинама упућеног погледа. Александар је спој светла и мрака, драгог камења и дивље природе, снага кипти из дескрипције. Он је биће које превазилази форму људског, оштар, пун претеће духовности. Претворио се у чудесно створење уједињујући карактеристике Херакла и Амона – Херакла препознајемо у „лавовским“ својствима, а Амона у „магичним“, разнобојним очима. Књижевни лик Александров је чудовишни одраз хармоничног, извајаног Александра. Он је савршена репродукција своје недокучиве форме. Литерарни царев одраз је гротескнији, „барокнији“ од прописаног вајарског модела.

У Српској Александриди изостаје Александров опис. Његов „образ“ ће чувати Кандакија, преносиће га у себи и двојник-Антиох, Даријеви гласници даће о њему кратак извештај, Кандаркус ће запамтити довољно добро како је цар изгледао. Видимо његове усне како делају, руке, његов белег, његову заставу, видимо његову прослављену главу коју у рукама држи Јефант пољубивши је пре него што цара „врати у свет“ – али нигде немамо прави опис Александровог лика. Василевс је постављен на Соломонов престо, украшен драгоценим предметима који сијају и апофатички сакривају јунака. Најсличнија поменутом опису из алфа редакције заправо је слика бога Амона, онаква каквом је дефинише Нехтенав. Она се налази близу старе структуралне позиције предодређене за Освајачеву дескрипцију: „а бог Амон, овако је изгледао: глава орлова, а на њој василиски рогови, очи аспидине и ноге лавовске, крила грипсова, златна и црна“ (Роман о Александру 1986: 73). Опис бога Амона из српске редакције је једна хиперболисана гротескна слика. Асоцијације, *гравуре на тексту*, временом се све више усложњавају. Разнобојна крила, мешавина удова различитих животиња у истом телу враћа нас наведеном цитату из А текста. Описани Александар Српске Александриде морао би садржати неки од *делова* Амона. Његов лик, да нам је пружен, сигурно би морао бити композитан, чудовиштан, самим тим и непредстављив. Са деловима тела лава, орла и змаја (и роговима налик на бика), Амон је нека врста химере, али и портрет инверзног средњовековног јеванђеоског тетрактиса (лав, орао, бик, човек). Александар не може изгледати ни као већ описани витез Ливистар, складан у форми, плаве косе и сјајног оружја, оличење егзотичне представе једног Латина у византијској књижевности. Окренимо се још једном царевом „брату“, Ахилеју из истоимене поеме и његовој дескрипцији/конструкцији:

μακρὸς εἶναι ὡς κυπάρισσος, λιγνὸς ὡς πρώτη μέση. / ἐπάνωθεν καὶ κάτωθεν ἀνοικτὸς ὡσπερ λέων, / [...] ἐφόριε δὲ καὶ στέφανον ἐκ λίθων καὶ μαργάρων, / τοῦτον ποσῶς οὐκ ἔριπτεν ἀπὸ τῆς κεφαλῆς του. / Ἄσπρον ἦτον τὸ στήθος του μάρμαρον ὡσπερ κρῦον, / εἶχεν βραχίονας θαυμαστοὺς ὡσπερ βεργία στημένα. – Висином беше подобан чемпресу, уска струка, /

⁴⁵⁰ У познатој „поствизантијској“ иконографској сцени Александар је део *vanitas* мотива, представљен као празно место, *костур* над којим ламентира светац, вид. Живковић 2013б.

⁴⁵¹ „θρασύτητι μὲν καὶ αὐστηρότητι ὡς ἂν τις εἶποι ἱετὸς μέλλων εἰς θήραν ἵπτασθαι, στέρνων πλατὺ καὶ αὐχὴν παχὺς καὶ κόμη πυρρὰ οἷον λέοντος, οἱ δὲ ὀδόντες λευκοὶ καὶ ὀξεῖς ὡς πασσαλίσκοι. οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ, ὧν ὁ μὲν δεξιὸς μέλας ὁ δὲ ἐξ εὐωνύμων πυρρός, οἷον ἂν τις εἶποι χρυσεύς“. – „по смелости и суровости био је, што би се рекло, као орао који граби плен, широких прса, снажног врата и огњене косе, попут лава; зуби му пак беху бели и оштри као клинови. А очи, од којих једно, десно, беше црно, а лево огњено, могле би му се назвати златним“ (ε, 3: 1).

Широких плећа, бокова подобних лаву [...] Овенчан венцем од драгуља и бисерја / Које никада не скидаше са главе. / Бела недра кано мрамор и снегови, / Удова чудесно налик уплетеним гранама. (Αχιλλ. 1995: 99–100; 103–106).⁴⁵²

Ахилејево обличје је постхумано, милитантно, Ахилеј је „врховни предатор“ (Goldwyn 2018: 205), оличење снаге и потентности. Такав лик, у свом религијски устројеном свету, Александар није могао попримити. Сетимо се и цара са поменуте илустрације „Београдске илустроване Александриде“. Александар варалица је једна варијанта лика Нехтенавовог сина – једноставније обучен, голобрад, готово апстрактан. „Трапезунтска Александрида“ осликаће нам свог Освајача „као правог василевса у пуној сили, са одговарајућим костимом, инсигнијама и са мужевном „филозофском“ брадом (21r, 29r, 173r, 193v). Представа наручиоца рукописа, вероватно помињаног Алексија III налази се на почетку књиге (1r). Претпоставља се да је део уводне целине био диптих, те је вероватно постојао и цртеж Александра, данас несачуван. Владари су сигурно осликани на сличан начин и вероватно су „представљани као у дијалогу. Ово би објаснило царев (Алексијев, М. Ж.) гест удесно, вероватно усмерен према слици Александра“ (Trahoulia 2010: 147).

Да је постојала екфраза лика Александра у СА, он би био представљен више као Амон или као поменути Ахилеј, не би био Алексијев *двојник*. Дескрипција василевсовог лика можда је избачена, читајући епсилон редакцију претпостављени редактор можда није смео да је укључи у своју реалност, јер би са њоме унео опасност од представе свог цара као василевса-чудовишта.

Опис Александра нам измиче, надовезује се на идеју о туги, меланхолији коју јунак осећа након што му је објављена смрт, јер биће не може постојати без чврстог лика. И управо у том ишчекивању лика – можда оног који ће добити када дође време Страшног суда – Александар Српске Александриде је јунак оностраног, јунак апокалиптичне *садашњости*. Он је актер неизвесне и нецеловите садашњости својих различитих форми и лица. И тај страшни презент, драма Александрове смрти је важно обележје његовог дела. Не знамо да ли ће Александар васкрснути или не, док се у житијима то подразумева, долази са онтолошком извесношћу. Свети Симеон умире окружен јерејима, уз црквену службу, поред свог сина, већ називан „блажени старац“, његово лице је „просветљено“, његово житије се завршава контактом са оностраним, и то у најчистијем виду: „Хвалите Бога и на силама његовим, хвалите га и по премногој владавини његовој!“ (Свети Сава 1986: 114), а тело ће му се убрзо показати нетрулежним и неповређеним, претворено у „часне мошти“ (Свети Сава 1986: 117).

Варлаам и Јоасаф завршава се полагањем јунака у *заједнички гроб* и доказом њихових неповредивих *тела*: „А Варлаам и Јоасаф лежаху неизмењени, са удовима и телом као у ранијем изгледу, неповређени, потпуно цели и са одећом. Ови свештени испуштаху многе миомирисе“ (Варлаам и Јоасаф 2005: 229). Поносно, свечано *откривање* тела је битан доказ светачке етичке чистоте и Божије благодати. Сасвим супротно, *скривање* царевог никада сасвим *откривеног* лика у златни ковчег (попут маске лепрозног) доказ је да књига никада не може да се избори са својим херојем, нити да га мумифицира као Хектора француског романа⁴⁵³, нити да му пружи срећан крај као јунацима палеолошких романа. Као и иноку Исаји, Александровом телу предстоји неизвесност у вечности, у кризном усеку смисла: „Оста земља без свих добара пуста: и без људи и стоке и других плодова. Јер не беше ни кнеза, ни вође, ни наставника у народу, ни избавиоца, ни спасиоца, него све испуни се страхом“ (Запис инока Исаје 2012: 86).⁴⁵⁴ Исајин опис одговара крају Александриде, слици распада земље и претњи да ће Персијанци овладати Македонијом – у земљи у којој нема „ни кнеза ни вође“, у којој нема владаревог *лика* отвара се могућност за дубоко апокалиптичко искуство књижевности, ван династичких наратива. Искушење Александрове смрти у којој цар позива на васкрсење, али и жали зато што умире, преноси „бол“ редакције која

⁴⁵² Превод Л. Рачића.

⁴⁵³ Вид. тренутак у којем откривају Хекторово нетрулежно тело, Troie 1904–1912: 17,504–17,510.

⁴⁵⁴ Наведено према Јовановић 2012б.

свом јунаку никада није успела да пружи опис, екфразу као девојци Родамни, хероју Ахилеју, као башти, замку, као врту. Могла је да му подари само дугачку „екфразу“ смрти.

Празно место говори о неизвесности Александровог лица-лика, тела и судбине. У дубини текста осећа се као да се опис већ *десио*, да се морао десити – па опет га не налазимо до краја. Ни Персифал Кретјена де Троа неће успети да препозна Грал, а то минус-присуство у недостајању, обележиће његов роман до кога никада неће стићи и који ће остати недовршен. Витез ће ћутати током вечери у замку Краља рибара док буду износили Грал и остале реликвије пред њим: „Et li vaslez les vit passer / Et n'osa mie demander / del graal cui l'an an servoit“ – „И млади племић их виде како пролазе и не усуди се да пита коме Грал служи“ (Perceval 1994: 3243–3244). Такву слику и такав тренутак тишине пред тајном осећамо и на крају Александриде: „Јер ја идем, идем тамо где су сви који су од искона помрли. Остајте ми с богом, помињите ме до смрти своје, јер ћемо се опет видети кад мртви из гробова устану на страшно судилиште“ (Роман о Александру 1986: 170). Три пута је поменута реч *смрт*, једном реч *гроб*, а само једном реч *устајање* у тексту чија је интерпретација све време била оптерећена загадама, знаковима питања и знацима навода.

Српска Александрида показује да кроз историју литературе опстаје стална криза смисла, не постоји утопија битка и *утопија жанра*, утопија термина утицај и „чистог“ текста, утопија *феудализма*, диглосије, „ниског стила“, утопија „световне“ и „духовне“ литературе... суштински постоји само тренутак растајања од драгих „Македоњана“ које остављамо иза себе и извесне смрти која нам предстоји и покушаја да то опишемо док се пред нама нижу „дивне и чудне ствари“ (див'наа нѣкаа оузрыши и чюд'наа; 211v: 15–16).

За разлику од Лукачевог мишљења, човек је у средњем веку ипак стално „одвојен од свог парадоксног сидришта“ – никада нису постојале „утопијске везе“ већ снажан однос према „пуком постојању“. У сложеној, калеидоскопски расутој средњовековној епохи људи су изнова водили „на изглед бесциљну борбу против растућих сила, још неухватљивих и неспособних да се саме открију, да продру у свијет“. Сазнање да не можемо поднети прошлост и задовољити садашњост, да не можемо у *љубави* открити царско лице – „боли“ и после толико векова од настанка Александриде. Остаје недоумица како се поставити према *сопству* као највећој фикцији, према многоценом камену „александриту“ који нам остаје у рукама после Тамне земље тумачења и који са собом носи кајање и мисао да је интерпретација морала бити боља. Да ли се *сопство* уопште може поднети – као тело, као историја, као питање вере и атеизма и обожења, љубави и растанка? Српска Александрида нас оставља са осећајем дубоке кризе смисла и са меланхоличном, носталгичном сликом човека који одлази у неизвестан крај и којег, чак ни у вековима вере, не напуштају туга и сумња – са којима никада и није умео да се носи до краја. Александар је наредио да убију историчара Калистена.⁴⁵⁵

⁴⁵⁵ Оклеветан од стране завереника Хермолаја, Калистен је последње дане провео у тамници у којој је умро од нејасних узрока – последица мучења, болести, можда је био бачен пред лавове, можда обешен. Историјски извори о Калистеновој смрти: Диоген Лаертије *Живот и мишљења истакнутих филозофа* (V, 5); Аријан *Анабаза* (IV, 10–14); Квинт Курције Руф *Историја Александра Великог* (VIII, 5–8); Плутарх *Живот Александра Великог*, 52–55). Извесно је да су прави узрок историчареве смрти биле крваве закулисне радње племићких фракција македонског двора. Начин на који се Калистенова смрт мистификује, јер се извештаји међусобно разликују, јасно показује како фикционалност улази у грчко-римску историографију – Диоген Лаертије пружиће карневалски опис тврдећи да је Калистен „бачен пред лава“, надоградивши извештаје пратилаца склоних идеализацији владаревог лика – Аристобула (кога цитира Аријан) и Хареса (чије мишљење преноси Плутарх). Поверење вероватно треба поверити Птоломеју (чији је исказ сачуван код Аријана) који тврди да је Калистен био мучен и обешен. Описи Калистенове смрти су средство Александрове карактеризације.

Библиографија

1. Аверинцев 1982: Аверинцев, Сергеј Сергејевич. *Поетика рановизантијске књижевности*. Превели Драгољуб Недельковић, Марија Момчиловић. Београд: Српска књижевна задруга, 1982.
2. Апокрифи новозаветни 2005: *Апокрифи новозаветни: према српским преписима*. Приредио и на савремени српски језик пренео Томислав Јовановић. Просвета, Српска књижевна задруга, 2005.
3. Афанасьева 1984: Афанасьева, Е. В. „К вопросу о связях древнегреческой, среднегреческой и сербской редакций романа об Александре Македонском“. *Древнерусская литература: источниковедение: сборник научных трудов СССР*. Ред. Д. С. Лихачев, Н. В. Поньрко. Ленинград: Институт русской литературы (Пушкинский дом), 1984. 31–44.
4. Богдановић 1991: Богдановић, Димитрије. *Историја старе српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга, 1991.
5. Бојанин 2005: Бојанин, Станоје. *Забаве и светковине у средњовековној Србији: од краја XII до краја XV века*. Београд: Историјски институт, Службени гласник, 2005.
6. Бојовић 2011: Бојовић, Драгиша. *Антологија плача*. Београд: Просвета, 2011.
7. Ботвинник 2003: Ботвинник, Н. М. „Роман об Александре.“ Рукописная традиция и история изучения текста“. *Vizantinorossica* 2 (2003): 49–67.
8. Ботвинник, Лурье, Творогов 1965: *Роман об Александре Македонском по русской рукописи 15 века*. Изд. подгот. М. Н. Ботвинник, Я. С. Лурье, О. В. Творогов. Москва: Наука, 1965.
9. Бубало 2019: Бубало, Ђорђе. „Територијална компонента краљевске титуле Немањића“. *Краљевство и архиепископија у српским и поморским земљама Немањића*. Ур. Љубомир Максимовић, Срђан Пириватрић, Београд: Српска академија наука и уметности, Српски комитет за Византологију, 2019. 245–288.
10. Буланин 2018: Буланин, Д. М. „‘Сербская Александрия’ и Русский Хронограф“. *Rossica Antiqua: Исследования и материалы* 1–2 (2018): 48–92.
11. Ванеева 1976: Ванеева, Е. И. „К изучению истории текста Сербской Александрии: (На материале ленинградских списков XV–XVII вв.)“. *Труды Отдела Древнерусской Литературы* 30 (1976): 114–123.
12. Ванеева 1979а: Ванеева, Е. И. „Киевский список Александрии XVI в.“ *Труды Отдела Древнерусской Литературы* 33 (1979): 288–292.
13. Ванеева 1979б: Ванеева, Е. И. „О едином происхождении русских списков Сербской Александрии“. *Труды Отдела Древнерусской Литературы* 34 (1979): 152–161.
14. Ванеева 1982: Ванеева, Е. И. „Русские списки Сербской Александрии XV–XIX вв.: (Из ленинградских и московских собраний)“. *Русская и армянская средневековые литературы*. Под ред. Д. С. Лихачев, Ленинград: Наука, 1982. 57–69.
15. Варлаам и Јоасаф 2005: *Варлаам и Јоасаф*. Приредио и на савремени језик пренео Томислав Јовановић. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 2005.
16. Вельковић 2016: Вельковић, Желько. „О неким именима у Српској Александриди“. *Октоих: Часопис одјелења за српски језик и књижевност Матице српске* VI/7 (2016): 49–71.
17. Вельовић 2013: Вельовић, Јелица. „На раскршћу фикција: ‘Дон Кихоте’ између Византије и Запада, између вертикалног и линеарног“. *Византија у (српској) књижевности и култури од средњег до двадесет и првог века*. Ур. Драган Бошковић. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 2013. 257–268.

18. Веселов 2019: Веселов, Ф. Н. „На разных концах Европы: две рукописи ‘Сербской Александрии’, хранящиеся в Дублине и Санкт-Петербурге. к вопросу появления Барсовской группы лицевых списков старославянского памятника“. *Вестник* 2 (26) (2019): 189–208.
19. Веселовский 1886: Веселовский, А. Н. *Из истории романа и повести*. Вып. 1. Греко-византийский период. Санктпетербургъ: Типография Императорской Академии наукъ, 1886.
20. Веселовский 1888: Веселовский, А. Н. *Из истории романа и повести*. Вып. 2. Славяно-романский отдел. Санктпетербургъ: Типография Императорской Академии наукъ, 1888.
21. Вілкул 2008: Вілкул, Тетяна. „Имена и специальные обозначения в Александрии Хронографической Иудейского (Виленского) хронографа“. *Russica Romana* vol. XV (2008): 96–105.
22. Војводић 2006: Војводић, Драган. „Обавијен земаљском сликом’ о представама византијских и српских средњовековних владара у проскинези“. *Црквене студије* 3 (2006): 379–401.
23. Вранеш 2022: Вранеш, Бранко. *Витезови модернизма – Витешки идеал у српском и светском роману XX века*. Нови Сад: Академска књига, 2022.
24. Вушовић 1934: Вушовић, Данило. „Речи: васельена, васиона и васильена, њихова употреба, значење и порекло“. *Наш језик* II (1934): 140–145.
25. Грачыёці 2016: Грачыёці, Сантэ. „Пра даследаванні беларускага ‘Трышчана’ ў Італіі“. *Беларускі Гістарычны агляд*. Том 23, Сшыткі 1–2, 44–45, (2016): 145–162.
26. Грковић-Мејдор 2007: Грковић-Мејдор, Јасмина. *Списи из историјске лингвистике*. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2007.
27. Давыдова 2001: Давыдова, С. А. „Сказание о св. Софии Цареградской в Летописце Еллинском и Римском“. *Труды отдела древнерусской литературы* 52. Отв. ред. Д. С. Лихачев. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2001. 561–566.
28. Дагрон 2001: Дагрон, Жилбер. *Цар и првосвештеник*. Превео Владан Тријић. Београд: Слио, 2001.
29. Дамаскин 2006: Дамаскин, Јован. *Тачно изложење православне вере*. Превео С. Јакшић. Београд, Никшић: Јасен, 2006.
30. Данило II 1988: Данило II. *Животи краљева и архиепископа српских*. Службе. Приредили Гордон Мак Данијел, Дамњан Петровић, данашња језичка варијанта Лазар Марковић. Београд: Просвета, СКЗ, 1988.
31. Данилов Ученик 1989: *Данилови настављачи. Данилов ученик, други настављачи Даниловог зборника*. Приредио Гордон Мак Данијел, данашња језичка верзија Лазар Мирковић, Београд: 1989.
32. Даничић 1863: Даничић, Ђуро. *Рјечник из књижевних старина српских I*. Београд: Државна штампарија, 1863.
33. Деретић 2016: Деретић, Јован. *Српски роман 1800-1950*. Зрењанин: Sezam Book, 2016.
34. Динић 1958: Динић, Михајло. „Српска владарска титула за време царства“. *Зборник радова Византолошког института* 5 (1958): 9–19.
35. Драгојловић 1998: Драгојловић, Драгољуб. *Историја филозофске мисли у Срба епохе феудализма*. Нови Сад: Светови, 1998.
36. Дрејн 2003: Дрејн, Џон. *Увођење у Стари завет*. Београд: Слио, 2003.
37. Дукат 1980: Дукат, Здеслав. *Живот и дјела Александара Македонског: старогрчки роман о Александру према рукопису L / Псеудо-Калистен*. Превод, предговор и коментар Здеслав Дукат, Нови Сад: Матица српска, 1980.
38. Ђурић 1954: Ђурић, Милош. „Александар Македонски као екуменски космотворца“. *Živa Antika / Antiquité Vivante* 4.1 (1954): 16–59.
39. Живковић 2013а: Живковић, Милош. „О византијском пореклу фигуралних минијатура Београдске Александриде“. *Зограф* 37 (2013): 169–200.

40. Живковић 2013б: Живковић, Милош. „Свети Сисоје над гробом Александра Великог. Једна монашка тема поствизантијске уметности и њени примери у српском сликарству XVII века“. *Зборник радова Византолошког института* L/1 (2013): 913–940.
41. Живковић 2015: Живковић, Милош. „Орнаменти Београдске Александриде“. *Саопштења* 47 (2015): 23–43.
42. Живковић 2017: Живковић, Милош. „Земаљски и небески Јерусалим у Александриди“. *Зборник радова Византолошког института* LIV (2017): 197–212.
43. Живковић 2018а: Живковић, Милош. „Поетика приче у средњовековној књижевности (Стефанит и Ихнилат, Житије Варлаама и Јоасафа, Физиолог)“. *Зборник радова са IX скупа младих Филолога*. Књ. 2. Ур. Милош Ковачевић, Маја Анђелковић. Крагујевац: Филум, 2018. 45–54.
44. Живковић 2018б: Живковић, Милош. „Хагиографичност у Српској Александриди и Варлааму и Јоасафу“. *Књижевна историја* 50 (2018): 223–226.
45. Живковић 2019: Живковић, Милош. „Мотив посете Тамној земљи у Српској Александриди“. *Византијско-словенска Читенија II*. Ур. Драгиша Бојовић, Кристина Митић. Ниш: Центар за црквене студије, 2019. 241–251.
46. Живковић 2021: Живковић, Милош. „Хијеротопија као извор нових могућности компаративног истраживања средњовековне културе и књижевности“. *Појмовник упоредне књижевности* 2. Ур. Бојан Јовић, Адријана Марчетић. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2021. 9–41.
47. Живот и обичаји народа српскога 1867: *Живот и обичаји народа српскога*. Описао их и за штампу приуговорио Вук Стефановић Караџић. Беч: Наклада Ане удове В. С. Караџића, Штампарија Л. Соммера, 1867.
48. Зизјулас 1985: Зизјулас, Јован. „Од маске до личности: богословље светих отаца о личности“. *Богословље XXIX* / 1–2 св. (1985): 17–40.
49. Ивановић 2016: Ивановић, Милош. „Пронија у држави српских деспота“. *Зборник радова Византолошког института* LIII, (2016): 323–341.
50. Ивковић 1957: Ивковић, Милка. „Установа младог краља у средњовековној Србији“. *Историјски гласник* 3-4 (1957): 59–80.
51. Илијада 2002: Хомер. *Илијада*. Превео Милош Ђурић. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2002.
52. Ингъм 1993: Ингъм, Норман. „Повествователен модус и литературен жанр в средновековните православни литератури: тезиси“. *Palaeobulgarica/Старобългаристика* XVII, 3, (1993): 36–56.
53. Истрин 1893: Истрин, В. М. *Александрия русских хронографов*. Москва: Унив. тип., 1893.
54. Истрин 1897: Истрин, В. М. *Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славянорусской литературах*. Москва: Унив. тип., 1897.
55. Истрин 1905: Истрин, В. М. „К истории заимствованных слов и переводных повестей (по поводу статьи Соболевского)“. *Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском Унив.* Т. 13 (1905): 175–186.
56. Истрин 1922: Истрин, В. М. *Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (11—13 вв.)*. Петроград: Наука и Школа, 1922.
57. Йонова 1992: Йонова, Майя. *Белетристиката в системата на старата българска литература*. София: Университетско издателство „Св.Климент Охридски“, 1992.
58. Јевтић 1990: Јевтић, Атанасије. *Духовност православља*. Београд: Храст, 1990.
59. Јерковић 1983: Јерковић, Вера. *Српска Александрида: Академијин рукопис (бр. 352): палеографска, ортографска и језичка истраживања*. Београд: САНУ, 1983.

60. Јовановић 2005: „Апокрифи у старим српским преписима“. *Апокрифи старозаветни: према српским преписима*. Приредио и на савремени српски језик пренео Томислав Јовановић. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 2005. 9–66.
61. Јовановић 2012а: *Хрестоматија средњовековне књижевности*. Том I – Старословенска и преводна књижевност. Приредио и на савремени српски пренео Томислав Јовановић. Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2012.
62. Јовановић 2012б: *Хрестоматија средњовековне књижевности*. Том II – Српска књижевност. Приредио и на савремени српски пренео Томислав Јовановић. Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2012.
63. Јовић 2018: Јовић, Моња. *Утопија и дистопија у српској прози друге половине двадесетог века*. Докторска дисертација. Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2018.
64. Јосиф Флавије 2008: Флавије, Јосиф. *Јудејске старине*. Прево са енглеског издања Владан Добривојевић. Ур. Владан Крстић. Београд: Двери, 2008.
65. Камчатнов 2000: Камчатнов, А. М. „О семантичком словаре древнерусског језика“. *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* 1. (2000): 61–65.
66. Катић 1987: Катић, Реља. *Терминолошки речник српске средњовековне медицине*. Београд: САНУ, 1987.
67. Кашанин 2002: Кашанин, Милан. *Српска књижевност у средњем веку*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2002.
68. Кириллин 2000: Кириллин, Владимир Михайлович. *Символика чисел в литературе Древней Руси (XI XVI века)*. Санкт-Петербург: Алетея, 2000.
69. Кнежевић 2022: Кнежевић, Ромило Александар. „Трагични парадокс благе вести; критички осврт на појам слободе као апсолутне онтолошке другости у делу Јована Зизјуласа“. *Црквене студије* 19 (2022): 255–275.
70. Костић 1933: Костић, Драгутин. „Старост народног епског песништва нашег“. *Јужнословенски филолог XII* (1933): 1–72.
71. Костюхин 1972: Костюхин, Е. А. *Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции*. Москва: Наука, 1972.
72. Крекић 1964: Крекић Бариша. „Прилог проучавању проније у средњовековној Србији“. *Зборник радова Византолошког института* 8–2 (1964): 227–233.
73. Крсмановић 2021: Крсмановић, Зорана. „Размишљања о личном имену и перифразама у Ланселоту у прози“. *Анали Филолошког факултета XXXIII* (2) (2021): 151–171.
74. Кузнецова 1969: Кузнецова, Т. И. „Историческая тема в греческом романе: ‘Роман об Александре’“. *Античный роман*. Ред. М. Е. Грабарь-Пассек. Москва: Наука, 1969. 186–229.
75. Кузьмина 1962: Кузьмина, В. Д. *Девгениево деяние (Деяние прежних времен храбрых человек)*. Москва: Академия Наук СССР, 1962.
76. Курешевић 2006: Курешевић, Марина. „Апсолутни датив у српској средњовековној писмености“. *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику*. XLIX/1 (2006): 35–113.
77. Курешевић 2010: Курешевић, Марина. „О конкурентној употреби акузативних конструкција (са акузативом и партиципом) и допунске реченице у Српској Александриди“. *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* LIII/1 (2010): 79–92.
78. Курешевић 2014а: Курешевић, Марина. „Дискурсне и контекстуалне основе употребе номиналних средстава у Српској Александриди“. *Leksika – gramatika – diskurs*. Ур. Milivoj Alanović, Jasmina Dražić, Gordana Štasni, Gordana Štrbac. Нови Сад: Филозофски факултет, 2014. 327–343.
79. Курешевић 2014б: Курешевић, Марина. *Хипотактичке структуре у Српској Александриди: функционалностилски аспекти*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2014.

80. Курешевић 2016: Курешевић, Марина. „Ка дефинисању црквенословенског језика нижег стила: на примеру исказивања семантичке субординације“. *Slawische Geisteskultur: ethnolinguistische und philologische Forschung*. Teil 2: Zum 90. (Hrsg.). Geburtstag von N. I. Tolstoj Anatolij A. Alekseev, Nikolaj P. Antropov, Anna G. Kretschmer, Fedor B. Poljakov, Svetlana M. Tolstaja. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, (2016): 133–150.
81. Курцијус 1996: Курцијус, Ернст Роберт. *Европска књижевност и латински средњи век*. Београд: СКЗ, 1996.
82. Лихачев 2001: Лихачев, Д. С. *Текстология: (На материале русској литературе X-XVII веков)*. Санкт-Петербург: Алтейя, 2001.
83. Лихачев, Дмитриева 1969: *Изборник (Сборник произведениј литературе древней Руси)*. Сост. и общая ред. тома Д. С. Лихачев, Л. А. Дмитриева. Москва: Художественная литература, 1969.
84. Мајендорф 2008: Мајендорф, Џон. *Византијско богословље*. Крагујевац: Каленић, 2008.
85. Максимовић 2008: Максимовић, Љубомир. *Византијски свет и Срби*. Београд: Историјски институт, 2008.
86. Мали требник 1994: *Мали требник*. Превео Јустин Поповић. Призрен: Епархија рашко-призренска, 1994.
87. Маргетић 1990: Маргетић, Лујо. „Поријекло и основне значајке српске проније“. *Анали XXXVIII* (1990): 419–435.
88. Маринковић 1961: Маринковић, Радмила. „Јужнословенски роман о Троји“. *Анали Филолошког факултета I* (1961): 9–66.
89. Маринковић 1965: Маринковић, Радмила. „Hidrovcis, L. Der sudslavische Trojaroman und seine ungarische Vorlage“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор XXII*, св. 3-4. Београд, 1965: 315–325.
90. Маринковић 1969: Маринковић, Радмила. *Српска Александрида: историја основног текста*. Београд: Филолошки факултет, 1969.
91. Маринковић, Јерковић 1985: *Српска Александрида, свеска 2*. Критичка издања српских писаца. Приредиле Радмила Маринковић и Вера Јерковић. Београд: Српска Академија наука и уметности, 1985.
92. Маринковић 1986; Павловић 1986; Роман о Александру 1986; Роман о Троји 1986: *Роман о Троји, Роман о Александру Великом*. Приредила Радмила Маринковић. Савремена језичка верзија Драгољуб Павловић, Павле Стевановић. Београд: Српска књижевна задруга, 1986.
93. Марјановић-Душанић 2013: Марјановић-Душанић, Смиља. „Краљево тело у српској хагиографији и настанак концепта непобедивог јунака“. *Зборник радова Византолошког института* (2013): 693–704.
94. Марјановић-Душанић 1997: Марјановић-Душанић, Смиља. *Владарска идеологија Немањића*. Београд: СКЗ, Слио, Синод СПЦ, 1997.
95. Марчетић, Бечановић-Николић, Елез 2016: Марчетић, Андријана, Бечановић-Николић, Зорица, Елез, Весна. *Зборник Компаративна књижевност теорија, тумачења, перспективе*. Ур. Андријана Марчетић. Београд: Филолошки факултет 2016.
96. Мешановић 1996: Мешановић, Сања. *Јован VII Палеолог*. Ур. Божидар Ферјанчић. Београд: Византолошки институт, 1996.
97. Милошевић-Ђорђевић 2000: Милошевић-Ђорђевић, Нада. „Косовска легенда и српски средњовековни списи“. *Зборник Матице српске за књижевност и језик XLVIII,1* (2000): 7–34.
98. Мильков 2016: Мильков, В. В. „Тема земного рая в древнерусских апокрифах. 1: Хождение Зосимы к рахманам“. *Язык и текст* Том 3.4. (2016): 44–71.
99. Некрасов 1962: Некрасов, Г. А. „Основные тенденции новейшей английской науки в изучении истории СССР эпохи феодализма“. *Критика буржуазных концепций истории России периода*

- феодализма. Отв. ред. В. Т. Пашуто. Москва: Институт истории, Академия наук СССР, 1962. 7–37.
100. Некрасов 1962: Некрасов, Г. А. „Основные тенденции новейшей английской науки в изучении истории СССР эпохи феодализма“. *Критика буржуазных концепций истории России периода феодализма*. Отв. ред. В. Т. Пашуто. Москва: Институт истории, Академия наук СССР, 1962. 7–37.
101. Новаковић 1878: Новаковић, Стојан. *Приповетка о Александру Великом у старој српској књижевности*. Београд: Гласник српског ученог друштва, 1878.
102. Његош 1944: Његош, Петар Петровић. *Горски вијенац*. Београд: Српска књига, 1944.
103. Острогорски 1935: Острогорски, Георгије. „Автократор и самодржац“. *Глас СКА* 154 (1935): 95–187.
104. Острогорски 1951: Острогорски, Георгије. *Пронија. Прилог историји феодализма у Византији и јужнословенским земљама*. Београд: Српска академија наука, Византолошки институт, 1951.
105. Острогорски 1969: Острогорски, Георгије. *Привреда и друштво у Византијском царству*. Београд: Просвета, 1969.
106. Павловић 1971: Павловић, Драгољуб. *Старија југословенска књижевност*. Београд: Научна књига, 1971.
107. Павловић 2012: Павловић, Бојана. „Роман о Александру Великом у средњовековној Србији: витешки модел и портрет владара-ратника“. *Зборник Матице српске за историју* 85. (2012): 7–28.
108. Пејовић 1984: Пејовић, Роксанда. *Представе музичких инструмената у средњовековној Србији*. Београд: Српска академија наука и уметности, 1984.
109. Петковић 1937: Петковић, Владимир. „Минијатуре Александријаде у Народној библиотеци београдској“. *Прилози за књижевност, историју, фолклор* 17-1 (1937): 77–80.
110. Петровић 2018: Петровић, Сања. „Синтаксичко-семантичка анализа активних партиципа у адвербијалној употреби у ‘Рукопису А Српске Александриде’“. *Прилози проучавању језика* 49 (2018): 3–27.
111. Плутарх 1978: *Славни ликови антике II. Избор из упоредних животописа*. Предео Милош Ђурић. Нови Сад: Матица српска, 1978.
112. Првовенчани 1988: Првовенчани, Стефан. *Сабрани списи*. Приредила Љиљана Јухас-Георгиевска. Данашња језичка верзија: Љиљана Јухас-Георгиевска, Лазар Мирковић и Миливоје Башић. Београд: Просвета и Српска књижевна задруга, 1988.
113. Повест о Триштану и Ижоти 1988: *Повест о Триштану и Ижоти*. Приредила и на савремени језик пренела Ирена Грицкат. Београд: Просвета, СКЗ, 1988.
114. Пруцков, Лихачев, Макогоненко 1980: *История русской литературы в четырех томах: Том первый. Древнерусская литература: Литература XVIII века*. Ред. Н. И. Пруцков, Д. С. Лихачев, Г. П. Макогоненко. Ленинград: Наука, 1980.
115. Пыпин 1855: Пыпин, А. Н. „Русские редакции средневековых сказаний об Александре“. *Отечественные записки* 102.11 (1855): 1–44.
116. Радић 2006: Радић, Радивој. *Византија: пурпур и пергамент*. Београд: Evoluta, 2006.
117. Радојичић 1953-1954: Радојичић, Ђорђе. Сп. „Световна похвала кнезу Лазару и косовским јунацима“. *Јужнословенски филолог* Књ. XX, св. 1–4 (1953-1954): 127–142.
118. Радојичић 1938: Радојичић, Светозар. „Минијатуре у српским Александридама“. *Уметнички преглед* 1.5 (1938): 138–141.
119. Радошевић 1991: Радошевић, Нинослава. „Данило II и византијска дворска реторика“. *Архиепископ Данило II и његово доба*. Ур. Војислав Ђурић, Београд: САНУ, 1991. 245–251.

120. Радошевић-Максимовић 1973: Радошевић-Максимовић, Нинослава. „Књижевна вредност епиграма Теодор Студита“. *Зборник радова Византолошког института* 14–15 (1973): 197–245.
121. Радуловић 2021: *Индија и српска књижевност*. Ур. Немања Радуловић. Београд: Задужбина Доситеја Обрадовића, 2021.
122. Савић 2007: Савић, Виктор. *Српскословенски речник јеванђеља – огледна свеска*. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2007.
123. Свети Сава 1986: Свети Сава. *Сабрани списи*. Данашња језичка верзија Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић, приредио Димитрије Богдановић. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1986.
124. Симоновић 2018: Симоновић, Зоран. „Црквена и манастирска пољопривредна имања за време царева македонске династије“. *Црквене студије* 15 (2018): 493–508.
125. Соболевский 1906: Соболевский, А. И. „Из истории заимствованных слов и переводных повестей“. *Ерапос. Сборник статей по литературе и истории в честь Николая Павловича Дашкевича*. Киев: Типография императорского университета Императорский университет Святого Владимира, 1906. 42–43.
126. Соболевский 1910: Соболевский, А. И. „Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии, Из истории заимствованных слов и переводных повестей“. *Сборник Отделение русского языка и словесности Академии Наук*, т. 88, № 3, Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1910. 191–192.
127. Соболевский 2006: Соболевский, А. И. *Труды по истории русского языка. Т. 2: Статьи и рецензии*. Москва: Языки славянских культур, 2006.
128. Српске народне пјесме 1875: *Српске народне пјесме. Књига друга*. Припремио и на свијет издао Вук Стефановић Караџић, Беч: Наклада Ане удовице В.С. Караџића, 1875.
129. Станојевић 1967: Станојевић, Обрад. „О карактеру државе и права Византије од VII до XI века“. *Анали правног факултета* 15, свеска 2–3 (1967): 219–234.
130. Стефановић 1999: Стефановић, Рајко. „Свето писмо Старог завета у литургији“. *Каленић* 5 (1999): 1–7.
131. Стојановић 1927: Стојановић, Љубомир. *Стари српски родослови и летописи*. Београд, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1927.
132. Тријић 2016: Тријић, Владан. „Улога одељења за археографију Народне библиотеке Србије у проучавању средњовековног писаног наслеђа“. *Проучавање српске рукописне књиге: поводом пет и по деценија Одељења за археографију Народне библиотеке Србије: каталог изложбе*. Уредник Владан Тријић. Београд: Народна библиотека Србије, 2016. 17–35.
133. Трифуновић 1965: *Стара књижевност*. Приредио Ђорђе Трифуновић. Београд: Нолит, 1965.
134. Трифуновић 1976: Трифуновић, Ђорђе. *Кратак преглед југословенских књижевности средњег века*. Београд: Филолошки факултет Београдског универзитета, 1976.
135. Трифуновић 1990: Трифуновић, Ђорђе. *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Београд: Нолит, 1990.
136. Тирковић, Михаљчић 1999: *Лексикон српског средњег века*. Приредили Сима Тирковић, Раде Михаљчић. Београд: Knowledge, 1999.
137. Узелац 2009: Узелац, Александар. „Кумани у средњовековној Србији“. *Гласник* 43 (2009): 5–17.
138. Узелац 2016: Узелац, Александар. „Атламиш – кумански цар из Српске Александриде“. *Споменица др Тибора Живковића*. Ур. Ирена Цвијановић. Београд: Историјски институт, 2016. 221–228.
139. Физиолог 1989: *Физиолог. Средњовековни медицински списи: (избор)*. Приредио Милорад Лазић. Просвета: Београд, 1989.

140. Флоренски 1997: Флоренски, Павле. *Стуб и тврђава истине*. Превели Људмила Јоксимовић, Небојша Ковачевић. Београд: Логос, 1997.
141. Фочанска Александрида 2021: *Фочанска Александрида – Роман о Александру Македонском*. Приредили Предраг Милошевић, Милан Путица, Бојан Кулиџан. Требиње, Херцег Нови, Никшић: Задужбина „Кнез Мирослав Хумски“, 2021.
142. Херодот 2018: *Херодотова Историја*. Са старогрчког превео Милан Арсенић. Београд: Дерета, 2018.
143. Хојзинга 1991: Хојзинга, Јохан. *Јесен средњег века*. Превод Страхинја Костић. Нови Сад: Матица српска, 1991.
144. Хорошкевич 1973: Хорошкевич, А. Л. „Русско-славянские связи конца XV — начала XVI в. и их роль в становлении национального самосознания России“. *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII международный съезд славистов*. Ред. И. А. Хренов, А. И. Недорезов, В. И. Злыднев, Н. И. Кравцов, Москва: Наука, 1973. 405–422.
145. Цветковски 2006-2007: Цветковски, Сашо. „Портрети византијских и српских владара у манастиру Трескавцу“. *Зограф* 31 (2006-2007): 153–166.
146. Шпадијер 1996: Шпадијер, Ирена. „Проблем жанра у средњовјековној књижевности“. *Књижевна историја XXVIII*, (1996): 365–373.
147. Шпадијер 2014: Шпадијер, Ирена. *Свети Петар Коришки у старој српској књижевности*. Београд: Чигоја, 2014.
148. Шпадијер 2015: Шпадијер, Ирена. „Алегорија раја код Светог Саве и Стефана Првовенчаног“. *ПЕРИВОЛОС, 1. Зборник у част Мирјане Живојиновић*. Ур. Бојан Миљковић, Дејан Целебцић. Београд: Византолошки институт САНУ, 2015: 113–126.
149. Шпадијер 2016: Шпадијер, Ирена. „53. Зборник. Стефанит и Ихнилат“. *Свет српске рукописне књиге: (XII-XVII век)*. Ур. Душан Оташевић, Зоран Ракић, Ирена Шпадијер. Београд: Српска академија наука и уметности, 2016. 348–349.
150. Шпадијер 2019: Шпадијер, Ирена. „Кад су мошти светога Саве пренете из Трнова у Милешеву? Филолошка расправа“. *Црквене студије* 16. 1 (2019): 491–501.
151. Яцимирский 1917: Яцимирский, А. И. „Мелкие тексты и заметки по старинной южнославянской и русской литературе“. *Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук* 22.1 (1917): 27–84.

1. Aerts 2014: *The Byzantine Alexander Poem*. 2 vols. Ed. Willem Johan Aerts. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014.
2. Agapitos 1989: Agapitos, Panagiotis. „Η εικόνα του αυτοκράτορα Βασιλείου Α΄ στη φιλομακεδονική γραμματεία 867-959“. *Hellenika* 40 (1989): 285–322.
3. Agapitos 1992: Agapitos, Panagiotis. *The Study of Greek Medieval Romance*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1992.
4. Agapitos 2004: Agapitos, Panagiotis. „SO DEBATE Genre, structure and poetics in the Byzantine vernacular romances of love“. *Symbolae Osloenses* 79 (2004): 7–101.
5. Agapitos 2012: Agapitos, Panagiotis. „In Rhomaian, Frankish and Persian Lands: Fiction and Fictionality in Byzantium“. *Medieval Narrative between History and Fiction. From the Centre to the Periphery of Europe, c. 1100–1400*. Ed. Panagiotis Agapitos, Lars Boje Mortensen. Chicago: University of Chicago Press, 2012. 235–367.
6. Agapitos 2013: Agapitos, Panagiotis. „The ‘Court of Amorous Dominion’ and the ‘Gate of Love’: Rituals of Empire in a Byzantine Romance of the Thirteenth Century“. *Court Ceremonies and*

- Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean*. Ed. Alexander Beihammer, Stavroula Constantinou, Maria Parani. Leiden, Boston: Brill, 2013. 389–417.
7. Ἀλλ. 1995; K&X 1995; Cupane 1995: *Romanzi cavallereschi bizantini*. Testi traduzioni e note a cura di Carolina Cupane, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1995.
 8. Alemany 2000: *Sources on the Alans: A Critical Compilation*. Ed. Agusti Alemany. Leiden, Boston, Cologne: Brill, 2000.
 9. Alexander 1985: Alexander, Paul. *The Byzantine Apocalyptic Tradition*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1985.
 10. Alexander 1988: Alexander, Philip. „Retelling the Old Testament“. *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honor of Barnabas Lindars*. Ed. D. A. Carson, H. G. M. Williamson. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 99–121.
 11. Alexandre 1994: *Le Roman d'Alexandre / Alexandre de Paris*. Traduction, présentation et notes, avec le texte édité par E.C. Armstrong et al. Paris: Livre de Poche, 1994.
 12. Amitay 2010: Amitay, Ory. *From Alexander to Jesus*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2010.
 13. Anabaza 1952: Arijan. *Aleksandrova vojna (Anabaza)*. Preveo i bilješkama popratio Milan Stahuljak. Zagreb: Matica hrvatska, 1952.
 14. Anderson 2012: Anderson, Graham. „Alexander Romance and the pattern of hero-legend“. *The Alexander Romance in Persia and the East*. Ed. Richard Stoneman, Kyle Erickson, Ian Netton. Groningen: Groningen University Library, 2012. 81–102.
 15. Andrews 2016: Andrews, Edward. *Interpreting the Bible: Introduction to Biblical Hermeneutics*. Cambridge: Christian Publishing House, 2016.
 16. Ariès 1975: Ariès, Philippe. *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1975.
 17. Arsenović-Vujotić 2017: Arsenović-Vujotić, Jasmina. *Novozavetni podtekst Don Kihota od Manče Migela de Servantesa*. Doktorska disertacija, Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu, 2017.
 18. Arteaga 1997: Arteaga, Alfred. *Chicano Poetics: Heterotexts and Hybridities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
 19. Austin 1981: Austin, Mervyn. *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A Selection of Ancient Sources in Translation*. New York: Cambridge University Press, 1981.
 20. Backus 1962: Backus, Oswald. „The Problem of Feudalism in Lithuania, 1506-1548“. *Slavic Review* Vol. 21, No. 4 (1962): 639–659.
 21. Badian 1981: Badian, Ernst. „The deification of Alexander the Great“. *Ancient Macedonian Studies in Honour of Charles F. Edson*. Ed. H. Dell. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies, 1981. 27–71.
 22. Badurina-Stipčević 2018: Badurina-Stipčević, Vesna. „Hrvatska verzija Aleksandride. Hrvatska Aleksandrida. Kasni odjek jednoga srednjovjekovnog romana“. *Slovo: časopis Staroslavenskoga instituta u Zagrebu* Vol. No. 68 (2018): 339–342.
 23. Bahtin 1989: Bahtin, Mihail. *O romanu*. Prevod Aleksandar Badnjarević. Beograd: Nolit, 1989.
 24. B&X 2015: *Belthandros and Chrysantza*. Ed. Adolf Ellisen. Jyväskylä: Tuomo Sipola, 2015.
 25. Balfour 2017: Balfour, Walter. *An Inquiry Into the Scriptural Import of the Words Sheol, Hades, Tartarus, and Gehenna*. London: FB&C Limited, 2017.
 26. Balsdon 1950: Balsdon, John. „The ‘Divinity’ of Alexander“. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* Vol. 1. (1950): 363–388.
 27. Bartlett 1982: *Gerald of Wales. 1146-1223*. Ed. Robert Bartlett. Oxford: Clarendon Press, 1982.
 28. Bartusis 2011: Bartusis, Mark. „Serbian pronoia and pronia in Serbia: the difusion of an institution“. *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 48 (2011): 177–216.

29. Bartusis 2012: Bartusis, Mark. *Land and Privilege in Byzantium: The Institution of Pronoia*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2012.
30. Bauer 2020: Bauer, Thomas. „Letter Writing in Antiquity and Early Christianity.“ *A Companion to Byzantine Epistolography*. Ed. Alexander Riehle. Leiden, Boston: Brill, 2020. 33–68.
31. Bäuml 1986: Bäuml, Fran. „The Oral Tradition and Middle High German Literature“. *Oral Tradition* 1 (1986): 398–445.
32. Beale 2012: Beale, Gregory. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
33. Beaton 2003: Beaton, Roderick. *The Medieval Greek Romance*. New York, London: Routledge, 2003.
34. Beer 2018: Beer, Gillian. *The Romance*. New York: Routledge, 2018.
35. Berg 1973: Berg, Beverly. „An Early Source of the Alexander Romance“. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 14 (1973): 381–387.
36. Bergson 1965: *Der griechische Alexanderroman Rezension Beta*. Hrsg. Leif Bergson. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1965.
37. Betts 2018: *Three Medieval Greek Romances: Velthandros and Chrysandza, Kallimachos and Chrysorroï, Livistros and Rodamni*. Edited and translated by Gavin Betts. Routledge: Abingdon, 2018.
38. Bevan 2014: Bevan, Edwyn. *A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*. Abingdon, New York: Routledge, 2014.
39. Bildhauer 2003: Bildhauer, Bettina. „Blood, Jews and Monsters in Medieval Culture“. *The Monstrous Middle Ages*. Ed. Bettina Bildhauer, Robert Mills. Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, 2003. 75–96.
40. Biliarsky 2011: Biliarsky, Ivan. *Word and Power in Medieval Bulgaria*. Leiden: Brill, 2011.
41. Bliss 2008: Bliss, Jane. *Naming and Namelessness in Medieval Romance*. Woodbridge: D.S. Brewer, 2008.
42. Bloch 2016: Bloch, René. „Philo and Jeremiah: A Mysterious Passage in De Cherubim“. *Jeremiah's Scriptures: Production, Reception, Interaction, and Transformation*. Ed. H. Najman, K. Schmid. Leiden, Boston: Brill, 2016: 431–443.
43. Boardman 2019: Boardman, John. *Alexander the Great: From his death to the present day*. New York: Princeton University Press, 2019.
44. Bøe 2001: Bøe, Sverre. *Gog and Magog: Ezekiel 38-39 as Pre-text for Revelation 19,17-21 and 20,7-10*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
45. Bojanin, Krsmanović 2016: Bojanin, Stanoje, Krsmanović, Bojana. „Byzantine Influence on Administration in the Time of Nemanjić Dynasty“. *Byzantine heritage and Serbian art I - Processes of byzantinisation and Serbian archaeology*. Ed. Vesna Bikić. Beograd: The Serbian National Committee of Byzantine Studies, Službeni glasnik, Institute for Byzantine Studies, Serbian Academy of Sciences and Arts, 2016. 45–53.
46. Bosworth 2000: Bosworth, Albert Brian. *From Arrian to Alexander: Studies in Historical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
47. Bosworth, Baynham 2002: *Alexander the Great in Fact and Fiction*. Ed. Albert Brian Bosworth, Elizabeth Baynham. Oxford, New York: Oxford University Press, 2002.
48. Bowden 2013: Bowden, Hugh. „On Kissing and Making up: Court Protocol and Historiography in Alexander the Great's Experiment with Proskynesis“. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* Volume 56, Issue 2 (2013): 55–77.
49. Boys-Stones 2016: Boys-Stones, George. „Providence and religion in Middle Platonism“. *Theologies of Ancient Greek Religion*. Ed. Esther Eidinow, Julia Kindt, Robin Osborne. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. 317–338.

50. Braccini 2004: *Carmen choliambicum quod apud Ps.-Callisthenis Historiam Alexandri reperitur*. Ed. Tommaso Braccini. Leipzig: B. G. Teubner, 2004.
51. Breckenridge 1980-1981: Breckenridge, James. „Christ on the Lyre-Backed Throne“. *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 34/35 (1980-1981): 247–260.
52. Brewer 2015: *Prester John: The Legend and its Sources*. Compiled and translated by Keagan Brewer. Farnham, Burlington: Ashgate, 2015.
53. Bridges 2018: Bridges, Venetia. *Medieval Narratives of Alexander the Great. Transnational Texts in England and France*. Cambridge: D. S. Brewer, 2018.
54. Broad 2015: Broad, William. *Alexander or Jesus?: The Origin of the Title 'Son of God'*. Eugene: Pickwick Publications, 2015.
55. Brogan, Gerber 2012: Brogan, Tery, Gerber, Natalie. „Homoeoteleuton“. *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Ed. Roland Greene, Stephen Cushman, Clare Cavanagh, Jahan Ramazani, Paul Rouzer. Princeton: Princeton University Press, 2012. 639–640.
56. Brown 1974: Brown, Elizabeth. „The Tyranny of a Construct: Feudalism and Historians of Medieval Europe“. *The American Historical Review* Vol. 79, No. 4 (1974): 1063–1088.
57. Browning 1981: Browning, Robert. „The 'Low Level' Saints Life in the Early Byzantine World“. *The Byzantine Saint*. Ed. Sergei Hackel. Birmingham: Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1981: 117–127.
58. Bruckner 2000: Bruckner, Matilda Tomaryn. „The Shape of Romance in Medieval France“. *The Cambridge Companion to Medieval Romance*. Ed. Roberta Krueger. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 13–29.
59. Budge 1889: *The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*. Edited and translated by Ernest Budge. Cambridge: Cambridge University Press, 1889.
60. Byrne 2011: Byrne, Máire. *The Names of God in Judaism, Christianity, and Islam: A Basis for Interfaith Dialogue*. London, New York: Continuum, 2011.
61. Cameron 2004: Cameron, Alan. *Greek Mythography in the Roman World*. Oxford, New York: 2004.
62. Capaldo 1973-1974: Capaldo, Mario. „Besprechung von Marinkovic 1969 und van den Berk 1970“. *Ricerche Slavistiche* 20/21 (1973-1974): 359–369.
63. Cawthorne 2004: Cawthorne, Nigel. *Alexander the Great*. London: Haus Publishing, 2004.
64. Cerquiglini-Toulet 2011: Cerquiglini-Toulet, Jacqueline. *A New History of Medieval French Literature*. Translated by Sara Preisig. Baltimore: John Hopkins University Press. 2011.
65. Choubey, Bansal 2017: Choubey, Awadh Narayan, Bansal, Taruna. „Maps and Mapmaking in Medieval Times: A Retrospect“. *Indian Cartographer* Vol. 37 (2017): 41–47.
66. Chrétien de Troyes 1994; Lancelot 1994; Perceval 1994: *Oeuvres complètes / Chrétien de Troyes*. Édition publiée sous la direction de Daniel Poirion avec la collaboration d'Anne Berthelot, Peter F. Dembowski, Sylvie Lefèvre, Karl D. Uitti, Philippe Walter. Paris: Gallimard, 1994.
67. Christensen 1883: Christensen, Heinrich. *Beiträge zur Alexandersage*. Hamburg: Gedruckt bei Th. G. Meißner, 1883.
68. Christoforatu 2011: Christoforatu, Christina. „Figuring Eros in Byzantine fiction: iconographic transformation and political evolution“. *Medieval Encounters* 17 (2011): 321–359.
69. Chugg 2012: Chugg, Andrew. *Alexander's Lovers*. Boston: Lulu & AMC Publications, 2012.
70. Chugg 2015: Chugg, Andrew. *Concerning Alexander the Great: A Reconstruction of Cleitarchus*. Boston: Amc Publications, 2015.
71. Coffee 2006: Coffee, Neil. „Eteocles, Polynices, and the Economics of Violence in Statius. Thebaid“. *The American Journal of Philology* Vol. 127, No. 3 (2006): 415–452.
72. Cohen 1996: Cohen, Jerome. „Monster Culture (Seven Theses)“. *Monster Theory: Reading Culture*. Ed. Jeffrey Cohen. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. 3–25.

73. Cohen 1997: Cohen, Ada. *The Alexander Mosaic: Stories of Victory and Defeat*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1997.
74. Connor 2016: Connor, Carolyn. *Saints and Spectacle: Byzantine Mosaics in Their Cultural Setting*. New York: Oxford University Press, 2016.
75. Copleston 2001: Copleston, Frederick Charles. *Medieval Philosophy: An Introduction*. Mineola, New York: Dover Publications, 2001.
76. Costandachi 2011: Costandachi, Alexandru. „The Alexander Romance as Educational Book During the Russian Middle Ages“. *Analele Universității Dunărea de Jos din Galați Seria Istorie* Vol. X (2011): 19–27.
77. Cupane 1973-1974: Cupane, Carolina. „Ἔρως βασιλεύς: la figura di Eros nel romanzo bizantino d’amore“. *Atti della Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo* IV ser., 33 (1973-1974): 243–297.
78. Cupane 1978: Cupane, Carolina. „Il motivo del castello nella narrativa tardo-bizantina. Evoluzione di un’ allegoria“. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 27 (1978): 229–267.
79. Cupane 2000: Cupane, Carolina. „Metamorphosen des Eros. Liebesdarstellung und Liebesdiskurs in der byzantinischen Literatur der Komnenenzeit“. *Der Roman im Byzanz der Komnenenzeit. Referate des internationalen Symposiums an der Freien Universität Berlin, 3–6 April 1998*. Hsg. Panagiotis Agapitos, Diether Reinsch. Frankfurt am Main: Beerenverlag, 2000. 25–54.
80. Cupane 2016a: Cupane, Carolina. „In the Realm of Eros: The Late Byzantine Vernacular Romance“. *Fictional Storytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and Beyond*. Ed. Carolina Cupane, Bettina Krönung. Leiden, Boston: Brill, 2016. 95–127.
81. Cupane 2016b: Cupane, Carolina. „‘Let me tell you a wonderful tale’: Audience and Reception of the Vernacular Romances“. *Fictional Storytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and Beyond*. Ed. Carolina Cupane, Bettina Krönung. Leiden, Boston: Brill, 2016. 479–494.
82. Cupane 2020: Cupane, Carolina. „Letters in Narrative Literature“. *A Companion to Byzantine Epistolography*. Ed. Alexander Riehle. Leiden, Boston: Brill, 2020. 403–431.
83. Cutler 1975: Cutler, Anthony. *Transfigurations: Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1975.
84. Czeglédy 1957: Czeglédy, Károly. „The Syriac Legend concerning Alexander the Great“. *Acta Orientalia* 7 (1957): 231–249.
85. Dahmen 2007: Dahmen, Karsten. *The Legend of Alexander the Great on Greek and Roman Coins*. New York: Routledge, 2007.
86. Date, Stump, Anderson 2014: *Rethinking Hell: Readings in Evangelical Conditionalism*. Ed. Christopher Date, Gregory Stump, Joshua Anderson. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2014.
87. Deam 2015: Deam, Lisa. *A World Transformed: Exploring the Spirituality of Medieval Maps*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2015.
88. Der griechische Alexanderroman, Rezension Gamma 1962–1969: *Der griechische Alexanderroman: Rezension Gamma, I–III*. Ursula von Lauenstein (1962), Helmut Engelmann (1963), Franz Parthe (1969). Meisenheim am Glan: Erlangen-Nürnberg, 1962–1969.
89. Digenes 1970: *Digenes Akrites*. Edited with an introduction, translation, and commentary by John Mavrogordato. Oxford: Clarendon Press, 1970. XI–LXXXIV.
90. Dillon 2017: Dillon, Matthew. *Omens and Oracles: Divination in Ancient Greece*. London, New York: Routledge, 2017.
91. Djurslev 2020: Djurslev, Christian. *Alexander the Great in the Early Christian Tradition: Classical Reception and Patristic Literature*. London: Bloomsbury Publishing, 2020.
92. Donath 1873: Donath, Leopold. *Die Alexandersage in Talmud und Midrasch, mit Rücksicht auf Josephus Flavius, Pseudo-Callisthenes und die mohammedanische Alexandersage*. Fulda: Druck von J. F. Hammer & Comp, 1873.

93. Donzel, Schmidt 2010: *Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources – Sallam's Quest for Alexander's Wall*. Ed. Emeri van Donzel, Andrea Schmidt. Leiden: Brill, 2010.
94. Doufikar-Aerts, Asghar Seyed-Gohrab 2011: *Embodiments Of Evil: Gog And Magog. Interdisciplinary Studies of the 'Other' in Literature & Internet Texts*. Ed. Ali Asghar Seyed-Gohrab, Faustina Doufikar-Aerts. Leiden: Leiden University Press, 2011.
95. Droysen 1836–1843: Droysen, Gustav Johann. *Geschichte des Hellenismus*. 3 vols. Hamburg: Deutscher Taschenbuch, 1836–1843.
96. Ducza 2013: Ducza, Matthew. „Medieval World Maps: Diagrams of a Christian Universe.” *University of Melbourne Collections 12* (2013): 8–13.
97. Dukat 1985: Dukat, Zdeslav. „Stil“. *Rečnik književnih termina*. Prvo izdanje. Glavni i odgovorni urednik Dragiša Živković. Beograd: Nolit, 1985. 759–764.
98. Dupriez 1991: Dupriez, Bernard Marie. *A Dictionary of Literary Devices: Gradus, A-Z*. Translated and adapted by Albert Halsall. Toronto, Buffalo: Toronto University Press, 1991.
99. Edwards 2015: Edwards, Robert. „Medieval Statius, Belatedness and Authority“. *Brill's Companion to Statius*. Ed. William Dominik, Carole Newlands, Kyle Gervais, Boston, Leiden: Brill, 2015. 497–512.
100. Eko 2016: Eko, Umberto. *Baudolino*. Beograd: Vulkan izdavaštvo, 2016.
101. Emanuel 1861: Emanuel, Max. *Zur Alexander-Sage*. Wien: Buchdruckerei von Philipp Bendiner, 1861.
102. Engdahl 1973: Engdahl, Richard. *Beiträge zur Kenntnis der Byzantinischen Liturgie. Texte und Studien*. Berlin: Scientia Verlag, 1973.
103. Enuma Eliš 2008: *Sumersko-akadski ep o stvaranju*. Prevod Marko Višić. Podgorica: Unireks, 2008.
104. Epiphanius 1864: *Patrologia Graeca*. Vol. 43 Ed. Jacques Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1864.
105. Eshil 1990: Eshil. „Perzijanci“. *Sabrane grčke tragedije*. Preveli Kolomon Rac i Nikola Majnarić. Požarevac, Beograd: Prosveta, 1990. 111–126.
106. Everett 1978: Everett, Dorothy. *Essays on Middle English Literature*. Ed. P. M. Kean. Westport: Greenwood Publishing Group, 1978.
107. Favre 1856: Favre, Guillaume. *Mélanges d'histoire littéraire*. Volume 2. Geneva: Imprimerie Ramboz et Schuchardt. 1856.
108. Fears 1981: Fears, Jesse. „The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology.” *ANRW* 2, 17, 2 (1981): 827–948.
109. Finlayson 1999: Finlayson, John. „The Marvellous in Middle English Romance“. *The Chaucer Review* Vol. 33, No. 4 (1999): 363–408.
110. Fischetti 1986: Fischetti, Giuseppe. *Filologia e presenza dell'antico*. Roma: La Fenice, 1986.
111. Flori 1979: Flori, Jean. „Les Origines de l'adoubement chevalresque: Etude des remises d'armes et du vocabulaire qui les exprime dans les sources historiques latines jusqu'au début du XIIIe siècle.” *Traditio* 35 (1979): 209–272.
112. Flori 1998: Flori, Jean. *La chevalerie*. Paris: Éditions Jean-Paul Gisserot, 1998.
113. Förster 2018: Förster, Hans. „The narrative perspective of the Fourth Gospel“. *Christian Origins and the Establishment of the Early Jesus Movement*. Ed. Stanley Porter, Andrew Pitts. Boston: Brill, 2018. 149–172.
114. Frankfurter 1998: Frankfurter, David. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
115. Franklin-Brown 2019: Franklin-Brown, Mary. „The Monstrous Birth of Alexander the Great: Thomas of Kent's Roman de toute chevalerie and Twelfth-Century Natural Science“.

<https://www.repository.cam.ac.uk/bitstream/handle/1810/291311/Monstrous%20birth%20final%20version%20formatted.pdf?sequence=3> 20.10.2021.

116. Freidenberg 2014: Freidenberg, Olga. *Image and Concept: Mythopoetic Roots of Literature*. Translated by Kevin Moss. London, New York: Routledge, 2014.
117. Frick 1999: Frick, Peter. *Divine Providence in Philo of Alexandria (Texts and Studies in Ancient Judaism)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
118. Fried 2004: Fried, Lisbeth. *The Priest and the Great King: Temple-palace Relations in the Persian Empire*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2004.
119. Galbraith 2003: Galbraith, Kenneth. „Kingdom and the Two Standards: Some Issues and Reflections”. *A New Introduction to the Spiritual Exercises of St. Ignatius*. Ed. John Dister. Eugene: Wipf and Stock, 2003. 50–62.
120. Gallardo Luque 2018: Gallardo Luque, Adriana. „Bucephalus-Uncorn in the Medieval Illuminated Manuscripts”. *Digital de Iconografía Medieval* Vol. X, 20 (2018): 73–101.
121. Garstad 2015: Garstad, Benjamin. „Rome in the ‘Alexander Romance’”. *Harvard Studies in Classical Philology* Vol. 108 (2015): 467–507.
122. Garzaniti 2016: Garzaniti, Marcello. „Slavic Text Editions of Biblical Content. Problems And Perspectives. An Introduction”. *Studi Slavistici* XIII (2016): 237–242.
123. Gassmann 2022: Gassmann, Jürg. „Vegetius, Arrian and the Battlefield Cavalry Formations”. *Echoing Hooves: Studies on Horses and Their Effects on Medieval Societies*. Leiden: Koninklijke Brill, 2022. 179–204.
124. Gertsman 2012: Gertsman, Elina. „‘Going They Went and Wept’ Tears in Medieval Discourse”. *Crying in the Middle Ages Tears of History*. Ed. Elina Gertsman. New York: Routledge, 2012. XI–XXI.
125. Goldenberg 2005: Goldenberg, David. *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
126. Goldsvorti 2000: Goldsvorti, Vesna. *Izmišljanje Ruritanije. Imperijalizam mašte*. Beograd: Geopoetika, 2000.
127. Goldwyn 2018: Goldwyn, Adam. *Byzantine Ecocriticism: Women, Nature, and Power in the Medieval Greek Romance*. Fargo: Palgrave MacMillan, 2018.
128. Goldwyn, Nilsson 2019: Goldwyn, Adam, Nilsson, Ingela. *Reading the late Byzantine Romance*. Ed. Ingela Nilsson, Adam Goldwyn. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
129. Goldwyn, Nilsson 2019a: Goldwyn, Adam, Nilsson, Ingela. „An Introduction to the Palaiologan Romance: Narrating the Vernacular”. *Reading the late Byzantine Romance*. Ed. Ingela Nilsson, Adam Goldwyn. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 1–19.
130. Goldwyn, Nilsson 2019b: Goldwyn, Adam, Nilsson, Ingela. „Troy in Byzantine Romances: Homeric Reception In Digenis Akritis The Tale Of Achilles And The Tale Of Troy”. *Reading the late Byzantine Romance*. Ed. Ingela Nilsson, Adam Goldwyn. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 188–210.
131. Goldwyn, Nilsson 2019c: Goldwyn, Adam, Nilsson, Ingela. „Notes on the Late Byzantine Romances and Their Editions”. *Reading the Late Byzantine Romance*. Ed. Ingela Nilsson, Adam Goldwyn. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. XIII–XIX.
132. Gordon White 1991: Gordon White, David. *Myths of the Dog-Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
133. Graciotti 1971: Graciotti, Sante. „Hrvatska glagoljska književnost kao posrednik između evropskog zapada i istočnih Slavena”. *Slovo: časopis Staroslavenskoga instituta u Zagrebu* Vol. No. 21 (1971): 305–323.
134. Grammatiki 2012: Grammatiki, Karla. „Folk Narrative Techniques in the Alexander Romance”. *Mnemosyne* 65 (2012): 636–655.

135. Grössinger 1997: Grössinger, Christa. *Picturing Women in Late Medieval and Renaissance Art*. Manchester: Manchester University Press, 1997.
136. Guiley 2004: Guiley, Rosemary. *The Encyclopedia of Angels*. New York: Visionary Living, 2004.
137. Hadrovics 1955: Hadrovics, Laszlo. „Der südslawische Trojaroman und seine ungarische Vorlage“. *Studia Slavica* I, 1–3 (1955): 49–135.
138. Hadrovics 1960: Hadrovics, Laslo. „A délszláv Nagy Sándor-regény és középkori irodalmunk“. *A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv-és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei* 16.1–4, (1960): 235–293.
139. Hägg 1991: Hägg, Tomas. *The Novel in Antiquity*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1991.
140. Hammond, Walbank 1988: Hammond, Nicholas, Walbank, Frank. *A History of Macedonia: 336–167 B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1988.
141. Harding 2008: Harding, Brian. „The Use of Alexander the Great in Augustine’s City of God“. *Augustinian Studies* 39.1 (2008): 113–128.
142. Harf-Lancner 1994: Harf-Lancner, Laurence. „Introduction“. *Alexandre de Paris / Le Roman d’Alexandre*. Traduction, présentation et notes Laurence Harf-Lancner. Paris: Livre de Poche, 1994. 5–59.
143. Hauser 2003: Hauser, Arnold. *Social History of Art, Volume 1: From Prehistoric Times to the Middle Ages*. New York, London: Routledge, 2003.
144. Heckel 2008: Heckel, Waldemar. *The Conquests of Alexander the Great*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid: Cambridge University Press, 2008.
145. Heckel, Tritle 2009: *Alexander the Great: A New History*. Ed. Waldemar Heckel, Lawrence Tritle. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.
146. Heckel, Yardley 2004: Heckel, Waldemar, Yardley, J. C. *Alexander the Great – Historical Texts in Translation*. Victoria: Blackwell Publishing, 2004.
147. Hegel 1986: Hegel, Georg Vilhelm Fridrih. *Estetika II*. Prevod Vlastimir Đaković. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1986.
148. Hilsdale 2020: Hilsdale, Cecily. „Letters and Letter Exchange in Byzantine Art“. *A Companion to Byzantine Epistolography*. Ed. Alexander Riehle. Leiden, Boston: Brill, 2020. 374–403.
149. Hinrichs 1983: Hinrichs, Uwe. *Die sogenannten "Vvodnye Slova" (Schaltwörter/Modalwörter) im Russischen eine sagenanalytische Untersuchung*. Berlin, Wiesbaden: Harrassowitz in Komm., 1983.
150. Hinterberger 2014: Hinterberger, Martin. „Byzantine hagiography and its literary genres. Some critical observations“. *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, Volume I: Periods and Places*. Ed. Stephanos Efthymiadis. Farnham, Burlington: Ashgate, 2014. 25–60.
151. Historia de preliis Alexandri Magni 1975: *Historia de Preliis Alexandri Magni (Der lateinische Alexanderroman des Mittelalters), synoptische Edition der Rezensionen des Leo Archipresbyter und der interpolierten Fassungen J1, J2, J3 (Buch I und II)*. Beiträge zur klassischen Philologie 65. Ed. Hermann-Josef Bergmeister, Meisenheim am Glan: 1975.
152. Hodges 2005: Hodges, Kenneth. *Forging Chivalric Communities in Malory’s ‘Le Morte Darthur’*. New York, Palgrave Macmillan, 2005.
153. Hogarth 1887: Hogarth, David. „The Deification of Alexander the Great“. *The English Historical Review* Vol. 2, No. 6 (1887): 317–329.
154. Holzberg 1995: Holzberg, Niklas. *The Ancient Novel: An Introduction*. London, New York: Routledge, 1995.
155. Hopkins 1905: Hopkins, Washburn. „The Fountain of Youth“. *Journal of the American Oriental Society* Vol. 26 (1905): 1–67.

156. Hornum 1993: Hornum, Michael. *Nemesis, the Roman State and the Games*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1993.
157. Hunger 1978: Hunger, Herbert. „Stilstufen in der Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts: Anna Komnena und Michael Glykas“. *Byzantine Studies* 5 (1978) 139–170.
158. Hussey 2010: Hussey, Joan. *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. New York: Oxford University Press, 2010.
159. I fatti di Troia 1988: *I fatti di Troia. L'Iliade bizantina del cod. Paris Suppl. Gr. 926*. Introduzione, traduzione e note Renata Lavagnini. Palermo: Istituto di Filologia Greca della Università di Palermo, 1988.
160. Ionescu 2019: Ionescu, Dan-Tudor. “The Place of the Legend of Alexander of Macedon in the Larger Context of the Old Romanian Literature“. *Gremium* 13 (2019): 7–25.
161. Isoaho 2015: Isoaho, Mari Helena. „The Last Emperor in the Primary Chronicle of Kiev“. *Collegium: Studies across disciplines in the humanities and social sciences* Vol. 1 (2015): 43–81.
162. Iulius Valerius 2004: Valerius, Iulius. *Res gestae Alexandri Macedonis translatae ex Aesopo Graeco*. Editio correctior cum addendis. Ed. Michela Rosellini. Munich, Leipzig: K.G. Saur, 2004.
163. Jagić 1867: Jagić, Vatroslav. *Historija književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga*. Knjiga prva. Zagreb: Štamparija Dragutina Albrechta, 1867.
164. Jagić 1871: Jagić, Život Aleksandra Velikoga. Zagreb: Štamparija Dragutina Albrechta, 1871.
165. Jay 2016: Jay, Jacqueline. *Orality and Literacy in the Demotic Tales*. Leiden, Boston: Brill, 2016.
166. Jebb 1887: Jebb, Richard. *Homer: an Introduction to the Iliad and the Odyssey*. Glasgow: James Maclehose and sons, 1887.
167. Jeffreys 1986: Jeffreys, Elizabeth, Michael Jeffreys. „The oral background of Byzantine popular poetry“. *Oral Tradition* 1/3 (1986): 504–547.
168. Jeffreys 1996: *Ο πόλεμος της Τρωάδος*. Επιμ. Μ. Παπαθωμόπουλος. Introduction and notes Elizabeth Jeffreys. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1996.
169. Jeffreys 1998: Jeffreys, Elizabeth. „Introduction“. *Digenis Akritis: The Grottaferrata and Escorial Versions*. Edited and translated by Elizabeth Jeffreys. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. XIII–LXI.
170. Jeffreys 2011: Jeffreys, Elizabeth. „Medieval Greek epic poetry“. *Medieval Oral Literature*. Ed. Karl Reichl. Berlin, Boston: De Gruyter, 2011, 459–484.
171. Jeffreys 2012: Jeffreys, Elizabeth. *Four Byzantine Novels: Theodore Prodromos; Rhodanthe and Dosikles – Eumathios Makrembolites; Hysmine and Hysminias – Constantine Manasses; Aristandros and Kallithea – Niketas Eugenianos, Drosilla and Charikles*. Liverpool: Liverpool University Press, 2012.
172. Jeffreys 2013: Jeffreys, Elizabeth. „Byzantine romances: Eastern or western?“ *Renaissance encounters: Greek East and Latin West*. Ed. Marina Brownlee, Dimitri Gondicas. Leiden: Brill, 2013. 217–234.
173. Jiriček 1903: Jireček, Constantin. „Eine slavische Alexandergeschichte in Zara 1389“. *Archiv für slavische Philologie* 25 (1903): 157–158.
174. Jordan Pollitt 2006: Jordan Pollitt, Jerome. *Art in the Hellenistic Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
175. Jouanno 2002: Corinne, Jouanno. *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre - Domaine grec*. Paris: CNRS Editions, 2002.
176. Jouanno 2009: Corinne, Jouanno. „Novelistic Lives and Historical Biographies: ‘The Life of Aesop’ and the ‘Alexander Romance’ as Fringe Novels“. *Fiction on the Fringe: Novelistic Writing in the Post-Classical Age*. Ed. Karla Grammatiki. Leiden, Boston: Brill, 2009. 33–48.
177. Jouanno 2010: Jouanno, Corinne. „L’emprunt créatif: réécritures tardives du Roman d'Alexandre (XVe-XVIe siècles)“. *Schedae* n. 8 (2010): 1–17.

178. Jouanno 2012a: Jouanno, Corinne. „Du roman grec au roman byzantin: réflexions sur le rôle de la tyché“. *Les hommes et les dieux dans l'Ancien Roman*. Éd. Cécile Bost-Pouderon, Bernard Pouderon. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2012. 287–304.
179. Jouanno 2012b: Jouanno, Corinne. „The Persians in Late Byzantine Alexander Romances: A Portrayal under Turkish Influences“. *The Alexander Romance in Persia and the East*. Ed. Richard Stoneman, Kyle Erickson, Ian Richard Netton. Groningen: Groningen University Library, 2012. 105–116.
180. Jouanno 2013: Jouanno, Corinne. „Alexander's Friends in the Alexander Romance“. *Scripta Classica Israelica* Vol. XXXII (2013): 67–79.
181. Jouanno 2016a: Jouanno, Corinne. „Alexandre à Jérusalem. Variations byzantines sur un thème hérité de Flavius Josèphe“. *Anabases - Traditions et réceptions de l'Antiquité* 23 (2016): 75–95.
182. Jouanno 2016b: Jouanno, Corinne. „Shared Spaces: Digenis Akritis, the Two-Blood Border Lord“. *Fictional Storytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and Beyond*. Ed. Carolina Cupane, Bettina Krönung. Leiden, Boston: Brill, 2016. 260–285.
183. Jouanno 2018: Jouanno, Corinne. „Byzantine Views of Alexander“. *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*. Ed. Kenneth Moore. Leiden: Brill, 2018. 449–476.
184. Jouanno 2019: Jouanno, Corinne. „Herodotean Material in a Late Version of the Alexander Romance“. *Reading the Late Byzantine Romance*. Ed. Adam Goldwyn, Ingela Nilsson. Cambridge: Cambridge University Press, 2019: 211–229.
185. Juli Valeri 1888: Valerius, Iulius. *Juli Valeri Alexandri Polemi res gestae Alexandri Macedonis. Accedunt collatio Alexandri cum Dindimo, rege Bragmanorum, per litteras facta et epistola Alexandri ad Aristotelem, magistrum suum, de itinere suo et de situ Indiae*. Recensuit Bernardus Kuebler. Leipzig B. G. Teubner, 1888.
186. Kastritsis 2011: Dimitris, Kastritsis. „The Trebizond Alexander Romance (Venice Hellenic Institute Codex Gr. 5): The Ottoman Fate of a Fourteenth-century Illustrated Byzantine (Istituto Ellenico, Codex Gr. 5)“. *Journal of Turkish Studies* 36 (2011): 103–131.
187. Katičić 2008: Katičić, Radoslav. *Boristenu u pohode*. Zagreb: Matica hrvatska, 2008.
188. Kauhanen 2013: Kauhanen, Tukka. „Using Patristic Evidence: A Question of Methodology in the Textual Criticism of the LXX“. *XIV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Helsinki, 2010*. Ed. Melvin Peters. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013. 677–691.
189. Kazhdan, Wharton Epstein 1990: Kazhdan, Alexander, Wharton Epstein, Ann. *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1990.
190. Kazis 1962: Kazis, Israel. „Alexander in Jewish sources from antiquity“. *The Book of Jest of Alexander of Macedon, Sefer Toledot Alexandros ha-Makdoni, a medieval hebrew version of the Alexander romance by Immanuel ben Jacob Bonfils*. Ed. Israel Kazis. Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America, 1962. 2–26.
191. Kerkeslager 1998: Kerkeslager, Allen. „Jewish Pilgrimage and Jewish Identity in Hellenistic and Early Roman Egypt“. *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*. Ed. D. Frankfurter. Leiden, Boston: Brill, 1998. 99–229.
192. Kiss 2011: Kiss, Sándor. „Une double valeur des motifs folkloriques dans la littérature française du Moyen Âge“. *Littérature et folklore dans le récit médiéval*. Éd. Emese Egedi-Kovács. Budapest: Collège Eötvös József ELTE, 2011. 163–171.
193. Klaić, Petricioli 1976: Klaić, Nada, Petricioli, Ivo. *Zadar u srednjem vijeku*. Zadar: Filozofski fakultet, 1976.

194. Klęczar 2012: Klęczar, Aleksandra. „The Kingship of Alexander the Great in the Jewish Versions of the Alexander Narrative“. *The Alexander Romance in Persia and the East*. Ed. Richard Stoneman, Kyle Erickson, Ian Richard Netton. Groningen: Groningen University Library, 2012. 339–348.
195. Knecht 1905: Knecht, August. *System des Justinianischen Kirchenvermögensrechtes*. Stuttgart: F. Enke, 1905.
196. Knös 1962: Knös, Börje. „Qui est l'auteur de roman de Callimaque et de Chryssorrhoeè?“ *Ελληνικά* 17 (1962): 274–295.
197. Knott 2010: Knott, Kim. „Religion, Space, and Place The Spatial Turn in Research on Religion“. *Religion and Society: Advances in Research*. Ed. Simon Coleman, Sondra Hausner (2010): 29–43.
198. Koester 1995: Koester, Helmut. *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*. New York, Berlin: De Gruyter, 1995.
199. Konstantakos 2015: Konstantakos, Ioannis. „Alexander and Darius in a contest of wit (‘Alexander romance’ 1.36-38). *Annali della Facoltà di Studi Umanistici dell’Università degli Studi di Milano* Vol. LXVIII 1 (2015): 129–156.
200. Konstantakos 2020: Konstantakos, Ioannis. „The Flying King: the novelistic Alexander (Pseudo-Callisthenes 2.41) and the traditions of the Ancient Orient“. *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos* 33.1 (2020): 105–138.
201. Konstantinopulos 1983: *Ps.-Kallisthenes: Zwei mittelgriechische Prosa-Fassungen des Alexanderromans*. Teil II. Herausgegeben Vasilis Konstantinopulos. München: Verlag Anton Hain, 1983.
202. Kristophson 1985-1986: Kristophson, Jürgen. „Der mittelgriechische und der serbische Prosaalexander“. *Folia Neohellenica* 7 (1985-1986): 33–61.
203. Kroll 1958: *Historia Alexandri Magni*. Volumen I. Recensio vetusta. Ed. Wilhelm Kroll. Berlin: Berolini Apud Weidmannos, 1958.
204. Kucewicz 2011: Kucewicz, Cezary. „Protecting Alexander: Alexander’s bodyguards in times of war and peace“. *Ancient Warfare Magazine* V. 2 (2011): 34–37.
205. Lange, Mittmann-Richert 2002: Lange, Armin, Mittmann-Richert, Ulrike. „Annotated list of the Texts from the Judaean Desert Classified by Content and Genre“. *The Texts from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the ‘Discoveries in the Judaean Desert Series’*. Ed. Emanuel Tov. Oxford: Clarendon Press, 2002. 115–164.
206. Λ&P 1935: *Le roman de Libistros et Rhodamné*. Publié d’après les manuscrits de Leyde et de Madrid par J. A. Lambert, née Van der Kolf (Comptes rendus de l’Acad. d’Amsterdam, sect, litt., nouv. série, n° XXXV). Amsterdam: Nord-Hollandsche Uitge vers-Mpij, 1935.
207. Lavagnini 2016: Lavagnini, Renata. „Tales of the Trojan War: Achilles and Paris in Medieval Greek Literature“. *Fictional Storytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and Beyond*. Ed. Carolina Cupane, Bettina Krönung. Leiden, Boston: Brill, 2016. 234–259.
208. Le Goff 1998: Le Goff, Jacques. *The Medieval Imagination*. Translated by Arthur Goldhammer. Chicago, London: University of Chicago Press, 1998.
209. Lefait 2013: Lefait, Sébastien. „Re-Adaptation as Part of the Myth: Orson Welles and Don Quixote’s ‘Outings’“. *Screening Text: Critical Perspectives on Film Adaptation*. Ed. Shannon Wells-Lassagne, Ariane Hudelet. Jefferson, North Carolina, London: McFarland & Co, 2013. 185–196.
210. Lemprière 1839: Lemprière, John. *Bibliotheca Classica: Or, A Dictionary of All the Principal Names and Terms Relating to the Geography, Topography, History, Literature and Mythology*. Ed. Lorenzo Da Ponte, John Ogilby. New York: W. E. Dean, 1839.
211. Leopold 2014: Leopold, Ana Maria. „Introduction to Part II“. *Syncretism in Religion. A Reader*. Ed. Anita Maria Leopold, Jeppe Sinding Jensen. London: Equinox, 2014. 14–29.

212. Lidov 1998: Lidov, Alexei. „Heavenly Jerusalem: the Byzantine approach“. *Jewish Art* 23/24. 1997/1998 (1998): 341–353.
213. Lidov 2009: *Hierotopy. Spatial icons and Image-Paradigms in Byzantine Culture*. Ed. Alexei Lidov. Moscow: Design Information. Cartography, 2009.
214. Lidov 2015: Lidov, Alexei. „Creating the Sacred Space. Hierotopy as a New Field of Cultural History“. *Spazi e percorsi sacri*. Ed. Laura Carnevale, Chiara Cremonesi. Padova: Libreria Universitaria, 2015. 61–90.
215. Liotsakis 2019: Liotsakis, Vasileios. *Alexander the Great in Arrian's 'Anabasis'*. Berlin: De Gruyter, 2019.
216. Lolos 1983: Ps.-Kallisthenes: *Zwei mittelmittelgriechische Prosa-Fassungen des Alexanderromans*. Teil I. Herausgegeben von Anastasios Lolos. München: Verlag Anton Hain, 1983.
217. Louden 2011: Louden, Bruce. *Homer's Odyssey and the Near East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
218. Lourié 2012: Lourié, Basil. „Friday Veneration in Sixth- and Seventh-Century Christianity and Christian Legends about the Conversion of Nağrān“. *The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom?, Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*. Ed. Carlos Segovia, Basil Lourié. Piscataway: Gorgias Pr Llc, 2012. 131–230.
219. Lukács 1990: Lukács, Georg. *Teorija romana*. Preveo Kasim Prohić. Sarajevo: Veselin Masleša, Svjetlost, 1990.
220. Luzi 2016: Luzi, Romina. „Les lecteurs des romans byzantins“. *Byzance et l'Occident III. Ecrits et manuscrits*. Ed. Emese Egedi-Kovacs. Budapest: Collège Eötvös Jozsef, 2016. 281–93.
221. MacDonald 2003: MacDonald, Dennis. *Does the New Testament Imitate Homer? Four Cases from the Acts of the Apostles*. New Haven, London: Yale University Press, 2003.
222. MacFarlane 2020a: MacFarlane, Alex. *Alexander remapped: Geography and identity in the Alexander Romance in Armenia*. Dissertation. Linacre College, University of Oxford, 2020.
223. MacFarlane 2020b: Macfarlane, Alex. „‘This Shocking Lobster’: Understanding the Fantastic Creatures of the Armenian Alexander Romance“. *Transmitting and Circulating the Late Antique and Byzantine Worlds*. Ed. Mirela Ivanova, Hugh Jeffery. Leiden, Boston: Brill, 2020. 125–148.
224. Macrides 2010: Macrides, Ruth. „Editor’s Preface“. *History as Literature in Byzantium*. Ed. Ruth Macrides. London, New York: Routledge, 2010. IX–XI.
225. Magdalino 1992: Magdalino, Paul. „Eros the King and the King of ‘amours’: Some observations on ‘Hysmine and Hysminias’“. *Dumbarton Oaks Papers* 46 (1992): 197–204.
226. Magdalino 2008: Magdalino, Paul. „The End of Time in Byzantium“. *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*. Ed. Felicitas Schmieder, Wolfram Brandes. Berlin: De Gruyter, 2008. 119–133.
227. Magoun 1942-1943: Magoun, Francis. „Jr. Stojan Novaković on the so-called „Serbian Alexander“. *Byzantion* Vol. 16, No. 1 (1942-1943): 315–338.
228. Maguire 1981: Maguire, Henry. *Art and Eloquence in Byzantium*. Princeton: Princeton University Press. 1981.
229. Maksimović 2013: Maksimović, Ljubomir. „George Ostrogorsky St Petersburg, 19 January 1902–Belgrade, 24 October, 1976“. *Authority in Byzantium*. Ed. Pamela Armstrong. Farnham, Burlington: Ashgate, 2013. 327–337.
230. Malaise 2010: Malaise, Michel. „La gens isiaque de retour au pays“. *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt*. Ed. Laurent Bricault, Miguel John Versluys. Boston, Brill: Leiden, 2010. 1–7.
231. Malory 1903: Malory, Thomas. *Le Morte D'Arthur: The Story of King Arthur & of His Noble Knights and his Knights of the Round Table*. Volume 3. Ed. Alfred William Pollard, William Caxton, Edward Strachey. New York: Macmillan, 1903.

232. Mancing 2006: Mancing, Howard. *Cervantes' Don Quixote: A Reference Guide*. Westport, London: Greenwood Press, 2006.
233. Mandeville 2005: Mandeville, John. *The Travels of Sir John Mandeville*. Introduction and translation by Charles Moseley. London: Penguin Classics, 2005.
234. Maniatis 2017: Maniatis, George. „The organic structure and effectiveness of the Byzantine fiscal system – a critical evaluation“. *Zbornik radova Vizantološkog instituta* LIV (2017): 87–115.
235. Manimanis, Theodosiou, Dimitrijevic 2013: Manimanis, Vassilios, Theodosiou, Efstratios, Dimitrijevic, Milan. „The Contribution of Byzantine Men of the Church in Science, Cosmas Indicopleustes (6th century)“. *European Journal of Science and Theology* Vol. 9, No. 2, (2013): 19–29.
236. Marinis 2017: Marinis, Vasileios. *Death and the Afterlife in Byzantium: The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
237. Martin 2014: Martin, Luther. „Syncretism, Historicism and Cognition: A response to Michael Pye“. *Syncretism in Religion. A Reader*. Ed. Anita Maria Leopold, Jeppe Sinding Jensen. London: Equinox, 2014.
238. Marx, Engels 1962: Marx, Karl, Engels, Fridrih. *Das Kapital* I, Werke, Band 23. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1962.
239. Matthey 2017: Matthey, Philippe. „The Once and Future King of Egypt. ‘Apocalyptic’ Literature in Egypt and the Construction of the Alexander Romance“. *Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt Between the 1st and the 6th Century CE*. Ed. Luca Arcari. Napoli. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. 47–73.
240. Mavrogordato 1970: Mavrogordato, John. „Introduction“. *Digenes Akrites*. Edited with an introduction, translation, and commentary by John Mavrogordato. Oxford: Clarendon Press, 1970.
241. Mazzucchi 2002: Mazzucchi, Carlo Maria. „War and games in Byzantium“. *War and Games*. Ed. Tim Cornell, Thomas Allen. San Marino, Woodbridge, Rochester: Center for Interdisciplinary Research on Social Stress, The Boydell Press, 2002. 73–83.
242. McGrath 2020: McGrath, Michael. *Don Quixote and Catholicism: Rereading Cervantine Spirituality*. West Lafayette: Purdue University Press, 2020.
243. McGrath 2018: McGrath, Stamatina. „Warfare as Literary Narrative“. *A Companion to the Byzantine Culture of War ca. 300-1204*. Ed. Yannis Stouraitis. Leiden, Boston: Brill, 2018. 160–196.
244. McInerney 2007: McInerney, Jeremy. „Arrian and the Greek Alexander Romance“. *The Classical World* Vol. 100, No. 4 (2007): 424–430.
245. McIntyre 2019: McIntyre, Gwynnaeth. *Imperial Cult*. Leiden: Brill, 2019.
246. Menendez Pelayo 2008: Menendez Pelayo, Marcelino. *Orígenes de la novela*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008.
247. Mengozzi 2017: Mengozzi, Alessandro. „Fighting Beasts. The Pseudo-Callisthenes Account of Alexander the Great in India. From Rhetoric to Narrative and Return“. *Other Worlds and the Narrative Construction of Otherness*. Ed. Esterino Adami, Francesca Bellino, Alessandro Mengozzi. Turin: Mimesis International, 2017. 155–182.
248. Merkelbach 1954: Merkelbach, Reinhold. *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*. Munich: Beck, 1954.
249. Merkelbach, Trumpf 1977: Merkelbach, Reinhold, Trumpf, Jürgen. *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, 2 Ed. Munich: C. H. Beck, 1977.
250. Meyer 1884: Meyer, Kuno. *Eine irische version der Alexandersage*. Leipzig: Druck von Pöschel & Treppe, 1884.
251. Milkić 2002: Miklić, Josip. „Uvod“. *Povijest Aleksandra Velikog, makedonskog kralja – Kvint Kurcije Ruf*. Prijevod i napomene Josip Milkić. Zagreb: Antibarbarus, 2002.

252. Miltenova 2012: Miltenova, Anisava. „Marginality, Intertextuality, Paratextuality in Medieval Bulgarian Literature“. *Маргиналното в на литературата. Съставител Рая Кунчева*. София: Издателски център „Боян Пенев“, 2012. 108–133.
253. Miljković 1991: Miljković, Branko. *Izabrane pesme*. Beograd: BIGZ, 1991.
254. Minov 2021: Minov, Sergey. *The Marvels Found in the Great Cities and in the Seas and on the Islands: A Representative of 'Aḡā'ib Literature in Syriac*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
255. Mittman 2012: Mittman, Simon Asa. „Introduction. The Impact of Monsters and Monster Studies“. *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*. Ed. Asa Simon Mittman, Peter Dendle. Farnham, Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2012. 1–17.
256. Moennig 1992: Moennig, Ulrich. *Die spätbyzantinische Rezension * [Zeta] des Alexanderromans*. Neograeca Medii Aevii 6. Köln: Romiosini, 1992.
257. Moennig 1999: Moennig, Ulrich. „The Late-Byzantine Romance: Problems of Defining a Genre“. *Κάμπος. Cambridge Papers in Modern Greek* 7 (1999): 1–20.
258. Moennig 2004: Moennig, Ulrich. *Die Erzählung von Alexander und Semiramis: kritische Ausgabe mit einer Einleitung, Übersetzung und einem Wörterverzeichnis*. Besorgt von Ulrich Moennig. Berlin: De Gruyter, 2004.
259. Moennig 2016: Moennig, Ulrich. „A Hero Without Borders: Alexander the Great in Ancient, Byzantine and Modern Greek Tradition“. *Fictional Storytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and Beyond*. Ed. Carolina Cupane, Bettina Krönung. Leiden, Boston: Brill, 2016. 159–189.
260. Moennig 2018: Moennig, Ulrich. „Intertextuality in the Late Byzantine Romance Tale of Troy“. *Reading in the Byzantine Empire and Beyond*. Ed. Teresa Shawcross, Ida Toth. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. 351–372.
261. Monroy 1963: Monroy, Juan Antonio. *La Biblia en el 'Quijote'*. Madrid: V. Suárez, 1963.
262. Montero 2007: Montero, Consuelo Ruiz. „Magic in the Ancient Novel“. *The Greek and the Roman Novel: Parallel Readings*. Ed. Michael Paschalis, Stavros Frangoulidis, Stephen Harrison, Maaike Zimmerman. Groningen: Barkhuis, Groningen University Library, 2007. 38–56.
263. Moore 2018: Moore, Keneth. „Framing the debate“. *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*. Ed. Kenneth Moore. Leiden, Boston: Brill, 2018. 3–41.
264. Moore 2019: Moore, Megan. „The Affective Community of Romance: Love, Privilege and the Erotics of Death in the Mediterranean“. *Reading the Late Byzantine Romance*. Ed. Adam Goldwyn, Ingela Nilsson. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 211–229.
265. Moylan 1986: Moylan, Tom. *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*. New York: Methuen, 1986.
266. Müller 1846: Müller, Karl. *Pseudo-Callisthenis historiam fabulosam ex tribus codicibus*. Paris: Ambrosio Firmin Didot, 1846.
267. Nakaš 2020: Nakaš, Lejla. „Berlinski rukopis Srpske Aleksandride MS. Slav. Quart. 8 prijē 1535. godine“. *Ricerche slavistiche*. Nuova serie 63.3 (2020): 345–367.
268. Nawotka 2010: Nawotka, Krzysztof. *Alexander the Great*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010.
269. Nawotka 2017: Nawotka, Krzysztof. *The Alexander Romance by Ps.-Callisthenes. A Historical Commentary*. Leiden, Boston: Brill, 2017.
270. Nawotka, Wojciechowska 2016: *Alexander the Great and Egypt. History, Art, Tradition*. Ed. Krzysztof Nawotka, Agnieszka Wojciechowska, Wiesbaden: Harrassowitz, 2016.
271. Neumann 2008: Neumann, Helga. „Symbolism of animals“. *The Encyclopedica of Christianity*. Ed. Erwin Fahlbusch, Geoffrey William Bromiley, Jan Milic Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan. Michigan, Leiden: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Koninklijke Brill NV, 2008. 161–163.

272. Nicephori Gregorae 1829: *Byzantinae Historiae*. Liber primus. Bonn: Weber, 1829.
273. Nilsson 2004: Nilsson, Ingela. „Commentary“. *SO DEBATE Genre, structure and poetics in the Byzantine vernacular romances of love*. *Symbolae Osloenses* 79: 2004, 71–74.
274. Nørgaard, Langwitz 1975: *A Byzantine Iliad: The Text of Par. Suppl. Gr. 925*. Ed. Lars Nørgaard, Ole Langwitz. Copenhagen: Museum Tusculanum, 1975.
275. Novak 1953: Novak, Viktor. „The Slavonic-Latin Symbiosis in Dalmatia during the Middle Ages“. *The Slavonic and East European Review* Vol. 32, No. 78 (1953): 1–28.
276. Nye 1998: Nye, Robert. *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
277. Oosten 1996: Oosten, Jarich. „Ideology and the development of European kingdoms“. *Ideology and the Formation of Early States*. Ed. Henri Claessen, Jarich Oosten. Leiden, New York, Cologne: Brill, 1996. 220–242.
278. Oraić 1988: Oraić, Dubravka. „Citatnost – eksplicitna intertekstualnost“. *Intertekstualnost & intermedijalnost*. Ur. Z. Marković, M. Medarić, D. Oraić, P. Pavličić, Zagreb: Zavod za znanost o književnosti, 1988. 121–156.
279. Orchard 2003: Orchard, Andy. *Pride and Prodigies: Studies in the Monsters of the Beowulf-manuscript*. Toronto, Buffalo, New York: University of Toronto Press, 2003.
280. Orlov 2009: Orlov, Andrei. *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*. Leiden: Brill, 2009.
281. O'Sullivan 2016: O'Sullivan, Lara. „Augustus and Alexander the Great at Athens“. *Phoenix* Vol. 70, No. 3/4 (2016): 339–360.
282. Page 2008: Page, Gill. *Being Byzantine: Greek Identity before the Ottomans. 1200–1440*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
283. Papaioannou 2020: Papaioannou, Stratis. „The Epistolographic Self“. *A Companion to Byzantine Epistolography*. Ed. Alexander Riehle. Leiden, Boston: Brill, 2020. 333–353.
284. Papathanassiou 1999: Papathanassiou, Maria. „Historia Alexandri Magni: astronomy, astrology and tradition“. *Dialogues d'histoire ancienne* 25–2 (1999): 113–126.
285. Paschalis 2007: Paschalis, Michael. „The Greek and the Latin Alexander Romance: Comparative Readings“. *The Greek and the Roman Novel: Parallel Readings*. Ed. Michael Paschalis, Stavros Frangoulidis, Stephen Harrison, Maaike Zimmerman. Groningen: Barkhuis, Groningen University Library, 2007. 70–102.
286. Pentcheva 2006: Pentcheva, Bisera. „The Performative Icon“. *The Art Bulletin* 88, 4 (2006): 631–655.
287. Perrone 1999: Perrone, Lorenzo. „‘The Mystery of Judaea’ (Jerome, Ep. 46): The Holy City of Jerusalem between History and Symbol in Early Christian Thought“. *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*. Ed. Lee Levine. New York: Continuum, 1999. 221–240.
288. Perry 1967: Perry, Ben. *The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of Their Origins*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1967.
289. Petit 2002: Petit, Aimé. *L'anachronisme dans les romans antiques du XIIIe siècle: Le Roman de Thèbes, Le Roman d'Enéas, Le Roman de Troie, Le Roman d'Alexandre*. Paris: Honoré Champion, 2002.
290. Petrović 2003: Petrović, Svetozar. *Priroda kritike*. Beograd: Fabrika knjiga, 2003.
291. Pfeiffer 2008: Pfeiffer, Stefan. „The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt“. *Ptolemy II Philadelphus and his world*. Ed. Paul McKechnie, Philippe Guillame. Boston, Leiden: Brill, 2008. 387–408.
292. Pfister 1914: Pfister, Friedrich. *Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias : mit einem Anhang über Alexanders Besuch in Jerusalem*. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1914.

293. Pfister 1960: Pfister, Friedrich. „Alexander der Grosse in der byzantinischen Literatur und in neugriechischen Volksbüchern“. *Probleme der neugriechischen Literatur* 3. Hrsg. von Johannes Irmscher. Berlin: Akademie Verlag, 1960. 112–130.
294. Pfister 1976: Pfister, Friedrich. *Kleine Schriften zum Alexanderroman*. Meisenheim am Glan: Hain, 1976.
295. Physiologus 2009: *Physiologus: A Medieval Book of Nature Lore*. Ed. Michael Curley. Chicago, London: 2009.
296. Plumpe 1943: Plumpe, Joseph. „Vivum Saxum, Vivi Lapides. The Concept of ‘Living Stone’ in Classical and Christian Antiquity“. *Traditio* Vol. 1 (1943): 1–14.
297. Polo 2001: Polo, Marko. *Milion*. Izbor i prevod M. Bruneti. Novi Sad: Solaris, 2001.
298. Popovic 2006: Popovic, Danica. „Deserts and Holy Mountains of Medieval Serbia: earliest developments“. *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies: Plenary papers*. London, 21-26 August 2006. Ed. Elizabeth Jeffreys, Fiona Haarer. Aldershot, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2006. 223–225.
299. Porphyrogenetos 2012: Porphyrogenetos, Constantine. *The Book of Ceremonies*. II vols. Translated by Ann Moffatt, Maxeme Tall. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 2012.
300. Porter 1997: Porter, Stanley. „The use of the Old Testament in the New Testament: a brief comment on method and terminology“. *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations*. Ed. Craig Evans, James Sanders. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. 79–98.
301. Postan 1961: Postan, Michael. „Foreword“. *Feudal Society*. Translated L. A. Manyon. Chicago: University of Chicago Press, 1961. XI–XVII.
302. Potts 1997: Potts, Daniel. *Mesopotamian Civilization: The Material Foundations*. London: The Athlone Press, 1997.
303. Potz 2020: Potz, Maciej. *Political Science of Religion: Theorising the Political Role of Religion*. London: Palgrave Macmillan, 2020.
304. Pownall, Asirvatham, Müller 2022: Pownall, Frances, Asirvatham, Sulochana, Müller, Sabine. *The Courts of Philip II and Alexander the Great: Monarchy and Power in Ancient Macedonia*. Berlin: De Gruyter, 2022.
305. Pranjić 1986: Pranjić, Krunoslav. *Jezikom i stilom kroza književnost*. Zagreb: Školska knjiga, 1986.
306. Propp 2000: Propp, Vladimir. „Fairy Tale Transformations“. *Modern Genre Theory*. Ed. David Duff. Translated by C. H. Severens. Harlow: Longman, 2000: 50–67.
307. Pseudo-Kondinos 1966: Pseudo-Kondinos. *Traité des offices*. Introduction, texte et traduction par J. Verpeaux. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1966.
308. Pseudo-Maxime 2001: *Florilège sacro-profane du Pseudo-Maxime*. Ed. Étienne Sargologos. Hermoupolis, Syros: Typokykladiki, 2001.
309. Putthoff 2020: Putthoff, Tyson. *Gods and Humans in the Ancient Near East*. New York: Cambridge University Press, 2020.
310. P&Δ 1859: *Erotici Scriptores Graeci, Vol. 2: Charitonem Aphrodisiensem Eustathium Macrembolitam Theodorum Prodromum Nicetam Eugenianum Constatinum Manassen Addenda Continens*. Recognovit Rudolphus Hercher. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1859.
311. Radermacher 1916: Radermacher, Ludwig. *Hippolytos und Thekla. Studien zur Geschichte von Legende und Kultus*. Wien: Hölder Verlag, 1916.
312. Reardon 1989: Reardon, Brian. „General Introduction“. *Collected Ancient Greek Novels*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1989. 1–17.
313. Renault 2001: Renault, Mary. *The Nature of Alexander*. New York: Penguin USA, 2001.
314. Retief, Cilliers 2010: Retief, Francois Pieter, Cilliers, Louise. „The death of Alexander the Great“. *Acta Theologica* 26.2 (2010): 14–28.

315. Reynolds 2001: Reynolds, Susan. *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
316. Ringheim 1951: Ringheim, Allan. *Eine altserbische Trojasage: Text mit linguistischer und literarhistorischer Charakteristik*. Prag: Prag u Uppsala, 1951.
317. Rosenmeyer 2001: Rosenmeyer, Patricia. *Ancient Epistolary Fictions: The Letter in Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
318. Ross Taylor 1927: Ross Taylor, Lily. „The ‘Proskynesis’ and the Hellenistic Ruler Cult“. *The Journal of Hellenic Studies* Vol. 47, Part 1 (1927): 53–62.
319. Ryan 1993: Ryan, James. „European Travelers before Columbus: The Fourteenth Century's Discovery of India“. *The Catholic Historical Review* Vol. 79, No. 4 (1993): 648–670.
320. Ryholt 2013: Ryholt, Kim. „Imitatio Alexandri in Egyptian literary tradition“. *The Romance between Greece and the East*. Ed. Tim Whitmarsh, Stuart Thomson. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 59–78.
321. Said 1994: Said, Edward. *Culture and Imperialism*. London: Vintage, 1994.
322. Sargent 1975: Sargent, Lyman Tower. „Utopia: The Problem of Definition“. *Extrapolation* 16 (1975): 127–148.
323. Schenker 1995: Schenker, Alexander. *The Dawn of Slavic. An Introduction to Slavic Philology*. New Haven, London: Yale University Press, 1995.
324. Scott 1992: Scott, James. *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation Into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.
325. Selden 2012: Selden, Daniel. „Mapping the Alexander Romance“. *The Alexander Romance in Persia and the East*. Ed. Richard Stoneman, Kyle Erickson, Ian Netton. Groningen: Barkhuis, Groningen University Library, 2012. 19–59.
326. Sellars 2006: Sellars, John. *Stoicism (Ancient Philosophies)*. Berkeley: University of California Press, 2006.
327. Sempéré 2006: Sempéré, Christine. „À nos destins promis ce souffle d’autres rives: la figure du héros dans la recension ε du Roman d’Alexandre“. *Anabases: Traditions et Réceptions de l’Antiquité* 3 (2006): 79–97.
328. Sevcenko 1981: Sevcenko, Ihor. „Levels of Style in Byzantine Prose“. *JOB* 31.1 (1981): 289–312, 1981.
329. Sheiko, Brown 2014: Sheiko, Konstantin, Brown, Stephen. *History as Therapy: Alternative History and Nationalist Imaginings in Russia*. Stuttgart: Ibidem-Verlag, 2014.
330. Silverberg 1972: Silverberg, Robert. *The Realm of Prester John*. Garden City, New York: Doubleday, 1972.
331. Skok 1971: Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Ur. Mirko Deanović, Ljudevit Jonke. Zagreb: Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti, 1971.
332. Soltic 2014: Soltic, Jorie. „The Late Medieval Greek Vernacular Πολιτικὸς Στίχος Poetry: a Modern Linguistic Analysis into Intonation Units“. *Journal of Greek Linguistics* 14 (2014): 84–116.
333. Southgate 1977: Southgate, Minoo. „Portrait of Alexander in Persian Alexander-Romances of the Islamic Era“. *Journal of the American Oriental Society* Vol. 97, No. 3 (1977): 278–284.
334. Spina 2020: Spina, Luigi. *Mosaico di Alessandro*. Milano: 5 Continents Editions, 2020.
335. Stanley 1992: Stanley, Christopher. *Paul and the Language of Scripture Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
336. Stanley 1997: Stanley, Christopher. „The Rhetoric of Quotations: An Essay on Method“. *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*. Ed. Craig Evans, James Sanders. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. 44–58.
337. Steane 2003: Steane, John. *The Archaeology of the Medieval English Monarchy*. London, New York: Routledge, 2003.

338. Steel 2017: Steel, Karl. „Medieval“. *The Cambridge Companion to Literature and the Posthuman*. Ed. Bruce Clarke, Manuela Rossini. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 3–15.
339. Stewart, Parnell, Whately 2022: *The Routledge Handbook on Identity in Byzantium*. Ed. Michael Stewart, David Parnell, Conor Whately. London: Taylor & Francis Group, 2022.
340. Stipčević 2012: Stipčević, Aleksandar. „Djela antičkih pisaca u srednjovjekovnom Zadru“. *Croatica et Slavica Iadertina* 8.1 (2012): 47–88.
341. Stoneman 1991: *The Greek Alexander Romance*. Edited and translated by Richard Stoneman. London: Penguin, 1991.
342. Stoneman 1994: Stoneman, Richard. „The Alexander Romance – from history to fiction“. *Greek Fiction: The Greek Novel in Context*. Ed. J. R. Morgan, Richard Stoneman. London, New York: Routledge, 1994. 117–129.
343. Stoneman 2010: Stoneman, Richard. *Alexander the Great: A Life in Legend*. New Haven: Yale University Press, 2010.
344. Stoneman 2011: Stoneman, Richard. „Primary Sources from the Classical and Early Medieval Periods“. *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*. Ed. David Zuwiyya. Leiden, Boston: Brill, 2011. 1–21.
345. Stoneman 2012: Stoneman, Richard. „Introduction“. *Legends of Alexander the Great*. London, New York: I. B. Tauris, 2012. VII–XLIII.
346. Stoneman, Erickson, Netton 2012: *The Alexander Romance in Persia and the East*. Ed. Richard Stoneman, Kyle Erickson, Ian Richard Netton. Groningen: Groningen University Library, 2012.
347. Stratikis 1992: Stratikis, Leon. *Byzantium and France: the Twelfth Century Renaissance and the Birth of the Medieval Romance*. Dissertation, University of Tennessee – Knoxville, 1992.
348. Strayer 1956: Strayer, Joseph Reese. *Feudalism in History*. Princeton: Princeton University Press, 1956.
349. Strayer 1965: Strayer, Joseph Reese. *Feudalism*. New Jersey: Van Nostrand Company, 1965.
350. Strayer 1971: Strayer, Joseph Reese. *Medieval Statecraft and the Perspectives of History: Essays by Joseph Strayer*. Ed. John Benton, Thomas Bisson. Princeton: Princeton University Press, 1971.
351. Strickland Higgs 2003: Strickland Higgs, Debra. *Saracens, Demons, & Jews: Making Monsters in Medieval Art*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2003.
352. Stroppini de Focara 2013: Stroppini de Focara, Gianfranco. *D'Alexandre à Jésus de la grandeur profane à la grandeur sacrée*. Paris: Editions Orizons, 2013.
353. Sullivan 2013: Sullivan, Vickie. „Alexander the Great as ‘Lord of Asia’ and Rome as His Successor in Machiavelli's Prince“. *The Review of Politics* 75.4 (2013): 515–537.
354. Syropoulos 2020: Syropoulos, Spyros. „Where Europe Comes from“. *Europe as a Common: Exploring Transversal Social Ethics*. Volume I. Ed. Walter Baier, Franz Kronreif, Cornelia Hildebrandt, Luisa Sello. Zürich: LIT VERLAG GmbH & Co. KG Wien, Zweigniederlassung Zürich, 2020. 137–149.
355. Szalc 2012: Szalc, Aleksandra. „In Search of Water of Life: The Alexander Romance and Indian Mythology“. *The Alexander Romance in Persia and the East*. Ed. Richard Stoneman, Kyle Erickson, Ian Richard Netton. Groningen: Groningen University Library, 2012. 327–339.
356. Ševalije, Gerbran 2009: Ševalije, Žan, Gerbran, Alen. *Rečnik simbola*. Novi Sad: Kiša, Stylos art, 2009.
357. Taylor 1993: Taylor, Joan. *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1993.
358. The Apocalypse of Abraham 1919: *The Apocalypse of Abraham*. Edited and translated by G.H. Box. New York: The Macmillan Company, 1919.
359. The Book of Beasts 1984: *The Book of Beasts*. Edited and translated by Terence Hanbury White. New York: Dover Publications, 1984.

360. The New Oxford Annotated Bible 2010: *The New Oxford Annotated Bible with Apocrypha: New Revised Standard Version*. Edited by Michael Coogan, Marc Brettler, Carol Ann Newsom, Pheme Perkins. New York: Oxford University Press, 2010.
361. Thèbes 1966: *Roman de Thèbes*. Édité par Guy Raynaud de Lage. Paris: Champion, 1966.
362. Thiry 2010: Thiry, Arthur. *Le Roman de toute Chevalerie: de la translation à la réécriture*. Universiteit Gent. Dissertation, 2010.
363. Thompson 2022: Thompson, Dorothy. „Alexander and Alexandria in Life and Legend“. *A History of Alexander the Great in World Culture*. Ed. Richard Stoneman. New York: Oxford University Press, 2022. 14–41.
364. Thrué Djurslev 2021: Thrué Djurslev, Christian. „Heracles, Macedon, and Alexander the Great“. *The Oxford Handbook of Heracles*. Edited by Daniel Ogden. New York: Oxford University Press, 2021. 432–447.
365. Todorov 1987: Todorov, Cvetan. *Uvod u fantastičnu književnost*. Prevela Aleksandra Mančić-Milić. Beograd: Rad, 1987.
366. Torres Prieto 2019: Torres Prieto, Susana. „A Hellenic Emperor at the Kievan Court: Alexander the Great and Apocalyptic Kingship in East Slavic Historiography“. *Ruthenica XV* (2019): 45–65.
367. Torres Prieto 2022: Torres Prieto, Susana. „The Slavic Alexander“. *A History of Alexander the Great in World Culture*. Ed. Richard Stoneman. New York: Oxford University Press, 2022. 197–216.
368. Tougher 1997: Tougher, Shaun. *The Reign of Leo VI (886-912): Politics and People*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1997.
369. Trahoulia 2010: Trahoulia, Nicolette. „The Venice Alexander Romance: Pictorial Narrative and the Art of Telling Stories“. *History as Literature in Byzantium*. Ed. Ruth Macrides. Farnham, Burlington: Ashgate, 2010: 145–165.
370. Trapp 1971: Trapp, Erich. Digenes Akrites. *Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen*. Wien: Wiener Byzantinistische Studien 8, 1971.
371. Trapp 1993: Trapp, Erich. „Learned and Vernacular Literature in Byzantium: Dichotomy or Symbiosis?“. *Dumbarton Oaks Papers* 47 (1993): 115–129.
372. Tritle 2009: Tritle, Lawrence. „Alexander and the Greeks, Artists and Soldiers: Friends and Enemies“. *Alexander the Great: A New History*. Ed. Waldemar Heckel, Lawrence Tritle. Hoboken, New Jersey: Blackwell Publishing Ltd, 2009, 121–141.
373. Trnka-Amrhein 2013: Trnka-Amrhein, Yvona. *A Study of The Sesonchosis Novel*. Doctoral dissertation. Harvard University, 2013.
374. Trnka-Amrhein 2018: Trnka-Amrhein, Yvona. „The Fantastic Four: Alexander, Sesonchosis, Ninus and Semiramis“. *The Alexander Romance: History and Literature*. Edited by Krzysztof Nawotka, Agnieszka Wojciechowska, Richard Stoneman. Groningen: Barkhuis, Groningen University Library. 2018: 23–49.
375. Troie 1904–1912: *Le roman de Troie, par Benoît de Sainte-Maure*. Publ. d'après tous les ms. connus, par Léopold Constans. 6 Vol. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères et Cie. 1904–1912.
376. Trumpf 1974: Trumpf, Jürgen. *Anonymi byzantini, Vita Alexandri regis Macedonum*. Stuttgart: Teubner, 1974.
377. Trunte 2010: Trunte, Nikolaos. „Dalmatinische Bezüge im ‘serbischen’ Alexanderroman“. *Dalmatien als europäischer Kulturraum*. Ur. Wilfried Potthoff, Aleksandar Jakir, Marko Trogrlić, Nikolaos Trunte. Split: Odsjek za povijest, 2010. 367–387.
378. Turner 2012: Turner, Peter. *Truthfulness, Realism, Historicity. A Study in Late Antique Spiritual Literature*. Burlington: Ashgate, 2012.

379. Tuten 2016: Tuten, Belle. „Introduction: Feud, Violence and Practice“. *Feud, Violence and Practice: Essays in Medieval Studies in Honor of Stephen D. White*. Ed. Tracey Billado, Belle Tuten. New York: Routledge, 2016. 1–9.
380. Ullmann 1976: Ullmann, Walter. *A History of Political Thought: The Middle Ages*. Baltimore: Penguin Books, 1976.
381. Unamuno 1969: Unamuno, Migel de. *Život Don Kihota i Sanča Panse: prema romanu Migela Servantesa Saavedre*. Preveo sa španskog Gojko Vrtunić. Beograd: Kultura, 1969.
382. Usakiewicz 2012: Usakiewicz, Krzysztof. „The Greek Phyllada and the Old Serbian Alexander Romance“. *Colloquia Humanistica* Vol. 2, (2012): 257–289.
383. Van de Kieft 1974: Van de Kieft, Christian. „De feodale maatschappij der middeleeuwen“. *BMGN – Low Countries Historical Review*, 89.2, 1974: 193–211.
384. Veloudis 1968: Veloudis, Georg. *Der neugriechische Alexander. Tradition in Wandel und Bewahrung*. München: Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologie der Universität München, 1968.
385. Veloudis 1977: *Διήγησις Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνοσ. Ἡ Φυλλάδα τοῦ Μεγαλεξάνδρου*. Ἐπιμέλεια Γιώργος Βελουδῆσ. Αθήνα: Ἐρμῆσ, 1977.
386. Versluys 2010: Versluys, Miguel John. „Understanding Egypt in Egypt and Beyond“. *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt*. Ed. Laurent Bricault, Miguel John Versluys. Leiden: Brill, 2010. 7–39.
387. Villeneuve 1997: Villeneuve, Dado. *Theories of Literary Realism*. Translated by Mihai Spariosu, Santiago Garcia Castañon. Albany: State University of New York Press, 1997.
388. Walker 2012: Walker, Alicia. *The Emperor and the World: Exotic Elements and the Imaging of Middle Byzantine Imperial Power, Ninth to Thirteenth Centuries C.E.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
389. Wesling 1980: Wesling, Donald. *The Chances of Rhyme: Device and Modernity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980.
390. Whetter 2008: Whetter, Kevin. *Understanding Genre and Medieval Romance*. Aldershot, Hampshire, Burlington: Ashgate, 2008.
391. Whitmarsh 2011: Whitmarsh, Tim. *Narrative and Identity in the Ancient Greek Novel: Returning Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
392. Whitmarsh 2013a: Whitmarsh, Tim. *Beyond the Second Sophistic: Adventures in Greek Postclassicism*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2013.
393. Whitmarsh 2013b: Whitmarsh, Tim. „The Romance between Greece and the East“. *The Romance between Greece and the East*. Ed. Stuart Thomson, Tim Whitmarsh. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2013. 1–22.
394. Williams 1999: Williams, David. *Deformed Discourse: The Function of the Monster in Medieval Thought and Literature*. Montreal, Kingston: McGill-Queen’s University Press, 1999.
395. Wiltsch 1859: Wiltsch, Johann Elieser Theodor. *Handbook of the Geography and Statistics of the Church*. Volume 1. Translated by John Leitch. London: Bosworth, Harrison, 1859.
396. Wittkower 1942: Wittkower, Rudolf. „Marvels of the East. A Study in the History of Monsters“. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* Vol. 5 (1942): 159–197.
397. Wolohojian 1969: *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*. Translated by Albert Wolohojian. New York, London: Columbia University Press, 1969.
398. Woodward 1985: Woodward, David. „Reality, Symbolism, Time, and Space in Medieval World Maps“. *Annals of the Association of American Geographers* Vol. 75, No. 4 (1985): 510–521.
399. Worth 1993: Worth, Dean. „Writing in Kievan Rus“. *Slavic Culture in the Middle Ages*. Ed. Boris Gasparov, Olga Raevsky-Hughes. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1993. 141–153.

400. Wortley 2017: Wortley, John. „‘The Sacred Remains’ of Constantine and Helena“. *Byzantine Narrative: Papers in honour of Roger Scott*. Ed. John Burke, Ursula Betka, Penelope Buckley, Kathleen Hay, Roger Scott, Andrew Stephenson. Boston, Leiden: Brill, 2017. 351–368.
401. Wright 1933: Wright, Frederick. *Jerome: Selected Letters*. London: Heinemann, 1933.
402. Yanov 1981: Yanov, Alexander. *The Origins of Autocracy: Ivan the Terrible in Russian History*. Translated by Stephen Dunn. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1981.
403. Yiavi 2019: Yiavi, Kostas. „The Categories of ‘Originals’ and ‘Adaptations’ in Late Byzantine Romance. A Reassessment“. *Reading the Late Byzantine Romance*. Ed. Adam Goldwyn, Ingela Nilsson. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 19–40.
404. Zacher 1867: Zacher, Julius. *Pseudocallisthenes: Forschungen zur Kritik und Geschichte der ältesten Aufzeichnung der Alexandersage*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Weisenhauses, 1867.
405. Ziolkowski 1991: Ziolkowski, Eric. *The Sanctification of Don Quixote: From Hidalgo to Priest*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1991.
406. Zizioulas 1975: Zizioulas, John. „Human Capacity and Incapacity“. *Scottish Journal of Theology* 28 (1975): 401–447.
407. Zuwiyya 2011: *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*. Ed. David Zuwiyya. Leiden, Boston: Brill, 2011.

Списак скраћеница:

A = „Новаковићева Александрида“
Ak = „Академијина Александрида“
E = Cod. Etonens. 163
L = „Петербуршка Александрида“
P = „Погодинова Александрида“
PoT = Роман о Троји
CA = Српска Александрида
SS = „Софијска српска Александрида“
F = Cod. Lauren. Ashburn. 1444
XA = Хронографска Александрида

A&Σ = Ἀλέξανδρος καὶ Σεμίραμις
Ἀχιλλ. = Διήγησις περὶ τοῦ Ἀχιλλέως
B&X = Βέλθανδρος καὶ Χρυσάντζα
K&X = Καλλίμαχος καὶ Χρυσορρόη
Λ&P = Λίβιστρος καὶ Ροδάμνη
P&Δ = Ῥοδάνθη καὶ Δοσικλῆς

Alexandre = Le Roman d'Alexandre
Lancelot = Lancelot ou le Chevalier de la charrette
Perceval = Perceval ou le Conte du Graal
Thèbes = Le Roman de Thèbes
Troie = Le Roman de Troie

Биографија аутора

Милош Живковић рођен је 10. децембра 1989. године у Београду, где је завршио основну и средњу школу. На Филолошком факултету Универзитета у Београду, на Катедри за Српску књижевност са јужнословенским књижевностима, завршио је основне (Српска књижевност и језик са компаратистиком) и мастер студије (модул Књижевност). Од 2015. године запослен је у Институту за књижевност и уметност у Београду, на којем ради као истраживач-сарадник при одељењу за упоредно проучавање српске књижевности. Члан је пројектног тима за израду одредница у планираном Речнику књижевних и културних студија Института за књижевност и уметност. Као демонстратор радио је школске 2016/2017. године на Филолошком факултету Универзитета у Београду. Добитник је прве „Бранкове награде“ Матице српске за 2009/2010. годину. Аутор је романа „Кошмарник“ (Dagma Books 2021), оснивач и модератор „Књижевног друштва – Орфисти“ и члан тима књижевног јутјуб канала Bookvalisti. Служи се енглеским и француским језиком.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Милош Живковић

Број досијеа 16073/Д

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Српска Александрида и византијске редакције Романа о Александру (α и ε верзија)

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација ни у целини ни у деловима није била предложена за стицање
- дипломе студијских програма других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

У Београду, _____ 2023.

Потпис аутора

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Милош Живковић

Број досијеа 16073/Д

Студијски програм: Језик, књижевност, култура: српска књижевност

Наслов рада: Српска Александрида и византијске редакције Романа о Александру (α и ε верзија)

Ментор: проф. др Ирена Шпадијер

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду

Потпис аутора

У Београду, _____ 2023.

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Српска Александрида и византијске редакције Романа о Александру (α и ε верзија)
која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду, и доступну у отвореном приступу, могу да користе 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 прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду, _____ 2023.

Потпис аутора

1. Ауторство. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. Ауторство – некомерцијално – без прерада. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. Ауторство – некомерцијално– делити под истим условима. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. Ауторство – без прерада. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. Ауторство – делити под истим условима. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.