ISSN 2233-1468

ГОДИШЊАК бр. 4–5
2014–2015

Друштва чланова Матице српске у Републици Српској

Бања Лука, 2015.

ГОДИШЊАК
ДРУШТВА ЧЛАНОВА МАТИЦЕ СРПСКЕ У РЕПУБЛИЦИ СРПСКОЈ

YEARBOOK
OF MATICA SRPSKA– MEMBERS OF THE SOCIETY IN REPUBLIC OF SRPSKA

Редакција:
Проф. др Драго Бранковић,
проф. др Наташа Глишић, Слободан Наградић,
Зоран Пејашиновић, Ранко Рисојевић,
Ранко Павловић, проф. др Дијана Црњак,
проф. др Младен Шукало (главни и одговорни уредник), мр Игор Симановић (секретар редакције)

Editorial board:
Dr Drago Branković,
dr Nataša Glišić, Slobodan Nagradić,
Zoran Pejašinović, Ranko Risojević,
Ranko Pavlović, dr Dijana Crnjak,
dr Mladen Šukalo (general editor and editor-in-chief), mr Igor Simanović
(secretary of editorial board)

Адреса редакције:
Матица српска - Друштво чланова Матице српске у Републици Српској, Бана Лазаревића 1, 78000 Бања Лука
e-mail: drustvoclanovamatice.rs@gmail.com

РЈЕШЕЊЕМ МИНИСТАРСТВА ПРОСВЈЕТЕ И КУЛТУРЕ РЕПУБЛИКЕ СРПСКЕ БР. 07.030-053-8-13/11, ОД 30.12.2011. ГОДИНЕ, ЧАСОПИС “ГОДИШЊАК” УПИСАН ЈЕ У РЕГИСТАР ЈАВНИХ ГЛАСИЛА

Матица српска

ДРУШТВО ЧЛАНОВА МАТИЦЕ СРПСКЕ У
РЕПУБЛИЦИ СРПСКОЈ

ГОДИШЊАК бр. 4–5
2014–2015

Број уредили:
Др Младен Шукало
Мр Игор Симановић
Данијел Дојчиновић

Бања Лука 2015.

САДРЖАЈ

ИЈЕКАВСКО ИЗДАЊЕ
ПРАВОПИСА СРПСКОГА ЈЕЗИКА
***ORTHOGRAPHY OF THE SERBIAN LANGUAGE* – YEKAVIAN EDITION 11**

Драган Станић:
Екавица и ијекавица: два крила истих плућа
Ekavian and yekavian variety: two wings of the same lungs 13

Мато Пижурица:
Ијекавско издање *Правописа српскога језика*
Yekavian edition of *The orthography of the serbian language* 19

Слободан Реметић:
Зашто нам је потребна ијекавица и у домену стандардног језика?
Why we need yekavian variety in standard serbian 25

Милорад Телебак:
Нови правопис треба имати у глави и у прсту
New orthography should be nurtured both in mind and language ... 33

СТУДИЈЕ, ЧЛАНЦИ, РАСПРАВЕ
STUDIES, ARTICLES, DISCUSSIONS..... 37

Младен Шукало:
Константе естетског мишљења
Constants of aesthetic opinion 39

Драган Драгомировић:
Теорија књижевности – појам, термин и/или дисциплина
Theory of literature – notion, term and/or academic discipline? 49

Ранко Павловић:
Кратка прича Бранка Ћопића
Branko Copic's short story 75

Мариана Седић:
Однос романа *Оно што одувек желиш* Гордане Ћирјанић са другим књижевним дјелима и медијима
The relation of Gordana Cirjanic's novel *Ono sto oduvijek zelis* with other works of literature and media 85

Бошко Бранковић:
Оснивање Петровца послије потписивања Карловачког мира 1699. године
Establishing the town of Petrovac after signing the Karlovac peace treaty in 1699 97

Слободан Наградић:
Неколике амбиваленције друштвеног положаја националних мањина у постдејтонској БиХ
Some ambivalence of social position of national minorities in postdayton BiH 103

Јован Шарац:
Франсис Бекон и емпиријски правац сазнања
Francis Bacon and the empirical method of discovery 121

Драган Ћузулан:
Етичко и онтолошко
Ethical and ontological 133

Милан Благојевић:
Република Српска и механизам координације у процесу придруживања БиХ Европској унији
The Republic of Srpska and mechanism of coordination in the process of association of B&H to the European Union 153

СРЕДЊИ ВИЈЕК
MIDDLE AGES 177

Данијел Дојчиновић
Уводна ријеч
Introductory word 179

Младен Шукало:
Шта је средњи вијек? (увод у лексикографску обраду појма)
What are the middle ages (introduction to lexicographical treatment of the notion) 181

I

Томислав Јовановић:
Виђење апостола Павла у српском препису XVI века
The Vision of Paul the Apostle in a serbian manuscript copy dating from the 16th century 197

Зорица Витић:
Софијски препис *Повести о Акиру премудром*
The story of Ahiquar according to manuscript from the National library in Sofia 229

Ксенија Кончаревић:
О једном средњовековном схватању природе језичког знака и норме сакралног текста
On one medieval understanding of the nature of language sign and norm of sacral text 255

Биљана Бабић:
Морфолошки систем у „Словима (Бесједама) светих отаца у недјеље Четрдесетнице и Педесетнице“ из манастира Гомионица
Morphological system in ‘The orations of the holy fathers during the great lent and pentecost’ from Gomionica monastery 271

Славица Васиљевић Илић:
Тајна милостиња
Secret alms 283

Снежана Милојевић:
Описи плача у српској житијној књижевности
Descriptions of crying in serbian hagiographic literature 295

Владан Бартула:
Завјетно памћење Христове жртве у српској књижевности средњовјековне Босне
Testament memory of Christ’s sacrifice in serbian literature of the medieval Bosnia 311

Данијел Дојчиновић:
Поиде, приде и приходи:
Путописне биљешке из времена отоманске власти
Travelogue notes from the period of the ottoman empire 337

II

Љиљана Шево:
Богосалићи – дубровачки клесари 15. вијека поријеклом из Босне
Bogosalići – Dubrovnik XV century stonecutters from Bosnia 359

Бојан Вујиновић:
Ћирилични натпис из средњовјековног манастира Карановац
Cyrillic inscription from the Karanovac medieval monastery 379

Срђан Младеновић:
„Сво Косово црквам' покривено" – сакрално и ономастичко благо
српског народа у средњем веку на Косову и Метохији
"Svo Kosovo crkvam pokriveno"– sacral and onomastic treasure of
Serbian people in medieval Kosovo and Metohija 387

Никола Ожеговић:
Исихазам: историјски и теолошки аспекти
Hesychasm, historical and theological aspects 401

III

Љиљана Аћимовић:
Историјско и пјесничко у *Пјесми о Хилдебранду*
Historical and poetic in the *Hildebrandslied* 421

Марјана Ђукић:
Куртоазни роман
Courtesy novel 435

Иполит Делаеј:
Рад хагиографа (прев. Ања Бундало)
The work of hagiographers 445

IV

Industriae tuae (прев. Павел Цихлар)
Industriae tuae 475

Биљана Бабић, Јелена Јањић:
Светоје јеванђеље по Остромирову списку (Праг, 1853)
The holy gospel according to Ostromir's list (Prague, 1853) 479

Драгиша Бојовић:
Аврамова кућица
Abraham's little house 487

ГРАЂА ИЗ КУЛТУРНЕ ПРОШЛОСТИ
ARCHIVES 491

Милан Драгичевић:
Прилози грађи за боље познавање говора Срба
јањске висоравни
Some appendices to understanding the speech of the
janj plateau Serbs 493

Мирјана Арежина:
Владимир Ћоровић као рецензент
Vladimir Corovic as a review writer 519

Бранко Ћупурдија:
Народно коло *паун* у српској, хрватској, муслиманској и
буњевачкој традицији
The paun folk dance in serbian, croatian, muslim and north
serbian ikavian tradition 529

ПРИКАЗИ
REVIEWS 553

Мирјана Арежина:
Историја дубровачке књижевности
The history of Dubrovnik literature 555

Љиљана Аћимовић:
Компаратистичка промишљања
Thoughts on comparative studies 565

Здравка Грубљешић:
Трагедија без катарзе
Tragedy without catarsa 573

Борјан Митровић
Када ћемо заплакати на обалама вавилонским?
When are we going to cry on the banks of babylon? 579

Слободан Наградић:
Апотеоза прњаворском насљеђу
Apotheosis of the prnjavor heritage 589

IN MEMORIAM 597

Мирјана Арежина:
In memoriam проф. др Мирко Скакић (5.2.1934–22.8.2014)
In memoriam: prof. dr Mirko Skakic (5.2.1934–22.8.2014) 599

Слободан Наградић:
Тихи човјек који је малу Билећу учинио великом – In memoriam:
Никола Асановић (1954-2015)
A silentmannered man who made small Bileca great – In memoriam:
Nikola Asanovic (1954–2015): 601

УПУТСТВО ЗА АУТОРЕ ГОДИШЊАКА 605

ИЈЕКАВСКО ИЗДАЊЕ *ПРАВОПИСА СРПСКОГА ЈЕЗИКА*

Иван Негришорац

ЕКАВИЦА И ИЈЕКАВИЦА: ДВА КРИЛА ИСТИХ ПЛУЋА

Поводом ијекавског издања Матичиног *Правописа српскога језика* (Матица српска, Нови Сад 2014) могли бисмо расправљати о неколико крупних проблема српске језичке праксе. Ипак, пре свега би ваљало да искажемо нашу вољу и одлучност да Срби са обе стране Дрине заједнички, договорно обављају своје послове, а у том склопу и да воде промишљену, научно утемељену и реално остварив језичку политику. Та и таква политика морала би да се води на целини српског језичког простора, а требало би да буде последица наше љубави и жеље да свој језик негујемо са пуном посвећеношћу и са свешћу да се у њему, у језику, налази једно од најважнијих упоришта нашег националног бића и нашег опстанка. У Матици српској је таква свест о важности језика за судбину српскога народа одувек постојала, а већ преко пола века наша установа јесте централно место где се питања стандардизације језика и израде свих неопходних инструмената језичке политике решавају са највишом компетентношћу и научном утемељеношћу.

О томе, зашто је потребно да негујемо српску ијекавицу верујем да овде, у Матици српској, можда и не би требало посебно расправљати. Неговање ијекавице био је Матичин задатак и у времену када се веровало у српскохрватско језичко јединство, па како онда то не би било обавеза и за нас данашње, који бисмо морали јасно дефинисати шта све сачињава српски језички простор и како тај простор ваља уредити и неговати. Ијекавица је првенствено српско наречје, па тек онда може бити и нечије друго. Отуда она мора остати брига свих нас, нас којима је стало до целовитости српског језичког простора и до неговања целокупне српске језичке баштине.

Уколико ми не бисмо показали довољно бриге о српској ијекавици, то би значило да је ми препуштамо некоме другоме ко би био вољан да је негује. Нико нас, међутим, није овластио да се

тако неодговорно односимо према једном од два средишња српска наречја и према једном важном сегменту српског језичког наслеђа. Нико нас није овластио да све оно што су наши преци домаћински неговали и сабирали, ми сада крчмимо као неодговорни, блудни синови. Уколико иједан део српског језичког наслеђа препустимо некоме другоме, тај други ће с правом помислити да може слободно посезати за српском језичком баштином како му се прохте. Уосталом, већ је довољно то што се у простор српског језика непрестано усељавају некакви нови, измишљени називи са новом стандардолошком страшћу и са заносима рушења старих језичких домова и огњишта. Богатство и ширина језичке баштине, али често и неопрезност и неодговорност у погледу неговања те баштине, то су одлике које можемо препознати у дугом току историје српског стандардног језика и изградње српске националне самосвести. Исправити погрешке које су начињене и не починити нове погрешке, то је минимум циљева који би се морао постићи у овим временима препуним искушења и опасности.

Да се ми, Срби, одрекнемо ијекавице, то би наши дежурни непријатељи једва дочекали. Тиме бисмо ми починили управо оно што је у корист наше штете и у корист оних који на нашој штети активно раде. Довољно је само да констатујемо како запостављањем ијекавице и одрицањем од ње легитимни наследници читаве ијекавске традиције постали би управо они који кидају српску језичку целовитост и тим кидањем јачају некакву своју језичку посебност. Како бисмо ми бранили све оне писце, па и територије на којима се говори српска ијекавица, уколико нисмо у стању да негујемо ијекавско наречје као саставни, активни део српске језичке праксе? Ијекавицу морамо бранити јер је управо ијекавски српски живаљ најизразитије изложен геноциду и етничком чишћењу, те насилној и добровољној асимилацији, а све то са идејом протагониста тога злочина да се сви који говоре српски и пишу ћирилицом, временом, елиминишу са простора на којима живе. Истовремено, њихова основна геноцидна идеја је да треба српску ијекавицу у потпуности присвојити, преименовати и, инсистирањем на диференцијалним чиниоцима, стандардизовати на понешто другачији начин, а тиме би они прибавили накнадна оправдања за почињени злочин који би, тако, остао го-

тово непримећен. Таквим жељама српских непријатеља не смемо излазити у сусрет и помагати им сопственом неспретношћу и небудношћу: ако на злочин жртва пристаје, онда је лако бранити тезу да ту злочина и нема.

Сви добро знамо да је у српској култури било предлога да се ијекавица потисне у корист екавице, а тај се предлог аргументовао потребом да се, што је могуће више, обави унификација српског језика. Такав предлог је, по свему судећи, био пре свега последица страха пред будућим, могућим расколима заснованим на демонској потреби и проклетству малих разлика. Ипак, уклањање тих разлика унутар српскога језика имало би много више негативних него позитивних последица, а то би традиционалним, вазда будним непријатељима Срба само помогло да и даље обављају свој посао. Коначно, постојаност ијекавице на просторима где се она говори довољно јасно поручује да је идеја о преласку Срба на екавицу практично неспроводива, а још к томе и прилично штетна.

Овој констатацији треба додати још нешто. Уколико као народ не умемо да живимо са таквим, искрено речено невеликим, екавско – ијекавским особеностима, онда тиме исказујемо свеукупну неспособност да живимо у миру са лепотом разлика и са сложеношћу која одликује како наш језик тако и наше национално биће. Неизграђеност умећа да се ускладе и око централне идеје националног идентитета окупе многе наше различитости може имати веома непријатну, високу цену. Зато би сваки покушај осмишљавања идеје националног идентитета морао рачунати са умећем вештог укључивања многих специфичности које се дају објединити основном идејом.

Шта нам, дакле, ваља чинити? Пре свега неопходно је да српски језички стандард негујемо на целом простору његовог важења: у том смислу драгоцена је подршка коју Матица добија од Републике Српске, те од њеног Представништва у Србији. Сад кад је ијекавска верзија *Правописа српскога језика* изашла, требало би све учинити да овај приручник допре до свих потенцијалних корисника – на факултетима и школама, у лекторским службама штампаних и електронских медија, у министарствима и државним службама, на свим местима на којима се може допринети неговању српскога језика. Као и у осталим деловима српског језичког про-

стора, и у Републици Српској тек треба да изградимо успешну и ефикасну језичку политику која ће допринети очувању нашег језичког идентитета, одбрани ћирилице и позитивног односа према изражајним потенцијалима српског језика.

Због свега тога, ијекавицу ваља систематски неговати у духу целовите српске језичке политике. Уколико изградимо чврст и јединствен српски стандард на целом нашем језичком простору, тада би екавско-ијекавске разлике биле сасвим ситан чинилац који не би требало да поприма неке забрињавајуће размере. Али од те стрепње још је важнија чињеница да у лепоти и изражајним могућностима српске ијекавице, исто колико и српске екавице, треба искрено да уживамо. За тако нешто довољно разлога пружа највећи део наших народних песама, класични превод Светог писма, Вук, Његош, Љубиша, Марко Миљанов, Шантић, Матавуљ, Ћипико, Кочић, млади Дучић и млади Андрић, Скендер Куленовић, Меша Селимовић, Ћопић, Десница, Михајло Лалић и многи други. Кључни разлог зашто ијекавицу треба неговати јесте управо то: да се и тај изражајни потенцијал српског језика и даље сачува, те да сваки језички компетентни Србин у свом слуху сачува осећање за лепоту оба наречја, како екавице тако и ијекавице. Само заједништво та два плућна крила омогућила би да српски народ језички дише пуном снагом и да ту снагу не осећа као сметњу за самога себе. Тај снажни дах може бити само извор националног здравља и стваралачке енергије.

Имајући на уму такву потребу, ја сам се на Осмој седници Управног одбора Матице српске 28. јануара 2008. заложио за активнији приступ одбрани српске иејкавице. У Записнику са те седнице остало је забележено: „Предлажем да се припреми ијекавско издање *Речника српскога језика*, јер је то јако важно за равноправност наречја у српском језику. То је и обавеза Матице српске према корисницима у Црној Гори, Републици Српској, па и Хрватској.“ Нажалост, та иницијатива тада није схваћена са неопходном озбиљношћу. Пет година касније, 3. априла 2013. године, такав предлог у вези са *Правописом српскога језика* изнесен је током пријема делегације Матице српске код председника Републике Српске Милорада Додика. Како је тај предлог веома добро примљен, разговори су настављени са директором Представништ-

ва Републике Српске у Београду Млађаном Цицовићем и то је довело до коначног договора.

Очување српске ијекавице намеће нам се као императив. Сачувати ијекавицу, то истовремено значи сачувати динарски тип културе и српство у Босни, Херцеговини, Хрватској, Црној Гори; сачувати екавицу, то значи сачувати косовски, моравски, шумадијски и војвођански тип културе, те српство на тим просторима. Неки би волели да се српски народ сведе само на Србију и само на екавицу, али таквим намерама не треба да припомажемо. Истина је, може се дисати и једним плућним крилом, али се тај живот све више своди на пуко преживљавање. Тек кад продишемо пуним плућима, можемо мислити чисто, делати снажно и запевати лепо. Зато сачувајмо оба плућна крила нашег језика! Сачувајмо ијекавицу, јер ако то сада не учинимо, сутра нећемо имати снаге да сачувамо чак ни екавицу, буде ли неко, уз подршку светских моћника, усхтео да је преузме! Не будемо ли као народ умели мудро да јачамо, неминовно ћемо нестајати и пропадати!

Тренутак окупљања око одбране српске ијекавице значајан је не само са становишта практичних активности које овакви договори омогућују него је значајан и у симболичком смислу. Заједничким деловањем ми јавно показујемо како у сфери језичке политике, као једном важном сегменту у области културе и науке, почињемо послове да водимо онако како треба: на највишем научном нивоу, са потпуном друштвеном одговорношћу и уз заједничко становиште које заступају како научне установе тако и државне структуре и политичке заједнице. Ако смо сагласни око оваквих начела, имало би много тога да се у једном дугом процесу практично обави, да се много корисних ствари уради и изгради. За почетак је само довољно да у глави све разјаснимо и да утврдимо шта нам ваља чинити! То што се Србија и Српска удружују око питања привредног, политичког, просветног, научног и културног развоја, то нас све охрабрује и буди наду у будућност. Отуда нека је хвала свима онима који, својом државотворном свешћу, одговорношћу и енергијом, на таквом развоју догађаја активно раде! Због свега онога што је у историји креативно учинио, српски народ има и мора имати право на будућност!

Мато Пижурица

ИЈЕКАВСКО ИЗДАЊЕ *ПРАВОПИСА СРПСКОГА ЈЕЗИКА*

у контексту идеје:

једна норма за јединствени српски језик са равноправним екавским и ијекавским изговором

Ијекавско издање Матичиног *Правописа српскога језика* приређено је поштујући начело: *једна норма за јединствени српски језик са равноправним екавским и ијекавским изговором.* Уз то, правопис је нормативни приручник који подразумијева потпуну текстолошку усаглашеност, односно једину разлику у погледу изговора, односно, вуковски речено, нарјечја. (Присјећајући се ријечи проф. Павла Ивића, које су његови ђаци запамтили прије него што их је у некој од својих расправа записао, и зато их обично не стављамо под наводницима: Сви Срби су штокавци, али сви штокавци д а н а с нису Срби – мислим да бисмо могли сматрати да је термин *нарјечје* ослобођен и да би га требало вратити вуковском значењу умјесто нетерминолошког *изговор* – *екваски* односно *ијекавски изговор.* Али то не треба чинити без општег српског договора.)

Матичин *Правопис* из 1993. године, који је у основи свих новијих издања, издат је такође у паралелним а истовјетним верзијама – екавској и ијекавској. Обје верзије су изашле из штампе истовремено и појавиле су се у књижарама истога дана, изричитим тражењем његовог главног аутора Митра Пешикана. На исти начин поступљено је и приликом приређивања првог и другог школских издања и припреме односно издања приручника за школе. Касније се, приликом приређивања нових издања (доштампавања неизмијењених верзија и каснијег приређивања измијењеног и допуњеног издања), од тога прећутно одустајало, вјерујући да изговорна разлика не отежава његову свесрпску примјену, без обзира

на домен употребе – школе свих нивоа, јавну и приватну употребу, што је вјероватно углавном тачно.

Зазирали смо, осим тога, од умножавања истих приручника у паралелним екавским и ијекавским верзијама из страха да се то у јавности не доживљава као превођење са српског на српски; а понадали смо се да ће распадом српскохрватског језика макар изгубити посао преводиоци са српскога на српски! Техничко рјешење, којем се понекад прибјегава, са ограђивањем заградама ијекавског „вишка“ (*вр/иј/еме, в/ј/ера*), односно навођењем паралелних ликова када претходни поступак није могућ (типа *видио/видео, љепота//лепота, његовати||неговати* и сл., обично означено косом или вертикалном цртом, једном или двјема) – текст се чини „шареним“, а у ствари ни екавским ни ијекавским. То ме је, између осталог (а разлога је било и битнијих), подстакло да својевремено предложим, на једној од првих годишњих састајања Одбора за стандардизацију, да се таквог поступка у Одбору одрекнемо, с тим што бисмо, макар повремено, одржавали састанке Одбора у Црној Гори (она се тада још није била одвојила од себе) и у Републици Српској. Документа усвојена у Београду била би писана и усвајана само у екавској, а у Црној Гори и у Српској само у ијекавској верзији. Међутим, било се већ увелико закувало (у предвечерје „матерњег“ и, што се могло очекивати, „црногорског“ језика), па је та добра идеја само то и остала.

Превиђали смо да паралелно постојање екавских и ијекавских нормативних приручника (што значи, осим правописа, и нормативних граматика и темељних рјечника стандардног језика) има и врло важан *симболични смисао*. Наиме: екавски не значи само српски, нити ијекавски несрпски, односно хрватски, бошњачки и „црногорски“. Све дотле док се изговорне разлике у функцији подјела српске нације и српског културног простора злоупотребљавају, постављањем граница на Дрини и јужно од Златибора (ниже до Бродарева, до оног метра на прузи Београд–Бар за чију је градњу писац Миодраг Булатовић својевремено намијенио лични новчани прилог) и даље према сјеверу односно сјеверозападу западним Сремом до Вуковара и мађарске границе, овом питању морамо прилазити с више одговорности. (Посљедњу дионицу овлаш дајем и изговарам под *леденом језом дугих вуко-*

варских чекића!) Зато је ово издање значајан симболички чин, који је реализован сарадњом Матице српске, њеног Друштва чланова и пријатеља из Републике Српске, уз сагласност сличног друштва из Црне Горе, и уз разумијевање и важну материјалну помоћ Представништва Републике Српске у Београду. А намијењено је свима онима који говоре и пишу ијекавски или српску ијекавицу уче или имају потребе да је „практикују“, или, како смо рекли у Предговору *Правопису* 1993. – свим ијекавцима који с нама остају у језичком заједништву.

Мој посао, као главног редактора, прецизно је назначен као „ијекавизација и редакција текста“. Поступак на овај начин урађене ијекавизације тест је, у најригорознијем стручном односно лингвистичком смислу, којим се показује да се ради *о једном језику* са два изговора. Наиме, као приређивач нисам морао да замијеним ниједну ријеч из екавске верзије нити да је „прекројиим“, творбено или морфолошки односно граматички. (Наравно, то сам ја знао, али могу то провјерити власници „нових“ језика.) Досљедно је ијекавизован обрађивачки дио текста и сви (или готово сви) примјери за које сам био сигуран да нису цитати из изворно екавских текстова. Издање из 1993. ијекавизирано је само у обрађивачком дијелу текста, што га наравно чини мање ијекавским, и у практичном и у симболичком значењу. Исти посао обавио сам и 1993, само обрнутим смјером – са ијекавског на екавски (из техничких разлога, због тога што се тада још радило класичним словослагачким поступком, па је било једноставније ’вадити’ ијекавски „вишак“).

Правила екавског и ијекавског изговора, дата у *Правопису*, и *Рјечник* уз *Правопис* (као регистар и попис примјена формулисаних правилима) – нису остављали простора ни за једну битну недоумицу. Ипак, у сваком евентуално спорном, нејасном или пак двојном рјешењу које *Правопис* допушта (њих ипак није мало, односно више их је мислим него што би било пожељно), трудио сам се да истрајно консултујем друге приручнике, прије свега рјечнике: Матичин једнотомник, изашле томове *Речника* САНУ и посебно два рјечника ијекавизама, издатих послије 1993. године, први је издат у Подгорици, његови аутори су Драгомир Вујичић и Бранислав Остојић, прије „поцрногорчавања“ српског језика, други, Ми-

лорада Телебака, у Бањој Луци (уз напомену да се и у једном и у другом случају ради о ауторима који се нису одвојили од себе). Приређивачу су наравно били драгоцјени старији приручници и проблемске студије, нпр. проф. Јове Вуковића и Саве Пујића и, прије свега, знања и обавјештења из дијалектологије односно лингвистичке географије, којима ћемо, надам се, у скорије вријеме моћи да додамо и увиде у репрезентативне савремене српске електронске језичке корпусе (екавске и ијекавске).

Примјена ширине норме (с доста честим двојствима, од којих се нека могу сматрати системским, и заиста врло ријетким тројствима, в. нпр. *лијеска* у *Рјечнику* уз *Правопис*) у ауторском саставу као принцип се подразумијева, али текст не смије да буде „шарен“, посебно када се ради о фреквентнијим ријечима које би се појавиле у истим или блиским секцијама књиге. Осим тога, нормативисти (и стилисти) увијек скрећу пажњу да његован израз подразумијева досљедност. А правопис је врста приручника који би то морао демонстрирати, али уз додатну изричиту напомену: ниједан вјеродостојан ијекавац, који његује култивисану ијекавштину, из Бање Луке, Требиња или Никшића на примјер, не би смио бити ускраћен у избору рјешења признатих као равноправних важећим правописним правилима. Значи, норма дата у Правилима екавског и ијекавског изговора у актуелном *Правопису* Матице српске овдје показаном примјеном ни у једним детаљу се не дезавуише.

Претходно да укратко илуструјем насумичним навођењем неколико дилема, које је наметао обрађивачки дио текста:

нисам или **нијесам** (Одлучио сам се за *нисам* јер има шири ареал, с тенденцијом ширења, али *нијесам* још није пуштено низ воду, као што је на примјер поступљено у релативно новије вријеме са *ијо,* од јести, и још раније са тзв. дужим придјевско-замјеничким наставцима, типа – *с нашијем лијепијем, нашијех лијепијех, нашијема лијепијема* итд. Слично бих поступио да сам био приморан да бирам између *сутра* и *сјутра* – одлучио бих се за прво.);

предлог или **приједлог** (*превод* или *пријевод, прелаз* или *пријелаз, пренос* или *пријенос, прескок* или *пријескок* и сл.). (Првом сам дао предност. У Црној Гори и највећем дијелу источне Херце-

говине друго се доживљава као књишко. Екавски ликови су настали с ослонцем на глаголе са, историјски гледано, скраћеним јатом – типа *преводити, предложити*, *прелазити, преносити, прескочити*.);

дјелови или **дијелови** (Дата је предност првом лику са континуантом кратког јата будући да су се они редовно употребљавани у Црној Гори у слободном изразу, и говорном и писаном, макар били, до Матичиног *Правописа* из 1993, мање или више изричито проскрибовани; двојство има подлогу и у екавским прозодијским паровима *делови* и *делови*, као и *лијекови* и *љекови, вијекови* и *вјекови,* одн. ек. *векови* и *векови*, *лекови* и *лекови* и сл.);

редослијед или **редосљед** (Чешће ће се наићи на први фонетизам, уз напомену да оба лика кореспондирају са екавском дужином – *редослед.*) итд.

Будући да је ово ијекавско издање *Правописа* урађено на основу најновије екавске верзије (из 2013. и 2014. г.), а прошло је наново више најпомнијих читања и коректура, може се сматрати најчистијом његовом верзијом, без словних грешака и других уочених превида, или свакако са најмање њих.

Приређивање ијекавског издања *Правописа српскога језика* Матице српске најупорније је заговарао предсједник Матице српске Драган Станић, са свијешћу о националном значају овог подухвата и улоге коју у том смислу има ова наша, уз Српску православну цркву, једина свесрпска национална институција, коју он у овом периоду има част да води. У колеги Станићу, тада на дужности секретара Матице српске, имали смо правог заступника лингвистичке односно филолошке струке, и шире културе, када смо скоро безизлазно западали у кризе у току рада на Матичином једнотомнику. (Засад се оглушујемо о његову идеју да аутори Матичиног једнотомног *Речника српског језика* приреде и његову ијекавску верзију, из истих ралога којима се руководимо приређивањем ијекавског издања Правописа, уз један-два додатна разлога – аутори и приређивачи ијекавског једнотомника „нових“ језика преписаће Матичино издање и, пузајућом логиком, тактиком и стратегијом, „усисати“ српски ијекавски културни и национални простор.) Идеју да приредимо ијекавско издање Правописа свесрдно је прихватио (гурао, колоквијално речено) колега Мла-

ден Шукало, и лично, као човјек из наше струке, и у име Друштва чланова и пријатеља Матице српске Републике Српске. Наравно, обојица су у мени, као редактору формираном у ијекавици, нашли расположеног и приљежног сарадника, надам се – и квалификованог. На извјестан начин, то је мој дуг и према Митру Пешикану, јер није он случајно инсистирао на појављивању обију верзија истога дана. Да све не би остало на пустим жељама, с обзиром на стање у коме се сви заједно налазимо (како неко рече ових дана – на свим нивоима у ритама) – можемо да захвалимо политичком руководству и просвјетним властима Републике Српске, чије је Представништво у Србији обезбиједило материјална средства за штампање.

Слободан Реметић

ЗАШТО НАМ ЈЕ ПОТРЕБНА ИЈЕКАВИЦА И У ДОМЕНУ СТАНДАРДНОГ ЈЕЗИКА?

Језичку реформу самоука из Тршића учени Рус је пропратио коментаром да из језика утемељеног на народним идиомима могу настајати нови књижевни језици. Историја се поиграла са коначним резултатом сјајног Вуковог прегнућа, предузетог ради потреба српског народа и његове културе. Нашли смо се у питонском загрљају **(формулација је, ако се не варам, моја)** народа другачије прошлости, културе и политичких амбиција, чије су вође туђи труд магистрално искористиле у окупљању углавном свих католика штокаваца у хрватску націју. Својевремено је са највишег места српске науке о језику речено да је прихватање вуковског језичког модела „најјачи политички потез који је грађански Загреб икада повукао“. Историја је на туђем буквару наглашену говорну шароликост једне стране окупила у целину, а нама, како у изразу пословично одмерени и опрезни главни редактор ове књиге рече, „језик са маном“. Захваљујући лингвистичком инжењерингу, под патронатом страних моћника, данас, и по речима страних лингвиста, на простору између Македоније и Бугарске на југоистоку и Словеније на северозападу имамо један лингвистички и више политичких језика.

Тако сви други, па и они дијалекатски разуђенији, узеше, присвојише српском агилношћу и за потребе српског народа кодификовану ијекавицу, а ми задржасмо двојство, предвојеност, чега ради смо међусобно укрштали и ломили силна копља, просули више жучи и балканске реторике него у полемикама са инима, са доскорашњом браћом, па разбраћом. Нисмо се најбоље сналазили када смо вољом других остали сами. Данас, када се јуриша на све што је српско, када нам се безочним фалсификатима отима историја, негира садашњост, а о будућности да не говоримо, када се све што је написано ијекавицом књижи на рачун других,

када се Иво Андрић, Бранко Ћопић, Петар Кочић, Алекса Шантић, Рајко Петров Ного и њихова сабраћа и савременици уводе на списак оних који стварају или су стварали на тзв. „босанском језику“, зашто и каква нам је неопходна ијекавица у домену стандардног језика, а пре свега у ђачким читанкама? У обавезној ђачкој лектири у Београду и Бањој Луци, у Врању и Челинцу, у Грачаници и Барањи, у Крушевцу и на Цетињу, у Темишвару и Никшићу, у Араду и на Сокоцу?

Потребна нам је због епа *Смрт Смаил аге Ченгића*, остварења чакавца из Новог Винодолског, испеваног чистим вуковским језиком, због оних стихова: „Оро гнијездо врх тимора вије,/ Јер слободе у равници није“. Потребна нам је због веродостојног печатања и читања највећег српског поете Његоша, чији *Горски вијенац*, у данашњим ђачким читанкама у земљи у којој је у току „истрага предака“, по мерилима владајућег образа и памети у Српској Спарти, дат „у дрињцима“ па подсећа на Милоша Војиновића, кога онако прерушеног „ни браћа познати не могу“. Потребна нам је због последњег барда епске поезије из народа Хаџи Радована Бећировића Требјешког и оних из *Горског пријестола*: „Црна Горо, мила мајко наша,/ Колијевко српских великаша;.../ Огледало српске величине – „Вјечна зубљо вјечне помрчине“. Треба нам и због, **увек, а никад, и то не случајно, данас, актуелне** дубровачке књижевности и старог, као и данашњег дубровачкога говора, о чијој припадности је коначни суд дао за то први ауторитет на Планети. Круну бриљантних расправа ученог Дубровчанина о старом говору роднога града чини чувена студија *Најстарији дубровачки говор*, Решетарова приступна академска беседа, коју је, уместо аутора спреченог болешћу да допутује у Београд, у Српској краљевској академији наука 7. марта 1941. године прочитао њен председник Александар Белић. Пре тачно десет година објављена је аутентична верзија Решетарове беседе, прецизније – њен крај, који је у раније штампаној верзији, из прозирних разлога, донекле модификован свакако Белићевом руком. Вечерас, поштована публико, само најважнији део беседе: „Ја (...) још увијек тврдим, као што сам тврдио пред 50 година, да се у Дубровнику није никада говорило, ни у њему цијелом ни у једном његовом дијелу далматинским чакавско-икавским говором него увијек само херцеговачким

штокавско-јекавским. Из те објективне констатације ја сада не изводим никаквих даљих закључака, јер су мени Срби и Хрвати *један* народ под *два* имена, па ја зато нећу никако рећи да се у Дубровнику није говорило хрватски него српски, али кому су Срби и Хрвати *два* народа, тај ће морати признати да је Дубровник по језику био увијек српски". Белић, у менгелама питонског загрљаја и владајуће доктрине, јесте интервенисао у Решетаровом тексту, али тај исти Белић је, да не заборавимо, спасао Српску академију наука, коју је Милован Ђилас, „демократа руку крвавијех", био на два месеца и затворио и основао матичну комисију за избор „наших оданих кадрова". Велики Белић је тада довео најгласовитијег бравара да отвори врата, а заузврат га задржао у Академији. Тај исти Белић се одазвао позиву „издајника Милана Недића" за састав Владе националног спаса. Видевши председника Академије у првом реду, ђенерал му је, као и осталима, захвалио због бриге за судбину народа, али је Белића и све млађе од 65 година војничким гласом замолио да напусте салу, а Владу је састављао од оних који су, по суровој народној пошалици, били „заборавили да умру". Милан Решетар, по личном изјашњавању католик Србин, на свет је дошао у граду у коме 1890. године, тридесет лета после његовог рођења, „није било ни једног јединог Хрвата". Те године је у Дубровнику и његових 14 „одломака" пописано 11.177 житеља, од којих је 10.327 римокатолика, 546 православних, један унијат, 225 евангелиста и 79 Јевреја, при чему од њих 9.713 „говори у кући" **српски**, 716 талијански, 19 словенски, два руски, 52 чешки, шест пољски, 285 немачки и 384 мађарски. Хрвате ће у Дубровнику и осталим крајевима насељеним штокавцима католицима од половине XIX до почетка XX века успешно „рађати" Ватикан, а касније и „Коминтерна под уздом Ватикана". Узгред: Историја се постарала да данас имамо више српских држава, српских академија наука, о универзитетима да и не говоримо, али је Матица српска једна и једина, основана давне 1826. година да би извршавала добро нам знану мисију „од Пеште даже до Чарне Горе". Матица је најпозванија, да не кажем и најпрозванија, адреса за разговор о књизи Злате Бојовић *Иторија дубровачке књижевности.* Ијекавица нам је потребна и ради аутентичног печатања штива источнобосанских фрањеваца, а тим поводом – једно пригодно подсећање. Године 1869. фрањевац Грга Шарић из Широког пише младом српском кнезу, будућем

краљу Милану Обреновићу, да и њих прими у своју државу, јер „ми смо Срби“. Ијекавица нам је посебно потребна због народне поезије, па и прозе, које су нас извеле на европску културну сцену. Ијекавицом је испевана и песма *Бановић Страхиња,* због чијега краја се и велики Гете, не верујући преводиоцима, морао помучити да са разумевањем ишчита стихове: „Не дам вашу сестру похарчити, -/ без вас бих је могао стопити,/ ал ћу стопит сву тазбину моју,/ немам с киме ладно пити вино;/ но сам љуби мојој поклонио“. Помало је такијех јунака/ ка што бјеше Страхињићу бане“. Драгоцена нам је због оних Скендерових стихова: „Јооој,/ три года српска у мом вијеку,/ три Обилића у мом млијеку“. Почетак прошлогодишње сјајно организоване манифестације ДАНИ СРПСКЕ У СРБИЈИ зачињен је Шантићевим стиховима „Остајте овдје, сунце туђег неба/ неће вас гријат ко што ово гије“. Да нам потомство у ђачкој клупи добије јасну представу о етничком и језичком простору народа коме припада. Ијекавица вуковског типа **непријатно веростојно** подсећа баштинике политичких језика на стварно порекло данашње „полиглосије“, коју би Бошњаци да вежу за дане Кулина бана, Хрвати за XVIII век, о Монтенегринима да и не говоримо. Да их реченица **Дошао дјед и донио двије лијепе хаљине** подсећа шта су то узели са шведског стола званог српски вуковски књижевни језик.

Ових година се на озбиљним адресама могло чути да стварање Републике Српске представља једини озбиљан добитак српске стране у расплету вољом међународних фактора заказане размирице на тлу некадашње југословенске државе. Да се ради о истински озбиљном добитку потврђује понашање противника и непријатеља Републике, који на крилима изреке **Добра вакта ко образа нема**, чине све, ама баш све, да јој утицај минимализују, да је сасвим затру. Свесни симболичке снаге имена најсавршенијег средства комуницирања организоване људске заједнице, међународни чимбеници су из Устава Републике Српске уклонили термин *српски језик*, а одржано је суђење у Општинском суду у Сарајеву по тужби извесног Ренада Шеремета због „повреде права на језик бошњачког народа у Републици Српској“. Тужени смо због одбијања да стандардни језик Бошњака, који је несумњиво изворна варијанта српског стандардног језика, зовемо „босанским

језиком“. А да тај самозвани језик не почива ни на каквим лингвистичким посебностима не негирају ни сами бошњачки чингвисти, који су написали и јединствени правописни и граматички приручник „босанског/ хрватског/ српског језика“. Бошњаци не крију да им се аргументација своди „на право народа да именује језик онако како га је традиционално именовао“. Испоставило се, међутим, да ни у једном међународном документу није записано „право народа на властито име језика“. То псеудоправо измислили су хрватски филолози 1967. године у *Декларацији о називу и положају хрватског књижевног језика*, а други нису проверавали његову правну утемељеност. Дилетантски устројена тужба Шеремета темељи се на три хиљаде страна „доказа“, међу којима челно место припада председнику Републике Српске Милораду Додику, уз солидну партиципацију Слободана Реметића и још неких српских лингвиста. У „доказном материјалу“ нашао се и целовити садржај Зборника радова *Језик и писмо у Републици Српској,* издања АНУРС-а из 2012. године. Што се мене тиче, поновићу и вечерас, нашао сам се у одличном друштву, а од ове оптужбе нема бољег доказа да су српски лингвисти и српске институције на правом путу.

На какве све препреке морају рачунати протагонисти језичке политике у Републици Српској сведочи уверавање њених угледних јавних радника да би био контрапродуктиван покушај реализовања закључка Округлог стола по коме је „неопходно не само ускладити него и појачати научне и политичке активности да се у службеној употреби у Републици Српској прогласи српски језик (ијекавског и екавског изговора) са ћирилицом као примарним писмом“. Историја се, уз нашу момоћ, постарала да нам руке буду завезане неретко и „троструком кајасом“.

Не дају јачи да радимо што желимо, али макар имамо право да искажемо своја опредељења. С тим у вези, пријатеље и колеге из Српске Атине подсећамо на мишљење овдашњих позваних адреса да је „неопходно организовано и институционално остваривати политику очувања јединственог српског духовног и културног простора, што омогућава и на шта обавезује Споразум о специјалним паралелним везама између Републике Србије и Републике Српске“, што је и један од Закључака Округлог стола „Језик и писмо у Републици Српској“. У том смислу сам, не тако давно,

и сам говорио и писао: „Јасно је да јединствени културни простор подразумијева јединствен (или бар приближан) школски систем и уџбенике.“ Да нам уџбеници буду садржајно исти или приближни, да се међусобно разликују колико ове две верзије *Правописа српског језика*. Да се према тој врсти двојства односимо као у време заједничке државе, када смо ми, из ијекавских крајева, **на што ме подсетио управо колега Пижурица,** градиво из екавски писаних уџбеника аутоматски меморисали и својим наставницима демонстрирали у ијекавском лику. И поред свег уложеног напора ја се не могу сетити ниједног екавског, дакле „туђег“ уџбеника у току дванаестогодишњег школовања у Кладњу. У Загребу штампану Кемију за други разред гимназије нисам упамтио по ијекавици, јер је она наша, вуковска, него по њеној терминологији. ***Ијекавица и екавица, дакле, као два лица исте ствари, као везивно, а никако – као раздвајуће ткиво*. Двоизговорност и двоисписност не повлаче за собом никакву комуникативну препреку и потешкоћу.** Да се не понови никад и нигде искуство из Загреба, где сам пре две године, на озбиљнијој српској адреси, сазнао да наша деца што се рађају у дијалекатски знатно скромније издиференцираним резерватима у Хрватској не могу учити из истог буквара. Конкретно: екавски уџбеници из Србије прихватљиви су, примера ради, у Барањи, али не и у книнској области. Какво неразумевање проблема! На другој страни потомство исконских Хрвата и Новохрвата, деца чакаваца екаваца, икаваца, јекаваца, свих кајкаваца, штокаваца икаваца, екаваца и ијекаваца са свим акценатским шаренилом морају се описмењавати по буквару који су њихови преци преузели од „нашег“, односно хрватског Цицерона, рођеног у Тршићу. Да нико више не добије прилику да, као ја пре седамнаест година и три месеца, спречава израду „Правописа специфичности језичког израза Републике Српске“.

Својевремено сам написао: „Примјена европских стандарда омогућује једнака наставна средства и учила у Србији, Црној Гори и Републици Српској. Ако на корицама њемачког правописа пише: ‘на снази у Њемачкој, Аустрији и Швајцарској’, нема препрека ни за текст на корицама наших уџбеника: ‘на снази у Србији и Црној Гори и Републици Српској’. Ако смо у Европи, ред је и да се понашамо као други европски народи“. Има препрека, за

неке смо се саомоопределили, а неке је та иста Европа поставила. Нема државе Србија и Црна Гора, у Црној Гори је у службеној употреби црногорски језик, српског језика нема у Уставу Републике Српске, а у Србији у званичне документе се усељавају тзв. „босански“ и тзв. „црногорски језик“. Овако замишљен „јединствен културни простор“ није тако давно дефинисан, а сведоци смо немогућности, боље рећи спречености Матице српске и Српске академија наука и уметности да пригодним научним скупом обележе двестогодишњицу рођења свога члана, највећег српског песника – Петра II Петровића Његоша. Неки саплеменици Рада Томова из Катунске нахије и Вукових предака из Дробњака данас траже црногорски језик у Војводини, у којој су им се очеви и ђедови обрели током Осме офанзиве. Траже оно на што, по званичној изјави претходног председника Републике Србије, „имају право“. Наду да ћемо ускоро имати јединствене уџбенике 2007. године потписао сам „у контексту коегзистирања седам буквара и више правописа у Републици Србији“. У време припремања Округлог стола „Језик и писмо у Републици Српској“, у новембру 2011, „сазнао сам од пријатеља и сарадника из Министарства просвете и науке да је у Србији тренутно, колико је њему познато, у оптицају шеснаест буквара“. Таква питања ја отада никоме и не постављам.

Историја је према Србима, нема никакве сумње, уистину била и јесте више него немилосрдна, али смо, бар у неким досадашњим погромима и поломима, у дробљењу и растакању етничког и националног бића, у своме „множењу дељењем“ неретко и сами учинковито партиципирали. Да се, на крају, присетимо речи последњег свеца који је ходио српском земљом, а данас почива у Раковици: „Биће нам боље кад будемо бољи“. Уз захвалност и честитање свим актерима чина који нас је окупио под кровом најмлађе словенске академије наука своје скромно обраћање цењеном аудиторијуму завршавам у уверењу да ћемо се сличним поводима све чешће окупљати, а тиме испунити наш део патријарховог услова, да не кажем – аманета.

Милорад Телебак

НОВИ ПРАВОПИС ТРЕБА ИМАТИ У ГЛАВИ И У ПРСТУ

Ево, коначно смо добили и *ијекавску* верзију *Правописа српскога језика*, што говори да Матица српска води рачуна о цјелини српског језика и народа.

Подсјетимо се: стари глас јат је – сматрам – несрећно располутио српски језик, а тиме и народ, који је и иначе био разбијен и расут по царевинама. (Ништа боље није ни данас!) Од три јатовска нарјечја Вук нам је препоручио једно – *ијекавско*, образложивши и зашто, али првенствено зато да бисмо били једно. А ми то нисмо прихватили – подијелили смо се по изговору. Касније ћемо, зарад заједничког живота са другима, прихватити њихово писмо – латиницу, напуштајући своје традиционално писмо, писмо српског језика – ћирилицу, тако да смо данас чак двоструко подијељени, а „двојство“ – како је говорио проф. Бранислав Брборић – „није јединство“! Али, шта је ту је, то је наша реалност, која се мора прихватати и према њој се управљати.

Правопис, наравно, није наука о језику; он је само приручник који прописује правила *писања* (велико и мало слово, одвојено и спојено писање ријечи, писање рефлекса јата: *ије, је, е, и*), али и извор и мјера *језичке* правилности (облика промјенљивих ријечи, вршења или невршења гласовних промјена итд.). Зато правопис има велики значај за народ и примјену стандардних норми српског језика.

Може звучати нереално, али сам увјерен да је појава новог *Правописа српскога језика* епохалан догађај и насушна потреба. Епохалан догађај јер је то први правопис након више од стотину година који се зове *српским*. – Насушна потреба јер никад није као данас полуписменост захватила све области јавног живота. То је зато што се српски језик (мислим на граматику и правопис) у нашим школама, углавном не учи у школама, осим нешто у основним, а никада више људи без елементарног језичког знања није

јавно говорило и писало. Зато је неписменост зацарила на нашој јавној сцени.

У школама, нарочито средњим, у настави српског језика учи се само књижевност (а и то често без читања дјела!), као да је задатак школе да образује књижевнике (а није), и то књижевнике који не знају свој стандардни језик – неписмене књижевнике! Такав однос према српском стандардном језику вратио нам се као бумеранг. Потврђује то језик (и говор) у медијима, установама, институцијама власти...

Ми у Републици Српској, као ијекавци масовно гријешимо у изговору и писању ријечи са рефлексима јата. На десетинама и стотинама радњи наћи ћете упозорење (информацију): „ОБЈЕКАТ ОБЕЗБЈЕЂЕН ЧУВАРСКОМ СЛУЖБОМ!“, а још нисам видио да је негдје написано правилно: да је објекат *обезбијеђен*. – Многи се позивају на „ријечнике“ (умј. на *рјечнике*), нису ријетки они који у јавном наступу говоре „хтјео би“ (умј. *хтио бих*). Радио и телевизија јавља да је „снијег завејао“ путеве (умј. *завијао*), да ће „гријање бити боље у овој грејној сезони“ (умј. *гријној сезони*), гдје имамо недопустиво мијешање ијекавских и екавских облика ријечи у истој синтагми и реченици. У језику новинара најчешће се чује и прочита „залијевање“, „излијевање“ (умј. *заливање, изливање*), јер су то псеудојатизми – ту јат није ни био. (Уосталом, и у екавском говору баште се заливају, реке изливају, а не „залевају“, „излевају“!)

У посљедње вријеме (под утицајем хрватских и бошњачких медија, који пошто–пото настоје да се уразличе од српских) и наши новинари, умјесто Е у кратким слоговима иза тзв. „покривеног“ Р, тј. иза Р испред кога је неки други сугласник, употребљавају погрешан, тешко изговорљив, рефлекс *–је–*: „уврједљиви садржаји“, „оно најврједније“ и сл. (умј. *увредљиви*, *највредније*).

Појава ијекавског издања српског правописа добра је прилика да отклоне ове и сличне грешке у свом језику и говору.

У јавној језичкој пракси раширено је масовно непознавање и других језичких норми: „главни тужиоц“, „у име наших гледаоца“ (умј. *тужилац, гледалаца*), „кандидатских листи“, „естрадних звезди“ (умј. *листâ, звездâ,* одн. *звијездâ*), „строжији“ (умј. *строжи*), „чишћи“ (умј. *чистији*), „вишљи“ и „височији“ (умј. *виши*). –

Веома је често укидање инфинитива, чак и у футуру: „Гост вечери ће да буде ...“ (умј. ... ће бити ...) итд. – Уопштава се облик „кôга“ и кад се односи на неживо: „амандман кога смо поднијели“, „закон кога смо усвојили“ итд. (умј. *амандман који* смо поднијели, *закон који* смо усвојили). Упоредите: Дошао је *човјек кога* си позвао, донио је *апарат који* си наручио. – Честа је погрешна употреба предлога *због* и *ради*, тј. неразликовање узрока и намјере: „Кажњен је ради утаје пореза“ (умј. *због утаје пореза*), па испада да је кажњен с намјером да и даље не плаћа порез држави! Упоредите: У болницу се иде због болести (узрок одласка), а ради лијечења (циљ одласка).

Забрињавајуће је широк „репертоар“ језичких грешака, које су најопасније у језику медија, посебно телевизије, која је најутуцајнија, па умјесто да позитивно утиче на језичку и говорну културу гледалаца, она је руши и квари чак и језичко осјећање народа. Несхватљиво је да и они којима су језик и говор средство рада и који, уосталом, живе од језика и говора, не знају свој стандардни језик. Још је несхватљивије да им медијске куће не налажу да се језички образују и усавршавају, и да им у томе те куће не помажу. То је јавна брука!

Најгоре стање је у погледу погрешног акцентовања ријечи, чиме нас просто засипају новинари и водитељи радија и телевизије. Њихови лектори, и ако их имају, баве се само исправљањем текстова, а не и лектуром говора, јер ни ти лектори не знају акценатске норме српског стандардног језика.

Док новинари и политичари, као и остали јавни радници, хрватског и бошњачког језика, уче и придржавају се њихове нове стандардизације (на чему им треба честитати), дотле наши новинари и јавни радници, који свој језик не уче, не знају ни шта јест а шта није српска норма, па преузимају од својих колега оно што није српско: „приуштити“, „Швицарска“, „студентица“, „асистентица“ итд. (А да крену од Вуковара до Пуле, нигдје не би нашли ниједну *студенткињу* ни *асистенткињу*. Други, нормално, поштују норме својих језика!)

Од једног нашег функционера у тзв. заједничким органима БиХ чуо сам изјаву: „Ми који обнашамо функције у заједничким органима треба да се боримо за опстојност Републике Српске.“

(Ријечи „обнашање“ и „опстојност“ он је научио од колега из друга два народа, и он не зна да се њима не брани, већ руши Република Српска!)

Ово што је речено (а то је само мали дио онога што се има рећи) упућује на неколико неодложних обавеза појединаца, установа, институција.

Прво, враћање српској стандардној језичкој норми: српској граматици и правопису и српском писму, писму српског језика – ћирилици. На то упућује и на то обавезује управо ово, ијекавско издање *Правописа српскога језика*, који треба да се примјењује у свим областима: школству, администрацији, издаваштву, медијима, култури, науци... А то подразумијева његово систематско изучавање – индивидуално и организовано (предавања, семинари, курсеви...).

Друго, треба вратити изучавање српског језика (граматике и правописа) у свим основним и средњим школама у Српској, а то ће се постићи само издвајањем од књижевности у посебан предмет.

Треће, информативни медији, нарочито телевизија и радио, који пресудно утичу на језик и језичку културу народа (нажалост, врло негативно, а могли би утицати боље и од скрајнуте и реформама растурене школе), морају имати компетентне лекторе–фонетичаре за говор, а не само за исправљање текстова.

Одговорни народи и државе врло одговорно се односе према своме језику, јер народ и језик дијеле судбину!

СТУДИЈЕ, ЧЛАНЦИ, РАСПРАВЕ

УДК: 82.09:792
DOI: 10.7251/GMS1301039S
(Оригинални научни рад)

Младен Шукало
Филолошки факултет
Бања Лука
sukimlad@teol.net

КОНСТАНТЕ ЕСТЕТСКОГ МИШЉЕЊА

– скица за портрет Предрага Гуге Лазаревића[1] –

Резиме: *Овај текст даје основне оквире за разумијевање и тумачење књижевнокритичких, театролошких и уопште естетски оријентисаних расправа Предрага Лазаревића исказаних како у интерпретацијама дјела Иве Андрића и Мирослава Крлеже тако и када говори о глумцима, сликарима.*

Кључне ријечи: *књижевност, close reading, позориште, драматургија, драмска публицистика, глумачка игра, провокација.*

„Веровао сам у значај или, како рече Барац, величину малених јер сам сматрао да су само њихова дела одраз и израз времена и средине који су их изнедрили и, према томе, незаобилазан индикатор за разумевање великих савременика.“

(П. Лазаревић)

Математичари и метафизичари се врло често враћају објашњењу појма *случаја*, односно *вјероватноће случајних догађаја*. Покушаји израчунавања или тумачења припадајућих феномена случајности наоко подсјећају на покушаје да се утврде одређени силогистички закључци премда нам се тиме неће ништа нити освијетлити нити објаснити. Призивање математике овдје *није случајно*: у „Уводним напоменама“ књиге *Преокупације или књиге + изложбе = позориште* (2005) Предраг Лазаревић наводи: „Математички знаци, којима сам се послужио у наслову, нису плод литерарног егзибиционизма. Математику сам одувек волео због њене конкретности и прецизности, али и зато што је лишена двосмислености.“

Не случајно, прије пуне четири деценије, највјероватније у прољеће 1974. године, први пут сам се срео и упознао са Пред-

[1] Предраг Гуго Лазаревић (Бања Лука, 1929 – Бања Лука, 2014). Школовао се у Бањој Луци и Београду. Дипломирао 1953. године на Филозофском факултету у Београду. Потом је радио као средњошколски професор у бањалучкој Гимназији (1954–1956) и Учитељској школи (1956–1958). У сезони 1957/1958, као спољни сарадник, обавља дужност драматурга и помоћника управника Народног позоришта Босанске крајине, а затим је и управник од 1958. до 1964. Након позоришта, двије године ради као савјетник у Просвјетно-педагошком заводу, а од 1966. до 1989. је професор на Вишој педагошкој школи, односно Педагошкој академији. Потом, Лазаревић ради у Народној библиотеци „Петар Кочић“, гдје ће обављати дужност и директора до пензионисања 1999. године. Први текстови се појављују 1955. године. Аутор је сљедећих књига: *Читање као преиспитивање* (1988), *Без права на ћутање* (1996), *Сатира мотивисана родољубљем или једанаест књига Душка М. Петровића* (2002), *Преокупације или књиге + изложбе = позориште* (2005), *Без права на ћутање 2* (2007), *Огледи из Крлежине драматургије* (2009), *Окрајци о књижевности, настави књижевности, изложбама, позоришту и политици* (2010), *Андрић о Босни* (2010) и *Читање као преиспитивање. Од светосавља до данас* (2013). Као коаутор објавио је, између осталог, *Вихори и пркоси Крајине (зборник поезије и прозе о*

рагом Гугом Лазаревићем и, отада, све до његовог упокојења, трајао је наш дијалог.[2] Као студент компаратистике и театрологије опредијелио сам се да дипломски рад пишем из позоришне историје, конкретније о оснивању и почецима рада бањалучког Народног позоришта. Накнадна рационализација мог избора теме не може да избрише елементе *случајности* у том опредјељењу! (Као ни моје опредјељење према позоришној умјетности.) Јосип Лешић, као ментор, и Бањалучанин Никола Кољевић, који је био душа компаратистичко-театролошког дијела одсјека, усмјерили су ме на Гугу Лазаревића као „консултатанта“ при изради тог рада. За то је било неколико разлога, а најважнији је што је он био управник Народног позоришта Босанске крајине у вријеме обиљежавања тридесетогодишњице оснивања ове театарске куће (1960) када је дао осврт на његову прошлост приређујући мању монографску публикацију. Међутим, тек сљедеће године почиње наша интензивна сарадња и дружење: по завршетку студија, од јесени 1975. године почео сам да пишем позоришну критику у бањалучком *Гласу*, а Гуго Лазаревић је био ангажован као савјетник у позоришту најприје управнику Предрагу Динуловићу, а потом и директору Фрањи Петрушићу и умјетничком руководиоцу и редитељу Богдану Јерковићу.

Зато нимало *није случајно* што смо, неколико година касније, Гуго Лазаревић, Јосип Лешић и ја изабрани да радимо на књизи *Народно позориште Босанске крајине 1930–1980.* (енциклопедијско издање, Бања Лука, 1980).

Иако је каријера Предрага Лазаревића почела и највећим дијелом се реализовала у педагошким водама (прије доласка на чело Позоришта радио је као професор у бањалучкој Гимназији и Учитељској школи, а након позоришне авантуре и кратког рада као педагошки савјетник, од 1966. до 1989. године предавао је на Вишој педагошкој школи, односно Педагошкој академији), може се слободно рећи да је она обиљежена његовим театролошким дјеловањем. У пригодном запису поводом 30-годишњице позоришта он даје обрисе и свог умјетничког креда који је као управник његовао и развијао: „...Крајишко позориште није изневерило најпозитивније традиције. Свесно да без актуелне домаће драме нема ни праве публике, ни истинске уметности речи и по-

Народноослободилачкој борби у Босанској крајини) са Неркезом Смаилагићем (1962) и *Народно позориште Босанске крајине 1930–1980.* са Јосипом Лешићем и Младеном Шукалом (1980). Потпуније био-библиографске информације о друштвеном, културном и политичком раду могу се наћи у *Библиографији Предрага Лазаревића* Данке Делић (2011).

[2] У прилог овој тврдњи не може да посвједочи недавно објављена *Библиографија Младена Шукала од 1974. до 2014.* Јелене Јањић и Данијела Дојчиновића. Испоставило се да је Предраг Лазаревић један од ријетких Бањалучана који су дјеловали на књижевној и културној сцени до 90-их година, о којем нисам оставио до сада било какав писани траг. Један од разлога је вјероватно и чињеница да у вријеме мог најинтензивнијег критичарског дјеловања Лазаревић није објавио ниједну књигу. Појава његове књиге есеја *Читање као преиспитивање* (1988) поклопила се са радом на књизи *Оквири и огледала* (1990), што је вјероватно утицало да се не огласим поводом ње.

крета, свесрдно је пригрлило сваког талентованог драмског писца. Наравно, при том није затворило своје двери ни оном што је већ постало класика. И та дела налазе место у његовом репертоару, али не доминирају. Оваквом репертоарском оријентацијом Позориште постепено постаје саставни део живота Крајишника, њихова насушна потреба, пријатан кутак где се све више третирају проблеми наше свакидашњице.“ Површан поглед на оно шта се играло и како се играло на бањалучкој позоришној сцени, током Лазаревићева управљања позориштем, упућује на закључак да су се слиједиле опште позоришне тенденције који су тада владале на просторима бивше Југославије и да је својим извођачким квалитетом надилазило провинцијалност која је често обиљежавала мале културне средине. Многи глумци су, након бањалучке епизоде, често завршавали у „великим“ позориштима у Сарајеву, Загребу, Новом Саду или Београду. Оно што је можда красило Бању Луку и њену сцену можда се може сажети у Лазаревићевој метафори да се ради о „крајишком позоришту“, тј. да се његовала та специфична крајишка духовност коју су директно и индиректно изражавале представе писаца-Крајишника попут Бранка Ћопића и Скендера Куленовића или Драге Мажара, Анте Ћосића, Уроша Ковачевића... Како је тај менталитет видио и осјећао Предраг Лазаревић, најбоље се може наслутити у његовом свједочењу о интерпретацији глумице Мире Бањанин поеме Скендера Куленовића *Стојанка мајка Кнежопољка*: „Присећам се њене Стојанке казиване оном пригушеном интонацијом, која је тако својствена крајишкој жени, интонацијом у којој крик губи висину, али за узврат добија неслућени емоционални волумен. Цела та интерпретација грађена је на дужинама и специфичној, могло би се рећи, муклој артикулацији вокала, па је на тај начин створен утисак да је бол притиснут општом несрећом и да се зато споро, али стално разлева сценом, прелази у гледалиште и неосетно увлачи у људе.“ Ове ријечи написане за позоришни каталог посвећен обиљежавању четрдесетогодишњег глумачког дјеловања ове глумице која је највећи дио своје каријере провела на бањалучкој сцени изазивају жал што није иза Лазаревића остало далеко више театролошких списа и записа, како би о његовом познавању али и љубави према позоришту више они свједочили него његови савременици, односно његови саговорници[3].

[3] Иако смо, током четири деценије дружења и сарадње у различитим видовима, веома много расправљали о позоришту, о општим проблемима позоришне умјетности, као да никад нисмо стигли да постављамо у средиште питање генерацијске различитости наших поетичких ставова којих смо били свјесни али који нису били пресудни нити обавезујући за дефинисање неких актуелних дешавања.

Ипак, петнаестак чланака, насталих током шест десенија Лазаревићевог стваралачког рада, обимом дјелује скромно, али нуде константе у његовом мишљењу. Позоришна осјећајност се може донекле извући из неколицине пригодних глумачких портрета (осим о Мири Бањанин, остали су његови записи о Влади Зељковићу, Жижи Мажар и Мири Бањац) коју би сажели његовим ријечима: „Основна карактеристика великог глумца је да сваким својим наступом, чак и самом појавом на сцени, пређе рампу и фасцинира публику.“[4]

У неколико записа о виђеним представама доминира Лазаревићев полазни став „да позориште које не провоцира није позориште“; иако није био близак теоријским концептима Х. Р. Јауса и школе из Констанца, све показује да је *провокација*, умјетничка провокација једна од кључних категорија његовог и теоријског и естетског и друштвеног дјеловања. А она се подудара са, како је сам волио да каже, са његовим *искошеним гледањем* на ствари и стварност. Тако, осврћући се на драматуршко-репертоарска опредјељења Бањалучког позоришта задњих деценија, гдје доминира „процес преиспитивања новије историје“, Лазаревић наглашава: „...потребно је да наука о књижевности прихвати да је позоришна представа, у свом ‘животу двочасовном’ (Х. Клајн), окренута искључиво савременицима и да, према томе, драмску књижевност у најширем смислу треба схватити као специфичан вид журналистике. Критика би била далеко праведнија према српској трагедији XIX века и савременим драмама, каква је *Ђенерал Милан Недић*, када би их третирала као ‘драмску публицистику’, и вредновала по томе колико су испунила задатак који им је био намењен, а само део драмске продукције који преживи време настанка, као Михајловићев *Бановић Страхиња*, подвргнула захтевним естетским критеријумима.“ Појам *драмска публицистика* је први пут употријебио пишући импресије о позоришном животу Москве и Лењинграда давне 1960. године, што је наговјештавало и његова теоријска интересовања која су га увела у сараднички круг при изради *Речника књижевних термина* у редакцији Драгише Живковића.[5]

Таква Лазаревићева опредјељења очитују се и његовим интерпретацијама појединих драматуршких феномена како код

[4] У сличном тоналитету се могу разматрати и његови искази о ликовним дометима на првом мјесту Томислава Дугоњића, али и Боже Николића, Мерсада Бербера, Милића од Мачве, Афана Рамића, Миливоја Унковића, Ратка Лалића, Слободана Драгаша, Дарка Вулића и других ликовних стваралаца.5 За *Речник књижевних термина* Лазаревић је обрадио театролошке термине „а пар [говор за себе у дијалогу]“, „дидаскалија“, „драматизација“, „климакс“, „комад с певањем“, „лакрдија“, „монолог“, „пасионска игра“, „радио драма“, „реплика“, „резонер“, „сцена“ и „школска драма“, као и појам „ироније“ који је заједнички потписао са Ксенијом Марицки Гађански.

Боре Станковића и Бранислава Нушића с једне и Мирослава Крлеже с друге стране. Она су заснована како на класичним драматуршким поставкама Виљема Арчера тако и на савременим семиотичким приступима Ан Иберсфелд, али и на другим театролошким тенденцијама који се чешће наслућују него што се наводе као могући интерпретативни обрасци. У расправи „Где је истина о Коштани?“ Лазаревић тврди да су квалитет овог Станковићевог драмског остварења, и поред извјесних занатских недостатака, „замагљивала сценска извођења“ гдје нуди другачије могућности за реализацију овог дјела: „*Актанцијална анализа* показала је да *Коштана* није ‘површна скица’, већ релевантно дело, и да је, према томе, Скерлић, што је, уосталом, и логично, био најближи истини о њој. Наравно, сценске поставке под снажним утицајем *комада с певањем* озбиљно су замаглиле функцију музике у делу, па би музичке нумере требало преиспитати и свести на меру, а комуникацију ликова с њиховим садржајем, можда, чак и потпуно елиминисати. Наравно, најрадикалније и најоптималније решење било би да се након стварања озбиљне редитељске концепције, напише музика која би имала улогу покретача драмске радње, а не илустрације расположења ликова.“ Такав приступ се може сагледати и у његовим анализама функције „магичног реализма“ у Нушићевом драмском опусу као и његовом тумачењу елемената утицаја комедије дел’арте у драматуршким конструкцијама.[6] Посебно искорачење у свом интерпретативном поступку Лазаревић чини успостављањем необичне аналогије између Нушићевог *Сумњивог лица* и Балзаковог дјела *Пуковник Шабер*, при чему закључује: „Та прича Нушића је, очигледно, инспирисала и да напише комедију *Покојник*.“ Можда би његова опаска остала незапажена да јој се не враћа и у интерпретацији драмског остварења Николе Кољевића *Вечера пред пут*: „Почетна дидаскалија у којој је приказана централна просторија Биљаниног и Радетовог стана, где ће се одржати вечера, значењски неодољиво подсећа на део описа адвокатске канцеларије у већ поменутој приповеци *Пуковник Шабер*, што упућује на суштинску кореспондентност друштвених ситуација.“

Четири расправе о драмском опусу Мирослава Крлеже („Микеланђело Буонароти или драма уметника“, „Циклус о

[6] Зачуђујуће је што у овим текстовима нема никаквих референци на студију Јосипа Лешића Нушићев смијех (1981), јер се о Нушићевој драматургији врло често расправљало у времену док смо Лазаревић, Лешић и ја радили на књизи Народно позориште Босанске крајине 1930–1980.

Глембајевима у контексту Крлежине драматургије“, „Господа Глембајеви или ‘козмичка личност’ у грађанском руху“ и „‘Аретеј’ или синтеза Крлежине драматургије“) претходе помињаним драматуршким расправама Предрага Лазаревића. Оне су првобитно представљале дио књиге *Читање као преиспитивање* (1988) а касније су издвојене у засебну књигу *Огледи из Крлежине драматургије* (2009). По театролошким интенцијама, ови текстови потврђују основне Лазаревићеве и оријентације и преокупације. Иако нигдје не спомиње италијанског театролога Силвија Д’Амика, очигледно је да Предраг Лазаревић заступа тезу о томе да је драмска (књижевна) компонента један од суштинских елемента позоришног чина, али не и најважнији: позоришни чин и сценичност текста се функционализује глумачком игром и другим театарским изражајним средствима који управљају драматуршким поетичким оквирима кроз цјелокупну историју. Међутим, када је ријеч о Крлежи, за разлику од начина интерпретације дјела Боре Станковића, Бранислава Нушића или Николе Кољевића, Лазаревић се руководи сасвим другачијим методолошким и интерпретативним приступима. Слиједећи моделе англосаксонског интерпретативног поступка *close reading*, он се опредјељује да оквире Крлежине драматургије извуче из унутрашњости његовог дјела и укупне његове поетике, а не да поједине стваралачке обрасце усаглашава са општеустановљеним теоријским и естетским принципима: за драматуршким објашњењима се углавном трагало у аутопоетичким, аутобиографским и есејистичким исказима Мирослава Крлеже.

Изузетно је занимљиво Лазаревићево читање дјела Иве Андрића. На маргинама имаголошких методолошких опредјељења, у четири расправе („*Травничка хроника* у времену настанка“, „Босна у Андрићевом роману *Травничка хроника*“, „*На Дрини ћуприја* или смена два дотрајала освајача у Босни“ и „Може ли се од мржње побећи?“) уврштене у књигу једноставна наслова *Андрић о Босни* (2010) покушао је да сагледа и другачије контекстуализује, или како сам воли рећи – да *преиспита новим читањем*, моћ и ширину Андрићевог дјела и да из тога извуче и формулише андрићевску слику и представу Босне као суштинског поетичког и естетског феномена. На крају прве расправе не само да исказује своје

субјективно становиште већ даје и смјернице унутар којих је читао Андрићево дјело: „*Травничку хронику* одувек сам сматрао за најбоље Андрићево дело. А тек сада, након овог текста о коме сам годинама размишљао, схватио сам зашто. У *Травничкој хроници*, више него у осталим делима, Андрићево време детерминисало је прошлост. Он се у том роману, у ствари, бавио *садашњим временом у прошлости*, како би рекао Аурелије Аугустин – кога је цитирао у једном од разговора с [Љубом] Јандрићем – па је, према томе, писао о оном што је сам *видео и руком дотакнуо*, а то је делу дало посебну живот, каква се ретко среће у историјским романима.“ *Искошени* Лазаревићев поглед на читалачке и интерпретативне поступке може се сагледати у чињеници да он полазиште за тумачење *Травничке хронике* формулише помоћу *кључних ријечи* из романа које налази у Андрићевом курзивном истицању тих ријечи, односно појмова.

Лазаревић се није бавио Андрићем зато што се бавио Крлежом, што је био врло чест случај у српској критици и есејистици. Ако хронолошки посматрамо, лако се уочава да његово бављење овом двојицом аутора припада потпуно различитим временима, посебно у друштвено-политичком смислу. Није ријеч ни о промјени естетских, односно књижевних ставова нити о другачијим друштвеним парадигмама.

Послужићу се овдје Лазаревићевим поступком: он полазиште за промишљање романа *Травничка хроника* покушава да сагледа у његовим биографским аспектима, односно успоставља аналогије смисла романа са временом у којем је настало дјело. Андрић је роман завршио, како сам датира, у Београду априла 1942. године, гдје је „депортован“ као бивши амбасадор Краљевине Југославије у Њемачкој након њемачке окупације. „Дипломатско“ искуство и низ других слика се очитују у дјелу као одраз савремених збивања чиме се романескна упечатљивост и вјеродостојност на другачији начин разумијевају од уобичајеног тумачења односа писца према историјској грађи. Читајући Лазаревићеве расправе и интервјуе уврштене у двије књиге истог наслова – *Без права на ћутање*, могу се уочити и кореспонденције његових политичких опредјељења са елементима који се истичу као битни поетички и естетички ставови у дјелу Иве Андрића. Најзанимљивије од свега је што би се

прије могло очекивати да стварни политички ангажман Мирослава Крлеже буде онај који подупире таква Лазаревићева размишљања, а не апсолутна аполитичност Иве Андрића. Тиме његови искази, и индиректно могу на другачији начин не само да освјетљавају ову двојицу писаца, већ истовремено упозоравају да са већим опрезом приступамо аналитичким поступцима Предрага Лазаревића.

На крају бих указао на још један сегмент који је битан за Лазаревићева књижевно-критичка размишљања. Појава књиге *Сатира мотивисана родољубљем или једанаест књига Душка М. Петровића* (2002) призвала је честе Лазаревићеве усмене изјаве како има намјеру да, као резултат дводеценијског искуства као професора теорије књижевности, напише и провокативну и сасвим „изокренуту“, „јеретичку“ теорију књижевности: осим ако није оставио писане трагове у рукописној заоставштини, изгледа да је то остало у домену хтјења, јер акценат у наслову ове књиге није на књижевно-теоријском појму већ на начину успостављања слике родољубља и нашег односа према њему. У суштини, ово дјело слиједи интерпретативну методологију подударну са анализама текстова о Крлежи, а којом се служи и кад говори Андрићу или неким другим ауторима. Наоко, Лазаревић своје ставове обавија јасним и прецизним субјективним ставом, који нимало не умањује вриједност изречених судова, чак би се могло говорити да тај „отклон“ само појачава утисак код оних ставова који проблематизују идеологизацију умјетничког исказа. „Живећи скоро педесет година у свету неслободе и недодирљивих“, казује Лазаревић објашњавајући његову наклоност према сатиричким текстовима Душка М. Петровића, „наивно сам веровао да постоје друштва у којима су слобода и људско достојанство највеће вредности. Утеху за стање у коме се налазим нашао сам у књижевности. Окружење је чинило да су ме у њој највише привлачили јеретици, јер су само они имали храбрости и да кажу да је краљ го.“

Можда није ријеч о храбрости већ о хтјењу и начину да се искажу властити ставови, да се свему да и властити печат. Иако није био близак марксистичким идеолошким ставовима, његовим дјелом доминира метафора из тог духовног окружења – ријеч је о *критици свега постојећег*. Тај критички дух као константа и као категорија Лазаревићевог естетског мишљења постављена је на по-

четку списатељске каријере и њоме се руководио до краја. У једном од првих објављених чланака из 1955. године, „Културни живот и критика“, он назначава, не толико другима колико самом себи, једну врсту смјерница дјеловања, које су нека врста одјека сукоба „традиционалиста“ и „модерниста“ окупљених око београдских часописа *Савременик* односно *Дело*. Констатујући да је критика постала анемична, а самим тим и бесмислена јер не претендује да дјелује на укус публике „навикавајући је да разликује уметност од кича“, он инсистира како „треба, дакле, неговати критику која ће имати за циљ да покаже стварне вредности оних о којима говори и да без устезања искаже суд о њима. Та критика мора бити оригинална. Из ње треба да бије свежина мисли која плени читаоце и тако популарише културу. Њени судови морају бити аргументовани, тако да је они о којима говори: глумци, сликари, музичари и књижевници очекују с нестрпљењем. Само тако усмерена критика извршиће свој задатак.“

Пажљивијим читањем Лазаревићевих начела, може се лако уочити, а тиме и закључити, да их је он, досљедно их слиједећи, остварио.

Mladen Šukalo

CONSTANTS OF AESTHETIC OPINION

Summary

The paper provides basic framework for understanding and interpreting the discussions written by Predrag Lazarević regarding the fields of literary criticism, theatre studies and aesthetics in general. These discussions are presented through interpretations of both Ivo Andrić's and Miroslav Krleža's works, as well as through his thoughts on actors and painters.

Key words: *literature, close reading, theatre, dramaturgy, drama fiction, acting, provocation.*

УДК: 82.0
DOI: 10.7251/GMS1301049D
(Оригинални научни рад)

Драган Драгомировић
Филозофски факултет
Бањалука
dragan.dragomirovic@unibl.rs

ТЕОРИЈА КЊИЖЕВНОСТИ – ПОЈАМ, ТЕРМИН И/ИЛИ ДИСЦИПЛИНА?

Резиме: *У овом раду истражује се статус теорије књижевности на појмовном, терминолошком и дисциплинарном плану. Предуслови књижевнотеоријског описа засновани су на начинима разумијевања и проблематизовања односа појма и термина, првенствено, у филозофски усмјереном дискурсу, а потом и ослањањем на искуства књижевнонаучног исказа. Посматрање статуса теорије књижевности као појма води поређењу са појмовима поетике, реторике, књижевне теорије и др., сугеришући закључак о отворености и нестабилности као главним особеностима овако описане теорије књижевности.*

Кључне ријечи: *појам, термин, књижевност, наука о књижевности, теорија књижевности, поетика, реторика, књижевна теорија, отвореност/нестабилност.*

ПОЈАМ, ТЕРМИН И КЊИЖЕВНО-НАУЧНА ТЕРМИНОЛОГИЈА

У лексикографској обради појам се одређује као „један од основних облика мисли, мисао о бити неког стварног или помишљеног предмета, члан мисаоне везе која се изражава у суду“ (Filipović 1989: 250).[1] С друге стране, за термин се каже да је „ријечју одређени и фиксирани појам, ријеч као израз појма“, а терминологија „цјелокупност стручних израза, тзв. техничких термина (termini technici) неке струке, знаности односно умјетности“ (FILIPOVIĆ 1989: 333). Међутим, оно што остаје на маргинама лексикографске обраде јесте чињеница да се мисао може сувисло артикулисати једино у језику, ријечима, чиме је онемогућено потпуно разликовање појма и термина.[2] Ако термин схватимо као језичко

[1] Појам се даље дијели према *садржају појма* као збиру свих његових ознака, *опсегу (обиму) појма* који укључује све ниже појмове које он обухвата и, код неких логичара, *досегу појма*, најгрубље говорећи, подручју примјене појма. Садржај појма утврђује се логичким поступком дефинисања, а обим појма поступком дивизије (диобе, подјеле на подређене, врсне појмове) (FILIPOVIĆ 1989).

[2] Јасна посљедица тога је да се и поред значењског разликовања појам и термин неријетко користе и као синоними, што је чињеница на коју није остао имун ни овај рад, иако се дијелом базира управо на истицању разлике између појма и термина. Ријеч је о разликовању до којег је, у крајњем случају, управо филозофији као дисциплини веома стало.

фиксирање значења појма неопходно за операционализацију, појам је супротно томе нефиксирана, промјенљива категорија, ближа суштинском односу између ријечи и ствари.[3] Појам није само значење, појам је и дешавање, самопостављање, динамичност. Појам је ближе самој природи ствари, али у систему научности, макар у тзв. фази нормалне науке институционално подређен термину. Однос појма и термина могао би се приказати и описом поступка градње термина из могућности појма. Када појмовно одређење, неко од значења појма, `заслужи` улазак у рјечник/уџбеник/приручник прихваћен је од науке као институције, потврђен њеним статутом-уџбеником и номинован статусом термина. Термин се, с друге стране, може описати као значењски ужи у односу на појам (термин је у том смислу статичан, јер термин подразумијева границу и завршеност), али формално и институционално моћнији и утицајнији од појма. Редукован и завршен постаје подобан за операционализацију, подучавање и популаризацију.

На два крупна проблема у функционисању терминологије указао је Теодор В. Адорно [Theodor W. Adorno]. Први се тиче опасности од отуђења појма од ствари приликом оперисања сувишком дистинкција,[4] а други опасности од хипостазе тропа и слика при терминолошким изведбама.[5] Према Адорновим ријечима појмови нису дате и завршене категорије, отуда и захтјев за сталним преиспитивањем и критиком дефиниторног поступка и потребом за саморефлексивношћу филозофског мишљења (за нас књижевно-теоријског мишљења):

„Не могу се дати изолована објашњења ријечи; објашњења ријечи су само прилаз и могућа су само преко експлицитног односа према склопу у којем се ријечи налазе. Ово се често обртало, да су појмови – а ја бих рекао с правом, премда је формулација подобро изанђала – живи или чак да је живот појмова, код Хегела се то веома емфатички зове живот појмова, заправо исто што и филозофија“ (Adorno 1986: 17–18).

Продубљен увид у природу појмовља води Адорна ка разликовању историјског момента и момента утврђивања појма[6] и конзеквентно томе до условне подјеле на статичко-хијерархијске филозофије, при чему се мисли на оне које оперишу чврстом терминологијом и динамичке које одликује тежња ка разбијању чврстог терминолошког одређења.[7]

[3] О проблематици односа ријечи и ствари у смислу проблематизовања цјелокупне хуманистичке парадигме и мишљења, поимања и презентовања знања, писао је и француски филозоф Мишел Фуко [Michel Foucault] (в. FUKO 1971). Утицај његовог рада још увијек је снажно присутан и у различитим правцима савремених тумачења књижевности.

[4] „Што је нека терминологија финије изображена, то више она оперише једним сувишком дистинкција (...) одиста се с појмовним дистинкцијама може отићи тако далеко да оне, на концу, постану чисти однос међу самим појмовима и да у њима више уопште нема везе појмова са ствари“ (ADORNO 1986: 61–62)

[5] „Једна таква слика у себи увијек има нешто више од само онога што се мисли кад се она примијени на дотичан предмет; а овај сувишак значења, који слика носи са собом, врло лако може довести до тога, да се он припише ствари, и тиме настају митолошке представе о ствари“ (ADORNO 1986: 62). Одговор на проблематику терминологије Адорно види у образовању јаког језичког сензибилитета, захтјеву за филозофским приказом и откривањем ријечи, и коначно, или на почетку, у методи коју и сам практикује: експликацији и експонирању, а ријетко дефинисању. Могу ли се Адорнове препоруке узети као методолошка основа књижевнонаучног описа? „Филозофија се не састоји једноставно у складу између мисли и језика, на једној, и предмета на другој страни, већ она свој предмет има или обухвата увијек, заправо, тако

На истом путу су и француски филозоф Жил Делез [Gilles Deleuze] и психоаналитичар Феликс Гатари [Félix Guattari] када, такође према Хегелу, издвајају двије битне карактеристике природе појма:

„Хегел је дефинисао појам помоћу Ликова његовог стварања и Момената његовог самопостављања: ликови су постали елементи појма, јер они представљају страну на којој је појам створен помоћу свести и у њој, кроз један низ духова, док се моменти уздижу с друге стране на којој се појам сам поставља и обједињује духове у апсолутности Сопства“ (Делез, Гатари 1995: 17–18).[8]

Природа и функција појма огледа се управо у моћи самопостављања и његовом аутопоетичком карактеру јер „појам није дат, он је створен, задат; није образован, он сам себе поставља у себи самом, он је самопостављање“ (ДЕЛЕЗ, ГАТАРИ 1995: 17), а веза ријечи и ствари, односно смисао филозофије „која ствара појмове и ентитете јесте да непрекидно ослобађа један догађај из ствари и бића“ (ДЕЛЕЗ, ГАТАРИ 1995: 42).

Делез и Гатари појам виде као фрагментаран, што му и омогућује да се на различитим плановима мијења, прекраја и упућује на различите проблеме. „Не постоји прост појам. Сваки појам има саставне делове и помоћу њих се дефинише. Он, дакле, има једну шифру. То је мноштвеност, што не значи да је свака мноштвеност појмовна“ (1995: 21). Однос појма према термину је однос мноштва наспрам појединачности, могућности остваривања наспрам оствареном; ближе опису и критичком мишљењу, а даље од дефиниторне и дидактичке функције. Могло би се рећи да Делез и Гатари имплицитно потврђују Адорново маркирање историчности и момента утврђивања као основних обиљежја природе појма и развијају сложен филозофски опис појма, овдје тек дијелом и упрошћено пренесен, доводећи у везу промјенљивост појмова са проблематиком (филозофског, а за нас и књижевног) мишљења у цјелини, јер

„упркос томе што су датирани, потписани и именовани, појмови успевају да се одупру смрти, мада не и силама обнављања, замењивања, мењања, које дају филозофији вечито узбуркану повест и географију. Ако се појмови непрестано мењају, какво јединство преостаје филозофијама?“ (1995: 13).

што пуца преко њега, што је она више него пуки предмет“ (1986: 63).

[6] „Кад сам вам рекао да је терминологија у суштини хисторијска, онда у овом појму, наравно, увијек насупрот том *историјском моменту*, имамо *моменат утврђивања*. Појам је, у поређењу са многострукошћу оног што се њиме мисли, увијек најприје оно што остаје једнако себи и што траје“ (ADORNO 1986: 37, нагласио Д. Д.). У оквирима научног исказа Томас С. Кун [Thomas S. Kuhn], критикујући издвајање вербалних дефиниција у научном дискурсу и накнадно пројектовање садржаја и значења појма, описује, адорновски речено, природу историјског момента и момента утврђивања појма: „Они научни појмови на које те дефиниције указују добијају свој пун значај само када су, унутар једног штива или неког другог систематског приказивања, доведени у везу са другим научним појмовима, са практичним процедурама и са променама парадигме“ (KUN 1974: 201).

[7] Адорно за примјер узима управо Хегелову филозофију у којој, како каже, „непрестано влада конфликт између нужности да се оперише једном чврстом терминологијом, с којом је ово мишљење суочено када жели да се изрази као систем и, с друге стране, његове динамичке црте, у којој оно управо жели да разбије свако такво појединачно, чврсто терминолошко одређење (...) жели да филозофију ослободи и да је излијечи од њезине сопствене терминологије“ (ADORNO 1986: 37).

[8] Делез и Гатари као и Теодор В. Адорно питање појма везују

Пренесена на књижевноисторијску и књижевнотеоријску раван проблематика појма и терминологије не губи на сложености. Какво јединство преостаје проучавању и разумијевању књижевности - науци о књижевности - у њеној узбурканој повијести и географији? Вјечито теоријско *Шта знам?*[9] неизбјежно се јавља већ код приступа најобимнијем појмовљу књижевног науковања. Књижевност, наука о књижевности и теорија књижевности у мјери у којој су познати и саморазумљиви као термини, чине се промјенљивим, нестабилним и отвореним када се критички сагледају имајући у виду њихову историчност и моменте утврђивања, односно, као појмови.

Оно што пресудно детерминише природу књижевно-научне терминологије јесте специфична језичка природа њеног предмета – књижевности. С обзиром да се и књижевни термини и наука о књижевности остварују, као и предмет којим се баве, првенствено као облик и облици кориштења језика, тај вид интеракције (везаности, прожимања) доприноси усложњавању проблема.[10] Светозар Петровић увиђа да имамо посла са „својеврсном природом књижевне терминологије“ (2003: 212), јер терминологија у овом случају није упућена само на научни дискурс него, можда и прије свега, на књижевноумјетнички дискурс, односно директно реферише и према предмету проучавања. Реакције на такву специфичну природу Петровић илуструје распоном између опредјељења Рене Велека [René Wellek], према којем је у питањима књижевнотеоријске терминологије могуће давати само препоруке,[11] и промишљања Робера Ескарпија [Robert Escarpit] који, пишући о појму књижевности, закључује да један низ „многозначности чини повијест нашег термина. Покушај објашњења можда би га уништио заувијек“ (Escarpit према Petrović 2003: 212). Петровић одлази корак даље, погађајући саму бит проблематике књижевног науковања, када извор тешкоћа са терминима не види толико у њиховој многозначности, колико у

„околности што у сваком од својих значења термин непосредно претпоставља нарочит цјеловит поредак читавог једног дијела или аспекта књижевне терминологије, претпоставља прихватање или одбацивање, претпоставља својеврсно одређење других термина, често размјерно великог броја других термина“ (Petrović 2003: 213–214).

првенствено за питање шта је филозофија, а Мишел Фуко за властити појам археологије или дискурзивне творевине. Заједничким се чини управо покушај посматрања те, како пише Фуко, „игре појмова“ чија „историја није поступно грађење једне зграде (...) Радије но да се настоји сместити појмове у виртуелну дедуктивну грађевину, требало би описати организацију исказног поља у коме се они појављују и круже“ (ФУКО 1998: 61).

[9] Монтењевска синтагма *шта знам* преузета је од Антоана Компањона који задатак теорије књижевности описује на сљедећи начин: „Теорију књижевности видим као аналитички и апоретички став, скептички (критички) наук, метакритичко стајалиште са циљем да истражи, испита претходне претпоставке свих критичких пракси (у ширем смислу) један вечити *Шта знам?*“ (КОМПАЊОН 2001: 22).

[10] „*Предмет* наше науке – различито од предмета других наука – умије говорити, и то говорити са смислом за сувислу самоанализу; наш *предмет*, уз то, воли који пут сâм замислити своје име, воли наступати са теоретски образложеним програмом властите активности, воли се исповиједати о свом поступку и о својој сврси. Различито од минерала или микроба, различито чак од језика какав занима лингвисту, наш је *предмет* рјечит, и то редовито рјечитији од наше науке саме. Велик и значајан дио терминологије наше науке настао је самодјелатношћу нашег *предмета*, настао је дакле у осјетљивој овисности о спец-

Неопходно је, према томе, терминологију у изучавању књижевности схватити као систем са помјерљивим елементима, са атрибутима структуре која значења појединим елементима придаје у зависности од претходних претпоставки и разумијевања књижевности, структуре са израженим аутопоетичким карактером и историчношћу. У том случају, за књижевну терминологију би се могло рећи да „није само помоћно оруђе у истраживању књижевности него и засебна књижевноповијесна чињеница, која се у спору са временом влада у великој мјери као и књижевност сама“ (PETROVIĆ 2003: 235). Заправо, више као појмовље него као терминологија имајући у виду начин на који су појам и термин диференцирани у овом раду. Дакле, за разлику од већине осталих наука (природних, друштвених, техничких) гдје би се однос предмета проучавања, науке и терминологије могао упрошћено приказати линеарним низом *предмет – термин – наука*, у проучавању књижевности, блиско филозофском опису, ове односе правилније би било приказати паровима релација који чине троугао: *предмет – наука*, *предмет – термин*, *наука – термин*.[12] У таквом контексту утврђују се и појмови *књижевност*, *наука о књижевности* и *теорија књижевности* какви могу бити описани из данашње перспективе.

ПРИРОДА И ФУНКЦИЈА ТЕОРИЈЕ КЊИЖЕВНОСТИ

Али ријеч је о дефиницији које се термини и сами морају дефинисати.

(Умберто Еко)

Књижевност се обично дефинише као стваралачка језичка дјелатност особите врсте или стваралачка дјелатност људског духа која се остварује у језику (SOLAR 1983; LEŠIĆ 2008). Што се тиче општих питања природе књижевности Зденко Лешић оправдано констатује „да се на готово свако од њих може дати више него један ваљан одговор“ (2008: 9) и подсјећа, као и већина аутора, на дјелимичну колизију појма књижевности, прво у односу према усменом стваралаштву, јер сам појам *књижевност* реферише првенствено на писану форму, слово и књигу, а затим и при посматрању поријекла самог појма. Извјесно је заправо тек то да колико год

ифичним законима стварања ове или оне специфичне љепоте; није створен и није ни у интенцији имао бити створен према потребама дјелатности коју зовемо науком о књижевности“ (PETROVIĆ 2003: 212–213).

[11] „Значење једне речи јесте значење које она добија у саштиву и које јој намећу њени корисници (...) Речи имају своју историју, и значења им дају појединци, а та се значења не могу утврдити и учинити постојанима. Терминологију, нарочито у области неког тако неухватљивог предмета као што је књижевна критика, не могу замрзнути чак ни највећи ауторитети, нити најутицајнија заједница зналаца. Ми можемо помоћи да се размрсе значења и разјасне спорна питања, и можемо препоручити неке разлике, али ништа не можемо прописати за будућност“ (VELEK 1966: 27).

[12] Особина литерарне херменутике које смо, према Слободану Грубачићу, ријетко свјесни, јесте и та да се мијења заједно са литературом. „Њене кључне идеје се стално понављају, њена историја је увек историја пута ка уметности. То значи да до промене у поимању књижевности и уметности не долази увек непосредно – услед промене научне перспективе, методологије или терминологије – већ и под утицајем уметничке праксе“ (GRUBAČIĆ 2006: 7).

неке од дефиниција појма књижевности дјеловале увјерљиво ниједна не описује предмет у цјелини.

Осврт на генезу појма упућује на изворе у античком појму *пјесништва*, *поезије* под којим Аристотел подразумијева како еп и трагедију, затим комедију и дитирамб, тако и највећи део аулетике и китаристике (ARISTOTEL 2002: 57). Појам књижевност и синоним литература, а код нас и облици књижество или словесност,[13] у XVIII вијеку има значење свих писаних дјела и умјетничких и филозофских, правних, реторичких и филолошких. У том периоду, заправо, књижевност има више „предзнак писмености но естетичности“ и означава „практично сво знање које је ускоме кругу културних људи као културној елити тога времена стајало на располагању“ (BITI 2000: 252).

Под књижевност се, у првој половини XX вијека, а сада већ у традиционалном смислу, првенствено сврставају сва књижевно-умјетничка или језичка умјетничка дјела, и писана и усмена, са обиљежјима умјетничког исказа и барем условно `подложна` подјели на три књижевна рода: лирику, епику и драму. У том, такозваном ужем смислу, појму књижевности најближи је појам „лијепе књижевности“ или „белетристике“ (од француског израза *belles lettres*). Већ из оваквог покушаја дефиниције/а види се да је појам књижевности проблематичан у основи и да понајвише зависи од почетних претпоставки и разумијевања појма језичког-умјетничког или књижевно-умјетничког дјела. У најдоминантнијим савременим књижевно-теоријским оријентацијама, у оквирима семиолошких и културалних студија (на примјер, социологије књижевности и новог историцизма или постмодерних тенденција, након тзв. лингвистичких и културалног обрта), књижевност се најчешће посматра тек као дио шире културне праксе, дјелатности и идеологије. Како примјећује Владимир Бити појам књижевност је „у савременој књижевној теорији изгубио саморазумљивост и услед тога, заједно са другим сличним *природним појмовима*, престао бити аналитички недодирљивим“ (2000: 250). То је управо и један од разлога експанзије различитих и често потпуно опречних методолошких, односно књижевнотеоријских праваца у прошлом вијеку. Међутим, изван књижевнотеоријске и методолошке дисперзије присутна су и стална настојања да се појам, поимање

[13] Израз литература, као такав новијег је датума, потиче од од латинске ријечи *littera* – слово, и у значењу књижевности преузет је у већини европских језика (енгл. *literature*, фр. *littérature*, итал. *letteratura*, рус. *литература*). Х. Маркјевич [Henryk Markiewicz] временски детерминише промјену у утврђивању термина литература: „Убрзо је термин `литература` (нарочито под утицајем књиге госпође де Стал *De la littérature*, 1800) престао означавати науку о поезији и лепом говорништву, и био пренет на саму поезију и говорништво или тачније, на књижевне врсте које су потицале из наслеђа древног говорништва, дакле, у пракси – на скоро целу књижевност са хуманистичком садржином, изузев информативних компендијума“ (1974: 53). На српском језичком простору у периоду с краја XVIII и прве половине XIX вијека користе се и називи књижество, књижественост или словесност (ТАРТАЉА 2000; POPOVIĆ 2007).

и презентовање књижевности синтетишу у оквире општих категорија. Амерички теоретичар М. Х. Ебрамс [M. H. Abrams] све теоријске оријентације разврстава према четири основне категорије: дјело, свијет, писац, читалац. При томе је дјело у средишту троугаоне структуре, а на релацијама појединих категорија према дјелу базирају се тежишта књижевнотеоријских праваца (ABRAMS 1953).[14] На овом мјесту треба поменути општу комуникациону теоријску поставку Романа Јакобсона (пошиљалац-прималац-порука, контекст-контакт-код), док је француски теоретичар Антоан Компањон понудио опис књижевности у седам категорија (књижевност, аутор, свијет, читалац, стил, историја и вредновање).[15]

У сваком случају, чак и након селективног и кратког описа, извјесно је то да је статус књижевности, питање природе и функционисања појма књижевности, конкретно, питање шта је књижевност, можда више него икад отворен проблем и да, прије свега, зависи од почетних претпоставки и начина на који се питање књижевности као умјетности и као науке поставља и покушава ријешити. Један од тих и таквих начина, истовремено и утврђиван и подриван у протеклом вијеку, означен је као наука о књижевости.

У оквирима хуманистичких научних дисциплина наука о књижевности издваја се готово парадоксалним положајем дисциплине, која није у могућности да макар привремено и привидно усагласи ставове око властитог предмета истраживања нити око властите методологије. Разумљиве су, према томе, и несагласности око назива дисциплине, затим, стална промјена парадигме (заправо истовремено и равноправно коегзистирање често и потпуно опречних методолошких праваца и приступа), стална упитаност над могућностима објективног приступа књижевноумјетничком дјелу, а коначно из свега тога и проблематика научности самог књижевног науковања гледано у цјелини.[16] Већ о самом називу *наука о књижевности* није постигнута сагласност на различитим језичким подручјима. Код нас се у том смислу готово равноправно користе појмови наука о књижевности, теорија књижевности, књижевна критика, студиј књижевности, проучавање књижевности, књижевна херменеутика, тумачење књижевности, филологија и др.[17] Осврту на историјат изучавања књижевности отвара се говор

[14] Укратко о Ебрамсовим поставкама видјети у LEITCH 2001: 4–5.

[15] На нашем простору новијег је датума књига Радована Вучковића *Писац, дело, читалац*, као и категоризације које доноси приручник из теорије књижевности Зденка Лешића. Уп.: ВУЧКОВИЋ 2008 и LEŠIĆ 2008.

[16] О проблему научности науке о књижевности код нас су, са различитих позиција, писали Зденко Шкреб, Слободан Грубачић и Младен Шукало. Видјети у: ŠKREB 1976: 136–146; GRUBAČIĆ 2006: 416–474 или_ГРУБАЧИЋ 2002: 157–186; ШУКАЛО 2007а: 49–57.

[17] О проблему назива и појма науке о књижевности на различитим језицима видјети Велеков рад „Књижевна теорија, критика и историја“ (VELEK 1966: 7–18 или VELEK, VOREN 1991: 61–68), Маркјевичев есеј „Опсег и правци савремених књижевних изучавања“ (MARKJEVIČ 1974: 15–46) и Шкребов есеј „Знаност о књижевности“ (ŠKREB, STAMAĆ 1983: 13–35).

о мишљењу у оквиру митских представа и тумачења свијета (теолошки стадиј), преко мишљења у окриљу филозофије (метафизички: херменеутика, филологија, појмови поетике и реторике) до савременог, односно, научног стадија (теорија и методологија).[18] Парадигматски пресјек проучавања књижевности од краја XIX вијека до данас упућује на двије доминантне линије које су обиљежиле савремену науку о књижевности,[19] али и стално настојање да се књижевно науковање осамостали, ослободи позајмица из других дисциплина, оформи властиту теорију и методологију на принципима научности.

Ако се о појмовима књижевности и науке о књижевности и могло говорити у једном сажетом прегледу, издвајање појма теорије књижевности захтијева нешто исцрпнији приступ. Прије свега, неоспорно је да су извори и питања о којима је ријеч дио већ традиционалне конструкције која се обично назива општим хуманистичким корпусом (а у којој је проблем вавилонске пометње макар условно и договорно премоштен),[20] ипак, говоримо о *статусу* појма теорије књижевности, јер са колико год опреза писали о књижевности, теорији књижевности или поетици и реторици у историјском и развојном контексту, прећутна свођења на заједничку и јединствену хуманистичку чињеницу готово по правилу су усиљена.[21] Шта нам заправо преостаје осим свијести о природи проблема и напора да га опишемо и покушамо разумјети?

Описом се издвајају, условно говорећи, два доминантна обиљежја појма теорије књижевности. Унутрашњим, ужепојмовним обиљежјем називамо динамику појма, опсеге значења, подударања и могућности појмовног реализовања, а такозваним вањским обиљежјем, статичност и фиксираност, терминолошка одређења, заправо формално-дисциплинарни однос према сродним терминима или дисциплинама.[22] Отуда се расправа о теорији књижевности, на нешто апстрактнијем нивоу, може назвати говором о појму и дисциплини, а у крајњим дистинкцијама и говором о њеној суштинској и формалној (уговорној) страни. На конкретном плану, пак, као прикладан пут за разумијевање природе и функције појма теорије књижевности чини се покушај описа теорије књижевности у односима и релацијама према појмовљу блиског или сродног значења.[23]

[18] На овом мјесту се реферише према општепознатој тези о три фазе у развоју мишљења Огиста Конта [Auguste Comte]. Новица Милић је пишући о појму теорије описао управо пут од такозваног божанског до научног схватања овог појма (MILIĆ 2006: 7–17).

[19] Најгрубље говорећи то су лингвистичка и филозофска парадигма. Улогу лингвистичке парадигме у проучавању књижевности од аутора са наших простора проблематизовао је Светозар Петровић у раду „Лингвистичка инвазија у студију књижевности“ (PETROVIĆ 2003: 67–75). Односом књижевности и филозофије са књижевно-научног аспекта бавили су се између осталих и Миливој Солар (SOLAR 1976, 1985), Зоран Константиновић и Драган Стојановић са феноменолошких стајалишта (КОНСТАНТИНОВИЋ 1969; СТОЈАНОВИЋ 1977), Никола Милошевић и Сретен Петровић са филозофско-естетичких позиција (MILOŠEVIĆ 1964; PETROVIĆ 1975, 1979). Од радова новијег датума филозофско-књижевне оријентације, између осталих, треба поменути књигу Милослава Шутића *Трагање за методом* (ШУТИЋ 2010).

[20] На овом мјесту нисмо у могућности да расправљамо о широј компаратистичкој и језичко-преводилачкој проблематици књижевног појмовља. Извори и варијанте према којима реферишемо остварили су несумњив утицај и облике утврђивања и конституисања у српском језичком и књижевнотеоријском простору – толико дуго и толико интензивно да се у случају теорије књижевности оправдано

Појам теорије и теоретисања присутан је у свим областима научних истраживања и под њим се обично мисли на промишљање о темељним, општим питањима појединих научних дисциплина. У том случају, уопштено говорећи, предуслови за појаву теорије били би постојање научног проблема и сложеност проблема, упитаност и несигурност, као и колебања и дилеме у одговорима. На плану проучавања књижевности као научне дисциплине под теоријске проблеме у најширем смислу спадају дефинисање предмета проучавања, дефинисање основних категорија и појмова дисциплине као и проблеми методологије. Када покушава да одговори на ова питања, теорија књижевности обично се и посматра као систематичан увид у природу књижевности и методе њеног изучавања. Коначно, о теорији књижевности се може говорити и на плану унутар-дисциплинарне подјеле, гдје се појмовни простор конституисања теоријским видом бављења књижевношћу, у зависности од контекста, или изједначава са науком о књижевности,[24] или је, као у већини случајева, нарочито у школској и академској пракси устаљена и још функционише подјела науке о књижевности на теорију књижевности, књижевну критику и књижевну историју, а негдје и компаратистику.[25]

Једна недоумица на коју није нарочито обраћана пажња добро описује статус појма теорије књижевности који би се, из данашње перспективе, већ могао назвати и традиционалним.[26] Објашњавајући избор наслова за књигу – у предговору првог издања *Теорије књижевности* писаном у мају 1948. године – Рене Велек и Остин Ворен [Austin Warren] записују како је давање наслова овој књизи било теже него што то обично бива. „Чак и `кратак наслов` у правом смислу речи – *Теорија књижевности и методологија књижевног проучавања* – био би сувише незграпан“ (1991: 25). Примједба у наставку текста сликовито описује ситуацију појма теорије књижевности у том тренутку: „Пре деветнаестог века још се нешто и дало учинити, јер тада је пун, аналитички наслов могао прекривати насловну страну, док би хрбат књиге носио ознаку *Књижевност*“ (1991: 25). Два елемента њихове поставке потребно је издвојити на овом мјесту. Прво, ријеч је о потреби да се теорија књижевности дисциплинарно позиционира. Отуда дефинисање теорије књижевности као органона, оруђа, односно, одређене врсте увода у изучавање књижевности:[27]

може говорити о традиционалном појму и дисциплини код нас. Још мање има простора за говор о појму хуманистичких дисциплина и наука проблематизованим у радовима Адорна и Хокхајмера, Фукоа, Лиотара и других аутора.

[21] У крајњој линији старогрчка, латинска, па и руска формалистичка варијанта, нпр., појма поетике, у поређењима су тек интерпретације и могућности појма, али не и сасвим поуздане и дефинитивне вриједности између којих је могуће сасвим равнодушно ставити знакове једнакости.

[22] Парадоксално, вањска или формална историчност је обухваћена унутрашњом или појмовном, али тек заједно чине суштину природе и функције појма теорије књижевности. Ријеч је о парадоксалности када се изгуби из вида да су појмови унутрашњег и вањског, у овом случају, више помоћног и описног него суштинског карактера.

[23] При томе се првенствено мисли на појмове поетике, реторике и стилистике, затим науке о књижевности, методологије, књижевне историје и књижевне критике, и коначно књижевне теорије односно *теорије*. Из до сада реченог може се закључити да статус појма теорије књижевности, описе и интерпретације момената утврђивања појма који слиједе треба схватити више као слику појма, илустрацију и примјер, мјесто ослонца и прелаза, а у мањој мјери као покушај потпуног описа појма теорије књижевности. Неизбјежно, да се послужимо рјечником Леви-Строса [Claude Lévi-Strauss],

„И књижевна критика и књижевна историја настоје да тачно означе појединачност једног дела, једног писца, раздобља или националне књижевности. Али то се може учинити једино на основу неке књижевне теорије. Теорија књижевности, као *органон* методâ, веома је потребна данашњој науци о књижевности.“ (1991: 39).

И друго, теорија књижевности као органон метода у систему научности базирана је на дефинисању релација према књижевној критици и књижевној историји. Ширину захвата и кључне појмове њихове концепције описује сљедећа реченица: „Но ми смо настојали да *поетику* (или књижевну теорију) и *критику* (вредновање књижевности) спојимо са *науком* (*истраживањем*) и *књижевном историјом* (`динамиком` књижевности, насупрот `статици` теорије и критике)“ (VELEK, VOREN 1991: 25).

Мјесто на којем је књижевни и научни органон, каквим га је формулисао Рене Велек,[28] проблематичан јесте управо објашњење извођења основних категорија и принципа као неопходне претпоставке за испитивање функција и ефеката књижевних дјела, књижевних појава и периода. Наиме, Велек је проблем настојао ријешити својеврсним теоријским *perpetuum mobile*-ом према којем би елементи органона били изведени из испитивања конкретних књижевно-умјетничких дјела да би послужили управо за испитивање књижевно-умјетничких дјела. Односно, гледано са дисциплинарног аспекта, из спојева теорије књижевности са књижевном критиком и историјом књижевности које, већ према дефиницији, нуде грађу за теоријска уопштавања, а своје методе црпе управо из искустава теорије књижевности.[29] Чак и када би била прихваћена таква истовременост и тоталност[30] њоме је отворен, можда више него икад, проблем објективности теорије и науке о књижевности.[31]

Било је покушаја да се проблем функције теорије књижевности и подјеле науке о књижевности, заправо проблем терминолошких одређења основног књижевно-научног појмовља, ријеши и на нешто другачији начин. Пољски теоретичар Хенрик Маркјевич понудио је, како каже, за сада неоптерећене традицијом називе: *историјска наука о књижевности* (критика текста, фолклористика, упоредна књижевност), *теоријска наука о књижевности* схваћена као „комплекс општих мишљења о суштини, варијантама

и овај опис је више *бриколаж* него дјело крајње планиране архитектуре, тек симулација континуитета, извјесности и цјеловитости. Ријеч је, као и увијек, само о писању, о селективном и издвојеном, де/контекстуализованом, а затим и ре/контекстуализованом представљању `чињеница`.

[24] „Целокупност теоријских питања, међутим, или – уколико је на месту нека претенциознија реч: њихов систем – јесте наука о књижевности. Пошто је она жива наука, њен систем није коначан“ (КАЈЗЕР 1973: 15). Овакав облик утврђивања појма теорије књижевности обиљежје је, добрим дијелом, и модерне српске књижевнотеоријске парадигме.

[25] Коначно, можда и најбоља потврда претходних тврдњи је реченица којом почиње *Увод у упоредно проучавање књижевности* Зорана Константиновића: „Уобичајена је подела *науке о књижевности* на *општу науку о књижевности* или *теорију књижевности*, на *историју књижевности*, *књижевну критику* и *упоредну књижевност*“ (КОНСТАНТИНОВИЋ 1984: 5).

[26] С обзиром на то да је појам теорије књижевности од 60-их година XX вијека добрим дијелом потиснут другим књижевнотеоријским појмовљем и дисциплинама, из данашње перспективе називамо га традиционалним. А традиционалним се може назвати, можда и прије свега, због аристотеловског насљеђа. Дакле, традиционалан у оба смјера/смисла: и у односу на оно што му је претходило и у односу на оно што му слиједи.

[27] „*Органон* (грч.), оруђе, сред-

и законитостима књижевности, уз различита третирања те општости“ (1974: 19) и *метанаука о књижевности*, у коју убраја теорију/методологију књижевних изучавања, текстологију и историју науке о књижевности.[32] Иако веома прецизно и зналачки диференцирају поље књижевног науковања, чини се да ни разлучења која нуди Маркјевич не рјешавају проблем произвођења објективног научног метода.

Када је у питању историјско позиционирање појма теорије књижевности у овом облику појављивања готово са сигурношћу се може рећи да се појава појмова и термина науке (о књижевности) и теорије (књижевности) везује за другу половину XIX вијека и ширење метода природних наука на друштвена и хуманистичка истраживања. Међутим, како се ни такозвана научна парадигма не може у потпуности сагледати само из данашње перспективе, тако ни теорија књижевности као таква није погодна за потпуније разумијевање без осврта на поријекло појма.

Говор о поријеклу појма теорије (књижевности) несумњиво води, као и говор о већини појмова, Аристотелу. Прикази обично говоре о поетици и реторици, позивајући се на Аристотелове, а затим и Хорацијеве и Квинтилијанове списе, као историјским претходницама теорије књижевности. При томе је неопходна извјесна доза опреза и избјегавање накнадног пројектовања појма теорије књижевности на радове теоријске природе настале прије XIX вијека. Чини се прикладнијим, нарочито када су у питању дјела књижевнотеоријске провенијенције такозваног претпарадигматског периода, говорити у контексту историјског развоја теоријске науке о књижевности, или још уопштеније, као што то чине неки аутори, о теоријској мисли о књижевности.[34] Проблем духовно-историјског контекста ипак не поништава одређене путеве континуитета појмовља. Стога се чини значајним издвојити паралелу између *поетике* и *теорије* (*књижевности*) на примјерима тумачења Аристотела, као и примјерима појединих облика утврђивања појмова поетике и *реторике*.

Клаудио Гиљен [Claudio Guillén] примјећује да је већ првом реченицом Аристотелове *Поетике* „о песничкој уметности у целини и о њеним врстама“ утврђена двојака сврха која ће постати обиљежје свих будућих теоријских бављења књижевношћу. Двије

ство. Тако је издавач назвао сабране Аристотелове списе који су представљали средство за знанствено мишљење. Органон је код Аристотела имао значење увода у филозофију (...) Када је Франсис Бекон (1620) хтио обновити филозофију у смислу индуктивно-емпиријске методе, назвао је свој спис „Нови органон“ („Novum Organon“), као супротност Аристотеловом спису“ (FILIPOVIĆ 1989: 237).

[28] Рене Велек је аутор оних поглавља *Теорије књижевности* која говоре о књижевнотеоријској проблематици у ужем смислу (осим предговора које потписују обојица аутора), стога и у наставку овога рада наводимо одабране цитате из *Теорије књижевности* као Велекове. О ауторству појединих поглавља видјети у предговору првом издању *Теорије књижевности*: VELEK, VOREN 1991: 26.

[29] „Термин *теорија књижевности* могао би сасвим добро да укључи – како је у овој књизи учињено – неопходну *теорију књижевне критике* и *теорију књижевне историје*“ (VELEK, VOREN 1991: 62).

[30] Велек вјерује у могућност функционисања и коегзистенцију књижевног-научног тројца (историје, теорије и критике) у читању схваћеном као „дијалектички процес узајамног прожимања теорије и праксе“ (VELEK, VOREN 1991: 62–63). Занимљиво би било упоредити, на овом мјесту *Теорије књижевности* тек назначен готово у крајњој нужди Велеков појам *читања* са Бартовим појмом *писања* којим се такође тежи приближавању књижевног и научног исказа. Видјети Бартов текст

основне функције и веза међу њима су „да разјашњавају природу песничке уметности по себи или *као целину* (њене циљеве, изворе, ваљаност) и дају извесну теорију жанрова или *врста*“. Гиљен закључује да је код Аристотела управо „разматрање генуса *песничка уметност* темељ потоње анализе важнијих песничких врста (трагедије, епа итд.)“ (1981: 334). У литератури новијег датума са наших простора која се бави овом проблематиком истиче се рад Новице Милића којим се подсјећа на разлучење између појмова теорије и поетике. Поетика и теорија су дисциплине „средишње за знање о књижевности“, при чему је теорија „гледање, посматрање, увиђање ствари онаквих какве оне јесу“ и без ње не би било других дисциплина – критике и историје, док поетика „не представља врсту знања о томе шта песништво јест, већ како се до песништва може доћи стварањем, тачније прављењем“ (MILIĆ 2006: 26–27). На овој подјели Милић анализира Аристотелову *Поетику* примјећујући да она мјеста на којима се говори о категоријама и стварају појмови, припадају теорији, док поетици у најужем смислу припадају дијелови који се баве поступцима и формама вербалног/пјесничког стварања.

Путеви су поетику, као што је већ помињано, водили од античке и римске књижевности и културе преко класицизма и романтизма, па све до XX вијека кроз различите облике појмовног и институционалног утврђивања.[35] У савременом облику поетика као појам и дисциплина на различите начине реферише према теорији књижевности. Чини се да природа овог односа, грубо говорећи, увелико зависи и од теоријско-методолошких опредјељења појединих теоретичара и школа, односно начина на које поједине књижевно-теоријске школе третирају појмовље. Илустративан примјер је књига Бориса Томашевског [Борис В. Томашевский] *Теорија књижевности, Поетика*, која, што се често превиђа, у наслову носи оба назива, те се у овом случају може говорити о функционисању појмова теорије књижевности и поетике као синонима.[36] Анри Сиами [Henri Suhamy] уз наглашен опрез поетику дефинише „као појам који означава истовремено и песничку уметност и науку о песништву“ (SIAMI 1998: 5). За Мари Кригера [Murray Krieger] теорија књижевности је исто што и поетика, а обје изједначава са естетиком, да би у свом раду термин теорија књижевности замијенио, како каже бољим термином – теорија

„Читљиво, писљиво и с ону страну“ у: BART 1992: 141.

[31] Коначно, када је књижевнотеоријска мисао Рене Велека у питању, даљња разматрања основних претпоставки књижевног науковања несумњиво воде ка проблематици онтолошког статуса књижевног умјетничког дјела, о чему овај теоретичар оставља значајне трагове, али што заправо излази ван оквира нашег рада.

[32] Колико су Велек и Маркјевич, методолошки гледано, на једнаким координатама свједочи и чињеница да је Маркјевич у књизи *Наука о књижевности* понудио исцрпан хронолошки преглед историјата науке о књижевности (1851 – 1968) као наставак Велекових хронолошких таблица (1701 – 1850) из: *History of Modern Criticism* (New Haven, 1955, I-II, колико нам је познато укупно је изашло осам томова у периоду од 1955. до 1992. године). О томе, уосталом, свједочи и сам аутор *Науке о књижевности* пишући о односу теорије и методологије: „Како циљеви и средства књижевних проучавања произлазе из претходног прихватања основних тврдњи о начину постојања, особеним цртама и вредностима књижевних дела, као и развојних закона књижевности, у пракси је методологија књижевних изучавања третирана заједно са излагањем теорије књижевности (нпр. у *Теорији књижевности* Велека и Ворена, а и у овој књизи)“ (MARKJEVIČ 1974: 21).

[33] Историјски развој теоријске науке о књижевности Маркјевич сажима на сљедећи начин: “Теоријска је наука о књижевности (тј. комплекс општих мишљења о суштини,

критике.[37] Њемачка теоретичарка К. Хамбургер [Käte Hamburger], трагајући за скривеним логичким структурама књижевног феномена (не пјесничким већ `пјесмотворним језиком`), помјера значења појмова логике и теорије конципирајући термин логика пјесништва/књижевности (HAMBURGER 1976).[38]

Објашњења за избор терминологије ваља тражити и у различитим (националним) традицијама у проучавању књижевности. Тако Сандра Рихтер [Sandra Richter] пратећи историјски развој поетичке традиције у Њемачкој у периоду од 1770. до 1960. године заправо приказује поетику као интегрални дио естетике и констатује деградацију поетике појмом књижевне теорије након 60-их година XX вијека (RICHTER 2010). На овом мјесту треба напоменути да је, према свједочењу Рене Велека, његова и Воренова *Теорија књижевности* прва књига под овим називом на енглеском језику, а да је, како пак примјећује Компањон, на француски језик Велек-Воренов приручник преведен доста касно – тек 1971. године (КОМПАЊОН 2011: 6).[39] Назив теорија књижевности на француском језику, а прије Сарканијеве [Stéphane Santerres-Sarkany] *Теорије књижевности* из 1990. године,[40] јавља се у наслову изабраних радова руских формалиста који је приредио Цветан Тодоров [Tzvetan Todorov],[41] те у приручнику Кибедија Варге [A. Kibédi Varga] из 1981. године.[42] На њемачком језику, осим превода приручника Бориса Томашевског, те Велек-Вореновог приручника, дословно под именом теорије књижевности биљежимо тек једну књигу мањег обима Волфганга Изера [Wolfgang Iser].[43]

Трагови аристотеловског концепта можда су најуочљивији у једном дијелу савремене књижевно-теоријске парадигме у којем је тежиште пренесено на тзв. унутрашње проучавање књижевности, иманентне поетике, анализу и интерпретацију књижевних дјела, а у наше вријеме, преко појмова (и дисциплина) стилистике и интерпретације, упориште налазе у семиологији и различитим теоријама текста и текстуалности.[44] Под поетиком се у овом случају мисли на „сваку унутарњу теорију књижевности“ која тежи изградњи општих категорија, којима би се могло описати оно што је заједничко и различито за сва књижевна дјела, заправо, „разраду инструмената који ће омогућити да се врши анализа тих дела“ (DIKRO, TODOROV 1987: 40).[45] Међутим, теоријски аспект, ако

варијантама и законитостима књижевности, уз различита третирања те општости) до XIX века имала пре свега нормативан и дидактички карактер, а у периоду позитивизма – припреман и помоћан у односу на историју књижевности. Теоријска наука о књижевности јављала се под именом: поетика (од наслова Аристотелова трактата *Perì poiētikés* и назива *De arte poetica* који је Хорацијевом *Писму Пизонима* дао Квинтилијан, а који је превођен као ‘’стихотворна уметност”, ‘’правила поезије”, ‘’наука поезије”, ‘’теорија поезије”) и реторика (од наслова Аристотелова трактата *Téchnē rētoriké*, ‘’вештина говорништва”, при чему треба имати на уму да је у ‘’говорништво” често убрајано не само ‘’реторство” него и цела књижевна и научно-хуманистичка проза)“ (MARKJEVIČ 1974: 19–20).

[34] Петар Милосављевић је приредио хрестоматију теоријских радова о књижевности која обухвата списе од Хомера до Дериде, под насловом *Теоријска мисао о књижевности*. Видјети: MILOSAVLJEVIĆ 1991.

[35] О томе више у Шкребовом есеју „Појмови поетика у повијесном слиједу“, те књигама Мирослава Бекера *Повијест књижевних теорија – од антике до краја 19. стољећа* и Гојка Тешића *Поетика - теорија и историја појма*: Уп: ŠKREB, STAMAĆ 1983: 681–713; BEKER 1979; ТЕШИЋ 2000.

[36] „Циљ је поетике (или – теорије књижевности) да проучи како се граде књижевна дела. Уметничка књижевност је предмет проучавања у поетици. Начин проучавања је описивање и разврставање појава, и њихово тумачење“ (ТОМАШЕВСКИ

се под њим подразумијевају принципи и категорије, потиснут је поетичким, заправо, функционалним, извјесним и провјерљивим елементима научне физиономије и поимања свијета.

На овакве поставке којима је стремила савремена наука о књижевности било је и критичких реакција. Светозар Петровић критикује управо принципе објективности и научности каквим их примјењују и презентују представници водеће парадигме у проучавању књижевности прве половине двадесетог вијека – заступници унутрашњег приступа. „Успјели су упозорити на потребу самосталности науке о књижевности, успјели су веома често обогатити наше схваћање књижевног процеса, али су затајили баш у синтези“ (PETROVIĆ 2003: 104). Из тога произлази упозорење о недостатности тако конципиране теорије књижевности, нарочито код постављања онтолошких питања, питања природе књижевности:

„Основна врста теорије књижевности каква данас постоји – може се одредити као научно проучавање начина на који књижевност функционира, као дакле типична емпиријска наука нашег времена. Њезин је домет јасно ограничен; она својим не умије учинити ни питање: шта је књижевност? (као што ни физици није, него метафизици, питање: шта је природа? већ само: како она функционира?)“ (PETROVIĆ 2003: 324–325).

На плану дисциплинарне подјеле компетенција Петровић критикује устаљену праксу према којој се естетика, теорија књижевности и књижевна критика указују, како каже, у облику књижевнотеоријског домина (алудирајући овим изразом на крхкост и оборивост таквог приступа) „у коме се теорија књижевности надовезује на естетику, а критика на теорију књижевности, у коме се критика схваћа као обједињење књижевнотеоретског и књижевноповијесног знања, а повијест књижевности као јединство књижевне критике и теорије књижевности“, и долази до сљедећих увида:

„Теорија књижевности – истакнут ћемо, различито од Штајгера и Кајзера – не може бити учење о томе како треба интерпретирати књижевни текст. Од појединачних интерпретација дјела – закључит ћемо, различито од Кајзера – не можемо полазити стварању појмова теорије књижевности, јер је печат личности утиснут у сваку интерпретацију дјела, а разнородне квалитете не можемо збрајати ни сводити на заједнички називник“ (PETROVIĆ 2003: 126).[46]

1972: 3). Даље, Томашевски диференцира и реторику (проучава градњу неумјетничких дјела) од поетике (проучава градњу умјетничких дјела), а заједно, како каже, чине општу теорију књижевности/општу поетику (1972: 6–7).

[37] „Када истражујемо теоријску структуру књижевности (нечије туђе или наше сопствене), ми, у ствари, трагамо за неком теоријом која ће објаснити схватања (нечија туђа или наша сопствена) о књижевним делима. Зато говорити о књижевној теорији можда тачније значи говорити о теорији критике“ (KRIGER 1982: 40).

[38] У овом смислу радови наведених аутора, као и на примјер *Анатомија критике* Н. Фраја [Northrop Frye] или Кајзерово [Wolfgang Kayser] *Језичко уметничко дело*, те Лотманова [Юрий М. Лотман] *Семиосфера*, с обзиром на то да покушавају понудити завршене теоријске и методолошке обрасце за проучавање књижевности, и само у овом смислу, могу бити названи теоријама књижевности, заправо, овдје би био прикладнији назив *теорија о књижевности*. Видјети: FRYE 1979; КАЈЗЕР 1973; ЛОТМАН 2000.

[39] Код нас је Велек-Воренова *Теорија књижевности* преведена 1965. године, а прво издање ове књиге изашло је 1949. године. У контексту именовања појединих публикација теоријом књижевности можемо поменути и енглески превод новијег датума и то радова јапанског књижевника Нацумеа Сосекија с почетка XX вијека, под именом *Теорија књижевности и остали*

Природа и функција теорије књижевности критикована је и са нешто другачијих позиција, при чему је сугерисано и одбацивање појма теорије књижевности због њене незадовољавајуће и неостварене методолошке функције. Уочавајући да теорија књижевности „у повијести студија књижевности непрекидно прелази од једног појмовног система к другом и до данас јој није пошло за руком да утврди бар основне категорије студија књижевности“ (1976: 27), Зденко Шкреб предлаже да се акценат пренесе са развоја метода у студију књижевности на развој методичности у раду стручњака, и то методичности базираној првенствено на научним појмовима.

Колико год даље ишли са детекцијама облика утврђивања термина поетике и теорије књижевности, намеће се исти закључак. Теорија књижевности и поетика, као појмови и као дисциплине у новије доба, нарочито до шездесетих година XX вијека, егзистирају упоредо (понекад паралелно, а негдје и посве подударно) неуједначеним интензитетом и облицима утврђивања, на различитим језицима и географским подручјима.

Нешто је другачији случај са реториком, при чему треба разликовати класичну реторику и такозвану нову реторику. Иако се највећим дијелом развија упоредо са поетиком, реторика је као дисциплина далеко више потиснута, а њене надлежности и компетенције расуте су међу другим областима хуманистичких и друштвених наука. Жерар Женет [Gérard Genette] описује промјену статуса реторике од почетка XIX вијека проузроковану новом подјелом поља књижевног проучавања. Најзначајније дотадашње обиљежје школске реторике „садржано је у готово савршеном поклапању дескриптивног и нормативног“, при чему „проучавање књижевности сасвим се природно наставља у упућивање у уметност писања“ (ŽENET 1985: 127). Од тренутка када дескриптивно проучавање бива ослобођено од обавезе да буде примијењено, долази до раскида између декриптивног и нормативног, а дескриптивно проучавање „излази из домена реторике и прелази, већ на почетку века, у надлежност `науке` о књижевности, у облику који јој је дао XIX век, јединoм који се сматра објективним и подесним предметом наставе, а то је – историја књижевности“ (ŽENET 1985: 130). Оно што преостаје од нормативне функције реторике је „техничко обучавање у писању“, јер је књижевност „престала да буде

критички радови. Уп. SŌSEKI 2009.

[40] Прва два издања *Théorie de la littérature* канадског теоретичара Стефана Сантер-Сарканија излазе у познатој ediciji *Que sais-je?* 1990., односно 1993. године. На српски језик преведена 2001. Видјети: SANTER-SARKANI 2001.

[41] Пуни наслов гласи *Théorie de la littérature. Textes des formalistes russes réunis* - прво француско издање из 1965. године са предговором Романа Јакобсона.

[42] A. Kibédi Varga, *Théorie de la littérature*, ouvrage collectif présenté par A. K. Varga avec la collaboration de Benoît de Cornulier …[et al.], 1981. Према библиотечким каталозима биљежимо и издање: Jean-Louis Dufays, Michel Lisse, Christophe Meurée, *Théorie de la littérature: une introduction*, 2009.

[43] Wolfgang Iser, *Theorie der Literatur - eine Zeitperspektive*, 1992, на 42 стране. Нешто су бројнија издања под именом теорије књижевности на италијанском и шпанском језику, и то махом из друге половине XX вијека, а заједничко им је, ако је судити према насловима, укрштање значењског и дисциплинарног обима појмова поетике, реторике, теорије књижевности, књижевне теорије, те компаратистике. Неки од аутора и наслова: на шпанском језику Maria Isabel, Navas Ocaña, *Teoría de la literatura,* 1999, Antonio García Berrio, *Teoría de la literatura: la construcción del significado poético*, 1989, José Domínguez Caparrós, *Teoría de la literatura y literature comparada*, 1993; португалска *Teoría da literatura* чији је аутор Vítor Manuel Aguiar e Silva (превод на шпански

модел да би постала објекат“ (ŽENET 1985: 30).[48] Посљедица тога огледа се у чињеници да је модерна реторика сведена на реторику писменог састава у којем су стилске вриједности потиснуте инсистирањем на функционалности, композицији и прогресији.[49] Међутим, како пише Женет „један код истраживања (и један интелектуални инструмент) такве снаге не нестаје без трага и без наследника: њена је смрт само смењивање, или преображавање, или једно и друго. Треба се, дакле, запитати *шта је постала реторика*, или *шта ју је заменило* у нашем образовању“ (1985: 126). Од 60-их година XX вијека долази до оживљавања реторике у новом руху,[50] међутим јасно је да су и прије тога, као што запажа Женет, елементи старе реторике наставили да живе у новим пољима и дисциплинама проучавања књижевности.

Обично се као директан насљедник класичне реторике, једног дијела њеног појмовља и дисциплинарног подручја, издваја стилистика. Настанак стилистике као дисциплине текао је у два правца.

„Прво се, већ у XVIII веку, јавља такозвана критика стила или вештина писања: реч је о збиркама практичних упутстава за добро писање, често поткрепљених примерима из класичних дела; такве нормативне и дидактичке расправе нису престале да се пишу све до данас. С друге стране, у исто време се афирмише идеја сажета у познатој Бифоновој формули *стил је сам човек* (која иначе код Бифона има друкчије значење): идеја о аутору који у делу изражава себе, обележава дело печатом своје самосвојности, у њ утискује особеност своје личности“ (DIKRO, TODOROV 1987: 133).

Даље, стилистика у радовима Бајиа [Charles Bally], а потом и Леа Шпицера [Leo Spitzer] поприма нове појмовне и дисциплинарне облике. Да је стилистика такође нестабилан[51] појам и дисциплина која варира између лингвистичког и књижевнонаучног поља свједочи и В. Виноградов, када о књижевном науковању каже:

„Обично се ова обједињујућа и уопштавајућа наука назива час поетика, час теорија књижевности, а понекад чак и стилистика. (...) Ствар је у томе што се појам *стила* различито схвата и одређује у општем плану науке о уметности – са једне стране, у аспекту језичке уметности, стилистика уметничке књижевности – са друге стране, и са гледишта опште теорије језика и науке о језику – са треће стране“ (VINOGRADOV 1971: 247).[52]

језик под именом *Teoría de la literatura*, 1972); на италијанском језику аутори и наслови: Ezio Raimondi, Luciano Bottoni, *Teoria della letteratura,* 1975, Ernesto Guidorizzi, *Teoria della letteratura e racconto*, 1998., итд.

[44] Уобичајен опис ове развојне линије у проучавању књижевности укључује имена главних јунака књижевно-теоријске мисли XX вијека, од Сосира преко Јакобсона, Леви-Строса, Барта и Лотмана, односно руских формалиста, прашких структуралиста до различитих облика лингвистичког приступа у Француској и Америци чији крајњи искључиви и антимиметички пол досежу радови М. Рифатера [Michael Riffaterre]. С друге стране, ван оквира тзв. унутрашњег приступа, али без одрицања искустава формализма и структурализма, отворено је широко поље савремених семиолошких и културалних интердисциплинарних истраживања.

[45] Тодоров и Дикро [Oswald Ducrot], међу осталим, издвојено обрађују и појмове реторике, стилистике и историје књижевности, али не и теорије књижевности, што наводи на закључак да се теорија књижевности овдје прихвата више у општем смислу појма теорије/теоретисања, него у смислу самосталне дисциплине.

[46] Продубљен увид у сложена теоријска промишљања попут Петровићевих неминовно подразумијева познавање цјелокупног дјела датог аутора, његово развојно, синхроно и дијахроно праћење, и извјесну дозу опреза приликом доношења

Потпунији увид у сродно појмовље, према којем се и појам теорије књижевности утврђује и траје (опсег, границе, подударања), морао би обухватити и опис промјена књижевно-научне парадигме, у којој се традиционална теорија књижевности потискује утврђивањем појма књижевне теорије. Неопходно је, према томе, макар укратко описати разлике између традиционалне теорије књижевности и момената утврђивања појма књижевне теорије.

Основни облик утврђивања термина *књижевна теорија* свакако је онај који се остварује у синонимичном односу према термину *теорија књижевности*. Чини се заправо да до терминолошког раздвајања и осамостаљивања долази из потребе да се детерминишу различити и многобројни, често и потпуно опречни облици теоријских или поетичких поставки иза којих стоје поједини аутори или, пак, књижевнотеоријске школе. Термини *поетика* и *теорија књижевности* засићени су традиционалним значењем које подразумијева прије свега усмјереност ка општем, ка систему и систематичности, због чега, опет, нагињу ка граматичком облику једнине, док је за именовање савремених приступâ књижевности детерминисаних свијешћу о плуралитету, истовремености и симултаности различитих видова теоријског бављења књижевношћу далеко подеснији термин *књижевна/е теорија/е*.[53]

Најпознатији примјери за то су Иглтонова [Terry Eagleton] *Књижевна теорија* (в. EAGLETON 1987), или недавно преведена књига *Књижевне теорије XX века* пољских аутора Ане Бужињске [Anna Burzyńska] и Михала Павела Марковског [Michał Paweł Markowski] (уп. BUŽINJSKA, MARKOVSKI, 2009).[54] Од издања са наших простора, а према основној концепцији ближа пољским ауторима, су *Методологија проучавања књижевности* Петра Милосављевића (МИЛОСАВЉЕВИЋ 2000)[55] и *Модерна тумачења књижевности* коју потписује неколико аутора (ĐURČINOV, KOLJEVIĆ N. i dr. 1981).[56] У овом облику књижевна теорија, заправо књижевне теорије, најближе су појму методологије или просто историјског приказа савремених праваца у проучавању књижевности, при чему разликовна обиљежја између теоријског, историјског и методолошког аспекта, која се показују битним у сучељавању са појмовима теорије књижевности и методологије, није једноставно разлучити. Појам и термин књижевне теорије за-

суда, а све то, свакако, није предмет нашег рада.

[47] „Реторика (грч. retoriké), говорништво, говорничка вјештина, наук о принципима правилног говорења, који се мијењају према сврхама сваке говорне цјелине. У грчкој је филозофији реторика сачињавала дио логике, а основали су је софисти“ (FILIPOVIĆ 1989: 286).

[48] Промјена статуса реторике корелира са потпуном промјеном плана школског посматрања, проучавања и презентовања књижевности. „Школски је дискурс дакле променио план: он више није књижевни дискурс, већ дискурс о књижевности, и непосредна последица тога је појава да реторика која се њиме бави, која му одређује код и утврђује његова правила, није више реторика литературе, већ реторика мета-литературе: а што се ње саме тиче она је постала *мета-мета-литература*, поучан дискурс о начину на који треба водити школски дискурс о књижевном дискурсу“ (ŽENET 1985: 130).

[49] „Док је античка реторика била реторика о *inventio*, док је класична реторика била усредсређена на *elocutio*, наша је модерна реторика готово искључиво реторика усредсређена на *dispositio*, што ће рећи на `план`“ (ŽENET 1985: 131).

[50] О новој реторици која је, чини се, ближа појмовима књижевне теорије и/или *теорије* него традиционалне реторике видјети у: РАДОВИЋ 2008.

[51] Термине стабилан/нестабилан (облик) користи и Младен Шукало бавећи се генолошким проблемима књижевности – појмом

право функционише истовремено у готово свој својој полифоности: и као синоним за теорију књижевности, и у облику једнине као теорија појединог аутора или школе, и у множинском облику као историјски преглед савремених књижевно-научних (методолошких) праваца, али, посебно на англо-америчком простору, и као синоним за појам *теорије* као самосталног жанра.

Друга половина XX вијека отвара шири простор за самостално функционисање појма књижевне теорије. На примјеру једног од најутицајнијих теоретичара тог периода, Ролана Барта [Roland Barthes], може се илустровати конституисање парадигме која неминовно води редефинисању појмовља, односно, појави и утврђивању нових термина. Пишући један дио текстова о књижевности у истом периоду када и Светозар Петровић,[57] Ролан Барт дефиницију науке о књижевности доноси у новој перспективи, у оквирима широко замишљене науке о излагању (дискурсу), то јест, властитој варијанти семиологије. Ријеч је о сазнању да се о књижевности не може говорити само научним типом говора, инструментализованим појмовљем, заправо терминима (фиксираним и стабилним, неопходним у изградњи система на бази научности, али недовољним у потпунијем приказу и, можда прије свега, разумијевању књижевности) и идеји приближавања науке и књижевности.[58] Овај вид мишљења који се опире традиционалним систематичним концептима теорије књижевности, са изворима у француској савременој теорији, а највећим утицајем на англо-америчком простору, обиљежио је задњу трећину XX вијека експанзијом, тзв. књижевне теорије, касније просто назване *теоријом*.

Ту и такву књижевну теорију, сада већ схваћену као посебан жанр, карактерише, прије свега, одустајање од градње објективне и јединствене научне методологије. Појаву *теорије* Џонатан Калер [Jonathan Culler] објашњава дешавањима на књижевнонаучном плану од 60-их година наовамо од када:

„проучаваоци књижевности почињу да користе радове који не припадају науци о књижевности и у којима је анализа језика, ума, историје или културе, понудила нове и убедљиве описе текстуалних и културних проблема. У овом смислу теорије није скуп метода проучавања књижевности, већ неограничен скуп текстова о свему и свачему под капом небеском“ (Kaler 2009: 13).

и проблемом новеле. Видјети: ШУКАЛО 2007б: 379–392.

[52] О односу модерне књижевне стилистике према класичној реторици, те према поетици и књижевној критици, видјети: JAKOBSON 1966; LEŠIĆ 1982: 55–69.

[53] Поред тога што теорија књижевности и књижевна теорија још увијек функционишу и као синонимични термини, овај облик кориштења појма тешко је оправдати нарочито када су у питању рјечници књижевних термина новијег датума код нас, јер не праве јасну дистинкцију иако је она несумњиво присутна. Занимљиво је да за разлику од Живковићевог *Речника књижевних термина* у рјечнику Тање Поповић, који је новијег датума, термин *књижевна теорија* није издвојено приказан!?

[54] Као најкрупнију примједбу овом приручнику наводимо потпуно изостављање описа марксистичке књижевнотеоријске оријентације које су аутори настојали објаснити њеним фреквентним присуством у дотадашњим приручицима на пољском језичком подручју.

[55] Нешто другачије конципиран је приручник Мирослава Бекера као комбинација научног приказа појединих књижевнотеоријских школа и хрестоматије одабраних текстова. Упоредити: BEKER 1999.

[56] Видјети ажурирано издање: LEŠIĆ, KAPIDŽIĆ-OSMANAGIĆ i dr. 2006.

[57] Радови укључени у књигу *Природа критике* настајали су у периоду од 1959. до 1971. године, а Бартови текстови, преведени код нас у књизи под насловом *Књижевност, митологија,*

Негативна реакција Рене Велека о савременим књижевнотеоријским оријентацијама, исказана у јеку доминације теорије, свједочи о, како он примјећује, разарању студија књижевности одустајањем од конституисања теорије и методологије на принципима научности. Тридесетак година након првог издања *Теорије књижевности*, Велек подсјећа да је његов и Воренов приручник прва књига под овим насловом на енглеском језику и каже како понекад осјећа кривицу, јер је помогао да се теорија књижевности пропагира у САД-у,[59] додајући како ипак одобрава импулс који лежи у основи теорије књижевности, а то је потреба за објашњењем принципа и метода, тј. за артикулисаном логичком подлогом науке о књижевности (WELLEK 2005: 50).

Појмовно и готово дисциплинарно присуство књижевне теорије озваничено је на хрватском књижевном простору у *Појмовнику сувремене књижевне теорије* Владимира Битија. Посљедње деценије XX вијека Бити карактерише као период интензивне саморефлексије науке о књижевности која је, између осталог, довела и до разликовања појмова традиционалне теорије књижевности и савремене књижевне теорије:

„Од традиционалне се *теорије књижевности* књижевна теорија разликује по томе што оспорава конститутивну границу између знаности и књижевности упозоравајући на двосмисленост, дапаче измјеничност односа између аналитичара и књижевног текста. Због тога она себе двосмислено назива `књижевном`. Такав теоријски обрат доводи у питање цјелокупан појмовни уређај дисциплине уносећи у њега `кризу темеља`. Ствара се мноштво конкурентних полазишта која се одсад могу омјеравати само међусобно, али никако више о `предмет` који је с губитком консензуса – ишчезнуо“ (Biti 2000: V).

Чини се, међутим, да је крај XX и почетак XXI вијека донио и значајну промјену на пољу књижевног изучавања која се огледа у дјелимичном враћању у средиште пажње традиционалних питања о природи књижевности, онтолошком статусу, те облику/облицима постојања књижевног дјела. Након бурних расправа о успону и паду, могућностима и перспективама *теорије*,[60] управо Џонатан Калер увиђа како је теорија књижевности, схваћена као разматрање о природи књижевности и методама њеног проучавања, у другој половини XX вијека скрајнута појмом теорије (широких интер-

семиологија, у периоду од 1953. („Нулти степен писма“) до 1971. године (есеј „Од науке до књижевности“ послан у рукопису приликом одобравања избора радова српског издања).

[58] „Треба, дакле, напустити мисао да нас наука о књижевности може научити томе који је крајњи смисао једног дела: она неће *дати* нити пак *наћи* ниједан смисао, већ ће описати логику на основу које су смислови произведени тако да их може *прихватити* човекова симболичка логика, као што реченице француског језика прихвата `лингвистичко осећање` Француза. Несумњиво, ваља прећи дуг пут да бисмо дошли до лингвистике излагања, то јест, до праве науке о књижевности, која би била у складу са вербалном природом свог предмета“ (BART 1971: 236).

[59] На овом мјесту мисли се на Велеков чланак “Destroying Literary Studies“, први пут објављен децембра 1983. (у часопису The New Criterion), у којем су савремене теоријске тенденције окарактерисане као напад на студиј књижевности, јер ту није ријеч, према Велековим ријечима о нормалној критици појединих аспеката дисциплине која се мијења већ о намјери да се наука о књижевности разори изнутра (WELLEK 2005: 42).

[60] О перспективама науке о књижевности, односу теорије књижевности, компаратистике и културалних студији видјети у: EPOP 2010; EAGLETON 2005; ЛУСИ 1999; TOMAŠEVIĆ 2001 и др. Крај прошлог и почетак овог вијека обиљежен је, нарочито на англо-америчком теоријском

дисциплинарних амбиција), не изузимајући и његов рад, што је био један од мотива за израду књиге *Теорија књижевности*, у којој, како каже, не заборавља теорију књижевности и питања шта је књижевност, поезија и поетика.[61] Обогаћена искуствима савремених оријентација - поготово у смислу критичког преиспитивања властитог дискурса - питањима традиционалне теорије књижевности бави се и већ спомињана књига *Демон теорије* Антоана Компањона.[62] Компањон гради властите поставке на дихотомији теорије и здравог разума с циљем „да се одоли наметљивом избору између теорије и здравог разума, свега или ничега, јер истина је увек у средини“ (2001: 28), а теорију види као постављање питања којима се књижевни „историчари и критичари без престанка срећу у вези појединачних текстова, али одговоре на њих сматрају доказаним. Теорија подсећа да су ова питања проблематична, да се на њих може одговорити на различите начине: она је релативиста“ (2001: 21).

* * *

Покушај описа теорије књижевности као појма и дисциплине, у назначеном односу књижевности, науке о књижевности и књижевне терминологије, сугерише закључак да положај теорије књижевности није могуће са сигурношћу одредити. Можда би, према томе, најприкладније било статус појма теорије књижевности назвати промјенљивим, нестабилним, заправо отвореним. Ријеч је, на овом мјесту, тек о почетним назнакама и могућем путу према сагледавању природе и функције овог појма, те се при покушају дефиниције задржавамо на двије констатације о природи отворености појма теорије књижевности, држећи се почетних и условних разлучења на дисциплинарни и појмовни план.[63]

На дисциплинарном плану *отвореност* се очитује широким и динамичним опсегом кориштења појма теорије књижевности. Моменти утврђивања, терминолошке варијанте, као што се настојало показати, крећу се од тродјелне подјеле науке о књижевности на књижевну историју, критику и теорију, преко синонимичне употребе појмова теорије књижевности и поетике, теорије књижевности и науке о књижевности, теорије књижевности, књижевне теорије и

ареалу, радовима који уз појам теорије носе придјев крај, смрт и сл., што је свједочанство периода преиспитивања, да ли и декаденције, појма и дисциплине. Видјети: KNAPP, MICHAELS 2001: 2460-2475; BUTLER, GUILLORY, THOMAS 2000; PATAI, CORRAL 2005; RABATÉ 2002 и др.; о теорији и перспективама компаратистике: SPIVAK 2003; о односу теорије и естетике OLSEN 1987 и др.

[61] Калеров осврт на период доминације *теорије* у којем помиње и мотиве за писање приручника под именом теорије књижевности/књижевне теорије видјети у: CULLER 2002: 273–292. Треба нагласити да управо Калерова *Теорија књижевности*, представља спој *традиционалне теорије књижевности* и *књижевне теорије*, јер се, с једне стране, бави питањима природе књижевности, поетике, реторике, поезије и приповиједања, а, с друге стране, обрађује проблематику коју је савремена *теорија* учинила својом: шта је теорија, културални студији, језик, значење, идентитет итд.

[62] Већ смо, другим поводом, помињали да Компањон опсег теорије књижевности приказује кроз седам питања, које види као седам основних елемената књижевности: књижевност, аутор, свијет, читалац, стил, историја, вредновање.

[63] Основно обиљежје овако описаног појма теорије књижевности јесте отвореност, а као једини поуздан ослонац описа указује се управо посматрање теорије књижевности као појма и дисциплине са свијешћу о промјенљивости и отворености.

`теорије`, све до потпуног искључења теорије књижевности, њеног потискивања (понекад скупа са науком о књижевности) појмовима поетике, историје, критике, методологије или `теорије`.[64]

Имамо ли у виду план који је издвојен као уже-појмовни (суштински), права питања су негдје другдје, а термини се указују само као посљедица или резултат динамичних остварења, момената утврђивања појмовља. Проблем отворености појма у овом случају могао би се описивати не одговором већ питањем: *шта нам преостаје данас када кажемо теорија књижевности*? Ако се пође од тежње за научношћу враћамо се питањима органона, оруђа, методе – било под именом поетике, теорије књижевности или науке о књижевности, овдје је то свеједно. Консеквентно претходном отварају се и питања треба ли градити теорију књижевности редуковану фокусирањем на испитивање функција књижевности (лингвистика) или, пак, утемељену на позајмицама из других дисциплина којима се поставља питање природе, онтолошког статуса, облика постојања књижевног дјела, односно питање шта је књижевност и на основу чега тражити одговоре како је проучавати, интерпретирати и предавати (филозофија).[65] Ако се, пак, одустане од строгог књижевно-научног концепта, прихвати криза темеља и дисциплине, преостаје одабир између неке од савремених књижевних теорија или методолошких праваца и макар привидан одмак од већ традиционалних преференција ка научности. Коначно, извјесним се чини само то да се изнад свог тог научног или теоријског појмовља постојано надвија дух и институција књижевности, али су ипак неоспорни и још живи напори да се дође до одређеног скупа знања, теорија и метода којима би проучавање књижевности, било под именом теорије књижевности, поетике, реторике, или пак, наратологије, семиологије, компаратистике и културологије, било систематизовано, те задржало пуноправни статус хуманистичке научне дисциплине.

[64] Хенрик Маркјевич је, као што је већ речено, у свом раду методологију књижевних проучавања третирао заједно са излагањем теорије књижевности, попут Велека и Ворена у *Теорији књижевности*, али напомиње да су могућа различита виђења: „Други научници сматрају историју књижевности и методологију књижевних изучавања једном дисциплином (J. Петерсен) или пак методологију потчињавају теорији књижевности (Тимофејев), или обратно (Клајнер)“ (MARKJEVIČ 1974: 21).

[65] Назнаке компромисног приступа, средине, конкретног враћања старим питањима уз кориштење искустава савремене *теорије*, могу се наћи у поменутим приручницима Антоана Компањона и Џонатана Калера. Симптоматично је у овом смислу и поређење хрватског и српског превода већ помињане Калерове књиге *Literary Theory*. Наиме, хрватски превод гласи *Књижевна теорија*, а српски *Теорија књижевности*. Имајући у виду наш претходни закључак може се рећи да су управо оба превода једнако подесна и да говоре не само о природи Калеровог рада, већ, можда и више, о актуелном стању у српској, односно хрватској књижевнотеоријској парадигми.

ЛИТЕРАТУРА

Вучковић, Радован, *Писац, дело, читалац*, Београд: Службени гласник, 2008.

Грубачић, Слободан, „Научност науке о књижевности“, *Наука и наша друштвена стварност* (зборник радова са научног скупа), књига 3, Том 1, Бања Лука: Филозофски факултет, 2002, стр. 157–186.

Делез, Жил и Гатари, Феликс, *Шта је филозофија?*, превела Славица Милетић, Нови Сад - Београд: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1995.

Ерор, Гвозден, *Књижевне студије и домен компаратистике*, 2. исправљено и допуњено издање, Београд - Панчево: Институт за књижевност и уметност - Мали Немо, 2010.

Кајзер, Волфганг, *Језичко уметничко дело*, превео Зоран Константиновић, Београд: Српска књижевна задруга, 1973.

Компањон, Антоан, *Демон теорије*, превод са француског Милица Козић, Владимир Капор и Бранко Ракић, Нови Сад: Светови, 2001.

Константиновић, Зоран, *Увод у упоредно проучавање књижевности*, Београд: Српска књижевна задруга, 1984.

Лотман, Јуриј Михајлович, *Семиосфера*, превела с руског Веселка Сантини, превод фрагмената са староруског Богдан Терзић, Нови Сад: Светови, 2004.

Луси, Најал, *Постмодернистичка теорија књижевности*, превела Љиљана Петровић, Нови Сад: Светови, 1999.

Милосављевић, Петар, *Методологија проучавања књижевности*, 2. издање, Београд: Требник, 2000.

Радовић, Миодраг (прир.), *Књижевна реторика данас*, Београд: Службени гласник, 2008.

Стојановић, Драган, *Феноменологија и вишезначност књижевног дела*, Београд: Вук Караџић, 1977.

Тартаља, Иво, *Теорија књижевности (за средње школе)*, 2. издање, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2000.

Тешић, Гојко (прир.), *Поетика – теорија и историја појма*, Београд: Народна књига - Алфа, 2000.

Томашевски, Борис, *Теорија књижевности. Поетика*, превела Нана Богдановић, Београд: Српска књижевна задруга, 1972.

Фуко, Мишел, *Археологија знања*, превео Младен Козомара, Београд - Нови Сад: Плато - Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1998.

Шукало, Младен (2007а), *Облици и искази (огледи)*, Бања Лука: Арт принт, 2007.

Шукало, Младен (2007б), „Новела – теоријски камен спотицања“, у: *Синхронијско и дијахронијско изучавање врста у српској књижевности*, ур. Зоја Карановић, Радмила Гикић-Петровић, Зборник, књига 1, Нови Сад: Филозофски факултет, 2007, стр. 379–392.

Шутић, Милослав, *Трагање за методом*, Београд: Службени гласник, 2010.

*

Abrams, M. H., *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford University Press, 1953.

Adorno, Teodor V., *Filozofska terminologija (Uvod u filozofiju)*, preveo Slobodan Novakov, Sarajevo: Svjetlost, 1986.

Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, prevod s originala, predgovor i objašnjenja Miloš N. Đurić, Beograd: Dereta, 2002.

Bart, Rolan, *Književnost, mitologija, semiologija*, izabrao Miloš Stambolić, preveo Ivan Čolović, Beograd: Nolit, 1971.

Bart, Rolan, *Rolan Bart po Rolanu Bartu*, preveo Miodrag Radović, Novi Sad - Podgorica: Svetovi - Oktoih, 1992.

Beker, Miroslav, *Povijest književnih teorija–od antike do kraja 19. stoljeća*, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, 1979.

Beker, Miroslav, *Suvremene književne teorije*, 2. izmijenjeno izdanje, Zagreb: Matica hrvatska, 1999.

Biti, Vladimir, *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*, 2. izdanje, Zagreb: Matica hrvatska, 2000.

Butler, Judit, Guillory, John, Thomas, Kendall (ed.), *What`s Left of Theory?*, New York - London: Routledge, 2002.

Bužinjska, Ana i Markovski, Mihal Pavel, *Književne teorije XX veka*, prevela Ivana Đokić-Saunderson, Beograd: Službeni glasnik, 2009.

Culler, Jonathan, ”The Literary in Theory”, in: *What`s Left of Theory?*, ed. Judith Butler, John Guillory, Kendall Thomas, New York - London: Routledge, 2002, p. 273–292.

Dikro, Osvald i Todorov, Cvetan, *Enciklopedijski rečnik nauka o jeziku 1*, preveli Sanja Grahek i Mihajlo Popović, Beograd: Prosveta, 1987.

Đurčinov, M., Koljević, N., Kovač, N., Kulenović, T., Lešić, Z., Petković, N., *Moderna tumačenja književnosti*, Sarajevo: Svjetlost, 1981.

Eagleton, Terry, *Književna teorija*, prevela Mia Pervan-Plavec, Zagreb: Liber, 1987.

Eagleton, Terry, *Teorija i nakon nje*, preveo Darko Polšek, Zagreb: Algoritam, 2005.

Filipović, Vladimir (red.), *Filozofijski rječnik*, treće dopunjeno izdanje, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1989.

Frye, Northrop, *Anatomija kritike*, prevela Giga Gračan, Zagreb: Naprijed, 1979.

Fuko, Mišel, *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka*, preveo Nikola Kovač, Beograd: Nolit, 1971.

Giljen, Klaudio, *Književnost kao sistem. Ogledi o teoriji književne istorije*, preveo Tihomir Vučković, Beograd: Nolit, 1981.

Grubačić, Slobodan, *Aleksandrijski svetionik (Tumačenja književnosti od aleksandrijske škole do postmoderne)*, Sremski Karlovci - Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2006.

Hamburger, Käte, *Logika književnosti*, preveo Slobodan Grubačić, Beograd: Nolit, 1976.

Jakobson, Roman, *Lingvistika i poetika*, izbor Milka Ivić i Sreten Marić, prevod Draginja Pervaz i dr., Beograd: Nolit, 1966.

Kaler, Džonatan, *Teorija književnosti (Sasvim kratak uvod)*, preveo Dragan Ilić, Beograd: Službeni glasnik, 2009.

Knapp, Steven, Michaels, Walter Benn, „Against Theory", in: *The Northon Anthology of Theory and Criticism*, gen. ed. Vincent B. Leitch, W. W. Northon & Company, Inc., 2001, p. 2460-2475.

Kriger, Mari, *Teorija kritike*, preveo Svetozar M. Ignjačević, Beograd: Nolit, 1982.

Kun, Tomas S., *Struktura naučnih revolucija*, preveo Staniša Novaković, Beograd: Nolit, 1974.

Leitch,Vincent B., „Introduction to Theory and Criticism", in: *The Northon Anthology of Theory and Criticism*, gen. ed. Vincent B. Leitch, USA: W. W. Northon & Company, Inc., 2001, p. 4–5.

Lešić, Zdenko, *Jezik i književno djelo*, četvrto izdanje, Sarajevo: Svjetlost, 1982.

Lešić, Zdenko, *Teorija književnosti*, Beograd: Službeni glasnik, 2008.

Lešić, Zdenko, Kapidžić-Osmanagić, Hanifa, Katnić-Bakaršić, Marina, Kulenović, Tvrtko, *Suvremena tumačenja književnosti i književnokritičko naslijeđe XX stoljeća*, Sarajevo: Sarajevo Publishing, 2006.

Markjevič, Henrik, *Nauka o književnosti,* preveo Stojan Subotin, Beograd: Nolit, 1974.

Milosavljević, Petar (prir.), *Teorijska misao o književnosti*, Novi Sad: Svetovi, 1991.

Milošević, Nikola, *Antropološki eseji*, Beograd: Nolit, 1964.

Milić, Novica, *Šta je teorija*, Beograd: Institut za književnost i umetnost - Čigoja štampa, 2006.

Olsen, Stein Haugom, *The end of Literary Theory*, New York: Cambridge University Press, 1987.

Patai, Daphne, Corral, Will H. (ed.), *Theory`s Empire*, New York: Columbia University Press, 2005.

Petrović, Sreten, *Marksistička estetika*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1979.

Petrović Sreten, *Retorika*, Niš: Gradina, 1975.

Petrović, Svetozar, *Priroda kritike*, Beograd: Samizdat B92, 2003.

Popović, Tanja, *Rečnik književnih termina*, Beograd: Logos Art, 2007.

Rabaté, Jean-Michael, *The Future of Theory*, Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

Richter, Sandra, *History of Poetics*, Berlin - New York: De Gruyter, 2010.

Santer-Sarkani, Stefan, *Teorija književnosti*, prevela Jelena Novaković, Beograd: Plato, 2001.

Siami, Anri, *Poetika*, preveo Nikola Bertolino, Beograd: Plato, 1998.

Solar, Milivoj, *Filozofija književnosti*, Zagreb: Liber, 1985.

Solar, Milivoj, *Književna kritika i filozofija književnosti*, Zagreb: Školska knjiga, 1976.

Solar, Milivoj, *Teorija književnosti*, 8. izdanje, Zagreb: Školska knjiga, 1983.

Sōseki, Natsume, *Theory of Literature (and Other Critical Writings)*, New York: Columbia University Press, 2009.

Spivak, Gayatri Chakravorty, *Death of a Discipline*, New York: Columbia University Press, 2003.

Škreb, Zdenko, *Studij književnosti*, Zagreb: Školska knjiga, 1976.

Škreb, Zdenko i Stamać, Ante, *Uvod u književnost (Teorija, metodologija)*, 3. prerađeno izdanje, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, 1983.

Tomašević, Boško, *Konačna teorija književnosti*, Beograd: Prosveta, 2001.

Velek, Rene, *Kritički pojmovi*, preveli Aleksandar I. Spasić i Slobodan Đorđević, Beograd: Vuk Karadžić, 1966.

Velek, Rene i Voren, Ostin, *Teorija književnosti*, četvrto izdanje, preveli Aleksandar I. Spasić i Slobodan Đorđević, Beograd: Nolit, 1991.

Vinogradov, V. V., *Stilistika. Teorija poetskog jezika. Poetika*, preveli Predrag Lazarević, Tatjana Šeremet, Milovan Milinković, Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika, 1971.

Wellek, Rene, „Destroying Literary Studies", in: *Theory`s Empire*, ed. Daphne Patai & Will H. Corral, New York: Columbia University Press, 2005, p. 41–51.

Ženet, Žerar, *Figure*, odabrala i prevela Mirjana Miočinović, Beograd: Vuk Karadžić, 1985.

Dragan Dragomirović

THEORY OF LITERATURE – NOTION, TERM AND/OR ACADEMIC DISCIPLINE?

S u m m a r y

This work deals with theory of literature as a notion, term and academic discipline. In order to provide a description based upon the principles of literary theory, it is necessary, in the first place, to understand and problematize the notion-term relationship in a philosophically oriented discourse and, then, utilize the experiences of literary-scientific expression. Observing the status of literary theory leads inevitably to comparison with the notions of poetics, rhetorics, literary theory etc, implying open and unstable nature of the theory of literature described in such terms.

Keywords: *notion, term, literature, theory of literature, literary theory, history and criticism, poetics, retorics, openness/instability*

УДК: 821.163.41.09
DOI: 10.7251/GMS1301075P
(Оригинални научни рад)

Ранко Павловић
Бањалука
pavlovic@blic.net

Уз стогодишњицу рођења*
КРАТКА ПРИЧА БРАНКА ЋОПИЋА

(с посебним освртом на његове ране радове)

Резиме: *Кратка прича јесте она и онаква какву пише Бранко Ћопић, чија је основна карактеристика у томе што је њена драматика више у чаролији приповиједања него у догађају исприповиједаном здравим, врцавим народним језиком, пуним досјетки и доскочица. Попут Петра Кочића, Ћопић је био прави мајстор за извођење малих људи на велику књижевну сцену. Тема приче, судећи по дјелу овог аутора, може бити све оно што се догодило (у стварности или машти) и што би могло да се десе (такође с ове и оне стране реалног), али то збитије, или тек наговјештај збитија, не може и не смије опонашати живот; оно мора бити сам живот. Пишчеви биографи и историчари књижевности објављивање приче Смртно руво Соје Чубрилове у Политици 8. маја 1936. године сматрају уласком Б. Ћопића у свијет књижевности, али је књижевник Ранко Рисојевић, анализирајући четири умјетнички релевантне приче објављене у бањалучким Врбаским новинама и ужичком Учитељском подмлатку 1933. тај термин помакао три године уназад.*

Кључне ријечи: *Бранко Ћопић, кратка прича, приповиједање, језик, књижевни јунаци, мали људи, опис.*

Једна од могућих дефиниција кратке приче могла би да гласи отприлике и овако: кратка прича јесте она и онаква какву пише Бранко Ћопић. Основна карактеристика Ћопићеве приче можда је у томе што је њена драматика више у чаролији приповиједања него у догађају исприповиједаном здравим, врцавим народним језиком, пуним досјетки и доскочица.

Теоретичари књижевности нису сагласни у дефинисању кратке приче, боље речено, ни у нашој ни у свјетској књижевности

* У биографским подацима о Б. Ћопићу стоји да је рођен 1. јануара 1915. године. И он и мјештани Хашана говорили су да је рођен знатно раније, али да је, по обичајима тога доба, као дан рођења уписан први дан наредне године, па је зато Одбор за обиљежавање стогодишњице његовог рођења одлучио да обиљежавање започне низом манифестација у 2014, а настави се у 2015. години.

нема прецизног одређења овог литерарног жанра. По некима, кратка прича је једноставна, усмјерена обично на само један догађај, њена радња одвија се у кратком временском периоду, има ограничен број ликова и један заплет. Други, опет, кратку причу дефинишу њеном дужином. По Едгару Алану Поу, она би морала да се прочита у једном даху, па су јој неки теоретичари, придржавајући се можда и Поовог става, као горњу границу одредили највише 7.500 ријечи. У модерној западној теорији књижевности преовлађује мишљење да је кратка прича „дјело фикције од 1.000 до 20.000 ријечи“.

Занимљива су запажања о краткој причи савременог српског прозног писца Давида Албахарија. Он, наиме, сматра да она „нема никакву дефиницију“, и додаје: „По мени, кратка прича може да буде једна реч, као и текст од стотинак страна. Дужина је нешто што сам аутор одређује када пише кратку причу. По садржају, кратка прича може да буде све.“ Он ипак закључује: „На кратку причу гледам као на фрагмент извучен из живота оних који се појављују у причи, и то фрагмент који је битан у њиховим животима. То може да буде бескрајно мали и наизглед неважан детаљ који ипак преобликује судбину ликова који се појављују у причи. То би требало да буде коначан и битан догађај у животима ликова.“

Велемајстор кратке приче, не само у савременој хиспаноамеричкој књижевности, Хулио Кортастар, дао је можда и понајбољу дефиницију овог жанра: “Кратка прича мора бити уредна, потпуна, довршена. У њој све мора бити савршено, и због тога је њу теже писати. Писање романа је пука вјештина, нешто што се може научити, али за писање кратких прича човјек мора да се роди.”

На Ћопићеву кратку причу можда би се највише могло примијенити мишљење једног од најистакнутијих савремених српских приповједача Милисава Савића. Наглашавајући да је кратка прича „чедо богиње сажетости“ и да „лети на крилима лакоће“, Савић каже да она „ништа не тврди и не доказује, мудрост јој је у томе што јој до никакве мудрости није стало“. Стиче се утисак да је Савић имао у виду баш ону Ћопићеву неспутану бујицу ријечи његових јунака, ону његову „изокренутост“ и „заокренутост“ у току нарације, изазване поступцима актера или нараторо-

вом луцидношћу, када је рекао: „Кратка прича не воли мирне воде већ брзаке који се обрушавају у водопаде.“ Ауторство приче, по М. Савићу, подједнако припада и писцу и читаоцу, што ће свако осјетити читајући Ћопићеве приче и допричавајући их, било током или након читања, с тим што ће неријетко осјетити да је и сам на некакав чаробан начин увучен у причу, да је постао један од њених јунака. “На књижевној трпези кратка прича је посластица. Износи се у малим количинама, и за пробране сладокусце“, закључује Савић, а ми томе додајемо да на књижевној трпези Бранка Ћопића и нема ничег другог осим посластица, с тим што сваки читалац његових прича постаје сладокусац. Већ је безброј пута на овај или онај начин речено, али ваља увијек понављати, да магична привлачност кратке приче подгрмечког Чехова зрачи из занимљиве радње смјештене у живописан, мајсторски осликан амбијент, из осебујних ликова, углавном Крајишника, извајаних тако да нам постају блиски познаници које носимо у себи и с којима се дружимо и након ишчитавања дјела, из сочног, крајишког, народног језика, из врцавих дијалога, из хумора и сатире који напросто из текста прелазе у читаочево расположење и душу и из лиричности без које је незамислива добра кратка прича.

Са сигурношћу би се могло тврдити да Бранко Ћопић, упуштајући се у авантуру књижевног стваралаштва, није трагао за дефиницијом кратке приче, мада је био један од најактивнијих чланова литерарних дружина у вријеме када је у Бањој Луци похађао Учитељску школу и почео објављивати своје прве прозне саставе, али су његова краћа прозна остварења могла послужити за дефинисање овог жанра.

Шта може бити тема кратке приче? Судећи по Ћопићевим кратким прозним остварењима, све оно што се догодило (у стварности или машти) и што би могло да се деси (такође с ове и оне стране реалног) јесте прича. Само, то збитије, или тек наговјештај збитија, не може и не смије опонашати живот; оно мора бити сам живот. Некад је амбијент, вјешто описан на самом почетку, довољан повод да се у њега смјести догађај који ће и због тог амбијента бити узбудљив. Понекад је сам лик довољно изазован да на својим плећима изнесе цијелу причу, а каткад је нека безазлена досјетка, за друге можда сасвим безначајна, неуочљива, довољна

да се, најчешће на хуморан начин, исприповиједа прича која се памти и препричава. Код Ћопића је те елементе готово немогуће раздвојити, јер радња сваког његовог дјела смјештена је у прецизно дефинисане временске оквире, у јасно оцртан амбијент, а ликови су толико упечатљиво обликовани да нам, као што је већ речено, постају блиски познаници.

Све, дакле, може бити прича и приче су свуда око нас; оне, као проток времена, на примјер, постоје и трају и мимо наше воље, самоникле су и неуништиве, великодушне су по томе што нам омогућавају илузију да их ми стварамо, несвјесни да нас оне заправо увлаче у своје паукове мреже, и тако нам омогућавају паралелан живот или, прецизније речено, живот у паралелном свијету, тјерајући нас стално на размишљање о томе који је то стварни свијет – овај у коме дишемо и батргамо се или онај који нам, у причи, омогућава свевременост. Довољно је да процвјета сљез у башти испод куће, да се појави онај неки Раде са Брдара, да с новостима стигне Петрак самарџија из *далеког свијета* (а тај далеки свијет је одмах ту, иза брда), да неко попут Ђуре Пајића срочи какав поспрдљив стих против власти, и ето приче чијим чарима се не може одољети.

Јесу приче, дакле, свуда око нас, али је потребан сензор богомданог талента, какав је имао Бранко Ћопић, да их намиришемо, осјетимо, ухватимо и запишемо/ сачувамо. Попут су дивљег и узгајаног цвијећа. Оне још неиспричане, било гласом народног приповједача или пером у књижевној радионици, сличне су ливадском или шумском цвијећу уз обале Јапре – дивље, опијајућег мириса, с латицама у којима се огледају све боје видљивог свијета, а оне које је неко већ укротио ријечју и пером, подсјећају на цвјетове из најљепших цвијетњака – мало су дисциплиноване, али лијепе и мирисне на један сасвим други начин. Бранко Ћопић је у својим *баштама сљезове боје*, већ од самих књижевних почетака, узимао из завичајних ливада и са шумских пропланака самородне расцвјетале биљке и преносио их у своје лирске вртове, његујући у њима посебну, само њему својствену врсту питомине, али дозвољавајући им да у себи задрже ону дозу дивљине која ће у њима (цвјетовима или причама, сасвим свеједно, јер то је у овом случају исто) пулсирати за умјетничко дјело неопходном самородношћу.

Јесу ли за причу потребни хероји, јунаци о чијим подвизима су и у историјским уџбеницима исписане многе странице? Ћопић као да нам својим дјелом поручује – нису! Јер, моћне, умјетнички изузетно вриједне приповијести он је написао о плашљивцима, дрмогаћама, скитницама, причалицама, пијанцима, пољарима, млинарима, убогим људима који се варакају по рубовима живота. Био је заиста прави мајстор да малог човјека изведе на велику књижевну сцену и учини га бесмртним, јунаком у књижевности можда и већим него што су хероји у стварном животу.

Покушаћемо ове тврдње илустровати макар овлашном анализом неких прича из Ћопићевог најранијег стваралачког периода, мање познатих књижевној јавности. При томе ћемо настојати да оправдамо тврдњу да је један од најплоднијих, најчитанијих и најпревођенијих српских писаца од самих књижевних почетака имао јасан и врлом одговоран однос према дјелу које ствара, да је створио свој стил, свој тематски круг, своје ликове, и да је све то само усавршавао да би – о краткој причи када је ријеч – до умјетничког савршенства свој опус довео у *Башти сљезове боје*.

Ћопићеви биографи углавном се слажу у томе да је овај писац у књижевни свијет врло сигурним кораком закорачио 8. маја 1936. године, када је у београдској *Политици* објавио приповијетку *Смртно руво Соје Чубрилове*, при чему додају да је још као четрнаестогодишњак (1928) у омладинском часопису *Венац* објавио своју прву причу, можда би боље било рећи цртицу. Познат је податак да је до почетка Другог свјетског рата, дакле, за четири године, Ћопић у овом листу објавио 126 прича и велики број прилога у подлистку *Политика за децу*.

Трагајући, међутим, за раним Ћопићевим радовима, књижевник Ранко Рисојевић је утврдио да се он три године раније, 1933. године, својом првом приповијетком, „уписао“ у српску књижевнст. „Бранко Ћопић улази у предворје српске књижевности скупа са школским друговима, Гојком Бановићем, Милом Бекутом (који је нередовно похађао гимназију), Славком Мандићем, Радованом Вулином и Бором Павићем. Још се нису били честито ни први пут обријали, а већ су дјеловали сасвим самосвојно, свјесни свога мјеста и своје мисије која се може означити једноставно као стваралачки, ангажован однос према стварности“, написао је Рисојевић

у раду *Ћопићев улазак у књижевност* (Годишњак Друштва чланова Матице српске у Републици Српској, Бањалука, 2/2012, стр. 299–334). „Та 1933. година била је посебно плодоносна за ђаке Учитељске школе. У Фељтону *Врбаских новина* појавила се прича *Идеалиста* потписана иницијалима Б. Ћ., за које претпостављам да припадају Бранку Ћопићу, пошто у причи, на почетку, представља своје јунаке Рајка и Шпицару, 'ђаке виших разреда једне школе', што је могла да буде управо Учитељска школа."

Ова прича објављена је 12. априла, а већ 21. маја исте, 1933. године, такође у *Врбаским новинама*, појављује се *Ђурђевски уранак*, цртица или слика из живота, како је карактерише Р. Рисојевић, потписана истим иницијалима, па није тешко претпоставити да је њен аутор Бранко Ћопић. Он ће се у овом листу потписати пуним именом и презименом у децембру исте године, испод приче *Стеван гради кућу* и испод некролога насловљеног *О књижевном стварању покојног Миле Бекута*. „Паралелно са сарадњом у *Врбаским* новинама, Ћопић сарађује и у листу *Учитељски подмладак,* који је излазио у Ужицу, у којем се јављају још неки будући значајни српскохрватски писци. Сви углавном пишу екавски, тако и Ранко Маринковић, који у броју 7–8, 1933. године објављује ујевићевски интонирану пјесму *Подневно купалиште*. Иза његове пјесме слиједи Ћопићева приповијетка, шира од прилога у *Врбаским новинама*, разведена, под насловом *Очинском дому*", пише Рисојевић.

Ако изузмено дјечачке цртице, онда би се могло рећи да су прве Ћопићеве приче биле *Идеалиста*, *Ђурђевски уранак*, *Очинском дому* и *Стеван гради кућу*, па је зато врло занимљиво анализирати их и покушати, бар у назнакама, одговорити на питање колико је на самом почетку књижевног стваралаштва овај писац чврсто утемељио своју поетику и колико јој је остао вјеран и у зрелом стваралачком добу.

Прича *Идеалиста*, о неузвраћеној младалачкој љубави, с препознатљивим елементима аутобиографског, пуна је тмурног расположења, па је зато сасвим разумљиво што је млађани Ћопић исповиједно казивање почео описом атмосфере, баш онакве каква одговара расположењу главног јунака. „Сиво влажно вече што је мирисало на старе труле плотове и расквашено ђубре лено је пузало

и хватало се забачених блатњавих улица на градској периферији.“ Након ове прве реченице, *колебљиви обриси далеких шума* сливају се небом *у црну гњецаву масу*, док улична свјетиљка *сушичаво* зури у маглу. Заљубљени младић у својој скромној собици осјећа *тамножуту тишину*, док *прљаво-сивом улицом промичу уморни радници са земљаним лицима, погурене црне бабе, прање и голокрака подерана факинчад.* Ни јутро није ведрије. Оно је тихо, сиво и док вири кроз прозор *сетно маше голом кестењевом граном*. Дан је мамуран и потамнио, а у учионци је запара *и из сваког угла буљи досада тупим очима.*

А зашто је то тако? Неузвраћена љубав уселила је у душу главног јунака тмурно расположење и *сећања на родни крај избледела су и замаглила се пред појавом те мале повучене девојке са смеђом косом и тамним очима које су биле увек пуне неког прикривеног тихог бола и затајивања нечег непознатог, свога, што се брижно чувало и преживљавало у најскривенијим кутовима душе.* Али, при сусрету с вољеном дјевојком као да се нешто бар мало мијења, као да се појављује трачак свјетла: *По коси јој је дрхтао мутан влажан отсев магленог јутра.*

И својом другом причом, *Ђурђевски уранак*, у којој је неузвраћена љубав такође главни мотив, Ћопић показује колико је опис атмосфере битан за његово приповиједање и наговјештава да ће то тако остати у његовом цјелокупном дјелу. Буђење у рано ђурђевданско јутро почиње тако што *забрује ветар туробно шупље*, негдје горе на тавану, око димњака, а када се наратор (главна личност) нађе у јутарњој вреви, на уранку, *у предјутарњој свежини осетих одједном нагло празнину и хладну самоћу у души.* Ћопић се у овој цртици наговјештава као прави мајстор описа, толико увјерљивих и упечатљивих да се читалац покаткад и сам нађе у амбијенту који описује: *Иза брда диже се полако огромно црвено сунце расувши по источном небу џиновску светлу лепезу*. Иако само цртица, *Ђурђевски уранак* има своју динамику, прецизно осликава импулсе душе, нуди готово опипљив амбијент, а дода ли се томе сочан, богат, „народски“ језик, Може се прихватити као најава писца који има шта рећи и зна као се то чини.

Прича *Очинском дому*, објављена у броју 7/8 (септембар/октобар 1933) ужичког *Учитељског подмлатка,* листа ученика

учитељсих школа, потписана пуним именом и презименом аутора, уз напомену да је ученик IV разреда, још већа је потврда Ћопићевог смисла за детаљ и описивање. У првом пасусу, који има само девет редова, употријебио је 17 атрибута (*тихо, блиједи, бескрвних, тешко, грозничавог, вечито, огроман, луду, очајну, неугасива, суморне...*), али се не стиче утисак непотребног нагомилавања епитета који би запријетили да гуше нарацију, јер су потпуно у функцији наговјештавања психичког стања ратника који се враћа са бојишта, у неизвјесност која га чека. *Мутно жалосно јесење небо стоји разапето у висинама као огромна мокра паучина са старих плотова.* Ево реченице с почетка приче која више описује стање Лазареве душе (да подсјетимо, ријеч је о јунаку који се враћа из рата) него природу и пејзаже родног му краја у који долази послије дужег избивања. За Ћопића, заправо за његовог литерарног јунака Лазара, кишна јесен је стара удовица која плаче, висок бријег је плећат, а *Ђумино Брдо са неколико пропланака слично старој олињалој шубари од црног јагњећег крзна*. Или: *Велика сива њушка ноћи све се дубље увлачи у крило села*, опис је на коме би средњошколцу из 1933. године могли позавидјети и већ одавно афирмисани писци.

Очинском дому је прича која наговјештава Ћопића и као аутора социјалних тема. Разочарање које доживљава Лазар вративши се из рата писац, на самом крају, поткрепљује и описом села које је умотано у помрчину и маглу, док напољу очајно плаче јесење небо и звижди сјеверац *танким леденим гласом*.

Посљедња прича објављена у 1933. години *Стеван гради кућу* (13. децембра, у *Врбаским новинама*), има још више обиљежја социјалне прозе, веома изражене у том периоду. Овдје је Ћопић кожда, бар у тематском погледу, најближи Кочићу, јер снажним средствима исказује однос власти према „обичном“ човјеку и народа према власти.

Све почиње готово идиличном сликом: *Тесао је Стеван испред куће дебела храстова стабла, свеже бело иверје одлетало је у великим луковима и перјасти меки облаци путовали су некуда високо изнад њега*. Стеван жели да направи нову кућу, а његову радост писац исказује сликом сунца које се смијало са прозора старе кућице, *безбрижно и невино као петанестогодишња девојчица.* Идилична слика нестаје када се појављује набусити лугар и није

тешко претпоставити шта ће се догодити. Оно што посебно импресионира јесте с каквом лакоћом млади Ћопић налази сасвим природан крај ове кратке приче:

Опет је пошао низа село глас својом добро познатом утрвеном стазом:

– Стеван истукао лугара! –

На други крај села преко реке стигао је сасвим измењен и преодевен у ново рухо. Већ како ко чуо и препричао тек људи, и с ову и с ону страну реке, рекли су више за себе: „Штета, добар је момак“ – и отишли су спавати још врло рано, с кокошима, јер је сутра била недеља.

Ноћу је пала топла летња киша, а изјутра су се уза село према Стевановој кући отшетали жандарми блистајући натакнутим бајонетима.

Лазар који се враћа из рата и Стеван који гради кућу претходница су велике армије живописно осликаних Ћопићевих јунака, махом Грмечлија и Подгрмечлија, маргиналаца у животу, али централних личности на књижевној сцени. Сви они тако су обликовани да су сами за себе прича и да сами, својим поступцима које аутор с лакоћом усмјерава и дисциплинује, и својим језиком, посуђеним из говорног језика пишчевог завичаја, граде занимљиву фабулу, зачињену здравим народним, неријетко сјетним хумором, протканим смисленом сатиром, за коју би се могло рећи да је својствена само Ћопићу, коју он није „посуђивао“ од других, а несебично је уступа својим сљедбеницима по перу.

Ranko Pavlović

SHORT STORY BY BRANKO ĆOPIĆ

Summary

Short story is the type of story written by Branko Ćopić, and its basic characteristic is that its dramatics can be found more in the magic of storytelling, than in the event told in healthy, dynamic people's language, full of witticisms and sallies. Just like Petar Kočić, Ćopić was a real master in bringing common people on the big literary scene. Topic of the story, judging from the work of this author, can be anything that happened (in reality or imagination) and that could happen (from this and the other side of reality), but these events or hints of events cannot and must not imitate life – it has to be life itself. Biographers of this writer and historians of literature consider the publishing of the short story called Smrtno ruvo Soje Čubrilove u Politici, on 8 May in 1936, as the story with which Branko Ćopić entered the world of literature, but writer Ranko Risojević, upon analyzing the four relevant stories published in Vrbaske novine in the town of Banja Luka and Učiteljski podmladak in the town of Užice in 1933, moved the date three years earlier.

Key words: *Branko Ćopić, short story, storytelling, language, literature characters, common people, description.*

УДК: 82.09:801.73
DOI: 10.7251/GMS1301085S
(Оригинални научни рад)

Мариана Седић
Католичка гимназија
Бањалука
dilandog@blic.net

ОДНОС РОМАНА *ОНО ШТО ОДУВЕК ЖЕЛИШ* ГОРДАНЕ ЋИРЈАНИЋ СА ДРУГИМ КЊИЖЕВНИМ ДЈЕЛИМА И МЕДИЈИМА

Резиме: *Повод овом истаживању били су односи и везе романа Гордане Ћирјанић Оно што одувек желиш са Романом о Лондону Милоша Црњанског. Такође смо истражили разлоге за уметање неких преведених текстова из страних књижевности, попут оних Оскара Вајлда. Како се овај први роман дозива са телевизијском (не)културом, намјера је била да се покаже и однос ова два медија (књижевности и телевизије).*

Кључне ријечи: *интертекстуалност, интермедијалност, ТВ серије, упоредна књижевност, Роман о Лондону, Црњански, Рјепнин, Оскар Вајлд, телевизија.*

У овом раду позабавићемо се односом романа *Оно што одувек желиш* са другим књижевним дјелима и медијима који се помињу и наводе у њему, директно и посредно. Послужићемо се и компаратистиком и њеном разуђеношћу и на друге медије, а не само на књижевност. „Упоредна књижевност се, наиме, не задовољава искључиво тиме да упоређује две појаве, већ их бира полазећи од оквира који себи претходно одређује као *tertium comparationis*, а то већ значи да је присутно поимање одређеног система, па се, анализирајући и вреднујући сличности и разлике, те трагајући при томе подједнако и за разлозима оваквих сличности и разлика, заправо тежи како осветљавању ширих повезаности тако и теоријском уопштавању“ (Константиновић, 1993, стр. 15).

Најзначајније реминисценције су оне са *Романом о Лондону* Милоша Црњанског. Необична је улога и лика и писца овог романа у роману *Оно што одувек желиш.* Иако су додирне тачке ових романа искључиво на нивоу приче, постоје и неки односи између

два романа који се тичу њиховог настанка. Роман *Оно што одувек желиш* настао је, између осталог, и као дугогодишња жеља ауторке да у свој рад укључи и *Роман о Лондону*: „То је велики роман, али књижевна јавност у Србији примила га је са гунђањем кад се појавио. Сећам се да сам, још као студент, у својим првим познанствима с писцима, бранила ту књигу, на коју су многи одмахивали руком и говорили чак да је баналан. Ваљда нису очекивали од Црњанског – после монументалних Сеоба – роман са савременом тематиком, па још помињање секса. Мислим да је таква рецепција, са позиције лажног пуританизма, била још један вид ниподаштавања писца. На страну то што је рукопис овог романа препознатљив и маестралан, Црњански и њему даје дијагнозу времена у описује велике ломове, не само егзистенцијалне, него психичке, приликом судара светова“ (Минић, 2011, стр. 4). С друге стране, и Ћирјанићева је много година провела изван своје земље, као и Црњански, те можда и на том пољу ликови које су створили гаје саучесничку усамљеност, иако из другачијих побуда. „Српска књижевност има необично јаку ‘емигрантску црту’ (поготово новија) и велики је број писаца који су се бавили тематиком ‘пресађености’ у другу средину. Специфичан положај народа на вјетрометини одредио је не само његову историјску судбину већ и особине његове књижевности. Још од *Романа о Лондону* Милоша Црњанског па до *Мамца* Давида Албахарија и романа *Руски прозор* Драгана Великића (сви овјенчани НИН-овом наградом) ова тема заузима доста простора у књижевности“ (Максимовић, 2010, стр. 302). Дакле, ријеч је о ауторима емигрантима и ликовима туђинцима. Нешто поетике Гордане Ћирјанић може се ишчитати из разговора протагонисте романа, Слободана, са Црњанским. Занимљиво је да Ћирјанићка бира Црњанског за учесника у дијегези свог романа, а не лика, Рјепнина, на којег се већина разговора односи. Ипак, јасно се види да је тај Црњански пројекција једног студента књижевности и да је његова физичка појава само изговор за експлицитну поетику: „Не слажете се зато што сте у предности, зато што не могу да вам одговорим својим речима, него вашим. Видите, да није био жртва вихора историје, равнодушности, зла и незнања средине у којој се обрео против властите воље, Рјепнин не би био предмет романа. Да је остао у својој отаџбини и кнез у пуном смислу речи, можда би га у вашим годинама обузео

Weltschmerz, усисао га сплин или би запао у обломовштину, то не знамо ни ви ни ја, али ни у ком случају не би постао књижевни лик, мој. Мене је интересовао безумни ветар који носи човека, као лист, са једног на други крај света: опште зло и он у њему, као јединка. Такође сам хтео да прикажем мешање људи са неспојивим прошлостима, у Лондону, као у неком лонцу, и смену светова, и једног човека од идеала – ту где је *секс корен свега*. Није ме интересовала психологија као таква“ (Ћирјанић, 2010, стр. 27). Јасно је да је ријеч о интерпретацији романа Милоша Црњанског. И из тога се може доста закључити. На основу онога што закључује, можемо много тога рећи о ономе који закључује. Можда најбољу релацију између ликова свог и романа Црњанског даје кроз уста Црњанског у роману: „Ваше кречење у стану пријатеља нема никакве везе са Рјепниновим лепљењем тапета код Ординског, нити ваше осећање празнине са његовим губитништвом. Подударност је случајна, није суштинска“ (Ћирјанић, 2010, стр. 27). На једном мјесту, опет, оправдава живот свог лика, насупрот смрти Рјепнина: „Иако сам одустао од читања, тек сад сам схватио да у књижевности самоубиство може бити пука конвенција, исто као и смрт. Водиш јунака, који је одавно постао антијунак, кроз губитке и бесмисао, али некако мораш ствар да завршиш, да ставиш тачку на роман и на живот о коме си приповедао на неколико стотина страница. Да би се уопште причала прича о једном човеку, има ли јачег мотива од његовог нестанка са лица земље – силаска са позорнице при чему смо, ако се добро сећам, сви једнаки, и краљевић и просјак. Наравно да је могуће оставити ‘јунака’ да после драмских врхунаца вегетира зурећи у таваницу, испумпан, сломљен, незаинтересован да живи даље, баш као ја, али причи је потребан крај који оправдава драме и посрнућа“ (Ћирјанић, 2010, стр. 22). Баш због оваквих коментара изненађујућа је и реализација краја романа о којем пишемо. Лик завршава у лимбу између сна и јаве, или, боље рећи, с друге стране ТВ екрана. Као Алиса иза огледала, наш јунак се сели с друге стране. Ипак, потреба да се Црњански уведе у роман има своју функционалну вриједност. Он потврђује теорију да Слободан разговара само са имагинарним ликовима, а увођење Рјепнина упућује, а касније и потврђује, да је ријеч о човјеку са тешким обликом депресије. С друге стране, сентиментална везаност лика за *Роман о Лондону* и важност коју му придаје оставља простора за

размишљање о другим паралелама. Наиме, једну од највећих животних одлука Слободан је донио захваљујући управо овоме роману. Ријеч је о његовом избору професије. Одлучио је да студира књижевност. Када поново сретне Црњанског, биће човјек који је одустао од књижевности, а човјек који је одустао од књижевности је човјек одустао од живота. Постоје и другачије теорије о мотивисаности за увођење ликова Црњанског и Рјепнина, које нису неоправдане: „Чини ми се да се Гордана Ћирјанић уплашила да ће запинг и ТВ серије деловати помало плошно – неоправдани страх – па је похитала да свом јунаку – зависнику придода мотивацију сачињену од неколико трауматичних догађаја, чија је симболичка енергија много мања од енергије којом зрачи идеја телевизије. Тиме се мотив телевизије разблажује, а јунак се враћа у домен 'старе добре књижевности', нечег заправо већ виђеног, нечег што си одувек могао да препознаш. Можда о тој препознатљивости најбоље говори мисао да је секс корен свега, коју Ћирјанићкин јунак позајмљује од кнеза Рјепнина. Ако се та мисао код Ћирјанићке може поновити без и најмање промене у нијансама значења, онда се плашим да је овај роман ехо Црњансковог, и да Црњански ту служи, пре свега, као интелектуални алиби, а не као епохални саговорник. Отуда у поређењу са кнезом Рјепнином, Слободан нема никакву посебну симболичку носивост, нема снагу да обележи епоху, јер је његова последња мисао ('секс је корен свега') само фарсичан ехо нечега што је, када је изговорено први пут, имало патос трагизма" (Владушић, стр. 3).

Подједнако су значајне и интерференције са другим дјелима. У питању је цитатност. Приповијетка *Џак пун слина* Густава Мартина Гарса функционише и као интертекст и као метадијегеза у оквиру приче о наративним слојевима. Смисао оваквог убацивања је вишеструк. „Интертекстуалност је, дакле, не само својство текста већ и начин на који он постоји: сваки текст, књижевни или некњижевни, подразумијева друге текстове и упућује на њих" (Лешић, 2008, стр. 85). Ова приповијетка је парабола о љубави, која индиректно упућује на ситуацију која се одвија између Слободана и Олге. Поред оних учитаних, ненаведених, постоји још неколико цитираних, поред поменутог Густава Мартина Гарса. То су дијелови текстова Мигела Торга и Оскара Вајлда. Ауторка је превела есеј *Пропаст лагања,* а онда неке његове дијелове уврстила

у свој текст. Осврнућемо се мало на ове одјељке и њихово значење за роман о којем говоримо. Цитирање Мигела Торга доприноси оправдању које лик за себе тражи. Цитирајући неког другог, даје кредибилитет својој теорији према којој су највећи стручњаци највише подложни негативном утицају управо онога против чега се боре. Цитат у којем велики пјесник признаје да радије чита детективске романе него свјетски класик потврђује управо оно што Слободан говори о свом препуштању тривијалној забави радије него квалитетној умјетности: „Неко ће рећи: како ти, који знаш како се производи ТВ програм, коме су савршено познати монтажа стварности за ријалити шоу, кулисе и специфични ефекти у серијама, производња и подешавање вести у дневницима, како можеш да буљиш у црну кутију сатима, као да верујеш? Наравно да не верујем. Ствар и није у вероваању, него у апетиту за фикцију и пристајању на лаж – у потреби да затрпаш отужну стварност сензацијама које те, у суштини, не дотичу. Знате ли, рекао бих, у којој угледној професији има највише наркомана? Међу лекарима! Међу онима који најбоље знају учинак хемијских супстанци и њихову штетност по здравље. Знање о дејству порока не служи обавезно као противотров или вакцина“ (Ћирјанић, 2010, стр. 38). Након оваквог говора, навести ријечи неког ко је доказани писац, значи оправдати себе и још томе додати ноту неке важности. Ако могу великани, може и он.

Први пут цитирајући Оскара Вајлда, Слободан се правда брату. Покушава свој немили чин прељубе да оправда културолошким елементом. Један дио њега не може да поднесе да је било шта што он ради општељудско и тривијално, тражи оправдање у умјетности. И као што за себе воли да каже да је Арес или Аранђел, а за Олгу, братову жену, да је Медеја или Антигона, у својим поступцима тражи нека општа књижевна мјеста, чинећи да му животна прича звучи пјеснички симболично а не проћердано и пропало: „Можда је моје огрешење о тебе било опште место, али никако није било простаклук, још мање подлост. Тебе, напросто, нисам имао у видокругу волећи Олгу, или, ако јесам, немаран према својој кратковидости, остављао сам твој лик у магли, да не кажем у мраку“ (Ћирјанић, 2010, стр. 104).

Други пут цитира Вајлда желећи да укаже на ситуацију у којој живот опонаша умјетност, након серије која је приказивала

буквалну примјену те тезе на лешевима који су приказивани као живи. Даље пак користи ситуацију да се надовеже о себи и о Олги. Вјечито се оправдава. Цитат је о животу, који много више опонаша умјетност него што је у обрнутом случају, а Слободан га користи да ископа неку појединост да може да се надовеже на своју причу о себи. Скоро да је употријебио јефтин трик. „Цитат у постмодернистичком тексту, иако је пренесен дословно, не мора бити директно везан за 'основна' значења прототекста, чак може, у зависности од контекста дела, садржати битно различита, па чак и супротна значења, од оних које поседује у 'изворнику'; његов смисао зависи, пре свега од различитости контекста употребе, као и од међуконтекстуалних веза прототекста и новог, постмодернистичког текста" (Живковић, 2010, 278). Оваква употреба цитата омогућава аутору да свако дјело, односно сваки његов дио, идеологизује по потребама свог текста. То и није тако лоше кад се узме у обзир да се тако ствара нови текст, но општи утисак из романа *Оно што одувек желиш* је да цитате користи као оправдање за неке баналне и непријатне животне ситуације, и то врло успјешно.

Интертекстуалност на нивоу ТВ серија од којих је саткан цијели роман сасвим је друга прича. Сам поступак уметања таквог садржаја у један умјетнички текст, трансформише га у потпуно нову творевину. „У постмодернизму се ствара нова 'метајезичка', нелинеарна књижевност, оличена у синкретизму и интердисциплинарности, која истиче своју интертекстуалну природу. Интертекстуалност садржи у својој основи амбигвитет, јер се истовремено и актуелизује и преображава значење транспонованог текста, успостављајући мултипликацију стваралачког процеса" (Живковић, 2010, 273).

Културолошка вриједност је неоспорна. Наиме, ријеч је о врсти емисије која је преплавила телевизијске екране у посљедњих двадесетак година и као таква оставила трага на најмање двије генерације. Постоје минимално двије врсте емисија о којима Слободан говори и које окупирају његов живот: то су ријалити шоуови и форензичарске серије. Поред тога, појављују се и неке друге ТВ емисије, о којима Слободан не мисли ништа добро. То су фудбалске утакмице, „Велики брат", „Фарма", „Скупштина"... Примјетно је да све што он не гледа сматра неинтелигентним, од-

носно обрнуто. Иако свјестан да ТВ емисије о којима је овисан нису врхунска умјетничка дјела, буни се кад мора да гледа нешто друго, чак осуђује: „Помислим каткад, као сад, да неки злоћудни ум има намеру да излуђује націју, или можда пре да је затупљује, усклађивањем програма на свим каналима. 'Јавни сервис' ту, наравно, највише иритира. Уместо да рачуна, увек, на интелигентног гледаоца, Сервис изгледа подразумева да постоје две Србије – једна дибидус примитивна, и друга малограђанска – па шара, наизменично им подилази. При том, несумњиво, сматра да је та прва већа, јер у ударним терминима кудикамо више њој удовољава. Тако испада, иако знам да примитивизам никада не треба приписивати у грех гледаоцу – то је пре свега стање ума *сочинитеља* програма, а тек затим, у дугом времену, интеракција" (Ћирјанић, 2010, стр. 68).

Један од најизраженијих тренутака у роману, а који се тиче управо запинга (брзо мијењање ТВ канала) и ТВ интертекста, јесте епизода када Слободан гледа двије серије и један филм у исто вријеме. Ово је и риједак примјер промјене наративног слоја, простора и фокализације. Наизмјенично пребацује са једног програма на други и говори шта на којем види, да би напосљетку разоткрио како се завршавају сва три случаја. Међутим, скоро невјероватно је да се завршавају у исто вријеме и да успијева да из сваке ухвати баш онај дио из којег се јасно може ишчитати радња, па претпостављамо да ауторка покушава овим да добије на занимљивости и динамици радње, јер понекад је сасвим нејасно зашто инсистира на препричавању појединих серија. И овај начин на који их је укомпоновала у роман није наишао на одобравање: „Препричавајући садржаје ових емисија, ауторка убија време у роману" (Паковић 2011, стр.10). „Препричавање форензичарских серија, што би требало да буде метафора за копање по мртвој прошлости (каква оригинална замисао!!!), лишено је сваког узбуђења, те према оној Платоновој метафори о одразу одраза добијамо нешто што је већ треш литаратура, али разводњена и лишена сваке напетости" (Арсенић 2011, стр.). Можда је напетост постигнута само промјеном перспективе, али не и садржаја. У сваком случају, било је важно и запитати се да ли су серије о којима се говори аутентичне или пак производ списатељичине маште. Начин на који су серије компоноване звучи увјерљиво, јер су тако и иначе

направљене. Поједини коментари који упућују на то да је Слободан страствен и упознат гледалац коме је познат шаблон према којем се граде серије, такође даје на аутентичности серија. Он је, наиме, годинама радио као помоћник уредника у свјетским емисијама које гледаоцима испуњавају жеље, а завршио је као овисник о криминалистичким серијама. Када су ауторку питали да потврди о каквим је серијама ријеч, она је рекла: „Почела сам са снимцима стварних емисија, које сте могли видети и ви, и мој комшија. Међутим, током рада ми се наметнула идеја да могу мало и да мистификујем. Важно је било 'скинути' модел. Ако би некога интересовало шта је виђено, а шта измишљено, намучио би се да пронађе и разлучи, али не би било немогуће" (Јовићевић, 2011, стр. 6). Да је добро 'скинут' модел ТВ серија, говори и начин на који их посматра Слободан. Он серије види као конструкцију. Готово да и он над њима врши структуралистичку анализу. Слободан зна кад ће се шта и како десити, те на основу професионалног искуства види структуру серија, а на основу књишког и њихов садржај. Интерпретира и банализује као да је изнад те врсте умјетности.

„...и у схватању интермедијалности компаратистика се ограничава поглавито на преношење поруке из неког другог медија у медијум књижевности, а преношење поруке литерарног дела у други медијум препушта другим дисциплинама, па је и у овом случају реч заправо о трансмедијалности која се огледа кроз текст књижевности. Пратимо, значи, знакове других система како се претварају у вербалне знаке, док би претварање вербалних знакова у друге системе знакова – како смо већ рекли – био задатак истраживача одговарајућих дисциплина" (Константиновић, 2002, стр. 84). У једном поглављу романа ријеч је о обостраној интермедијалности. Наиме, ауторка прво приказује серију у којој је приказана књижевна тема, умјетност која опонаша живот и обрнуто. Дакле, смјењују се умјетности, једна у другој. Ово је један од бољих примјера интермедијалности, поготово јер су приказани наизмјенично текст и његова визуелна реализација, а укључује и расправу Оскара Вајлда о *Лутки која је једном била потиштена.* У причу улази и Аристотел, са својом *Естетиком*. Расправа о умјетности на овај начин сеже у прошлост од Аристотела и провлачи се кроз есеје Оскара Вајлда до садашњости, у којој је

примијењена у једној форензичарској серији. Порука је да велике теме не умиру, само налазе начина да се прилагоде времену и медију тог времена.

Као што видимо, мотиви за увођење других текстова и медија су разни. Можда у недостатку материјала за писање, списатељица заиста пише о серијама само да попуни простор, а можда је и ријеч о несвакидашњем експерименту. У сваком случају, роман је јако необичан у односу на друге романе које срећемо и међу романима Ћирјанићеве и иначе романима у српској књижевности почетком двадесет и првог вијека. При првом читању свакако држи пажњу и интригира читаоца. Тек у небројеним каснијим читањима шавови по којима је роман настајао почињу да се назиру и управо захваљујући наратолошкој анализи таква перспектива је и била могућа.

Мислимо да смо овим истраживањем отворили врата неким новим и опширнијим, и указали на важна мјеста. Резиме би гласио да је увођење овог облика медија у књижевност у оволикој мјери свакако иновативан, али не баш и најјаснији. Вјероватно се на тај начин покушала приказати стварност данашњице или бар она стварност какву види Слободан. Он упорно инсистира на томе да су прекорачене границе нормалног и саблажњивог управо због серија у којима је главни лик обдукцијски сто, а смрт замјена за свако узбуђење, укључујући сексуално. Ништа више није довољно необично да изненади данашњег човјека. Таква перцепија је донекле и оправдана и тачна, али се не смије заборавити да је то идеологија човјека који је и сам урадио толико тога саблажњивог и управо кријући се иза серија оправдава своје неподопштине. Да ли се он крије у серијама или се оправдава, свеједно је. Поента је јасна и неизбјежна. Човјек који не може да настави да живи, живи у телевизору и таква порука је свакако драгоцјена. Технички гледано, преношење медија на папир обогатило је књижевност из више углова. Описи и наративи, простор и вријеме потпуно се разликују у ове двије умјетности. На основу успјелости сценских наратива које нису из телевизијског програма, увидјели смо какав је позитиван утицај имало помно проучавање серија за ауторку овог романа. Прикази су скоро филмски и заслужују да се пренесу на екран. С друге стране, телевизијски материјал је вјешто и дина-

мично пренесен у текст. Подразумијевајући да је тај материјал био некад у писаној форми, па режисерском палицом преведен у видео, а онда опет у писмо, говоримо о вишеструкој интерпретацији, која је постала сама умјетничко дјело. Парадоксално, сам роман ниподаштава телевизијско стваралаштво, иако постоји захваљујући њему. Иако га користи као материјал за другачије стварање, није искључено да није много квалитетнији од програма које осуђује. Нико више не доводи у питање умјетност књижевности, те се чини да неки књижевници живе од тог аксиома, иако бесправно. Још један парадокс овог романа јесте тај да својим садржајем афирмише телевизију, док је идеолошки обезвређује.

Аутентичност начина на који се поруке шаљу, свакако је за сваку похвалу. Можда није најсрећнији дискурс, али је намјера изванредна. Човјек који је изгубио себе, може несметано да настави да живи лелујајући у нирвани док му се биолошки живот не угаси. Обезбијеђен материјално, у свијету у којем влада алијенација, показао је како је то могуће преживјети без људи, живјети у својој глави и у телевизији. Остаци књижевног васпитања долазе до изражаја у интертексту таман толико да покажу како је лик свјестан да постоји и другачији живот, и да му није страно сентиментално васпитање. Ипак, поразно је да ни такав један човјек, који носи једну малу библиотеку са собом, не може да се одупре својој овисности и своме безнађу. Да ли би неки лик мање заљубљен у књижевност дјеловао мање поразно – није искључено. Одсуство свијести да је неком познато да постоје и другачији свјетови допринијело би нади у будућност и оставило онај простор какав књижевност обично оставља одшкринутим. Овако, имамо само обећање Црњанског да такви људи не скончавају самоубиством и крај у коме је јунак изгубио стварност мијешајући је са неком из својих серија. Роман се завршава кошмаром из којег нема излаза јер нема краја. Постоји само завршетак романа. Роман почиње разговором са Црњанским, а завршава се усисавањем лика у ТВ серију. Иако скоро непримјетна, борба књижевности и телевизије сликовито је провучена кроз овакав почетак и крај. А почетак и крај сваког романа увијек се најбрже и најдуже памте.

Литература

Арсенић, В. (22.01.2011). Нин за све паре. *E-novine*. Преузето 25.02.2014, са сајта: http://www.e-novine.com/kultura/kultura-knjige/44101-Nin-sve-pare.html

Владушић. С. (н. д.). Оно што одувек желиш. *Проза на путу*. Преузето 24.02.2014, са сајта http://prozanaputu.com/index.php/prikazujemo/92-ono-sto-oduvek-zelis.html

Живковић, Д. (2010). Појам интертекстуалности. *Наслеђе* (Крагујевац) бр. 16, 267–287.

Јовићевић, Д. (22.01.2011). Нин: Опис једног пакла (интервју). *Konkursi regiona* Преузето 04.02.2014, са сајта na: http://konkursiregiona.net/nin-opis-jednog-pakla/

Константиновић, З. (1993). *Компаративно виђење српске књижевности.* Нови Сад: Светови.

Константиновић, З. (2002). *Интертекстуална компаратистика.* Београд: Народна књига/ Алфа.

Лешић, З. (2008). *Теорија књижевности*. Београд: Службени гласник.

Максимовић, Б. (2010). Између сна и заборава [Приказ књиге *Гласови у ветру* Гроздане Олујић]. *Крајина* (Бања Лука) бр. 33–34, 300–304.

Минић, М. (04.03.2011). Гордана Ћирјанић: Више и не умијемо да желимо. (Интервју број 1063). *Monitor*. Преузето 04.02.2013, са сајта

http://www.monitor.co.me/index.php?view=article&catid=1675%3Abroj-1063&id=2395%3Agordana-irjani-vie-i-ne-umijemo-da-elimo&tmpl=component&print=1&layout=default&page=&option=com_content&Itemid=2702

Паковић, З. (22.01.2011). Убијање времена у Ниновом роману године. *Politika online*. Преузето 25.02.2014, са сајта http://www.politika.rs/rubrike/Kulturni-dodatak/Ubijanje-vremena-u-Ninovom-romanu-godine.lt.html

Ћирјанић, Г. (2011). *Оно што одувек желиш*. Београд: Народна књига/ Алфа.

Mariana Sedić

THE RELATION OF GORDANA CIRJANIC'S NOVEL ONO STO ODUVIJEK ZELIS WITH OTHER WORKS OF LITERATURE AND MEDIA

Summary

The reason of this research were relations and connections between two novels What you have always wanted by Gordana Ćirjanić and A Novel about London by Miloš Crnjanski. Also we investigated reasons for insertion of some translated texts from foreign literatures, like those Oscar Wilde wrote. As this first novel invokes the television (non)culture, the intention here is to show the relations of these two media (literature and television).

Key words: *intertextuality, intermediacy, TV series, comparative literature, Crnjanski, Rjepnin, Oscar Wilde, television.*

УДК: 341.382(497.113)'1699
DOI: 10.7251/GMS1301097B
(Оригинални научни рад)

Бошко М. Бранковић
Филозофски факултет
Бањалука
brbosko@gmail.com

ОСНИВАЊЕ ПЕТРОВЦА ПОСЛИЈЕ ПОТПИСИВАЊА КАРЛОВАЧКОГ МИРА 1699. ГОДИНЕ

Резиме: *Османлије су након потписивања Карловачког мира са Хабзбуршком монархијом и Млетачком републиком 1699. године приступиле утврђивању граница и подизању нових утврђења и кула. Једно од насеља које је настало као посљедица такве одлуке је и Петровац, који је основан послије 1700. године. Не може се прецизно утврдити година изградње куле и подизања варошице, али се може рећи да је то било за вријеме султана Мустафе II (1695−1703) или Ахмеда III (1703−1730), значи смјестити у временски оквир између 1700. и 1730. године.*

Кључне ријечи: *Петровац, оснивање, досељеници, Карловачки мир, Османско царство, Млетачка република, Хабзбуршка монархија.*

Карловачки мировни уговор између Турске, Хабзбуршке монархије и Млетачке републике склопљен је 26. јануара 1699. године у трајању од десет година. Хабзбуршкој монархији припала је Угарска без Баната, а границе Хрватске, обухватајући Лику и Крбаву, помјерене су са Купе на Уну, до планине Велебит. Од турске власти ослобођена је Славонија са Костајницом, Дубицом и Јасеновцем, као и југоисточни Срем, преко кога је повучена нова аустријско-турска граница од Митровице (која је припала Турској), на Сави, до Сланкамена (који је припао Аустрији), на Дунаву. Овакав мир био је тежак ударац за Османско царство, јер је са њим учинило до тада највеће територијалне уступке једној хришћанској држави. Овим чином оно је престало бити озбиљна пријетња великим хришћанским државама.

Према одлукама мира, граница на подручју Орашца, Лапца, Боричевца, Старе Островице и Кулен Вакуфа била је повучена линијом:

[1] *Историја српског народа*, књ. 3, том I, Београд, 1994, стр. 571.

Од хумке постављене на гребену Пљешивице, на мјесту гдје преко њега прелази пут за Фаркашић, настаје подручје које је тада припадало кули Орашац,[2] *кули чифлука Лапац,*[3] *порушеној тврђави Боричевац,*[4] *тврђави Стара Островица*[5] *и паланци Кулен Вакуф ... гранична линија ... водила је стално билом планина и у правцу југоистока. Прва хумка за овај сектор постављена је на планини Кук,*[6] *„у близини Клупа".*[7] *Друга хумка постављена је на Мазинској планини,*[8] *на мјесту под називом „Висока локва".*[9] *Гранична линија одавде избија на Пољану, која се у документима о разграничењу назива Дуга пољана*[10] *и на мјесту гдје је прелазила преко Лумбарданичког друма постављена је трећа хумка, а четврта – посљедња хумка за овај сектор – постављена је „између Градовите косе*[11] *и Великог Лисца*[12]*".*[13]

У саставу комисије за разграничење са Млетачком републиком у турској делегацији, на састанку одржаном 6. јуна 1699. године у Стрмици код Книна, био је и тадашњи диздар бјелајске куле Али-ага.[14]

Закључивањем Карловачког мира, велики број муслимана, са простора који је из турских прешао у аустријске руке, почео се исељавати у правцу Босне. Муслимански исељеници највећим бројем били су са простора Угарске, Славоније, Далмације, Крбаве и Лике. Сматра се да је са ових простора у Босну прешло око 130.000 муслиманских избјеглица, међу којима и велики број спахија. Један број ових избјеглица само се привремено настанио у Босни, док је доста већи број остао трајно да живи.[15]

У овој миграцији, велики број личких муслимана доселио се у околину Кулен Вакуфа. Међу првим муслиманским досељеницима били су чланови породице Ђугуновић, затим слиједи талас досељавања великог броја муслиманских породица: Алагић, Алић, Алиспахић, Алтић, Алуновић, Бећирагић, Бегановић, Бибановић, Бурзић, Чехић, Ћемаловић, Демировић, Ђамбеговић, Гутлић, Ханџић, Хорић, Кргкугџић, Куртагић, Машиновић, Мирановић, Оканџић, Омић, Палић, Сарачевић, Шеховић, Штркуљевић, Ваизовић и Зелић.[16]

Крајем 1699. године, босанском намјеснику, везиру дефтердар Ћосе Халил-паши (1698−1702), стигло је из Цариграда

[2] Сјевероисточно од Кулен Вакуфа, на десној страни Уне.

[3] Варошица испод Пљешивице, западно од Кулен Вакуфа.

[4] Југозападно од Кулен Вакуфа.

[5] Село Островица, поред пута који из унске долине води, преко Боричевца, у Горњи Лапац

[6] Дио Пљешивице и врх (1.172 м) којим пролази пут који преко Пљешивице спаја Лапачко и Крбавско поље.

[7] Локалитет под овим називом непознат је на терену. Међутим, сами врх Кука гледан од врха Челине у правцу југозапада изгледа степенасто, као велике клупе поредане једна изнад друге.

[8] Сјеверозападно од Мазина.

[9] Висока локва код Сркуља. На овом подручју постоје бројне вртаче у којима се вода привремено задржава. Не постоји локва у којој се вода задржава током цијеле године

[10] То су ливаде које припадају становницима Мазина.

[11] Југозападно од села Брезовац.

[12] Брезовачки Лисац (1.111 м)

[13] Ešref Kovačević, *Granice bosanskog pašaluka prema Austriji i Mletačkoj republici po odredbama Karlovačkog mira*, Sarajevo, 1973, str. 104.

[14] Enes Pelidija, *Bosanski ejalet od Karlovačkog do Požarevačkog mira 1699−1718*, Sarajevo, 1989, str. 41; Hamdija Kreševljaković, *Kapetanije u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1980, str. 189.

[15] *Историја српског народа*, књ. 4, том I, Београд, 1994, стр. 21.

наређење да у унутрашњости ејалета дозволи подизање нових насеља. У ова насеља, која је требало подићи на до тада пустим мјестима, требало је да се смјесте избјеглице. Осим овог наређења стигло је и друго, којим се забрањује да се подижу насеља дуж Саве и Уне, јер би се то косило са одредбама мира.[17]

Порта је знала да се Аустрија и Венеција неће зауставити на тадашњим границама Босне и због тога је одмах 1700. године приступила утврђивању постојећих граница. Турске власти, у тим мјерама, не само да су утврђивале границу и обнављале старе и напуштене градове, већ су почеле градити и нова утврђења, око којих су ницала насеља. С временом су формирали нове агалуке и капетаније.[18]

У овом времену изградње и подизања нових утврђења, изграђен је и данашњи Босански Петровац.

Да Петровац није постојао прије, свједочи попис кадилукâ у европској Турској врховног судије Абдул-Кадир еф. из 1667. године, у којем се наводи кадилук Новосел (Кулен Вакуф). Овај кадилук налазио се у посљедњем, десетом разреду[19] Клишког санџака.[20]

Такође, да је Петровац ново насеље потврђује и једна народна пјесма, у којој се говори о једном догађају који се могао десити прије пада Бихаћа (1592. године). Према овој пјесми, из Бихаћа су ишла два сужња Крупљанина, два бега Бадњевића. Идући од Бјелаја према Кључу, пјевач каже:

Отискоше уз поље билајско,
Крај Петрова врила ударише –
Тад Петровца, кажу, није било.[21]

Град Петровац изграђен је за вријеме султана Мустафе II (1695−1703) или Ахмеда III (1703−1730). Хамдија Крешевљаковић сматра да је то било за вријеме Ахмеда III и да је тада у граду постојала једна табија и једна кула на више спратова.[22] Ова кула била је највиша у Крајини.

Према једном сачуваном народном предању, Петровац је настао овако:

Када су Турци изгубили Лику, Салих-паша Куленовић доселио је из Лике и отишао у Буковачу да подигне кулу, па није мисто

[16] Enes Pelidija, „O migracionim kretanjima stanovništva bosanskog ejaleta u prvim decenijama XVIII stoljeća“, u *Migracije i Bosna i Hercegovina*, Sarajevo, 1990, str. 120−121.

[17] Исто, стр. 123.

[18] Хамдија Крешевљаковић, „Капетаније у Босни и Херцеговини“, *Годишњак Историског друштва Босне и Херцеговине*, Сарајево, 1950, стр. 94

[19] Кадилуци су се дијелили по висини дохотка у десет разреда.

[20] Safvet beg Bašagić, „Kako se za turske uprave Jugoslavija dijelila na kadiluke (Neposredno pred ‘Bečki rat’)“, *Novi behar*, br. 12, Sarajevo, 15. oktobar 1930, str. 178−179.

[21] Hamdija Kreševljaković, *Kapetanije u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1980, str. 187.

[22] Исто, стр. 187

бегенисо. Онда је отишао на Липу луку код Крњеуше, па ни ту није бегенисо. Онда је отишао код Клисине 5 km одавде, па му је неки стари Ракић реко: „Ђе направиш кућу, ту ћеш варош начинити. Хај ти под Шахиновац.” То је ђе је сад наш парк. Ту је више извора Петровца направио кулу ћешалију (ћошалију) на седам бојева и горе су били топови на њој. Озидо је авлију и преко прописа је направио. Дошо везир и реко: „Ово изгледа као град. Дај подуплај овај зид и онда ћеш од цара добити да то буде град”.[23]

Чим је Петровац озидан и основано насеље, први становници доселили су се из Бихаћа. То су биле муслиманске избјеглице из Лике које су привремено биле смјештене у Бихаћ. Прво насеље у Петровцу – Бишћани добило је име по њима. Ово насеље првобитно је било просторно одвојено од вароши и било је више као засебно село него као дио саме варошице Петровац.[24]

Први назив данашњег Босанског Петровца био је Новосел. Не може се тачно и прецизно утврдити година када и зашто су му Турци промијенили име у Петровац, али се зна да су га аустроугарске власти 1895. године преименовале у Босански Петровац.

Поуздано се зна да је приликом оснивања варош припадала кадилуку Новосел, са сједиштем у Кулен Вакуфу. Ова нахија граничила се са кључком, ливањском и бихаћком нахијом. Готово сва земља била је у власништву бегова Куленовића.

Литература

Safvet beg Bašagić, „Kako se za turske uprave Jugoslavija dijelila na kadiluke (Neposredno pred ’Bečki rat’)“, *Novi behar*, br. 12, Sarajevo, 15. oktobar 1930, str. 177−179.

Историја српског народа, књ. 3, том I, Београд, 1994.

Историја српског народа, књ. 4, том I, Београд, 1994.

Ešref Kovačević, *Granice bosanskog pašaluka prema Austriji i Mletačkoj republici po odredbama Karlovačkog mira*, Sarajevo, 1973.

Hamdija Kreševljaković, *Kapetanije u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1980.

Хамдија Крешевљаковић, „Капетаније у Босни и Херцеговини“, *Годишњак Историског друштва Босне и Херцеговине*, Сарајево, 1950, стр. 89−141.

Enes Pelidija, *Bosanski ejalet od Karlovačkog do Požarevačkog mira 1699−1718*, Sarajevo, 1989.

[23] Aiša Softić, *Zbornik bošnjačkih predaja*, Sarajevo, 2005, str. 119.

[24] Петар Рађеновић, *Бјелајско поље и Бравско – антропогеографска испитивања*, Српска краљевска академија, Српски етнографски зборник, Насеља и порекло становништва, књ. 20, Београд, 1925, стр. 204.

Enes Pelidija, „O migracionim kretanjima stanovništva bosanskog ejaleta u prvim decenijama XVIII stoljeća“, u: *Migracije i Bosna i Hercegovina*, Sarajevo, 1990, str. 119−131.

Петар Рађеновић, *Бјелајско поље и Бравско – антропогеографска испитивања*, Српска краљевска академија, Српски етнографски зборник, Насеља и порекло становништва, књ. 20, Београд, 1925, стр. 157−189.

Aiša Softić, *Zbornik bošnjačkih predaja*, Sarajevo, 2005.

Boško Branković

ESTABLISHING THE TOWN OF PETROVAC AFTER SIGNING THE KARLOVAC PEACE TREATY IN 1699

Summary

After signing the Karlovac peace treaty with the Habsburg Monarchy and Venetian Republic in 1699, the Ottomans defined their borders and started building new fortresses and towers. One of the settlements formed as a result of such a decision was Petrovac, established after 1700. The exact year when the tower and small town were built cannot be precisely determined, but it could be said that it happened either during the rule of the Sultan Mustafa II (1695-1703) or Ahmed III (1703-1730).

Key words: *Petrovac, establishing, settlers, the Karlovac peace treaty, the Ottoman Empire, the Venetian Republic, the Habsburg Monarchy.*

УДК: 323.1:342(497.6)
DOI: 10.7251/GMS1301103N
(Оригинални научни рад)

Слободан Наградић
Републички завод за заштиту културно-историјског и природног насљеђа
Бањалука
slobodannagradic@hotmail.com

НЕКОЛИКЕ АМБИВАЛЕНЦИЈЕ ДРУШТВЕНОГ ПОЛОЖАЈА НАЦИОНАЛНИХ МАЊИНА У ПОСТДЕЈТОНСКОЈ БиХ

Резиме: *У раду се проблематизује друштвени положај националних мањина у постдејтонској Босни и Херцеговини, те њихов међуоднос са категоријом „остали“. Аутор је анализирао неколике сфере социјалне егзистенције, од политике и учешћа у органима власти, бизниса, запошљавања и управљања ресурсима, образовања, културе, до информисања, социјалне и здравствене заштите, уписа у матичне књиге итд., а резултати до којих се том анализом дошло воде ка спознаји и закључку да укупни социјални положај тих друштвених група националномањинске провенијенције није дефицијентан у односу на положај етничких мањина у већини осталих држава у Европи, упркос својеврсном стартном хендикепу мањина у БиХ, њеној мултидимензионалној асиметрији и повременим дискрепанцијама између нормативне и стварне димензије њиховог постојања. Такође, у раду је показано, на један синтетичан начин, којим мјерама власти је смањена дискриминација националних мањина, изузев кад су Роми у питању, те зашто оне нису у фокусу пажње тзв. међународне заједнице.*

Кључне ријечи: *Националне мањине, Устав БиХ, постдејтонска БиХ, конститутивни народи, друштвени положај, „остали“, изборно законодавство, посебност Рома, (не)дискриминација, религијско-еклесијални плурализам, попис становништва.*

Оно што данас постоји и функционише као држава под именом Босна и Херцеговина, настало је, боље рећи – уговорено је, **Општим оквирним споразумом о миру у Босни и Херцеговини**, који је, еуфемистички казано, „парафиран“ у Дејтону, САД, а потписан у **Паризу 14. децембра 1995**. године. По **Анексу IV**

тог мировног уговора, који је, истовремено, и устав тада и тако уговорене државе, Босна и Херцеговина се састоји од Републике Српске и Федерације Босне и Херцеговине, које су дефинисане као **ентитети**, наравно државотворни, јер и нису било шта друго, истина вишеструко асиметрични, али са, у дотадашњој правно-политичкој пракси, незабиљеженим високим степеном аутономије у готово свим регијама социјалне егзистенције. Касније, 2009. године, првим и засад јединим усвојеним амандманом на Устав БиХ, а било је више покушаја да се Устав БиХ промијени, ентитетима је додат и **Брчко Дистрикт БиХ, који је иначе правно утемељен још 1999, а *de facto* почео да функционише годину дана касније као кондоминијум двају ентитета**, и тако постао, *sui generis*, конститутивни елемент постдејтонске Босне и Херцеговине. Поменуто треба третирати као историјски и правно-политички предтекст и контекст, позадину и background наше нарације. Такође, у преамбули највишег правног и политичког акта дејтонске БиХ, као њени конститутивни чиниоци, наведени су и народи који, као колективитети, живе у њој: Бошњаци, Хрвати и Срби, а колатерално су поменути и грађани, тè, што је посебно значајно са становишта наше теме, „остали“.

Ко су „остали“, што их помиње Устав дејтонске БиХ? Којим садржајем је та категорија попуњена? Мање-више, у научним дисциплинама које се баве истраживањем и/или промишљањем етноса, народа, нација и њима сродних категорија и реалних друштвених чињеница и феномена, постоји релативно висока сагласност о томе ко су и шта су и Срби и Хрвати, па чак и Бошњаци, иако је о њима, засад, понајмање усаглашених, што и није неопходно, и научно верификованих спознаја, а тако ће, нема сумње, бити и низ година и деценија у будућности. Међутим, стање ствари *vis-a-vis* „осталих“, посебно у гносеолошко-епистемолошкој равни и семантици, није тако једноставно и неспорно. Најкраће казано, „**остали“ у ововременој БиХ су сви они грађани и грађанке** – да будемо џендер сензитивни и политички коректни – **који не припадају ниједном од три њена конститутивна народа**. То су, дакле, оне друштвене групе и људи узети појединачно, чији су национална детерминација и исходиште другачији, различити у односу на националну припадност већинских народа или пак никакви.

Али, ни та групација становништва и држављана постдејтонске БиХ, чији припадници, дакле, нису ни Срби, ни Хрвати, ни Бошњаци, који узети збирно чине категорију „остали“, није унутар себе компактна и кохерентна. Напротив, она је одвећ дивергентна, уразноличена и потребује додатно рашчлањивање илити анализу. Симплификовано речено, унутар групације „остали“ могуће је разликовати оне групе и појединце који имају националну детерминацију и идентификацију, која је транспарентна, неспорна и коју њени припадници не скривају, само што је она различита у односу на националну етиологију и конкретно актуелно манифестовање оних који се самодоживљавају и идентификују, али их и други тако опажају и третирају, као припадници, правно-политички квалификовано, конститутивних народа. Осим те социјалне групације, **у данашњој БиХ постоје и појединци без било каквог националног идентитета, тј. грађани, индивидуми који се, из њима знаних и за њих легитимних разлога, национално не декларишу, не опредјељују у смислу припадности ма којој националној заједници** и то јавно носе и живе. То су, заправо, они који су „преостали“ након детекције и „пребројавања“ свих оних грађана, становника, држављана постдејтонске БиХ који су се на неком од претходно одржаних пописа становништва, слободно, својом вољом опредијелили да припадају неком народу или нацији, без обзира на њихов правно-политички статус и реперкусије тог положаја.

Међутим, унутар категорије „остали“, сви они који декларишу своју националну детерминацију и припадност нису истозначни. Напротив. Разлика међу њима је углавном правне и политичке етиологије, природе и консеквенција, али је релевантна и са социолошког становишта. Поједностављено формулисано, једну групацију грађана ововремене БиХ из те категорије чине они који имају јасну националну самосвијест и идентитет и који су се изјаснили да припадају етничким колективитетима којима су надлежни за то утврдили да имају социјални квалитет и легализовали им статус националне мањине. Ријеч је, примјера ради, о Украјинцима, Италијанима, Албанцима, Јеврејима, Ромима, Црногорцима и другима, о којима ће још бити ријечи у овом трактатусу. Друга група грађана из категорије „остали“ се, такође, национално

декларише, али народносне заједнице за које поменути индивидуми тврде да им припадају и са којима се они поистовјећују, немају, правно-политички мишљено, статус националне мањине, иако се, социолошки гледано и валоризовано, те двије групације националних ентитета, по својој унутрашњој структури, одвећ мало разликују. Такву групацију националитета чине, нпр., Југословени, Горанци, Кинези, Индијанци, Ескими, Папуанци или пак Босанци. Поменути национални колективитети и идентитети немају у постдејтонској БиХ статус националне мањине, а неки од њих, попут Југословена и Босанаца, не могу га ни имати, јер не испуњавају ни услове из Оквирне конвенције Савјета Европе.

Шта су националне мањине и колико их има у постдејтонској БиХ? Закон о заштити права припадника националних мањина, који је парламент постдејтонске БиХ усвојио 2003. године, а затим, у најбољој традицији ресавске школе, то исто поновили и закони у ентитетима, у БиХ данас има 17 националних мањина. То су: Албанци, Италијани, Јевреји, Мађари, Македонци, Нијемци, Пољаци, Роми, Румуни, Руси, Русини, Словаци, Словенци, Турци, Украјинци, Чеси и Црногорци. По подацима из пописа становништва обављеног у БиХ 1991. г., припадника националних мањина, које су као такве правно признате више од деценију касније, **било је 36.342 лица или 0,8% њеног укупног становништва, док је национално неопредијељених и припадника осталих националних ентитета који немају статус националне мањине узетих заједно било 68.096 лица. То је укупно износило 104.439 становника или, процентуално, 2,4%**. Реално је претпоставити да ће резултати пописа обављеног 2013, чим буду објављени, показати слично бројно стање припадника националних мањина. Ми претпостављамо да ће их у структури укупног становништва у постдејтонској БиХ бити нешто више него раније, не због њиховог наталитета, напротив, него због демографских губитака конститутивних народа у грађанском рату у БиХ 1992–1995.

С друге стране, а комплементарности ради, претходно казаном требало би детаљно приказати социјално-историјску позадину и повијесно-топографску конфигурацију националних мањина у постдејтонској БиХ, при чему би биле уочене и експлициране и неколике битне разлике између појединих националних мањина, како

у њиховој етиологији, тако и у укупном друштвеном положају који заузимају у актуелизованом периоду бх. повјеснице. Те разлике између њих су примарно правног и политичког карактера и проседеа, тачније: оне посљедиче различитим статусима у тим сферама егзистенције и друштвене праксе, па су због тога интересантне и за социолошку анализу. Примјера ради, **неке ововремене националне мањине (Словенци, Македонци и Црногорци) су само прије двије деценије биле конститутивни народи државе у којој су тада живјели – мисли се на СФРЈ** – већина их је била третирана као народност, док су неке биле дефинисане и третиране као етничке заједнице, односно групе, нпр. Роми. Међутим, да би се елаборисале свеколике специфичности данашњих мањина националне провенијенције, неопходна би била и одређена историографска анализа, ретроспекција и реконструкција прошлости да би се показало откад неке мањине постоје у БиХ, кад и под којим условима су се у њој настаниле и какав су друштвени положај заузимале током историје, која је овдје тек рудиментарно примијењена. Ипак, и т(акв)о вивисецирање је резултовало увидом из којег неспорно произлази да су неке мањине у БиХ ту још од 15. вијека, нпр. Роми и Турци, неке, попут Јевреја, од 16, а има и оних чији припадници у БиХ живе, као различити етноси у односу на већинско домицилно становништво, од 18. вијека, што се може рећи за Словаке и Албанце. **У религијско-конфесионално-еклесијалном погледу, на мапи националних мањина у БиХ доминира изразити плурализам**. Већина их припада Римокатоличкој цркви (Мађари, Пољаци, Чеси, Словенци, Италијани, Нијемци итд.), али има и оних који се идентификују са православљем (Руси, Румуни, Црногорци, дио Украјинаца и др.), затим има гркокатолика или унијата, којима припадају дијелови украјинске и пољске етничке мањине. Исламској религији припадају Турци, затим већина албанске националне заједнице у постдејтонској БиХ, а исто се може рећи и за Роме, наравно, у мјери у којој је религија битна за идентитет те етничке групе. Подразумијева се да је за Јевреје најважнији управо религијски идентитет, а међу припадницима националних мањина у БиХ има сљедбеника и разних протестантских конфесија, нпр. Словаци, дио Мађара и понешто Нијемаца итд. То је потврда факта да је ововремена БиХ не само вишенационална политичка заједница, него и мултиконфесионална, мул-

тикултурна, вишетрадицијска и полисемна и по низу осталих, за њену опстојност релевантних критеријума.

Ипак, наш рад се претежно бави одговором на питање: **какав је друштвени положај тих социјалних група, што националне мањине несумњиво јесу**, а што је у досадашњој социологији недовољно истражено, и то не само српској или оној у БиХ, него и у осталим дестинација ex-yu простора, па и шире. За нас, и то се препознаје у цијелом раду, друштвени положај није химера, нити неки *flatus vocis*; напротив, он је садржински и значењски сасвим попуњен, разноврстан и богат. Истраживање и утврђивање социјалног статуса или мјеста које националне мањине заузимају на друштвеној љествици, а што индицира, тачније: што јесу инсигније њиховог друштвеног положаја, било је неопходно, нужно и намеће се као рационално-логички оправдано уколико се жели дати сувисао одговор на сасвим једноставно и бенигно питање: **има ли у постдејтонској БиХ дискриминације друштвених група и колективитета националне или етничке етиологије, детерминације и идентитета, тѐ појединаца који им припадају и са њима се поистовјећују?** Отуда и због тога је друштвени положај националних мањина сагледаван кроз њихов статус и мјесто које оне и њихови припадници заузимају у неколиким сферама социјалне егзистенције, као што су: политика и учешће националних мањина у структурама власти, легислатива, образовање, затим култура, духовност, наука и информисање, па рад и запошљавање, управљање ресурсима, здравствена и социјална заштита, стамбено збрињавање, цивилна стања и послови, држављанство, социјална мобилност итд. Стварни друштвени положај националних мањина у ововременој БиХ у тим областима живота је детаљно анализиран. Та анализа је показала да се на самопостављено питање о можебитној дискриминацији националних мањина у постдејтонској БиХ могу дати сљедећи одговори.

1. **У Босни и Херцеговини су законима нормирана иста права свим националним мањинама, које су као такве признате**, иако их устави не спомињу под тим именом, и свим њиховим припадницима као појединцима. Све националне мањине у њој, без обзира на њихову структуру, историјску прошлост, традицију, бројно стање, политичке потенцијале

и преференцијале, економске ресурсе и друге карактеристике, **изједначене су пред законом и, начелно узев, тако се и третирају.**

2. Права која ентитетска и законодавство БиХ дају припадницима националних мањина далеко су шира и садржајнија у односу на облигације које *vis-a-vis* националних мањина прописују неки међународни инструменти о људским правима, укључујући и Оквирну конвенцију Савјета Европе за заштиту мањина, која се обично узима као неки еталон за прописивање обима и садржаја права националних мањина, посебно њиховим припадницима, у пост-социјалистичким, транзиционим и на демократију још несвиклим државама, али је још **примјетна дискрепанција између нормативне и стварне димензије постојања**, између загарантованих права и квалитета њихове реализације у збиљи.
3. У посљедњих деценију, и нешто дуже, у јавном дискурсу постдејтонске БиХ, посебно у сфери политике, информисања и сл., актуелизована су питања учешћа националних мањина у политичком животу и институцијама власти, затим право на образовање припадника мањинских заједница етничког проседеа, културу, традицију, очување духовне и друге баштине, информисање и остале идентитетске садржаје, вриједности и инсигније. Резултат тога је, с једне стране, **јачање невладиног сектора унутар којег су организоване и дјелују националне мањине и, с друге стране, отвореност етаблисаних структура за нову и квалитетнију партиципацију националних мањина у тијелима власти и јавном простору у најширем смислу те синтагме.** Захваљујући првенствено имплементацији нове легислативе из те области, до које се није увијек једноставно и ефикасно долазило, али и освјешћивању јавности о значају пуне националне и грађанске равноправности и толеранције, у институцијама и органима власти на свим нивоима у постдејтонској БиХ – а у њој, с обзиром на њен комплексан и компликован политички систем, сложену територијалну организацију и подијељене надлежности, има шест нивоа власти – има сасвим довољно припадника националних мањина, чак и на веома високим

државним и политичким положајима, посебно с обзиром на проценат националномањинске популације у укупном броју житеља постдејтонске БиХ, али то најчешће не значи да су они истовремено и аутентични представници самих националних мањина. Елаборацији неколиких нијанси те разлике у неким будућим истраживањима и расправама требаће посветити још више пажње. **Неке мањине, због неконзистентног и за манипулације „подобног“ изборног законодавства још нису имале својих представника у тијелима власти**. Иако је стање у постдејтонској БиХ *a-pro-pos* те теме данас неупоредиво боље него прије нпр. 15 година, захваљујући синергичном напору домаћих политичких актера и представника тзв. међународне заједнице, још се на многим мјестима о питањима од значаја за друштвени положај националних мањина одлучује без њихових представника. У том контексту сагледаване и самјераване су и контроверзе актуелног правно-политичког изазова за бх. конституционалност и индивидуална људска права генерисаног пресудом Европског суда за људска права из Стразбура у **предмету „Сејдић и Финци против БиХ“, којом је дио изборне легислативе у домену пасивног бирачког права оквалификован као дискриминација категорије „осталих“**, тј. грађана који не припадају конститутивним народима, а што има реперкусије по права националних мањина и начин њиховог остваривања.

4. У сфери образовања националних мањина у постдејтонској БиХ, предузете су неколике мјере, понекад и обимније него што су саме мањине тражиле или очекивале. То је дало **резултате који су неупитно позитивни, посебно кад су припадници ромске националне мањине посриједи**, што се види по броју уписаних и свршених ученика основних и средњих школа, студената такође, те по низу других показатеља. У том питању друштвени положај националних мањина све мање се разликује, тачније – све мање је неповољан у односу на друштвени положај припадника конститутивних народа.
5. Ни у осталим секторима егзистенције и социјалне праксе, као што су здравствена и социјална заштита, рад и запошљавање, стамбено збрињавање, наука, спорт, заба-

ва и сл., **нема отворене, систем(ат)ске, циљане, свјесне или вољне дискриминације припадника националних мањина изузев дјелимично ромске етничке заједнице** и, на нивоу инцидента, Албанаца у Федерацији БиХ, пошто их у РС данас готово и нема. **Кад су посриједи сфере културе, а посебно информисања, топографских ознака и других идентитетских садржаја, вриједности и знамења, ствари донекле стоје другачије**. Власти у БиХ у поменутим животним подручјима, изузев на нивоу неколиких заједница локалне самоуправе или општина, још нису исцрпиле све могућности и капацитете којима располажу с циљем ширења простора слобода и еманципације националних мањина и јачања њиховог идентитета. **Можда је највидљивија дефицијентност државног присуства, медијације и ефикасности у сфери информисања на језицима националних мањина, односно о проблемима националних мањина у немањинским медијима комуникације**, али се виност за такво стање мора подијелити са самим мањинама, јер су и оне брзо посустајале у захтјевима за емитовањем или штампањем садржаја на њиховим матерњим језицима и писмима.

6. Анализе стварног стања у поменутим и другим областима живота националних мањина у постдејтонској БиХ и резултати, боље рећи увиди до којих смо дошли, навели су нас да формулишемо закључак који би могао да гласи: **далеко највећи број националних мањина, третираних као колективни ентитети и највећи број њихових припадника као индивидуума, нису у неповољнијем друштвеном положају у односу на нације или конститутивне народе и оних који се са њима појединачно идентификују**. Другим ријечима, кад се мисли у „крупном плану“, тј. ако се у обзир узима само тоталитет, цјелина бића и бивања неког социјалног феномена, што јесте императив социологије, глобално дакле, кад се казује апстрахујући појединости, а дјелује великим потезима, нема дискриминације етнички детерминисаних социјалних група и највећи број оних који творе или припадају тој популацији нису дискриминисани. Нема разлике у праву на здравствену или социјалну заштити-

ту припадника етничких група и конститутивних народа; није сувисло говорити о било каквој дискриминацији нпр. Јевреја, Нијемаца, Словенаца или Мађара, Чеха, Италијана итд. у сфери запошљавања или пак њиховој неадекватној заступљености у појединим институцијама власти, образовним или научним установама, култури, умјетности итд. Напротив, одвећ је пуно конкретних показатеља из живог живота да се респектабилан број припадника тих и других националних мањина у истраживаном периоду налази(о) на изузетно високој позицији у хијерархији друштвеног положаја, а што се „мјери“ њиховим угледом, утицајем, понашањем, демонстрацијом моћи и другим параметрима; да је њихова социјална покретљивост, и хоризонтална и вертикална, безусловна и неограничена националном детерминацијом. Нисмо истраживали какви су структура и садржај унутрашњег доживљаја, осјећаја и аутоперцепције мањинског положаја националних група као таквог, што јесте конститутивни елемент идентитета националних мањина, можда и из разлога дефицита стручне компетенције (уколико синтагма није плеоназам) из психологије, али **историјско искуство показује да се лакше и релаксираније подносе друштвене и индивидуалне тешкоће уколико се живи у већинским миљеима**.

7. Међутим, као што је већ овлаш натукнуто, наше истраживање и анализа добијених података, увида и спознаја показују да у **социјалном праксису постдејтонске бх. повјеснице ипак има довољно аргумената за тезу о неповољном друштвеном положају неких националних мањина, у првом реду припадника ромске популације, и дискриминацији њихових припадника**. За статус те националне мањине може се казати да се она налази у својеврсној Прокрустовој постељи, јер **оно што чини рудиментарне садржаје и обрисе бх. друштва, спрам Рома има амбивалентан однос**. С једне стране, власти у БиХ и други њени јавни актери и демијурзи највише пажње и ресурса посветили су и потрошили управо на саме Роме, а, с друге стране, **у њој се и даље највише предрасуда, стереотипа и стигматизације**

манифестује на(д) припадницима те мањинске етничке заједнице. Осим што су најстарија национална мањина у БиХ по времену досељавања у њу, Роми су истовремено *de facto*, иако не и *de iure*, најбројнија мањинска народносна група, социјално најмаргинализованија, најсиромашнија, најугроженија, са највише вулнерабилних појединаца и изнутра социјално и религијски најдиференцираније. **Ромска национална мањина се, социолошки посматрано, значајно разликује од било које друге етнички структурисане и легитимисане друштвене групе у данашњој БиХ и отворено је питање да ли се и она, изван правно-политичких критеријума и габарита, може сматрати националном мањином**. Власти у постдејтонској БиХ су предузеле неколико мјера с циљем еманципације и квалитативне промјене друштвеног положаја ромске мањине. Донесено је више стратешких и оперативних докумената, прије свега акциони планови за рјешавање проблема у областима образовања, запошљавања, здравствене заштите и стамбеног збрињавања, **чиме је и БиХ приступила великој међународној активности, пројекту и покрету Декада социјалне инклузије Рома 2005–2015**, мобилисани су значајни социјални ресурси, издвојена милионска финансијска средства за побољшање њихових егзистенцијалних услова, одржане бројне конференције и скупови с циљем промоције људских права и слобода грађана и грађанки ромске етничке генезе, изграђено више стотина стамбених јединица за Роме бескућнике, легализована њихова имовина, остварени први резултати у области запошљавања и покретања властитог бизниса, највећи број Рома уписан у матичне књиге рођених, држављана и друге евиденције, једном броју њихових припадника обезбијеђено здравствено осигурање и приступ медицинским услугама, покренута гласила на ромском језику, преведене неколике значајне књиге и документи на њихов језик, а најважнија постигнућа су у сфери образовања: сва ромска дјеца се редовно уписују у основну школу, највећи број их и завршава, а све је већи број Рома студената, постдипломаца, а већ их је неколико из те етничке заједнице стекло титуле магистра и доктора наука. Реверс нарације о том

феномену и процесу је чињеница да су Роми истовремено социјално најискљученија национална мањина, **да је и даље највећа етничка дистанца спрам њих и да су они и даље повремено и инцидентно предмет стигматизације, расне нетолеранције и шиканирања појединих грађана из конститутивних народа и других националних заједница**. Друштвену искљученост припадника ромске националне мањине, у неким сегментима и димензијама егзистенције и ње као колективитета у цјелини, упркос мјерама које су власти у постдејтонској БиХ предузи-мале и које су, као што је показано, дале одговарајуће ефекте, и даље доказује њихов друштвени положај и (не)могућност приступа социјалним, правним, економским и другим механизмима елиминације депривилегованог статуса и угрожавања њихових основних људских права. За овакву оцјену послужили су нам бројни аргументи, велике експланаторне вриједности и плаузибилности, добијени испитивањем и анализом саме социјалне збиље постдејтонске бх. повјеснице, те разне грађе, документарне и легислативне провенијенције, а у њиховом истраживању и промишљању имплементисан је холистички приступ. Посебност ромског статуса, која има историјску генезу и детерминацију, али и неке друге легитимације, потражује и заслужује посебан приступ, унеколико одвојено јавно, политичко третирање у односу на остале националне мањине у постдејтонском бх. друштву.

Са становишта интересовања **међународних фактора** за укупно социјално стање, а посебно за политичке процесе, односе и збивања у постдејтонској Босни и Херцеговини, а у досадашњој њеној историји више пута су исказивали свој **патронат** над њеном судбином, националне мањине ипак нису од пресудног значаја. И то из, најмање, два разлога. **Први** је садржан у и посљедица је чињенице о **бројном стању укупне популације која припада друштвеним групама дефинисаним као националне мањине**. Као што смо претходно показали, у постдејтонској БиХ, изузму ли се Роми – а контроверзност и амбиваленције њиховог сврставања у корпус националних мањина смо вишекратно нагласили и отворили као питање за промишљање и рјешавање – **национал-**

не мањине заиста представљају занемарив проценат становништва у држави, због чега су и маргиналан проблем, па се за његово рјешавање не подразумијевају значајнија средства, ресурси и ангажмани. Кад се томе дода да је међу онима који су се на, засад, посљедњем попису становништа, 1991, изјаснили да не припадају конститутивним народима или пак Југословенима, било више оних који су оптирали за и рубриковани као „остали“ него самих припадника „чистих“ националних мањина, јасна је пропорција етничко-национално-популационог дисбаланса у постратној БиХ. С обзиром на тај факт, јасно је да националне мањине саме, па чак ни уз помоћ са стране, од оних којима је први задатак и природа посла мешетарење унутар држава ради „производње“ политичке нестабилности у њима, **не могу значајније угрозити поредак у њој и односе између кључних актера политичког живота**, због чега би требало нешто посебно „инвестирати“ у њих. Јер, **босанскохерцеговачке националне мањине тешко да могу изазвати дестабилизацију односа у њој**; оне неће и не могу бити повод унутрашњим сукобима, оне као колективитети неће организовано протестовати против било чега у држави, неће генерално штрајковати, дизати буне и устанке. Исто тако, с обзиром на то да тек једна национална мањина у БиХ своју матичну државу има у њеном сусједству, што је случај са црногорском мањинском националном заједницом, оне **не могу направити никакве озбиљније међудржавне или међународне проблеме, не могу бити инструментализоване за иредентистичке и сецесионистичке сврхе**, па се на њих с тим циљем и не „игра“. Ако босанскохерцеговачке националне мањине у постдејтонској фази њене повјеснице немају неки респектабилни деструктивни капацитет, односно нису употребљиве за међуграничне проблеме и изазивање политичких турбуленција у сусједним државама, онда се и не „исплати“ улагати у њих, тј. давати им неку подршку и помоћ од оне која оставља утисак о бризи за промоцију и заштиту људских права припадника националних мањина. Отуда су у тзв. јачање капацитета националних мањина у постдејтонској БиХ више партициповале неке међународне институције и организације, као што су, примјера ради, Савјет Европе, ОЕБС/OSCE, UNHCR, Европска комисија, Save the Children и друге, него саме државе појединачно. Међутим, и та подршка и помоћ, нарочито финансијска, с обзиром на реално

економско стање у БиХ данас и константно помањкање новца за сличне намјене и пројекте, није мала и захваљујући њој, уз постепено побољшање политичке климе и законске регулативе, збиљски друштвени положај националних мањина у БиХ 2014. године је значајно бољи него у 2002. или пак 1997. године. И представници међународне заједнице, а посебно кључних држава у њој, знају да је то тако, односно да **националне мањине у БиХ уживају веће права и шире слободе него историјске социјалне групе у низу других европских држава, укључујући и неке које су чланице Европске уније**. Претходна експликација показује да квантитативни изрази неких ентитета или вриједности ипак јесу важни, упркос нарацији која то негира, што посебно важи у сфери политике.

Други разлог „помиловања“ националних мањина од стране међународне заједнице, поред већ реченог, састоји се и полази од спознаје да **све битно у јавној сфери у постдејтонској БиХ**, а посебно у току грађанског рата у њој, кад је ријеч о домаћим актерима, **зависи искључиво од конститутивних народа, а не од националних мањина**. У њима проблем деструкције и дестабилизације БиХ није ни настао, па рјешавањем њиховог правног статуса и друштвеног положаја неће ни нестати. Дакле, свако онај ко се у ма којој мјери и на било који начин интересује за стање, процесе, односе и друга релевантна збивања у постдејтонској БиХ, ко жели да учествује у њиховој артикулацији, па, евентуално, и у рјешавању неких проблема са којима се чиниоци структуре и архитектонике постдејтонске БиХ суочавају, првенствено ће се фокусирати, готово по неком „условном“ рефлексу, а свакако на основи гносеолошког искуства, на конститутивне народе, а никако на националне мањине. Јер, припадници и представници конститутивних народа, а то су заправо нације, чине власт и доносе све битне одлуке у вези са организацијом и феноменологијом живота, са свим његовим садржајима и ликовима, на што припадници и представници националних мањина не утичу у иоле респектабилној мјери. Будући да је то тако и да то неформални протектори (додуше, без протекторске одговорности) и други ововремени „усрећитељи“ БиХ знају, онда није тешко објаснити због чега се тзв. међународна заједница ноншалантно односи(ла) спрам националномањинског феномена и само повремено, ради политичких и других притиска на факторе

који су се легитимисали као припадници и/или представници конститутивних народа, актуелизовали питања националних мањина и правили им уступке који су водили њиховој еманципацији и равноправности са грађанима који су се декларисали као припадници нација. Али, по нашем увјерењу, за садашњи статус и друштвени положај националних мањина у постдејтонској БиХ, далеко су заслужнији чиниоци из етаблисаних националних ентитета и идентитета, па и саме националне мањине, него међународни фактори.

Литература

1. *Устав Босне и Херцеговине*, у: *Устави: Босне и Херцеговине, Федерације Босне и Херцеговине, Републике Српске, Кантона у Федерацији БиХ*, Федерално министарство правде, Сарајево, 1999.

2.Устав Републике Српске, седмо допуњено и пречишћено издање, „Графомарк“, Лакташи, 2009.

3.Устав Федерације Босне и Херцеговине, у: *Устави: Босне и Херцеговине, Федерације БиХ, Републике Српске, Кантона у ФБиХ,* Федерално министарство праве, Сарајево, 1999.

4.Закон о заштити права припадника националних мањина, Министарство за људска права и избјеглице Босне и Херцеговине, „Службени гласник БиХ“, бр. 2/03, Сарајево, 2003.

5. *Закон о измјенама и допунама Закона о заштити права припадника националних мањина*, „Службени гласник БиХ“, бр. 93/08, Сарајево, 2008.

6. *Закон о заштити права припадника националних мањина Републике Српске*, „Службени гласник Републике Српске“, бр. 2/05, Бања Лука, 2005.

7.Закон о заштити права припадника националних мањина Федерације Босне и Херцеговине, „Службене новине Федерације Босне и Херцеговине“, бр. 56/08, Сарајево, 2008.

8. *Изборни закон Босне и Херцеговине*, „Службени гласник БиХ“, бр. 37/08, Сарајево, 2008.

9. Оквирна конвенција за заштиту права националних мањина (Савјета Европе), у књизи: *Права мањина*, Министарство вањских послова Босне и Херцеговине, Сарајево, 1997.

10. Европска повеља о регионалним језицима и језицима мањина, у књизи:*Права мањина*, Министарство вањских послова Босне и Херцеговине, Сарајево, 1997.

11. Пресуда Европског суда за људска права у предмету Сејдић–Финци, Академија наука и умјетности Републике Српске, Бања Лука, 2010.

12. Права човека – зборник докумената о правима човека, уредник др Владан Василијевић, „Прометеј“, Београд, 1991.

13. Први Извјештај Босне и Херцеговине о законодавним и другим мјерама на провођењу начела утврђених у Оквирној конвенцији за заштиту националних мањина Савјета Европе у БиХ, Савјет министара БиХ, Сарајево, 2004.

14. Акциони план Босне и Херцеговине за рјешавање проблема Рома у областима запошљавања, стамбеног збрињавања и здравствене заштите, Министарство за људска права и избјеглице Босне и Херцеговине, Сарајево, 2008.

15. Неконституитивни народи, Центар за људска права мањина, Будимпешта, 2004.

16. Ускраћена будућност 2001–2006? Право ромске дјеце у Босни и Херцеговини на образовање – извјештај о истраживању, Save the Children UK и Европска унија, Сарајево, 2006.

17. Валента, Леонард, *Упознајмо се! Националне мањине у Босни и Херцеговини*, Организација за европску безбједност и сарадњу, Сарајево, 2008.

18. Група аутора, *Права националних мањина и локалне политике – Студије о примјени стандарда заштите права припадника националних мањина у БиХ, Србији, Хрватској и Словенији,* Бања Лука, децембар 2009.

19. Група аутора, *Људска права у Босни и Херцеговини 2008*, Центар за људска права Универзитета у Сарајеву, Сарајево, 2009.

20. Дмичић, Миле, *Националне мањине у уставном и правном систему Босне и Херцеговине*, „Градишки зборник“, бр. 7, Градишка, 2005.

21. Држава, политика и друштво у Босни и Херцеговини, Анализа постдејтонског политичког система, приредили: Саша Гаврић и Дамир Бановић, University press, Магистрат издања, Сарајево, 2011.

22. Кукић, Славо, *Положај националних и вјерских мањина у Босни и Херцеговини*, „Политичка мисао“, број 3, Загреб, 2003, стр. 122–137.

23. Милићевић, Нећо, *Стање и проблеми националних мањина у Босни и Херцеговини*, у: *Перспективе мултикултурализма у државама Западног Бал-кана*, Београд, 2004.

24. Наградић, Слободан, *Националне мањине и Роми у Босни и Херцеговини*, Завод за уџбенике и наставна средства, Источно Сарајево, 2008.

25. Савић С. Снежана, *Република Српска у дејтонској Босни и Херцеговини*, *питања и проблеми правне природе*, ППГП „Комесграфика“, Бања Лука, 2011.

26. Становчић, Војислав, *Појам националне мањине и третирање индивидуалних и колективних права*, Годишњак Факултета политичких наука, бр. 2, Београд, 2008, стр. 480–502.

SOME AMBIVALENCE OF SOCIAL POSITION OF NATIONAL MINORITIES IN POSTDAYTON BIH

Summary

The work problematizes social position of national minorities in postdayton BiH, and their interrelationship with the category of „others“. The author analised several areas of social existence, from politics and participation in government, business, employment, and resource menagement, education, culture, to media, social and health care, parish registers etc., and the results gained from that analysis lead to conclusion that complete social position of those social groups belonging to national minority provenience is not deficient compared to the postion of ethnic minorities in most other countries of Europe, despite a kind starting handicap of minorities in BiH, its multidimensional asymmetry and occasional discrepancies between a normative and real dimension of its existence. Also, the work demonstrates, in a syntetic way, which government activities were used to decrease discrimination of national minorities, except Roma, and why they are not in a focus of attention of international community.

Key words: *national minorities, Constituition of BiH, postdayton BiH, constitutional peoples, social position, „others“, electional legislative, peculiarity of Roma, (non)discrimination, religious-eclesiastical pluralism, census.*

УДК: 161.2:14 Bekom F.
DOI: 10.7251/GMS1301121S
(Оригинални научни рад)

Јован Шарац
Агенција за интелектуалну својину БиХ
Мостар

ФРАНСИС БЕКОН И ЕМПИРИЈСКИ ПРАВАЦ САЗНАЊА

Резиме: *Оснивачем савремене науке сматра се енглески филозоф Франсис Бекон. Он је предложио да се умјесто чисто дедуктивне аристотеловске логике користи индуктивни начин закључивања на основу чињеница. Бекон се залагао да се процес сазнања очисти од лажних појмова који искривљују истину, а које он назива идолима. Сматрао је да је истинит и ваљан циљ науке да човјеков живот обогати новим открићима која би, прије свега, имала практичну употребу. Мада се Бекон сматра и оснивачем научног и филозофског правца који се назива емпиризам, индукција није његово „ексклузивно" откриће. У науци не постоји сагласност у погледу утицаја који је остварио Бекон на развој науке. Због значаја који у његовој филозофији имају проналасци, многи сматрају да је Бекон поставио филозофски основ техничкој цивилизацији. Савремена методологија заснива се на симболичкој логици која представља комбинацију индуктивне и дедуктивне логике. Њен оснивач је Беконов поштовалац, филозоф Лајбниц. Мада не постоји нити ће икада постојати методолошки правац који би био исти за све науке, неоспорно је да постоје извјесни методолошки принципи који су универзални и који се користе у свакој науци.*

Кључне ријечи: *филозофија науке, емпиризам, рационализам, индукција, дедукција, откриће, проналазак, симболичка логика, техничка цивилизација.*

I УВОД

Метод и процес сазнања у науци у дугом временском периоду заснивао се на дедуктивној логици коју је утемељио грчки филозоф Аристотел у дјелу *Органон.* Заговорници овог приступа сматрају да је свако искуство „варљиво", да је разум најважнији извор човјековог сазнања, и да се до сазнања може доћи само чистим сазнањем односно појмовном анализом и логичком дедукцијом. Дедуктивно закључивање се најчешчће дефинише као извођење посебног, мање општег суда из општег односно општијег

суда. У коначници то значи извођење судова из њих самих. Овај метод се примјењује и данас и саставни је дио сваке методологије. Он је посебно значајан у неким областима као што су тумачење и примјена права. Током средњег вијека, Аристотелови списи су само систематизовани, допуњавани и коментарисани. У том периоду Аристотелова логика је стављена у службу теологије и служила је за тумачење светих списа, прије свега Новог завјета. Аристотел је у то вријеме био неприкосновени ауторитет и када се говорило „филозоф“, мислило се на Аристотела. Поред теолошке примјене, Аристотелова логика је основа сазнајног правца који се назива рационализам. Рационализам је и данас један од најважнијих сазнајних праваца.

Велики број представника овог правца били су математичари и они су математику и њене нужне, априорне истине сматрали за парадигму човјековог знања. „Математичке истине, према гледишту рационалиста, односе се на посебну, аутономну, несводиву област математичке стварности, у којој људи, користећи разум у његовом најчистијем виду, могу да дођу до открића.”[1] У савременој филозофији, за најзначајнијег рационалисту сматра се Рене Декарт, са својом теоријом о урођеним идејама, у које спадају математички појмови и категорије супстанције и каузалитета. Неки заговорници овог правца сматрају да човјеков мозак има такву структуру да посједује извјесна урођена знања односно знања у потенцијалу. За остале најмаркантније представнике рационализма сматрају се Спиноза и Хегел. Овом правцу припада и најцитиранији научник данашњице, амерички лингвиста Ноам Чомски.

II ГЛАВНИ ДИО

Творцем емпиријског сазнајног правца и на неки начин и оснивачем савремене науке сматра се енглески филозоф Франсис Бекон (*Francis Bacon*). Приликом студија на Колеџу Свете Тројице у Кембрицу, он је увидио недостатке традиционалних метода које су се темељиле на Аристотеловој филозофији, а посебно стерилност схоластичког расправљања. Бекон је тврдио да чисто дедуктивна аристотеловска логика не даје метод за откриће нових чињеница већ једино начине доласка до логичких посљедица онога што је

[1] Ерл, Вилијем Џејмс: *Увод у филозофију*, Београд, 2005, стр. 73.

већ познато. Због тога је направио план потпуне реорганизације знања који је изложио у кратком дјелу *Велика обнова.*[2] У критици дедуктивног метода поред осталог је навео: „Начин откривања и доказивања, према којем се најприје успостављају најопштија начела, потом на основу њих провјеравају и доказују средњи чланови у аксиомима, прародитељ је заблуда и проклетство све науке.” Бекон предлаже да се умјесто дедуктивних силогизама користи индуктивни начин закључивања на основу чињеница, и то исправним и методичним поступком који назива „Тумачење природе”. Његово најважније дјело *Нови органон*, објављено 1620. године, настало је у намјери да се превлада и замијени Аристотелова формална логика која је изложена у дјелу сличног назива *Органон*. Ово дјело је уједно и први покушај филозофског и методолошког уобличавања науке засноване на експерименту. Интересантно је да је на корицама првог издања симболички приказан брод који испловљава на пучину с оне стране Херкулових стубова, који су, према античком вјеровању, означавали крај познатог свијета.

Радило се о филозофу јасног и језгровитог стила који је био убједљив и у стварима за које је доцније искуство показало да није био у праву. „Био је широко образован научник највишег реда и да се чак никад није бавио филозофијом и научном спекулацијом, био је по својим *Есејима* познат као један од највећих стилиста енглеског језика.”[3] „Нико, каже Бен Џонсон, није никад чистије, збијеније и садржајније говорио неголи он, и нико није мање подносио празнине и узалудност у говору. Нико није имао јачу власт над душама других... Свако ко га је слушао бојао се да не престане.”[4] Мада је као лорд канцелар често оптуживан да је атеиста, у складу са тадашњим обичајима, остао је вјеран краљевској религији. „Ја бих пре веровао у све приче Легенде, Талмуда и Корана неголи у то да овај универзални поредак постоји без духа. Површно познавање филозофије наводи људски дух на атеизам, али филозофска дубина води ка религији. Док се дух човека обраћа расутим, изведеним узроцима, може понекад код њих да стане и да не иде даље; али опажа ли њихов затворени и састављени ланац, онда мора да прибегава провиђењу и божанству.”[5] То је потврдио и на више мјеста у *Новом органону*: „Почетак припада Богу: јер ово чега смо се подухватили, усљед тако чврсто утиснутог својства доброг, очигледно потиче од Бога, који је створитељ свег добра и Отац

[2] Према замисли која је изложена у *Великој обнови*, дјело је требало да се састоји из шест дијелова, и то: Подјела науке, Нови органон или Упутства за истинито тумачење природе, Феномени космоса или Природна и експериментална историја ради успостављања филозофије, Љествице разума, Претече или У очекивању нове филозофије и Нова филозофија или Дјелотворна наука. Успио је да заврши само прва два дијела.

[3] Скупутон, Роџер: *Кратка историја модерне филозофије*, Народна књига, Београд, 1998, стр. 25.

[4] Дурант, Вил: *Ум царује*, Београд, 1990, стр. 111.

[5] Бекон, Франсис; *О атеизму*, наведено према: Дурант, Вил: *Ум царује*, Београд, 1990, стр. 117.

свјетлости."[6] Занимљиво је да је у свом тестаменту, поред осталог, написао: „Остављам своју душу богу, своје тијело тихој сахрани, своје име потоњим временима и страним народима."

Према Бекону, „човјек као слуга и као тумач природе може да чини и разумије онолико и само онолико колико опази у стварности поретка природе или размишљајући о њему. Више од тога нити зна нити може. Јер, да би се заповиједало природом, човјек јој се мора покоравати". По њему, постоје само два пута истраживања и проналажења истине. Један од њих, који се данас уобичајно користи, пружа се од чула и појединости ка најопштијим аксиомима и на основу ових начела, чију истину сматра утврђеном и непоколебљивом, стиже се до суда и средњих аксиома. Други изводи аксиоме из чула и појединости, успињући се постепено и непрекидно и на крају стижући до најопштијег аксиома. По њему, чула обмањују на два начина, и то на начин да нас понекад лишавају опажања, а понекад нам дају погрешна опажања. Због тога се Бекон залаже да се процес сазнања очисти од лажних појмова који искривљују истину, а које он назива идолима. По њему, постоје четири типа идола, и то: *идоли племена*, који произлазе из несавршености људске природе, гдје су све перцепције усклађене са мјером човјека а не са мјером универзума; *идоли пећине*, односно идоли човјека као појединца, јер свако, поред заблуда заједничких за људску природу уопште, има и сопствене пећине које преламају у мијењају свјетло природе; *идоли трга,* идоли који настају у међусобној комуникацији и удруживању људи „на трговима" и који произлазе из несавршености и непрецизности језика; и *идоли позоришта*, који произлазе из разних филозофских учења и наопаких закона доказивања, а чији резултат је велики број начела и аксиома у науци који су усвојени у складу са традицијом, вјером и немаром. Бекон дотадашњим системима науке замјера да тешко могу да изведу један једини експеримент који би могао да побољша човјеков положај.[7] „Није да алхемичари нису дошли до сјајних открића и људе обрадовали корисним проналасцима. Међутим, њихов случај с правом може да се упореди са бајком о старцу који је синовима завјештао благо закопано у винограду, претварајући се да се не сјећа на ком мјесту; послије чега су синови почели да прекопавају виноград и премда никакво злато нису нашли, берба је због тог копања била обилнија".

[6] Бекон, Франсис: *Истинита упутства за тумачење природе, Нови органон § Велика обнова*, Службени гласник, Београд, 2009.

[7] Грчки филозофи су се најчешће бавили филозофијом ради сазнања као таквог, а не у циљу његове практичне примјене. Они су имали негативан однос према проналазаштву. Често се наводи примјер Платона, који такав посао није сматрао достојним филозофа и за који је говорио да је посао занатлије.

Према Бекону, није могуће правилно напредовати кад циљ није исправно постављен. Истинит и ваљан циљ науке је да човјеков живот обогати новим открићима, која би, прије свега, имала практичну употребу. Тумачење природе је за њега расуђивање изведено из чињеница, и то исправним и методичним поступком. Облик индукције за који се он залаже треба користити за провјеру и откривање начела, нижих и средњих судова. По њему, најнижи судови се не разликују много од искуства, док су највиши и најопштији судови појмовни, апстрактни и без чврстине. Сматрао је да је за науку неопходан облик индукције који ће анализирати искуство и разлагати га на саставне дијелове и одговарајућим поступком искључивања и одбацивања довести до неминовног новог закључка. Према његовој методологији, истраживање се одвија редовним и поступним путем, од једног аксиома преко експеримената до другог, тако да се до оних најопштијих не стигне прије самог краја. Умјесто теорије „крајњег узрока", Бекон се залагао за „принцип узрочности" односно настајање једне ствари из друге у складу са законима природе.

Његова методологија даје степенасту слику свијета доводећи на крају до апстракције и универзалности. По њему, постоје двије врсте експеримената: *experimenta lucifera,* односно свјетлосни експерименти, који сами по себи нису ни од какве користи осим што служе за откривање узрока и аксиома, и тзв. плодоносни експерименти, који имају практичну примјену. Након прикупљања и сређивања експеримената из свих наука, могуће је њихово преношење из једне области у другу, што ће резултирати великим бројем нових и корисних ствари за људе и државу. Правилно је уочио да проналасци доносе општу корист човјечанству и да имају универзалан и ванвременски значај. „Јер користи од открића могу да се прошире на читав људски род, а корист од служења држави само на одређена мјеста; ова друга не трају више од неколико вијекова, она прва заувијек. Осим тога, преуређење државе у грађанским стварима ријетко се дешава без насиља и преврата; док открића доносе милост божју и корист, а да ником не наносе зло или жалост". Он наводи да су творци проналазака у прошлости награђивани божанским почастима, док су они који су служили држави добијали само херојске почасти.

Интересантно је да је дјелимично, у другој књизи, Бекон припремио таблице проналазака,[8] које су проналазачима требало да послуже као упуство за стварање проналазака. Његова замисао је била да „стварне типове и обрасце који, такорећи, треба да предоче читав мисаони процес, подлогу и поредак откривања код извјесних ствари, од почетка до краја, и то оних разноликих и значајних." Оне одавно немају никакву практичну вриједност тако да нису предмет ове анализе. Ипак, оне нам дају занимљиве погледе једног визионара из времена када су практични проналасци били права ријеткост. Бекон је био одушевљен техничким проналасцима. Сматрао је да је истинит и ваљан циљ науке да човјеков живот обогати новим открићима која би, прије свега, имала практичну употребу. Његова је заслуга што је успостављена нераскидива веза између науке и технологије, што је једна од основа техничке цивилизације. Према Бековом мишљењу, три највећа открића у историји науке су штампа, барут и магнет. „Јер ова три изума у потпуности су промијенила изглед и стање ствари широм свијета; први у књижевности, други у ратовима и трећи у навигацији; одатле су слиједиле бескрајне промјене такве да никакво царство, никаква секта ни звијезда, чини се, није имала веће дејство на човјекове прилике од та три механичка открића".[9] Ипак, био је свјестан да проналасци, иако вриједносно неутрални, поред опште користи човјечанству могу бити искориштени за изопачене циљеве као што су „пожуда и смрт". Исто тако, Бекон је дао један мали допринос природним наукама. Анализирајући шта је топлота, он је увидио да се ради о нечему што приликом пораста температуре расте, а њеним опадањем се смањује. На крају је закључио да се ради о једном облику кретања. Ово откриће свакако може да послужи као илустрација исправности новог метода за који се залагао.

Бекон је сматрао је да је науци неопходна филозофија, прије свега због анализе и успостављања метода и координисања научних циљева. Овакав приступ свакако би у коначници морао да води синтези научног знања. Он је првобитно замислио да шести дио дјела објелодани и заступа филозофију која се, најзад, развија и утврђује на основу исправног, трезвеног и строгог тока истраживања које је објаснио и осигурао. Ипак је сматрао да је ова замисао „ствар изван мојих моћи и мојих нада."

[8] Комплетне таблице планирао је да напише у четвртој књизи.

[9] Занимљиво је да је и његова смрт повезана са једним експериментом. Марта 1626. године, приликом једног путовања, тешко се разболио експери-ментишући у којој мјери снијег може да заштити месо од трулења. У стању тешке грознице написао је да је "експеримент успио". Убрзо наком тога је умро.

Мада се Бекон сматра и оснивачем научног и филозофског правца који се назива емпиризам, индукција није његово „ексклузивно" откриће. Њу су користили Платон, Роџер Бекон, Галилеј и многи други, укључујући и Аристотела, чија је биологија неспорно индуктивна. Сам Бекон се често позивао на Хипократов метод. Исто тако, за развој овог метода одавао је признање и Платону, мада је сматрао да он није у довољној мјери развио његову снагу и да је остао неплодно летимичан. Због значаја који у његовој филозофији имају проналасци, многи сматрају да је Бекон поставио филозофске основе техничкој цивилизацији.

Бекон је дао велики допринос организацији науке. Предлагао је специјализацију науке и заједнички тимски рад. Залагао се да универзитети у цијелој Европи подијеле теме и заједнички раде на изучавању и рјешавању проблема. У свом утопистичком дјелу *Нова Атлантида* развио је визију друштва којим би управљали научници. Ова цивилизација је, поред осталог, имала подземне лабораторије у којима су се производили нови метали, вјештачка језера, технологију за регулисање климе, опсерваторије, летјелице, подморнице, савршено ватрено оружје те низ других направа. Они су вршили експерименте на животињама те стварали нове биљне и животињске врсте. Занимљиво је да је међу научницима постојала подјела рада на начин да једни прикупљају чињенице, други их сређују, трећи изводе експерименте, четврти проналазе технолошку примјену и сл. Ако бисмо се користили данашњом терминологијом, кључна институција ове заједнице, „Соломонов дом" у погледу организације и надлежности, била би нека комбинација парламента и академије наука. Чланство у овој институцији је начелно било доступно свим грађанима и стицало се кроз научни рад. Према Беконовој визији, у овом друштву не постоји влада у класичном смислу и репресивне мјере које карактеришу сваку државу се користе само изузетно. Управљачи се углавном баве надзирањем природе и кориштењем њених сила за људске потребе. „Циљ наше установе јесте сазнавање узрока и скривених кретања ствари и проширење граница људске моћи, ради произвођења свих ствари."[10]

Беконове идеје су даље развијали Џон Стјуарт Мил, Дејвид Хјум, Џон Лок и неки други енглески филозофи. Многе његове

[10] Бекон, Франсис: *Есеји/ Нова Атлантида/ Апофтегме*, Култура, Београд, 1967.

идеје су прихватили савремени емпиристи. Они сматрају да се логичка вриједност научне спознаје може објаснити само на основу искуства односно посматрања свијета уз помоћ чула и њихових продужетака. Поред опажања, као таквог, они се залажу за кориштење експеримената и примјену индукције. Емпиризам претпоставља постојање закона узрочности, и то у његовом стандардном облику. Према овом принципу, уколико су дати почетни услови и закони природе, постоји само један могући резултат. За разлику од рационалиста, они сматрају да је новорођено људско биће као празна табла (*tabula rasa*), без икаквих урођених знања, и да су сва каснија сазнања резултат искуства.

У науци не постоји сагласност у погледу утицаја који је остварио Бекон на развој науке. Одмах након његове смрти, пренаглашаван је његов утицај. Чарлс Дарвин (*Charles Darwin*) тврдио је да је до свог главног дјела *Поријекло врста* дошао захваљујући Беконовој методологији. Посебно су га поштовали филозофи Лајбниц и Кант, који му је посветио своје дјело *Критика чистог ума.* Оснивачи Енглеске краљевске академије су далеке 1662. године назвали Бекона својим „обрасцем и надахнућем". Посебно су га цијенили француски просвјетитељи. У уводу *Енциклопедије*, Дени Дидро је написао: „Највише смо захвални канцелару Бекону који је развио план универзалног рјечника науке и умјетности, и то у вријеме када, такорећи, није било ни науке ни умјетности". Ипак, било је и опречних ставова. Занимљива је критика Бекона од стране Пјера Дијема у контексту односа француског и енглеског духа, који, према његовом мишљењу, долази до изражаја у свим креацијама ума и у свим манифестацијама живота. "А сада отворимо *Novum Organum.* Ту ћемо узалуд трагати за Беконовим методом, он метода нема. Грађа његове књиге сређена је на основу једне детињасто једноставне поделе... Да ли нас ти прописи уче да наше експерименте спроводимо и сређујемо по чврстим правилима? Дају ли нам неко средство којим бисмо наша посматрања могли да класификујемо? Ни најмање. Експерименти се изводе без претходног размишљања, опажања, сакупљања, на срећу, резултати се уносе у табеле, потпуно необрађени, онако како се појаве, као позитивни случајеви, негативни случајеви, степени или поређења, изузеци или одбацивања, у којима француски дух не би видио

ништа друго до гомилу неупотребљивих конструкција... Слабост која се скрива иза ширине енглеског духа нигдје се не показује тако јасно као у овом делу... Као што је Декартов дух изгледао одомаћен у целој француској филозофији, тако је и Беконов дар за визуелизовање, његов смисао за конкретно и практично, његово непознавање и презирање апстракције и дедукције, све је, како се чини, ушло у крв енглеске филозофије."[11]

Евидентно је да су Бекон и емпиристи прецијенили значај индукције у науци занемаривши друге методе сазнања. „Проблем са овим гледиштем је то да постоји бесконачно много посматрања која се могу извршити и забиљежити. Стога би истинит опис свијета био бесконачно дугачак и исто толико занимљив колико и телефонски именик".[12] Како примјећује Дурант: „Очевидно је да је функција хипотезе и имагинације већа него што је Бекон узимао и да је процедура науке непосреднија и ограниченија неголи у Беконовој схеми."[13] Ако бисмо у једној реченици дали оцјену емпиризма, могли бисмо рећи да је то један нужан, али не и довољан инструмент сазнања. Овај правац мора бити допуњен појмовном анализом и логичком дедукцијом, који су дио инструментаријума сваког озбиљног процеса сазнања. Наравно, поред рационализма и емпиризма, постоји и велики број других методолошких праваца. Неки од њих, као нпр. скептицизам, тешко да се могу означити као методолошки правци јер негирају могућност постизања сазнања као таквог. Он је дјелимично резултат емпиризма као таквог, а дјелимично је резултат развоја науке којом преовладавају учења и теорије у које се некада вјеровало као у догме, а које су касније превазиђене. Скептици из тога извлаче закључак да ће и нова учења и теорије бити превладани и томе нема краја.

III ЗАКЉУЧАК

У науци не постоји сагласност у погледу утицаја који је остварио Бекон на развој науке. Ипак, неспорно је да је он први изградио системску теорију индукције. Мада се Бекон сматра оснивачем научног и филозофског правца који се назива емпиризам, индукција није његово „ексклузивно" откриће. Њу су користили Платон, Хипократ, Роџер Бекон, Галилеј и многи други, укључујући и Ари-

[11] Дијем, Пјер: *Циљ и структура физичке теорије*, Сремски Карловци – Нови Сад, 2003, стр. 76–77.

[12] Ерл, Вилијем Џејмс: *Увод у фи--лозофију*, Београд, 2005, стр. 82.

[13] Дурант, Вил: *Ум царује*, Београд, 1990, стр. 134.

стотела. Његов заслуга је, свакако, што је у науку шире уведен индуктивни начин закључивања на основу чињеница. Због значаја који у његовој филозофији имају проналасци, многи сматрају да је Бекон поставио филозофски основ техничкој цивилизацији. Таблице проналазака које су проналазачима требало да послуже као упуство за стварање проналазака одавно немају никакву практичну вриједност. Ипак оне нам дају занимљиве погледе једног визионара из времена када су практични проналасци били права ријеткост. Његова заслуга свакако је то што је успостављена трајна веза између науке и технологије. Савремена методологија заснива се на симболичкој логици која представља комбинацију индуктивне и дедуктивне логике. Њен оснивач је управо био Беконов поштовалац, филозоф Лајбниц. Теба нагласити да не постоји нити ће икада постојати методолошки правац који би био исти за све науке и који ће увијек давати поуздане резултате. Свака наука има извјесне специфичности и, руководећи се општим начелима, гради властита методолошка правила. Поред тога, методологија је у свакој науци у директној вези са степеном њеног развоја. Бекон је, изгледа, пао исту заблуду као и Карл Маркс неколико стотина година касније, тврдећи да су закони дијалектичког и историјског материјализма универзални. Као и у Беконовом случају, показало се да то није тачно и да камен мудраца не постоји. Ипак, неоспорно је да постоје извјесни методолошки принципи који су универзални и који се користе у свакој науци, јер, као што тврди чувена Копенхашка школа, космос није локалан и све је у космосу повезано у космичку мрежу.

Литература

Бекон, Франсис: *Истинита упутства за тумачење природе, Нови органон § Велика обнова*, Службени гласник, Београд, 2009.

Бекон, Франсис: *Есеји/ Нова Атлантида/ Апофтегме*, Култура, Београд, 1967.

Дурант, Вил: *Ум царује*, Дерета, Београд, 1990.

Дијем, Пјер: *Циљ и структура физичке теорије*, Издавачка књижница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2003.

Ерл, Вилијем Џејмс: *Увод у филозофију*, Београд, 2005.

Рогенбоген, Арним: *Речник филозофских појмова*, Бигз, Београд, 2004.

Скупутон, Роџер: *Кратка историја модерне филозофије*, Народна књига, Београд, 1998.

Jovan Sarac, PhD

FRANCIS BACON AND THE EMPIRICAL METHOD OF DISCOVERY

Summary

English philosopher Francis Bacon is considered to be the founder of modern science. He proposed use of the inductive method of deduction based on facts instead of purely deductive Aristotelian logic. Bacon advocated clearing the process of discovery from false notions that distort the truth, which he called idols. He believed that true and valid objective of science was to enrich human life with new discoveries which would primarily have practical use. Although Bacon is also considered the founder of the scientific philosophical method called empiricism, induction is not his "exclusive" discovery. There is no consensus in scientific community regarding the influence Bacon had on the development of science. Due to significance inventions have in his philosophy many consider that Bacon has laid philosophical foundation for technical civilization. Modern methodology is based on the symbolic logic which is a combination of inductive and deductive logic. Its founder was Bacon's follower – professor Leibniz. Even though there is no nor there ever will be a unique methodological policy for all sciences, it is indisputable that there are certain methodological principles which are universal and which are used in every science.

Keywords: *philosophy of science, empiricism, rationalism, induction, deduction, discovery, invention, symbolic logic, technical civilization.*

УДК: 14:17
DOI: 10.7251/GMS1301133C
(Оригинални научни рад)

Драган Ћузулан
Бањалука
cuzuland@yahoo.com

ЕТИЧКО И ОНТОЛОШКО

Резиме: *За Левинаса је досадашња филозофија онтологија, мишљење о бивствовању. Она је у себи затворена и служи само једној интерној point d'appuiза етичко умовање које субјект схвата као самосвијест par exeellence, а њен крајњи израз је у Хајдегеровом Dasein-у и бивствовању-у-свијету. Иако Хајдегер критикује материјалистичку етику и постулира самосвијест у вези са једним изведбеним дјеловањем, он, из Левинасове перспективе, пропушта да се бори за субјекат као слободу, тако да нас у шаху држи насиље које је нужна посљедица и које се преноси у политички и научни живот.*

Кључне ријечи: *одговорност, Други, Бесконачност, трансценденција, лице, опсједнутост, пасивност, траг, субјективност.*

Емануел Левинас (1906-1996), француски филозоф јеврејског поријекла, иако превођен на све свјетске језике, са бројним текстовима и радовима о њему, био је релативно дуго непознат овдашњој академској јавности и филозофским круговима. Можда и због тога што се ради о једној нетипичној филозофској личности и неконвенционалном језику филозофије чије је мишљење одударало од владајућих стандарда савремене филозофије. За једног феноменолога или логичког позитивисту његов језик дјелује нестручно и готово скандалозно, иако не треба сумњати да то и јесте Левинасова намјера. У сваком случају ради се о једном од најрадикалнијих критичара западног мишљења и модерне онтологије.

За Левинаса је досадашња филозофија онтологија, мишљење о бивствовању. Она је у себи затворена и служи само једној интерној *point d'appui*за етичко умовање које субјект схвата као самосвијест *par exeellence*, а њен крајњи израз је у Хајдегеровом *Dasein*-у и бивствовању-у-свијету. Иако Хајдегер критикује

материјалистичку етику и постулира самосвијест у вези са једним изведбеним дјеловањем, он, из Левинасове перспективе, пропушта да се бори за субјекат као слободу, тако да нас у шаху држи насиље које је нужна посљедица и које се преноси у политички и научни живот. Такође, деструишући Хајдегеров онтологизам ставом да европска филозофија није довољно радикално поставила питање смрти или ништа, Левинас уводи нову терминологију, прије свега своју кључну идеју Бесконачног, потом одговорности, лица, другости, свједочења итд.

ЈЕЗИК И ПИТАЊЕ МЕТОДЕ

Ради се, дакле, о једној врсти обрта у односу на језик, али различитог од језичког обрта аналитичке филозофије, односно обрта који значи напуштање онтолошког језика и отварања језика за трансценденцију. Тако нпр. израз „лице“ није неки феномен подложан феноменолошкој дескрипцији, него је мјесто објаве трансценденције, значења по себи или без контекста, прије сваког означавања или давања смисла, тако да „лице“ другог говори прије него што било шта каже. То искуство Левинас назива ан-архичним или предфилозофијом.

Ипак, Левинасово разрачунавање са традиционалном западном филозофијом није ни у ком случају њено некритичко одбацивање. Он је, боље него други, упућен у снагу и моћ једне такве традиције, али исто тако сматра да филозофија није недужна за катаклизме 20-ог вијека. То се односи на главну и владајућу струју те традиције која је у суштини представљала, како је често истицао, „разарање трансценденције“. При томе се треба чувати исхитрених покушаја да се Левинасу припише генерална конфронтација са традицијом која је произишла из грчког логоса.

Левинас не преза од тврдње да „здрава логика“ може да води *Елементалном злу* и сматра да се западна филозофија није у довољној мјери обезбиједила од такве могућности. Као и да рационализам нужно завршава у нихилзму. Да би ствар постала још драматичнијом, „та могућност се уписује у саму онтологију бивствовања“. Он настоји да превлада насљеђе чувеног субјекта трансценденталног идеализма који, прије свега, хоће да буде и

вјерује да је слободан и који у одлучности (*Entschlossenheih*) налази могућност за „моћи бити“, „да буде цјеловит“. Како би такав један субјект доспио до прага људскости, он прије осигуране слободе има да преузме одговорност за другог човјека, сматра Левинас, али не на основу своје слободне одлуке, него једном изабраношћу која га уздиже до тог ступња. Та изабраност потиче од Бога који га гледа са лица другог човјека као првобитног пребивалишта Откровења.

Када је ријеч о само Левинасовој филозофској методи, треба рећи да је он прије свега феноменолог. Левинасов начин излагања не допушта постепеност, нити ход од једноставног ка сложеном, него је увијек *на дјелу цјелина односâ*, као што је свака реченица критички усмјерена према наслијеђеној филозофији. Тако Хусерлову интенционалну анализу он тумачи на начин да се анализа тема мора ослободити дедуктивних, дијалектичких или било каквих других уплитања, како би се преко начина приступања некој теми отворио цјелокупан пејзаж хоризоната који су били заборављени, а са којима оно што се показује можда и нема директног односа. „Феноменологија не значи уздизање феномена у ствари по себи; она значи: вратити ствари по себи на хоризонт њиховог појављивања, њихове феноменалности, допустити да се појави само појављивање иза квидитета који се појављује, чак и када то појављивање не умеће своје модалитете у смисао који оно изручује погледу“[1]. Левинас при томе сматра репрезентативним узорком етичке ситуације, а језик којим се оне преводе у изрицање или порицање или у друкчије речено - етичким језиком који за разлику од онтолошког не оперише дефинитивним формулацијама. Одатле је етичко, не „један слој изнад онтологије, него оно што је на извјестан начин онтолошкије од онтологије, емфаза онтологије“[2]. Левинасова филозофија је, кратко речено, покушај да се изрекне вишак смисла у односу на бивствовање.

Што се тиче методе, Левинас се дистанцира од дијалектике и у том смислу се не разликује од владајућег антихегелијанизма шездесетих година који је у „борби супротности“ и у Хегеловом појму „превладавања“ (*Aufhebung)* видио оличење насиља. Сви су, још од Анри Бергсона, трагали за извјесном *непосредношћу* како би избјегли темељну хегелијанску категорију *посредовања*, а

[1] Е. Левинас, *Када Бог упада у мишљење*, 115.

[2] Исто, 117.

тиме и наговјештај „краја“ историје. Негдје је требало зауставити „идолатрију извођења“, како је то назначио још ТеодорАдорно. Зато се Левинасова „методолошка употреба“ феноменологије може само условно узети у обзир. Сам је Левинас наглашавао да не вјерује да постоји „могућа транспарентност у методи, нити да је философија могућа као транспарентност“.[3] Иако је преферирао феноменолошку методу, сам је наглашавао да се не морају поштовати све њене процедуре. Довољно је да се узме само појам редукције у њеној разноврсној употреби у Хусерловој феноменологији, па да се уочи разлика коју Левинас резервише за тај појам. Код Левинаса је примјереније говорити о начину поступања или, као се тачно изразио Пол Рикер, о стратегијама. У тексту *Емануел Левинас, мислилац свједочења* Рикер проналази двије стратегије које се симултано употребљавају како би се отргло од онтолошке опсјене само-постављајуће свијести. Према Рикеру те су двије стратегије изузетно важне „како по својој властитој оригиналности тако и по својој узајамној испреплетености.“[4]

Прва би се могла назвати повлачење *с ове стране* или како је сам Рикер говорио: “С ове стране почетка, с ове стране *архе*, идеја ан-архије (...) идеја једне прошлости старије од сваке памтљиве прошлости која је, дакле, неподложна да се реинтегрише у неку садашњу свијест; идеја једне пасивности која не би била наличје активности; идеја једне одговорности која се не оправдава никаквим претходним ангажманом (...), идеја „једног дуга који претходи задуживању“; идеја „једне оптужбе без преступа.“[5] Чему служи ово повлачење „с ове стране“? Оно је неопходно како би се сачувала ан-архија и редуковао домет тематизовања, јер начело (почетак) и крај представљају извор тоталитета, а тиме и насиља. С ове стране *Реченог* и *Логоса* налази се *Изрицање* као услов примата етике над онтологијом.

Друга стратегија се тиче употребе хиперболичких и емфатичких израза. Изрази као што су „опсједнутост“, „прогоњење“, а нарочито „замјењивање“ своје оправдање налазе у истицању *Екстериорности* и *Висине* као инстанце која ме позива на одговорност све дотле да сам одговоран и за одговорност другога. Сам Левинас ће у одговору на питање о његовој методи рећи да су хипербола и емфаза, осим што представљају стилске фигуре, погодне

[3] E. Levinas, Hors sujet, Montpellier, Fata Morgana, 1987., p. 117.

[4] Pol Ricoeur, Répondre d’autrui, Textes réunis par Jean-Christophe Aeschliman, Baconnière (Suisse), 1989, p. 24.

[5] Исто, 32.

као начин да се пређе од једне идеје на другу. Такав говор је начин да се „раскине капсула форме у којој ме моје бивствовање скрива. Говорити (...) то значи изручити се.[6] – Као што видите, ја о емфази расправљам као о једном поступку“[7], каже Левинас и додаје: „ У сваком случају то је начин на који прелазим од одговорности на замјењивање“. Док је у *Тоталитету и Бесконач*ном субјект дефинисан као гостопримац, у *Друкчијем од бивства* он мутира у таоца. Или како је Левинас говорио: „Описати ту мутацију такође значи бавити се феноменологијом“[8].

ОСНОВ ЕТИЧКОГ У КОНТЕКСТУ ОНТОЛОШКЕ ТРАДИЦИЈЕ

При самом излагању теме односа онтолошког и етичког код Левинаса овдје ћемо само у назнакама навести основ етичког у онтолошкој традицији на који се он позива. Прије свега јудаизам који је доминантно присутан у мотивима Левинасовог мишљења. У јудејској гносеологији је истина схваћена као библијска и историјска, а Бог је жива и дјелатна историјска личност. Она је у првом реду резултат људског динамичког вољног и слободног творења, а њено мјесто појављивања је у догађајима. Овако схваћена истина је есхатолошка у једном праволинијском кретању, наспрам јелинског цикличног кретања ка архичном и првобитном. Пуноћа истине, живота и знања ће бити пројављени у будућности. Три су степена духовног живота или троструки садржаји Божијег откривења: закон, пророци и мудрост. Као такво, јудејство је ортопрактична религија у којој је своје привилеговано мјесто могла имати једна хуманистичка етика, а да ту исту религију истовремено не редукује на етику. Етика је огледао Божанске мудрости чију тајну преносе пророци једноставном формулом, да име Бога значи јемство јединог Бога коме се жуди, а то је моралност. На овом питању примјењене етике се дијели ортодоксни, конзервативни и реформски јудаизам. Левинасов приступ би могао бити најближи једној реформисаној варијанти јудаизма која етику не схвата нормативно, нити се из његове филозофије могу дедуковати практична упутства за дјеловање. Он више дјелује као носилац, посланик једног завјештаног предања које је заборављено, а које нас по-

[6] Или, како су говорили Свети Оци, да се из Божије суштине рађа ријеч Божија, као што нам се Бог обраћа (изручује) преко Сина свога.

[7] Е. Левинас, Када Бог упада у мишљење, стр. 117.

[8] Исто, стр. 134.

зива на изворну етичку одговорност. При томе Левинас свјесно избјегава помирење етике и стварности, остављајући простор за једну бесконачну доброту која измиче друштвеним односима. Он истовремено искључује било какву месијанистичку утопију. Посебно након Аушвица, на линији онога што је рекао Ханс Јонас, да Аушвиц искључује лично бивствовање Бога у историји или Бога као „господара повијести".

Ипак, оно у чему Левинас свакако остаје дубоко укоријењен у јудаизму јесте јудејска теза о неотјеловљењу. Подозрење долази из страха од спознајне објективизације инкарнације и кршења забране икона. Одатле Левинасов аријанистички говор о Исусу Христу као о Објавом „надахнутом субјекту". Месијанизам припада сваком човјеку, а не само Христу, јер су сви људи одговорни. Сви људи су, према Левинасу, позвани да буду месије. Бог се по Левинасу не да тематизовати, он се само може свједочити у коначном које га тиме прославља.

Наспрам јудаизму, грчко схватање истине је у интелектуалном, разумском приступу стварности. Овај став се сматрао природним, јер је човјек по природи *сродан* тој стварности која је обухватала и обједињавала и људско и космичко и божанско. Важило је оно Парменидово да су мишљење и биће исто. Онтолошка стварност је пројекција ума, а ум је људски сродан и једносуштан са Божанством, јер је, по Аристотелу, „ум по себи божански". Истина је, дакле, производ силогизирања и самосабирања ума, док се он не врати у своје истинско биће, дакле, након што се очисти од чулних веза и материје. Јелински став о приоритету Једног над мноштвом или другошћу, као и да ништа не може произаћи из ничега, заснивао се на вјеровању Грка да апсолутно ништа не постоји и да „ништа не може доћи у биће из нечега што не постоји, зато што мора постојати нека подлога"[9]. Ова онтолошка самобитност Једнога карактерисала је и Платона и Аристотела, али је задржана и у неоплатонизму, одакле је, преко Августина, ушла у западну филозофију у којој је Једно схваћено као самодовољни и самосвјесни субјект. Грчка теза о свијету који настао из Једнога, који на крају бива враћен у Једно, импликовала је једно циклично схватање историје. Зато он одисејској кружној путањи и носталгији за повратком у архично прапостојање, супротставља аврамовско одрицање од себе

[9] Aristotel, *Fizika,*191A, 23

и путовање које је пут у непознато, али по послушању и по благослову - пут према Другом.

Иако, за патристичку рецепцију грчког мишљења није било прихватљиво премошћавање јаза између Бога и свијета путем етике, јуридике или психологије („религија срца“), Левинасова критика супстанцијалистичке онтологије као тоталитаризма отвара исто питање на којем касније инсистира патристичка мисао: питање апсолутне другости у контексту идеје стварања. Мотив стварања се провлачи кроз цијело Левинасово мишљење. Он каже: „Стварање ни из чега разара систем, оно ставља бивствујуће изван сваког система, то јест, тамо гдје је могућа његова слобода“[10]. Јовова солидарност са Творцем јесте управо у слободи да се преузме „одговорност за цјелину и за све“. Карактер ријечи стварања који је у хришћанској терминологији интерпретирана као онтологија *логоса* (латински: ријеч) у јеврејској значи *ријеч-акт (dabar)*, која не познаје дуализам између појмова *logos* и *ta onta*, између *ријечи (verbum)* и *ствари (res)*. У јудаизму ријеч Бог је само стварање које одмах успоставља трансцендентални однос који се не допушта превести у тоталитет. Левинасово наглашавање конкретне тјелесне егзистенције, тјелесности стоји близу библијског схватања човјека, док грчка филозофија у предтемељ ставља *theoria* и *nus*.

Патристика се историјски рађа у границама јелини-стичког свијета, доносећи један поглед на свијет различит од јелинског. Онтолошки појам „бивствовања“ у патристици није везан нити за појавност појава, нити за умну стварност грчког логоса. Бивствовање је подређено догађају откривања истине или суштине која нам је доступна кроз лични однос. Дакле, динамичко творење истине, насупрот њеној статичкој датости или логичкој нужности у једној затвореној натуралистичкој представи или космологији. Хришћанска идеја стварања из ништа је за Грке била логичка лудост и необјашњив прелазак у други род, из рода суштине која са по природи логосно отјелотворује, у род свјетске појавности која није по нужди његове природе. Управо је ово била прва тачка прелома коју можемо објаснити на појмовима „стварања“ и „рађања“, као и на појму „сродности“. Грци су наиме сматрали да је човјек биће које је сродно (συγγενεια) са онтолошком стварношћу, а под онтологијом овдје подразумијевамо космолошку стварност. Познање те стварности је одатле саприродно људском уму.

[10] Е. Левинас, *Тоталитет и бесконачност*, 149.

Самоспознаја је пут спознаје уопште, а како је и ум људски по природи божански (сродан и једносуштан), онда је он истовремено и пут богоспознаје. Св. Григорије Богослов је због тога овом појму супротстављао појам „блискости“ у смислу да је нешто нечему својствено, али не и по природи.

Тријадолошки спорови између гностика и апологета, али и унутар теолошких кругова монархијанаца, аријанаца, савелијанаца и других односили су се углавном на начин постојања Бога, као и однос природе (суштине) и личности. За Грке је било неприхватљиво да Бог може бити истовремено и један и три, један Бог и три личности. Тај спор разрјешавају Кападокијци тврдњом да је Бог истовремено и једна суштина и три ипостаси, једносуштан и троипостасан. Суштина не укида стварни ипостасни карактер Божијег постојања, као што појединачно постојање не исцрпљује стварност једне и опште суштине. Они су онтолошко првенство дали личности ставом да је слобода узрок бића, односно да личност Оца и његова слободна воља узрокују постојање Сина и Светог Духа, при чему узрочност није временска него је вјечна, за разлику од човјека гдје природа претходи неком конкретном отјетовљеном бићу.Друга опасност ове тријадологије је била тритеизам, односно могућност да се три личности Бога схвате као три Бога. Због тога су они супстанцију или природу (грч. оусиа) тумачили аристотеловски као општу категорију, природу уопште која важи за неку класу бића. Дакле, између Бога и свијета влада апсолутна онтолошка другост. На антрополошком плану је то онтолошко првенство личности над природом значило да је људска егзистенција ослобођена нужности природе, односно да кроз димензију личности човјек може да надвлада и разбије окове своје природе или да је промијени.

Патристичка мисао свој профетски израз налази у литератури Ф. М. Достојевског. Познат је утисај руских класика на Левинасово мишљење, а он сам је на више мјеста истицао као лајтмотив своје филозофије његову реченицу: „Сваки је од нас крив пред свима за све, а ја више од других“. Ова асиметричност релације одговорности има посебно мјесто код Левинаса. Управо тај вишак одговорности пред немоћним лицем другог је тренутак када искрсава етички отпор пред којим застајемо и пред којим смо немоћни.

Достојевски је користио парадигму дјечијег лица, као мотив којег је волио, да би што снажније изразио тај однос. А тај вишак нам долази са једног вишег мјеста, каже Левинас, онтолошки различитог од нашег, у виду забране и заповијести која се очитава на лицу другог. Тај тренутак је по свему драматичан и увијек посебан и одатле карактеристичан ток радње, непредвидљивост и ирационалност понашања ликова и дијалошка напетост код Достојевског, који се распрскавају у граничним ситуацијама. Није нимало случајно да Достојевски, свјестан хладне равнодушности према другом, која влада савременим човјеком, тражи екстремне и граничне ситуације да би поново радикализовао болна питања човјечанства и да би се појавило оно ново које он наговјештава, а које је „почетак свему". Декартовском „мислим, дакле, јесам", он супротставља „волим, дакле, јесам", једну дјелотворну и живу љубав. Ова онтолошка диспозиција се не појављује у рационалним и апстрактним анализама, него у оној релацији када стојимо пред лицем другог човјека. На том трагу Левинас је сматрао да онтологија као судбина западноевропске филозофије мора бити радикално превладана. Криза те филозофије је позитиван процес. Он не долази из ње саме, него из једног искуства и из једног асиметричног вишка који је суштински различит од ње саме.

Поред Достојевског, Имануел Кант је свакако мислилац који се не може заобићи у било којој озбиљнијој етичкој расправи, тим прије што се сам Левинас позитивно односио према његовом настојању да преко трансценденталног идеала одвоји Бога од догматске схоластичке онтотеологије, али и једне врсте схоластичке илузије која је, с једне стране, вјеровала у реалну егзистенцију идеја и трансценденталних закона, а истовремено човјека посматрала изван реалног искуства и живота, као непромјенљиво биће. Кант је ипак сматрао нужним постојање трансценденталних идеја, јер произлазе из природе нашег ума и тенденције нашег ума да изађе изван граница простора и времена, прије свега у синтетичком јединству емпиријских знања уопште, али истовремено упозорава и на њихову нелегитимну употребу, односно могућности заблуда, јер им не одговара никакав конкретни опажај. Њихова добра употреба је у регулативној функцији коју имају, сматра Кант, посебно када дају оријентацију разуму, и шематизују емпиријске садржаје.

Оно што синтетизује мишљење и опажај и превладава дуализам свијести и предмета јесте трансцендентална уобразиља која, како је то истицао и Хајдегер, јесте и основ метафизике, тим прије што у себи садржи изворни карактер времена као коначности. Када трансцендентална уобразиља иде даље преко граница разума или с оне стране предмета, она се бави бивством бивствујућег и открива нам метафизичку природу човјека. Кант је, како је то касније тврдио Хајдегер, на овом мјесту устукнуо и пропустио да на основу трансценденталне уобразиље као темеља могућности синтетичког сазнања а приори, као општих и нужних истина на које се односи наше коначно биће, постави питање трансценденције и утемељења досадашње западне метафизике. Управо тај корак даље иде у правцу „радикално обновљеног раскривања основа могућности метафизике као човјекове природне диспозиције“, јер трансцендентална уобразиља као *exhibitio originaria* (изворно излагање) посједује ту стваралачку моћ трансценденције ка бесконачном.

Ипак, по Левинасу, Кант остаје на нивоу аутономије индивидуалне свијести која је нијема пред насиљем универзалног ума. Одатле његов захтјев за хетерономијом наспрам аутономији, која неће нашу коначност затворити у немогућност познања ствари по себи (Кант), нити је судбински везати за бивствовање-ка-смрти (Хајдегер). Деструкција традиционалног схватања субјективности успоставља нови субјективитет кроз људскост и трансценденцију, сматра Левинас. Левинас се критички дистанцирао од Хусерловог идеализма, али и од Хајдегеровог преиначења феноменологије кроз фундаменталну онтологију, захтјевајући у једном свом програмском спису из 1947. (*De l’existence a l’existant*) отклон од климе Хајдегерове филозофије. Иако Левинас преузима Хајдегеров појам бивствовања он га тумачи као човјекову задаћу и као тежину разумијевања бивствовања ка остварењу Добра. Због тога он приговара филозофској традицији да никада није правилно разумјела трансценденцију. Друго је сада дефинисано као друго или друкчије од бивствовања. Левинас се усмјерава против феноменолошке тезе иманенције да се све што је у свијести мора моћи показати, јер је Други од мене одвојен и с ону страну бивствовања. Хусерл је ипак остао под окриљем иманентистичке филозофије која кроз свијест посредује смисао бивствовања, док за Левинаса фено-

менолошка метода омогућава прелажење граница свијести. Тако за њега Бесконачно није нека идеја или појам, него је радикално Друго, при чему та раздвојеност од мене чини особеност његовог бивствовања. Зато за Левинаса лице није феномен и он је граница тотализујуће тематизације или објективизације интенционалне свијести. Оно је епифанија трансценденције. У њему се пројављује један смисао који није методолошки фиксиран у систем знања и одатле припада једном нарочитом феноменолошком говору.

Управо ће то бити разлог да се Левинас у свом дјелу *Друкчије од бивствовања* разрачуна са Хајдегеровим појмом бивствовања као фундаменталног за западну филозофију. За њега је бивствовање један неартикулисани анонимус, бесмислен у себи и пука рељефна вриједност у којем бивствујуће с времена на вријеме искушава свој одраз. Насупрот томе, сматра Левинас, у отворености према Другом, подношењу патње и жртви за Другог, човјек преокреће бесмислени континуитет бивствовања у сферу етичког.

Искуство хитлеризма је кључна онтолошка парадигма на овом путу. Левинас у спису *Difficile liberté* (*Тешка слобода*) разоткрива саучешништво националсоцијализма и фундаменталне онтологије тако што ће искуство нацистичког прогона дефинисати хајдегеровским појмовима. Тако термин „напуштеност“ (déréliction) који је аналоган Хајдегеровом *Geworfenheit* означава то стање које је испод стања ствари или анонимне егзистенције (il y a). Такође, сматра Левинас, Хајдегеров термин *Dasein* који упућује на разумијевање човјека полазећи од бивствовања импликује негацију његове слободе. Смрт је природна посљедица људске егзистенције или његова истина, тако да убиство не представља злочин. О овој најрадикалнијој утамничености или закованошћу за бивствовање као његову судбину, Левинас расправља у својој студији *О избављењу*, иако суштину примједбе према Хајдегеру он упућује већ у *Тоталитету* када каже да се прелудијум његове филозофије хитлеризму налази у примату Неутралног. Човјек је сведен на биолошко, вегетативно биће које живи на начин преживљавања.

ДОМЕТИ ЛЕВИНАСОВЕ ЕТИКЕ КАО ПРВЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

Говорећи о дометима Левинасове филозофије издвојићемо само накратко поглавље о етичком хуманизму. Као што је већ истакнуто, етичка димензија која се очитује у односу лицем-у-лице је средиште Левинасовог мишљења. Питање које се поставља за Левинаса јесте свакако у којој мјери тај апстрактни дискурс - о опроштају, забораву, безграничном даривању себе итд. - јесте стварна друштвена ситуација? Дакле, када се у тој релацији са другим, појави Трећи, који је за мене такође Други, отвара се сфера друштвености. Трећи је свједок који у овај однос уноси суђење и правду. Са њим се отвара потреба друштвених установа, политике и државе. Успостављају се вриједности правде, једнакости, грађанског друштва. Али тек у поштовању других који нису безлично, неко конкретни ми, поштовању једнаких права могућа је правда. Либерална држава је у кризи због кашњења одговора на овај етички захтјев, захтјев лица другог човјека. А Левинас га поставља као захтјев истинског човјека који потиче од Грка и из Библије, који светост схвата као крајњу вриједност. Овај захтјев иако седиментиран у предискуствима нашег цивилизацијског мишљења јесте есхатолошки, који се одбија од обале животне стварности европског човека. А есхатологија никада не може да буде политика и Левинас оставља задатак да се сачува етичка ситуација лица и близине од насилног преображаја у безлични поредак мишљења и бивствовања. Трансценденција и слава Бесконачног се не дају тематизовати.

Говорећи о два облика друштва, једног у којем се унутрашњим регулисањем ствара натуралистичка и тоталитарна концепција друштва и другог у којем је регулисање друштва етичке природе, које надвисује политику, Левинас каже: „Политика, заиста, увијек мора бити контролисана и критикована полазећи од етике. Тај други облик друштва би учинио правду оној тајни која је за свакога његов живот. Та тајна се не односи на затвореност која би изоловала неко строго приватно подручје једне затворене унутрашњости, него се односи на одговорност за другога која се, као принцип апсолутне индивидуације, у свом етичком наступању, не може пренијети на другога, нити јој се можемо отети“[11]. Зато данас државу, право и

[11] E. Levinas,*Ethique et Infini: Dialogues avec Philippe Nemo*, 1982 = *Etika i beskonačno: Dijalozi sa Philippe Nemoom*, Dijalog 3-4 (1985) 9-43, prevod: Spasoje Ćuzulan, str. 30

политику треба схватити у њиховим етичким границама, јер темељ светости је правда, истиче Левинас. Демократија као политичка воља већине није нужан услов правде, јер искључује мањину која увијек постоји. Позиција човјека као грађанина коју преферира либерална демократија отуђује и занемарује јединственост било ког другог и неупоредивост лица другог. Неупоредивост другог и несводивост његовог лица значи да он не остаје примордијално унутар свога рода, групе или нација. Човјек је као јединствено биће одговоран за цијелу васељену, сматра Левинас.

Релацију онтолошког и етичког, ми смо у тескту покушали кореспондирати са релацијом теолошког која нам долази из традиције источног хришћанства, али прије свега патристике. Наравно, овај дијалог је посредан, јер нема директних референци. Из те традиције нам долази појам апофатичког којег треба разликовати од агностицизма и нихилизма, како га је у једну руку тумачио рационализам западне метафизике, не негирајући га, али истовремено смјештајући у један простор оностраног или емпиријски непостојећег које је изван могућности субјективног искуства и утолико без практичног значаја за науку и човјека. Питање апофатике отвара Дионисије Ареопагит, а радикализује се у тзв. исихастичком спору између Св. Григорија Паламе и Варлама Калабријског. За разлику од Варлама који је тврдио да силогистичким и логичким методама можемо доказати Божију егзистенцију, као и да пут богопознања води преко Питагоре, Аристотела и Платона, Палама је говорио да је познање Бога могуће само преко божанских енергија, а никако по суштини, односно да познање није резултат човјекове умске способности, него исихастичког подвижничког искуства. Он се позивао на једног од најзначајнијих ауторитета на Истоку, Максима Исповједника, који је говорио о практичном животу у бестрасности или очишћењу ума од страсти преко којег се долази до познања логоса свих бића и ствари на начин да су логоси тварни отисци у бићима од нетварног творачког Бога-логоса. Овдје разликовање суштине и енергија чини основу православне апофатике. Суштина Бога нам је потпуно непозната, али је нашем искуству доступан начин постојања Бога или његове енергије. Дакле, коментаришући Ареопагитске списе, Максим Исповједник је упозоравао на начин кориштења израза „природа“, јер природа или

суштина Божија није аналогна ономе што ми мислимо под природом човјека. Јер, каже Св. Максим: „Бог је изнад сваке суштине, и није ни једно од бића, већ је изнад бића а бића су из њега.“[12] Он је Аристотелову аналогију бића тумачио као иконичност односа Бога као творца и бића̂ као творевине. Постоје два значења појма „икона“: старогрчки (*εικονα*) који од глагола *εικο* означава сличност, прилику, изображење, одсликавање; и старозавјетно од Септуагинте које је према јеврејском *celem,* а које значи појам, појаву, представу. Светоотачко тумачење је користило израз „икона“ у овом другом смислу, задржавајући аналогијски смисао изображавања, при чему аналогија није према суштини, нити морфолошка, него према енергијама или узору Божије суштине. Као што умјетника познајемо по његовом дјелу, тако и природу Бога познајемо према његовим дјелатним енергијама. Ова „аналогичност“ је синергијска и упућује на синергију људске воље и воље Творца да се сусретну и познају. Творевина је слична, али не и сродна природи Божијој. Јер Бог ствара човјека и творевину слободном вољом, а не рађа је по природи свога бића.

Према томе, ареопагитска апофатика је категорија знања, она је изнад гносеолошке методологије и иако се гносеологија служи аналогијским и етиолошким методама оне не исцрпљују апофатику. Јер би потпуно искључивање катафатичких дефиниција апофатику свела на негацију и агностицизам, што она није. Тиме је очувана једна особеност сваког субјективног искуства и слобода приступа знању, на којој је касније инсистирао Левинас. Такође, дијалектика створеног и нестворeног коју излажу Халкидонци упућује да нам се нестворене енергије Божије не дају преко његове природе, него преко личности. Одатле је став патристике: Други као личност, а не као природа. Због тога је, слиједећи патристику и догмат о јединствености и несливености, савремени православни теолог Јован Зизиулас тврдио да „различитост представља природну или моралну категорију; док јединственост припада нивоу личности“[13], јер различитост може бити симетрична и као таква не представља апсолутну или радикалну онтолошку другост.

Такође, према Зизиуласу, проблем Левинасове филозофије остаје како измирити другост и заједницу, посебно имајући у виду да он заједницу види као пријетњу другости. А ако су прекид и раздвојеност конститутивни за другост, онда је смрт без алтерна-

[12] Св. Максим, *Sholia*, 188 A.

[13] J. Зизиулас, *Заједница и другост,* прев. Јелена Фемић-Касапис, Еп. Пожаревачко-браничевска, Пожаревац, 2011. стр. 72

тиве и коначна ријеч постојања. Свакако да ово јесте резултат Левинасовог постављања сазнања као апсолутно конститутивног за онтологију, тако да његова критика онтологије затвара сваку онтолошку могућност изузев етике као онтолошкије од онтологије. Он настоји да избјегне елеменат „разумијевања“ у утемељењу другости, примат свијести и свођење појединачног на опште путем поимања, схватања итд. А ослобађање бића Левинас види кроз однос са Бесконачним у којем је биће замјењено жељом која је метафизичка димензија и храни се сопственом глађу. Њена бесконачност не познаје задовољење. Тиме се отвара питање есхатолошке другости јер се жеља не задовољава ни са другим који је и сам жеља. Наспрам том бесконачењу односа са другим, Максим Исповједник је говорио да кретање жеље или ероса налази свој починак, одредиште и смирење у другости или заједници. За Левинаса је ово тотализација и укидање другости. Зизиулас ово назива „двоструким нарцизмом“.

У сваком случају, овај Левинасов став је захтијевао једну посебну филозофију времена и односа према смрти. Можда ова тема заслужује већу пажњу и засебну обраду, али овдје ћемо напоменути оно што Левинас говори у *Тоталитету*: „Склоп интервала, који ослобађа постојање од границе судбине назива се смрт. Ништавило интервала – мртво време – представља произвођење бесконачности“. Тако Други константно разбија сваку садашњост и нема прилике за отјеловљену реалност. Ово је и главна примједба постмодерне, наиме, да је савремено доба потиснуло другога за љубав стабилности, конформизам садашњости. Због тога је Зизиулас тврдио: „И постмодернизам и патристичка мисао схватају стварност и егзистирање као непрестано кретање нових почетака, али док за постмодернизам промена укључује негацију, прекид и „остављање за собом“, за патристичку мисао „ново“ се односи према „староме“ на позитиван начин. (...) Између „старога“ и „новога“, управо као између једнога посебног и другог посебног, нема процепа ништавила, нема прекида или раздвојености, већ узајамне потврде. Рецимо још једном, другост коинцидира са заједницом.“[14]

На исти начин је код Левинаса између Бога и свијета апсолутна онтолошка другост чији однос пресудно конституише раздвојеност. Постојање је фрагментовано у страху од

[14] Исто, стр. 56.

тотализирајућег субстанцијализма који се крије и у теологији Запада, посебно у искуству папизма. Али, оно што води у понор истости и тоталитета јесте тотализујућа суштина. На то је упозоравао Максим Исповједник. Да се другост Другога не раствара и губи у заједници, уколико је схватимо као заједницу личности или начине постојања. Уколико је схватимо као логосну, природну заједницу у којем је то релација суштина, а не релација другости (личности), постојања по себи или тотализујуће онтологије, а не постојања за другог или тријадолошке онтологије - Левинас би рекао етичке онтологије која је онтолошкија од онтологије - онда се та заједница претвара у тоталитет. Нова онтологија је, дакле, могућа изван контекста тотализујуће гносеологије старе филозофије.

ДА ЛИ ЈЕ ОНТОЛОГИЈА МОГУЋА?

Управо питање могућности саме онтологије, након Левинасове разорне критике западне филозофије, посебно Хајдегера, јесте тема закључног поглавља. Јер, Хајдегерова обнова фундаменталне онтологије (барем из раздобља *Sein und Zeit*-а) није нека посебна филозофска дисциплина, макар она била и *прва* филозофија, него је сам *начин* човјековог бивствовања утолико што човјек *јест* тако да већ увијек овако или онако *разумијева* бивствовање. То представља елементарни фактум иза кога се више не може ићи. Извлачећи из тога фактума крајње консеквенце, Левинас долази до становишта да једна цивилизација проистекла из таквог фактума представља разарање трансценденције, па није у стању да се отргне од истрајавања у бивствовању, од оног Спинозиног*conatus essendi* и тиме унапријед онемогућава сусрет са апсолутно другим – оним Другим који доводи у питање чисту савјест хајдегеровске *Jemeinigkeit* која је онтолошки примарна и из које се тек појављује неко Ја – ја кога савјест позива на властито *моћи-бити*.

Да бисмо учинили јаснијим Левинасово гледиште, ми смо на крају упоредили два покушаја враћања достојанства онтологији – покушаја који не одбацују Левинасов примат етичког у односу на онтолошко, али уводе одређене корекције и настоје успоставити једну врсту уравнотежености ова два момента. Ријеч је, наиме, о поменутом православном теологу Јовану Зизијуласу који је

своје гледиште, након многобројних радова, синтетизовао у првом и другом поглављу своје књиге *Заједница и другост* која носе наслов „Бити други: у сусрет онтологији другости“ и „Бити личност: Ка онтологији личности“. Други, чисто *филозофски*, покушај долази од Пола Рикера који је у неколико наврата коментарисао Левинасову филозофију са различитих аспеката. Кажемо *филозофски*, јер Пол Рикер сматра да је потребно, више него што је то случај код Левинаса, нагласити нужност да се задржи извјесна двосмисленост статуса Другога, нарочито онда када другост савјести треба сматрати за несводиву на другост другога као ближњега.

Рикеорва обнова онтологије сопства полази од рефлексивне филозофске традиције засноване на *cogito*-у и слиједило приговоре који су наносили ударце тој самоизвјесности *cogito*-а, најприје од стране психоанализе која разоткрива илузије свијести, а затим од стране структурализма и семиотике који субјект онога *ego cogito* растварају у објективним структурама заплетеним у друштвеним мрежама и означитељским системима. Рикерова анализа претпоставља и полази од разликовања двије врсте идентитета, идентитет *ipse* и идентитет *idem*. Од вјеродостојности овог разликовања зависи судбина Рикерове онтологије сопства као посвједочења или просто речено *самопотврђивања* (*attestation*). Левинасов радикализам не може да узме у разматрање ове двије врсте идентитета и то не на основу неке феноменолошке или онтолошке немарности, него зато што идентитет Истог стоји у везаности за онтологију тоталитета. Рикер, пак, сматра да је могуће ову онтологију превладати једном онтологијом сопства које ће стајати под знаком позива од стране Другога, али ће заузврат моћи да умјесто „ево ме“ каже „овдје ја стојим, не могу друкчије“. Видљива је Рикерова намјера да се акузатив као падеж оптужбе и пасивности коригује онтологијом номинатива који узима учешћа у дјеловању. Просто речено, сопство мора да буде у стању да чује позив/заповијест. Већ овдје постаје видљиво да Рикеру смета асиметрични карактер интерсубјективне релације код Левинаса. Упркос томе што задржава извјесну пасивност на феноменолошком нивоу, могло би се рећи да Рикер онтологизује сопство тако што га чува од могућности смрти и нестајања. На свој специфичан начин, занемарујући при том (ако је могуће) контекст, Левинасу је далеко

ближи Јован Зизијулас који изјављује да „сопство мора умрети – то је библијска заповест (Мт 16, 25; Лк 14, 26; Јн 12, 25: Гал 2, 20 итд.) – и сваки труд да се испита идеја Сопства на философском нивоу требало би похвалити, заједно са одбацивањем онтологије суштине, која га подржава“[15]. Премоштавајући јаз између језичке анализе и једне рефлексије интенционалне свијести, дакле оног што се стварно догађа у свијету, Рикер уводи појам *посвједочења.* Сопство се увијек изнова мора самопотврђивати. Оно не може да има заснивајући карактер попут *cogito*-а или оног кантовског „ја мислим мора моћи да прати све моје представе“. Посвједочење никада до краја не савладава сумњу, али оно поприма онтолошки ангажман, јер оно „што је посвједочено у крајњем смислу јесте сопство, сопство које се истовремено налази у разлици према истости и у свом дијалектичком односу према *другости*“[16]. Касније ће појам посвједочења Рикер надомјестити Спинозиним појмом *conatus essendi*. Та *тежња за истрајавањем у бивствовању* што, у његовом тумачењу, представља сам живот, има снагу да понесе онтолошки темељ једног сопства на његовом заобилазном путу долажења до самосвијести.

Онтолошки пројект Пола Рикера који има у виду сопство и другост се не може смјестити у перспективу пуког понављања традиционалне онтологије, нити се може формулисати у њеним појмовима. Онтологија коју он скицира и која у нашим данима још увијек може опстати „бива могућа у оној мјери у којој филозофије прошлости остају отворене за нова тумачења и поновна присвајања у корист једног потенцијала смисла који је остао неискориштен, шта више угушен доктринарним тумачењем“[17]. У том смислу, аналоган однос према традицији има и Ј. Зизијулас, само што је за њега обавезујућа традиција она источно-православне провенијенције, у којој посебно мјесто заузимају Кападокијци и Максим Исповједник. Зизијуласова онтологија другости и личности се не може разумјети уколико се нема у виду, чак и онда када он на то изричито не указује, да је уперена како против августиновског психологизирања, тако и против супстанцијалистичке (усијанске) онтологије, оличене у теолошком опусу Томе Аквинског.

Оно што генерално повезује онтологију другости Ј. Зизијуласа са Левинасовом етиком јесте примат Другога у одно-

[15] Исто, стр. 54

[16] П. Рикер, *Сопство као други*, стр. 292.

[17] Исто, 288.

су на Сопство. Оно, пак, што их раздваја јесте појам заједнице који, према Зизијуласовом мишљењу, недостаје у Левинасовој мисли. Треба, међутим, одмах нагласити да се зизијуласовски појам *заједнице* (*communion*) никако не смије замишљати према аналогији са неком заједницом у социолошком или психолошком, а поготову не у биолошком, смислу. Уосталом, сви кључни појмови попут заједнице, другости, личности, итд. не могу бити изведени из искуства какво стичемо у свијету. Контекст из кога се сагледавају ови појмови је контекст будућег стања ствари, а који је у садашњости дјелатан на начин одсутности-присутности. Као што у христолошком и тријадиолошком смислу личност претходи суштини, тако и бивствујуће претходи бивствовању и анонимном „Il y a“. Апофатичко и не-разумијевајуће суштине се објављује у вишку или с оне стране његовог феномена, у ономе неизрецивом које је прије сваког изрицања. Таутолошки карактер катафатичког мишљења је први схватио Витгенштајн, тврдећи да је истина управо у ономе што није изречено и да пред таквом истином једино можемо да ћутимо. При томе ћутање није „задња ријеч“ него предуслов правилног слушања истинекоја казује више од саме ријечи. Она нас позива на једну онтологију која јесте есхатолошка у смислу првенства онога„да буде“ у односу на „да јесте“. Парадокс те есхатологије јесте да се она већ догодила и Левинас је смјешта у простор, „непамтљиве прошлости“, а христологија у пуноћу Објаве. Само таква онтологија је достојна човјека и људскости, његове изабраности и одговорности.

Zusamenfasung

Die aktuelle Philosophie fur Levinasist Ontologie, Meinung des Seins. Esist in sichgeschlossen undnureine interne Stützpunktfürethische Überlegungen, die das Unternehmenerkenntals Selbstbewußt sein paarexeellence, und seinenletzten Ausdruck in Heideggers Dasein und Sein-in-der-Welt. Obwohl Heidegger kritisiert materialistische Ethik und Selbstbewußt seinsetzt in Verbindung mit einer Ausführung der Aktion,scheiterter, aus der Perspektive der Levinas, dassfür die Subjektals Freiheitzukämpfen, so dasshältuns in Schach Gewalt, die eine notwendige Folgeistund der mit der politischen und wissenschaft lichen Leben süber tragenwerden.

Schlüsselwörter: *Verantwortung, Andere, Unendlichkeit, Transzendenz, Gesicht, obsession, Passivität, Spur, Subjektivität*

УДК: 327.39:34(497.6:4-672EU)
DOI: 10.7251/GMS1301153B
(Оригинални научни рад)

Милан Благојевић
Правни факултет
Универзитет ПИМ Бањалука
milanblagojevic@hotmail.com

РЕПУБЛИКА СРПСКА И МЕХАНИЗАМ КООРДИНАЦИЈЕ У ПРОЦЕСУ ПРИДРУЖИВАЊА БиХ ЕВРОПСКОЈ УНИЈИ

Magis dignum trahit ad es minus dignum.
Оно што је мање вриједно треба
подредити ономе што је више вриједно.

Резиме: *Крајем 2015. године навршиће се двадесет година од потписивања Општег оквирног споразума за мир у БиХ, познатијег као Дејтонски мировни споразум, којим је Република Српска добила међународно признање. Узимајући у обзир те чињенице, у овом раду је најприје извршена анализа оног најважнијег што је Српска у уставно-правном погледу изгубила у протеклом периоду, након чега је централни дио рада посвећен актуелном питању механизма координације у процесу придруживања БиХ Европској унији. У том дијелу рада, након кратког компаративног приказа искустава која о томе имају одређене сложено уређене државе чланице Европске уније, наведено питање је разматрано превасходно из угла интереса Републике Српске и опасности које тај механизам може имати за њу. У завршном дијелу рада изнесени су приједлози принципа којих се Српска треба држати, како овај механизам не би био само још један у низу инструмената за њену даљњу уставну десупстанцијализацију.*

Кључне ријечи: *механизам координације, уставне надлежности, федерално уређење, надлежности федерације, надлежности федералних јединица.*

1. Уводни дио

Крајем 2015. године навршиће се двије деценије од парафирања и потписивања Општег оквирног споразума за мир у

* Ванредни професор на Правном факултету Универзитета за пословни инжењеринг и менаџмент у Бањалуци.

Босни и Херцеговини, познатијег као Дејтонски мировни споразум. Када се посматра у историјским размјерама, наведени временски одсјек не представља неко дуже вријеме, али у уставноправном погледу то је сасвим довољно вријеме за својеврсно свођење рачуна. Ово потоње нарочито важи за државу каква је Босна и Херцеговина и (не)прилике какве постоје у њој, што је њена константа која се провлачи од ступања на снагу Дејтонског мировног споразума (14. децембра 1995. године) до данас. Иако се њен настанак не може везивати за њега, ипак је чињеница да је Република Српска тек потписивањем и ступањем на снагу Дејтонског мировног споразума добила и међународноправно признање. Због тога Српска у свему томе има посебан интерес за свођење сопствених рачуна. За то постоји више разлога, од којих ћемо на неколико њих указати у овом уводном дијелу, док је једном од њих посвећен централни дио рада.

У протекле двије деценије Република Српска изгубила је бројне од својих изворних уставних надлежности, што је чињеница против које се не може и не вриједи борити. Умјесто тога, потребно је указати на оно што је Српска изгубила у том времену те шта су узроци за то. При томе, неке од тих грешака више се не могу правно исправити. Умјесто тога, потребно је настојати да се оне барем не чине више у будућности, а такво настојање је у вези са централном темом овог рада о којој ћемо говорити након уводног дијела.

Веома је дуг списак надлежности које је што силом САД и Европске уније, што својом (не)вољом изгубила Република Српска у протеклом периоду. Према неким подацима, ради се о 68 надлежности[1] које овдје нећемо појединачно наводити. Умјесто тога, подсјетићемо само на неке од њих које су најболније по Републику Српску.

Свакако да је најважнија међу њима надлежност Републике Српске над њеном територијом у ономе што се данас званично назива Брчко дистрикт Босне и Херцеговине. Још у вријеме доношења тзв. коначне арбитражне одлуке за Брчко, коју је у марту 1999. године донио арбитар Робертс Б. Овен, адвокат из САД, сваком објективном познаваоцу ове материје било је јасно да таква одлука представља неправо. Са ове временске дистанце треба додати како оно што је учинио поменути арбитар представља криминал због

[1] Ови подаци садржани су документу Владе Републике Српске под називом „*Списак пренесених надлежности са нивоа Републике Српске на БиХ*“, по којем се 2009. године расправљало и у Народној скупштини Републике Српске. Том приликом Народна скупштина Републике Српске је закључила да је у само три од 68 дотадашњих случајева она дала сагласност за пренос надлежности са Републике Српске на институције БиХ. Нажалост, упркос таквом закључку тај процес је (уз активно учешће представника Српске) настављен и након тога, о чему свједочи примјер Закона о систему државне помоћи, као и други примјери. Тако је Законом о о систему државне помоћи створен Савјет за државну помоћ БиХ, чиме је Република Српска развлаштена од одлучивања о питањима везаним за давање државне помоћи у виду новчаних средстава из сопственог буџета.

чега би, да се међународни односи којим случајем одвијају према праву, он требао кривично одговарати (за злоупотребу овлаштења), а његова одлука бити поништена.

Да се ради о злоупотреби овлаштења јасно је већ из предмета спора. Наиме, чланом 5. Анекса 2 Дејтонског мировног споразума стране којих се то тиче (Република Српска и Федерација БиХ) сагласиле су се да се подвргну обавезујућој арбитражи *спорног дијела њихове међусобне граничне линије* у области Брчког. Дакле, предмет арбитраже је могло бити само питање *куда ће се протезати граница између ова два ентитета у Брчком*, то јест да ли ће то бити граница каква је била у вријеме престанка непријатељстава или, пак, граница која би била помјерена према југу у односу на ријеку Саву, како би Република Српска у том дијелу њене територије евентуално добила шири ваздушни коридор. Другим ријечима, предмет спора није одређен као могућност стварања једне нове федералне јединице у БиХ, али је то поменути арбитар ипак учинио. Потврда овако одређеног предмета спора налази се у самом Дејтонском споразуму, и то не само у чињеници да је ово питање тим споразумом одређено као *арбитрирање о спорном дијелу међусобне граничне линије између Републике Српске и Федерације БиХ у области Брчког*, већ и у томе да је чланом 5. став 4. Анекса 2 Дејтонског мировног споразума одређено да ће, *уколико се не постигне другачији договор, ова област бити и даље под управом каква је била у тренутку парафирања, потписивања и ступања на снагу Дејтонског мировног споразума*. На ово је указао и арбитар проф. др Витомир Поповић у његовом издвојеном мишљењу од 11. марта 1999. године, којим је као један од арбитара у овом спору изразио неслагање са одлуком арбитра Робертса Б. Овена. Том приликом арбитар Поповић је између осталог указао на одредбу члана 5. став 4. Анекса 2 Дејтонског мировног споразума, према којој „...председавајући арбитар је могао једино да констатује да област назначена у горњем ставу 1. биће и даље под управом каква је и сада“, а како то предсједавајући арбитар није учинио арбитар Поповић указује на могући закључак да се у случају одлуке предсједавајућег арбитра Овена „... у ствари не ради ни о каквом *condominiumu* или неутралном дистрикту него о посебном трећем ентитету за чије упориште нема правног основа

у Дејтонском споразуму. Овакав трећи ентитет никада није био помињан нити предметом разговора на мировним конференцијама. Напротив, трећи ентитет председавајући арбитар уводи иако му је савршено познат Дејтонски споразум па и Устав Бих...“[2]. С обзиром на управо речено, не треба чудити што арбитар Поповић своје издвојено мишљење завршава сљедећим ријечима (курзив у цитату је наш):

„Одлука предсједавајућег арбитра је донесена *супротно његовим овлашћењима и надлежностима* предвиђеним арбитражним уговором из члана 5. Споразума, *односи се на спор који није предвиђен нити обухваћен арбитражном клаузулом*, истовремено садржи одредбе које премашују границе компромиса и арбитражне клаузуле и супротна је јавном поретку Републике Српске и БиХ. *Ова одлука* предсједавајућег арбитра у ствари *нема карактер Одлуке из члана 31. тачке 1. UNCITRAL правила него представља његово мишљење које би, ако би се прихватило, могло проузроковати несагледиве посљедице по Дејтонски споразум те даљњу будућност и опстанак Републике Српске*.“[3]

Нажалост, упркос свему наведеном власти Републике Српске су прихватиле одлуку Робертса Б. Овена, за чије спровођење се иначе побринуо високи представника у БиХ. Наиме, најприје је тадашњи високи представник 08. марта 2000. године донио Одлуку број 20/00 о успостављању Брчко дистикта. Ту одлуку је донио Волфганг Петрич због чега је, између осталог, Алекса Буха у праву када примјећује сљедеће (курзив у цитату је наш):

„Од 7 високих представника у постдејтонској БиХ[4], петорица су испод *германског чекића*. *Све што су радили, а узимали су овлашћења правих колонизаторских намјесника, чинили су на штету Републике Српске*. Ни друга двојица нису се одмакли од антисрпског менталитета, један од њих је избио на прво мјесто. *Историја/повијест се, ни као догађање ни као сјећање, не понавља него се не прекида. Прошлост која долази из будућности гора је од прошле прошлости и прошле садашњости*.“[5]

Када се ово има у виду, онда не чуди што се пред посјету Београду њемачке канцеларке Ангеле Меркел у јулу 2015. године, већ најављује да је пристанак Србије на слабљење Републике

[2] Издвојено мишљење арбитра проф. др Витомира Поповића о неслагању са арбитражном одлуком предсједавајућег арбитра од 4. марта 1999. године. Цитирано према књизи др Витомир Поповић, др Владимир Лукић: *Документи Дејтон – Париз*, Бања Лука, 1999, стр. 228. и 229.

[3] *Ibidem*, стр. 230.

[4] Високи представници у БиХ били су: Карл Билт (1995-1997), Карлос Вестендорп (1997-1999), Волфганг Петрич (1999-2002), Педи Ешдаун (2002-2006), Кристијан Шварц-Шилинг (2006-2007), Мирослав Лајчак (2007-2009) и Валентин Инцко (од 2009. године).

[5] Алекса Буха: *Први свјетски рат у контексту Младе Босне или шта је превасходило и (на)водило у Велики рат*, објављено у научном часопису Политеиа, број 8 из децембра 2014. године, стр. 133, издавач Факултет политичких наука Универзитета у Бањалуци.

[6] Пренесено према порталу листа Дневни аваз, са адресе http://www.avaz.ba/clanak/181782/sta-angela-merkel-trazi-od-vucica. Приступ од 09.06.2015. године.

Српске те уставне реформе које би ојачале институције на нивоу БиХ један од захтјева СР Њемачке према Србији[6].

По доношењу наведене одлуке високог представника, истог дана супервизор за Брчко (који такође дјелује као дио Канцеларије високог представника) је донио Статут Брчко дистрикта.

О томе како су власти Републике Српске прихватиле правно неваљану одлуку арбитра Овена свједоче два примјера, које ћемо изложити у наставку. У првом од њих, представници Републике Српске у Парламентарној скупштини БиХ пристали су 2009. године на амандман I на Устав БиХ. Ова уставна ревизија између осталог садржи и одредбу којом се омогућава Брчко дистрикту да, у суштини, егзистира као трећа федерална јединица у БиХ, са сопственим органима и надлежностима идентичним онима које имају Српска и Федерација БиХ, при чему се у наведеном уставном амандману каже како је такав положај *коначно утврђен арбитражном одлуком за Брчко*. Други пут Република Српска признаје наведену одлуку Робертса Б. Овена крајем 2011. године. Наиме, у то вријеме Влада Републике Српске донијела је закључак о утврђивању картографске основе Републике Српске, на основу ког је укинута међуентитетска граница између Српске и Федерације БиХ у Брчком. Истина, Влада Републике Српске је то учинила под притиском, и то не само САД него и Европске уније (и високог представника у БиХ), с обзиром на то да су САД и Европска унија као *један од услова за трансформацију канцеларије високог представника у канцеларију специјалног представника Европске уније у БиХ* поставили обавезу потпуне имплементације тзв. коначне одлуке арбитра Робертса Б. Овена. То је, између осталог, подразумијевало укидање наведене границе у Брчком, мада је то и прије овог закључка Владе Републике Српске учинила супервизор за Брчко, американка Сузан Р. Џонсон, налогом од 04.08.2006. године. Тим налогом она је одлучила да је *ништаван* (курзив у цитату је наш): „... било који поступак било које институције Дистрикта или државе, предузет након издавања тог налога, који за намјеру или ефекат има: а) да учини да *некадашња међуентитетска граница има правни значај* .... ц) *да учини Дистрикт или било који дио истог дијелом било ког Ентитета*."

Имајући у виду понашање којим јој је без икаквих скрупула отет дио њене територије тзв. коначном арбитражном одлуком

арбитра Робертса Б. Овена, Република Српска је, заједно са СР Југославијом (а затим и Србијом као правном насљедницом те бивше државе), *имала правну могућност да одбије признање и извршење такве одлуке*. На то је својевремено указао и арбитар проф. др Витомир Поповић у његовом издвојеном мишљењу из марта 1999. године. С тим у вези он је том приликом истакао да:

„Њујоршка конвенција о признању и извршењу арбитражних одлука[7] која је ратификована посебним законом Скупштине СФРЈ од 1.10.1981. године и сходно одредбама Устава БиХ и Устава Републике Српске чини дио правног система, предвиђа могућност одбијања признања и извршења арбитражних одлука које се односе на спор који није предвиђен у компромису или није обухваћен арбитражном клаузулом, или садржи одредбе које премашују границе компромиса или арбитражне клаузуле, односно које су противне јавном поретку.“[8]

Такође, пада у очи и чињеница да Република Србија, као правна насљедница бивше СР Југославије и у том својству једна од заинтересованих страна у Дејтонском споразуму, није ништа предузела ради *поништења одлуке арбитра Робертса Б. Овена пред Међународним судом правде.*[9] *На то указујемо због чињенице да је ова међународна судска институција у својој јуриспруденцији имала и случајеве у којима је поступала по тужбама за поништење арбитражних одлука. Такав је случај из 1960. године у граничном спору између Никарагве и Хондураса. Тај спор је најприје 1906. био ријешен арбитражном одлуком од стране тадашњег краља Шпаније као арбитра, а Међународни суд правде је 1960. године поступао по тужби за поништење те арбитражне одлуке.*

Други важан губитак Република Српска је доживјела у периоду 2003 - 2005. година, такозваном реформом система одбране у БиХ. И у том процесу високи представник у БиХ је имао кључну улогу, јер је његовим налогом од 08. маја 2003. године најприје успостављена Комисија за реформу система одбране. Важност те одлуке је и у томе што је њоме на својеврстан начин одређен (трасиран) западни правац војне, а тиме и политичке и економске оријентације БиХ. Ово стога што је том одлуком високи представник одлучио да (курзив у цитату је наш):

[7] Ради се о члану 5. став 1. тачка ц) те конвенције Уједињених нација, који у верзији на енглеском језику гласи (курзив у цитату је наш): „*Recognition and enforcement of the award may be refused*, *at the request of the party against whom it is invoked*, only if that party furnishes to the competent authority where the recognition and enforcement is sought, proof that: (c) *The award dealls with a difference not contemplated* by or not falling within the terms of the submission *to arbitration*, *or it contains decisions on matters beyond the scope of the submission to arbitration*, *provided that*, if the decisions on matters submitted to arbitration can be separated from those not so submitted, *that part of the award which contains decisions on matters submitted to arbitration may be recognized and enforced...*“

[8] Цитирано према др Витомир Поповић, др Владимир Лукић: *Ibidem*, стр. 230.

[9] Као ни СР Југославија и државна заједница Србија и Црна Гора, за све вријеме од доношења одлуке арбитра Овена у марту 1999. године па до престанка њиховог постојања средином 2006. године.

„Одбрамбене структуре у Босни и Херцеговини као и закони којима се те структуре успостављају морају бити усклађени са евро-атлантским стандардима, с циљем да се, као минимум, осигура прихватљива кандидатура Босне и Херцеговине за улазак у програм Партнерство за мир.“[10]

Цитирана одлука као и активности поменуте комисије високог представника у БиХ представљају темељ за оно што је потом убрзо услиједило. Наиме, најприје је у децембру 2003. године донесен Закон о одбрани Босне и Херцеговине („Службени гласник БиХ“, број 43/03), који је омогућавао постојање ентитетских оружаних снага. Дакле, овим законом није укинута Војска Републике Српске, али јој је одузета могућност да она штити територијални интегритет Републике Српске у случају напада на било који дио њене територије. Учињено је то тако што је чланом 6. наведеног закона прописано да *Босна и Херцеговина* организује, развија и одржава војни капацитет и спремност својих оружаних снага у циљу осигурања *њеног територијалног интегритета*. Очигледно је да се овим законом инсистира искључиво *на територијалном интегритету БиХ*. Другим ријечима, није омогућена правна заштита и територијалног интегритета ентитета.

Након тога је у октобру 2005. године донесен важећи Закон о одбрани Босне и Херцеговине („Службени гласник БиХ“, број 88/05). Овим законом не само што није прописана правна заштита територијалног интегритета ентитета, већ он не дозвољава ни постојање оружаних снага ентитета, упркос томе што постојање тих оружаних снага прописује Устав БиХ. То је посљедица тога што су 30. децембра 2005. године тадашњи премијери Републике Српске и Федерације БиХ (Перо Букејловић и Ахмет Хаџипашић) у име Републике Српске и Федерације БиХ потписали Споразум о преносу свих ентитетских надлежности у области одбране на ниво БиХ, усљед чега је престала да постоји Војска Републике Српске. Потписивању овог споразума претходила је расправа у Народној скупштини Републике Српске, при чему је индикативно да је тај законодавни орган у кратком временском размаку о овом питању заузимао два супротна становишта. Наиме, најприје је *у марту 2005. године* Народна скупштина Републике Српске донијела Декларацију о стратешким опредјељењима Републике Српске

[10] Партнерство за мир је политичко-војни програм НАТО савеза.

[11] Ова декларација је објављена у „Службеном гласнику Републике Српске“, број *63/05*.

у систему одбране Босне и Херцеговине[11], у којој је, у тачки 2.6, одређено да ће професионалне оружане снаге БиХ подразумијевати и даље све војне снаге у БиХ, *а укључиваће Војску Републике Српске*. Међутим, врло брзо Народна скупштина Републике Српске радикално мијења свој став о томе, јер је *30. августа 2005. године* донијела Одлуку број 01-511/05[12], којом је прихватила да се надлежности из области одбране Републике Српске пренесу на заједничке органе и институције БиХ, након чега је *у децембру 2005*. године услиједило потписивање наведеног Споразума о преносу свих ентитетских надлежности у области одбране на ниво БиХ.

Најзад, трећи важан губитак Република Српска је доживјела у области пореза на додату вриједност, који представља најважнији приход њеног буџета. Из члана 3. Устава Босне и Херцеговине јасно произлази како је и ова материја изворно у надлежности ентитета, због чега чланом 8. став 3. тог устава и јесте прописано да ће Федерација БиХ обезбиједити двије трећине, а Република Српска једну трећину прихода потребних за буџет БиХ. Међутим, и овдје су власти Републике Српске (и њени представници у Парламентарној скупштини БиХ) пристали на пренос надлежности. Истина, и у овом случају активну улогу је имао високи представник у БиХ, који је својом одлуком из фебруара 2003. године најприје основао Комисију за политику индиректног опорезивања, у коју је именовао представнике Савјета министара БиХ те влада Републике Српске, Федерације БиХ и Брчко дистрикта. Занимљиво је како је на конференцији за штампу тадашњи високи представник Педи Ешдаун тим поводом рекао сљедеће (курзив у цитату је наш): „*Одлука коју сам данас донио* у име грађана БиХ значи да се *више не поставља питање да ли ће Босна и Херцеговина увести јединствену царинску управу и систем ПДВ-а на државном нивоу него како ће то учинити*“.[13] Тако формирана комисија је усагласила текст Прелазног закона о спајању царинских управа и оснивању Управе за индиректно опорезивање, који је у јуну 2003. године усвојила Парламентарна скупштина БиХ. Након тога је у току 2005. године Парламентарна скупштина БиХ усвојила сет закона из области индиректног опорезивања, а међу њима и Закон о порезу на додату вриједност. Тај закон ступио је на снаги 01.01.2006. године, чиме је

[12] Ова одлука је објављена у „Службеном гласнику Републике Српске“, број *82/05*.

[13] Цитирано према порталу Канцеларије високог представника у БиХ, на адреси http://www.ohr.int/ohr-dept/presso/pressr/default.asp?content_id=29245. Приступ од 05. јуна 2015. године.

престала примјена дотадашњег начина опорезивања у виду пореза промет производа и услуга, а Управа за индиректно опорезивање је постала искључиво надлежна не само за прикупљање пореза на додату вриједност него и свих осталих индиректних пореза. На тај начин је, дакле, Република Српска развлаштена од до тада (према слову Устава БиХ) самосталног одлучивања о овом за њу важном питању.

2. Механизам координације – техничко или уставноправно питање

На први поглед, све оно о чему је било ријечи у уводном дијелу може изгледати као да нема везе са централним питањем овог рада, то јест са механизмом координације у процесу придруживања БиХ Европској унији. Но, то може само изгледати тако, јер ствари стоје сасвим другачије, боље рећи супротно од тог првог утиска.

Наиме, из уводног излагања можемо закључити како период од потписивања Дејтонског мировног споразума до данас карактеришу неуставно преношење, боље рећи развлашћивање ентитета од њихових изворних уставних надлежности, а у случају Српске и отимање једног од виталних дијелова њене територије, на шта су ентитети пристајали. При томе пристајање Федерације БиХ не чуди, с обзиром на то да се тиме јачају институције БиХ а слабе ентитети, што одговара тамошњим политичким снагама (посебно оним из бошњачког политичког корпуса). Међутим, такво нешто не одговара Републици Српској, јер је тиме вршена својеврсна десупстанцијализација њеног уставног бића. У том процесу активну улогу су имали САД, високи представник у БиХ и Европска унија, то јест снаге западног свијета од којег је српски народ, почев од 1878. године па до данас, доживљавао само нападе и трагедије[14]. Европска унија је такву улогу између осталог имала и због чињенице да се развлашћивање ентитета вршило и позивањем на тзв. стандарде Европске уније, што је она свесрдно подржавала.

У суштини, такву опасност са собом потенцијално доноси и механизам координације, чега треба бити свјесна Република Српска, будући да управо тај механизам може послужити као погодно средство оним снагама које желе да помоћу одређеног

[14] Од 1878. године српски народ је те нападе и трагедије доживљавао и доживљава у сљедећим временским интервалима: од 1878. до 1914, од 1914. до 1918, потом од 1941. до 1945. и у периоду од 1990. до данас. Но, упркос томе српски народ би сада поново у *државно-политички* савез са тим западним свијетом.

правног инструмента (заодјенуто у правну форму) изврше њену даљњу уставну десупстанцијализацију. О томе на својеврстан начин свједоче и посљедња дешавања у вези са начином успостављања овог механизма.

С тим у вези најприје треба примијетити настојања којима се жели приказати како механизам координације не представља важно питање. Тако је у склопу дугогодишњег пројекта Амбасаде Велике Британије у БиХ у марту 2015. године у Сарајеву одржана конференција о успостављању дјелотворног механизма координације за Федерацију БиХ. Између осталог, на том скупу је речено како „Механизам координације није уставно или озбиљно правно питање, већ начин приступања БиХ Еуропској унији. То је механизам који помаже у прикупљању одговора на питања која поставља Унија“[15].

Како видимо, механизам координације жели се приказати као техничко питање, што је на поменутој конференцији веома јасно изразио и амбасадор Велике Британије у БиХ Едвард Фергусон рекавши (курзив у цитату је наш): „БиХ има сложен сустав, бројне разине власти, а помоћу сустава координације све их се окупља те се постиже учинковитост, *конкретно у процесу техничких питања, као што је брзина слања одговора надлежним тијелима ЕУ-а*.“[16]

Исто се може запазити и у наступу шефа Делегације Европске уније у БиХ и специјалног представника Европске уније у БиХ Ларса-Гунара Вигемарка. Наиме, у интервјуу за Дневни аваз од 23. априла 2015. године овај дипломата је изјавио (курзив у цитату је наш) како: „*Успостављање механизма координације*, без обзира на то у којем облику, *ни на који начин не утјече на надлежности*. Дакле, то није институционално већ политичко питање“, као и да „*Неких 90 посто питања* која се рјешавају, а везана су уз ЕУ, *јесу питања техничке природе*.“[17]

Међутим, како ћемо одмах ниже видјети, овај механизам је од итекакве важности у државама са сложеним државним уређењем, будући да се њиме у тим државама тангира питање уставне расподјеле надлежности између централне државе и политичко-територијалних цјелина од којих је састављена. Стога механизам координације није техничко, већ *par excellence* уставноправно питање. Наиме, овим механизмом се, што је суштина

[15] Цитирано према http://dnevni-list.ba/web1/mehanizam-koordinacije-nije-ustavno-pravno-pitanje/. Приступ од 06.06.2015. године.

[16] Цитирано према http://dnevni-list.ba/web1/mehanizam-koordinacije-nije-ustavnopravno-pitanje/. Приступ од 06.06.2015. године.

[17] Цитирано према http://www.avaz.ba/clanak/174553/lars-gunar-wigemark-za-avaz-bh-vlasti-morat-ce-donositi-teske-odluke. Приступ од 06.06.2015. године.

његове правне природе, уређују правни односи између централне државе и њених политичко-територијалних јединица у поступку извршавања обавеза које пред сваког од њих постављају прописи Европске уније. О томе свједочи искуство неколико земаља чланица Европске уније са сложеним државним уређењем, о чему говоримо у наставку.

3. Кратак компаративни приказ механизма координације и имплементације прописа Европске уније у национално право

У овом дијелу изложићемо уставноправна рјешења из СР Њемачке, Белгије, Шпаније и Италије, везана за имплементацију прописа Европске уније у национално право те механизам координације.

3.1. СР Њемачка. Основни закон СР Њемачке у члану 32. уређује питања спољних односа ове државе. Према ставу 1. тог члана, одржавање односа са страним државама је ствар савезне државе. Међутим, прије него закључи споразум којим се дира у посебне односе једне од земаља чланица ове федерације, савезна власт мора омогућити да се земља чланица изјасни о томе (члан 32. став 2. Основног закона). Уколико су према савезном уставу федералне јединице надлежне за законодавство у одређеној области, оне могу закључивати уговоре са страним државама уз сагласност савезне владе (члан 32. став 3. Основног закона).

Претходно изложена уставна правила треба разликовати од оних посвећених надлежностима везаним за Европску унију. Ова потоња правила садржана су у члану 23. Основног закона СР Њемачке. У битном, овај устав разликује двије ситуације, у зависности од тога да ли питање везано за Европску унију спада у искључиву надлежност савезне државе или надлежност федералних јединица. Према члану 23. став 3. Основног закона, савезна Влада омогућује Савезном вијећу (Бундестагу као доњем дому савезног парламента) да се изјасни прије Владиног учествовања у доношењу правних аката Европске уније. Овако ће савезна Влада поступити када се ради о питању из *искључиве надлежности савезне државе*. Чланом 23. став 5. Основног закона је прописано да ако су у неком подручју из искључиве надлежности савезне

државе дотакнути интереси федералних јединица, савезна држава *узима у обзир* ставове Вијећа земаља (Бундесрата као горњег дома савезног парламента), *а ако је тежиште стављено на законодавне надлежности федералних јединица*, устројство њихових служби или њихов управни поступак, *онда ће се при доношењу одлука на нивоу савезне државе као мјеродавно узети схватање Бундесрата*, али се при томе мора сачувати одговорност савезне државе за цијелу државу. Модел из СР Њемачке не би био добро рјешење када је ријеч о интересима Републике Српске, јер је уставом СР Њемачке предвиђено да њене федералне јединице у пословима који се односе на Европску унију, а тичу се њихових надлежности, *учествују путем горњег дома савезног парламента*, као и због тога што према Европској унији увијек наступа савезна Влада, која у том својству заступа интересе СР Њемачке.

3.2. Белгија. Ова земља пружа нам сасвим супротан примјер у односу на СР Њемачку када је ријеч о учешћу федералних јединица у обављању послова везаних за Европску унију. Наиме, суштина уставноправних рјешења у СР Њемачкој је у томе да је њеним федералним јединицама омогућено да кроз Бундесрат учествују у расправама и одлучивању које се тиче наведених послова, и то у ономе што се односи на уставне надлежности федералних једница или се тиче њихових интереса. У случају Белгије имамо другачију ситуацију, о којој свједоче примјери које ћемо навести.

Истина, први примјер који наводимо *stricto sensu* није везан за послове Европске уније, али је веома илустративан за објашњење односа између ове федерације и њених федералних јединица у погледу преузимања међународноправних обавеза. Ријеч је о заједничкој декларацији *европских министара образовања* (познатијој као Болоњска декларација) потписаној 19.06.1997. године у Болоњи, а у којој се говори о европском простору високог образовања. Њени потписници су министри образовања држава потписница. Ништа у томе не би било необично да, у случају Белгије, као потписници нису означене фламанска и француска заједница, а оне су један од облика федералних јединица у Белгији. Наиме, белгијским Уставом прописано је да је Белгија састављена од *три заједнице*: Француске, Фламанске и Њемачке заједнице.

Чланом 3. Устава је прописано да је Белгија састављена *и од три региона*: Валонског, Фламанског и региона Брисел. Чињеница да су Болоњску декларацију у име Белгије потписале њене федералне јединице још више је занимљива када се узме у обзир да су ту декларацију потписале и Република Аустрија и СР Њемачка, то јест државе које су федерације као и Белгија, али у случају тих федерација потписници декларације нису биле њихове федералне јединице.

Други примјер се односи на Споразум у вези са представљањем Краљевине Белгије у Савјету министара Европске уније, који су 08. марта 1994. године потписали федералне власти и власти федералних јединица (региона и заједница) Белгије. Њиме је уређено не само то ко ће и по којем редослиједу представљати Белгију у Савјету министара Европске уније, већ су уређени и односи у погледу *заузимања белгијског става у вези са сваким питањем које је на дневном реду Савјету министара Европске уније*. У литератури се истиче како је циљ овог споразума организовање *општег механизма координације* којим се обезбјеђује јединство у погледу изражавања става Белгије. Сједница овог облика координације мора се одржати прије сваке сједнице Савјета министара Европске уније, при чему се заједнички став заузима *консензусом*, а ако нема консензуса белгијски представник се у том случају мора суздржати од гласања или заузимања става на сједници Савјета министара Европске уније.[19] Имајући у виду претходно наведено, овај споразум је извор белгијског уставног права, и то како оног његовог дијела који се тиче *организације и функционисања органа државне власти*, тако и дијела којим се уређују *односи државе са другим државама и међународним организацијама*. Све ово наводимо због тога што ми уставно право као грану права одређујемо тако што кажемо да је то систем највиших правно-политичких аката којима се уређују питања везана за најзначајније односе у одређеном друштву организованом у државу, а то су односи који се тичу *организације и функционисања органа државне власти, правног поретка, социјално-економског система, правног положаја човјека и његових организација*, *као и односа државе са другим државама и међународним организацијама.*

3.3. У завршном дијелу овог кратког компаративног приказа

[18] Christian Franck, Hervé Leclercq, Claire Vandevivere: *Belgium: Europeanisation and Belgian federalism*, стр. 9 и 10. Доступно на http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/powi/wessels/DE/PUBLIKATIONEN/texte/TextMaurer/andreas/Belgium.pdf. Приступ од 06.06.2015. године.

навешћемо примјере Шпаније и Италије, које спадају у ред регионалних држава. У уставноправној науци се за регионалну државу каже да представља трећи облик *tertium genus* (облик између унитарне и федералне државе). Ради се о територијалној аутономији којом се мијења карактер до тада унитарне државе. Прва таква држава успостављена је у Италији 1948. године, а друга у Шпанији 1978. године, до чега су довели историјски, културни, економски и географски разлози.

Тамошњи региони, односно покрајине (*communidades autonomas*), имају *уставом признате надлежности и финансијску аутономију, са законодавном и извршном влашћу, као и учешћем у формирању органа власти на државном нивоу*. Ово потоње им је омогућено тако што у обје поменуте државе постоји дводомни државни парламент, у којем је горњи дом (Сенат) облик територијалног представништва региона, односно покрајина.[19]

3.4. Шпанија. Уставом Шпаније извршена је расподјела надлежности између централне државе и њених 17 покрајина. Учињено је то чл. 148. и 149. шпанског Устава, у којима су садржане одредбе о *искључивим надлежностима* централне државе и покрајина. Ове надлежности су од посебне важности из два разлога. Први разлог је то што шпански Устав познаје и тзв. подијељене надлежности (*shared powers*) у којима централна држава доноси оквирне законе (у области заштите животне средине) или има опште законске надлежности, док су специфичности (нпр. у области јавне безбиједности) препуштене покрајинским законима.[20] Други разлог је у вези са јуриспруденцијом Уставног суда Шпаније, као и једном институцијом својственом Шпанији. У вези са Уставним судом Шпаније треба рећи како је он одбио могућност захтијевања да се, ради транспоновања права Европске уније у шпански правни систем, омогући централној држави да својим прописима закрочује *у уставне надлежности њених покрајина.*[21] *Институција коју смо малочас поменули је Међувладин комитет за послове Европске уније (Conferencia para Assuntos Relacionados con las Comunidades Europeas*), основана 1988. године, која је више година касније добила и законски статус на основу Закона број 2/1997. У оквиру тог комитета састају се највиши званичници државне администрације са политичким представницима 17 покрајина ради

[19] Чланом 69. став 1. шпанског Устава је *expresis verbis* прописано да је Сенат дом територијалног представништва. Чланом 57. став 1. италијанског Устава је прописано да се чланови Сената бирају *на регионалној основи*, а ставом 2. истог члана је прописано да регион не може имати мање од седам сенатора, с изузетком региона Молизе који има два сенатора те региона Вале да Оста који има једног сенатора.

[20] Chiara Bologna, Justin O. Frosini, Peter Leyland, Andrea Ross-Robertson, Mayte Salvador Crespo: *Europe, Regions and local government in Italy, Spain and the United Kingdom*, Center for Constitutional Studies and Democratic Development, Bologna, 2003, p. 16.

[21] *Ibidem,* стр. 35.

расправљања о питањима везаним за Европску унију. Овај систем прави разлику између питања која су у искључивој надлежности покрајина, од оних које спадају у подијељене надлежности. Наиме, ако се ради о подијељеним надлежностима између централне државе и покрајина, централна влада мора настојати да усагласи са покрајинама националну стратегију о наступу у Европској унији (мада у томе централна влада има коначну ријеч). Међутим, ако се ради о питањима из *искључиве надлежности покрајина*[22] *и ако покрајине о одређеном питању из те надлежности имају заједничку политику, таква политика мора бити заступана и у Бриселу без обзира што се са њом не слаже централна влада.*[23]

3.5. Италија. И Устав Републике Италије у члану 117. врши расподјелу надлежности између централне државе и њених региона. Према том члану постоје искључиве надлежности централне државе, одређене методом позитивне енумерације. Након тога су у истом члану побројане конкурентне надлежности[24] централне државе и региона, а потом је у ставу 4. прописано да региони имају законодавну надлежност у свим питањима која нису у надлежности централне државе. Разликовање ових надлежности је од важности, с обзиром на чињеницу да је Уставни суд Републике Италије у својој одлуци број *126/1996* нагласио како *примјена правних норми Европске уније у земљама чланицама мора узети у обзир структуру тих земаља, то јест да ли су оне централизоване, децентрализоване или федерално уређене*. Стога не чуди што је овај суд у својим одлукама бр. *203/2003* и *68/2008* заштитио надлежности региона од мијешања централне државне власти, навевши како је неуставно понашање којим централна држава своју координативну улогу у пословима везаним за Европску унију користи да би регионима одузела њихове надлежности (одлука број *203/2003*) без сагласности региона (одлука број *68/2008*).[25]

4. Проблем механизма координације у процесу придруживања БиХ Европској унији

У другом дијелу рада указали смо на покушаје да се тај механизам прикаже као техничко питање. Тим покушајима треба

[22] Устав Републике Аустрије у вези са *искључивим надлежностима федералних јединица* Аустрије има сљедеће рјешење. Према члану 16. тог Устава федералне јединице обавезне су на предузимање мјера ради примјене међународних уговора (што значи и оних који се односе на Европску унију) ако је ријеч о питањима *из њихове надлежности*. Ако то оне не учине, савезна држава има право да то учини, па и доношењем савезног закона у областима из надлежности федералних јединица. Међутим, *то право савезне државе (па и савезни закон који је она евентуално донијела) престаје оног тренутка када је покрајина предузела одговарајућу мјеру ради примјене међународног уговора*.

[23] Chiara Bologna, Justin O. Frosini, Peter Leyland, Andrea Ross-Robertson, Mayte Salvador Crespo: *Ibidem,* стр. 50.

[24] Конкуренте или подијељене надлежности су такве надлежности у којима и централна држава и региони имају уставну надлежност да својим законима уређују одређену област друштвених односа. Централна држава то чини тзв. оквирним законима, који садрже основна начела, након чега региони својим законима уређују детаље у датој области. По томе се овај систем разликује од њемачког. Наиме, за разлику од италијанског система у СР Њемачкој модел звани *konkurrierende Gesetzgebung*, то јест модел у којем федерација и федералне јединице имају подијељену надлежност, значи

додати и настојање да се механизам координације ентитетима наметне од стране институција БиХ, без претходне комуникације са њима и, у крајњем, противно њиховој вољи. На то упућује понашање Савјета министара БиХ који је почетком јуна 2015. године усвојио одлуку о именовању тима за израду механизма координације у ком тиму, према тој одлуци, Република Српска (њена Влада) има једно мјесто. Оно што забрињава у одлуци је чињеница да је усвојена и гласовима савезних министара који долазе из Републике Српске. Ради се о ситуацији у којој је Савјет министара БиХ, па још и гласовима његових министара из Републике Српске, без претходних консултација са ентитетским владама донио наведену одлуку, иако право на самостално доношење одлуке *о наведеном питању* за њега не произлази како из Устава БиХ, тако ни из закона на нивоу БиХ. Због тога не чуди реакција која је одмах потом услиједила из Републике Српске, будући да је Жељка Цвијановић, предсједник Владе Републике Српске, изјавила да „...Савјет министара БиХ не може именовати тим за израду механизма координације у којем резервише мјесто или у који именује представнике Владе Републике Српске, а да претходно није извршио консултације са Владом и од ње добио сагласност за ту врсту активности.“ У складу с тим, предсједник Владе Републике Српске је с правом „... подсјетила да о учешћу представника Владе у било којем радном тијелу одлучује искључиво и једино Влада Српске, а не неки други ниво власти“ те да кад „...неки ниво власти има намјеру да формира заједничко радно тијело онда се о томе претходно консултује са Владом Републике Српске, кроз те консултације утврди број учесника сваке стране и дефинише принципе на којима се заснива рад тог тијела“[26].

Врло брзо након тога услиједио је и закључак Владе Републике Српске, број 04/1-012-2-1075/15, донесен на 24. сједници Владе од 04.06.2015. године. Тим закључком Влада Српске се упознала са информацијом о 26. састанку Комисије за европске интеграције у саставу Привременог одбора за стабилизацију и придруживање и покушају да се без правног овлаштења донесе одлука о изради Програма интегрисања, усљед чега је закључено (тачка. 2. наведеног закључка) „...да је незаобилазан предуслов за израду „Програма интегрисања“ постизање договора између свих нивоа

да федералне јединице уставно право да својим законима уређују неко питање из области која спада у подијељену надлежност могу користити само до оног тренутка док федерација то питање не уреди својим законом, након чега престаје то њихово право, чиме престаје да важи и одговарајући покрајински закон.

[25] Giuseppe Martinico: *The impact of "regional blindness" on the Italian Regional State*, p. 8-9. Доступно на http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/18337/2011martinicoIDEIR.pdf?sequence=2. Приступ од 07.06.2015. године.

[26] Цитирано према http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Cvijanovic-Moraju-da-nauce-da-je-RS-strana-u-pregovorima-308308.html. Приступ од 03.06.2015. године.

власти у БиХ по питању новог механизма координације у области европских интеграција БиХ“. Из тих разлога су истим закључком обавезана министарства и други републички органи управе Републике Српске „...да не учествују у било каквим активностима на изради „Програма интегрисања“ које иницирају институције БиХ без претходног испуњења услова из тачке 2. Закључка“, то јест док се не постигне договор између свих нивоа власти у БиХ по питању новог механизма координације у области европских интеграције БиХ.[27]

Претходно наведено сасвим поуздано указује на то како механизма координације још нема нити је извјесно када ће он бити усвојен и шта ће да садржи. Усљед тога је писање на ову тему посебно тешко, јер се ради о писању о нечему за шта још није јасно како ће изгледати. Но, упркос томе Република Српска мора водити рачуна о неколико ствари, како и овај процес не би био (зло)употријебљен на штету њених уставних надлежности. О томе говоримо у наставку овог дијела рада.

Као прво неопходно је још једном указати на забрињавајућу појаву чија суштина се, у најкраћем, може изразити одсуством координације између званичних институција Републике Српске и њених представника у институцијама БиХ, а нарочито у Савјету министара БиХ. Због тога и јесте могло доћи до тога да Савјет министара БиХ, па још и гласовима његових министара из Републике Српске, без претходних консултација са Владом Републике Српске покушава тој влади, а тиме и Републици Српској, наметнути наведену одлуку о именовању тима за израду механизма координације. Посљедица је то чињенице што власт на нивоу Републике Српске врши једна политичка опција унутар српског народа, док представници Републике Српске у институцијама БиХ припадају супротној политичкој опцији унутар истог народа. Стога се и на овом примјеру по ко зна који пут понавља и потврђује стари проблем који прати Србе у стварању, а нарочито у одбрани државе коју створе. Ријеч је одсуству критичне количине јединства у његовим политичким елитама у одсудним тренуцима по тај народ и његову државу.

Није нам намјера да стајемо на било чију страну у актуелном сукобу политичких елита унутар српског народа у Републици

[27] У вези са тим закључком треба имати у виду да је у Републици Српској на снази и Одлука Владе Републике Српске о остваривању координације републичких органа управе у спровођењу активности у области европских интеграција и међународне сарадње („Службени гласник Републике Српске“, број 47/13). Том одлуком је утврђена обавеза поменутих органа Српске на међусобну координацију и сарадњу у спровођењу активности у области европских интеграција и међународне сарадње.

Српској. Умјесто тога, само желимо указати како је, упркос свим њиховим разликама, неопходно јединство тих политичких снага код одлучивања о овом питању, јер оно у себи крије више замки које, уколико на њих не буде благовремено и јединствено реаговано, воде у даље развлашћивање Републике Српске.

Да би се овај потенцијални проблем лакше уочио, морамо најприје подсјетити на један детаљ из блиске прошлости. У тзв. априлском пакету уставних промјена из 2006. године било је предвиђено (у тачки 6ц) да су институције власти на нивоу БиХ „... одговорне за *преговарање, израду, усвајање те провођење закона потребних за испуњавање европских стандарда*, као и политичких и економских услова везаних за европске интеграције БиХ“. Овај пакет уставних промјена, а тиме и наведене надлежности институција БиХ, нису усвојени захваљујући само томе што за њега у Парламентарној скупштини БиХ нису гласали Странка за БиХ (на чијем челу је тада био Харис Силајџић) и хрватска политичка странка ХДЗ 1990. Дакле, политичке странке из Републике Српске су прихватиле тај пакет, а да је он којим случајем усвојен то би било штетно по Републику Српску. Наиме, према рјешењу на које смо претходно указали институције БиХ имале би искључиву надлежност за доношење закона сваки пут када је то *потребно за испуњавање европских стандарда*. Шта је све потребно за усвајање тих стандарда, врло је неодређено и отвара простор за манипулацију којом би се на ниво БиХ корак по корак пренијеле надлежности у готово свим областима друштвених односа за чије уређивање *de constitutione lata* ентитети имају искључиву надлежност. Да бисмо ово потпуније објаснили послужићемо се једним примјером. Директивом Савјета Европске уније, број 2000/78/ЕЗ од 27.11.2000. године[28], у члану 5. је прописана обавеза послодаваца:

„да предузму одговарајуће мјере (*што је европски стандард – наша опаска*), гдје су потребне, како би се лицу с инвалидитетом омогућио приступ запошљавању, учествовање или напредовање на послу или школовање, уколико такве мјере не би за послодавца представљале несразмјеран терет“.

Када домаће законодавство треба хармонизовати са оваквом одредбом, то значи да су ентитети у БиХ надлежни да измијене или

[28] „Службени лист Европских заједница“ од 02.12.2000. Л 303/16.

допуне своје законе о раду и законе о запошљавању, јер су питања која су уређена цитираном одредбом Директиве број 2000/78/ЕЗ од 27.11.2000. године из домена рада и запошљавања, што је уставна надлежност ентитета у БиХ. Међутим, да је којим случајем био усвојен априлски пакет уставних промјена из 2006. године, он би омогућио институцијама БиХ (Парламентарној скупштини БиХ) да својим законом уреди и ову област, досљедно наведеном рјешењу из априлског пакета према којем би „институције БиХ имале искључиву надлежност за доношење закона сваки пут када је то *потребно за испуњавање европских стандарда*". На овај начин било би онда поступано и у бројним другим областима из надлежности ентитета, као што су социјална заштита, организација и рад привредних субјеката, облигационо право, својинскоправни односи и др. Стога су то замке и опасности од којих се „...свакако треба чувати уколико се не жели потпуно развлашћивање Републике Српске".[29]

Таква опасност по Републику Српску може се запазити и у литератури која се публикује од одговарајућих институција БиХ, а тиче се њених европских интеграција. С тим у вези и овдје ћемо се, као и малочас, послужити једним примјером како бисмо указали о каквој опасности по Српску је ријеч. Ради се о Приручнику за усклађивање прописа Босне и Херцеговине са прописима Европске уније, чији издавач је Дирекција за европске интеграције Босне и Херцеговине на чијем интернет порталу се тај приручник може наћи.

Примјетно је да се у одговарајућем поглављу Приручника, посвећеног избору домаћег нормативног инструмента за преузимање прописа Европске уније (поглавље 8.1, стр. 73-75. Приручника[30]), говори само о нормативном оквиру на нивоу БиХ. Другим ријечима, нема ниједне једине ријечи о нормативним оквирима у ентитетима. Умјесто тога, набрајају се *само прописи који се доносе на нивоу институција БиХ* (стр. 73. Приручника), након чега се каже да „...прописи Парламентарне скупштине и Вијећа министара, те појединих министарстава и других органа управе имају потребну обавезујућу снагу и ефективност која их чини подобним за преузимање легислативе ЕУ" (стр. 73-74. Приручника). На овај начин се, истина не тако огољено, хоће рећи

[29] Доц. др Милан Благојевић: Правни есеји - Књига Значења, Добој, 2011, стр. 251.

[30] Приручник је доступан на интернет порталу Дирекције за европске интеграције Босне и Херцеговине, на адреси http://www.dei.gov.ba/dei/dokumenti/uskladjivanje/default.aspx?id=3959&langTag=bs-BA. Приступ од 10.06.2015. године.

како би сви прописи Европске уније требали бити преузимани прописима донесеним од стране институција и органа на нивоу БиХ, с тим што се сугерише да би се „Прописи који би могли имати политичке импликације требали имплементирати уз учешће Парламентарне скупштине БиХ“ (стр. 74. Приручника).

Ако би се поступало на овакав начин, у ономе за шта уставну надлежност имају ентитети, то би значило њихово потпуно или, у најбољем случају по њих, дјелимично развлашћивање ентитета, чиме би институције на нивоу БиХ преузимале надлежности за уређивање друштвених односа које према Уставу БиХ не могу уређивати како у цјелини, тако ни дјелимично. С тим у вези треба имати у виду став Европске уније према којем су инструменти транспоновања[31] њених прописа у домаћи правни систем *ствар избора држава чланица који зависи од конкретних уставних рјешења сваке државе*.

Најзад, прије преласка на закључно разматрање, потребно је указати на још једну чињеницу која је, када је ријеч о овом питању, везана за Уставни суд БиХ. У дијелу рада у којем је дат кратки компаративни приказ механизма координације и имплементације прописа Европске уније у национално право, видјели смо како уставни судови Шпаније и Италије имају већ изграђене ставове којима, у битном, штите уставне надлежности тамошњих региона и када је ријеч о преузимању прописа Европске уније у домаће право. Међутим, такво нешто није основано очекивати и од Уставног суда БиХ, о чему свједочи једна одлука тог суда која је прошла прилично незапажено у домаћој стручној и научној јавности. Наиме, у одлуци тог суда број У-16/11 од 13. јула 2012. године заузет је став, који нема упориште у Уставу БиХ, да (курзив у цитату је наш) „...Босна и Херцеговина, према релевантним одредбама Устава Босне и Херцеговине, има обавезу и надлежност за извршавање међународних обавеза Босне и Херцеговине у оквиру чега *има и овлаштење да одлучује о начину извршавања међународних обавеза Босне и Херцеговине*“. Из цитираног произлази како би овај суд, у случају евентуалног спора пред њим између ентитета и БиХ о томе ко је од њих надлежан за имплементацију прописа Европске уније, сматрао да и имплементација тих прописа представља међународну обавезу БиХ[32] па би пресудио у корист институција БиХ чак и у

[31] Термин транспоновање овдје употребљавамо у смислу преузимања прописа, мада се он у литератури о овом питању објашњава као дио ширег појма *хармонизације* домаћег права са правом Европске уније. Тако се у већ поменутом Приручнику разликују три метода хармонизације домаћих прописа са правом Европске уније. Један је *транспозиција*, којим се од ријечи до ријечи преноси текст прописа Европске уније у домаће право. Други је *преформулација*, којом се преузима суштина обавеза које произлазе из директиве, а трећи метод је *упућивање (реферирање)*, којим се одредбе директиве могу навести у анексу домаћег прописа (стр. 58. Приручника).

оним областима које према Уставу БиХ уређују ентитети својим правним прописима, позвавши се при томе и на претходно цитирани став из његове одлуке број У-16/11 од 13. јула 2012. године. Тога Република Српска нарочито треба бити свјесна и одупријети се томе, на начин што њени представници у институцијама власти на нивоу БиХ неће, кад је ријеч о имплементацији прописа Европске уније у домаће право, дати своје гласове за доношење прописа за чије доношење је према Уставу БиХ надлежна Република Српска.

5. Закључно разматрање

Излагање у раду показало је како се Република Српска од потписивања Дејтонског мировног споразума до данас у континуитету суочавала са низом политичких и уставних замки, од којих многе није прошла. Због тога не чуди што је у том периоду остала без дијела своје територије у подручју Брчког који јој је отет правним насиљем западног свијета, на које је она пристала. Поред тога, у истом периоду Српска је остала и без бројних својих уставних надлежности, од којих су неке од виталне важности за њу (одбрана - Војска Републике Српске, односно систем индиректног опорезивања - порез на додату вриједност).

На такве замке Република Српска мора бити спремна и у процесу који се овдје колоквијално зове процесом европских интеграција БиХ (њених интеграција у западни свијет), или процесом придруживања БиХ Европској унији. Важно питање у том процесу је механизам координације, у којем Српска мора водити рачуна те досљедно и непоколебљиво инсистирати на сљедећем:

1. механизам координације не смије бити тијело које би било коме наметало рјешења, а посебно оно не смије бити тијело које би усвајало прописе;
2. механизам координације такође не смије бити тијело које би као арбитар рјешавало у споровима до којих у процесу европских интеграција дође између БиХ и ентитета или између ентитета, а у Федерацији БиХ између ње и кантона;
3. основ постојања овог механизма не може бити било ка-

[32] А такав став, када је ријеч о имплементацији прописа Европске уније у домаће право се противи јуриспруденцији уставних судова Шпаније и Италије на коју је указано у овом раду.

кав акт Савјета министара БиХ. Умјесто тога механизам координације треба настати споразумом ентитета, који је *sui generis* извор уставног права у БиХ, на чије постојање већ указују споразум ентитета о преношењу њихове надлежности у области одбране на ниво БиХ, или споразум ентитета о дјелимичном преношењу њихове надлежности у области правосуђа на ниво БиХ, који је основ постојања садашњег Високог судског и тужилачког савјета БиХ;

4. пошто није орган власти који намеће одлуке, овај механизам треба бити мјесто разговора, преговора и договарања између ентитета у погледу оних послова који су, и када је ријеч о имплементацији прописа Европске уније, њихова надлежност према Уставу БиХ, док су Парламентарна скупштина и Савјет министара институције у којима се, ради имплементације прописа Европске уније, могу усвајати само прописи из надлежности институција БиХ. У процесу договарања ентитети помоћу механизма координације требају усагласити нацрте и приједлоге прописа за чије усвајање су надлежни, како би се избјегла дисхармонија између њихових прописа.

У поступку разговора и преговарања у механизму координације Република Српска се треба руководити сљедећим принципима, које треба бранити досљедно и непоколебљиво:

1. први и најважнији принцип је да је Република Српска вриједност која се не смије ниједним дијелом жртвовати било чему другом, односно све друго треба бити подређено вриједности која се зове Република Српска као највишој вриједности;

2. у свим областима друштвених односа које су њена уставна надлежност Република Српска својим законима и другим прописима треба искључиво имплементирати прописе Европске уније;

3. имплементација тих прописа никако не значи нити смије значити да се и у једном случају требају преносити уставне надлежности ентитета на ниво БиХ. До преноса надлежности не смије доћи не само у цјелини, већ ни дјелимично у виду тзв. оквирних или тим законима сличних савезних закона;

4. у ситуацији у којој је један ентитет ускладио своје прописе са прописима Европске уније, а други ентитет то није учинио, не може се тражити одговорност ентитета који је извршио хармонизацију својих прописа нити се због тога може извршити пренос надлежности на ниво БиХ;

5. тамо гдје је то неопходно ради примјене прописа Европске уније (нпр. контрола квалитета млијека и сл) треба оснивати *међуентитетске органе* (нпр. комитете, заводе, дирекције и др), а не оснивати нове органе на нивоу БиХ;

6. досљедно претходно наведеном, а имајући у виду и искуства из других земаља чланица Европске уније на које смо указали у раду, требају се формирати међуентитетске делегације за преговоре са Европском унијом, нарочито у областима за које ентитети имају уставну надлежност.

THE REPUBLIC OF SRPSKA AND MECHANISM OF COORDINATION IN THE PROCESS OF ASSOCIATION OF B&H TO THE EUROPEAN UNION

Summary

By the end of 2015 it would be reached a 20 years after the General Framework Agreement to the Peace in B&H, known as Dayton Peace Accord, was signed, by which the Republic of Srpska was internationally recognized. Taking these facts into consideration, the most important what Srpska has lost in that period is analysed firstly in this paper. After that, the central part of the paper is dedicated to the actual question of mechanism of coordination in the process of association of B&H to the European Union. In that part of the paper, after short comparative review of experience that some states with complex state structure has about that question, the mechanism of coordination is dealt with from the viewpoint of interests of the Republic of Srpska, and taking in mind the dangers of it for the Republic of Srpska. In final part of the paper the principles which should be observed by the Srpska in that process are exposed, in order to prevent that this mechanism of coordination do net serve as a new one instrument for constitutional desubstantialization of the Republic of Srpska.

Kee words: *mechanism of coordination, constitutional competencies, federal order, competencies of federation, competencies of federal units.*

СРЕДЊИ ВИЈЕК

УВОДНА РИЈЕЧ

Средњовјековни период вапије за истраживачким подухватима. Без претјеране сентименталности треба констатовати како се много више истраживача занима за друга подручја него за ово, и то у свим његовим сегментима: политичкој историји, књижевности, језику, философији, умјетности, археологији итд. Та чињеница још је поразнија ако се у обзир узме силан материјал који је до данас необрађен. Многа су питања отворена. Довољно је погледати само радове о друштвеној и литерарној историји средњовјековне Босне и врло лако уочиће се бројне контрадикторности, збуњујућа мјеста, па и она која се граниче са чистим домишљањем. Са фраза о томе како је нешто само „могуће претпоставити“, неријетких у радовима о овој теми, требало би прећи на врло детаљна и аргументована истаживања.

Средњи вијек није простор романтичарског присјећања. Он је неотуђиви дио идентитета и формативна основа савремених европских нација. Пред познатим Ле Гофовим питањем „Да ли је Европа створена у средњем вијеку?“ данашњи Европљанин вјероватно би застао, несигуран у исправан одговор. Разлог може бити и отклон либерално-демократског, постпросвјетитељског свијета од „догматизма мрачног доба“. Колико ће овај конструкт, са свим могућим мутацијама и метаморфозама, преживљавати – сада не знамо. Онима који се баве медиевистиком вјероватно је жао што своју радост спознања о испразности ове предрасуде не могу равномјерно пренијети осталима. Али се труде, што доказује и овај темат. Он је замишљен као покушај окупљања радова појединаца који се директно или индиректно баве средњим вијеком. Будући да нису бројни, а додатно су раздијељени у неколико дисциплина, било је превише амбициозно тражити одговор на

унапријед задату ужу тему.То би свакако био бољи приступ, али тренутно неизводив. Бар за ово издање. На томе ће се радити у скоријој будућности. Отуда и општа тема: „Средњи вијек“. За ову публикацију сакупљени су прилози из књижевности, језика, умјетности, археологије, историје, као и два превода. Посебно задовољство представљају издања двају српскословенских текстова, а радост – сарадња колега из Републике Српске, Србије и Црне Горе. Она ће у будућности, надамо се, бити све интензивнија.

Данијел Дојчиновић

УДК: 94”04/14”
DOI: 10.7251/GMS1301181S
(Оригинални научни рад)

Младен Шукало
Универзитет у Бањој Луци
Филолошки факултет
sukimlad@teol.net

ШТА ЈЕ СРЕДЊИ ВИЈЕК?
(увод у лексикографску обраду појма)

Резиме: *Овај рад покушава да успостави оквире и начела помоћу којих би се утврдили принципи лексикографске обраде појма „средњи вијек“.*

Настанак питања.

Настојање да се студентима понуди слика свјетског књижевно-историјског процеса увијек се спотицало око појма *средњи вијек*. Иако је у посљедња два вијека изузетно напредовала медиевалистика са мноштвом сјајних остварења, изузетно је тешко изабрати кључне елементе помоћу којих бих се дала јасна и прецизна, а за школске потребе и нужна, дефиниција овог, по ријечима Умберта Ека [Umberto Eco], раздобља „без идентитета (сем оног да је ‘између’)“. Овако постављено, бахтиновски речено, „апсолутно и строго топографско значење“, упућује на хоризонталну релацију граничног простора који је лијево и десно, источно и западно, и сл. Хоризонталност призива и вертикалност, односно оног што је горе и оног што је доље. Иако не тежи ка таквим поставкама, очитује се таква Екова свијест: „класична старина упире свој поглед на природу, док људи средњег века, када се баве истим темама, проматрају пак класичну старину: и, у једну руку, читава средњевековна култура је, доиста, пре неголи промишљање стварности, коментар културне традиције“. Можда би, слиједећи Бахтина и Ека, требало да говоримо о *хронотопу средњег вијека*. Зато, можда, још увијек не можемо да се одредимо – кад кажемо *средњи вијек* – да ли мислимо на историјску, друштвено-политичку, културну, цивилизацијску, естетску, књижевну, стилску или

неку ину формацију? Препреке су ту зато што је, како истиче Еко, „веома тешко дефинисати сам појам ‘средњи век’. Већ нам и сама етимологија тог термина јасно показује како је он нађен да би пружио уточиште десетини векова које више нико није успевао да повеже, с обзиром на то да се налазе на пола пута између два ‘изванредна’ раздобља, једног које се већ напуштало с много поноса и другог за којим се осећала прилична носталгија.“

Други разлог да се бавим питањем – *шта је средњи вијек?* – наметнут је договором да за Етнолошку библиотеку Српског генеалошког центра из Београда напишем расправу под насловом *Поетика стереотипа*, јер међу најраширеније стереотипе спада дубоко укоријењена и скоро неуклоњива метафора о *мрачном средњем вијеку*. Иако сви рационално прихватамо доказе медијевалиста како је средњи вијек све више него „мрачан“, у нашој културолошкој осјећајности ипак превладава метафора о његовој мрачности, јер у модерној образовној пракси још увијек доминира дух *просветитељства*, односно како кажу Французи – *Les Lumières*, Енглези – *Enlightenment* или Нијемци – *Aufklärung*, гдје ови појмови етимолошки воде поријекло из свјетла, односно јасноће!

Чак се чини да су мрачнији наше разумијевање и тумачење не само средњовјековља већ и укупне, како блиске тако и најдаље, прошлости од самог приписивања придјева *мрачни* средњем вијеку.

Настанак појма.

Жак Ле Гоф [Jacques Le Goff] у прилогу својој студији из 1965. године *La Civilisation de l’Occident médiéval* [српски превод: *Средњовековна цивилизација Западне Европе*, 1974] назначава да је италијански хуманиста Ђовани Андреа [Giovanni Andrea] 1469. године први употријебио израз *media tempestas* слично нашем значењу, али он неће бити у употреби све до краја XVII вијека: „у Немачкој се појављује први пут код филолога и историчара Кристофа Келера (Cellarius), који дели људску историју на три дела: антику, средњи век (*media tempora*) и ново доба. Ту поделу налазимо и код немачког историчара Георга Хорна, у његовом *Acra Noe* (1666) за кога *medium aevum* почиње од доба велике инвазије скит-

ских народа, од 300. до 1500.“ Независно од Нијемаца, француски историчар Ди Канж [Charles Du Fresne, seigneur Du Cange], који је проучавао Византију и „латинско средњовјековље“, на идентичан начин дијели „историјско“ вријеме у свом *Glossariumu* из 1678. године. А вијек касније, Де Грас [Thomas-François de Grace] насловом своје књиге из 1789. *Tableaux historiques et chronologiques de l'histoire ancienne et du moyen âge* [*Историјске и хронолошке слике древне историје и средњег вијека*] утемељује израз који ће Французи прихватити и као појам: *Moyen âge*. Ле Гоф тврди да интересовање за средњи вијек обнављају романтичари позивајући се на ријечи француског философа и политичара Виктора Кузена [Victor Cousin] исказане око 1840. године: „Пошто се хулило на средњи век, данас су почели да га са жаром и страшћу проучавају“ Упозоравајући да такав приступ није уклонио раније утврђене предрасуде, он додаје: „У периодизацији историје, западни историчари углавном постављају крај средњег века у 1453. годину (кад Турци заузимају Цариград) или 1492. (откриће Америке), марксистички историчари у XVII век. Датум којим се обележава почетак врло је оспораван: Константиново преобраћање у хришћанство? варварске инвазије? крај Западног царства? или још прекид поморских веза између Истока и Запада после арапских освајања? Марксизам даје оригиналну дефиницију средњег века; за совјетске историчаре он је ‘фаза историјског развоја човечанства током које је феудални начин производње господарио у већини земаља Азије, Европе и у извесном броју земаља Африке. Средњи век је доба појаве, развоја и опадања феудалног начина производње, феудалних друштвених односа, у светским размерама.’“

Да ли је могуће дати јасну периодизацију?

Ово питање се не односи само на неке засебне дисциплине, иако се у покушајима дефинисања развоја философије, књижевности, умјетности... суочавамо са назнаком коју дају Пишоа [Claude Pichois] и Русо [André M. Rousseau] (а којима се касније прикључује и Пјер Бринел [Pierre Brunel]) да се сувише често „периодизација књижевности подвргава политичкој периодизацији“. Проблем средњовјековља показује

периодизацијске тешкоће и када се позивају крупни политички и историјски догађаји, јер и тада се једни аспекти постављају као доминантни, а други занемарују: тако, остаје нејасно да ли је 1492. година Европљанима значајнија по открићу Америке или по протјеривању Арапа и Јевреја са Иберијског полуострва? Или би требало говорити о томе како се Европа, од наведене године, окретањем ка Западу одриче своје спрегнутости са Истоком?

Бављење историјом неке дисциплине нужно намеће да се одреде њезини и простор и вријеме. Без претензија да се дубље улази у тумачење појма „периодизација“, када је средњовјековље у питању, намећу се нека битна питања која би се морала прецизно формулисати.

На првом мјесту би се морало одредити шта је заједничко својство свега оног што именујемо као *средњи вијек*.

Ако пођемо од аспекта простора, основно питање је: кад кажемо – *средњи вијек* – да ли мислимо у свјетским, европским, западноевропским, словенским или неким другим размјерама. И – да ли су средњовјековна обиљежја подударна на европском, азијском и афричком тлу? Да ли постоји средњовјековље у претколумбовској Америци? Или на тлу Аустралије прије енглеске колонизације тог континента?

Какве се, са аспекта простора, појављују нејасноће, па чак и замагљивања, које испуњавају многе медијевалистичке расправе показује примјер шкотске историчарке Џулије М. Х. Смит [Julia M. H. Smith]. Она у својој студији из 2005. године *Europe after Rome. A New Cultural History 500–1000* [српски превод: *Европа после Рима. Нова културна историја (од 500. до 1000. године)*, 2006] на сљедећи начин образлаже своја проучавања: „Оквир мог истраживања приближно је исти као и проширена Европска унија на дан 1. маја 2004. године, с два значајна изузетка. Први је изостављање Грчке (и њених балканских суседа који нису чланови ЕУ). С обзиром на то да сам у жижи имала територију која је крајем првог миленијума стекла идентитет латинског хришћанског света, неминовно је византијски свет остао изван видног поља. Други изузетак наметнули су расположиви материјални докази. Неки делови ‘Европе’ били су у том раздобљу, мање или више векова, настањени народима који још нису били писмени, а други су, опет, недовољно при-

сутни у сачуваним документима. Скандинавија, словенске области и подунавска равница припадају првој категорији, а велики део Шкотске и Велса другој.“[1] Овдје искрсава проблем да ли, и колико, садашњи политички ставови одређују историографски дискурс. У том контексту изузетно су занимљиве ријечи руског медијевалисте Арона Гуревича: „...питања која ми постављамо нису одређена, у првом реду, природом извора којима располажемо – природом остатака цивилизација и друштава палих у Лету. Та питања диктирају савремена сазнања, интересовања настала у нашој цивилизацији, и ситуација у којој се налазимо. Другим речима, проблеми које су историчари разматрали, на крају крајева, јесу интелектуални проблеми наше културе. Осим тога, откривање живота људи других епоха претпоставља, у извесној мери, и самопосматрање. [...] Ми људима других времена, друштава и цивилизација постављамо *наша* питања, али очекујемо да добијемо *њихове* одговоре, јер је једино у том случају могућ дијалог.“

Међутим, Смитова ставља очигледан акценат на *латински хришћански свијет* који се посматра на начин како је то прије више од пола вијека поставио Ернст Роберт Курцијус [Ernst Robert Curtius] у својој студији *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* [1948; српски превод: *Европска књижевност и латински средњи век*, 1996], односно четири деценије касније и Умберто Еко, који истиче како у својој студији *Arte e bellezza nell'estetica medievale* [1987; српски превод: *Уметност и лепо у естетици средњега века*, 1992] даје „сажет преглед естетских теорија које је разрадила култура латинског средњега века од VI па до XV столећа наше ере“, јер: „Како под исти назив подвести низ међу собом тако различитих векова, с једне стране, оних између пада Римског царства и каролиншке рестаурације, у којима Европа пролази кроз најстрашнију политичку, верску, демографску, пољопривредну, градску, језичку (списак би се могао и продужити) кризу читаве своје историје и, с друге стране, векова препорода после хиљадите године, у вези са којима се говори о првој индустријској револуцији, када настају модерни језици и нације, када се револуционишу системи вуче, сувоземног и морског транспорта, пољопривредне технике, занатске вештине, када се проналазе компас, шиљати лук, а, пред сам крај, барут и штампа?“ Питајући се како да повеже

[1] Занимљива асоцијација се наметнула поводом наведеног исказа Смитове: француски компаратиста Жак Дига [Jacques Dugast] у студији *La vie culturelle en Europe au tournants des XIXe et XXe siècle* [2001; српски превод *Културни живот у Европи на прелазу из 19. у 20. век*, 2007], у дијелу посвећеном „културној географији Европе 1900. године“, наслављава једно поглавље „Полуострвска јужна Европа“ гдје говори о државама Шпанији, Португалу и Италији. По његовом исказу очигледно Балкан као полуострво и Грчка као највећа држава тог времена на том простору, не припадају „јужној Европи“!

вијекове у којима Арапи преводе Аристотела (а нико не спомиње када је Аристотел преведен на латински!) и баве се медицином и астрономијом, док се на истоку Шпаније Европа још увијек не може похвалити својом културом, „иако су 'варварски' векови већ прошли", Еко наставља: „Па ипак, ако се тако може рећи, кривицу за то 'паковање', непромењених десет векова, сноси помало и средњовековна култура која се изражава тако што, изабравши или нашавши се обавезном да изабере латински као lingua franca, библијски текст као своју темељну књигу а патристичку традицију као једино сведочанство класичне културе, коментарише коментаре и наводи поуздане формуле, остављајући утисак да никада ништа ново не казује. Међутим, то није истина. Средњовековна култура поседује смисао за новину, али се труди да га сакрије под плаштом понављања (насупрот савременој култури, која се претвара да открива ново чак и онда када се понавља)."

Ма колико да је разложно постављен латинитет као заједнички именитељ унутар средњовјековља, чини се да присталице те тезе на извјестан начин заборављају оне аспекте које даје француски историчар Пол Вејн у образложењу наслова своје студије *l'Empire gréco-romain* [2005; српски превод. *Грчко-римско царство*, 2006]: „Зашто баш наслов *Грчко-римско царство*? Најпре зато што је Царство које називамо римским било двојезично. Локални језик и језик за споразумевање који се користио у западном делу био је латински, док је око источног Медитерана и на Блиском истоку то био грчки. А материјална и морална култура Рима произашла је из процеса асимилације те хеленске цивилизације која је, од Авганистана до Марока, била 'светска' култура тог доба и тог дела планете. 'Покорена Грчка је покорила свог дивљег освајача и донела уметност међу рустичне Латине', каже познати стих латинског песника Хорација..."

Иако се у претходним исказима наслућује потреба да се обједине вријеме и простор, као окосница из које ће извирати прецизне периодизацијске ознаке, у њима се не наслућује могућност разрјешења „Гордијевог чвора" који ће бар оквирно утврдити почетак и крај средњег вијека. Тако амерички медијевалист Сидни Пеинтер [Sidney Painter] у предговору своје *A History of the Middle Ages 284–1500* [1953; српски превод: *Историја средњег века (284–*

1500), 1997] задржава подјелу историјских токова на старо, средње и ново доба коју приписује „првим модерним историчарима“: „Пошто је њихово занимање било усредсређено, првенствено, на Западну Европу, они су били склони да започну средњи век 476. годином, са смрћу последњег римског цара који је владао на Западу. Ови историчари су били образовани у класичној традицији, под дубоким утиском научних достигнућа. Стога им се чинило извесним како је модерна ера започела ренесансом, када су оживљене класичне студије и где је изгледало да се налазе зачеци модерне науке. Тако је у средњем веку било садржано раздобље од 476. године до ренесансе. Непотребно је напоменути како је период који је омеђен тако разнородним догађајима тешко могао да поседује у себи целовитост. Ускоро је било општеприхваћено како је година 476. безначајна, па је већина научника почињала средњи век са уздизањем Диоклецијана 284. године, или са почетком германских упада. Ипак, средњи век је до данас у општим цртама традиција утврдила као раздобље између старог века и модерног доба. Ова књига почиње са уздизањем Диоклецијана а завршава са првим искрама ренесансе.“

Руско-амерички историчар умјетности Х. В. Јансон [Horst Waldemar Janson] у чувеној *History of Art* [прво издање 1962; посљедње српско издање: *Историја уметности*, 2006] на сљедећи начин историографски образлаже средњовјековље:

„Кад споменемо велике цивилизације у прошлости, у првом реду најпре помислимо на материјалне споменике који обележавају сваку од њих: египатске пирамиде, вавилонске зигурате, атински Партенон, римски Колосеум. Кад помислимо на средњи век, врхунска остварења видимо у готичким катедралама, као што су Нотр Дам у Паризу или катедрала у Шартру у Француској или она у Солзберију у Енглеској. Избор је велики, али који год споменик да изаберемо, он ће сигурно бити северно од Алпа (иако у оквиру земаља које су некад припадале Римском царству). Ако бисмо излили кофу с водом испред одабране катедрале, та вода би на крају нашла пут до Ламанша, а не до Средоземног мора. А то је можда најважнија чињеница кад је реч о средњем веку: гравитационо средиште европске цивилизације померило се тако да се сада налази на некадашњој северној граници римског света. А Средоземље – које је вековима било раскрсница трговачких и културних пу-

тева који су повезивали његове обале – постало је само гранично подручје.

Како је дошло до тако драматичног помака? Године 323. Константин Велики донео је судбоносну одлуку чије последице осећамо све до данашњих дана. Одлучио је, наиме, да преселе престоницу Римског царства у грчки град Византт, који ће бити назван Константинопољ, код нас Цариград, а касније Истанбул. После енергичних градитељских активности, само шест година касније, пресељење је било и званично завршено. Тим потезом цар је признао све већу стратешку и привредну важност источних провинција, а то је било ново стање ствари које се већ неко време назирало. Нова престоница је симболизовала и нову хришћанску основу римске државе, јер се налазила у самом средишту оног њеног дела који је био најпотпуније прожет хришћанством.

Тешко да је Константин могао и замислити да ће премештање седишта царске моћи имати за последицу раскол Царства. Године 395, дакле, мање од седамдесет пет година после сеобе престонице на исток, подела Царства на Источно и Западно постала је службена и коначна. Та подела ће касније довести и до верског раскола.

Крајем петог века римски епископ који се сматрао наследником св. Петра успео је да добије од цара потврду своје самосталности; цар га признаје за врховног поглавара хришћанске цркве – за папу.

Његов статус убрзо ће оспорити цариградски патријарх. Почињу се назирати све веће разлике у њиховој догми, све док напокон подела хришћанства на западно или католичко и источно или православно није постала коначна. Са институционалног гледишта, разлике међу њима врло су велике. Римско католичанство задржало је аутономију, оставши независно од царске или било које државне власти, па је постало међународна институција с обележјима универзалне цркве. Православна црква, напротив, утемељена је на споју духовног и световног ауторитета отеловљеног у личности цара који именује патријарха. Зато је та црква остала зависна од државе, захтевајући од верника двоструку лојалност и делећи судбину политичких успона и падова световне власти. Та традиција није напуштена ни пошто је Цариград 1453. потпао под османску власт. Руски цареви су тражили су за себе

исте прерогативе моћи које су уживали и византијски цареви, па је Москва постала „трећи Рим“, а Руска православна црква исто тако тесно повезана с државом као што је била и Византијска црква која ју је изнедрила.

Под Јустинијаном (владао од 527. до 565. године) Источно (византијско) царство достигло је нови степен моћи и стабилности након што је цар готово збачен с власти у немирима 532. године. С друге стране, латински запад убрзо је пао као жртва најезди германских освајачких племена: Визигота, Вандала, Франака, Острогота и Лангобарда. Крајем шестог века изгубили су се и последњи трагови централне власти, иако се цареви у Цариграду нису одрекли права на западна подручја. Па ипак су варварски освајачи, настанивши се у новој средини, прихватили оквире позноримске хришћанске цивилизације. Поједина краљевства која су они основали – Вандали у Северној Африци, Визиготи у Шпанији, Франци у Галији, Остроготи и Лангобарди у Италији – била су средоземне државе на граници Византијског царства којем су гравитирале као према војном, трговачком и културном центру. Све до 630. године, када су византијске војске вратиле у окриље царства Сирију, Палестину и Египат преотевши их од персијских Сасанида, још увек је постојала озбиљна могућност враћања изгубљених западних провинција. Али десет година касније та нада је потпуно нестала, јер се на истоку појавила страховита и сасвим неочекивана нова сила – ислам. Арапи су под заставом ислама покорили афрички и блискоисточни део Царства и до 732. године (само један век после смрти пророка Мухамеда) освојили и Шпанију, претећи да у своје освајачке успехе уброје и југозападну Француску. У једанаестом веку Турци су заузели већи део Мале Азије, док су последњи византијски поседи на западу (они у јужној Италији) пали у руке Нормана који су дошли из северозападне Француске. Источно царство, чија се територија свела на Балканско полуострво (укључујући и Грчку), одржало се до 1453. године, кад су Турци освојили и сам Цариград.

Ислам је утемељио нову цивилизацију која се на истоку простирала све до долине Инда (до данашњег Пакистана) и која је достигла највишу тачку развоја далеко брже од средњовековног Запада. Багдад на реци Тигру постао је у осмом веку најважнији ис-

ламски град који се по сјају могао мерити с Византом. Исламска уметност, наука и занатство имаће далекосежан утицај на европски средњи век, било да је реч о арапској орнаментици, производњи папира, арапским цифрама или о преношењу грчке филозофије и науке које су у својим делима прихватили арапски научници. (Готово сви европски језици дугују арапском речи као што су *алгебра* и *алкохол*).

Немогуће је умањити дејство муњевитог удара ислама на хришћански свет. Византијско царство, оставши без своје западносредоземне основе, усредсредило је све снаге на одбрану истока. Немоћ Византије на западу, где је имала само незнатно упориште на италијанском тлу, оставила је обале западног Средоземља, од Пиринеја до Напуља, отвореним за арапске освајаче из Северне Африке и Шпаније. Тако се Западна Европа морала ослонити на сопствене снаге – како политичке тако и привредне и духовне.

А тај процес је био тежак и мучан. Свет раног средњег века, притиснут сталним немирима, даје нам слику непрестаних промена. Чак је и Франачко царство, којим је од отприлике 500. године владала династија Меровинга, успело да успостави само привремени мир. Хришћанству, као јединому универзално распрострањеном, припала је кључна улога у успостављању какве-такве стабилности. Међутим, и оно је било подељено између папа, чији је утицај био ограничен, и хришћанских редова који су се брзо ширили Европом и који нису зависили од римске цркве.

Ни брзо ширење хришћанства, као ни ислама, не може се објаснити институционалним разлозима, јер је црква била прилично несавршено отеловљење хришћанских идеала. Осим тога, њен успех није био уопште стабилан. Пре би се рекло да је њен положај под Константиновим латинским наследницима често био сасвим несигуран. С друге стране, за народне масе до којих је допирала његова порука хришћанство је имало врло уверљиву привлачност – како духовну тако и моралну.

И црква и држава убрзо су открилe да сарадња доноси корист обема, као и да не могу опстати једна без друге. Потребан је био савез између чврсте централне световне власти и уједињене цркве. Та веза је успостављена кад је црква, која је у међувремену себи осигурала оданост верских редова, раскинула и последње везе са исто-

ком и обратила се за помоћ германском северу. Снажна рука Карла Великог и његових наследника – каролиншке династије – учинила је франачко краљевство водећом снагом друге половине осмог века, после свргавања меровиншке династије. Године 800. папа је санкционисао нови однос моћи тако што је Карлу Великом доделио титулу цара. Али ставити себе и читаво западно хришћанство под заштиту франачког и лангобардског цара, није истовремено значило и потчинити се новоизабраном владару чија је легитимност зависила управо од њега, папе. (Раније је било обрнуто: византијски цар је ратификовао новоизабраног папу.) Ова двојност духовне и политичке моћи (моћи цркве и моћи државе) требало је да буде главни показатељ разлике између Запада с једне стране, и православног Истока и исламског Југа с друге. Спољашњи знак те двојности била је чињеница да цар – иако крунисан у Риму – ипак није ту живео. Карло Велики је изградио престоницу као средиште своје стварне моћи у Ахену који се на данашњој карти Европе налази у Немачкој, али у близини Француске, Белгије и Холандије.“

Опсежно је наведен Јансонов поглед на средњовјековље највише зато што се чини да је његово промишљање, у контексту развоја умјетности од праисторијског доба до данас, најближе оном што се чини да би лексикографска обрада појма *средњи вијек* требало да обухвати. Али и зато што из наведеног текста могу да се извуку назнаке за објашњавање *садржине* појма *средњи вијек*.

Уколико се желе резимирати искази изабраних тумача феномена званог *средњи вијек*, јасно да је нужно да се јасно и прецизно одреде просторни оквири као заједничка основица за даља промишљања, јер ту влада превелика шароликост у дефинисању његових просторних граница. Такође би требало утврдити и јасне временске оквире трајања средњовјековља, али не на представљени начин да се његов почетак и крај разликује од аутора до аутора. Већа је неуједначеност око дефинисања почетка, јер могући распон између III и V вијека није баш мала временска разлика, као у случају одређивања његовог краја са падом Цариграда или открићем Америке, гдје се ради о непуних пола вијека.

Не због његове научне опредијељености ка интердисциплинарним историографским истраживањима, склон сам да се приклоним размишљањима Жака Ле Гофа, који, између осталог, каже у

предговору своје књиге огледа и кратких студија *Pour un autre Moyen Age* [1977; српски превод: *За један други средњи век*, 1997]: „То је један дуги средњи век, да поновим, чији су сви плодови склапају у један систем који углавном функционише од позног Римског царства до индустријске револуције XVIII и XIX века. То је дубоки средњи век који можемо да досегнемо ослањањем на етнолошке методе све до његових свакодневних обичаја, веровања, понашања и менталитета. То је раздобље које нам најбоље омогућује да схватимо наше корене и наше раскиде у нашој збуњеној модерности, у нашој потреби да разумемо промену и преображај који је бит историје као науке и као живљег искуства. То је дистанца памћења које конституише: време предака. Верујем да владање прошлошћу, које једино остварује историчар од заната јесте исто тако суштинско за наше савременике као и владање материјом које им пружа физичар или владање животом које им предлаже биолог. И средњи век је – а ја ћу бити посљедњи који ће га отргнути од континуитета историје у којој се купамо и коју треба схватити на дугу стазу која не подразумева еволуционизам – та примарна прошлост у којој је наш колективни идентитет, немирно трагање савремених друштава, стекао извесне суштинске особине.“

Наклоност према Ле Гофовим временским одређењима средњег вијека није случајна. Иако се не налазе директне референце, очигледна је подударност са ставовима које је Мишел Фуко [Michel Foucault] изнио у својој чувеној књизи *Les Mots et les Choses* [1966; српски превод: *Ријечи и ствари*, 1971], чији је индикативан поднаслов: „археологија хуманистичких наука“. Он полази од чињенице да је „систем позитивитета корјенито промијенио ток на преласку из XVIII у XIX вијек“, што не значи да је „мисао учинила напредак, него је начин бивања ствари и поретка по коме су оне распоређене и понуђене знању доживио дубоке промјене“. У наставку он истиче: „На тај начин анализа је могла показати кохерентност која је током читавог класицизма постојала између теорије представе и теорија о језику, о природним порецима, богатству и вриједности. Та се конфигурација почев од XIX вијека у цијелости мијења; теорија представе ишчезава као општи основ за сваки могући поредак; језик као спонтана табела и првобитни оквир ствари, као неопходан релеј између представе и бића, такође

нестаје; у срцу ствари продире дубока историчност, она их изолује и дефинише у њиховој властитој кохерентности, намеће им облике реда које имплицира континуитет времена; анализа размјене и монете уступа мјесто проучавању производње, анализа организма потискује истраживање таксиномијских особина; нарочито језик губи своје привилеговано мјесто и поново постаје фигура кохерентне историје са читавим залеђем своје прошлости. Али што се ствари више затварају саме у себе, тражећи принцип своје разумљивости једино од свог трајања и напуштајући простор представе, човјек, сада први пут, ступа у поље западног знања. Изгледа необично да човјек – чије сазнање у очима наивних вриједи као најстарији трагалачки подухват од Сократа – не представља ништа друго осим једне пукотине у поретку ствари, конфигурацију насталу новим распоредом који је недавно добио унутар знања. Ту су рођене све химере новог хуманизма, сва лакоумна схватања о 'антропологији' схваћеној као општа, полупозитивна полуфилозофска, рефлексија о човјеку. Ипак, дјелује утјешно и дубоко умирујуће кад помислимо да је човјек откриће скорашњег датума, фигура која нема ни два вијека, обична бразда у нашем знању и који ће ишчезнути чим ово знање нађе неки други облик."

Путеви утврђивања предмета и садржине истраживања.

Како год усмјерили поглед према средњовјековљу, у први план се намеће питање христијанизације европског тла. Од Константиновог признавања хришћанства као вјере 313. године скоро до X вијека тече процес великих миграција и ратних похода бројних тзв. „варварских" племена и народа који се постепено покрштавају. Крај тог процеса се подудара са подјелом хришћанства на католичанство и православље 1054. године. Нешто мање од пет вијекова касније (1517), Мартин Лутер објављује деведесет пет теза које воде ка реформацији, односно контрареформацији, чија је посљедица нова подјела унутар католичке цркве, вјерски ратови, различити облици „вартоломејске ноћи", али и до сасвим другачије позиције вјерских и теолошких питања у хришћанству. Период рационализма и просвјетитељства, Француска револуција, али и уједињење Италије (1861, односно 1870. године, када се Краљевини Италији

припајају Рим, изузев Ватикана, и папска држава) битно утичу на друштвени статус хришћанства.

Врло су различити приступи историчара философије у тумачењу средњовјековних мислилаца. Занимљива је теза о проблему философске традиције Руса Генадија Г. Мајорова [Г. Г. Майоров] изнесене у дјелу *Формирование средневековой философии. Латинская патристика* [1979; српски превод: *Формирање средњевековне филозофије. Латинска патристика*, 1982]: „Теолошка идеја имала је за средњовековног филозофа исту ону регулативну функцију, какву је за античког филозофа имала естетичко-космолошка идеја, а за филозофа новог века – идеја научног знања. Отуда је јасно какви морају да буду хронолошки оквири средњовековне филозофије."

У прилог хронолошким одређењима Ле Гофа, Фукоа, па и Мајорова, свједочи марксистичка мисао о друштвеним формацијама – робовласништву, феудализму, капитализму, социјализму и комунизму. Смјена феудалног доба капиталистичким друштвеним уређењем одвија се током неколико вијекова, а окончава се Француском револуцијом и укидањем кметства у царској Русији. Ова стереотипна назнака дјелује несувисло након читања популарно писане студије француског медијевалисте Робера Фосијеа [Robert Fossier] *Ces gens du Moyen Age* [2007; српски превод: *Људи средњег века*, 2009]: „...средњовековно друштво је 'властелинско друштво'. Да је реч о 'феудалном друштву', то је језичка заблуда, нажалост, коју је гарантовао својим потписом познати историчар Марк Блок; мислим да сам исправио неправду тог беспотребног преувеличавања једног маргиналног, мањинског, површног феномена и који води порекло од наших докумената, који су готово сви аристократски." Међутим, много занимљивија је једна друга Фосијеова опаска, коју бисмо могли слиједити инспирисани Јансоновим поставкама, с једне стране, а са друге Ле Гофовим наклоностима о нужности повезивања историографије и етнографије. Говорећи, између осталог, и о свадбеном чину, он истиче како се ради о мјешавини римске традиције, хришћанских потреба и германских обичаја: „У складу са римском традицијом, отац води своју кћерку за руку коју касније предаје у руку њеног будућег супруга: на тај начин предаје му *manus*, власт над женом.

Римски и германски обичај је да супружници изговоре *verba de presenti*, што представља облик коначног завета који је једнак пристанку: нема много излаза за бунтовницу која одбија. Потом супружници једно другом стављају бурме, антички симбол, као сведочанство њиховог заједничког завета, али не обавезно на леви домали прст који је, како су веровали Стари, био директно повезан са срцем преко крвног суда и нерва. Присутна су два, а можда и више сведока, један од њих може бити свештено лице, други писар који ће прочитати оно на шта су се материјално обавезали очеви будућих супружника. Потом се сви у поворци упућују ка Цркви, где се примају завети и благослов Цркве; ипак, овај 'верски' обред није био уобичајен све до XIV и XV века, када је свештенству најзад пошло за руком да га наметне. [...] Што се тиче гласина о појасу невиности који треба откључати, или о праву на прву брачну ноћ, према којем је велможа имао право да први одузме невиност млади, ради се очигледно о творевинама маште које су увели 'романи', преображавајући оно што је до њих допрло у остацима о плаћању пореза властелину, на име брака противног његовој вољи."

Назначени и неназначени аспекти истраживања захтијевају да се одговори на мноштво феномена. Ако су прихватљиве Фукоове и ле Гофове идеје и размишљања, највећу потешкоћу ће представљати расвјетљавање релације средњовјековља и ренесансе: између осталог, томе припада и запитаност да ли истој духовности припадају истовременост спаљивања Ђордана Бруна [Giordano Bruno] и појава *Хамлета* и *Дон Кихота*. Али и нужно је расвијетлити разлоге запостављања византизма као духовности без које је незамисливо тумачење токова развоја европске културе. Можда би за даља истраживања методолошки био најадекватнији образац који је понудио М. А. Бахтин.

Mladen Šukalo

WHAT ARE THE MIDDLE AGES?

Summary

The paper aims to establish frameworks and principles used to define principles of lexicographical interpretation of the notion 'Middle Ages'.

Although there has been a lot of progress in studying the Middle Ages over the last two centuries through numerous achievements, it is extremely difficult to choose the key elements which could provide clear, precise and, for the school purposes, necessary definition of this, according to Umberto ??? izgleda mi kao da fali dio rečenice :/

Thus observed, as Bakhtin would put it, 'absolute and topographical meaning' suggests there is a horizontal relation of the border space which is both left and right, east and west, etc. Horizontality also calls verticality, i.e., what is up and what is down. Maybe, by following Bakhtin and Eco, we ought to discuss the chronotope of the Middle Ages. It is for that reason that we, maybe, are still unable to define – when discussing the Middle Ages – whether we refer to historical, socio-political, cultural, civilization, aesthetic, literature, style or some other formation. The obstacles are there because, as Eco points out 'it is very difficult to define the notion 'Middle Ages'. The etymology of the term itself clearly points that is was found in order to provide a sanctuary for ten centuries that nobody could connect, since they are half-way between two 'extraordinary' ages – one that was being left with a lot of pride, and the other for which one felt considerable nostalgia.'

I

УДК: 27-175 Pavle, sveti"15"
DOI: 10.7251/GMS1301199J
(Оригинални научни рад)

Томислав Јовановић
Универзитет у Београду
Филолошки факултет
tomjovan1@gmail.com

ВИЂЕЊЕ АПОСТОЛА ПАВЛА У СРПСКОМ ПРЕПИСУ XVI ВЕКА

Резиме: *У овом раду говори се о препису новозаветног апокрифа Виђење апостола Павла, који се налази у бечкој Народној библиотеци са сигнатуром 125 (Birkfellner, II/81). То је целовита верзија, за разлику од осталих српских преписа, који су углавном сачувани у окрњеном облику. Препис припада мешовитој варијанти и исписан је српскословенским језиком са недоследним ресавским правописом. Овом приликом доноси се издање бечког преписа.*

Кључне речи: *апокриф, виђење небеса, српски препис, издање.*

Новозаветни апокриф *Виђење апостола Павла* тематски је окренут сагледавању небеских тајни. Његов настанак пада у крај IV века.[1] Сврстан у групу такозваних откровења, овај апокриф обилује фантастичним сценама загробног живота. Његова библијска подлога, у којој се налази мотив узношења на небеса, присутна је у Другој посланици апостола Павла Коринћанима (12, 2–6). Павлово узношење у телу на небо изведено је по моделу осталих апокрифних откровења, у којима се као главни ликови јављају старозаветни Варух, Енох, Исаија и Јаков, а од новозаветних Анастасија црноризица.[2] Небеске тајне откривају се Павлу и у паклу и у рају. Притом је посвећена много већа пажња призорима пакла, а рај је дочаран уз далеко мање сликовитости. Павле није пасивни посматрач свега виђеног, него је заинтересован за душе грешника или праведника, а посебно занимање показао је за начин изласка душе из тела и њен даљи пут који води кроз сагледавање дела која је починила у земаљском животу. Његова радозналост је покретачка. На питања која упућује анђелу пратиоцу о свему на шта наилазе у небеском простору, следе одговори и објашњења. Сва сазнања о доживљеним тајнама Павле мора верно да пренесе људима по повратку на земљу.

[1] E. Hercigonja, *Glagoljska verzija pune redakcije Pavlove apokalipse iz Oxfordskog kodeksa Mc. Can. lit. 414*, Radovi Staroslavenskog instituta, 6, Zagreb 1967, 217.

[2] *Апокрифи. Старозаветни, према српским преписима*. Приредио и на савремени језик пренео Томислав Јовановић, Библиотека „Стара српска књижевност у 24 књиге“, књига 23, I том, Просвета – Српска књижевна задруга, Београд 2005; *Апокрифи. Новозаветни*. Приредио и на савремени језик пренео Томислав Јовановић, Библиотека „Стара српска књижевност у 24 књиге“, књига 23, II том, Просвета – Српска књижевна задруга, Београд 2005.

Апокриф је преведен са грчког на старословенски језик још у охридско-преславском периоду.[3] Његова распрострањеност у словенским срединама креће се око стотинак руских, бугарских, македонских, хрватских и српских преписа за које се данас зна.[4] Осим овог најстаријег словенског превода, током средњовековног периода постојало је још неколико превода. Тиме је достигнута знатна разноликост како у варијантама, тако и у језичким решењима. У словенским преписима познате су три редакције: пуна, краћа и мешовита. Поред њих, постоје и међуваријанте до којих је дошло мешањем и комбиновањем постојећих варијанти.

Мађу српским преписима апокрифа зна се за неколико верзија. Пуна верзија није сачувана у целини. Мада постоје три преписа који припадају овој верзији, они су током времена оштећени. Један од њих, настао у XV веку, налази се у Руској државној библиотеци у Москви, у збирци Севастјанова, број 43, и исписан је на странама 111а–126б.[5] Он је до те мере окрњен да су изгубљени листови скоро са читавог првог дела апокрифа.[6] Други препис писан је српском редакцијом са елементима македонских језичких црта. Он се налази у такозваном Тиквешком зборнику, у рукописној збирци Народне библиотеке „Кирил и Методиј“ у Софији са сигнатуром 677, на страницама 74–93.[7] Њему недостаје крај у обиму од једног листа, како је посведочио Николај Начов.[8] Његова разночтенија у односу на препис из збирке Севастјанова показују да он припада другачијем преводу. Трећи препис пуне варијанте потиче са почетка XVI века и налази се у рукописној збирци манастира Дечана број 134. Исписан је на страницама 213а–237б и недостаје му на крају део текста, вероватно величине једног листа.[9]

Остали српски преписи припадају мешовитој верзији. Она није сасвим једнака, јер постоје две подврсте. Прва од њих нешто је дужа од друге и присутна је у два преписа из XVI века. Целовит препис ове верзије налази се у бечкој Народној библиотеци, број 125 (Birkfellner, II/81), и исписан је на странама 282а–308б.[10] Други, окрњени препис, без два или три листа са почетка, чува се у рукописној збирци Универзитетске библиотеке у Београду, у Ђоровићевој збирци, број 31.[11] Овај апокриф исписан је на страницама 60а–81а.

[3] A. de. Santos Otero, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, I, Patristische Texte und Studien, Band 20, Walter De Gryiter, Berlin and New York 1978, 170.

[4] Исто, 170–187.

[5] А. Викторов, *Московскій Публичный и Румянцевскій музеи. Собраніе рукописей П. И. Севастьянова*, Москва 1881, 67–70.

[6] До данас не постоји издање овог преписа. Николај Савич Тихонравов упоредио га је приликом издања једног руског целовитог преписа: *Памятники отреченной русской литературы*, томъ II, Москва 1863, 40–58. (Репринт: Лондон 1973).

[7] Апокриф је објављен у: Н. А. Начовъ, *Тиквешки рѫкописъ*, София 1892, 47–60.

[8] Исто, 60.

[9] Д. Богдановић, Љ. Штављанин-Ђорђевић, Б. Јовановић-Стипчевић, Љ. Васиљев, Л. Цернић, М. Гроздановић-Пајић, *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани*, Књига прва, Приредила Надежда Р. Синдик, Народна библиотека Србије, Опис јужнословенских ћирилских рукописа, том IV, Београд 2011, 535–541. Овај препис није до данас објављен.

[10] G. Birkfellner, *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Schriften der Balkankomission, Linguistische Abteilung, XXIII, Wien 1975, 220.

Друга, краћа верзија апокрифа, позната је такође у два српска преписа. Први припада последњој четвртини XV века и налази се у зборнику рукописне збирке манастира Никољца у Црној Гори, са сигнатуром 52[12] и на страницама 346а–367б.[13] На крају преписа недостаје један лист, који није изгубљени део рукописа на том месту, него је предложак са кога је начињени препис био крњ. Нешто другачија варијанта краће мешовите верзије налази се у софијској Народној библиотеци „Кирил и Методиј“ број 326, из XVII века, и исписана је на странама 3б–7б.[14] Она има низ различитих појединости у односу на никољачки препис и језички припада српскословенском језику са појединим бугаризмима.

Овом приликом наша пажња окренута је целовитом препису верзије *Виђења апостола Павла* која се налази у бечкој Народној библиотеци број 125. Препис је исписан српскословенским језиком и не сасвим доследним ресавским правописом. Кроз цео препис среће се писање танког и дебелог јера, као и пајерка, при чему преовлађује танко јер. Ако се може говорити о некој правилности појављивања ових слова, онда се испоставља да се танко јер налази редовно уз вокално *р* и вокално *л*. Систем писања танког и дебелог јера, као и пајерка не постоји, тако да се понекад исте речи пишу на различите начине у којима се ови знаци смењују:

аг(ь)г(є)ль : аг(ь)г(є)л': аг(ь)г(є)лъ, адь : адъ, азь : аз', видѣвь : видѣв', вь : въ, вьпросихь : вьпросихъ, вьсь : в'сь : въсь, изь : из', ихь : их', кь : къ, можеть : может', ѡгьннаа : ѡг'ньна, симь : симъ, смрадь : смрад', соудь : соудъ : соуд', сь : съ : с', сьтвори : сътвори, сьт'ворихь : сьт'ворих', сьхраны : съхрани, тврьдъ : твр'дъ.

За обележавање гласа *у* коришћена су оба слова – оу и ȣ без икаквог успостављања система за појављивање једног или другог знака. Уочава се неретко њихово наизменично писање у истим речима:

аг(ь)г(є)лоу : аг(ь)г(є)лȣ, б(ог)оу : б(ог)ȣ, ведоуще : вѣдȣще, долоу : долȣ, дроугое : дрȣгое, дроуга : дроугȣ, д(оу)шоу : д(оу)шȣ, емоуже : емȣже, завѣтȣ : завєтȣ, землю : землȣ : землоу, комоуждо : комȣждо, лифоу : лифȣ, моучеть : моучет, михаилоу : михаилȣ, могоуще : могȣщи, моужеи : мȣжеи, моужь : мȣжь, моучимаа : мȣчима, ѡгньноу : ѡгньнȣю, покажоу : покажȣ, послѣд'ствоуи : послѣд'ствȣи, рекоу : рекȣ, семоу : семȣ, текоущи : текȣщїи, хощеши : хѡщȣ.

11 http://arhiva.unilib.rs/cirilica/dokument/76/povedanije-o-drevnih-i-povjesteh-sa-stefanitom-i-ihnilatom.

12 Р. Станковић, *Датирање и водени знаци рукописних књига манастира Никољца*, Археографски прилози, 16, Београд 1994, 182–183.

13 Овај препис објављен у: Т. Јовановић, *Виђење апостола Павла у српском препису последње четвртине XV века из збирке манастира Никољца*, Slovo, 60, Posvećeno sedamdesetoj obljetnici života akademkinje Ivanke Petrović, Zagreb 2010, 335–358.

14 Б. Цонев, *Опис на славянските рѫкописи в Софийската народна библиотека*, том II, София 1923, 221.

Сва писарева неодлучност у писању једног или другог слова приметна је код истих речи у којима се јављају оба слова: кроугꙋ, ловоухꙋ, моукꙋ, роукꙋ, соуждꙋ, соущꙋ, соущꙋю, соущомꙋ, соудꙋ, оусоудꙋ, оутробꙋ.

Код означавања гласа *о* среће се најчешће омикрон, али неретко и омега. Шаренило њиховог писања очитује се код истих речи у којима се појављује час једно, а затим друго слово:

б(ог)омь : б(ог)ѡм(ь), видѣхом : видѣхѡмь, дѣло : дѣлѡм[ь], маслом : маслѡм[ь], млеко : млекѡмь, обратити : ѡбратит, оскрьбы : ѡскрьбыти, плода : плѡд[ь], познахомь : познахѡмь, родꙋ : рѡд', слово : словѡ, старости : старѡсти, с(ы)нове : с(ы)нѡве, томь : тѡм[ь], хощеши : хѡщꙋ.

Ова појава највидљивија је када се у истој речи нађу истовремено оба ова слова:

образѡм[ь], ѡбьходеще, ѡбьходещи, ѡбьходещїи, ѡвогда, ѡстро, ѡт[ь]врьсто, потѡмь, прѣстолѡмь, словѡ, оугныкѡм[ь].

За означавање гласа *и* коришћено је шест различитих слова: најчешће осмерично *и*, затим варијанта десетеричног *и* са две тачке, врло ретко варијанта овог слова без тачака, у знатном броју јери и само у два случаја ижица: моѷси, ѡкѷꙗноу (поред ѡкыꙗнь). У писању осмеричног и десетеричног *и* понекад долази до њиховог смењивања у истим речима: ісакь : исаака, ради : радї, соущии : соущїи, хероувим'сти : хероувїмь. Ипак, најчешће се мешају јери и осмерично *и*: аг(ь)г(е)лы : аг(ь)г(е)ли, б(ого)вы : б(ого)ви, вел'ми : вел'мы : велмы, видиши : видыши : в[и]диши, вьзри : вьзры, въпросых[ь] : въпросих[ь], грѣсы : грѣси, д(оу)сы : д(оу)си, жены : жени, кныгамь : книгах[ь], мы : ми, нимы : ними, попоусты : попоусти, просых[ь] : просите, пыти : пити, сы : си, сых[ь] : сих[ь], сьмрьти : сьмрьты, сьтвори : сьтворы, ты : ти. Усамљен је случај смењивања јери и десетеричног *и*: сыи : сїи.

Појава замене слова јат словом *е* делимично је распрострањена у овом препису. Приметно је неуједначено писање јата на местима где би се уобичајено очекивао тај знак. Најсликовитије се уочава двојако писање у истим речима, у којима се јавља и јат и слово *е*:

брѣмена : бремена, видѣти : видеть, видѣхь : видехь, вѣдꙋще : ведоуще, мѣстѣ : мѣсте, рѣка : река, рѣцѣ : рецѣ, свѣдыи : съведы, сеж'нѣи : сеж'неи, словѣсы : словесы, с(ы)нѣхь : с(ы)нех(ь), телѣсѣ : телѣсе: телесе, цѣлова : целова, цѣлоують :

целоуют. Реч *млеко* исписана је увек без јата: млеко, млекωмь .

У обележавању гласа *њ* скоро редовно коришћене су комбинације слова *н* и неког од прејотованих вокала, што указује на јачу заснованост и трајање праксе рашке правописне школе:

вонѥ, вьз'бранꙗахꙋ, вьнѥгда, г(о)с(подь)нѥ, д(ь)ньш'нꙗго, ꙁанѥ, кланꙗти, м(и)л(о)стиню, н(ы)нꙗ, ню, нѥе, ωг'нꙗ, покланꙗюще, поклонѥнїю, понѥ, соуд'нꙗго, стенющїихь.

У речи *огањ* и свим изведеницама из ње обележавање гласа *њ* углавном је постигнуто комбинацијом слова *н* и танког јера:

ωг'ньна, ωгньна, ωг'ньнои, ωгньнои, ωгньноу, ωгньнꙋю, ωг'ньны, ωгньнь.

Осим ових примера, наилази се и на случај у коме не постоји додатни знак уз слово *н* којим би се означило *њ*: ωгьннаа. Такође као изузетак наводимо пример у коме је уместо прејотованог *ја* написано обично *а* чијим присуством је означен глас *њ*: постенахь (од постенꙗти). Опет, на једном месту нашло се и јат како би се њим после слова *н* постигла вредност гласа *њ*: сеж'нѣи, што говори о старијој, затско-хумској, правописној пракси пренетој из предложака ранијих времена.

Слично начину предочавања гласа *њ* тече и обележавање гласа *љ*, остварено најчешће коришћењем слова *л* и прејотованих вокала *ја*, *је* и *ју*:

волю, волѥю, вьземлющїимь, вьземлющомꙋ, вьзлюбисте, вьзлюблѥникь, вьселѥн'ноую, г(лаго)лю, ꙁаключають, ꙁемлꙗ, ніс(раи)лѥвь, любве, любещимь, любо, любовныкꙋ, любыть, людї, лють, молꙗхꙋ, настав'лꙗемь, ωкрьвавлѥнѣ, ωплюваемы, оскрьблю, остав'лꙗеть, оставлѥнїе, послю, прїемлѥть, прославлѥныи, сьблюдоше, стран'нолюбць, стрьмлѥни, чл(овѣ)колюбїе.

Да овакво означавање гласа *љ* није увек доследно показују примери у којима нема прејотованог вокала: възселен'на, ꙁаколен'ныи, или да је у ту сврху употребљено јат: печатлѣннь. Уобичајено је да се за овај глас користи и спој слова *л* и танког јера (ꙁемльныи, ꙁемльньс⟨к⟩имь, корабль, слоужитель, хранитель), као и пајерка (вьзлю бл'ше), али је необично да је тај други део потпуно изостао: болшїи. Одступање од иоле ухватљиве норме проистиче из манира да се за означавање гласа *љ* не користи само уобичајено прејотовано слово ю, него и остала два вида слова *у*: ꙁемлю : ꙁемлꙋ : ꙁемлоу.

Од удвојених слова јављају се *н* и *а*. Између два *н* најчешће стоји пајерак (беꙁакон'ноую, беꙁ'прѣстан'ны, беспрестан'ныи, бл(а)жен'ныи, б(лаго)сл(о)вен'нїи, възлюблѥн'ны, възселен'на, вын'наа, вьселѥн'ноую, ꙁапечатлѣн'ноу, ин'ноу, истин'нь, насажден'но, писан'наго, побыен'ныи, погроуж ен'ные, стран'нолюбць, оуготован'на, чин'ное), а само понекад таквог знака нема међу њима: бл(а)говонныих(ь), печатлѣннь.

Удвојено *а* среће се у јеврејским именима у којима је оно изворно присутно (авраамь, исаака), а још чешће у облицима одређеног придевског вида: бл(а)гаа, великаа, вьмѣстещаа, вωд'наа, вын'наа, добраа, дрꙋгаа, краснаа, масльн'наа, медов'наа, обѣтованаа, ωгьннаа, пл(ь)тьскаа, прьваа, ч(н)стаа. Ова два иста самогласника стоје један до другог у облицима имперфекта на спојевима краја основе и почетка наставака: ал'каахоу, вьꙁношаах[ь], дрьжааше, дыхааше, жеждаахꙋ, ꙁвааше, исхождаахоу, колѣбааше, ношаахꙋ, ωблиꙁаахоу, ωбличаахоу, ωт[ь]вѣщааше, почиваaше, приношаахь, прѣд'течаахоу, прѣстоупааше, радоваахоу, течааше, оучааше.

Сва ортографска разноликост која се среће у овом препису говори о дубини трајања *Виђења апостола Павла* у српском рукописном наслеђу. Кроз њега се огледају трагови три правописне норме: зетско-хумске, рашке и ресавске. Притом се најчешће преплићу правила рашке и ресавске правописне праксе. Писар преписа из бечке Народне библиотеке очигледно није превише настојао да уједначава затечено стање у предлошку и да га подешава правописним нормама свога времена. Утолико је његова недоследност драгоценија за проучавање ортографских слојева који су се накупили и задржали током протеклих векова.

Међу изразитијим фонетским одликама овог преписа приметна је појава истих речи са извршеном и неизвршеном палатализацијом. Реч је о другој палатализацији која је у неким приликама спроведена, а, опет, чак код истих облика речи, њена појава је изостала:

бл(а)гыи : блаꙁыи : блаꙁы, великы : велици, грѣхы : грѣсы : грѣси, дрꙋгы : дроуꙁы, еꙁыкы : еꙁыци, многы : мноꙁы : мноѕы.

Кроз цео апокриф преовлађује Павлово казивање у првом лицу једнине. Понекад, када Павле наглашава присуство анђела који га проводи небесима и када жели да истакне куда прола-

зе и шта виде, том приликом користи двојину, те срећемо облике быхωвѣ, пондоховѣ, оузрѣховѣ. На самом почетку и на крају апокрифа јавља се облик трећег лица једнине. Дијалози се смењују најчешће између Павла и анђела, а понекад између Павла и душа у паклу или рају, потом између Павла и арханђела Михаила.

Ова варијанта *Виђења апостола Павла* сведочи о богатству варијаната које су се нашле на српскословенском језику и које говоре о томе да су та дела радо читана као део разноврсне лектире средњовековног читаоца. Оваквим делима отварале су се веће могућности за поимање неизрецивог, изложеног на маштовит и књижевно примамљив начин.

У додатку следи приређен српски препис из XVI века, који се чува у бечкој Народној библиотеци број 125.

Tomislav Jovanović

THE VISION OF PAUL THE APOSTLE IN A SERBIAN MANUSCRIPT COPY DATING FROM THE 16TH CENTURY

Summary

This paper deals with a manuscript copy of the New Testament apocryph The Vision of Paul the Apostle, which is kept at the National Library in Vienna, bearing signature number 125 (Birkfellner, II/81). It is the integral version, as opposed to other Serbian manuscript copies, which have mostly been preserved incomplete. This manuscript copy constitutes a mixed variant, written in the Serbo-Slavic language, inconsistently using the Resava orthography. On this occasion, we bring an edition of the Vienna copy.

[282а] ВЪСХОЖДЕНЇЕ ПАВЛ⟨А⟩[1] НА ТРЕТЇЕ Н(Е)БО

Повелѣ г(оспод)ь възнести къ себѣ павла:·~

Аз' же павль вь д(оу)сѣ с(ве)тѣ. и от[ь]вѣщавь аг(ь)г(е)ль къ мнѣ послѣдоуи мы павле, да покажоу ти мѣста с(ве)тынхъ. и познаеши мѣста праведʼныхь, и пакы сънидеши вь безд[ь]ны, нд(е)же ес(ть) адъ. и тоу покажоу ти д(оу)ше грѣшныихь въ коа мѣста въносет се, и пондоховѣ на творъдъ и оузрѣховѣ сатаноу, и аг(ь)г(е)лы его и власти и старѣшины его. и бехоу браны и ѡпльченїа его, и дроугъ дроугꙋ завыдеше. и бѣ тоу вьлазе д(оу)хъ вь ср[ь]д[ь]ца чл(овѣ)чьска || [282б] завидливыи. тоу бехоу дрьжателїе д(оу)си лоукавʼныи вьлазеше вь ср[ь]д[ь]ца власт(е)лемь, да оубыеть дроугъ дроуга и напльнише се ср[ь]д[ь]ца властелемъ ꙗрости. да не простроуть праведнїи словеса б(о)жїа. и вьпросыихь аг(ь)г(е)ла. кои сы соут(ь) властелы земльныи. кнезы мира.

Сы посилаемы соуть по д(оу)шахь неправедʼныихь и невѣрʼныихь чл(овѣ)кь, въ врѣме сьмрьты, зане не еше вѣры б(ог)ꙋ. ни оуповаше на б(ог)а ни на м(и)л(о)сть его. и вьзрѣхь на небо и видѣхь лица свѣтехоу се ꙗко сл(ь)н(ь)це и прѣпоꙗсаны поꙗсы златы. имоуще почьсть вь роукахь своихь. и печать б(о)жїю на свытахь своихъ. и написано бѣ име б(о)жїе на ныихь || [283а] исплньь всакое красоты и кротости и м(и)л(о)сти. и вьпросыхь аг(ь)г(е)ла кто сы соут(ь) г(оспод)и. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль. сы соут(ь) аг(ь)г(е)лы праведныихь

[1] Написано павле.

чл(овѣ)кь. и посилаемы соуть по д(оу)шах(ь) правед'ныих[ь] чл(овѣ)кь и вѣрныих[ь]. и рекѡх[ь] а грѣшници знают' ли се егда оумырають. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль вьзры на землю, и видѣх[ь] вьсь мирь, ꙗко ни вь ч'то ж(е) бѣше прѣд' мною исчезаеть. и рекѡх[ь] кь аг(ь)г(е)лоу оусе ли ѥс(ть) величїе чл(овѣ)че. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль.

Сы соут(ь) ѡт[ь] оутра и до в(е)чера сьгрѣшающе възрѣх[ь] и видѣх[ь] ѡблакь прострьт[ь] ѡгньнь бѣше над' в'сѣмь мирѡм[ь] и рекѡх[ь] что ес(ть) се г(оспод)и. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль се ес(ть) безаконїе смѣшено сь м(о)л(и)твами грѣшныихь чл(овѣ)кь.

Азь вьсплаках се. || [283б] кь аг(ь)г(е)лоу. хотел(ь) бых[ь] видѣти д(оу)ше правед'ныих[ь]. и грѣшныих[ь] кымь образѡм[ь] исходеть изь мира сего. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль сьзрїи долꙋ. и видѣх[ь] чл(овѣ)ка оумырающа. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль. сы правед'ныкь бѣ и видѣх[ь] дѣла его еже сът'вори за име г(о)с(подь)нѥ, вь всем[ь] житїи своемь иже пожит(ь) и в'са прѣдстав'шаа прѣд' нимь въ тьи час(ь). и видѣх[ь] его кон'чав'ша се. и обрѣть покои и дрьзновенїе и прѣд'став'ше блазы аг(ь)г(е)лы, коуп'но ж(е) и злы. и видѣхь чл(овѣ)кь тѣх[ь] всѣх[ь]. и злы иже не обрѣтоше мѣста вь нѥмь. и блазы аг(ь)г(е)лы вьзеше д(оу)шоу его. и бѣхоу хранеще ю дон'деже изыдеть изь телѣсе его. и вьзеше д(оу)шоу его [284а] тоу три кратыи. рек'ше д(оу)ше познаи[2] тѣло свое ѡт[ь]н[оу]доуже изыде. и вь д(ь)нь вьскр(ь)сенїа вьспрїимеши. оуготован'на сь в'сѣми праведными. и прїем'ше д(оу)шоу ѡт[ь] тѣла и цѣловаше ю и ꙗко знаемꙋ соущꙋ. и рекоше еи моужаи се понѥж(е) сьт'вори волю б(о)жїю на земли соущїи. и прїиде аг(ь)г(е)ль хранивы ю по в'се д(ь)ни р(е)че еи. радоуи се д(оу)ше аз' бо радоую се ѡ

[2] Написано пользна и.

тебѣ ꙗко сьтворы волю б(о)жїю на ꙁемли. аꙁ бо вьꙁношаах[ь] дѣла твоꙗ бл(а)гаа кь б(ог)оу. також(де) и д(оу)хь иꙁыде на сретенїе ее, и р(е)че еи д(оу)ше не сьмоущаи се, ни соум'ны се. нь прїиди на мѣсто идеже николиже еси его видѣла. б[оу]доу бо аꙁь тебѣ || [284б] помощныкь. обрѣтох' бо и аꙁь вь тебѣ покои. елико побыхь ко тебѣ. и д(оу)хь идеше прѣд' нѥю на н(е)б(е)са идоше до власти. и иꙁыдоше на сретенїе ею ꙁавидливыи д(оу)сы ꙁлы и рекоше камо идеши д(оу)ше, и дрьꙁаешїи вьꙁыти хощеши на н(е)б(е)са постои да видыимь нѣс(ть) ли ничтоже ѡт[ь] нашыих[ь] дѣль вь тебѣ. видыимь оубо помощь соущꙋю с тобою. аг(ь)г(е)ла твоего и д(оу)ха радоующа се ѡ тебѣ. ꙗко сьт'ворила еси волю б(о)жїю живоущи на ꙁемли.

Тогда д(оу)х блоудныи вьсплака се, рекы ѡ д(оу)ше оубѣжа ѡт[ь] нас. ꙗко сьтвори волю б(о)жїю. и се н(ы)нꙗ аг(ь)г(е)ль твои. и д(оу)хь твои радоует се с тобою. тако || [285а] в'си д(оу)сы лоукавы иꙁыдоше и не обрѣтоше ничтоже ѡт[ь] скврьныих[ь] дѣль вь нѥи. и р(е)че аг(ь)г(е)ль и д(оу)хь възвратите с(е) д(оу)сы лоукавыи стыдеще се не вьꙁ'могосте бо прѣльстити д(оу)шоу сїю, соущꙋю когда вь телесе. и по сем[ь] слышах[ь] глас(ь) г[лаго]лющь ми высоты н(е)б(е)сные вьꙁнесите д(оу)шоу сътворив'шꙋю волю б(о)жїю. да раꙁꙋмѣють и видеть истин'наго б(ог)а. емоуже поклонили се ѥсте д(ь)нь и нощь. и егда вьꙁнесоше ю на н(е)б(е)са. и абїе слышах[ь] глас(ь), т'мы т'мамы. и аг(ь)г(е)лы вьпїющїихь и хвалещїих[ь] б(ог)а. почюдише бо се в'си ꙁнаменїю б(о)жїю. единыимь гл(а)сѡм(ь) вьпїюще || [285б] еи моужаи се и крѣпи се. в'си бо радоуем се с тобою. ꙗко сьтворила еси волю б(о)жїю, соущїи на ꙁемли. и ведоше ю прѣд[ь] б(ог)а и рекоше еи семꙋ поклони

се. и потѡм[ь] авїе михаиль и в'си вон аг(ь)г(е)льсти пад'ше поклонише се под'ножїю б(о)жїю и показаше ен ꙗко се ес(ть) в'сѣх[ь] б(ог)ь. и прѣд'течаахоу вон аг(ь)г(е)ль прѣд' нею и вьз[ь]пише г(лаго)люще б(о)же прїими д(оу)шоу ꙗже сьдѣла и азь хранитель приношаахь вьсегда. и сьтвори ен по твоен силѣ и д(оу)хь р(е)че такожде. сътвори сы ен по твоемꙋ соудꙋ. и тако сьт'вори сь нами по ѥ. елико бо пожихѡм[ь] на земли. и быс(ть) глас(ь) къ нен р(е)че. ꙗкоже мене не оскрьбы. ни азь оскрьблю || [286а] ею ꙗкож(е) бѣ и м(о)литва ен. тако пом(н)лована боудеть. и прѣдасть ю михаилꙋ завѣта да несоуть ю вь ран пище до въскр(ь)сенїа, и да наслѣд(ь)ствꙋют(ь) съ в'сѣми с(ве)тыми. и пакы слышах[ь] глас(ь) г(лаго)люще ми т'ми т'мамы аг(ь)г(е)ль и архаг(ь)г(е)ль, и ·ві· и ·д· и четыри стар'ци поюще б(ог)а славехоу г(лаго)люще правед'нь еси г(оспод)и и соуд[ь] твон истиньныи. и нѣс(ть) лицемѣр'ства ѡт[ь] тебѣ и вьздае комоуждо соудꙋ.

Тогда р(е)че ми аг(ь)г(е)лъ слыши павле. ꙗкоже кто что сьдѣлаеть, тако и прїемлють вь врѣме бѣд'ное. и рекѡх[ь] ен г(оспод)и. и пакы р(е)че ми аг(ь)г(е)ль възри на землю долоу и вижде беззакон'ноую д(оу)шꙋ || [286б] грѣшноую исходещꙋю ис тела ꙗко прогнѣва г(оспод)а б(ог)а, льстещи с(е) зло творещи до сьмрьты г(лаго)лющим(ь), что ес(ть) сьшьды вь адь. и пакы хотѣи наль вьзвѣстити соуд[ь]. и тоу видехь в'се грѣхы ее, и вечанїе и блоуд[ь] и в'се елико сьт'воры. и бысть емꙋ час(ь) тон зло паче соуда. и р(е)че добро бы семꙋ ꙗже бы не родил' се, и потѡм[ь] прїидоше и аг(ь)г(е)ли блазын. коуп'но же и злы. блазы же не обрѣтоше мѣста вь нем[ь]. и злы прїеше д(оу)шꙋ его егда изыде ѡт[ь] тѣла. и потресоше ю трищи въспѣше рекꙋще ѡка-

ан'на д(оу)ше вьзри на тѣло свое ѡт[ь]н[оу]доуже изыде. достоить бо обратити се вь свое тѣло въ въскр(ь)сенїе. да прїи||мешн [287а] противꙋ троудѡм[ь] ти. и еда изыде прѣдїтечааше аг(ь)г(е)ль ен г(лаго)лю. ѡкаан'на д(оу)ше азь есмь твон аг(ь)г(е)ль прѣбываен оу тебѣ по в'се д(ь)ни, доносе дѣла твоа кь б(ог)ꙋ ꙗже твораше д(ь)нь и нощь. аще бых[ь] владаль тобою не бых ти слоужитель поню ни единого д(ь)не. нь не волею слоужихъ. б(ог)ь бо праведнїи соудїа. нь тьи ми повелѣ слоужити тебѣ непрѣстан'но, дон'деже покаеши се и ты. не покаꙗ се. нь вьзыдевѣ кь б(ог)ꙋ и ѡт[ь]врьгоу се тебѣ, д(ь)ньш'нꙗго д(ь)не. чюждь[3] азь ѡт[ь] тебѣ б[оу]доу. такожде и д(оу)хь р(е)че, егда доспѣ, и вьзыти ен хотѣщи на н(е)бо. абїе приложи се ен твр[ь]дь. на тврьдъ || [287б] и сретоше ю доусы зависстлывии и завистлывїи, и рекоше что хощеши. ѡкаан'на д(оу)ше како смѣеши понти на н(е)бо, дожды да видимь не имала ли еси ѡт[ь] нашынх[ь] дѣль. и быс(ть) кь нен глас(ь) г(лаго)лю, гдѣ соуть пл[о]дове твон за бл(а)гаа ꙗже сьт'ворих' ти. положих[ь] завѣть междоу тобою и правдою. не вьсїа ли сл(ь)н(ь)це на те ꙗко и на праведныка. д(оу)ша та оумльчааше не могꙋщи ѡт[ь]вѣщати. и бысть глас(ь) къ нен г(лаго)лю. еже не помылова не помилована боудеши. и тогда прѣдасть се аг(ь)г(е)лоу т'мѣ ловоухꙋ еже ес(ть) над' моуками. да въврьжеть ю вь т'мꙋ до соуднꙗго д(ь)не. тогда аг(ь)г(е)лы и архаг(ь)г(е)лы поклонише с(е) || [288а] г(лаго)люще праведнь еси г(оспод)и и соудь твон праведнь ес(ть).

и се видѣх[ь] дроугоую д(оу)шоу влачимꙋ, двѣма аг(ь)г(е)лѡма и плакаше с(е) въпїющїи, пом(н)лоуи ме б(о)же праведнын и соудї[и] истин'ны, ꙗко д(ь)нь сед'мы ес(ть) ѡт[ь]нелиже оумрѣх[ь]. и прѣдана

[3] Текст преписа *Павловог виђења* у Ћоровићевој збирци број 31 сачуван је од ове речи па до краја

быхь двѣмаа аг(ь)г(є)лωма нем(и)л(о)стивима и ведоста ме на мѣсто єгож(є) николиже видѣх[ь]. и р(є)че правед'ныи соудїа. что оубо сьт'ворила єси, єда нем(и)л(о)стива єси была.[4] и сего дѣла прѣд(а)на бысть. аг(ь)г(є)лωма нем(и)л(о)стивима не имоущима м(и)л(о)сти на тебѣ. понѥже ты не сьт'вори м(и)л(о)сти. и того дѣла не сьт'вориста м(и)л(о)сти с тобою вь време исхода твоего. и ты бы исповѣдала || [288б] грѣхы свое, ꙗже сьт'вори живꙋщїи вь тѣле соущїи вь мирѣ.

и се ωт[ь]вѣщав'ши д(оу)ша та не сьгрѣшихь г(оспод)и ничтоже. и раꙁ(ь)гнѣва се на ню г(оспод)ь. понѥж(є) сльга рек'ши не сьгрѣшихь г(оспод)и ничтоже. и р(є)че г(оспод)ь єи и єще ли мныши се вь мирѣ соущи. въ мире бо кьждо вась дроугь дроугꙋ льжеть и таить. грѣхы ꙁдѣ же єс(ть) тако. єгда прїидеть прѣд' прѣстоль мои тогда ωбличают се грѣсы когождо ихь. то слышав'ши та оумльчааше. и р(є)че правед'ныи соудїа да прїидеть аг(ь)г(є)ль, д(оу)ше тоє. и абїє прїиде аг(ь)г(є)ль носе роукописанїє. и р(є)че сы соут(ь) грѣси д(оу)ше сєє. ωт[ь] юности и до старωсти. и р(є)че г(оспод)ь || [289а] правед'ныи соудїа. тебѣ г(лаго)лю аг(ь)г(є)ле не вьпрашаю т(є)бе ωт[ь] юности, и до старости єже сьдѣа нь не покаа ли се прѣжде сьмрьти понѥ єдино лѣто, то прїєла бы ωт[ь] мене прощенїє грѣхωм[ь] вь великы д(ь)нь бесконьчны вьскр(ь)сенїє. и р(є)че ω д(оу)ше, р'ци твоа дѣла ꙗже сьт'ворила єси соущи вь тѣле. ωт[ь]вѣща когда бѣхь вь мирѣ сы оубыих[ь], крьвь пролїꙗх[ь], и блоуд сьт'ворихь и прѣобыдех[ь]. и р(є)че г(оспод)ь б(ог)ь не веси л(и) ꙗко моучеть таковаго. аще оубо оумреть прѣжде оумоученыи то и хранимь єс(ть) ꙁдѣ дон'деже обыдливы оумреть. и станета ωба вькоупѣ. и тогда прїимета || [289б] соуд[ь]. и потωм[ь]

[4] Написано по други пут єси.

слышах[ь] глас(ь) г(лаго)лющь да прѣдасть се д(оу)ша та. въ роуцѣ тар'тарꙋ аг(ь)г(е)лꙋ соущомꙋ вь адѣ. да ꙁаключають ю вь тьмныци адьстеи до д(ь)не соуд'нꙗго. и вьспѣше множьство аг(ь)г(е)ль поюще и б(лаго)сл(о)веще б(ог)а г(лаго)лющѥ, правед'нь еси г(оспод)и и правед'-ныи соудь твои.

*и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль.[5] видѣль ли еси пав'ле. и еще покажоу ти мѣ-ста с(ве)тыих(ь) и грѣш'ныих[ь], и послѣдовах[ь] емꙋ и възведе ⟨ме⟩ на третїе н(е)бо, и постави ме прѣд' врати градꙋ. и видѣх[ь] тоу врата двоа. и два стльпа стоеща ꙁлата. и прѣд' ними двѣ скрыжали. и на стльпꙋ писмена испльнь. и обрати се аг(ь)г(е)ль кь мнѣ и р(е)че ми, бл(а)жень вьшьдыи вь врата сїа || [290а] вь нѥж(е) в'си соуть имена написана вь книгах[ь] сыих[ь]. и ты едины вьнидꙋть ꙁдѣ. и прїеше ꙁа-повѣды х(ристо)вы и сьблюдоше ср[ь]д[ь]ца ч(и)стаа и не ѡскрьбыше д(оу)ха с(ве)т(а)го. и пакы аꙁь рекохь может' ли ꙁдѣ написано быти, и еще соущїимь вь мирѣ и въ телѣси прѣбывающїимь. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль не тьчїю имена ихь. нь и обраꙁы их[ь] и подобїа ихь. иже слоужеть б(ог)ꙋ д(ь)нь и нощь. и ты ꙁнаемы соут(ь) аг(ь)г(е)лѡм(ь) и въведе ме вьноутрь и блиꙁь видѣхь, илїю и приш[ь]дь целова ме, и ѡбращ' се и въсплака се. и р(е)че ми павле прїиди прїеты троудовь своихь. ꙗко великаа бл(а)гаа оуготова б(о)жїа и велици обытѣлы тебѣ. нь || [290б] мноꙁы ѡт[ь] чл(овѣ)кь не сподобет се вънити, нь правед'ныи едины. и потѡмь аг(ь)г(е)ль р(е)че ми. егда прїидеть х(ристо)с(ь). емоуже ти поклониши се. и ть ц(а)р(ь)ствоуеть сь вами въ вѣкы. и тако повелѣнїемь б(о)жїемь раꙁдроушит се ꙁемлꙗ прьваа, на нѥи же вы живете и ꙁемле покрыеть е. ꙗко роса или ꙗко слана. и

[5] * Написано два пута

прѣдасть ю с(ве)тыимь его. и ц(а)р(ь)ствоуеть х(ристо)с(ь) сь нимы вь вѣкы. и снедет[ь] ѡт[ь] плода его. ꙗже ти азь покажꙋ, и сьгледах[ь] землю тоу, видѣх[ь] рекоу скрозе ню текꙋщꙋ ꙗко млеко или ꙗко мед[ь], и бѣхоу на брезы рекы тое дрѣва садовита испльнь плодовь различ'ныих[ь] и красныих[ь] и бл(а)говонныих(ь). и видѣх[ь] тоу финикы || [291а] их'же высота ·л҃· лак'ть. а дрꙋгы ·к҃· лак'ть. землꙗ ж(е) та краснаа паче злата и сребра, седморицею. и рекѡх[ь] азь кое мѣсто ес(ть). и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль землꙗ то ес(ть) обѣтованаа. или не слышаль еси писан'наго бл(а)жен'ныи крот'ци ꙗко ты наслѣдеть землю. правед'ных' бо д(оу)ша егда изыдеть ис телѣсѣ, на сїа мѣста приносимы соуть, и пакы р(е)че ми аг(ь)г(е)ль послѣд'ствоуи ми павле да те вьведꙋ вь град[ь] х(ристо)вь. и бѣ тоу стое на езеры хероувим'сти вънет' ме вь корабль. и аг(ь)г(е)лы поꙗхоу прѣд' мною, стоещи же вь кораблы тѡм[ь] радоваахоу се о м'нѣ ѕѣло. и въш[ь]дь въ град[ь] видѣх[ь] град[ь] х(ристо)вь || [291б] бѣ град[ь] ть. свѣтлѣе сед'морицею паче сл(ь)н(ь)ца свѣтлѣе се. и бѣ в'се злато. и ·в҃і· стльпь. ѡт[ь] коеждо бо страны гр[а]да четиры рекы ѡбьходеще. и бѣ ѡт[ь] запад'ные страны река медов'наа и ѡт[ь] северные страны река масльн'наа. и рекѡх[ь] къ аг(ь)г(е)лоу г(оспод)и что се соуть рекы сїе ѡбьходещи град' сыи. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль сїе рекы соут(ь) четыри образоуют' се на земли. име реци фисонь. медов'нои име рецѣ текоущи масломь. геѡн(ь). име рецѣ текꙋщїи млекѡмь ефрать. понеж(е) с(ве)тыи соущїи вь мире не требоваше ни ꙗсты ни пити. нь ал'каахоу и жеждаахꙋ х(рист)а радї да того радї. даеть имь б(ог)ь. вънити вь град' сїи.

Аз' же || [292а] идех[ь] аг(ь)г(е)лωм(ь) настав'лꙗемь. и възет' ме над' рекꙋ медов'ноую и видѣхь тоу исаію иеремїю иезекыю. амоса. и михеа. и малахїю. и захарїю. и прочее пр(о)рокы, и цѣловаше ме. и рекωх[ь] кь аг(ь)г(е)лоу что се ес(ть) поуть си пр(о)рочьскыи и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль, в'сакь иже не ωскврьнить д(оу)ши своеи, не сьт'ворише похоты б(ог)а радї. да егда изыдеть ωт[ь] мира и прїидеть кь б(ог)ꙋ и поклонит се. и г(оспод)ь прѣдасть ю михаилꙋ завѣта, и ведоуть ю на мѣсто сїе пророчьское и цѣлоують ю ꙗко и дроуга. ꙗко сьт'вори волю б(о)жїю. и вьзет' ме на север'скоую странꙋ гр[а]да, идеже вын'наа река. и видѣх[ь] тоу авраама и исаака. іакωва || [292б] и дроугые пророкы и цѣловаше ме и вьпросыих[ь] что ес(ть) река сїа, и р(е)че ми аг(ь)-г(е)ль. в'сакь иже чл(овѣ)колюб'ць и стран'нолюбць таковы егда изы-доуть из мыра, и поклонет се прьвѣе б(ого)вы, и прѣдасть ю б(ог)ь, михаилоу завѣта и симъ въходωмь въводеть ю вь град' сы, и в'си правед'ныци целоують ю ꙗко брата или дроуга.

пакы възет' ме аг(ь)г(е)ль близь рекы текꙋщее маслωм[ь] ωт[ь] запада градꙋ, и видѣх[ь] тоу моужи в(е)селещих' се и поющїихь и рекωх[ь] кто соут(ь) сы г(оспод)и. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль. сїи соут(ь) прѣдав'ше се в'семь ср[ь]д[ь]цемь б(ог)ꙋ и покланꙗющих се б(ого)ви. и не имѣють вь себѣ прѣзор'ства нь в'сегда бѣхоу м(о)леще се б(ог)ꙋ в'семь ср[ь]д[ь]цемь. и бѣше посредѣ града || [293а] т(о)го ωл'тарь великь ѕѣло. и бѣше близь ωлтара того нѣкто и лице его бѣше ꙗко сл(ь)н(ь)це. и дрьжааше вь роуцѣ своеи еѵ(а)г(ьге)лїе и звааше г(лаго)-лѥ. прїидѣте б(лаго)сл(о)вен'нїи ω(ть)ца моего наслѣдоуите оуготова-н'ное вамь ц(а)р(ь)ствїе и испльнꙗше се в'сь град' радости.

Коуп'ноо же и в'си соущїи на стльпѣ ѡт[ь]пѣваахоу ему. с(ве)ть с(ве)ть с(ве)ть г(оспод)ь саваѡѳъ. и испльнь н(е)бо и землꙗ славы твоее. рекѡх[ь] къ аг(ь)г(е)лоу кто се ѥс(ть) г(оспод)ь в'се твары агньць заколен'ныи за в'се вѣроующее вь име его. егда прїидеть х(ристо)с(ь) ц(а)р(ь)ствовати в'сѣм[ь] вѣкѡм[ь]. вь славѣ ц(а)р(ь)ствїа своего. тогда в'си правед'ныи поклонет се ему. и вьспоють в'си || [293б] аг(ь)г(е)лы, понѥж(е) х(ристо)с(ь) ес(ть) с(ы)нь б(о)жїи седе ѡ десноую ѡ(ть)ца своего. ꙗкоже бо ѥс(ть) на н(е)б(е)сѣх(ь) тако ес(ть) и на земли. не можеть бо безь х(рист)а прїиносити се м(о)л(и)тва. занѥ крьвь х(ристо)ва пролїа се за всѣх[ь]. и сьврьшает се вь в'сѣх[ь].

и пакы р(е)че ми аг(ь)г(е)ль послѣд'ствоуи ми павле да покажоу ти мѣста д(оу)шь грѣш'ныих[ь]. и поидох[ь] на запад[ь] сл(ь)н(ь)ца тоу видѣх[ь] зачело н(е)б(е)си и ѡсновань на велицѣи рѣцѣ вод'неи. и вьпросих[ь] аг(ь)г(е)ла что сїи ес(ть) река сїи, вѡд'наа. и р(е)че ми ѡкыꙗнь ѡбьходещїи в'соу вьселѥн'ноую. и быхѡвѣ ѡбь ѡноу странꙋ ѡкѷꙗноу, и се видѣх[ь] не бысть свѣта на тѡм[ь] мѣстѣ нь бѣ скрьбь и тоуга, и видѣх[ь] рекꙋ ѡгньноу. и многое || [294а] множьство мꙋжь и жень погроужен'ные вь нѥи ѡт[ь] воды до колѣнꙋ. ѡт[ь] воды поꙗса, ѡвы до оусть, дроузы же до врьха. и вьпросыих[ь] аг(ь)г(е)ла что сїи соут(ь) иже вь ѡгньнои рецѣ. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль. сїи соут(ь) ни топли, ни стоудены, ни вь числѣ грѣшныих[ь]. нь иждив'ше вь грѣсех[ь] в'се житїе свое на земли. ѡвы бо д(ь)ни побыше вь вѣре покланꙗюще се б(ог)ꙋ. ѡвы же д(ь)ни грѣхы свое т'вореще и блоудеще. и тако льстеще се в'се житїе свое скон'чаше. и пакы вьпросыих[ь] аг(ь)г(е)ла кто соут(ь) сїи, иже до колѣнꙋ стоеть въ ѡг'ньнои

рецѣ. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль си соут(ь) вьлазещи вь цр(ь)ковь хр(и)стїаньскоую и сварещ(е) се || [294б] о словѣсы празднoу. и вьлагающе самы себѣ вь скрьбь ѡт[ь] зла ср[ь]д[ь]ца своего. а иже до врьха то соут(ь) ѡклеветающеи дроугь дроуга и свеживающии.

и видѣх[ь] дроугое мѣсто. ѡт[ь] зап[а]да зло вел'ми и бѣхоу тоу различ'ные моукы. и бѣ пльно моужь и жень. и ѡгньна река течааше на ныих[ь]. и позрѣх[ь] долꙋ и видѣх[ь] проп⟨а⟩сть[6] великꙋ вел'ми ѕѣло гльбокꙋ. и видѣх[ь] тоу многы езыкы. и д(оу)ши их[ь] дроугь на дроузѣ. бѣ же гльбына рекы тое ꙗко ·т҃· сеж'неи. и видѣх[ь] е вьздыхаающих се и стенющїихь и плачющих' се въпїахоу пом(и)лоуи ны г(оспод)и и не бѣше кто бы их[ь] пом(и)ловаль. и вьпросыих[ь] кто соут(ь) сы. и р(е)че ми || [295а] аг(ь)г(е)ль сы соут(ь) иже не вьсхотѣше прїетїи заповѣды х(ристо)вы. и г(лаго)лааше ꙗмы и пїемы оутре оубо оумремь и въ боуесты проводише д(ь)ни свое. и вьсь животь свои и вьпросихь колико ес(ть) сеж'нѣи гльбына сїа и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль гльбына сїа мѣры не имать идеже сїи моучет се аз' же слышавь и вьздьх'ноувь и вьсплакав' се ѡ с(ы)нех(ь) чл(овѣ)чьскых(ь). и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль что плачеши. еда ти м(и)л(о)стивеи еси б(ог)а. бл(а)гь сы б(ог)ь. веды ꙗко велїи соуть моукы и дльго трьпить ѡ с(ы)нѣхь чл(овѣ)чьскыих(ь). и попоусти комꙋждо по дѣлѡм[ь] их[ь]. и ти елико на земли пожише. и вьзрѣхь на ѡгньнꙋю рѣкꙋ.

и видѣхь тоу стара чл(овѣ)ка мꙋчима. ѡвогда погроужахоу его || [295б] до врьха. ѡвогда до колѣноу. и се прїиде тьмелоухь имы въ роукꙋ своею желѣзо ѡстро на четиры чести на нѥм[ь] извлачааше оутробꙋ старчю оусты и вьпросихь что ес(ть) старцоу семꙋ и т'вореть

[6] Написано пропость.

селикꙋ моукꙋ. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль се егоже в[и]диши. попь бѣ и не сьврьши слоуж'бы свое добре на ꙁемли. егда бо бѣ вь мирѣ ꙗды и пїе и блоуды творе. и нико же не принесе жрьтвы чисты б(ог)ꙋ. и пакы вь страны его, иного старца видѣхь егоже ношаахꙋ сь тьщаанїемь четыри, аг(ь)г(е)лы люты и погроужають и вь ѡгньнои рецѣ. и мльнїа ѡгьннаа оудааше вь лице его и вь оустахь ꙗко боура велика. || [296а] и не дадеше емꙋ рещи г(оспод)и пом(и)лоуи ме. и пакы вьпросых[ь] кто се есть г(оспод)и. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль се, егоже в[и]дишїи еп(и)скопь бѣ и не сьврьши своего еп(и)скопьства добрѣ не хотѣаше поч(ь)сты д(ь)ни емꙋже хранити вѣрꙋ б(о)жїю вь еп(и)скопьствѣ своемь. нь вь в'сѣмь житїи своемь не сьт'вори правды и соуд[ь] право. нь по мьꙁдѣ, не пом(и)лова в'довиць ни сироть ни страньна ных[ь] приꙁрѣ. тѣм'же и вьꙁдасть се емꙋ противꙋ дѣлѡм[ь] его. и видѣх[ь] вь странѣ его, иного чл(овѣ)ка вь рецѣ ѡгньнои. и бѣста роуцѣ его распрострьты и ѡкрьвавлѥнѣ крьвїю. и чрьвы иꙁь оусть его исхождаахоу, и ѕѣло вьпїаше г(лаго)лѥ г(оспод)и пом(и)лоуи ме. ꙗко ѡсоуждень || [296б] есмь паче вьсѣх[ь] чл(овѣ)кь на ꙁемли живоущїихь вь моуках[ь]. и вьпросих[ь] кто се есть г(оспод)и. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль. сьи егоже видыши дїакь бѣ и чьт'ць. да того дѣла оуста срѣꙁають емꙋ ѡт[ь] еꙁыка. ꙁанѥ людї оучааше а самь не т'ворааше ꙁаповѣдеи. и прѣстоупааше ꙁаповѣды х(ристо)вы, и не сьхраны. сїи же моукы вьꙁемлющїимь лифоу на лифꙋ. и любещимь ꙁлата. и сребра много. и на бо⟨га⟩тьство надѣющих се, а не на б(ог)а помощныка себѣ.

и видѣх[ь] дроугое мѣсто тврьдо ѕѣло и бѣше кроугꙋ его стоаше множьство моужеи и жень. и сьсѣкающе ꙁꙋбы еꙁыкь своих[ь]. и

въпросихъ кто сїи соут(ь) г(оспод)и. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль. сїи соут(ь) сваряюще с(е) || [297а] вь цр(ь)к(ь)ви а не слꙋшающе еꙋаг(ь)г(е)лїа б(о)жїа. и словесы нароугаахоу с(е) с(ве)тынмь кныгамь. тѣм'же бес-престан'ныи моучет се.

и видѣхъ ин'ноу проп⟨а⟩сть[7] великꙋ. и бѣ видѣнїе е ꙗко корабль. и вьпросынх[ь] что си ес(ть) мѣсто сїе. и р(е)че аг(ь)г(е)ль. сїю пропасть юже видиши и тоу в'се моукы текоуть. и видѣхъ тꙋ множьство мꙋжь и жень, погроужены до оусть и вьпросынх[ь] кто сы соут(ь) г(оспод)и. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль. сы соут(ь) сооуѕныци и вльфы, дѣюще требы бѣсѡм[ь]. и пакы видѣхъ моужа и женꙋ над' моу⟨ка⟩мы висеща и над' т(е)ченїемь рекы тое и бѣхоу еѕыци нх[ь] соусы ѡт[ь] жежде. и бѣхоу миѕы || [297б] плоды прѣд' очима нх[ь], и не дадех[ь] ть вькоуситы ѡт[ь] ных[ь]. и вьпросынх[ь] кто сїи соут(ь) г(оспод)и. и р(е)че ми сы соуть не могоуще постыти се, и ин'нѣмь вьѕ'бранꙗахꙋ и не крьмеще нищїнх[ь] и оубогынх[ь]. нь ты и тако моучет се беѕ'прѣ-стан'ны. и пакы видѣх[ь] моуже и жены имоуще ман'тїе, исхыемыи ѡт[ь] беѕакон'ныи. и бѣ на мѣстѣ томь пльно пькла и смрадащаго. и рѣка ѡг'ньна. ѕмїеви ѡблиѕаахоу ѡ рамѣх[ь] нхь. и ѡ всемь тѣлеси нхь ѡбличаахоу тѣх[ь] аг(ь)г(е)лы люты имоуще рѡгы ѡг'ньны, и прободахоу нхь рѡгын. г(лаго)люще что не раѕоумѣсте врѣмени. егда бѣ вам[ь] кланꙗти се. || [298а] и м(о)лити се б(ог)оу. и вьпросихъ кто сы соут(ь) г(оспод)и. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль. сы соут(ь) ѡтрекше се чернорыѕ'ци. и не имѣюще любве въ себѣ. похот' же пл(ь)тьскаа сътво-ри нхь ѡкаан'ныих[ь]. ѕаніе не сьхранише ѕаповѣды х(ристо)вы и м(о)л(н)твы ч(н)стын кь б(ог)ꙋ, видѣв' же ин'ноу пропасть великꙋ, и

[7] Написано пропость.

чрьвь неоусыпающь и скрьжеть зѹбѡм[ь]. и бѣше чрьвь тьи сь лак'ть. имѣе двѣ главы. и бѣ тоу иножьство моужь и жень. и мѣсто то зло вел'мы и грозно. и вьпросынх[ь] кто сы соут(ь) г(оспод)и соущїи въ мѣсте семь. и р(е)че мы сы соут(ь) жидѡве, иже не исповѣдают(ь) быти въскр(ь)сенїе и соуд' мрьтвым[ь]. и въпросынх[ь] аг(ь)г(е)ла что нѣсть ѡг'нїа на мѣсте семь. нь тр(е)пе||ть [298б] велик[ь] и грознь. и р(е)че аг(ь)г(е)ль нѣс(ть) ничтоже здѣ нь тькмо снѣгь. и голоть и нѣ-с(ть) памети на нынх[ь] вь вѣкы. и рекѡх[ь] аще сл(ь)н(ь)це вьсїаеть на нынхь тако сьгрѣют ли се. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль аще седмоницею вьсїаеть сл(ь)н(ь)це на нынх[ь] не сьгрѣют се. понѥже зыма не ѡт[ь]-ходить ѡт[ь] нѥго ѡт[ь] мѣста того. и се слышавь въздьхноух[ь] и плаках се и рекѡх[ь], лоуче бы намь не родити се и видѣше ме в'си соущїи вь моуках[ь] плачюща с(е) къ аг(ь)г(е)лѡм(ь) възь(ь)пише еди-нем[ь] гласѡм[ь] велимь. и въсплакаше се. в'си съ нами.

и видѣх[ь] н(е)бо ѡт[ь]врьсто. и вьзрѣх[ь] михаила завет8 исхо-деш8 сь н(е)б(е)сѣ и сь ними в'са воиньства. аг(ь)г(е)льска над'соуща вь моуках[ь], пом(н)лоуи аг(ь)г(е)ле завѣт8 || [299а] м(н)л(о)стиве. ты бо м(о)лиши се за чл(овѣ)чьство и до селѣ стоить в'са землїа. и видѣхомь оусоуд8. и познахомь с(ы)на б(о)жїа.

Аще оубо мощ'но намь. да не быхомь вьпали вь мѣста сїа моу-чимаа. и поменоули быхом[ь] слышахом' бо ꙗко се ѥс(ть) соудъ. и вьздаанїе ѡт[ь]шьствїа нашего из мыра. ѡ жесточанїе нашеи похоты и печали житенскые не даше намь покаати се. и р(е)че нимь михаиль слышите в'си соущии вь моукахь, михаила г(лаго)люща. азь прѣд'-стоахь прѣд' б(ог)омь по в'се часы д(ь)нь и нощь непрѣстан'но м(о)лех

се за чл(овѣ)чьство. вы же не замедлисте самы ни единого часа творече грѣхы и безаконїе. || [299б] и прѣжде прѣидосте време то вь соуеты вашеи. вь еже лѣпо бѣ вамь поменоути се азь не прѣстае м(о)лих се дон'деже пѹстыть б(ог)ь на землоу дажьдь. и земля плѡд[ь] дасть вамь. пом(и)лоуи г(оспод)и рѡд' хр(и)стїаньскыи. и оущедры своею бл(а)г(о)д(ѣ)тїю.

Азь ж(е) павль вьзрѣхь и видѣх[ь] н(е)бо колѣбааше се ꙗко дрѣво. егда же аг(ь)г(е)лы падоше прѣд' прѣстолѡмь ниць. и видѣхь ·к҃·д҃· старци и ·д҃· живот'ные ꙗко поклонише се. и видѣх[ь] ѡлтарь б(о)жїи и запонѹ и прѣстоль. и се в'са възселен'на вьзет се ꙗко дымь. бл(а)гые воніе близь прѣстола б(о)жїа. и слышахь глас(ь) г(лаго)лющь. сего радї м(о)лите се мои аг(ь)г(е)лы, и слоугы мои. и вьз'пише в'си || [300а] м(о)леще се. в[и]дивь г(оспод)и твое чл(овѣ)колюбїе и бл(а)гость. и по семь видѣхь н(е)бо ѡт[ь]врьсто. и с(ы)на б(о)жїа исходеща, и венць на главѣ. и видѣше в'си и соущи вь моукахь. и вьз'пише в'си. единемь гласѡмь г(оспод)и пом(и)лоуи нась. и р(е)че аг(ь)г(е)ль иже сь иною соущи къ аг(ь)г(е)лоу соущомѹ над' моукою. ѡт[ь]врьзы р(е)че кладезѹ семѹ оуста, да в[и]дить вьзлюбленикь б(о)жїи ꙗкож(е) вьз'можеть видѣти в'се моукы и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль. станїи далече да вьз'можеши трьпѣти смрадь. егда же ѡт[ь]врьзе кладезь, и абїе изыде смрад', лють ѕѣло паче в'сех[ь] моукь. и вьзрѣх[ь] вь нь долѹ и видѣхь вь нюмь каменїе горещ(е)е вь в'сѣх[ь] оуглех[ь]. и оускота бѣ || [300б] оусть его тьчїю чл(овѣ)ка вьмѣстещаа се. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль аще кто вьврьжет се вь моукѹ сїю запечатлѣн'ноу. то не имать к томѹ памети вь вѣкы. прѣд' ѡ(ть)цемь и с(ы)номь и с(ве)тымь[ь] д(оу)-

хѡм[ь], и прѣд' аг(ь)г(є)лы б(о)жїи. и рекѡх[ь] кто сїи соут(ь) вьмѣ-
таемы вь кладезь сы, и р(є)че ми, аг(ь)г(є)ль сїи соут(ь) иже не испо-
вѣдають х(рист)а вь пльты приш[ь]дьша. иже г(лаго)лют(ь) егоже
родїи д(ѣ)ва нѣс(ть) то х(ристо)с(ь). ни с(ы)нь б(о)жїи. нѣс(ть) ѡ тѡ-
м[ь] сп(а)сенїа. и не прїеше заповѣды х(ристо)вы. и не вѣроваше ꙗко
ть за нась д(оу)шоу свою положи и крьвь свою пролїа. и жльчь и
ѡц(ь)ть вькоусивь, и хлѣбь прѣд'ложенїа намь подасть. и чашѹ по
в(є)черы тожде || [301а] г(лаго)лю. пите ѡт[ь] нѥе в'си се ес(ть) крьвь
моа. изливаема за вы и за многые вь оставлѥнїе грѣховь

аз' же павль видѣвь моукы сїе и постенахь и рекох[ь] ѡ лютѣ родѹ
чл(овѣ)чьскомѹ. ѡ лютѣ грѣшникѡм[ь]. почто родише се таковы, и р(є)-
че ми аг(ь)г(є)ль. еда ты м(и)л(о)стивен б(ог)а еси. нь б(ог)ь бл(а)гь
свѣдыи ꙗко ес(ть) соуд[ь], попоусты комѹждо свою волю. сът'ворити
ꙗкож(є) хощеть кто на земли. и пакы вьсплаках се вел'ми. и р(є)че ми
аг(ь)г(є)ль почто плачеши се, не видѣвь еще великыих[ь] моукь. нь
послѣдоуи ми и оузриши болшїи сынх[ь] моук(ь) седм[ор]нцею.

и вьзет' ме ѡт[ь] западныихь страньстрашнѣи || [301б] в'сех[ь]
моук(ь). и постави ме над' кладезем[ь] безд[ь]нынмь. и видѣх[ь] ꙗко
сед[ь]мь печатеи печатлѣнь бѣше и р(є)че аг(ь)г(є)ль кь ним[ь]. аще кто
ѡт[ь] вас(ь) сът'ворить мало что къ б(ог)ѹ тои да изыдеть. ѡт[ь] мѣс-
та сего м(оу)чимаго. гдѣ ѥс(ть) м(о)л(и)тва ваша и покаанїе погѹбы-
сте не покаасте се. аг'ньцоу вьземлющомѹ грѣхы в'сего мира. н(ы)нꙗ же
плачите се съ мною блазы аг(ь)г(є)лы и съ вьзлюблен'нымь павлѡ-
м[ь], дон'деже оущедрыт се бл(а)гыи б(ог)ь, и то дасть вам[ь] покои.

Слышав'ше же в'си соущеи вь моуках[ь]. и вьсплакав'ше се велмы ѕѣло. и въз'пише единемь гласомь. помени с(ы)не б(о)жїи. и вьсплаках се азь павль. и рекωх[ь] пом(и)лоуи. вл[а]д[ы]ко рωд[ь] хр(и)стїань-||скыи [302а] и паде михаиль на лици своемь такожде и сьт'ворише и тмы аг(ь)г(е)ль припад'ше прѣд' лицемь б(о)жїемь и рекоше в'си пом(и)лоуи ны с(ы)не б(о)жїи. ты бо еси подае м(и)л(о)сть н(е)б(е)сным(ь) и земльньс⟨к⟩имь. и н(ы)нꙗ такожде пом(и)лоуи ны.

и изыде глас(ь) ωт[ь] с(ы)на б(о)жїа на в'се соущее въ моукаах[ь] сице г(лаго)лющь. кое дѣло добро сьт'вористе ми да просите мене м(и)л(о)сти. и крьвь моа за вы пролїана ес(ть). а вы не покаасте се. за вы трьновь вѣнць поносыихь на главѣ. то никако покаасте се. воды просых[ь] на кр(ь)стѣ высе. и дасте ми ωц'ть съ жльчїю смѣшень. копїемь прободосте ребра моа. нь || [302б] азь пострадах[ь] за рωд[ь] чл(о-вѣ)чьскы и вы не вьзлюбисте заповѣды мое. и пророкы и ап(о)с(то)лы мое избысте и все вѣроующее вь ω(ть)ца моего. и над' всѣми тѣмы дах[ь] вамь време покаанїа. н(ы)нꙗ же михаила радї завѣта и съ нимь соущїихь аг(ь)г(е)ль и павла ради вьзлюблєн'нааго моего иже не хωщꙋ ωскрьбыти его. и еще же бл(а)г(о)д(ѣ)ти моего вьскр(ь)сенїа, азь из мрьтвыих[ь]. се даю вамь ·н҃· д(ь)ни. и въз'пише в'си и рекоше б(лаго)сл(о)вим те с(ы)не б(о)жїи ꙗко подаль еси толико д(ь)ни довлееть намь д(ь)нь единь и нощь покоа.

Видѣхом бо извѣст'но и познахомь ꙗко достоить грѣшныкωм[ь] такова моука нем(и)л(о)стивнь соуд' бо не сьт'во||р'шим[ь] [303а] м(и)л(о)сти, и по сых[ь] р(е)че ми аг(ь)г(е)ль вид⟨ѣл⟩ь еси павле, и ре-

кѡх[ь] ен г(оспод)н. и р(е)че къ аг(ь)г(е)лꙋ г(оспод)ь. съведы павла вь ран. и р(е)че ѥи аг(ь)г(е)ль послѣд'ствꙋи ѥи павле да те възведоу вь ран да те оувѣдеть в'си и соущїи тоу праведˈныци. се бо чають тебѣ готовы соуще сь радостїю и в(е)селїемь. и послѣдовах[ь] аг(ь)г(е)лоу и вьзет' ѥе въ стрьмлени д(оу)ха с(ве)та. и постави ѥе вь ран едем'скын. из' негоже испаде адамь и ев'ва. и сьш[ь]дьшиѥ[ь] наѥь вь ран. и р(е)че ѥи аг(ь)г(е)ль приз̑рїи на водꙋ. се бо ес(ть) река фисонь, ѡбьходещи в'соу з̑емлоу елат(ь)скоую, а дроуга ес(ть) геѡн(ь). ѡбьходещи в'соу з̑емлю егип'тьскоую. а дрꙋгаа ѥс(ть) тигрь коа прѣд' сирнею т(е)четь, || [303б] а дроуга ес(ть) з̑нающїа в'соу з̑емлꙋ и средорѣчоую еже ѥс(ть) акыанъ. и въш[ь]дь же вь дроугое ѥѣсто, и видѣхь дрѣво насажден'но и въ корѣны воды исхождаахꙋ и д(оу)хь б(о)жїи бѣше на дрѣве тоѥь. и вьнѥгда дыхааше д(оу)хь и течааше вода, и въпросынх[ь] аг(ь)г(е)ла. ѡт[ь] сего ли дрѣва исходеть воды сїе. и р(е)че ѥи аг(ь)г(е)ль. ꙗко прѣжде сьт'вореніа н(е)бꙋ и з̑емли. д(оу)хь б(о)жїи почиваше на нѥм[ь].

и ет' ѥе аг(ь)г(е)ль за роукꙋ. и въведе ѥе близь дрѣва разоуѥ'наго доброу и злоу. и р(е)че ѥи се ес(ть) дрѣво ѥи'же сатана ев'воу напон ада сьмрьт'нааго и раз'ждег'шїи се. прїиз̑ва адама, и ть напоень ада сатанина. || [304а] раждег' се погыбе. напоень ада сьмрьт'наго. и тогда из̑гнань бысть из̑ раа. и пакы дрꙋгое дрѣво живот'ное стрегы его херовїѥь. ѥнѣ ж(е) съѥотрещоу дрѣва. и видѣхь д(ѣ)вꙋ из̑далече гредоущꙋю съ аг(ь)г(е)лы ѥногыѥи, и въпросынх[ь] кто се ес(ть) г(оспод)и гредоущїи вь велицѣи славѣ и р(е)че ѥи аг(ь)г(е)ль се ѥс(ть) д(ѣ)ва марїа, нарекши се ѥ(а)ти б(о)гꙋ, и прїиш[ь]дьши цѣлова ѥе, и р(е)че

ми радоуи се павле възлюблѥн'ниче б(о)жїи, и аг(ь)г(е)лωм(ь) и чл(о-
вѣ)кωм(ь). и еще же г(лаго)лющїи м[и]. и видѣх[ь] три моужи гредоу-
щих[ь] издалече. красныи вьзωрωм[ь], и образы их[ь] свѣтехоу се и
прѣд[ь] ними аг(ь)г(е)лы поꙗхоу. и въпросыих[ь] кто сїи соуть г(ос-
под)и. || [304б] и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль. сїи соут(ь) ω(ть)ци люд'сцїи.
авраамь. и ісакь. іакωвь и прїиш[ь]дьше цѣловаше ме, и рекоше ми
радоуи се павле вьзлюблѥн'ныи б(о)гωм[ь] и чл(овѣ)кωм[ь], и еще
имь г(лаго)лющїим[ь]. видѣхь иного краснаа и аг(ь)г(е)л' поаше пред'
нимь и въпросых[ь] кто се есть г(оспод)и. красны възωрωм[ь]. и р(е)че
ми аг(ь)г(е)ль то не знаеши ли его и рѣх[ь] ни г(оспод)и. и р(е)че ми
се ес(ть) моѷси законодав'ць, емоуже г(оспод)ь законь въдаль. и ник-
тоже его не съхрани паче вьзлюбл'ше безаконїе. и вьзненавидѣше
бл[а]г[о]д[ѣ]ть. и прїиш[ь]дь близь мене и вьсплака с(е), и потωм[ь]
цѣлова ме. и р(е)че ми бл(а)жень еси павле. и въсь езыкь вѣрѹе сло-
весы твоемѹ. и еще семоу || [305а] и прїидоше дроузы г(лаго)люще, ты
еси павль прославлѥныи на н(е)б(е)си и на земли. и азь кто вы есте и
р(е)че мы прьвыи азь есмь ісаиꙗ егоже прѣтрь манасїа пилою дрѣве-
ною.[8] и дроугыи р(е)че. азь ес'мь еремїа побыен'ныи каменїемь ωт[ь]
с(ы)новь иіс(раи)лѥвь и еще г(лаго)лющѹ. пріиде инь из' далече вьпїе.
бл(а)жень еси павле вьзлюблѥн'ныи б(о)гомь. и въпросих[ь] кто се есть
г(оспод)и. и р(е)че ми аг(ь)г(е)ль се ес(ть) ное и прїистоупль цѣлова ме
радоуи се ѕѣло и р(е)че ми азь есмь ное. иже вь врѣме потопа бѣх[ь].
г(лаго)лю же ти павле, ꙗко сьт'ворихь ·р҃· лѣт(ь). дѣлае ков'чегь. и
сьвлачах се имыж(е) ꙗкы ими бѣх[ь] ωблѣчень. иже || [305б] и не
стрыгωх[ь] власы главы своее. и еще вьздрьжаанїемь постых се. и не

[8] Иза ове речи поново написано пилою.

приближих се жене своеи ·р҃· лѣ(ть). и молих се чл(овѣ)кѡм(ь) покаати се б(ог)ꙋ гредеть потопь на вы. ты же посмѣꙗше се словесемь моимь г(лаго)люще. и не имать б(ог)ь потопа навесты на ны. иже может[ь] женити се жени се. иже можеть ꙗсты иже. иже можеть пыти пїи. б(ог)ь сыих[ь] не видит[ь]. и не престаше т'вореще грѣхы, дон'деже б(ог)ь наведе на ныих[ь] потоп(ь) и потребы в'сакꙋ пльт(ь). и виждь же се павле. ꙗко любыть б(ог)ь единого праведныка. паче в'сего мира грѣшныих[ь]. г(лаго)лю же ти павле. бл(а)жень есть езыкь иже вѣроуеть словесы твоемь.

|| [306а] и ѡбратит се. видѣх[ь] ина два издал[е]че и цѣловаста ме. и рекѡх[ь] кто вы еста. и р(е)че ми единь азь есми илїа. а се елисеи. пророка соуща б(о)жїа и не можеть нас(ь) разлоучити нич'тоже ѡт[ь] б(ог)а. азь есмь м(о)ливы с(е) б(ог)ꙋ ѡ безьдъждыи и м(о)л(и)твы ради моее б(ог)ь не ѡдьжды три лѣт(ь) и ·ѕ҃· м(ѣ)с(е)ць. зане не бысть правды чл(овѣ)чьскые. нь б(ог)ь истин'нь т'вореи волю оугод'ныкѡм[ь] своимь. многажды молꙗхꙋ б(ог)а аг(ь)г(е)лы да поустить дъждь. и р(е)че г(оспод)ь б(ог)ь потрьпѣте до нелиже помолит се ѡ бездьждыи илїа. и тогда послю дьждь на землю. и по сем[ь] азь павль слышах[ь] глас(ь) г(лаго)лющь къ аг(ь)г(е)лꙋ довлѣеть любовныкꙋ || [306б] моемꙋ павлꙋ видѣнїе сїе нь несы его пакы на землю:~

Словѡ г(осподь)не къ павлꙋ:~

Р'ци къ людем[ь] симь доколѣ съгрѣшаете и прилагаете грѣхь на грѣх[ь], и прог⟨н⟩ѣваете[9] г(оспод)а б(ог)а сът'вор'шаго вас(ь). нарицаете

[9] Написано прогрѣваете.

с(е) б(о)жїа чеда. а дѣла дїаволѩ дѣюще ходите вь дрьзновенїи б(о)-
жїи. нищетꙋ пл(ь)тьскꙋю поминающе и разꙋмѣите. видите оубо с(ы)-
нове ч(ловѣ)чьсцїи. ꙗко в'са тварь повиноует се б(ого)вы тькмо чл(о-
вѣ)ци едины сьгрѣшают' сих[ь] в'сех[ь] радї с(ы)нωве ч(ловѣ)чьсци
б(лаго)сл(о)вите б(ог)а на в'се часы д(ь)нь и нощь. и еще заходещꙋ
сл(ь)н(ь)цꙋ. и в'си аг(ь)г(е)лы. люд'стїи мꙋжен и жень възыдꙋть и
поклонет се прѣд' б(ого)мь. и принесꙋть дѣла коегождо. || [307а] свои
аг(ь)г(е)ль иже сьтворет(ь) чл(о)в(ѣ)ци. ωт[ь] оутра и до в(е)чера или
добраа или злаа. ес(ть) же аг(ь)г(е)ль добраго чл(овѣ)ка идеть радоуе
се къ б(ог)ꙋ ес(ть) же аг(ь)г(е)ль злаго. идеть плаче се къ б(ог)ꙋ. егда
же зандеть сл(ь)н(ь)це въ прьвꙋю годинꙋ нощи. въ тьи час(ь) коего-
ждо чл(овѣ)ка мꙋжен же и жень прїинесоуть дѣла коегождо аг(ь)г(е)ль
своего чл(овѣ)ка прѣд' б(ог)а. и такожде в'си ходеть заоутра ωт[ь]вѣть
дающе ω дѣлех[ь] чл(овѣ)чьскынх(ь) вам' же г(лаго)лю с(ы)нове
чл(овѣ)чьстїи б(лаго)сл(о)вите б(ог)а без'прѣстанїи въ чин'ное време.
изыдеть д(оу)хь на сретенїе имь ωт[ь] б(ог)а и р(е)че имь ωт[ь]к[оу]дꙋ
придосте мои аг(ь)г(е)лы носеще брѣмена добрынх[ь] дѣль. и м(о)л(н)-
твыи ч(ь)стные. ωт[ь]вѣщааше гредемь ωт[ь] онѣх[ь] ωт[ь]рек'ших се
мира ωн(о)гω, имени радїи с(ве)т(а)го твоего. г(лаго)лющїим(ь) ω(ть)-
че нашь || [307б] иж(е) еси на н(е)б(е)сѣх(ь). и да с(ве)тит се име
твое да прїиндеть ц(а)р(ь)ство твое. и вьс(е) до кон'ца. скытающих се въ
градех[ь] изгонимы ωт[ь] града вь град' и быемы и ωплюваемы по
в'се часы плачющи се и алчющи и жеждꙋще за слово с(ве)тое твое, и
прѣпоѩсани д(ь)нь и нощь. и вь роуках[ь] дрьжеще м(н)л(о)стиню.
мыи ж(е) аг(ь)г(е)ли иже плачемь се с' ними зреще их[ь]. нь повели

г(оспод)и намь. аще ти любо таковыимь слоужити и бысть къ нимь глас(ь) г(лаго)ле. се да весте вѣдꙋще ꙗко ꙁдѣ вам[ь] стоещїимь, моа бл[а]г[о]д[ѣ]ть сь ними ес(ть) и помощь моа ꙗко с(ы)нь мои възлюблєн'ны прѣд'стоить по в'се часы кꙋпно слоуже имь. и никто ж(е) остав'лꙗеть их[ь]. ꙗко мѣсто их' в(е)селїе ихь в'сѣх[ь] ѥс(ть). и пакы прїидоше || [308а] аг(ь)г(е)лы слоужити им[ь]. и се дроуꙁы ѡт[ь] ныих[ь] прїидоше аг(ь)г(е)ли прѣд[ь] прѣстолѡмь б(о)жїимь въ врѣме поклонѥнїю ты же пакы кланꙗхоу се и плакахꙋ рыдающе.

С(ве)ты д(оу)хь сънидеть на сретенїе имь. и быс(ть) глас(ь) кь нимь г(лаго)лѥ ѡт[ь]к[оу]доу прїидосте аг(ь)г(е)лы мои носеще бремена теш'ка. и ѡт[ь]вѣщаше аг(ь)г(е)лы, мы гредемь. ѡт[ь] онѣх[ь] нарицающїих[ь] име твое. по пльты оугодїа т'ворещїих[ь], и прилагающих[ь] грѣх[ь] на грѣх[ь]. и ни единые м(о)л(и)твы сътвор'ша кь б(ог)ꙋ ч(и)стыимь ср[ь]д[ь]цем[ь], въ време живота своего. что оубо потреба нам[ь] таковым[ь] слоужити грѣшникѡм[ь]. и р(е)че г(оспод)ь къ аг(ь)г(е)лѡм(ь). идѣте непрѣстанно слоужите имь. дон'деже || [308б] ѡбратет се и покают се и придꙋть кь мнѣ. и аꙁь тогда соуждꙋ имь.

видите оубо с(ы)нове ч(ловѣ)чьстїи ꙗко в'са дѣла наша на ꙁемли аг(ь)г(е)лы вьꙁносеть прѣд' б(ог)ѡм(ь) или добраа или ꙁлаа да ведоуще ꙁлы и час(ь) тои б(лаго)сл(о)вите г(оспод)а б(ог)а на вьсакь час(ь). ѡт[ь] вѣка и до вѣка⁘~

УДК: 091:930.85
DOI: 10.7251/GMS1301229V
(Оригинални научни рад)

Зорица Витић
Универзитет у Београду
Филолошки факултет
zvitic@fil.bg.ac.rs

СОФИЈСКИ ПРЕПИС *ПОВЕСТИ О АКИРУ ПРЕМУДРОМ*

Резиме: *У раду се разматрају претпоставке о настанку словенског превода Повести о Акиру премудром. Поред тога, сачињен је списак од једанаест досад уочених српских преписа, као и ново издање Повести према рукопису из XVI века Народне библиотеке у Софији (НБКМ 309). За разлику од осталих, у овом рукопису текст је добро очуван и комплетан, а веома близак најстаријем препису манастира Савине бр. 29. (изд. И. Кузидова). Од посебног значаја је чињеница да и један и други представљају првобитну верзију веома старог словенског превода из X–XI века.*

Кључне речи: *Повест о Акиру Премудром*, *словенски превод, најстарија верзија, српски преписи, издање.*

Књига источњачке мудрости, *Повест о Акиру/Ахикару премудром*, најстарије је познато арамејско књижевно дело.[1] Сачувани препис из позног V века пре Христа[2] сведочи о тексту насталом знатно раније, у VII или VI веку. Иако је прича о царском саветнику и мудрацу Акиру пореклом из Месопотамије (везује се за време асирско-вавилонског цара Синагрипа/Синахериба, 704–681. пре Христа), нема основа за претпоставку да је арамејској редакцији претходио некакав ранији спис. Док је оквирна прича изворно писана „империјалним арамејским“, поучни део овог списа, изреке, настале су на једном старијем западноарамејском дијалекту из јужне Сирије,[3] а уочене су бројне њихове паралеле у старозаветним Причама Соломоновим, Премудрости Исуса, сина Сирахова и у Псалмима.[4]

Давно је установљено да се у јеврејско-хришћанској традицији Акир непосредно среће у Књизи Товијиној (1,21–22; 2,10; 11,18; 14,10).[5] Аутор ове девтероканонске књиге био је упоз-

[1] В. енциклопедијску одредницу Lindenberger 2012.

[2] Фрагмент папируса пронађен је 1906/7. године у рушевинама јеврејског насеља на острву Елефантина у Горњем Египту. Уп. Cowley 1923. Ново издање и превод у Kottsieper 1990.

[3] О језику списа Lindenberger 1983.

[4] Од 112 Акирових изрека, први издавач словенског текста А. Д. Григорјев за чак 70 проналази идентичне или сродне сентенце у старозаветним мудросним књигама (Григорьев 1913).

[5] Harrington 1977: 401–402.

нат са арамејском повешћу, а Акир је овде Товијин нећак, пехарник, чувар државног печата, управитељ и ризничар асирског цара Санхериба.

Бројни стари преводи – сиријски, арапски, јерменски, грузијски, румунски, турски, грчки, па и словенски – део су разгранате традиције ове древне повести.[6]

О времену и месту настанка словенског превода *Акира премудрог* у литератури су се издвојила два различита становишта. Старија претпоставка да је превод настао у XI–XII веку у Кијевској Русији изнесена је у првом издању словенског текста Александра Дмитријевича Григорјева 1913. године (Григорьев 1913), и она постаје превлађујућа у готово свим потоњим руским проучавањима.[7]

Хипотезу о нешто ранијем преводу (X–XI век) и његовом бугарском пореклу изнеле су бугарске научнице Маја Јонова[8] и Анисава Милтенова (у оквиру разматрања словенског превода апокрифног Аврамовог циклуса).[9] Франсис Џ. Томсон такође доводи у питање руско порекло превода, истичући да су и јужнословенски и руски преписи из сличнога времена, те да источнословенизми у преписима могу бити последица „ревизије“.[10] Уз издање најстаријег познатог преписа (српски рукопис из манастира Савине, бр. 29, око 1380. године), и разматрање целокупне рукописне традиције, Ирина Кузидова, медиевиста из Бугарске, детаљно представља дотадашња проучавања словенског превода, али и новим сазнањима подржава тезу о раном настанку овог превода, у време Првог бугарског царства.[11]

Након широког увида у читаву историју настанка хришћанске верзије *Акира*, расправе о њеном гранању, као и нотирања свих познатих словенских преписа, Вадим Миронович Лурје (епископ Руске православне аутономне цркве Григорий, објављује под научним псеудонимом Basil Lourié),[12] на основу језичке анализе превода, као и састава зборника у којима се овај текст налази, закључује да је превод на бугарски начињен веома рано, директно са сиријског, без икаквог грчког посредника. Као могући посредници између сиријског оригинала и словенског превода дотад су у литератури помињани неутврђени грчки предложак, јерменски и арапски превод.[13]

[6] Уп. Contini, Grottanelli 2005: 275–325.

[7] Убрзо након издања А. Д. Григорјева настају још неколике важне студије о овом тексту: Дурново 1915. (издање и поређење преписа), као и Перетц 1916. Доцније се овим питањем бави Н. А Мещерский (Мещерский 1958, Мещерский 1964). Ново издање и превод: Творогов 1980.

[8] Йонова 1987 и Йонова 1992: 13.

[9] Богдановић, Милтенова 1987: 21–25.

[10] Thomson 1999: 346–347.

[11] Кузидова 2010.

[12] Лурье 2013: аутор издваја пет грана хришћанске традиције Акира (поред сиријске, ту су согдијска, јерменска, арапска и словенска), које све сежу до заједничке изгубљене сиријске верзије. Истиче и да је за хришћанску повест о Акиру значајна прехришћанска историја овог текста у Египту. У хришћанској верзији има елемената који је повезују са сличном варијантом текста из Египта у доба Птолемеја, а не са арамејским текстом.

[13] Лурье 2013: 77.

Већ је Николај Николајевич Дурново установио различите верзије *Повести о премудром Акиру* међу руским и јужнословенским рукописима које је користио за своје издање из 1915. године.[14] У јужнословенској традицији издвојио је две: „старију“ (коју представљају готово сви тада познати преписи) и „новију“ (знатно скраћену верзију из глагољског Петрисовог зборника из 1468. и ћирилског рукописа *Либро од мнозијех разлога* из 1520. године).[15]

У новијим истраживањима руске рукописне традиције запажено је чак 47 преписа *Акира премудрог* који се могу разврстати у четири различите верзије, од којих су две знатно краће.[16] Поред најстарије (три преписа коришћена у издању Григорјева), друга верзија представљена је само једним преписом (изгубљеним Соловецким бр. 46[17]). Трећа, најзаступљенија, чува само основну фабулу (тзв. руска Вулгата[18] – 36 преписа), а четврта (шест преписа) њена је нешто проширена верзија у којој је присутна даља фолклоризација и белетризација сижеа, уз наглашен поучно-религиозни тон. Уочљиво је да је најстабилнија компонента повести литерарни оквир, близак бројним фоклорним интернационалним мотивима,[19] док поучни садржај често варира.

Малобројнији јужнословенски, заправо српски преписи, коришћени су у најстаријим руским издањима,[20] или су издавани појединачно,[21] а помињу се и у радовима који се баве рукописном традицијом овог популарног и распрострањеног списа.[22] Како је у свим тим списковима редакција преписа неодређена, или произвољна,[23] доносимо хронолошким редоследом српске преписе *Акира премудрог*:

1. око 1380. године, манастир Савина, број 29, 37а–52б (без почетка)

Изд.: Кузидова 2010: 499–506.

Лит.: Богдановић 1978: 95; Богдановић, Милтенова 1987; Милтенова 1989.

2. 1409. година, зборник попа Прибила, Београд, Народна библиотека (стара збирка), број 828, 53а–75а (недостаје један лист између л. 58 и 59)

[14] Дурново 1915: 122–128.

[15] Jagić 1868: 137–148. Уп. и Badurina-Stipčević 2011. Особености ове скраћене верзије описане су у Дурново 1931.

[16] Уп. Белоброва, Творогов 1970. Исцрпан преглед руских проучавања у Творогов 1987. Новија литература и на http://www.pravenc.ru/.

[17] Изд. Дурново 1915: 20–36.

[18] Лурье 2013: 75.

[19] Детаљан приказ фолклорних мотива у Contini, Grottanelli 2005: 49–63. Уп. Йонова 1987: 108–109. Сличност са уводним делом песме „Марко Краљевић и Муса Кесеџија“ уочио је Никола Банашевић (Банашевић 1935:74–77).

[20] Григорьев 1913: 236–264; Дурново 1915: 37–44.

[21] Кузидова 2010: 499–506; Станковић 1980.

[22] Лурье 2013: 73–77; Kuzidova 2012.

[23] У Лурье 2013: 76 четири преписа су означена као бугарски, а заправо су писани српском редакцијом.

Изд.: Дурново 1915: 37–44.

Лит.: Матић 1952: бр. 196, 135–140.

3. 1515/1520. година, веома оштећен зборник манастира Никољца, број 82. (садржи апокрифе, житија, делове Патерика), *Акир* на л. 13а–19б (непотпун, у питању је само други део састава; почиње лукавством којим Акир избегава смрт, недостаје и сам крај списа). И. Кузидова сматра да је преписан са бугарског протографа, као и да језик преписа има неке западнобугарске дијалекатске црте.

Лит.: Мошин 1961: 704; Станковић 1980: 196; Кузидова 2010: 493.

4. 1520. година, Загреб, Архив ХАЗУ, број IVa24, 32а–37б (новија, краћа верзија текста)

Изд.: Jagić 1868: 137–148; Решетар 1926: 48–55.

Лит.: Дурново 1931; Mošin 1955: 71–73.

5. XVI век, Тумански апокрифни зборник, Загреб, Архив ХАЗУ, број IIIa10, 27а–31б (без почетка и краја)

Лит.: Mošin 1955: 75–79.

6. друга половина XVI века, Бељаковски зборник, Софија, Народна библиотека, број 309, 4а–26б

Лит.: Архангельский 1899: 101–110; Истрин 1914: 333–365; Цоневъ 1910: 254–257; Богдановић, Милтенова 1987: 20; Милтенова 1989: 61–62. Превод на савремени српски језик: Јовановић 2012: 314–329.

7. трећа четвртина XVI века, Москва, ГИМ, Чертков, 254-Q

Изд.: Барсов 1886: 1–7 (предговор), 1–11; Григорьев 1913: 236–264. (додатак).

Лит.: Чениловская, Шульгина 1986: 63.

8. 1570/1580. година, Београд, Народна библиотека, број 53, 46б–55б. Састав почиње поукама, следи део приче о Анадановој издаји, а завршава се тобожњом Акировом смрћу.

Изд.: Станковић 1980: 219–227.

Лит.: Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Церић 1983: 117–120.

9. друга половина XVI – почетак XVII века, српски препис са бугаризмима, Пловдив, Народна библиотека, број 101. (36), 156б–167б. Недостаје други део састава (прекида се после читања Фараоновог писма).

Изд.: Коришћен у разночтенијима код Григорьева 1913: 236–264. (додатак).

Лит.: Цоневъ 1920: 69–84.

10. друга половина XVII – почетак XVIII века, Аџарски зборник, српски препис са примесама новобугарског, Софија, Народна библиотека, број 326 (509), 7б–11б. Садржи само прве две епизоде.

Лит.: Цоневъ 1910: 315.

11. прва половина XVIII века, Cod. D. Slavo 17, ЦСВП „Ив. Дуйчев“, 34а–51б. Према инципитима и деловима текста које доноси А. Милтенова, препис је писан српском редакцијом.

Лит.: Милтенова 1989; Христова, Џурова, Велинова 2000: 33–37.

Међу ових једанаест, једини досад непознати препис јесте онај из Туманског апокрифног зборника (Загреб, Архив ХАЗУ, бр. IIIа10), али текст *Акира премудрог* у њему доста је оштећен, без почетка и краја.[24] Ипак, сам састав овог зборника иде у прилог аргументима о раном словенском преводу. Наиме, и он садржи апокрифе Аврамовог циклуса,[25] који, према истраживањима А. Милтенове, сачињавају старо језгро старе, прве групе зборника мешовитог садржаја.[26]

Поређењем свих осталих преписа[27] уверили смо се да се једини потпуно целовит, исправан текст, који чува првобитну редакцију словенског превода,[28] налази у Софијском рукопису, тзв. Бељаковском зборнику (НБКМ 309), српском препису из

[24] Нажалост, овај препис нисмо били у прилици да видимо.

[25] Витић 1992. Снимци *Гостољубља* из Туманског зборника: 99–103.

[26] Милтенова 1986; Богдановић, Милтенова 1987: 21.

[27] Захвалност за снимке свих ових преписа дугујемо проф. др Томиславу Јовановићу.

[28] Сродан је препису манастира Савине бр. 29, Београдском зборнику (НБС, стара збирка, 828) и Пловдивском рукопису (НБИВ 101). Поред тога, утврђено је да су многи састави који чине Софијски зборник веома рано преведени на словенски, па се може претпоставити постојање целовитог зборника-протографа који је чувао старе словенске преводе. О томе Кузидова 2010: 495–498.

друге половине XVI века, самим тим и у његовом „близанцу“ (Cod. D. Slavo 17, ЦСВП „Ив. Дуйчев“). Овај препис у највећој је мери близак најстаријем препису (Савина 29), посебно у текстолошки осетљивом поучном делу текста. Распоред, премештање и испуштање појединих изрека заиста наводе на закључак о постојању протографа заједничког двама српским преписима *Акира премудрог*.[29]

О постојању бугарског протографа сведочи и језик преписа. Иако доследно писан српскословенским, без јусова, препис чува трагове бугарског порекла: вокализација полугласа, нарочито ь у є: бєзꙋмєнь, оꙋмєнь, 7а; печалєнь, кладєнєць, 9б; овєнь, врабєць, 11а; шєд[ь], 13а; ꙗсєнь, 20б; противєнь, 24б; котєль, 25а. Бројни су и примери за прелаз ь у о: сладокь, 6б, 8б; горокь, 6б; прибитокь, 7б; лакот[ь], 16а; данокь, 19а, 23а. Рефлекс ѫ у ь (сьседꙋ, 9б) свакако је траг бугарског изворника, премда је у тексту забележен и облик сꙋсѣд[ь], 10б. Сугласник ѣ писан је са к (кꙋкє, 24а; нєкє, 24б), а уочљиве су и црте народног говора: що (11а, 19а, 20б, 23б, 24а, 25а), оꙋфатишь (10а), пофати (25а).

Како је већ установљено,[30] најстарији препис, Савина 29, не може се, због својих особености, сматрати узорним за успостављање текста. Препун је нејасних места, нетачности, скраћивања, логичких и преписивачких грешака, механичких удвајања.[31] Иако такво стање може бити затечено у предлошку, вероватније је да је настало као последица неразумевања и немарности у преписивању. Напослетку, треба имати у виду и специфичан, слободнији однос преписивача према небогослужбеним, неканонским текстовима, као и релативно слабу логичку повезаност поучних делова повести, у којима је лако замисливо ненамерно испуштање, изостављање, па и драстично скраћивање. Због свега овога одлучили смо се да сачинимо издање једног од ретких неиздатих преписа *Акира премудрог* – добро очуваног и правилно исписаног Софијског српског преписа из друге половине XVI века (НБКМ 309, л. 4а–26б).

[29] Кузидова 2010: 496.

[30] Кузидова 2010: 498.

[31] То у великој мери важи и за основни препис коришћен у издању Григорјева, руски рукопис с краја XV века, Збирка ОИДР бр. 189, ф. 205. РГБ.

Zorica Vitić (Faculty of Philology, Belgrade)

THE STORY OF AHIQUAR ACCORDING TO MANUSCRIPT FROM THE NATIONAL LIBRARY IN SOFIA (NBKM 309)

Summary

The article begins with the discussion of the origins of Slavonic version of The Story of Ahiquar, followed by a list of eleven Serbian manuscripts containing The Story of Ahiquar. Lastly, there is a new edition according to manuscript from the National Library in Sofia (NBKM 309). Special attention is given to the composition of the codex and its language features. This well preserved and complete copy from the 16th century shows the greatest similarities with the oldest Serbian copy from the Savina monastery manuscript № 29 (ed. by I. Kuzidova), and, significantly, both of them represent the primary version of the very early Slavonic translation (10th–11th century).

Литература

Архангельский 1899: А. С. Архангельский, *К истории южнославянской и древнерусской апокрифической литературы*, Изв. ОРЯС, 4, 1899, № 1, 101–110.

Банашевић 1935: Н. Банашевић, *Циклус Марка Краљевића и одјеци француско-италијанске витешке књижевности*, Скопље 1935.

Барсов 1886: Е. В. Барсов, *Акир премудрый во вновь открытом србском списке XVI в.*, Чтения общества истории и древностей российских, 1886, 3/2, 1–7. (предговор), 1–11.

Белоброва, Творогов 1970: О. Белоброва, О. Творогов, *Переводная беллетристика 11–13 вв.* У: *Истоки русской беллетристики,* Ленинград, 1970, 163–180.

Богдановић 1978: Д. Богдановић, *Инвентар рукописа манастира Савине*. У: Д. Медаковић, *Манастир Савина*, Београд 1978, 89–96.

Богдановић, Милтенова 1987: Д. Богдановић, А. Милтенова, *Апокрифният сборник от манастира Савина XIV в. в сравнение с други подобни южнославянски ръкописи*, Археографски прилози, 9, Београд 1987, 7–30.

Витић 1992: З. Витић, *Апокриф о гостољубљу Аврамовом у српском рукописном наслеђу*, Археографски прилози, 14, Београд 1992, 67–104.

Григорьев 1913: А. Д. Григорьев, *Повесть об Акире Премудром. Исслед. и тексты.* Москва 1913.

Дурново 1915: Н. Н. Дурново, *Материалы и исследования по старинной русской литературе*, 1. *К истории повести об Акире*, Москва 1915.

Дурново 1931: Н. Дурново, *Дубровницкий список повести об Акире*. У: *Zbornik iz Dubrovačke prošlosti Milanu Rešetaru o 70. godišnjici života*, Dubrovnik 1931, 221–226.

Истрин 1914: В. М. Истрин, *Новые исследования в области славяно-русской литературы*, Журнал Министерства народного просвещения, 51, 1914, 333–365.

Йонова 1987: М. Йонова, *Разпространение и развитие на повестта за Акир Премъдри в средновековните литератури на южните и източните славяни*, Palaeobulgarica 1, 1987, 104–109.

Йонова 1992: М. Йонова, *Белетристиката в системата на старата българска литература*, София 1992.

Јовановић 2012: Т. Јовановић, *Хрестоматија средњовековне књижевности.* Том 1. *Старословенска и преводна књижевност*, Београд 2012.

Кузидова 2010: И. Кузидова, *Преписът на Повестта за Акир Премъдри в ръкопис № 29 от манастира Савина (около 1380 г.)*, Пѣние мало Геѡргию, Сборник в чест на 65-годишнината на проф. дфн Георги Попов, Издателски център „Боян Пенев“, София 2010, 492–509.

Лурье 2013: В. М. Лурье, *Сирийский „Ахикар“, его славянская версия и мощи трёх Отроков Вавилонских*, Журнал „Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique“, Vol. 2, № 2, Санкт-Петербург 2013, 64–117. (http://slovene.ru/ojs/index.php/slovene/article/view/19)

Матић 1952: С. Матић, *Опис рукописа Народне библиотеке*, Београд 1952.

Милтенова 1986: А. Милтенова, *Към методиката на изучаване на сборниците със смесено съдържание в старите южнославянски литератури*. У: *Studia slavica mediaevalia et humanistica. Riccardo Picchio dicata*. Т. 2, Roma 1986, 517–526.

Милтенова 1989: А. Милтенова, *Новооткрит „близнак“ на Беляковския апокрифен сборник*, Palaeobulgarica, 13, 1989, № 3, 61–74.

Милтенова 2009: А. Милтенова, *„Низовата“ книжнина през XIII век: сборници, произведения и цикли в българската и в сръбската традиция*, ЗРВИ XLVI, 2009, 365–379.

Мещерский 1958: Н. А. Мещерский*, Искусство перевода Киевской Руси*, ТОДРЛ 15, 1958, 54–72.

Мещерский 1964: Н. А. Мещерский, *Проблемы изучения славяно-русской переводной литературы XI–XV в.*, ТОДРЛ 20, 1964, 180–231.

Мошин 1961: В. Мошин, *Ћирилски рукописи у манастиру Никољцу код Бијелог Поља*, Историјски записи, год. XIV, књ. XVIII, св. 4, Цетиње 1961, 681–708.

Перетц 1916: В. Н. Перетц, *К истории текста „Повести об Акире Премудром“*, ИОРЯС, т. XXI, кн. 1, СПб, 1916, 262–278.

Решетар 1926: М. Решетар, *Либро од мнозијех разлога. Дубровачки ћирилски зборник од г. 1520*, СКА, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, Прво одељење, Споменици на српском језику, књ. XV, Ср. Карловци 1926.

Станковић 1980: Р. Станковић, *Слово Акира премудрог (препис из 1570/80. године)*, Археографски прилози, 2, Београд 1980, 219–227.

Творогов 1980: О. В. Творогов, *Повесть об Акире Премудром*. У: *Памятники литературы Древней Руси. XII век*, Москва 1980, 246–281, 656–658.

Творогов 1987: О. В. Творогов, *Повесть об Акире Премудром*. У: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Москва 1987, 243–245. (http://www.pushkinskijdom.ru/)

Христова, Джурова, Велинова 2000: Б. Христова, А. Джурова, В. Велинова, *Опис на славянскире ръкописи от Центъра за славяно-византийски проучавания „Проф. Ив. Дуйчев“ към СУ „Св. Климент Охридски“ XIV–XIX век*, София, 2000.

Цоневъ 1910: Б. Цоневъ, Описъ на ржкописитѣ и старопечатнитѣ книги на Народната библиотека въ София, том I, София 1910.

Цоневъ 1920: Б. Цоневъ, Славянски ржкописи и старопечатни книги на Народната библиотека въ Пловдивъ, София 1920.

Чениловская, Шульгина 1986: М. М. Чениловская, Э. В. Шульгина, *Описание рукописей собрания Черткова*, Новосибирск 1986.

Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Церниħ 1983: Љ. Штављанин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Церниħ, *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије. Књига прва*, Београд 1983.

Badurina-Stipčević 2011: V. Badurina-Stipčević, *Jagićeva izdanja hrvatskih srednjovjekovnih književnih tekstova*, Slovo, 61, Zagreb 2011, 1–14.

Contini, Grottanelli 2005: R. Contini, C. Grottanelli, *Il saggio Ahiqar. Fortuna e transformazioni di uno scritto sapienziale. Il testo più antico e le sue versioni*, Brescia 2005.

Cowley 1923: A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, Oxford 1923.

Harrington 1977: W. J. Harrington, *Uvod u Stari zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1977.

Jagić 1868: V. Jagić, *Prilozi k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga*, Arkiv za povjestnicu jugoslavensku, knj. 9, Zagreb 1868.

Kottsieper 1990: I. Kottsieper, *Die Sprache der Ahiqarsprüche*, (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 194), Berlin – New York, 1990.

Kuzidova 2012: I. Kuzidova, *Textologische Übersicht von südslawischen Abschriften der Geschichte über Akiris den Weisen*, Кирило-Методиевски студии, 21, 2012. (= *Средновековни текстове, автори и книги. Сборник в чест на Хайнц Миклас*), 309–320.

Lindenberger 1983: J. M. Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar* (= The Johns Hopkins Near Eastern Studies), Baltimore–London, 1983.

Lindenberger 2012: J. M. Lindenberger, *Ahiqar*. In: *The Encyclopedia of Ancient History*, Wiley–Blackwell 2012.

Mošin 1955: V. Mošin, *Ćirilski rukopisi Jugoslavenske akademije*, I dio, *Opis rukopisa*, Zagreb 1955.

Thomson 1999: F. J. Thomson, '*Made in Russia': A survey of the Translations Allegedly Made in Kievian Russia*. У: *The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia* (=Variorum Collected Studies Series: CS590), Aldershot 1999, ch. V.

[4а] Слово прѣмꙋдраго Акꙋрїа· како оучаше с(ы)на своего сестричища Анадана·

Ѡ(ть)че бл(аго)с(ло)ви·

Синагрипь ц(а)рь великы, вь та врѣмена азь акꙋрїе книжникь бѣх[ь]. и р(е)ченно ми быс(ть) от[ь] б(ог)а чеда не имати. имѣнїа же имѣх[ь] паче вьсѣх[ь] чл(овѣ)кь. и поех[ь] женꙋ и сьтворихь домъ[ь], и жих[ь] ѿ, лѣт[ь]. и не быс(ть) ми чеда. и сьзидах[ь] храмь б(о)жїи, и огнь вьзьимах[ь] и кадѣх[ь] сь бл(а)гооуханїемь. и рѣх[ь] г(оспод)и б(ож)е мои, аще прїидеть прѣставлїенїе мнѣ и не боудеть ми наслѣдника. и рекоуть[ь] людїе, акꙋрь праведни мꙋжь и б(ог)оу сь правдою слꙋжаше прѣстави се. и не обрѣте се мꙋжьскьи [4б] поль еже да постонть на гробѣ его. и д(ѣ)вичьскыи поль да оплачеть его. и рекоше ми людїе м(о)ли се б(ог)оу. и рѣх[ь] тако, г(оспод)и б(ож)е мои дан ми моуж ьскыи поль или женскыи. да егда прѣставлю се да бы вьсипаль прьсть на очїю моею. и г(оспод)ь послꙋша м(о)лїенїе мое. и гл(а)сь ми прїинде г(лаго)ле. ѡ акꙋрїе вьса ти прошенїа сьтворꙋ. а еже о ч[е]де твоемь не проси оу мене. оу тебѣ ес(ть) сестрїчищь ан[а]дань и того вьзми вьместо с(ы)на. и пакы рѣх[ь] г(оспод)и б(ож)е мои, аще бы биль оу мене мꙋжьскы поль или женскыи. еже би сипаль прьсть на очию моею егда прѣставлю се. аще бы ѡдаваль кондирь злата на д(ь)нь на потребꙋ свою. || [5а] не бы весь доль свои изд⟨а⟩ль. и поехь ан[а]дана сестрїчища вьмѣсто с(ы)на. и маль бѣше и подахь его ѡдѣати. и крьмлꙗх[ь] его медомъ[ь] и виномъ[ь]. и ѡдеждоу добрꙋ дах[ь] емꙋ носити. егда вьзрасте наоучих[ь] его вьсакои прѣмꙋдрости и книзѣ. и р(е)че ми ц(а)рь ѡ акꙋрїе сьвѣтниче, и книжниче мои. аще прѣставиши се где обрѣщꙋ таковаго сьвѣтника моего. от[ь]вѣщах[ь] азь и рѣх[ь] ц(а)рꙋ. господине живїи вь вѣкы, есть оу мене с(ы)нь ꙗкоже и азь вь оуме. р(е)че ми ц(а)рь, приведи ми с(ы) на своего да виждоу его. да аще вьзможеть оугодити мнѣ да от[ь]пꙋщꙋ тебѣ вь домъ[ь] твои. вь покои живеши вь старости д(ь)ни твоих[ь]. и поехь с(ы)на моего || [5б] ан[а]дана. и приведох[ь] его кь ц(а)рꙋ. ꙗко виде ц(а)рь от[ь]вѣща ми р(е)че. бл(аго)с(ло)вень д(ь)нь акꙋрїе вь ꙗко постави с(ы)на своего прѣд[ь] мною. и поклонихъ се ц(а)рꙋ и рекоох[ь] емꙋ. ты ц(а)рꙋ вѣси како есмь слꙋжиль ц(а)рꙋ о(ть)цꙋ твоемоу. пожди его и да бꙋдеть м(и)л(о)сть твоа вь старости моеи и вь ан[а]дановѣ дѣтинствѣ. и тебѣ сего дѣтища прѣдаю. и азь акꙋрїе ѡставих[ь] с(ы)на своего от[ь] оученїа моего. егда наситих[ь] его хлѣба и вина. и оученїа моего. и г(лаго)лах(ь) емꙋ тако. вьнимаи г(оспод)ы моемꙋ с(ы)ноу

мои ан[а]дане. и вьсакомꙋ оученїю готовь бꙋди. и послꙋшливь боуд[и] вь всѣх[ь] д(ь)нехь живота твоего.

С(ы)ноу аще что чюешь ѡ ц(а)ри или видишь, да изг҃ниеть вь ср[ь]д[ь]ци || [6а] твоем[ь]. не исповѣждь... аще ли исповѣси то бꙋдет҃ ти ꙗко оугль горещь. и послѣды оужежеши се. и потѡм[ь] тело твое ѡстрꙋпит҃ се. и тог[ь]да кь б(ог) ꙋ сь безꙋмїемь вьстенеши.

С(ы)ноу аще что чюеши не повѣждь никомꙋ же. свезан҃но юже не ѡт[ь]решаи, а ѡт[ь]решено не свезꙋи.

С(ы)нꙋ не вьзираи на красотꙋ жен҃скꙋю. и ср[ь]д[ь]цемь не вьжделѣи. аще и вьсе имѣнїе даси еи. нь послѣ вь срамотѣ ѡбрѣщеши с(е) ѡт[ь] нею. и пакы вь грѣх[ь] вьпад[ь]неши.

С(ы)ноу не боудї лють ꙗко кость чл(овѣ)ча. ноу бꙋди ꙗко бꙋбакь лак(ь).

С(ы)ноу очи твои да бꙋдꙋть долꙋ зреще а горе выдѣще. а глась твои потꙋльнь да ес(ть). а не аще бы по велегласїю дѣло велико || [6б] ... ѡсель бы риканїемь двигль двѣ храмине, и трї градове. и четири жоупѣ.

С(ы)ноу добрѣише ти ес(ть) сь мꙋдрими каменїе валꙗти. неже ли сь безꙋм҃ними вино пити. и безꙋм҃номꙋ не ꙗви оума своего. и не боуди сладокь без мѣри да не пожрꙋть тебе дрꙋѕы твои. и не бꙋди горокь без҃ мери да не ѡт[ь]бѣгноут[ь] ѡт[ь] тебѣ дрꙋѕы твои.

С(ы)ноу свое оучестїе имаеи чюжде не вьзымаи.

С(ы)ноу аще кто прѣвише навадить на дрꙋга твоего не послꙋшаи его. дон҃деже не оувидишь истинꙋ.

С(ы)ноу аще те кто срещеть и вьз҃г(лаго)леть к҃ тебѣ то сь вьз҃дрьжанїемь ѡт[ь]вещаи емꙋ. напраснив҃ бо чл(овѣ)кь брьзо рѣчь из҃р(е)четь. послѣди начнет[ь] каати се || [7а]

С(ы)нꙋ льживь чл(овѣ)кь ... взлюблѥнь бываеть. а послѣ вьсмѣют се емꙋ людїе, и покорень бꙋдѣть.

С(ы)ноу очю и матер҃нꙋ клетвꙋ не прїими. да чедь своих[ь] вь радость прїимеши.

С(ы)ноу вь нощи безь орꙋжїа не ходи, не знаеши бо что срещтет[ь] те.

С(ы)нꙋ дрѣво сь плодꙋм[ь] сь мощїю прѣведи ꙗко вь красотѣ прѣбываеть.

С(ы)нꙋ не рци ꙗко г(оспо)д(и)нь мои безꙋмень ес(ть). азь оумень есмь, и свое прѣмꙋдростїи нигде не наден се. елико можеши трьпети зла трьпи а не г(лаго)лы зла. и аще те камо пошлют[ь] не покрьсмаи прѣзь рѣчь. да инь не пондеть по тебѣ.

С(ы)нꙋ ѡ цр(ь)кве вь празд[ь]никь не лени се.

С(ы)нꙋ вь домꙋ идеже бѣда бꙋдет[ь] да тамо || [7б] не ходишь. аще ли идеши на печалнаго ѡбѣдь. иди и помени сїа ꙗко и тебѣ ес(ть) оумрѣти.

С(ы)нꙋ конꙗ своего не имаеи на чюждемь не ꙗзды. аще си и пѣшь не посмѣют ти се людїе. аще ли ти ц(а)рево не проси ꙗсти, не ѡт[ь]силаи себѣ да се лакомь не прочюеши. и сь ꙗкшим[ь] ѡт[ь] себѣ не вьздвижи браны.

С(ы)ноу аще храм[ь] твои высокь ес(ть), то по малы стѣны его, и вьлезы вь нь оумоль свои м[ь] вьзвишаи.

С(ы)не гнѣвь свои вьстегни. и за трьпѣнїе прїимѣши бл(а)г(о)д(ѣ)ть прѣд[ь] б(о)гѡм(ь).

С(ы)ноу великою мерою вьзем[ь] малою не продаваи. не рци то ми ес(ть) прибитокь. зло бо дѣло то ес(ть). никтоже вѣсть тькмо б(ог)ь, в[н]дить и прогнѣва||ет [8а] се на те, и потребить дом[ь] твои ꙗко беззаконикꙋ.

С(ы)нꙋ б(о)жїимь именем[ь] не кльни се. да не скончают ти се д(ь)ни вь малѣ.

С(ы)не егда что проснишь ѡт[ь] б(ог)а то и не заборавлꙗи.

С(ы)не с(ы)на стареншаго вьзлюбы. а мен́шаго не ѡт[ь]реваи се. чедо кь печалнꙋмꙋ приходи и оутѣшаи его речїми добрѣнише ес(ть) злата.

С(ы)нꙋ не облакоми се на злато и на срѣбро. и не ѡклеветаи никого. б(ог)ь бо противит се томꙋ.

С(ы)нꙋ неповинные крьви не проливаи ꙗко мьститель есть б(ог)ь.

С(ы)нꙋ оудрьжи оуста своа ѡт[ь] зла и ср[ь]д[ь]це свое ѡт[ь] татьбы.

С(ы)нꙋ ѡт[ь] блꙋда оудали се паче ѡт[ь] жены мꙋжати. да не прїидеть на те гнѣвь б(о)жїи.

С(ы)нꙋ аще кто послꙋшаеть мꙋдра мꙋжа. то ꙗко вь || [8б] д(ь)нь жеданїа стꙋденїе воды напїет се.

С(ы)не не имаен медная прьстена. ѕлата не налаган на рꙋкꙋ своею.

С(ы)нꙋ еѕыкь твои сладокь бꙋди.

С(ы)нꙋ безꙋмн҃омꙋ чл(овѣ)кꙋ не смѣи се. нꙋ паче от[ь]стꙋпи от[ь] него. ключит҃ бо ти се да не смѣи се емꙋ.

С(ы)нꙋ мꙋдраго послꙋшан, а безꙋмнаго рѣчи не наоучи.

С(ы)ноу прьваго дрꙋга не от[ь]лꙋчи от[ь] себѣ. не сьгрѣшив҃шаго ти ничесоже. да и онь виноу не от[ь]бѣгнеть от[ь] тебѣ.

С(ы)ноу на об[ѣ]дѣ сѣдеще не мыслы емꙋ ѕла. да ти хлѣбь вь оустѣх[ь] не огор҃чаеть.

С(ы)нꙋ въ людьское кꙋпило не вьлаѕы до живота своего. и сь безꙋмною ж еною не ходи. и сьвѣта не сьтвори сь нею.

С(ы)ноу искꙋси дрꙋга своего || [9а] и ꙗви емꙋ таинꙋ рѣчь. и пакы се сь нимь скаран. аще ти не обьꙗвить таини твое еже бꙋдешь извѣщаль кь немꙋ. то любы его от[ь] всего ср[ь]д[ь]ца. ꙗко хранить испитное ср[ь]д[ь]це. аще ли ти обьꙗви таины твое от[ь]врати се от[ь] него. и потомь не вьзв҃рати се кь немꙋ.

С(ы)ноу аще пꙋтем[ь] пондеши, то не надѣи се тоуждемꙋ хлѣбꙋ. ноу свои хлѣбь понеси. аще ли не понесеши то почнеши ходити въ оукореніе и вь срамотѣ бꙋдѣши.

С(ы)ноу дрꙋгь твои аще оумрет[ь] еже те ес[ть] ненавидѣль, да не порадоуеши се. нь р҃ци да бы живь быль, а да быѡ бь оубо жал(ь), и да бы оу тебѣ прощенїе прїель. да того радї бл[а]г[о]д[ѣ]ть || [9б] прїимеши.

С(ы)не дрꙋга на обед[ь] доѕвавь. ѡ иномь дѣле не говори. понеже льжь изв[е]деши се.

С(ы)ноу аще вода на ѡпеть потечеть. то и птице на ѡпет[ь] полетоут[ь], или с(ы)нь сакын҃скын обѣлееть. или жл(ь)чь ꙗко мед[ь] ѡслад҃чаеть. тогда и безꙋмны оумꙋ наꙋчит се.

С(ы)нꙋ аще кь сьседꙋ доѕвань бꙋдѣши. не гледан на огнище по женами, ꙗ ко бесчест҃но ти ес[ть].

С(ы)не егоже б(ог)ь ѡб(о)гатит(ь) то не ꙁавиждь емꙋ.

С(ы)нꙋ егда вь печалень дѡм[ь] вьнидеши ѡ питїю и ѡ ꙗстїю не говори. егда ли пакы вьнидѣши вь радостень дѡм[ь], то ѡ печал҄нѣ ѡбѣде не говори.

С(ы)нꙋ чл(овѣ)чьскыи очи соут[ь] ꙗко кладенець несꙋ сити. егда оумре||та [10а] тогда наситита се.

С(ы)нꙋ имѣнїа имаеи не оумори себѣ гладем[ь] и жеждею. оумрѣши бо и дрꙋꙁы поимоут[ь] именїе твое и начнꙋть ѡ нѥм[ь] веселити се. а ти ѡ нѥм[ь] троудиль еси.

С(ы)не аще чл(овѣ)кь вь оубожьствѣ оукрадет[ь], то аще и оуфатишь пом(и)лꙋи его. понеже оубожьство его понꙋдило ес[ть].

С(ы)нꙋ егда ꙁовꙋт҄ те на бракь, дльго не седи да не прѣжде похода твоего ижденꙋт҄ те. и егда на трапеꙁꙋ прїидеши не седи више. да не рекꙋт҄ ти прѣд[ь] вьсеми пониже седї, и бꙋдет[ь] ти оуко(рь).

С(ы)нꙋ дрꙋгꙋ любимомꙋ често не ходи да не вь бесчьстїе вьнидѣши.

С(ы)не или имаши или не имаши не прѣбиваи вь пе||чали. [10б] ничесоже ти принесе честь.

С(ы)нꙋ аще те сꙋсѣд[ь] ненавидит[ь] а ти паче люби его, да не мыслить на тебѣ ꙁло а ты не ꙁнаешь. нь и оустне твои добрѡм[ь] да ѡт[ь]врьꙁают се.

С(ы)нꙋ не рци оубити имам[ь] дрꙋга моего. да не прилꙋчит се тебѣ оубїенꙋ быти ѡт[ь] него.

С(ы)нꙋ мꙋдромꙋ аще р(е)чеши рѣчь поболит[ь] ср[ь]д[ь]цемь. а беꙁꙋмнаго аще и шапїем[ь] быеши не вьложиши оума емꙋ.

С(ы)ноу оумнаго пославь на пꙋти не оучи его. аще ли беꙁꙋмнаго поустиши, то и сам[ь] по ним[ь] поидеши да ти срамотꙋ некою не наведет[ь].

С(ы)нꙋ аще те кто ꙁовет[ь] на ѡбѣд[ь]. то прьвом[ь] ꙁванїю не ходи. аще ли второе || [11а] поꙁовет҄ те. то поиди и вь чьсть прїидеши.

С(ы)нꙋ люби женꙋ свою ѡт[ь] вьсего ср[ь]д[ь]ца твоего, ꙗко ть ѥс(ть) м(а) ти дѣтем[ь] твоим[ь]. и вь животе твоем[ь] волꙗ твоа ѥс(ть).

С(ы)нꙋ добрѣише ес(ть) послоушати пїана мꙋдра. неже ли треꙁ҄ма лꙋда.

С(ы)нꙋ добрѣнише ес(ть) жене с(ы)на своего погрѣсти. неже ли тꙋждаго хранити. зане що годѣ мꙋ добро чиниш. а ѡнь сь злоѩь вьзвращает̾ ти. добрѣнише ес(ть) дрꙋгь близь неже ли брат[ь] на далече прѣбиваюш[ь].

С(ы)нꙋ добрѣнише ес(ть) чл(овѣ)кꙋ добра сьмрть неже ли зль животь.

С(ы)нꙋ добрѣнише ес(ть) ꙗг̾не близь неже ли овень далече.

С(ы)нꙋ добрѣнише ес(ть) единь врабець вь рꙋ||кꙋ [11б] неже ли тїсꙋща летаю щих[ь] по вьзд[ор]хор.

С(ы)нꙋ егда зовеши дрꙋга своего на чьсть. веселеѩь ср[ь]д[ь]цеѩь прѣд[ь]стои емꙋ. да и ѡн(ь) веселеѩ[ь] ср[ь]д[ь]цеѩь отидет[ь] вь домѩ[ь] свои.

С(ы)не добреніше ес(ть) огницею или тресавицею болети, неже ли сь злою ж еною жити.

С(ы)нꙋ сьвѣт[ь] сь женою своею твори, ноу ср[ь]дьнаа словеса не кажи ен.

С(ы)нꙋ аще хощеши рѣчь рѣщїи, то прьво размислы да что ти бꙋдет̾ на потребꙋ то рци.

С(ы)нꙋ боле ти ес(ть) ногама потькноути се неже ли єзыкомѩ[ь].

С(ы)ноу егда чюешь вь сꙋседѣх[ь] бедоу не иди тамо смѣе се. оу смехꙋ безꙋмїе, а вь безꙋмїи свада. а вь свад[и] бои, а вь бои сьмрть, || [12а] а вь сьмрьти грѣх[ь].

С(ы)ноу аще хощеши прѣмꙋдрь быти. егда пїеши вино много не говори.

С(ы)нꙋ вьскорѣ чл(овѣ)кꙋ не или вѣри.

С(ы)нꙋ аще чл(овѣ)кь сьгрѣшит[ь]. то блюди се и ти вь кьзни тои да не вьнидеши.

С(ы)нꙋ добрѣнише ти ес(ть) ѡт[ь] прѣмꙋдраго быенꙋ быти. неже ли ѡт[ь] безꙋмнаго маслѡм[ь] мазати се. мꙋдрь аще те оударить, тако мнить себѣ оударает[ь]. и послѣ смислить како бы его оутѣшиль:

Сїа вьса наоучих[ь] азь акꙋрїе сестрїчища своего анадана. азь акꙋрь тако рѣх[ь] вь ср[ь]д[ь]ци моем[ь]. ꙗко с(ы)нь мои ан[а]дань послꙋшаеть г(лаго)ль мои. и вьнимает[ь] поучєнїа моего. да по||ставлю [12б] его прѣд[ь] ц(а)реѩь вьместо себѣ: а не ведех[ь] ꙗко с(ы)нь мои ан[а]дань не послꙋшаеть г(лаго)ль

моих[ь]. азь тьщах се наоучити его. а ѡнь мышлꙗше ѡ сьмрьти моеи, и тако г(лаго)лаше.

Се ѡт(ь)ць мои старь ѥс(ть). и близь сьмрти ѥс(ть). и оумѡм[ь] оскꙋдель ес(ть). и начет[ь] вьзмꙋщати дѡм[ь] мои, и растачати скоти мои безь м(и)л(о)сти. и рабы мое и рабынѥ мои и милїе мое прѣд[ь] очима моима. начеть быти великыми ранами. и конѥ и маскы мое оумараше без(ь) м(и)л(о)сти. ꙗко видѣх[ь] анадана тако твореща нѣ быс(ть) ми годѣ. и сьжалих[ь] си и попечаловах[ь] за имѣнїе мое. и рѣкох[ь] емꙋ с(ы)нꙋ мои ан[а]дане, не скоро || [13а] пишеши скоти мое погꙋбити. по истине тако г(лаго)лет(ь) вь писанїе. ѡ чим[ь] се кто не трꙋдить не болит[ь] ср[ь]д[ь]цем[ь]. и шед[ь] вьз҆вестих[ь] ц(а)роу. и ѡт[ь]веща ми ц(а)рь. дон҆деже еси ты живь да инь не ѡб[ь]л[а]дает[ь] дѡм[ь] твои развѣ ты.

И начеть ан[а]дань ѡт[ь] того д(ь)не завидѣти и гнѣвь дрьжати. и рекь еда ѡт(ь)ць мои акӱрь на сьмрьти ижденет҆ ме, а иномꙋ ѡт(ь)дас(ть) дѡм[ь] свои. ꙗко чюх[ь] ан[а]дана се мыслеща и рѣкѡх[ь] емꙋ с(ы)нꙋ мои ан[а]дане, ѡт[ь]в҆рьгль еси пооученїе мое. ꙗко слыша г(лаго)ль сьи ѡт[ь] мене. ан[а]дань, ꙗростїю раз҆гнѣва се. иде вь дѡм[ь] ц(а)ревь. и обрѣте врѣм[е]. и написа двѣ книѕѣ, ·а҃· ц(а)рю пер҆скомꙋ емꙋже име || [13б] алонь, и тако написавь рекь.

Синаагрипа ц(а)ра книж҆никь и нѥговь сьбеседникь азь акӱрь. радость припꙋщаю. Въ н҆же д(ь)нь прїидеть писанїѥ мое к тебѣ: готов(ь) бꙋди с воискѡм[ь], азь ти прѣдам[ь] адар҆скꙋ землю. и аналїв҆скꙋ не поборив҆ се ни с кыим[ь]·

И дрꙋгꙋ книгꙋ написавь кь егӱпьт҆скомꙋ ц(а)рꙋ фараонꙋ тако рекь·

Въ н҆же д(ь)нь прїидет[ь] писанїе мое к҆ тебѣ. готовь бꙋди сь своими и прїиди на поле егӱп[ь]тьское. м(ѣ)с(е)ца, ав(ь)гꙋс(та), ·еі҃· д(ь)нь. азь те вьведꙋ вь аналїв҆скоу землю. и прїимешї ю не быв҆ се ни с кыим[ь]·

Въ то врѣм[е] бѣше ц(а)рь распꙋстиль воеводы вьсе, и воиникы.

И книгы бѣше || [14а] написаль писанїемь, моемꙋ писанїю подобно. и печатил(ь) моим[ь] прьстенѡм[ь]. и ношаше ѡбѣ книѕѣ. и врѣм[е] обрѣте дас(ть) ц(а)рꙋ книгы, и третїа книга написавь тако рекь·

Ꙗко ѡт[ь] ц(а)ра синагрипа, кь акӱрїю сьвѣтникꙋ моемꙋ. вь иже д(ь)нь приспеет[ь] к тебѣ сїа книга. сьбери ми воискꙋ мою и воеводи вьсе. и бꙋди готов҆ м(ѣ)с(е)ца ав(ь)гꙋс(та), ·и҃· д(ь)нь на поле егӱп[ь]тьское. и егда азь изыдꙋ сьтвори воискꙋ ꙗко и на брань. оу мене соут[ь] поклисарїе фараѡнови. и

хощоут[ь] да видет[ь] вонскꙋ мою·

И давь с(ы)нь мои ан[а]дань книгоу сїю двѣма ѡтрѡкома. и принесоста ми писанїе ꙗко ѡт[ь] ц(а)ра. с(ы)нь мои ан[а]дань дрꙋгы двѣ кни||ѕѣ [14б] принесе кь ц(а)рꙋ и рече ц(а)рю въ вѣкы живын. сїе книгы соут[ь] о(ть)ца моего акꙋрїа азь не прїехь рѣчїи его. ноу принесох[ь] к тебѣ. зане твои хлѣбь ꙗмь. и не достонт҃ мы тебѣ зло мыслити, послꙋшан рѣчи мое господине ц(а)рꙋ. ты о(ть)ца моего акꙋрїа възвысивь ѡт[ь] вьсѣх[ь] властель великынх[ь]. ноу вижь что ес(ть) писаль на тебѣ и на ц(а)р(ь)ство ти. и даде ц(а)рю книгы, вел҃ми ѡск҃рьбы се ц(а)рь, и р(е)че. г(оспод)и б(ож)е мои кое ли зло сьтворих[ь] акꙋрїю да сада велико зло помислы на ме и на ц(а)р(ь)ство мое. ѡт[ь]вѣща ан[а]дань и р(е)че емꙋ. или ти се ꙗко льжа мнит[ь] за акꙋрїа. ав(ь)гꙋс(та), ·єі·, д(ь)нь да бы шель на поле егꙋп(ь)тьское. тоу бы видѣль истина ли ес(ть). || [15а] и послꙋша ц(а)рь ан[а]дана и прїинде на поле егꙋп[ь]тьское сь ан[а]данѡм[ь]. азь акꙋрїе егда оузрѣх[ь] ц(а)ра приближающаго се. оуготовихь вонскоу ꙗко бон. по писанїю книзѣ ꙗкоже р(е)че ми ан[а]дань. а не вѣдѣх[ь] ꙗко с(ы)нь мои ан[а]дань под[ь] мною ꙗмꙋ копат[ь]. ꙗко оузрѣ ме ц(а)рь с вонскѡм[ь] направено. сь велицѣм[ь] страхѡм[ь] оубоа се и р(е)че, истина соут[ь] словеса ан[а]данова еже ми говораше. ѡт[ь]вѣща емꙋ ан[а]дань и р(е)че то иже видѣ ц(а)рю очима своима. да ѡт[ь] селе врати се азь идꙋ кь о(ть)цꙋ моемꙋ акꙋрїю. и разбращꙋ емꙋ злые мисли. да ѡт[ь] селе врати се. азь вонскꙋ емꙋ распꙋщꙋ. а акꙋра извѣщам[ь] приведꙋ его кь ц(а)р(ь)ствꙋ ти·

|| [15б] И вьзврати се ц(а)рь вь дом[ь] свои анадан҃ же прїиндѣ кь мнѣ. и цѣлова ме и рече ми. да б(оу)доу б(лаго)сл(о)вень вь д(ь)ньшнїи д(ь)нь ѡт[ь] б(ог)а тако ти ес(ть) рекль ц(а)рь. вонскꙋ распꙋсти. и прїинди кь мнѣ да веселим҃ се. и распꙋстих[ь] вонскꙋ и дондох[ь] сь ан[а]данѡм[ь] прѣд[ь] ц(а)ра. егда же оузрѣ ме ц(а)рь р(е)че кь мнѣ. ѡ акꙋрїе сьвѣтниче мои и книжн҃ниче мои. азь тебѣ поставих[ь] вь чьстїи и въ славе. а ты вьздвиже на ме рать и сеть. егда г(лаго)ла сїа ц(а)рь, раслабѣше сьстави мое, и свеза се езыкь мои. и възысках[ь] прѣмꙋдростїи въ ср[ь]д[ь]ци моем[ь], и не обрѣте се ни едина вь тьи час(ь). зане оужась нападѣ на мѣ. и тогда с(ы)нь мои ан[а]дань ѡт[ь]вѣща||вь [16а] р(е)че. ѡ стар҃е несьмисльни почто не ѡт[ь]вѣщавлеши прѣд[ь] ц(а)ремь. тако велит[ь] ц(а)рь. рꙋцѣ твои да оковоут[ь] и нозѣ. и потѡм[ь] да ѡт[ь]сечет се глава твоа. ѡт[ь] тела твоего, и ѡт[ь]несет҃ се ·р҃· лакот[ь]. и пометнет се. тогда азь падох[ь] и поклоних҃ се ц(а)рю и рѣх[ь] тако. ц(а)рꙋ въ вѣкы живын. како ме можеши погꙋбыти не слышавь ѡт[ь] оусть моих[ь]. ноу б(ог)ь вѣсть, ꙗко не сьгрѣших[ь] ц(а)р(ь)ствꙋ ти ничесоже. соуд[ь] твои да сьбꙋдет҃ се. нь молю ти се ц(а)рꙋ, рци да бы ме погꙋбилы въ домꙋ моем[ь]. и повелѣ ц(а)рь тако сьтворити. и прѣдадѣ ме ц(а)рь мꙋжем[ь] сь ними же имах[ь] любовь испрьва. и заповѣда отрокѡм[ь] свои м[ь] и пꙋсти ме || [16б] на погꙋбленїе.

и пѹстих[ь] напред[ь] жене своен. и рѣкох[ь] поими ·а҃· д(ѣ)в(и)ць ѡт[ь] двора моего кои мѹжа не знают[ь]. ѡдеждоу добрѹ дажь ниць носити. да ме оплачю т[ь] за них[ь] сьмрьт[ь] прїех[ь] ѡт[ь] ц(а)ра. и оуготови ми трапезѹ посрѣд[ь] дома моего. и егда дондеш[ь] вьведи мѹжи сїе вь дѡм[ь] мои. еда бы и ѡни мене вьвели сь собою. да бых[ь] оукѹсиль ѡт[ь] хлѣба и ѡт[ь] вина моего. потѡм[ь] да бых[ь] р(е)ченнын соуд[ь] прїель. и сїа васа сьтвори жена моа ꙗ коже бѣх[ь] повелѣль. и приш[ь]дьши вь срѣтенїе мое. и вьведе их[ь] вь дѡм[ь] мои. въведоше и они мене. и обрѣтоше трапезѹ поставлюнѹ и начеше ꙗстїи и пити. и ѡпише се легше и оуснѹ||ше. [17а] тогда азь акырїе рѣкох[ь] дрѹгѹ своемѹ еже ме хотеше погѹбыти.

Възри на н(е)бо и оубои се б(ог)а вь си чась. помени дрѹжбѹ како ж ивехмо много д(ь)ни. и помени како те бѣше прѣдаль ц(а)рь вь рѹцѣ мои да те погѹблю, азь сьхраних те. донеже вьзыска те ц(а)рь, и великь дарь прїех[ь] ѡт[ь] ц(а)ра. да азь те м(о)лю сьхрани ме ꙗкоже азь тебѣ. а ѡт[ь] ц(а)ра не оубои се, нималь бо мѹжа ꙗко мене вь темнници, п[о]добень ес(ть) сьмрьти. образѡм[ь] приличень мнѣ. да поими одѣждоу мою и ѡблѣци чл(овѣ)ка того и двигни воинникы да видѣт[ь] и посѣци его. и ѡт[ь]||неси [17б] главѹ его ѡт[ь] тѣла, ·р҃· лакот[ь], како рекль ц(а)рь.

Ꙗко оуслыша рѣчи сїе ѡт[ь] мене прискрьбнаа быс(ть) д(оу)ша его, и р(е)че. великь соуд[ь] ц(а)ревь како могѹ прѣслѹшати его. нь за любовь еже ми велишь то да сьтворѹ. писанно бо ес(ть) еже любыши дрѹга, и д(оу)шѹ свою да положить за него. да и азь тебѣ сьхраню. ако ли ни ц(а)рь оузнаеть да и азь погыбноу с тобою.

И сьнет[ь] ѡдеждоу мою и ѡдѣа чл(овѣ)ка того. и движе воинникы и р(е)че. в[и]дите посѣкаемаго. и вьсташе вьси и ѡт[ь]секоше главѹ емѹ и ѡт[ь]несоше, ·р҃· лакот[ь]. и мнѣхѹ моа ес(ть) гл(а)ва. и оузна се по вьсен земли || [18а] адорстѣи и аналивстѣи ꙗко акѹрь оубїень быс(ть). тогда дрѹгь мои и жена моа сьтворише мї мѣсто, ·д҃· лакти дльготѹ и ·д҃· шириннѹ и ·д҃· вь гльбиннѹ и вьнесоше ми хлѣбь и водѹ. егда оусѣтише вл[а]д[ы]кы малы и великы плачем[ь] плакахѹ се г(лаго)люще. изгыбѣ тврьжда градѡм[ь] нашим[ь]. ꙗко ратника оубыше. ѡт[ь] селѣ не имате обрѣсти мѹжа таковаа прѣмѹдра.

И р(е)че ц(а)рь с(ы)нѹ моемѹ ан[а]данѹ понди вь дѡм[ь] о(ть)ца твоего и прѣбѹди, ·ет҃· д(ь)ни, и пакы прїиди кь мнѣ.

Егда прїиде с(ы)нь мои ан[а]дань вь дом[ь] мои. не прѣд[ь]ста о плачю. нь ѡбаче сьбра свирце. и начет[ь] творити ѡбѣди и вечеры сь великою радостїю. и рабыне моее еже ми оугодїа творахѹ. || [18б] сь блѹдѡм[ь] бازаконно мѹчеше и то не бѣше доволꙗ емѹ. нь паче кь женѣ моеи хождааше ꙗко быти сь нею.

и азь акӱрїе лежах[ь] вь т҃ме и сѣни сьмртьнѣи. и слышах[ь] что твораше с(ы)нь мои ан[а]дань. и не можах[ь] что сьтворити ѡт[ь] горести срьд[ь]чные. из҃неможе тѣло ѡт[ь] зла еже чюах[ь]. по сем[ь] прїидѣ дрѹгь мои оутѣшити ме. егда излазеше ѡт[ь] мене рекох[ь] емѹ пом(о)ли се брате за мене кь г(оспод)ѹ б(ог)оу. еда бы ме извель из҃ гроба ѥго и прѣиспод[ь]наго.

И быс(ть) ꙗко оуслыша ц(а)рь фараѡн(ь) єгӱп(ь)тьскыи ꙗко акӱрь оубїень быс(ть), радь быс(ть). и посла поклисарїе фараѡн(ь), кь ц(а)рю синагрипѹ. написавь книгѹ сице рекь.

Ѡт[ь] ц(а)ра фараона кь ц(а)рѹ синагрипѹ, радовати се хотещоу. || [19а] издѣлати хощѹ дворь междоу н(е)бомь и землѥю на ѥре. да допѹсти ми прѣмѹдрїе дѣлателе како ми бѹде драго. и що мѹ хощѹ гонетати. аще ми оугонет҃жа. да ти допѹщѹ данокь ѡт[ь] землю мою за ·г҃· лѣт(ь). аще ли ми не допѹстишь таковаго мѹжа. да ми досилашь за ·г҃· лѣт(ь) данокь ѡт[ь] землю твою·

Єгда се прочьта книга та прѣд[ь] ц(а)ремь синагрипѡм[ь] распѹсти по вьсемѹ ц(а)р(ь)ствѹ своемѹ. и сьбра мѹдрїе мѹжи и р(е)че имь. кои ѡт[ь] вас(ь) да поидѣ тамо. и рѣкоше емѹ ты ц(а)рѹ знаеши кто ти ѡправлꙗше акӱрь, и с(ы)нь его ан[а]дан. зане наоучень ес(ть) вьсакои прѣмѹдрости. ѡн҃ же р(е)че вѥликыим[ь] гласѡм[ь] ц(а)рю еже ти ѥс(ть) рекль фараѡн(ь) то ти || [19б] азь не могѹ сьтворити. ꙗко чю ц(а)рь вел҃ми ѡскрьбѣ. и сьстѹпи сь прѣстола своего златаго. и облече се въ врѣтище и скрьбїю одрьжим[ь] начет[ь] г(лаго)лати. ѡ акӱрїе сьвѣтниче мои и книж҃ниче. како послѹшах[ь] дѣтища вь единь час(ь) изгѹбих[ь] те ѡ акӱрїе. где те бых[ь] н н(ы)нꙗ могль обрѣсти да те пѹщѹ кь фараѡнѹ. въ недомышлѥнїи погѹбих҃ те ѡ акӱрїе.

Ꙗко оуслыша дрѹгь мои речь сїю ѡт[ь] ц(ар)а. падь и поклони се ц(а)рю. и р(е)че емѹ, ц(а)рѹ еже не сьтворит[ь] чл(овѣ)кь повеленїе твое п[о]добень ѥс[ть] сьмрьти. да ти р҃ци ц(а)рю да ме погѹбеть. зане ты р(е)че ц(а)рѹ да погѹблю акӱрїа. азь съхраних[ь] его и се живь ес(ть). ѡт[ь]вѣща емоу ц(а)рь. г(лаго)лы г(лаго)ли възлюблѥниче мои || [20а] истинѹ ли ми г(лаго)леши. аще прѣд[ь]ставиши ми акӱра жива дамь ти, ·р҃· кон҃дирь зл[а]та. и хылꙗдо кондырь сребра. и сви ти злати дам҃ ти. и р(е)че емѹ дрѹгь мои кльни ми се ц(а)рю да мѹ зло не сьтворишы, и кле се емѹ ц(а)рь. и прїидѡх[ь] азь акӱрь прѣд[ь] ц(а)ра. и бѣхѹ ми власи до землѥ пораслы. подолѹ ѡт[ь] поаса бр[а]да. и нок҃тїи мои сѹщи ор҃лови бѣхѹ. єгда ме видѣ ц(а)рь великым[ь] плачем[ь] вьсплака се и оустидѣ се ѡт[ь] мене. и р(е)че, азь ты не сьгрѣших[ь] нь с(ы)нь твои ан[а]дань. и ѡт[ь]вещах[ь] азь акӱрь рѣх[ь] ц(а)рѹ. еда си видѣль лице мое не имаи печаль никаковѹю. и р(е)че ми ц(а)рь иды акӱре въ дѡм[ь] свои и прѣбѹди ,м҃· д(ь)ни и пакы прїиди кь мнѣ. азь акӱрь идох[ь] въ домѹ

|| [20б] моем[ь]. и прѣбых[ь] ,м҃· д(ь)ни и быс(ть) тѣло мое ꙗко и прѣжде. и прїидох[ь] прѣд[ь] ц(а)ра и р(е)че ми ц(а)рь. оуслышаль ли еси акӱре що мї е послаль ц(а)рь фараѡн(ь). и р(е)че акӱрь, ѡ тѡм[ь] не скрьбы ц(а)рꙋ, азь идꙋ и принесꙋ ти данокь за, ·г҃· лѣт[ь] ѡт[ь] землю неговꙋ ꙗко чю сїю рѣчь ц(а)рь велїю радостїю вьзрадова се. и даде ми дары много и дрꙋгꙋ моемꙋ. и поустих[ь] азь акӱрїе вь дѡм[ь] свои да пꙋстеть крагꙋара моего да идевь вь горꙋ. и да наиде два орⷭловича. и да их[ь] оухрани до голема. и да их[ь] наоучет[ь] вь небо летати. сьтворите кошⷭницꙋ междоу орⷭлѡм[ь]. и да седи дѣтищь маль ꙗ сень образомь. и наоучите его да говори, се дѣлателїе доспѣше да понесете || [21а] керамидї и каменїе и варь. да не празнꙋют[ь] маисторїе. и сьтворише отроци како им[ь] повелѣхⷭ. и по семь сьбраше се людїе аналивⷭсти вь домы свое. зане бѣхꙋ се разбѣгли. и рѣкох[ь] пꙋсти ме ц(а)рꙋ да идꙋ кь ц(а)рꙋ фараонꙋ. и поидох[ь] до фараона. бех[ь] близь и повелѣх[ь] да прѣвабе орⷭли. и видѣх[ь] ꙗко оугодно летахꙋ. и вънидох[ь] вь градⷭ фараѡновь и пꙋстих[ь] кь ц(а)рꙋ фараѡнꙋ. и рѣкох[ь] емоу. что си писаль кь ц(а)рꙋ синагрипꙋ. ево где есмь допꙋщень. и повеле ц(а)рь и даде ми стань прѣлежати. и пакы оутре прїидох[ь] прѣдⷭ ц(а)ра. и цѣлова ме ц(а)рь и вьпроси ме како ти е име. име си азь не повѣдах[ь] ноу рекох[ь] емꙋ, име ми ес(ть) набекан(ь) || [21б] конюх[ь]. и разⷭгнѣва се ц(а)рь и р(е)че. еда азь есмь помьнїи ѡт[ь] твоего господара еда конаре допꙋща кь мнѣ. да с тобом[ь] ли е мнѣ гльбокые г(лаго)лы бесѣдовати. и р(е)че поиди на стань и оутре прїиди кь мнѣ. да ми ѡт[ь]вѣщаеши о работах[ь] моих[ь]. аще ли ми не ѡт[ь]вѣщаеши прѣдам[ь] тѣло твое ѕвѣремь земльныим[ь]. и оутре прїидеши кь мнѣ. и постави ме прѣд[ь] собою. и иде ц(а)рь на поли златѣ облѣче се вь свити чрьвⷭлєнїи, и различные. и великые болꙗре. и р(е)че комꙋ се оуп[о]добих[ь] набекаме. комꙋ ли се оуп[о]добише болꙗре мои. и рекох[ь] емꙋ ты оубо оуп[о]добиль се еси сл(ь)н(ь)цꙋ. а болꙗре твои лоунам[ь] сльначⷭним[ь]. ꙗко слышавь ц(а)рь ѡт[ь] мене помльчавь. ѡт[ь]вѣ || [22а] и прїидох[ь] и вьпроси ме. набекаме исправи ми сїе слово. како оу твоего ц(а)ра ѡсли ревꙋть, а на нашои земли кобили изьметают[ь] ждрѣбета. ꙗко чюх[ь] сїю рѣчь излезох[ь] вьнь ѡт[ь] фараона и рекох[ь] своимь отроком[ь]. имѣте пхорь живь и быте его тоу дори чюють людїе фараѡнови. и почеше мои ѡтроци быти како им[ь] рекох[ь]. егда чюше людїе поведаше фараѡнꙋ. ꙗко погодїа творит[ь] прѣд[ь] нашима очима. и нашим[ь] б(о)гомь посмѣа се прѣд[ь] нашим[ь] храмом[ь]. ꙗко чю фараѡн[ь] призва ме и р(е)че ми. чемоу тако потвори дѣеши прѣд[ь] нашима очима. и рѣкох[ь] тако ц(а)рꙋ фараонꙋ. ц(а)рю въ вѣкы ж ивїи. сїи пхорь великꙋ мї е || [22б] пагꙋбꙋ сьтвориль. далⷭ ми быше ц(а)рь мои синагрипь пѣвⷭца да тои ми лѣпо поеше и рано ме бꙋждаше. и похождахь рано ка ц(а)рю. а вь сїю нощь иде сьи пхорь. и ѡт[ь]гризе ми петлꙋ главꙋ и доиде само. и р(е)че ми фараѡнь ѡ набекаме. виждоу те ꙗко оум[ь] твои ѡскꙋдель ес(ть). ѡт[ь] єгӱп[ь]тьскые землє до адорⷭскые ти сꙋщеи ,п҃· милеи. како може сїи пхорь и вь сїю нощь ити тамо и ѡт[ь]гристи петлꙋ главꙋ, и пакы вь сїю

нощь прїити ꙁдѣ. и рекох[ь] емꙋ да како вь адорстѣи ꙁемли ѡсли ревоут[ь]. а кь егӱп[ь]тьстѣи ꙁемли кобиле изм҃ѣтают[ь] ждрѣбета и ты чьтешь ты сꙋщаи ·п҃· милеи ꙗко се слиша ѡт[ь] мене фараѡн[ь] почюди се.

И р(е)че ми исправи мыи сїе сл(о)во || [23а] есть едино было дꙋбово, а на тѡм[ь] быле, ·в҃і· сосьнь. а на соснех[ь] по, ·л҃· колесь. а на колеси двѣ мышце. една бѣла, а дрꙋга чрьна. и рекох[ь] емꙋ ц(а)рю еже ме вьпрашаеши. то вь нашои ꙁемли и пастирїе ꙁнают[ь]. еже велишь дꙋбь ес(ть) година. еже ·в҃і· сосань ·в҃і· м(ѣ)с(е)це. а еже ·л҃· колес(ь) тои ес(ть) ·л҃· д(ь)ни оу м(ѣ)с(е)цꙋ. а еже двѣ мышце. еже ѥс(ть) бѣла то ес(ть) д(ь)нь. а еже ес(ть) чрьна то ес(ть) нощь.

И р(е)че ми фараѡн(ь), изми ми юже оу пескꙋ. азь рекох[ь] изнесете из ризнице ваше да виждоу. и таково да сьтворꙋ. и р(е)че фараѡн(ь). не оурисꙋешь бо ты нꙋ азь. да что ти рекоу сьтвори. аще ли не сътвориши то не имаши понести данокь ѡт[ь] ꙁемлю мою ц(а)рю синагрипꙋ.

|| [23б] И потомь азь акӱрїе. ꙁастꙋпих[ь] ꙁа полатꙋ фараѡновꙋ. размислих[ь] на ср[ь]д[ь]ци своем[ь] како да сьтворꙋ и проврьтех[ь] сврьдлѡм[ь]. и прониче ꙁара сльньчнаа посрѣд[ь] полате и рекох[ь] кь ц(а)рꙋ повели да свїють юже се. аще ли хощеши да и дрꙋго сьтворꙋ. ꙗко се видѣ фараѡн[ь] ꙁасмїа се. и р(е)че ми боуди бл(аго)с(ло)вень набекаме въ д(ь)ньшни д(ь)нь ѡт[ь] б(ог)а їс(раи)лѥва. ꙗко наоучи ме въсакои хитрости. и потѡм[ь] сьтвори великь мирь сь мною. и даде ми данокь. и пꙋсти мѣ кь своемꙋ вл[а]д[ы]цѣ.

И прїидох[ь] кь ц(а)рꙋ синагрипꙋ. изыде противꙋ мене и сьтвори сь мною великь д(ь)нь. и посади ме прѣвише великыих[ь] болꙗрь. и р(е)че ми. проси акӱре що любишь оу мене. и рекох[ь] || [24а] покланꙗю ти се ц(а)рю. еже ми хощеши дати то даи и дрꙋгꙋ моемꙋ еже ме ес(ть) съхраниль. Ноу м(о)лю ти се ц(а)рю даи ми с(ы)на моего ан[а]дана. да виждоу ꙁабыль ли ѥс(ть) оученїе мое прьвое. р(е)че ми ц(а)рь, с(ы)нь твои вь рꙋкꙋ ти ес(ть). що ти годе над[ь] ним[ь]. и вьꙁех[ь] с(ы)на своего ан[а]дана ꙁа рꙋкꙋ. и доведе его вь дом[ь] свои. и даде мꙋ по хрьпстꙋ тисꙋща боꙁдогань. и по ср[ь]д[ь]цꙋ такожде. и потом[ь] въложи емꙋ рꙋце вь процѣпь. и ꙁа шїю его юже желеꙁно тешко. и положих[ь] его посрѣд[ь] кꙋке. и дах мꙋ хлѣбь и водꙋ въ мерꙋ. и рекох[ь] си дїакꙋ вьꙁми перо и каламарь. тере пиши що мꙋ хощꙋ говорити.

Был ми еси с(ы)нꙋ ꙗко и ꙁмїа срела иглꙋ. || [24б] и р(е)че игла ѡт[ь] мене бо еси ѡстра.

Бил ми еси с(ы)нꙋ ꙗко бо и коꙁа начеть брока гристи. р(е)че еи брокь. чемꙋ мене гриꙁеши кьда оумрешь чим ти хте кожꙋ очрьвити. и р(е)че коꙁа ꙁа живота ꙗм те. а когда оумрꙋ наити хте коренїе та ми хте кожꙋ ѡчрьвить.

Быль ли еси с(ы)ну ꙗко и чл(овѣ)кь стрелꙗе въ небо. а стрела вь небо не ходит[ь]. нъ себе грѣх[ь] творить.

С(ы)ну разумен аще будет[ь] свинна ѡпашь ꙗко конска ноу тое лѣпоти некие имать.

С(ы)ну аще будеть свинно руно ꙗко овче, ноу се не хоще прѣсти.

Противень еси тому лютому звѣру еже срѣль осла. и р(е)че здраво ли еси ѡсле || [25а] и поздраво пришль еси, и р(е)че ему ѡсель. да бы мое здравїе тьи ималь, еже мое ноге не привеза цѣпено. и р(е)че да бых[ь] тебѣ не срель.

Был ли еси с(ы)ну ꙗко и ступица лежещїа на песцѣ и прїинде кь нен заець и р(е)че что дѣеши тако ступицѣ. ѡна р(е)че м(о)лю се б(ог)оу. и р(е)че заець. да что дрьжишь вь оустѣх[ь], р(е)че хлѣбь. и приступи заець и пофати хлѣбь. изгубы главу вь ступици. и рече заец(ь) твои оукрухь лукавь. и твое м(о)лениїе не прїимет[ь] б(ог)ь.

Был ли еси с(ы)ну ꙗко и котель прїиковаше ему зл[а]та крила. а дно его никогда не избываше чрьнила.

Был ли еси с(ы)ну, ꙗко и свинꙗ пошла сь болꙗри вь баню мити се. || [25б] да егда дошла до кала. легшїи вьскалꙗ се. и р(е)че болꙗрωм[ь] идете вые вь баню. азь же здѣ ѡбрѣтох[ь] баню.

Был ли еси с(ы)ну ꙗко онь чл(овѣ)кь. емуже рекоше ѡстани се татьбы твое. ѡн же р(е)че им[ь]. ако ли бы очи злати были а руцѣ срѣбрьне не бых[ь] татьбы ѡставил се.

С(ы)ну азь видѣх[ь] овче прив[е]дено ѡт[ь] стада на заколенїе. да аще будеть мрьшаво. пакы вращают[ь] его вь стадо.

Был ли еси с(ы)ну ꙗко крьтица противу сл(ь)н(ь)цу рїе. а сл(ь)нце не хощет[ь] видети.

И ѡт(ь)р(е)че ли с(ы)нь мои ан[а]дань. и р(е)че мои господїне м(о)лю ти се м(о)лю ти се пусти ме жива. да конем[ь] твоим[ь] гнои рину или свинꙗм[ь] твоим[ь] свиннꙗрь [26а] буду.

И рекох[ь] ему. был ли еси с(ы)ну ꙗко дрѣво над[ь] водꙋ расло. да що дрѣво раждало то рѣка заносила. и прїинде господарь дрѣву и р(е)че хощу те посѣщи. р(е)че ему дрѣво, не посѣщи мене. да на лѣто вышнїе рождоу, и р(е)че ему господар(ь) плод свои пораждаеши да како вышнїи да родишь.

С(ы)нꙋ рекли сꙋ вл҃ькꙋ, что ходишь вьслѣд҃ овц҃е. да прах[ь] идет[ь] на очи твои. р(е)че им[ь] влькь, прах[ь] ов҃чи здравїе нес[ть] очима моима.

С(ы)ноу вльчика прѣдаше книгꙋ оучити. и рекоше емꙋ рци, а б в. а он(ь) р(е)че, коз҃ле ꙗг҃не.

С(ы)нꙋ колико те наоучих[ь] толико и ты зло помысли на м(ен)е. нꙋ тебѣ хощꙋ за кривинꙋ по||гꙋбити. [26б] а мене помощи.

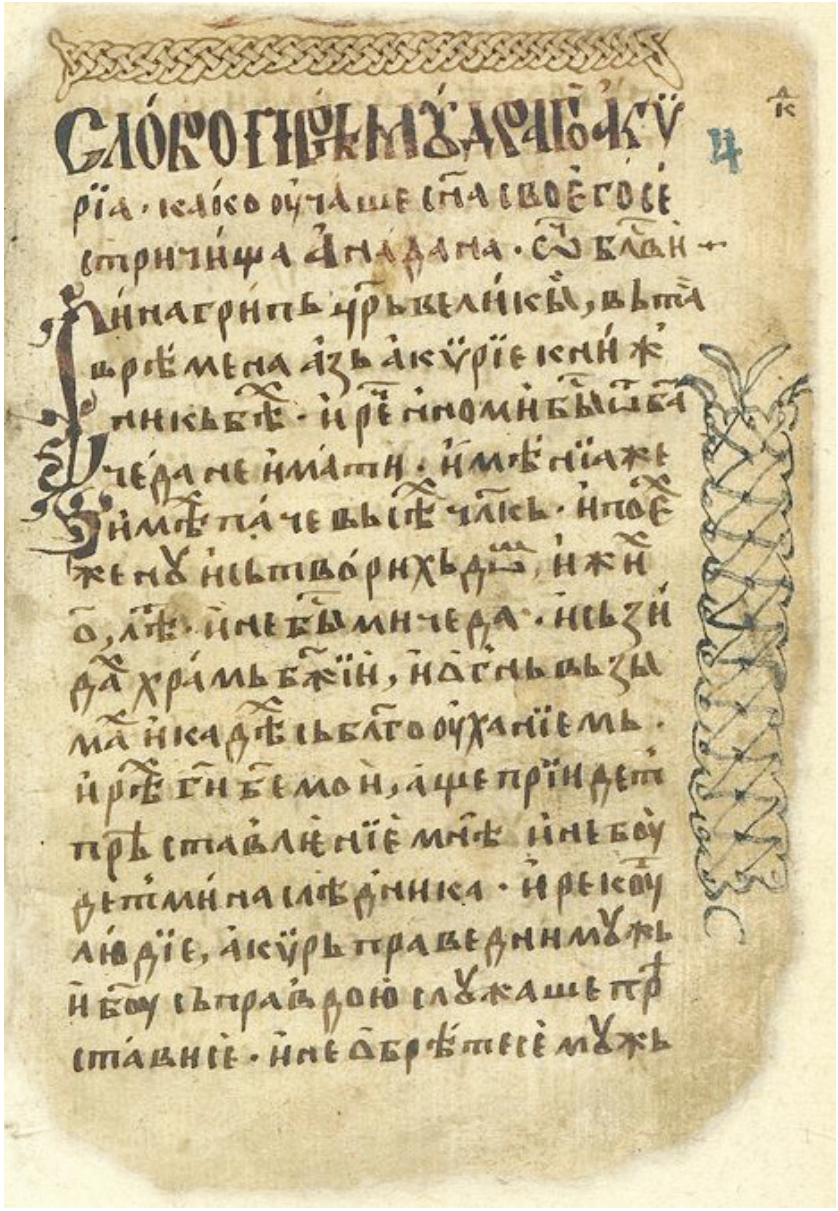
С(ы)нꙋ ошл҃ю главꙋ на з҃латѣ блюдѣ вьз҃лагахꙋ. а она се свалꙗше вь пепеле. рекохꙋ ен не мислыше се бѣчьсти, тере вь пепеле свалюеши се.

С(ы)нꙋ р(е)чен҃но ес(ть) вь повѣстех[ь] еж(е) родиши то ес(ть) с(ы)нь. а еже оухраниши тои тоуждинь наричет се. б(ог)ь еже ме вьскрѣсить и да бꙋдет[ь] междоу нами праведникь.

Вь тьи час(ь) надꙋ се ан[а]дань, и распꙋкнꙋ се на двое. и рекох[ь] емꙋ.

Кто добро створи добро да патї. а еже зло твори зло да пати. а еже кто дрꙋгꙋ своемꙋ ꙗмꙋ копат[ь] сам[ь] да се вьпаднет[ь] вь ню.

Кон[ь]ць акꙋ҃рїева чьтенїа. б(ог)оу нашемꙋ сл(а)ва вь вѣкы амин(ь).



Почетак *Повести о Акиру премудром у Софијском препису* (НБКМ 309), л. 4а

УДК: 811.16'276.6:27-1
DOI: 10.7251/GMS1301255K
(Оригинални научни рад)

Ксенија Кончаревић
Универзитет у Београду
Филолошки факултет
kkoncar@open.telekom.rs

О ЈЕДНОМ СРЕДЊОВЕКОВНОМ СХВАТАЊУ ПРИРОДЕ ЈЕЗИЧКОГ ЗНАКА И НОРМЕ САКРАЛНОГ ТЕКСТА[1]

Резиме: *У раду се разматра интерпретација питања о мотивисаности/ произвољности језичког знака, неповредивости/ флексибилности језичке норме и допустивости/ недопустивости измена у сакралном тексту у руској старообредничкој доктрини, уз њихово компарирање са патристичким и схватањима поникли у оквирима средњовековне писмености и културе развијане у другим срединама унутар Pax Slavia Orthodoxa.*

Кључне речи: теолингвистика, историја лингвистике, нормативистика, старообредништво, језички знак, сакрална норма, сакрални текст, црквенословенски језик, именославље.

Од самих почетака развоја лингвистике постављано је питање да ли је сваки језички знак, и сваки језик у целости, аутономна стварност независна од екстралингвистичких чинилаца, или се ради о ентитетима који су условљени природним поретком ствари у емпиријској реалности и у мишљењу. Прво гледиште назива се поставком о условности, конвенционалности, произвољности језичког знака и самог језика, а друга – о њиховој мотивисаности, неконвенционалности, безусловности (о историјату поменутих гледишта у философији језика и лингвистици језгровиту информацију в. у: Dikro – Todorov 1987: 227–238). Ове поставке супротстављају се на више равни, од којих ћемо се у раду који нудимо пажњи научне јавности фокусирати на три: (а) однос гласовни склоп – значење, (б) питање неповредивости или флексибилности језичке норме и, с тим у вези, (в) питање допустивости/ недопустивности измена у сакралном тексту. Анализираћемо интерпретације ових питања у руској старообредничкој доктрини, уз њихово компарирање са патристичким

[1] Рад је израђен у оквиру пројекта Православног богословског факултета Универзитета у Београду под насловом „Српска теологија у XXI веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансијски подржава Министарство просвете и науке Републике Србије (евиденциони број пројекта 179078).

и схватањима пониклим у оквирима средњовековне писмености и културе развијане у другим срединама.

Под старообредништвом или староверством (рус. *Старообрядчество*, *староверие*) подразумева се специфично усмерење у руској православној духовности које су засновали и доцније неговали клирици и мирјани који су одбили да прихвате реформе што их је у XVII веку у Руској православној цркви спроводио патријарх Никон (Минов, 1652–1666), држећи се стања устаљеног у националној традицији пре ревизије богослужбених књига и обреда. У оквиру старообредништва временом ће се издиференцирати више групација и струја (рус. *толки, согласия*), од којих свака себе назива Древноправославном (или једноставно Православном) црквом (рус. *Древлеправославная церковь*). Изразито дивергентан развој старообредништва довешће до велике хетерогености његових доктринарних поставки и праксе, тако да у је његовом окриљу било, и дан данас има струја које се од пуноте Цркве разликују само по мањем броју обележја, углавном формално-обредне природе, али и оних које су се изразито удаљиле од ње, са својствима која их приближавају сектантству (исп. Зеньковский 1995: 486). Ипак, старообредништво се традиционално проучава у оквирима историје Руске цркве и православне теолошке мисли, али и историје руске културе, с обзиром на дубок траг које је оставило у руској националној свести, књижености, уметности, друштвеном животу.

Процене о доминантно расколничком (схизматичком) или јеретичком карактеру старообредништва – што је веома битно питање за заснивање ставова у вези са лингвистичким гледиштима његових присталица – у разним срединама (црквена и научна јавност) и епохама нису биле истоветне. На самом почетку конфликта обе стране оптуживале су једна другу не само за цепање црквеног јединства, него и за јерес. Протопоп Авакум, примера ради, још пре одвајања од пуноте Цркве, оптужује патријарха Никона да „не исповеда да је Христос дошао у телу; не исповеда да Христос и сада царује и скрива васкрсење његово, као што Јудеји чине; он неистинито говори о Духу Светоме [...] и многим је јересима људе Божије испунио“ (Замалеев – Овчинникова 1991: 155). Касније у својим јавним иступањима, по властитим речима, „свуда, и у црквама, и на трговима, он јерес

никонијанску разобличаваше“, називајући клирике лојалне патријарху још и „расколницима и унијатима“ (Смирнов 1971: 49). Иван Неронов, такође истакнути идеолог старообредништва из епохе његовог конституисања, јавно поручује у својим проповедима (пре раскола) да су се појавили нови јеретици (Смирнов 1971: 50), а ово становиште, у развијеној форми, заступа се у већини полемичких списа написаних током XVII и XVIII века (преглед, са позиција старообредништва, в. у: Шахов 1998: 44–61). Отуда пракса непризнавања крштења извршеног у „Синодалној цркви“, као и негирање њених светих тајни, обреда и свештенослужитеља од стране бројних старообредничких групација (Смирнов 1971: 94–97). Став Сабора Руске цркве из 1667. био је да су старообредници расколници и јеретици (Смирнов 1971: 168). Касније, већинска Црква тежиште критике старообредништва ставља на његов схизматички карактер, мада указује и на догматске неправилности у доктрини његових идеолога. Тако, епископ Димитрије Ростовски, иако у старообредништву види превасходно схизматичку појаву, обраћа пажњу на неке елементе јереси у учењу његовог утемељитеља. Примера ради, у једној Авакумовој посланици он налази овакво неканонско расуђивање о Пресветој Тројици: „Зри [...] и веруй триисущую Троицу, существо едино на трое разделяй. На трое течет источник божества. По Арию не рцы: три существа добре или естества. Не шевели болши того“. На другом месту о Тројичном Богу Авакум пише: „Несекомую секи, небось, по равеньству, едино на три существа и естества“, из чега се јасно види да је његов став близак некој врсти многобоштва, признавању трију самобитних божанстава – Оца, Сина и Светога Духа. Његово поимање душе, како уочава св. Димитрије Ростовски, такође носи на себи печат јереси (неразликовање душевног и телесног, негирање боголикости душе, њено изједначавање са материјалним начелом) (према: Замалеев – Овчинникова 1991: 156–157). У XIX веку црквена јерархија заузима блажи став према старообредницима, занемарујући доктринарне разлике у односу на веру пуноте православне Цркве, што на другој страни резултира компромисним формулацијама из *Окружне посланице* Московског духовног савета Древноправославне цркве Христове (1862). Нову позицију Цркве добро

илуструју речи московског митрополита св. Филарета (Дроздова, †1867) из његових *Беседа такозваном старообреднику* („Беседы к глаголемому старообрядцу“): „Искуство дуже од сто година показује да ви, старообредници, нисте отпали од православног учења о Пресветој Тројици и о оваплоћењу Сина Божијега и да у крсном знамењу (двопрстом, *прим. наша*) и даље изображавате тајну Пресвете Тројице и оваплоћења Сина Божијег, као и Православна црква, само не онаквим размештајем прстију какав се у њој од искона употребљава“, док аутор *Посланице* Иларион Кабанов-Ксенос поручује да „владајућа Црква у Русији, као Грчка црква, не верује у неког другог Бога, него у истога као и ми; зато, иако ми име Спаситељево изговарамо и пишемо *Ісусъ*, ипак се не усуђујемо да хулимо на писање и изговарање *Іисусъ* [...] Слично томе, и четворокраки крст представља изображење крста Христовога од апостолских дана до данас и као такав прихваћен је у православно-католичанској Цркви [...] Зато ми не бешчастимо и не хулимо на тај крст“ (старообредници поштују осмокраки крст, *прим. наша*) (оба цитата преузета из: Милюков 1994: 56). Измена става према старообредништву није била подстакнута само потребама унутарње мисије Цркве и њеним настојањима да одврати старообреднике од њиховог учења, него и неизграђеношћу и неконсеквентношћу самог тог учења још од времена његовог конституисања, што је онемогућило веће догматско удаљавање Авакумових присталица од пуноте Православља. Ово уочава и С. Зењсковски, који, премда протопопа Авакума оцењује као „фигуру по величини једнаку оснивачима цркава и религија, попут Лутера, Калвина или Мухамеда“, ипак не може да не констатује његов недостатак дубљег теолошког образовања и систематичности у излагању ставова, због чега „руско староверство није у њему добило неки општеприхваћени ауторитет у богословским питањима“ (Зеньковский 1995: 23). Каснији изразито дивергентни развој старообредничке мисли,[2] од веома умерених „поповаца“, који и после раскола остају верни не само доктринарним поставкама, него већини канона Цркве, преко есхатолошких и донекле дуалистичких концепција „беспоповства“, до егзалтираних и мистичних струја („филиповци“) и агностичких и нихилистичких концепција („нетовшчина“, „немољаки“), не даје могућност за

[2] Заједнички именитељ свих старообредничких фракција заправо чине искључиво ставови везани за формалну, обредну страну молитве и богопоштовања (признавање валидности једино двопрстом знамењу, поклањање осмокраком крсту, изговарање искључиво сугубе уместо троструке Алилује, непризнавање крштења обављеног кропљењем или обливањем, непризнавање писања имена Спаситељевог у форми Іисусъ, непризнавање ревидираних богослужбених књига и текстова молитава, особито измена у Символу вере и у Молитви Светоме Духу, непризнавање новог стила у иконописању – барока и у црквеном појању – хармонизације и вишегласја) (детаљније в. Шахов 1998: 44–49).

изрицање паушалне оцене (уз то, елементи јереси били су присутни углавном у фракцијама са мањим бројем присталица, махом из социјално маргиналних слојева). Управо из овог разлога, како нам се чини, у науци је преовладао став да старообредништво представља првенствено раскол. Тако, истакнути културолог П. Миљуков, дефинишући појам старообредништва, наводи да су његове присталице само у канонском, али не и у догматском нејединству са пунотом православне Цркве (Милюков 1994: 56). Теолог и историчар Цркве П. С. Смирнов квалификује старообредништво као схизматичку заједницу и уједно „буквалистичко и обредо-латријско усмерење верског живота“, истичући његову супротстављеност пуноти Цркве (Смирнов 1971: 3–4). Готово идентично мишљење заступају и протојереј Георгије Флоровски (Флоровский 1991: 73), митрополит Макарије Булгаков (Булгаков 1997: 116–118), али и секуларни историчар Цркве Н. М. Никољски (Никольский 1988: 114). Слична одређења присутна су и у марксистичкој историографији (Жуков 1971: 803–804) и историји философских идеја (Константинов 1970: 126–127).

У доктринарним поставкама старообредништва значајно место заузимају ставови према језичком феномену уопште и посебно према лингвистичкој норми. Један од најзначајнијих мотива раскола био је управо филолошки – неједнако поимање природе сакралног језика[3] и језичког знака на свим нивоима његове организације (графија, ортографија, лексика, морфологија, синтакса, фонетика, прозодија): „ревнитељи древне благочестивости“ били су склони неконвенционалној, безусловној интерпретацији језичког знака,[4] док су присталице патријарха Никона у свом приступу измени црквенословенске норме и преради текста богослужбених књига полазили од условности (конценционалности) језичких знакова, па сходно томе и њихове варијативности и подложности изменама. Како запажа академик Н. И. Толстој, „ревизија књига је у Русији задобила прворазредни државни значај; она ће доцније убуркати све социјалне слојеве руског народа и посужити као повод за дубока раслојавања и борбу званичних ‘никоновaца’ и старообредника – ‘ревнитеља свештене старине’. Тешко да су се још некада у Русији филолошка питања постављала тако радикално и доживљавала

[3] Идеолози старообредништва придржавају се традиционалног погледа на црквенословенски језик као сам по себи благодатан и спасоносан и свет по самој природи својој, из чега проистиче и његова „недодирљивост“, непомеривост његове норме као „једном заувек дате“. Како наводи Б. А. Успенски, у концепцији средњовековних језикословаца црквенословенски језик сматран је чак и „светијим“ од јелинског, јер су овај потоњи створили пагани, док је црквенословенски „дело светих апостола“ (мисли се на равноапостолне Кирила и Методија); у истом духу развијане су теорије о томе да је црквенословенски језик „истиною, правдою Божиею основан“, да он „простым прилежным чтением к Богу приводит“, те да „кто спастися хочет и освятитися прагнет, если до простоты и правды покорного языка словенского не доступит, ани спасения, ани освящения не получит“ (формулације утицајног украјинског „старца“ Ивана Вишенског – исп. Успенский 1996: 37–46). О поимањима светости језика у српској средњовековној књижевности в. Бојовић 2003: 356–367.

[4] Оваква интерпретација потпуно је страна изворном патристичком виђењу језичког феномена (о овоме в. Кончаревић 2002: 95–109). Наиме, у споменицима патристичке мисли налазимо низ запажања о условности, конвенционалности језичког знака. Тако, супротстављајући се аријанском епископу Евномију,

као толико битна“ (Толстой 1988: 148). Убедљив пример за то је вапај једног идеолога староверског покрета из XVII столећа: „Самого Христа Исуса в Иисуса превратили. Даже *аминь* на *амин* переменили, того не ведая, что и *малое бо се слово велику ересь содевает*” (курзив наш – *К. К.*) (Бороздин 1900: 32). Круто инсистирање на непроменљивости лингвистичке норме, жестоко противљење било кавим интервенцијама у тексту богослужбених књига, без обзира на њихову оправданост (о природи преводилачких и преписивачких грешака у књигама предниконовског периода детаљније в. Смирнов 1971: 21–24), представљало је само једну од бројних манифестација отпора „никонијанима“ (како су старообредници називали припаднике већинске цркве, импутирајући им већ и самим овим пејоративним називом, образованим по аналогији са називљем јеретичких покрета, типа „несторијани“, „аријани“ итд., јеретички карактер њихових ставова): старообредници су, наиме, сматрали да је само једна црква – „Древноправославна“, одн. старообредничка – чувар истине православља и прејемник светоотачких предања, док су остале цркве (не само Руска, него и Грчка и др.) „погазиле“ и „издале“ ту истину и свештене традиције. За старообредничку свест била је неприхватљива теза о могућности сапостојања равноистинитих форми богопоштовања: по њиховој концепцији, истина мора постојати *овде или тамо*, али не може бити присутна *и тамо и овде*, а посебно не може постојати *свеједно где*. Спољашње, материјалне форме богопоштовања, укључујући сакрални језик и његову норму, свештенорадње и др., за староверце – од почетка раскола па до данас – јесу симболички израз и одраз унутарњег богословског, мистичког, па и историософског садржаја њихове доктрине. Проблем језика и ревизије превода додатно је потенциран традиционално трепетним поштовањем књиге у средњовековној руској и култури *Pax Slavia Orthodoxa*, а нарочито схватањем о неприкосновености богослужбених књига, па и богонадахнутости сваке књиге која се тицала вере и хришћанског морала. Чак и за преписивање таквих књига, којим су се бавили не само монаси, него и архијереји, а понекад и кнежеви и кнегиње – „себѣ на спасенїе и отпущенїе прегрѣшенїй“, „боѧсь скрыти талантъ свой по подобїю лениваго раба“ – вековима се сматрало да се оно врши „изволенїемъ

који је, позивајући се на 1. поглавље Књиге постања (“И рече Бог: нека буде свјетлост”... “И свјетлост назва Бог дан, а таму назва ноћ”...), учио да језик не може имати чисто људско порекло, односно да у њему треба видети одраз највише Премудрости Божије, Григорије Нисијски наводи: “Наши противници ће се, вероватно, позивати на ове речи. (...) Они постављају питање: ако Писмо признаје да је свеукупно називље утемељио Бог, како онда тврдите да су људи ти који су измислили имена? А шта ћемо пак ми узвратити на ово? Опет ћемо прибећи обичним речима и казати да је Онај Који је целокупну твар привео из небића у биће Саздатељ ствари, разматраних у њиховој суштини, а не (Саздатељ) имена, која немају своју суштаственост и која су сачињена од звукова гласа и језика; предмети се, захваљујући свакоме човеку прирођеној способности, именују одређеним звуком који служи за њихово означавање, тако да је име адекватно предмету саобразно локалном обичају свакога народа“ (Григорий Нисийский 1862: 6, 372–373). И даље: „Каже ли когод да се имена образују онако како је људима по вољи, у складу са навикама њиховим, тај ниуколико неће погрешити у поимању Промисла, будући да ми тврдимо да од нас порекло воде имена, а не природа постојећих предмета. Другачије *небо* назива Јеврејин а другачије Хананејац, али и један и други имају на уму једно исто, нимало не грешећи у разумевању предмета због раз-

безначальнаго Отца, поспѣшениемъ сопрестольнаго Сына и наученїемъ Свѧтаго Духа“ (формулације преузете из: Калиганов – Полывянный 1990: 161–166). Стога не треба да нас чуди чињеница да су и ранији покушаји ревизије богослужбених књига, иако фрагментарни по обухвату, почев од св. Алексија, митрополита московског (1354–1378) и митрополита Кипријана (1378–1406), до Максима Грка († 1556), који је због (оправданих и валидних, по процени Стоглавог сабора из 1551) интервенција у преводима литургијских текстова био оптужен за јерес, са апсурдним образложењем да „бешчасти свете руске чудотворце, који се у светим књигама чувају“ (Смирнов 1971: 23), и као такав тамновао пуних тридесет година, у руској средини доживљавани трагично. Идеолози старообредништва посежу за сличним аргументима: „Ништа се не сме изменити или допунити, него, како су се спасавали пређашњи благочестиви цареви и патријарси, тако и ми хоћемо“; „искривљавање“ књига и обреда, по мишљењу поборника „свештене старине“, није ништа друго до „безумље“, пошто је „саборно посведочено да у тим књигама никаквог порока нема“ (превиђа се већ поменути став Стоглавог сабора из 1551), као и – исто као у случају Максима Грка – „преузношење над светим угодницима, који преизобилно, попут звезда на небу, у земљи Руској просијаше“ (цит. према: Смирнов 1971: 61–62). У условима када је, како луцидно примећује П. Н. Миљуков, „један једини *аз* или једна једина тачка могла представљати камен спотицања за целокупно 'богословље' староруског начитаног црквењака“, с обзиром на то да се вера за њега изједначавала са одређеним скупом молитвених формула којима је приписиван некакав магијски смисао (Милюков 1994: 44), крупне нормативистичке интервенције и нова преводилачка решења неминовно су изазвали буран протест. Додатни отежавајући фактор представљало је већ традиционално одупирање „руске благочестивости“ сваком грчком утицају, особито након приклањања Грка Флорентинској унији, протумаченог као одступање од „чистоте православља“, а Никонова ревизија богослужења била је усмерена управо на унификацију обредне праксе руске и грчке цркве (Успенски 2004).[5] Упечатљив израз ова идеја добија код протопопа Авакума, који у *Тумачењима Псалама,* као узгред, отворено позива цара Алексеја

личитости самог гласовног склопа“ (Григорий Нисийский 1862: 6, 377–378). Код истог аутора на другом месту читамо: „Природа ствари, као нешто што је Бог усадио, остаје непромењива, док су се гласови који служе за означавање тих ствари разделили на толико различитих језика, да их је због мноштва њиховог тешко и побројати. Предочи ли ко мешање језика приликом градње куле у Вавилону као контрааргумент реченом, нека има у виду да се и овде не казује да Бог ствара језике људске, него да је Он учинио да дође до пометње језика, како не би свако свакога разумео. Наиме, док су сви живели једнако и док се људи још нису били разделили на мноштво различних народа, сва укупност људи који заједно живљаху говораше истоветним језиком; а након што је, по благовољењу Божијем, цела земља имала постати насељена, након распада заједнице језика, људи се расејаше по разним местима, те сваки народ створи особити карактер израза и гласова, стекавши као свој удео једногласје као становиту везу узајамног јединомислија, тако да, немајући размимоилажења у погледу знања предмета, људи почеше да се разликују по начину њиховог именовања. Јер *камен* или *дрво* не чини се једнима оваквим, а другима онаквим, премда су имена тих ствари у свакоме народу различита; тако да остаје поуздана реч наша да су гласови људски творевине нашега разума. Јер није нам знано из Писма ни то да су у почетку, када је човечанство још само са

Михајловича: „Вздохнитко по-старому, как при Стефане (Вонифатьеве) бывало, добренько и рцы по русскому языку: *Господи, помилуй мя грешнаго*! А *кириелейсон-от* оставь: так ельняне говорят, плюнь на них! Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек. [...] Как нас Христос научил (sic!), так и подобает говорить. Любит нас Бог не меньше греков: предал нам и грамоту нашим языком Кириллом святым и братом его. Что же нам еще? Разве языка ангельскова? А нет, ныне не дадут, до общего воскресения...” (Замалеев – Овчинникова 1991: 159–160). Управо нека текстолошка питања постаће (и остати до данас) крајеугаони камен полемике између Никонових присталица и идеолога староверства (о њеном историјату и најистакнутијим староверским полемичким списима в. Шахов 1998: 44–61). Примера ради, у *Символу вере* у формулацији која се односи на Бога Сина “рождена, а не сотворена” ревизијом је изостављен супротни везник а, чиме је, по мишљењу старообредаца, ублажено противстављање рођености и створености, унето у Символ вере ради опонирања следбеницима Аријеве јереси, одн. њиховом учењу да је Бог Син творевина Оца, нижег реда у односу на Њега, а не јединосуштан са Њим; у формулацији везаној за Царство Божије синтагма “несть конца” замењена је са “не будетъ конца”, чиме је, по мишљењу Никонових опонената, унета двосмисленост која омогућава претпоставку да Царство Христово још није наступило Његовим овалођењем, искупитељском жртвом на крсту и васкрсењем, него да ће до тога доћи тек у некој далекој, неодређеној будућности; изостављено је именовање Духа Светога “Господомъ Истиннымъ“, како је стајало у древним богослужбеним књигама као еквивалент грчком „τό κύριον“, чиме је, по мишљењу старообредника, дошло до редуковања смисла у односу на изворник. Или: у молитви Светоме Духу, у њеном иницијалном делу, уместо „Царю небесный, Оутѣшителю, Душе истинный“ унета је корекција: „Душе истины“, чиме, по мишљењу опонената, Свети Дух постаје „удеоничар“, предикат неког ентитета вишег реда, некакве „истине“ као општије категорије у односу на ипостаси Свете Тројице. Посебно су иритирале неке измене које су доводиле до бласфемичне двосмислености, попут оне из чина крштења: „молимсѧ Тебѣ, Господи, ниже да снидетъ с крещающимсѧ духъ лукавый“

собом било једногласно, речи биле предате од Бога на некакву поуку људима, нити пак да је, када су се језици оделили по различитим обележјима, Божанствени закон установио на који начин свако мора говорити; него је Бог, зажелевши да људи буду разнојезични, препустио да сви иду природним путем, те да сваки народ образује гласове (=гласовне комплексе) за објашњавање (=озвучавање) имена онако како је њему по вољи“ (Григорий Нисийский 1862: 6, 366–367). У сличном духу, са импликацијама о равноправности језика, условност језичког знака Григорије Нисијски убедљиво доказује и у следећем фрагменту: “Кажи ми, на колико се начина, према различитости народа, озвучава реч којом се именује небо? Ми (Јелини) називамо га *ουρανός*, Јеврејин ће казати: *шамаим*, Римљанин – *caelum*, а другачије ће изговорити Сиријац, Мађанин, Кападокијац, Мауританац, Скит, Трачанин, Египћанин; није лако чак ни побројати различита имена која у свакоме народу постоје за небо и друге ствари. А какво је, реци, природно име њихово, у коме се пројављује величанствена премудрост Божија? Даш ли предност јелинском називу у односу на остале, могуће је да ће ти се успротивити Египћанин, наводећи своје. Даш ли пак предност јеврејском, Сиријац ће навести своју реч, а ни Римљанин им неће препустити првенство; Мађанин такође неће дозволити да се његове речи не нађу на првом месту; и међу другим народима сваки ће првенства сма-

ревидирано је у: „ниже да снидетъ с крещающимсѧ, молимсѧ Тебѣ, духъ лукавый“ (у синодалном Требнику из 1915. године, приликом нове ревизије црквено-словенске норме, враћено је традиционално, предниконовско решење) (детаљније в. Шахов 1998: 45–49). Ипак, било је и примедби да је већина измена унета тек *pro forma*: „Никон је одштампао исти текст, само другачијим наречјем: где је 'церковь' била, ту је сада 'храмъ', а где је био 'храмъ', ту је 'церковь'; где су били 'отроцы', сада су 'дѣти', а где су били 'дѣти', сада пише 'отроцы'; уместо 'креста' је 'древо'; уместо 'пѣвцы' – 'пѣснословцы'. Чиме је ово ново боље од оног старог, и шта то у старим књигама представља јерес, и која је ту реч противна Божанственом Писму?“ (цит. према: Милюков 1994: 51). Након изрицања анатеме старообредницима 1666–67. године њихови ставови према измењеној језичкој норми и тексту богослужбених књига се радикализују, категорички се одбацује црквено богослужење и домаћа молитва по њима (чак и у оквиру „јединоверја“), што налази одраза у текстовима служби и староверском типику уопште, као и у тексту и правилима индивидуалне (тзв. келејне) молитве (исп., на пример, Сынъ церковный 1995–96; Малый домашний уставъ 1997; Молитвенникъ 1988). У условима социјалног и културног изолационизма, старообредници стварају и током три и по минула столећа брижљиво негују своју алтернативну културу са низом само њој својствених реалија, свој алтернативни кодекс вербалног и невербалног комуникативног понашања, свој самобитни социјални симболизам.

За сагледавање специфичности старообредничке лингвистичке доктрине, посебно учења о неконвенционалности језичког знака, одличан материјал пружају нам елементи графијско-ортографског система и њихове интерпретације. За приступ овој проблематици од значаја је чињеница да је у средњовековној руској и култури *Pax Slavia Orthodoxa* графемама, вероватно због става о богонадахнутости њиховог порекла, придаван атрибут светости, па се чак сматрало и да свака графема има своју иманентну семантику, независну од њеног назива (ово учење посебно је развио Константин Костенечки – исп. Мечковская 1998: 74–75). Било каква промена у систему графије у масовној свести доживљавана је веома болно.[6] За старообреднике прво

трати достојним своје” (Григорий Нисийский 1862: 6, 423–424). Аналогне интерпретације наћи ћемо и код старијег брата Григорија Нисијског – Василија Кесаријског, чију је полемику против Евномија Григорије наставио и развио, затим код Аурелија Августина, Петра Ломбардијског, Бонавентуре, Томе Аквинског (о овоме в. детаљније Эдельштейн 1985: 184–199). Схватање о неконвенционалности језичког знака, сходно изнетом, представља деформацију која ће на терену *Pax Slavia Orthodoxa* свој радикални израз добити најпре у старообредничкој, а затим и у доктрини имјаславија (иненославља), о чему детаљније пишемо у нап. 8.

[5] Унификација није спроведена у потпуности, тако да и данас постоје бројне разлике у богослужбеној пракси двеју средина (исп. Фундулис 2005: 211–217).

[6] Таква је, примера ради, била Константинова реакција на губљење слова Ѳ, премда је ова графема од самог почетка била сувишна у односу на фонетско-фонолошки систем старословенског језика, а сам графијски систем у представама средњовековног језикословља био је персонификован, односно схваћен као пандан људском свету: сугласници су упоређивани са мушкарцима, самогласници са женама, надредни знаци (титле, акценатски знаци) представљали су својеврсне „свештене одежде“, тј. украсе слова, „пајерок“ (врста апострофа, присутан у

искушење ове врсте долази недуго након раскола у Руској цркви, након графијске реформе Петра Великог из 1708. године, када избор типа слова – традиционалне црквенословенске ћирилице или „грађанског шрифта“ – постаје визуелни чинилац разграничења црквене и секуларне, али и јелинско-православне и римско-европске, и најзад, не на последњем месту, старообредничке и новије руске традиције. Иако је првобитно заговарао реформу графије црквенословенских слова и састава саме азбуке, Петар је од ове идеје одустао, свестан да би у круговима Цркве она била схваћена као „одрицање од православног славјано-јелинског благочашћа“ (Живов 1996: 53), међутим, реализовао ју је при конципирању грађанског типа азбуке, у настојању да изгледом графема, уобличених по моделу латиничне писмовне верзије „antiqua“, њиховим саставом и ограничењима у писању надредних знакова истакне латинофилску оријентацију нове руске државе (а у позадини ове идеје налазило се поимање Русије као наследнице Римске империје, њене војничке славе и империјалне моћи). У таквим околностима, у староверској средини, у којој је проценат писмености био далеко виши него у другим слојевима становништва (Шахов 1998: 108), не само што се љубоморно чувала црквенословенска графија, на којој су се писале и штампале и сакралне, али и друге књиге и периодична издања, него су конструисани и њени посебни варијетети, попут гуслицког (код старообредаца-поповаца) и поморског писма (међу беспоповцима) (Вургафт – Ушаков 1996: 82), али и тајни, шифровани начини писања („тарабарская грамота“[7]), неопходни за потребе преношења порука међу староверцима у условима репресалија од стране државе и већинске Цркве (исп. Мельников – Печерский 1989: 2, 20). Занимљиво је да је још један семиотички систем – неумска нотација (рус. *крюки, знамена*) међу старообредницима доживљаван као свет не само због своје древности, „освештаности употребом“, него због мишљења да он није људска творевина. Рецимо, крајем 20-их година XIX века забележен је овакав вапај једног „наставника“ (старешине цркве или богомоље „беспоповаца“ и заједнице верника окупљене око ње), из Покровске капеле – првог молитвеног дома брачних беспоповаца у Москви: „Заборавише малодушни хришћани

функцији обележавања јоте уместо графеме ъ на граници између префикса и корена) је поиман као „стражар“, „чувар“ или „сведок“, па отуда не треба да нас чуди чињеница да је изузимање сваког слова из азбуке доживљавано трагично – као смрт људског бића или лишавање неког телесног уда (Мечковская 1998: 74).

[7] У савременом руском језику задржао се фразеологизам „тарабарская грамота“ са значењем „что-либо недоступное пониманию, в чем трудно разобраться“, али се у најрелевантнијем фразеолошком речнику не објашњава његова етимологија (А. И. Молотков, *Фразеологический словарь русского языка.* Москва, 1967, 117). Занимљиво литерарно сведочанство о употреби овог шифрованог писма међу староверцима налазимо у роману „У планинама“, чији је аутор П. И. Мељников (псеудоним Андреј Печерски, 1818–1883), одличан познавалац староверске културе. Јунакиња романа матушка Манефа, која живи у удаљеном планинском скиту, добија писмо из Петрограда, у коме се између осталог каже (писмо наводимо у транслитерацији на савремену руску графију): „Пречестной матушке Манефе о еже во Христе с сестрами землекасательное поклонение. [...] С превеликим прискорбием возвещаем вам, что известный вам человек в прошедший вторник находился во едином месте и доподлинно узнал о бурях и напастях, хотящих на все ваши жительства восстати. И та опасность немалая, а отвратить ее ничем не предвидется. Велено по самой скорости *шо шле лтыки* послать, чтоб их *ониласи и шель памоц* разобрать и которы *но мешифии* не приписаны, тех бы *шоп*

неумске знаке, по којима *сами анђели поју*, поклекнуше пред *душегубним нотним појањем*“ (курзив наш) (Милюков 1994: 92).

Поштовање ортографске норме црквенословенског језика такође је традиционално представљало атрибут ортодоксије и ортопраксије. Отуда, рецимо, у древним требницима налазимо специјалне разрешне молитве за преписиваче који исповеде да су „сагрешили преписујући свете и божанствене списе светих апостола и Отаца по својој вољи и по неукости својој, а не како је писано“ (Успенский 1996: 56); отуда и готово неизоставна самооправдавања преписивача и упућивања молби будућим читаоцима да буду снисходљиви због могућих омашки, јер „не писа Дух Свети, већ рука грешна“[8]. Заиста, оглушење о ортографску норму, у случају непоштовања диференцијалног принципа црквенословенске ортографије, могло је довести до крупног комуникативног неспоразума са далекосежним импликацијама (довођење чистоте вере у питање). Класичан пример је писање титле (са контракцијом вокала е) у речи }áг҃гл҃ъ (изговара се: *angel*) у значењу бестелесног бића које служи Богу, анђела, или одсуство титле и писање е - ѐáггелъ (изговор: *aggel*), у значењу бестелесног бића отпалог од Бога које служи сатани (отуда у Јеванђељу по Матеју гл. 25, ст. 41. налазимо: Идите ѿ мене, проклѧтїи, во ѿгнь вѣчный, ѹготованный дїаволу и ѐáггелѡмъ его). Свака измена традиционалних ортографских решења доживљавана је и као атак на верска убеђења.[9] Приликом ревизије богослужбених књига у доба патријарха Никона дошло је до прихватања извесних ортографских новина, од којих је највише полемика у старообредничкој средини изазвала промена начина писања имена Спаситељевог (Іисусъ уместо традиционалног Ісусъ), изазвана тежњом ка унификацији са грчком ортографијом (Ἰησοῦς). Огорчене распре између никонијанаца и старообредника биле су додатно подстакнуте учењем о мистичкој сили имена Исусовог,[10] тако да је не једном изнета тврдња да се у ортографски измењеном имену поштује и измењена суштина (рецимо, св. Димитрије Ростовски оптуживао је старообреднике да се не моле Сину Божијем, другој ипостаси Свете Тројице, него некаквом „равноухом“ бићу, доводећи староруски начин писања Ісусъ у семантичку везу са грчким лексемама са значењем

штылсак“ (шифриране фрагменте означили смо курзивом). Ако се зна да се овај систем шифрирања заснивао на замени консонантских графема по принципу щ → б, ш → в, ч → г, ц → д, х → ж, ф → з, т → к, с → л, р → м, п → н, значење поруке је следеће: „Велено во все скиты послать, чтобы их описать и весь народ разобрать, и которы по ревизии не приписаны, тех бы вон выслать“. (Мельников – Печерский 1989, т. 2, стр. 20).

[8] Исп., примера ради, запис у Хлудовском паримејнику (Бугарска, XIV век): „Молим вас, часни оци, свештеници и ђакони, и сви који будете читали ову књигу: читајте и исправљајте, али не проклињите. Јер као што је мед чак и на горкој кори сладак, тако и речи Божије, макар биле написане грубо и нетачно, остају Божије и спашће све оне који их прочитају. Јер не писа Дух Свети, но рука грешна. А када завршите читање, помјаните мене грешнога и родитеље моје, а вас да прости Господ Бог и у овоме веку и у будућем“ (Калиганов – Полывянный 1990: 164).

[9] Рецимо, у време деловања трновско-ресавске школе и реформе ортографије која се везује за име бугарског патријарха Јефтимија (XV век), а која је била усмерена на рестаурацију оних одлика древног црквенословенског начина писања што су се постепено спонтано губиле под утицајем измена у фонетско-фонолошком систему живих колоквијалних језика са којима је средњецрквенословенски језик функционисао по принципу комплементарности (диглосије) – српског, бугарског, руског и др.,

„равный“ и „ухо“, након чега је уследила такође иронична реакција са друге стране – исп. Шахов 1998: 46). Ипак, несугласице ће временом бити превазиђене, и староверци ће у знаменитој „Окружној посланици“ из 1862. признати истозначност оба начина писања: „Владајућа руска Црква, каогод и грчка, не верује у неког другог Бога, него у истог оног у кога и ми верујемо; и зато, иако ми изговарамо и пишемо име Спаситељево Ісусъ, на писање и изговарање Іисусъ не усуђујемо се да хулимо“ (цит. према: Милюков1994: 56). У масовној свести (међу мирјанима, тј. у редовима лаиката) ове полемике нису наишле на већи одјек; традиционално писање имена Исусовог у народу ни у јеку најжешћих спорова неће попримити негативну маркираност, о чему сведочи, између осталог, и финале чувене поеме „Дванаесторица“ Александра Блока, где испред оних који ће променити свет победно корача „державным шагом, [...] / впереди – с кровавым флагом, / и за вьюгой невидим, / и от пули невредим, / нежной поступью надвьюжной, / снежной россыпью жемчужной, / в белом венчике из роз / впереди – *Исус* (не Иисус! - *прим. наша*) Христос“.[7] Блиска овоме била је и полемика вођена међу староверцима око титлованог писања имена Исусовог: диспути око тога треба ли се поклањати крсту на коме се налази натпис І.N.Ц.І. (Ісусъ Назарянинъ Царь Іудейский) отпочели су у Руској цркви одмах након преломног Сабора 1666–1667. Неки поборници „старе вере“, на челу са архиђаконом Игнатијем из Соловецког манастира, аутором „Књиге о титли на Крсту Христовом“, овај начин скраћивања имена Исусовог назвали су иронично „титла Пилатова“ и прокламовали као једино исправно писање І. Х Ц. С. (Ісусъ Христосъ Царь Славы). У доцнијој пракси староверци који прихватају свештенство (поповци) признали су оба начина писања исправним и једнако вредним, док су се беспоповци поделили на „титловце“, који су признавали натпис І.N.Ц.І., и њихове опоненте из редова московских и петроградских федосејеваца (Вургафт – Ушаков 1996: 282–283). У вези са ортографском нормом истаћи ћемо и то да се староверци и данас у својим богослужбеним књигама придржавају правописних решења прихваћених пре Никонове реформе, а исто важи и за правила транскрипције антропонима и топонима (нпр. *Алимпий* ум. савременог стандарда *Алипий,*

ортографске грешке сматране су већим злом од лексичких нетачности или неуспелих преводилачких решења. Тако, Константин Костенечки, Јефтимијев ученик и, по Јагићевом одређењу, фанатични присталица његове реформе, придавао је употреби графема вероисповедни значај. „Претећи анатемом, Константин је грешке у писању повезивао са падом у јерес, идентификујући на тај начин ортографију и ортодоксију“ – наводи Н. Б. Мечковска, илуструјући ово своје запажање неколиким примерима који упечатљиво илуструју неконвенционалну рецепцију језичког знака – графеме. „У писању *единородніи* уместо *единородныи* Константин не види просто мешање слова Ы и І (у целини типично за српску и бугарску редакцију црквенословенског језика), него јерес (јер *единородныи* јесте облик сингулара, *а единородні* – плурала, при чему се овде говори о Исусу Христу, који је, по Јеванђељу, био *единородным*, одн. једини Син Божији): Единем симь писменем [...] являеши несториеву ересь в две лици Бога секуща“ (детаљније в. Мечковская 1998: 75).

[10] Ово учење, које својим коренима сеже у златно доба исихазма, почетком XX века на руском терену изазваће још једну лингвокултуролошки релевантну појаву – *имјаславије / именославље (имяславие)*, учење развијано у руским манастирима на Атосу и у скитовима Кавказа, по коме име Божије и име Исуса Христа као друге ипостаси Свете Тројице имају божанску моћ, тако да је у време молитвеног призивања Бог нераздељиво присутан у Своме имену. Имјаславију су

Иоаникий ум. *Иоанникий, Киприян* ум. *Киприан, Кирил* ум. *Кирилл, Сава* ум. *Савва, Саватий* ум. *Савватий, Еросалим* ум. *Иерусалим*), као и за транскрипцију и творбено-граматичку адаптацију апелатива грчког порекла у староверским издањима (*антимис* ум. *антиминс*, *стихера* ум. *стихира*, *акафисто* ум. *акафист* и сл.).

Спроведена анализа показује да је староверство развило радикалну интерпретацију мотивисаности језичког знака, која нема упориште у ранохришћанским изворима, али је повезано са извесним ранијим средњевековним схватањима. Схватање о неповредивости језичке норме и недодирљивости сакралног текста, такође присутно у старообредничкој доктрини, резултираће расколом и потоњом самоизолацијом старообредничке популације.

се супротставили рационалистички настројени монаси-интелектуалци (*имяборцы*), сматрајући да ова доктрина значи „обожавање“ гласова и слова, па су је зато и називали „имябожническая ересь“. Званична Црква такође је заузела критички став према овом учењу, увидевши његову заблуду у идентификовању имена Божијег и Његове суштине, стављању знака једнакости између имена и Именованог (Лепахин 2002: 177). Православно гледиште на ово питање исказаће доцније о. Павле Флоренски, учећи да „име Божије јесте Бог; али Бог није име. Суштина Божија је изнад енергије Његове, иако та енергија изражава суштину Имена Бога“ (Флоренский 1988: 73), као и о. Сергије Булгаков, који развија концепцију о имену Божијем као вербалној икони, која је, као и свака икона, призвана да антиномијски открива и уједно скрива суштину Божију (Булгаков 1953, 191–195). Преглед патристичких (св. Симеон Нови Богослов, св. Марко Ефески, св. Нил Мироточиви, св. Пајсије Величковски, св. Игнатије Брјанчанинов, св. Теофан Затворник) и тумачења савремених теолога (еп. Калист Вер, архимандрит Јефрем Филотејски) везаних за ово питање в. у књ.: *Мој имена. О молитви Исусовој*. Цетиње, 1997.

[11] Цит. према: А. Блок, *Стихотворения и поэмы.* Москва, 1983, 177.

ЛИТЕРАТУРА

Бојовић 2013: Д. Бојовић, *Мисао старих српских писаца о свештеном језику и божанској речи.* [У зб.:] Ј. Грковић-Мејџор, К. Кончаревић (уред.), *Теолингвистичка проучавања словенских језика.* Београд, 2013, стр. 357–367.

Бороздин 1900: А. К. Бороздин, *Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке.* Санкт-Петербург, 1900.

Булгаков 1997: М. Булгаков, *История Русской Церкви.* Кн. 8-я, ч. 2-я. Москва, 1997.

Вургафт – Ушаков 1996: С. Г. Вургафт, И. А. Ушаков, *Русское старообрядчество. Энциклопедический словарь.* Москва, 1996.

Григорий Нисийский 1862: Григорий Нисийский, *Творения*, ч. 4. Москва, 1862.

Dikro – Todorov 1987: O. Dikro, C. Todorov, *Enciklopedijski rečnik nauka o jeziku,* t. 1. Beograd, 1987.

Эдельштейн 1985: Ю. М. Эдельштейн, *Проблемы языка в памятниках патристики.* [У зб.:] *История лингвистических учений. Средневековая Европа.* Ленинград, 1985, стр. 157–207.

Живов 1996: В. М. Живов, *Язык и культура в России XVIII века.* Москва, 1996.

Жуков 1971: Е. М. Жуков (ред.), *Советская историческая энциклопедия,* т. 1–13. Москва, 1971.

Замалеев – Овчинникова 1991: А. Ф. Замалеев, Е. А. Овчинникова, *Еретики и ортодоксы. Очерки древнерусской духовности.* Ленинград, 1991.

Зеньковский 1995: С. Зеньковский, *Русское старообрядчество. Духовные движения XVII в.* Москва, 1995.

Калиганов – Полывянный 1990: И. Калиганов, Д. Полывянный (сост.), *Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX–XVIII веков.* Москва, 1990.

Константинов 1970: Ф. В. Константинов (ред.), *Философская энциклопедия*, т. 1–5. Москва, 1970.

Кончаревић 2002: К. Кончаревић, *Проблеми опште лингвистике у светлости православне теологије*. – Богословље, Београд, 2002, 1, стр. 95–109.

Малый домашний уставъ 1997: *Малый домашний уставъ*. Москва, 1997.

Мельников – Печерский 1989: П. И. Мельников (А. Печерский), *В лесах*. В 2-х т. Москва, 1989.

Мечковская 1998: Н. Б. Мечковская, *Язык и религия*. Москва, 1998.

Милюков 1994: П. И. Милюков, *Очерки по истории русской культуры.* В 3-х т. Т. 2, ч. 1: *Церковь. Религия. Литература*. Москва, 1994.

Молитвенникъ 1988: *Молитвенникъ*. Москва, 1988.

Никольский 1988: Н. М. Никольский, *История Русской Церкви.* Москва, 1988.

Смирнов 1971: П. С. Смирнов, *История русского раскола старообрядчества.* Westmead, 1971.

Сынъ церковный 1995–96: *Сынъ церковный*. В 2-х т. Москва, 1995–96.

Толстой 1988: Н. И. Толстой, *История и структура славянских литературных языков.* Москва, 1988.

Успенский 1996: Б. А. Успенский, *Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка*. В кн.: *Язык и культура*. *Избранные труды, т. II*. Москва, 1996, стр. 29–58.

Успенски 2004: Н. Д. Успенски, *Колизија двеју теологија при редиговању руских богослужбених књига у XVII веку.* Краљево, 2004.

Флоренский 1988: П. Флоренский, *Магичность слова. Имяславие как философская предпосылка.* – Studia Slavica Hungariensia, Budapest, 1988, 34, 1–4.

Флоровский 1991: Г. Флоровский, *Пути русского богословия.* Вильнюс, 1991.

Фундулис 2005: Ј. Фундулис, *Литургичке недоумице.* Краљево, 2005.

Шахов 1988: М. О. Шахов, *Философские аспекты староверия*. Москва, 1998.

Ксения Кончаревич

ОБ ОДНОМ СРЕДНЕВЕКОВОМ ВОСПРИЯТИИ ПРИРОДЫ ЯЗЫКОВОГО ЗНАКА И НОРМЫ САКРАЛЬНОГО ТЕКСТА

Р е з ю м е

В предлагаемой работе рассматривается трактовка вопроса об условности / неконвенциональности языкового знака, изменяемости / неизменяемости языковой нормы и допустимости / недопустимости интервенций в сакральном тексте в старообрядческой доктрине, причем проводится сопоставление старообрядческих с патристическими взглядами и пониманиями, сформировавшимися в рамках средневековой письменности и культуры Pax Slavia Orthodoxa.

Ключевые слова: *Теолингвистика, история лингвистики, нормативистика, старообрядчество, языковой знак, сакральная норма, сакральный текст, церковнославянский язык, имяславие.*

УДК: 726.7:003(497.6)
DOI: 10.7251/GMS1301271B
(Оригинални научни рад)

Биљана Бабић
Универзитет у Бањој Луци
Филолошки факултет
biljana.babic@unibl.rs

МОРФОЛОШКИ СИСТЕМ У „СЛОВИМА (БЕСЈЕДАМА) СВЕТИХ ОТАЦА У НЕДЈЕЉЕ ЧЕТРДЕСЕТНИЦЕ И ПЕДЕСЕТНИЦЕ“ ИЗ МАНАСТИРА ГОМИОНИЦА

***Резиме**: Писаном насљеђу које се чува у манастиру Гомиони-ца припада и споменик српске редакције Слова (Бесједе) светих отаца у недјеље Четрдесетнице и Педесетнице. Према воденим знаковима, рукопис је датиран у крај XIV или почетак XV вијека, те је у питању најстарија рукописна књига из гомионичке, обимом богате, збирке. Циљ овог рада пак био је да се размотре морфолошке карактеристике најстаријег гомионичког рукописа у погледу српскословенске норме.*

***Кључне ријечи**: слова (бесједе), српска редакција, именичке основе.*

1.0. Будући не само црквено-административни, већ и културни и духовни центри, српски средњовјековни манастири развијали су градитељство, сликарство, преводилачку и преписивачку дјелатност. Организоване скрипторије при манастирима највјероватније да су постојале још од времена Светог Саве, а свакако највећа је била скрипторија из 17. вијека при манастиру Рача, која је бројала око 300 писара. На подручју Босне и Херцеговине, скрипторији су били у Тврдошу, Житомислићу, Папрећи, Гомионици и Сарајеву (Окука 2005: 266). О збирци рукописних и штампаних књига, које се чувају у манастиру Гомионица,[1] са културно-историјског становишта писали су Љ. Шево и П. Момировић.[2] Према њиховим истраживањима, јасно је да се у Гомионици налази богат корпус рукописних књига религиозног садржаја из XIV–XVII вијека, као и штампаних књига, те ћемо и једне и друге навести.

[1] Манастир Гомионица са црквом посвећеном Ваведењу Богородице први пут се у писаним документима спомиње 1536. године – у турском пописном дефтеру, а легенде везују његов постанак за имена Стефана Немање, Светог Саве и царице Маре. Постоји и теза да су га основали монаси манастира Милешева.

[2] Уп. Шево, Љ. *Манастир Гомионица*, Бања Лука 2002; Момировић, П. *Манастир Гомионица*, Богословље IX–XXIV, св. 1. и 2, Београд 1968, 47–94.

Рукописне књиге манастира Гомионица:

1) Слова (бесједе) светих отаца у недјеље Четрдесетнице и Педесетнице с краја XIV или почетка XV вијека,

2) гомионичко Јеванђеље с краја XIV или почетка XV вијека,

3) Триод Лазаревац с краја XV или почетка XVI вијека,

4) Минеј за децембар из 1598. године,

5) Триод Лазаревац из друге половине XVI вијека,

6) Молабник Пресветој Богородици с краја XVI или почетка XVII вијека,

7) Псалтир с последовањем или Мали зборник молитви за свештенике и монахе, гдје први дио књиге потиче из XVII вијека, а други из XVIII вијека,

8) Псалтир с последовањем настао у XVII вијеку и

9) Минеј за децембар преписан у XVII вијеку (Шево 2002: 89–90).

Штампане књиге које се чувају у овом манастиру су:

1) фрагмент Празничног Минеја Божидара Вуковића из 1538. године,

2) Октоих Јеронима Загуровића, издање из 1569/70,

3) Цвјетни Триод, издање из 1563. године,

4) Псалтир Бартоломеа Гинамија из 1638. године,

5) Четворојеванђеље Ђакона Коресија из 1579. године (Шево 2002: 93–94).

Уз наведене рукописне и штампане књиге, манастирска ризница има и многа руска издања из XVII и XVIII вијека.

Међутим, филолошка и лингвистичка истраживања ових рукописа још су у повоју. Практично, само један рукопис из збирке – *Слова (Бесједе) светих отаца у недјеље Четрдесетнице и Педесетнице* – обрађен је у једном сегменту графије.[3] Управо та два рада, о графији наведеног рукописа, настала на самом почетку 21. вијека, потпуно оправдано могу се сматрати почетком истраживања гомионичког рукописног насљеђа.

[3] *Осврт на писање танког јера у „Словима (бесједама) светих отаца“ из манастира Гомионица*, Српски језик, студије српске и словенске, Београд 2004, стр. 439–445; *Напомене о писању јери* у *Словима (Бесједама) светих отаца из манастира Гомионица*, Радови – часопис за друштвене и хуманистичке науке, бр. 12, Филозофски факултет Бања Лука 2009, стр. 11–18. Рад је настао у оквиру пројекта *Српско књижевно и језичко насљеђе БиХ*, који је финансирало Министарство науке и технологије Републике Српске.

Према подацима који су наведени у монографији Љ. Шево, нема сумње да су *Слова (Бесједе) светих отаца...* рукопис српске редакције, са сачуваних 312 листова, те да је књига великог формата, увезана у орнаментисан кожни повез, а на основу водених знакова на хартији и карактеристика писма датује се у крај XIV или почетак XV вијека (Шево 2002: 85). Иако је „овај вриједан рукописни споменик био веома оштећен све до 1985. године, када је детаљно рестаурисан“ (Шево 2002: 85), већи дио страна не може се прочитати на задовољавајући начин. Управо због тога, своју анализу смо ограничили грађом са 40 страна књиге, тј. фотографских снимака књиге.[4] С друге стране, руководили смо се претпоставком да ни анализа осталог дијела текста не би довела до битнијег одступања од добијених резултата.

2.0. Учење Светих отаца није било уско везано само за једно доба већ се односило на сва времена и обично се јављало у виду зборника слова, бесједа односно поука. „Беседа, српскословенски **бесѣда**, има најчешће значење блиско савременом – проповед, хомилија. Хомилије црквених отаца често се називају беседе. Беседом се, понекад, означава и слово писано у облику дијалога“ (Трифуновић 1974: 27).[5] Садржај бесједа је богат и разноврстан, а усмјерен је на унутрашњи свијет човјека у смислу хришћанског учења и ради постизања хришћанског савршенства. Као жанр српске средњовјековне књижевности, слова или бесједе писане су српском редакцијом старословенског језика, али ће у њима понекад долазити до изражаја и особине српског народног језика, фонетске и морфолош-ке природе.

Садржај *Слова (Бесједа) светих отаца у недјеље Четрдесетнице и Педесетнице*, на четрдесет страница рукописа, колико нам је било доступно, односи се на поуке о хришћанским врлинама, осуди јереси, страдању грешника и награди праведнима, уопште о утврђивању у хришћанској вјери. Већ смо истакли да је рукопис писан српском редакцијом старословенског језика. Позната је чињеница да је српскословенски језик у почетку био „искључиво језик цркве, тј. богослужбених књига, али је временом почео да се користи и у оригиналној и преведеној књижевности – побожним причама, моралним поукама, молитвама, проповедима, житијима...“ (Милановић 2004). Ипак, све до Вукове реформе ће у српском друштву постојати диглосија,

[4] Овом приликом изражавам захвалност епископу бањалучком господину Јефрему на благослову за фотографисање споменутог рукописа, игуманији манастира Гомионица пок. Јефимији на гостопримству и проф. др Љиљани Шево на помоћи.

[5] „Беседе црквених отаца на разне теме и празнике обично се називају ‘словима’“ (Трифуновић 1974: 301).

односно „функционални расцеп у језику при коме се један облик тога језика користио за тзв. више функције (књижевност, администрација, право, школство и сл.) а други облик истога језика за ниже (свакодневна неформална комуникација)“ (Милановић 2004). У таквој ситуацији сасвим је било разумљиво да су „особине народног језика продирале у књижевни... али и да су особине књижевног језика... продирале у народне говоре“ (Милановић, 2004).

Имајући у виду да су *Слова (Бесједе) светих отаца...* из манастира Гомионица споменик писан српскословенским језиком, намјера нам је била да, посматрајући морфолошки систем, установимо:

а) да ли је српскословенска норма у потпуности успостављена,

б) да ли су и у којој мјери присутни упливи народног језика.

2.1. Деклинација именица

2.1.1. Именице мушког рода

У *Словима (Бесједама) светих отаца...* пронашли смо сљедеће примјере:[6]

1) **о* промјене: Nsg **праꙁникь, сьродникь, источникь, отрокь твои**, Gsg **ѿ ба, богослова**, Dsg **мьчникоу деодѡроу, потокоу**, Asg **послоушати ба, виждь пророка, своего фатріарха**, Vsg **оче**, Isg **срьпомь дха, недостоинаго патриархомь ꙁвати се**, Lsg **вь виноградѣ, на соудѣ, вь врьтоградѣ, о спсе, ѡ епкпе**.[7]

2) **іо* промјене: Nsg **ѡць его**, Gsg **до конца**, Dsg **творцоу**, Asg **ꙁакла ... тельць**.

3) Као и падежи једнине, тако су и падежи множине споменутих основа углавном у складу са нормом: Npl **агтели, гради ваши ѡгнємь пожежени, отрѡци, кнеꙁи, конци, жртьвници, раꙁбѡиници, хыцници, глаголници**, Gpl **сьтвори ме ꙗко єдинного ѿ наємникь твоихь**, Dpl **кь львѡмь, подбникѡмь**, Apl **вь вѣкы вѣкѡма**, Ipl **стыми своими оученикы, сь дроугы своими**.

4) Са наставцима номинатива множине **о* и **и* промјене потврђена је именица **доухь**: **ꙗко же ѡни дхове и сїе дси**. Поред тога,

[6] Нумерацију страница нисмо били у могућности очитати, те она овом приликом изостаје.

[7] У локативу једнине долази до мијешања **-х** и **-є** у писању, али то налазимо и у другим примјерима нпр. **где, тело, тхлеса**.

утицај **и* промјене евидентирали смо и у генитиву множине именице **родь**: **прѣжде колицѣх родѡвь**,[8] док је акузатив једнине регистроване именице по **о* промјени: **вь род евреискыи**.

5) Именице мушког рода које су се завршавале на суфиксе *telь, *inь и *arь имале су у једнини и двојини промјену по **о*/**іо* основама, а у множини су се мијењале по сугласничким основама мушког рода. У нашој грађи имамо потврде за сљедеће примјере: Nsg **оучитель**, **моучитель** Gsg: **блгдтелꙗ**; Npl **христꙗне**, Dpl **ревнителѥмь и подбникѡмь**.

Међу пронађеним примјерима у множини, један чува наставак сугласничких основа (Npl **христꙗне**), а други (Dpl **ревнителѥмь**), има наставак **іо* промјене. Овом приликом треба споменути и именицу **дѣлатель**, која се у номинативу множине јавља у облику **дѣлателници**, дакле, у складу са **о* промјеном. Највјероватније је аналогијом према именицама **о* промјене грађеним помоћу суфикса -nikъ у једнини, које су иначе врло фреквентне у овом споменику,[9] ова именица такође добила наставак -nikъ (али у нашој грађи нисмо пронашли потврде за такав облик у једнини),[10] према коме је добијен облик у множини са наставком **о* промјене **дѣлателници**.

6) У деклинацији пронађене именице **і* основа задржавају своје падежне наставке: Nsg **гь**, **огнь**, **поуть**, Vsg **ги**, Lsg **вь ѡгни**, Npl **людїе**, Dpl **четыремь ꙁвѣремь**,

Међутим, неке од наведених именица јављају се и са наставцима других основа, те тако именице **господь** и **поут** долазе са наставцима **о* промјене: Gsg **боати се га**, Dsg **кь гоу**, Dsg **наоучена поутоу**, а именица **огнь** са наставцима **іо* промјене: Gsg **того самого ѡгнꙗ**, Isg **гради ваши ѡгнѥмь пожежени**.[11]

7) Међу именицама сугласничке промјене мушког рода у *Словима (Бесједама) светих отаца...* срећу се: Nsg **днь**, Dsg **кь единомоу же дн͡ю**, Lsg **вь пламени**. Ту је и један множински облик: **бѡ вь седмихь днехь**. Дакле, именица **дьнь** се у дативу једнине јавља са наставком **іо* основа.

8) Именице **и* промјене биле су малобројне и непродуктивне, а већ у старословенским текстовима под утицајем **о* промјене. У гомионичком рукопису пронашли смо сљедеће случајеве: **сн͡ь твои сь**, **приближи се кь домоу**, **вь домоу**, **тьма врьхоу бездны**, **ношааше се врьхоу воды**.

[8] Проширење *-ов-* у генитиву множине именица **о* основа унесено посредством **и* основа присутно је и у другим српскословенским споменицима. Уп. Наташа Драгин, *Морфолошки систем у Теодосијевој „Похвали светом Симеону и светом Сави“*, стр. 51.

[9] На примјер: Nsg **ꙗрцмникц**, **наемникц**, **сцродникц**, Dsg **мцчникоу**, Npl **жрт͡цвници**, **разбьиници**, **хыѣ ници**, **глаголници**, Apl **оученикы** итд.

[10] Ни *СС* не наводи именицу **дѣлателц** са суфиксом -nikъ.

[11] Именицу **огнц** и *СС* (1994, стр. 404) наводи са наставцима **і* и **іо* промјене. Дакле, ова особина испољила се већ у канонским споменицима.

2.1.2. Именице женског рода

1) Некадашњу **a* промјену илуструјемо сљедећим примјерима: Nsg **слава**, Gsg **ношаашє се врьхоу воды**, Dsg **кь** ... **вл҃дцѣ**, **дасть главѣ моеи водоу**, Asg **теготоу**, **храминоу**, Isg **вѣрою**, **ѕлобою**, Lsg (**по**) **вьселюнѣ**, **ѡ слѣпоты**. Посљедњи примјер долази са наставком **ia* основа у локативу једнине.

2) Некадашњу пак **ia* промјену илуструјемо сљедећим примјерима: Nsg **сьродница**, **сьнмица**, Dsg **адамь кь сьпроужници вь горес… вьѕглашаашє**, Asg **бц҃оу**, **пшеницоу**.

3) Пронашли смо и једанпут употријебљен облик у двојини: **свєѕаше се ногѣ**.

4) У множини ситуација оба ова деклинациона типа је у сагласности са нормом: Gpl **источникь сльѕь**, **ѿ роукь**, Dpl **кь ногамь**, Apl **никтоже тоуждеѥ ногы**, Ipl **сь блоудницами**, **над моуками**.

5) Што се тиче основа на **i*, пронашли смо сљедеће примјере: Nsg **сладость**, **скоудость**, **мл҃сть**, **прѣльсть**, Gsg **боудоущєє жиѕни ѡбраѕь**, Dsg **бл҃гости**, Asg **ѕаповѣдь твою прѣстоупихь**, Lsg **ѡ прѣмоудрости**; Ipl **бьдростми**, Lpl **вь печалехь**. Претпосљедњи примјер долази са редакцијским наставком **-єхь** у локативу множине.

6) Међу именицама **u* промјене потврђене су: Nsg **крьвь**, Gsg **лювве**, Asg **на х҃воу црковь**,[12] Lsg **цркви**. Сви пронађени примјери су у једнини и задржавају старе наставке. Наставак -и у локативу једнине спорадично се јавља већ у канону, док у редакцијским споменицима има тежњу ка уопштавању (Драгин 2003: 2).

7) У тексту гомионичког рукописа регистрована је и једна именица женског рода **r* основа, која је у складу са нормом: **дьщи**.

2.1.3. Именице средњег рода

У тексту *Слова (Бесједа) светих отаца...* именице средњег рода веома су бројне, а илуструјемо их примјерима свих деклинационих типова.

[12] Македонска вокализација полугласника у акузативу једнине јавља се и у другим српскословенским текстовима. Уп. Вера Јерковић. *Српска Александрида. Академијин рукопис (бр. 352). Палеографска, ортографска и језичка истраживања*, Београд 1983, 152–153. Јасмина Грковић-Мејџор, *Језик „Псалтира“ из штампарије Црнојевића*, Подгорица 1993, 70.

1) Именице **o* промјене: Nsg **богатьство, прорчьство, царство, достоинство, житєлство**, Gsg **сьрѡдства, таинства, постничьства**, Dsg **могоутствоу, кстьствоу, дрѣвоу,**[13] Lsg **о чл҃чьствѣ, бж҃ствѣ**. Vpl **ѡ чеда бж҃ꙗ**, Lpl **дѣлѣхь твоих**.

2) Именице **io* промјене: Nsg **лице, хранилище, сьборище, ꙗвлкнїе, оученїе, творенїе, сїанїе, писанїе, рыданїе, кр҃щенїе**, Gsg **скончанїа, нераденїа, ѕапинанїа, сьгрѣшенїа, прѣстоуплкнїа**, Dsg **чоудиши ли се лицоу, сл҃нцоу, ѡбхожденїю**, Asg **дѣанїемь дѣанїе исправлꙗк**, Isg **питїемь, дѣанїемь дѣанїе исправлꙗк**, Lsg **ѡ обилїи**.

3) Именица **око** долази само у двојини: **очима м...ма источникь сльзь**.

4) Забиљежени примјери сугласничких основа углавном не одступају од норме. То су именице **n* промјене: Lsg **ѡ врѣмени, о имени ихь**, Ipl **нбс҃ными сѣмены**, **nt* промјене: Nsg **козлє**, Gsg **даль кси козлєтє** и **s* промјене: Nsg **слово, нб҃о и ѕемлꙗ**, Npl **чюдеса, тѣлеса**, Ipl **сими словесы**. Ријечи **чюдо** и **тело** посвједочене су само у множини и обје су у складу са нормом.

2.2. Деклинација личних замјеница

Промјена личних замјеница углавном не одступа од норме књижевног језика: **азь, мнѣ, сьтвори ме ꙗко єдинного ѿ наємникь твоихь, мене ѡставльше, толико работаю тебѣ, єго, ѿ ст҃ыхь кго, ѿ нкго, ємоу, кь нкмоу, рече кмоу, мы, намь, вами, ихже; ѿ себе, се**. Као што можемо примијетити, правило о присуству иницијалног *њ*- код релативне и личне замјенице за треће лице није досљедено примијењено: **єго, ѿ ст҃ыхь кго, ѿ нкго, ємоу, рече кмоу, кь нкмоу**.

2.3. Придјевска деклинација

Међу регистрованим примјерима налазе се придјеви неодређеног и одређеног вида: **празникь свѣтьл же и крась..., любочедьнь, кротькь, мрьзькь, моудрь, шоумьнь**, према **злок, силнааго, чьстнкго, топлоую, чистоую**. Наставак у генитиву једнине сложене придјевске деклинације мушког рода је **-аго: силнааго, праведнаго, приснопаметнаго**. У једном облику тврде промјене пак забиљежили смо наставак меке промјене **-кго** у генитиву једнине, и то **чьстнкго**.

[13] У *СС* (1994, стр. 199) именица **дрхво** наведена је са наставком **o* као и са наставком **s* основа.

2.4. Деклинација бројева

Наша грађа садржи основне и редне бројеве, као што показују регистровани примјери: **ѥдинь, ни ѥдин же страхъ, ѿ единого вь дроугое, къ единомоу же дн҃ю, трїе отрѡци, четыремь ѕвѣремь, бѡ вь седмихъ днехъ, вь трид...сеть, вь шестьдесет, вь сто; прьваго, прьбыми, вь дроугое, ѿ сихъ на дроугаа, дроугыи.**

Основни број *један* налазимо са основом **ѥдин-** али и **един-**: **ѥдинь, ѡт единого.** Под утицајем народног језика, умјесто српскословенског **въторое**, редни број се јавља у форми **дроугое, дроугыи, дроугаа.**

2.5. Партиципи

Партиципи су били литерарни облици несвојствени народном језику, а њихова фреквенција у *Словима (Бесједама) светих отаца...* врло је висока. Премда се партицип презента пасива „и у црквеним текстовима среће најређе“ (Јерковић 1981: 201), у гомионичком рукопису га налазимо: **похвалѧемыи, любим, испльнѧемь, вѣдома, негасимаго.** У употреби осталих партиципских облика није забиљежено одступање од норме.

2.6. Инфинитив и супин

У тексту смо нашли многе потврде за инфинитив, док потврде за супин у нашој грађи нисмо пронашли, што је у складу са српскословенском нормом тог времена.[14] Илустрације ради, наводимо сљедеће примјере: **бдѣти, быти, видѣти, въпросити, вѣдѣти, ѕаграждати, показати, сльзити, тешти.**

2.7. Презент

Од мноштва презентских облика регистрованих у нашој грађи издвојили смо сљедеће: **въздѣлаю, работаю, имамь, аще ли хощеши, гл҃юши, чоудиши ли се лицоу, въземлѥтсе, молить, прѣстанеть, покажеть, ѧвлѧѥт се, трѣзвимсе, ѡбрѣтаете, ѡткрывают се, именоують, глють.** Одступања од норме нису потврђена.

[14] Вера Јерковић, *Српскословенска норма у гласовном и језичком систему*, Југословенски семинар за стране слависте, 33–34, Задар 1984, 62.

2.8. Аорист

У тексту *Слова (Бесједа) светих отаца...* из манастира Гомионица нашли смо сљедеће потврде за аорист: **ꙁаповѣдь твою прѣстоупихь, вѣроуите не хотѣх, рече, въꙁдрьжа, праведнаго оутѣши, изгна, испльни, помилова, прибеде, пріехѡмь, беꙁаконовахомь противоу…, не сьхранихѡмь, слышасте ли ѡ чеда бж҃іа, поꙁнасте ли, видѣсте ли, придоше, пооучише се**. Наставак **-сть** у трећем лицу једнине глагола **быти**, **дати** досљедно се чува: **быст, дасть главѣ моеи водоу**. Пронашли смо и један примјер асигматског аориста: **сїа рекь апл҃ь**, што се коси са српскословенском нормом.

2.9. Имперфекат

Присуство имперфекта у гомионичком рукопису није занемарљиво, а илуструјемо га сљедећим примјерима: **плакааше, въꙁглашааше, желааше, молѧше его, обхождааше, невѣдѣаше ли**. Дакле, глаголи са имперфектом на **-аа-** углавном немају сажимања. Глагол **быти** реализован је у краћој форми **бѣ**.

2.10. Императив и потенцијал

Глаголски начини су потврђени примјерима у императиву и у потенцијалу. а) Императив: **виждь, иди, вь хв҃о сьбери стадо, не боуди моучень, въсплачите, оуꙁрите, вѣроуите, рьцѣте.** Као што видимо, глагол **видѣти** задржава старословенску форму другог лица једнине **виждь**.

б) Потенцијал је заступљен са оба начина творбе: **сь дроугы своими въꙁвеселиль се бимь, не би оустроиль кго**.

2.11. Перфекат

У односу на бројне примјере забиљежене у аористу и имперфекту, перфекат је са сигурношћу посвједочен само у једном примјеру, и то у другом лицу једнине **даль еси**.

3.0. Анализа грађе изложене у нашем раду указује на то да је рукопис *Слова (Бесједе) светих отаца у недјеље Четрдесетни-*

це и Педесетнице писан нормираним српскословенским језиком, а редакцијске особине у високом степену су остварене. Именичке основе врло ријетко одступају од српскословенске норме, при чему редакцијске особине подразумијевају: једначење акузатива са генитивом једнине именица мушког рода **о* основа које означавају живо (ѿ ба, послоушати ба); присуство наставка -ехь у локативу множине **i* основа (вь печалехь); проширење са -ов- јавља се спорадично (дховє, родѡвь). Под утицајем народног језика јавља се продирање наставака продуктивних именичких основа у непродуктивне (боати се га, кь гоу, наоучена поутоу, кь домоу, кь единомоу же дню), али је и оно ограниченог обима. У глаголском систему пронашли смо један примјер асигматског аориста: сїа рекь апль, што одступа од српскословенске норме. Према томе, утицај особина народног језика у *Словима (Бесједама) светих отаца...*, на основу доступних 40 страница рукописа, није од значаја, а дефинитиван закључак могао би се стећи само увидом у комплетан рукопис.

Литература

Белић 1999: Александар Белић, *Историја српског језика*, Изабрана дела Александра Белића, књ. IV, Београд.

Грковић-Мејџор 1993: Јасмина Грковић-Мејџор, *Језик „Псалтира“ из штампарије Црнојевића*, Подгорица.

Даничић 1864: Ђуро Даничић, *Рјечник из књижевних старина српских.* Биоград, т. III, 1.

Драгин 2006: Наташа Драгин, *Филолошке напомене уз посланицу о језику ђакона Григорија*. Зборник Матице српске за филологију и лингвистику XLIX/1, Нови Сад, 113–122.

Драгин 2003: Наташа Драгин, *Морфолошки систем у Теодосијевој „Похвали светом Симеону и светом Сави“*, Зборник Матице српске за филологију и лингвистику XLVI/1, Нови Сад, 47–59.

Ђорђевић 1936: Петар Ђорђевић, *Из историје нашег књижевног језика.* – Наш језик, св. 4, Београд.

Јерковић 1984: Вера Јерковић, *Српскословенска норма у гласовном и језичком систему*. Југословенски семинар за стране слависте, 33–34, Задар.

Милановић 2004: Александар Милановић, *Српскословенски језик суштаствено (васпостављање и општи савети)*, преузето са: Језик и писмо, http://guskova.ru/ дана 25. 4. 2015.

Момировић 1968: Петар Момировић, *Манастир Гомионица*, Богословље, IX–XXIV, св. 1, 2, Београд.

Окука 2005: Miloš Okuka, *Književni jezici bosanskih Srba* u knjizi: „Jezici u Bosni i Hercegovini“, urednik Sven Monneslsnd, Institut za jezik u Sarajevu i Institut za istočnoevropske i orijentalne studije, Oslo.

Панић-Бабић 2004: Биљана Панић-Бабић, *Осврт на писање танког јера у „Словима (бесједама) светих отаца“ из манастира Гомионица*, Српски језик, студије српске и словенске, Београд.

Петковић 2002: Сава Петковић, *Речник црквенословенског језика*, Београд.

СС 1994: *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*, Москва–Праг.

Трифуновић 1974: Ђорђе Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд.

Шево 2002: Љиљана Шево, *Манастир Гомионица*, Бања Лука.

Biljana Babić

MORPHOLOGICAL SYSTEM IN 'THE ORATIONS OF THE HOLY FATHERS DURING THE GREAT LENT AND PENTECOST' FROM GOMIONICA MONASTERY

Summary

The Serbian recension of 'The Orations of the Holy Fathers during the Great Lent and Pentecost' is one of the monuments that belongs to the written heritage kept in Gomionica monastery. According to the water signs, the manuscript dates back to the end of XIV or the beginning of XV century, and it is the oldest manuscript book in the collection of Gomionica monastery. The aim of this paper is to consider morphological haracteristics of the oldest manuscript in Gomionica regarding the Serbian-Slavic norm.

Key words*: orations, Serbian recension, noun basics.*

УДК: 94(497.11)
DOI: 10.7251/GMS1301283I
(Оригинални научни рад)

Славица Васиљевић Илић
Универзитет у Бањој Луци
Филолошки факултет
slavica.vasiljevic.ilic@unibl.rs

ТАЈНА МИЛОСТИЊА

Резиме: *Рад у средиште интересовања ставља мотив тајног дијељења милостиње. Дијељење милостиње је незаобилазна врлина у нашим владарским житијима – дио идеологије. У тексту се покушава указати на неке могућности поријекла овог мотива.*

Кључне ријечи: *милостиња, преоблачење, тајно дијељење милостиње, Милутин, Стефан Дечански, деспот Стефан.*

Средњовјековна су житија писана по унапријед утврђеној схеми и није зато чудо да многима личе једна на друга. Постојали су топоси који нису смјели бити изостављени а један од њих је и милостиња. Ипак, ту и тамо, аутор је уносио неки детаљ, сиже или епизоду којом развија нарацију и даје лични печат дјелу. У српским средњовјековним дјелима тако наилазимо на један занимљив мотив који се у различитим модификацијама појављује у три житија. Ради се о разрађеном мотиву дјела милосрђа, а код нас се овај мотив јавља у житију краља Милутина, Стефана Дечанског и деспота Стефана Лазаревића. Иако српски владари од почетка истичу да владају по Божијој милости, они се морају илично трудити да докажу и покажу своје право на престо, а то је могуће само уколико испуњавају унапријед задате обрасце. Основни узор свим житијским јунацима је лик Исуса Христа, а подврсти владарских житија на располагању су током цијелог средњовјековља били *краљевско огледало*[1] (Марјановић 1997: 183–186) и *Роман о Варлааму и Јоасафу.* Владарска идеологија је обавезивала ауторе да о владару говоре кроз два обавезна сегмената, као о богоизабранику и ратнику. Зато се прикупља, одабира, па и надограђује из живота владара оно што одговара наметнутом обрасцу. Наметнута схе-

[1] Основа његова је Августинова слика из *De Civitatie Dei.* Он владарима препоручује понизност, милосрђе и молитве.

ма се поштовала и досљедно примјењивала те се у оквиру врлина житијског јунака обавезно помиње дијељење милостињ.

Дарежљивост није само дио владарске идеологије већ поријекло, као и неки други мотиви који се јављају у нашим житијима (нпр. лов), води из средњовјековне свакодневице. Односно, она није искључиво књижевна конструкција већ умјетничка надградња друштвене праксе средњовјековља. Дио је етикеције племенитих, нераздвојна од високе класе. Милосрђем су у додир долазила два слоја – државни врх и маргина, а владар се пред поданицима представља као отац, пастир, који брине за своју дјецу. Образац је код Срба поставио већ Немања[2] својом *Првом хиландарском повељом*, а преузели потоњи српски писци.

I

Милосрђе је једна од највећих хришћанских врлина, али и обавеза. Оно обједињује саосјећање и вјерност, а испољавање се може подијелити на тјелесне и духовне милости. Помоћ ништима и сиромашнима проповиједа не само хришћанство већ и друге религије. Давање милостиње припада тјелесним милостима, уз храњене гладних, облачење нагих, појење жедних и друго.[2] Милосрђе, уз пост и молитву (према Мт. 6,1–18), једна је од три основне теолошке врлине и начин сједињена са Богом преко милосрдне љубави, која је дар, да се нарав надиђе и узме учешћа у Божијем стваралаштву и себедарју, да се човјек уподоби Богу. Оно је повезано са божанском присутношћу и моћи, јер је Бог тај који исказује милосрђе, који је милосрдан (СКЕ 2005: 64). У Старом завјету многобројни су примјери бриге за сиротињу: ЛЕВ 19/9; 23/22; ПОЗ 24, 20, Рут 2). У Матејевом јеванђељу, Исус назива милосрдне блаженим и обећава да ће према онима који покажу милосрђе према другима Бог бити милостив (Мт 5/7). *Будите милостиви као отац ваш што је милостив* (ЛК 6,36). Из Библије учимо да је Бог милосрдан, а да је Исус Христос израз тог милосрђа. Исус Христос се представља како, иако троипостасан, хода у просјачким хаљинама и шири своје учење међу људима.

Једноставно речено, милосрђе је дјело без које вјера не може бити. У психолошком смислу, она је надилажење личног егоизма

[2] У *Хиландарској повељи* Стефана Немање, тој скици за наша будућа житија, каже се: ибла~госрьдꙋбытинамирькрьстиѣньскы. Исти придјев употребљава и Првовјенчани: иблагосрьдоꙋбытиꙗ~инамирькрстьѣньскинѫемипрѣдасть. Ђ. Даничић benefacere/ преводи као добро према томе добросрдан, док милосрьдиѥпреводи као misericordia – милост. Ријечи нису потпуни синоними (доброг срца или милог срца) јер друго значење укључује и емпатију, које у првом случају не мора бити. Тек Сава доста уопштено значење које више имплицира владарску правичност, конкретизује и разлаже уносећи социјалну ноту: „безнадежним нада, убогим заступник, ништима хранитељ, наге у свој дом уводећи одеваше их, сирочад нахрани, удовице оправда, слепим и хромим и немоћним и глухим и немим ваистину мати постаде!“ У *Лексикону темељних религијских појмова* читамо да се код Јевреја ова значења синоними те аутор о милостињи говори под ознаком доброчинства (Коури 2005: 111): „Valja spomenuti istovjetnost rabinskog izrazaza dobrotvornost i davanje milostinje s biblijskom riječju ‘cedaka’ (‘pravednost’)“. О истом и у РБТ 1993: 247:„dobro·tvornost“, „milodar“.

[2] Уз тјелесне,постоји и духовна милост која обухвата давање савјета, молитву Богу за друге, праштање увреде и друго (БЕ2004:70).

и окретање другоме, ближњем. Хришћанство је заједница, „сабор“ вјерујућих те се инсистира на љубави према ближњем. Истиче се и да је милосрђе религијски чин, а не чин љубави према човјеку и да се не смије очекивати никаква противуслуга или награда. Милостиња се даје не као своја већ као дар од Бога, а човјек само посредује. Полазна претпоставка овог мотива је библијско учење да се милостиња даје тако *да не зна левица твоја шта чини десница твоја* (Мт. 6, 3). Уз то, појављује се као пратилац овога топоса брзина у добрим дјелима. Не закаснити, не бити лијен, већ брз на добром! Зато није чудо да је обавезна врлина јунака житија. О овој теми писала је недавно и Соња Петровић (2013) износећи низ драгоцјених података и посебно указујући на мотиве из усмене књижевности.

Тајно даривање као извор, због популарности коју је светитељ код нас имао, могло је бити житије Светог Николе.[3] У његову житију појављује се троструко тајно чињење милостиње за три кћери једнога човјека. И овај светац, као и многи други, путује и живи у просјачким хаљинама.[4] У већ поменутом *Варлааму и Јоасафу* говори се о важности милостиње као начину да се благо и драгоцјености пошаљу на онај свијет прије смрти, а наилазимо и на преоблачење јер се Варлаам преоблачи у трговца да би дошао до Јоасафа (*Варлаам и Јоасаф* 2005: 95). У причи о ефеским младићима, један од њих – Јамвлих – прерушава се кад излази из пећине да би набавио потрепштине.[5]

За разлику од милосрђа, које је обавезан топос, као што видимо, чин преоблачења, као привременог скривања идентитета, а не трајно животно опредјељење,[6] у канонској књижевности је присутан, али је мање заступљен. Управо због тога сматрамо да је битно да потражимо могуће изворе овога мотива на другој страни.

За разлику од канонских дјела,фреквентност овога мотива много је чешћи у дјелима забавне средњовјековне литературе која је код Срба обавезно преведена. У тим дјелима јунаци су често приморани да мијењају лик! У *Триштану и Ижоти*, Триштан се више пута прерушава да га не препознају на витешком турниру. Путовање под шљемом омогућава витезовима да сакрију свој идентитет, те то користи не само Триштан већ и други витезови из овог романа. Када се у роману коментарише тај поступак, каже

[3] *Међутим Свеблаги Господ, који не жели гледати да човек пропада и човекољубиво нам помаже у невољама, стави мисао добру у срце угоднику Свом, светом јерају Николају, и тајним надахнућем посла га у помоћ к човеку који душом пропадаше, да га утеши у сиромаштини и предупреди од пада у грех. Свети Николај, чувши за крајњу беду тога човека и Божјим откривењем дознавши за његову злу намеру, осети дубоко сажаљење према њему и реши да својом добротворном руком извуче њега заједно са кћерима из беде и греха као из огња. Ипак он не хте да отиде и јавно учини добро томе човеку, него намисли да му обилну милостињу да тајно. Свети Николај поступи тако са два разлога. Први разлог: да би сам избегао сујетну славу људску, држећи се речи Еванђелских: Пазите да милостињу своју не чините пред људима (Мт. 6, 1); други разлог: да не би постидео тога човека, који је некада био богат па запао у велику сиромаштину. Јер свети Николај је знаокако је тешка милостиња ономе који је из богатства и славе запао у убоштво, пошто га она подсећа на раније благостање. Зато свети Николај реши да поступи по речи Христовој: да не зна левица твоја што чини десница твоја (Мт. 6, 3). Он је толико избегавао славу људску, да је се старао сакрити себе и од онога коме чини добро. Стога он узе велику кесу злата, оде к дому тога човека, убаци кроз прозорчић кесу унутра, па се брзо врати дома.* (Ава Јустин Поповић)

[4] Посебно занимљив са ове тачке

се: „Ако је он победио у боју, а име своје крије и неће да га знају, он је **веома ваљан**“ (наш болд). Триштан и слуга се скривају испод „латињанске“ одјеће, а Ижота и краљица Женибра монашком одјећом. Ижота своју слушкињу подмеће прве брачне ноћи умјесто себе итд.

Укод нас много популарнијој *Александриди* прерушавање је дио ратне тактике: јер сам Александар прерушен иде да упозна противнике, њему долази прерушен ухода; да би обљубио Олимпијаду прерушава се Нехтенав (што свој узор вуче из грчких митова у којима су описана многобројна прерушавања грчких богова због истог циља). У српској верзији овога романа, прерушавање и одлазак у противнички табор је Александрова специфичност, што једна од јунакиња и Александрових противница, Кандокија, и изричито наводи.[7] Прерушавања проналазимо и у *Роману о Троји*. У роману *Бове од Антоне* овај јунак се лажно представља,али и прерушава у црнца да би спријечио вјенчање своје изабранице Дружнене. Нешто касније у роману, Дружнена са синовима ће се преобући у забављаче и тражити га. Мотив се налази и у нашој усменој епици, нпр. нећак Душанов се прерушава у *Женидби Душановој*.[8]

Укажимо и на чињеницу да се у византијским љубавним романима наилази на преоблачење. Издвојимо само неке примјере: у роману из 4. вијека Хелиодора, *Теаген и Хариклеја* или *Етиопика*,[9] јунаци се преоблаче у просјаке да би могли да сигурније путују, у дјелу Теодора Продрома *Роданта и Досикле*, јунакињу није могуће препознати јер је у подераним хаљинама робиње (које су, истина, посљедица њеног тренутног положаја, а не намјерног скривања идентитета), у *Ливистру и Родомни,* роману из 14–15. вијека, супарник главног јунака преобучен у трговца даје отрован прстен јунаку којим га накратко усмрти.

Из наведених примјера можемо да закључимо да је преоблачење у витешким и љубавним романима средњега вијека готово топос. Иако су побуде различите, најчешће се ради о намјерном привременом скривању идентитета ради постизања личног циља. Преоблачење јунацима омогућава нове авантуре, веома често лакше и безбједније путовање.

гледишта је новозавјетни апокриф *Дело апостола Томе у Индији*, јер је апостол успио да за индијског цара сагради палату дијелећи милостињу за коју цар није знао.

5 (http://www.svetosavlje.org/biblioteka/avajustin/zitijasvetih/Lat_ZitijaSvetih0804.htm 4. август). На интернету се може наћи и прича о рабину.

6 У *Житију Алексеја човјека Божијег* просјачке хаљине су трајан избор као и свим испосницима, пустињацима.

7 Ухођење војске као дио ратне тактике Византинаца наводи и Рансимен:„ Али неискрени преговори били су препоручивани, како би се добило у времену и непријатељ уходио; непријатељским генералима требало је слати оптужујућа писма како би се изазвали сукоби са њиховим командантима,морал се морао одржавати причањем војничких новости о измишљеним победама“ (Рансимен 1964: 141) .

8 Укажимо и на преоблачење као саставни дио народне карневалске културе – саставни дио светковина и као такво оштро осуђивано од стране свештенства, али и закона нпр. Синтагмата Матије Властара. Тада се свијет приказивао изокренут као у огледалу и било је могуће иначе неприхватљиво.

9 Дјело је познато и као *Етиопске приче* или *Хариклеја.*

II

Заступљеност мотива у дјелима популарне књижевности, намијењене управо владарским круговима, може бити разлог његова појављивања и у нашим биографијама. Током средњег вијека, Србија је примала културне утицаје са разних страна. Она је била и остала на размеђу Истока и Запада. Без обзира на то што је свјесна културна оријентација била Византија, посебно кроз духовну културу којој је стремио друштвени врх, сеоско становништво је чувало старе словенске традиције. Као посљедица блиских веза са латинским Западом, који је оствариван преко далматинских градова, саских рудара, плаћених војника, и директним наслањањем на Латинско царство послије 1204. на југу Балкана, било је и преузимање неких западних културних домета у материјалној култури, облицима градског живота... Размеђе 13. и 14. вијека је вријеме када као посљедицуекономског просперитета добијамо прве сталне владарске дворове, дворске титуле, а новој елити требала је и образовна, али и забавна литература. Она је пронађена у романима и приповијеткама. Управо се у житијима наших владара овај мотив и појављује негдје у исто вријеме. Тада се интензивно почињу читати витешки романи код нас, као идеал се појављује срчаност и витештво, чак и у житијима архиепископа. Зато овај мотив проналазимо у српској књижевности први пут у *Житију краљева и архиепископа српских*.

Први српски владар послије Немање који је добио потпуно житије у којем се говори као ратнику, освајачу, заштитнику цркава и ништих је Милутин. Подстицај за Милутиново милосрђе је припрема за судњи час: „Но се сети у своме уму онога страшнога часа, који сви чекају и доласка Онога, који је вјечан данима, и суда без милости за оне, који нису чинили милостињу, за коју нико не зна.... Ко ће исказати што је он овима (ништим, страним, маломоћним, хромим, слепим и губавим, п. С. В. И.) давао дању?“(Данило Други 1988: 133). Реторско питање и топос неизрецивости је само први дио похвале овом чину јер послије тога, као виши степен његова милосрђа, долази оно што је чинио ноћу. „А када је ноћ долазила, и пошто нико није знао овога богољубазног и дивнога чуда, овај

господин мој христољубиви свукавши са себе царске хаљине које је дању носио, и положивши на себе худу и стару одећу, и прикривши лице своје да га нико не позна, и узевши са собом двојицу или тројицу неких верних својих слугу... И тајно изашавши из двора свога, и дошавши посред станова њихових где су они спавали, и узимајући много злата даваше у руке њихове, такође и храну и одело, а они су се дивили и нису знали, откуда им је ово дано, не знајући да је (то) добри њихов хранитељ, дању чинећи им милостињу, а у ноћи сам налазећи се посред њих, и као слуга стојећи пред њима, ревнујући љубитељу своме Христу, који се смирио и узео слику слуге.“(Данило Други 1988: 134). Данило тврди да је Милутин желио да „испуни утробе њихове сваким добрим даром двоструко“, храном и љубављу. Овдје је освјетљења и позиција дародавца који се припрема за вјечни суд даром милосрђа, али и позиција примаоца који примањем милостиње нису само задовољили тјелесну потребу за храном, већ добијају и духовну храну –љубав, односно пажњу који им други пружају у складу са хришћанским учењем о заједничарству. Ова епизода долази као кулминација његове бриге за ниште који му долазе са свих страна, па и из туђих земаља јер је он је хранио многе, па и туђине. То је оно узајамно спасавање душа! Она је чудо јер показује присуство „божанске милости у чину даривања“(Петровић 2013: 272). Милутин, попут Немање, одбацује владарско достојанство и показује скромност и пожртвованост.

У Цамблаковом житију Дечанског, Милутинова сина, мотив је искориштен у нешто ужој слици. Послије побједе код Велбужда, он се „жураше ка већим подвизима“, те у саставу бриге за вјечни живот, сем Дечана, гради манастир за болеснике. Цамблак наводи коме је ова установа била намијењена: свештене болести (кожне болести) изједеног лица „пошто је месо отпало, и пошто су се прсти отргнули од самих околних костију и разделили се од члановног састава“, пресавијене и оне са проблемом са дисањем. Међутим, брига за ове није се завршила градњом болнице, постављањем благог управитеља и наредбом да име се угађа, мирисима, меком постељом, већ их је сам Дечански посјећивао:[10] „А сам тамо често долазаше, једном правећи се да је неки војник, и дајући овима довољно новца, а други пут и јавно дању. Клањајући се ови-

[10] У књизи о церемонијама Константина Порфирогенита говори се о царевом посјећивању болница на Велики четвртак и дијељењу милостиње.

ма грлио је усрдно она састрадатељна тела, целујући их са сузама, говорећи им речи утехе... и многе ноћи провођаше беседећи с њима јер беху међу њима мужеви, који су се удостојили неким божанственим даровима“ (Цамблак 1989: 70).[11] Закључујемо да су тајне посјете биле ноћу, када је, сем дијељења новца, водио и разговоре, а да је долазио и дању. Цамблак истиче да је овим чином сабирања страдалника он слављенији од Соломона. Видимо да су овдје издвојени из скупине ништих болесни и не говори се само о милостињи већ о физичкој негадљивости, неустрашивости Дечанског. Управо оно по чему је милосрђе изнад доброчинства као врлине! Поступак показује и владарску хитрост у чињењу добрих дјела. За разлику од Милутина, овдје се подвлачи и тренутна добит, „духовна корист“ коју Дечански има од разговора са онима који имају „неке божанске дарове“, а не само припрема за вјечни живот. Имплицира се узајамност и овдје, а потцртава и храброст владара који се не боји заразе.

Код Стефана Лазаревића налазимо заокружену епизоду у самосталну причу те је као таква и могла да пређе у усмено стваралаштво:[12] „А самодржавни се из дана у дан на веће припремаше благодарећи Богу за све што учини у све дане свога живота. И његово дело беше непрестана милостиња и често читање божанских речи. Толико се бринуо за ниште да је сам излазио ноћу по путевима и оградама да даде милостињу својом руком. И само онога који носи злато или сребро, што је баш било, само једнога највернијега са собом узимаше, а много пута и сам ово чињаше. ...А прилажаше и вратима ништих, којима кроз прозорчић и отвор (милостињу) даваше. И сви знађаху ко је тај који ово чини. Хоћаше свагда велика гомила прокажених које сам свагда храњаше и у ноћи њихове деснице (даровима) испуњаваше (Константин Филозоф 1989:117). Константин у причу уноси динамику уводећи још један безимен лик који три пута тражи милостињу, а када ми Стефан пребаци да је грабљивац и варалица, овај деспоту одговара да је он већи јер сем земаљског хоће и небеско царство:„Нисам ја грабљивац и варалица, јер ми је невоља, него ти који земаљским царством царствујеш, небеско(царство) крадеш и грабиш“. Алузија је ово на библијску параболу да ће богати тешко ући у царство небеско али милостињом су и њима путеви отворени, па је Стефан

[11] Љубав према болесним испољио је и св. Фрањо Асишки, болницу је подигла и св. Елизабета Угарска тридесетих година 13. вијека, која је умрла 1231. године, а проглашена је светицом четири године касније.

[12] Мотив путовања деспота Стефана, прерушеног у просјака, по свијету, да испита људску побожност и морал, узимајући од богатих и дијелећи сиротињи, забиљежила су и наша предања. Ради се о интернационалном мотиву прерушавања хероја, богова и јунака, а како би оцијенили побожност и морал који је пренесен на деспота, али и Светога Саву(Чајкановић 1994: 83–85). Мотив Стефанова прерушавања забиљежио је и *Троношки родослов* који на неки начин милостињу веже за бездјетност. *Троношки родослов* доноси један узрочно-посљедични логични низ, у Сребреници је дао да „без изузетка, због нечега побију многи људи са својим домом, укључујући и дјецу. Кад је излазио из града, његов коњ се разбеснео, он је пао са њега и јако се повредио, тако да више није могао имати децу. ... живећи у миру, али без деце. Због тога је све време свога живота чинио милостињу, зидао многе манастире и цркве...Говори се о Стефановим добрим делима која је чинио, и како је увек, живећи у миру, ишао преобучен улицама и сваком убогом угађао. Тако је један убоги три пута примио милостињу, па када је једне ноћи и четврти пут запросио Стефан га је препознао

на тај начин двапут „повлаштен“, он зида небески град. Епизода деспота Стефана директни узор проналази у *Житију Св. Николе* у многим детаљима: дијељење милостиње кроз прозор ноћу, откривен дародавац. За разлику од прва два примјера, код Стефана немамо преоблачења и овдје примаоцу знају о коме је ријеч, а остаје покушај скривања идентитета физичком препреком између прималаца и даваоца. Епизода се овим не завршава већ наставља потенцирањем опасности којој се при том владар излаже јер је пратња од једног човјека недовољна у случају неке опасности, а када се томе дода да је једном приликом деспот изашао и без мача, његов подухват добија на узбудљивости и појачава напетост и неизвијесност исхода.

Заједнички оквир ових епизода је ноћ. Мрак је, за човјека средњега вијека, вријеме злих сила, демона. Излажење у незаштићен простор било је веома опасно. Посебно за владаре који су такве походе подузимали само у крајњој нужди. Сјетимо се епизода из житија Св. Саве и његових сусрета са разбојницима усред дана, колико је онда опасно било ходати ноћу![13] Излажење без пратње или са малобројном пратњом није био уобичајено. Зато је јако битан податак да се сва три милосрђа догађају ноћу. Не само да је веома смањена могућност препознавања дародавца, већ је он лично угрожен. Али у овом детаљу се крије и сличност са средњовјековним романима. Преоблачење је могло бити мотивисано истим разлозима као и код јунака средњовјековних романа – личном безбједности (?) и личном користи. Неоспорно је да је у првом плану милосрђе, али мотив преоблачења није само посљедица библијске приче *да не зна љевица шта чини десница* већ можда и опонашање јунака романа, један „авантуристички“ детаљ. Један сегмент витешке етике којим се у епизодама наглашава срчаност, неустрашивост, брзина у добрим дјелима и духовна корист. Тако је један топос из једног жанра прешао у други, доживјевши модификацијујер јунаци добијају искључиво духовну корист.

III

Под утицајем романа, у житијима се појављују развијене ратничке приче. Оне су посебно уочљиве у житијима краља Милутина

и рекао му: ‚Грабљивче и лопове убоги, зар се не бојиш Бога, кад крадеш награду других убогих′ Овај му је одговорио ‚Ја крадем твоје сребро и део браће моје, а ти тим сребром крадеш Царство небеско!“ (Троношки 2008:72–77).

[13] Св. Сава је монах, али се манастирска браћа, по причању биографа, боје да га неко не препозна и не тражи за њега већи откуп јер је син владара.

и деспота Стефана Лазаревића. У њима је догађај, ратничка прича експонираниија него код других владара. То није случај у житију Стефана Дечанског из пера Григорија Цамблака, у којем је тежиште на унутрашњем животу јунака, приказивању њега као аскете исихасте. Међутим, у првом житију које је добио овај владар Данилова Настављача догађајно је у првом плану –најдужи и најуспјелији дио житија је његов опис Велбушке битке, за који је Цамблак знао. Зато подаци о милосрђу долазе увијек послије ратних прича као противтежа.[14] Рат је нужност и обавеза, али јунак је прије свега богобојажљиви хришћанин који стреми добром – поручују аутори својим нарацијама. Уз то, чини се као да не само да се епизодама показује једна обавезна врлина владара и хришћанина уопште, већ се жели, бар подсвјесно, подвући и крајна несебичност и физичка опасност којом се дародавци том приликом излажу. Љубав и мир као супротност ратној мржњи и хаосу. Мотив преоблачења – маскирања и давање милостиње нижима од себе или тајног давања милостиње је корак даље на путу самоусавршавања. Ту је показана сва несебичност и брига владара који сам или само са једним или двојицом слуга, некад и без оружја, лута међу просјацима, болесним, сиромашним. На овај начин, они не чине само милодар већ се управо потенцира себедарје. Хитрост у добрим дјелима која не оставља мјеста за посреднике, журба у врлинама у овим примјерима је наглашена. Константин Филозоф најексциплитније је изнио и други сегмент овога чина кроз описивање опасности којима се јунаци излажу.

Извори и литература:

Ава Јустин Поповић: „Житије светог оца нашег Николаја Чудотворца, архиепископа Мирликијског“,у:*Житије светих*.http://www.agencijami.com/eparhija/ZS/ZSview.asp?ID=356, преузето 29.6.2014.

Александрида (1986): *Роман о Троји, Роман о Александру Великом*, приредила Радмила Маринковић, едиција „Стара српска књижевност у 24 књиге“, књига 21, Београд, Просвета–Српска књижевна задруга.

БЕ (2004):*Библијска енциклопедија II*, Љ–Ш, Србиње, Београд.

Бове од Антоне (1969):*Сказания про храбраго витезя, про Бову каралевича*, у: Изборник (сборник произведений литературы древней Руси), Москва, Художественая литература.

[14] Разлика између ових прича је у микрожанру којим припадају – док је прва панегирик, трећа је анегдотска.

Варлаам и Јоасаф (2005): *Варлаам и Јоасаф,* приредио и на савремени језик превео Томислав Јовановић, „Стара српска књижевност у 24 књиге“, књига 22, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.

Данило Други (1988): Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских, Службе*, приредио Мак Данијел, Дамњан Петровић, Стара српска књижевност у 24 књиге, књига 6, Београд: Просвета–Српска књижевна задруга.

Коних (1998):Dorothea König, *Искази Стефана Немање о себи и о обавезама владаоца,* Научни састанак слависта у Вукове дане 27/1, 15–25.

Константин Филозоф (1989): Константин Филозоф, *Повест о словима, Житије деспота Стефана Лазаревића*, приредила Гордана Јовановић, превод Гордана Јовановић и Лазар Мирковић, „Стара српска књижевност у 24 књиге“, књ.11, Београд, Просвета – Српска књижевна задруга.

Ламберт (1935):J. A. Lambert, *Le roman de Libistros et Rhodamne*, Amsterdam.

Лексикон (2005):*Leksikon temeljnih religijskih pojmova: židovstvo, kršćanstvo, islam*, Adel Theodor Khoury, Prometej, Zagreb.

Маринковић (2007): Радмила Маринковић, *Светородна господа српска*, Београд.

Марјановић (1997): Смиља Марјановић Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, Београд.

Петровић (2011): Соња Петровић, *Легенда о Алексеју божијем човјеку између званичне и народне културе,* Зборник Матице српске за књижевност и језик. Вол.59, бр.1, 7–29.

Петровић (2012): Соња Петровић, *Средњовековни мотив милосрђа и сродне фолклорне паралеле: милостиња и продаја светитеља,* Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор бр 78,11–20.

Петровић (2013): Соња Петровић, *Топос скривене милостиње у старој српској књижевности,* „Poznańskie Studia Slawistyczne” 5. Poznań 2013. Adam Mickiewicz University Press, pp. 267–279.

Продром (1994): Теодор Продром, *Родантa и Досикле*, Београд, Српска књижевна задруга.

Рансимен (1964): Stiven Ransimen, *Vizantijska civilizacija*, Subotica, Beograd, Minerva.

РБТ (1993): *Rječnik biblijske teologije,* uredio Havier Leon Dufour, Krišćanska sadašnjost, Zagreb.

Роман о Троји (1986): *Роман о Троји, Роман о Александру Великом*, приредила Радмила Маринковић, „Стара српска књижевност у 24 књиге“, књига 21, Београд, Просвета–Српска књижевна задруга.

CKE(2005): *Suvremena katolička enciklopedija*, Michael Glazier i Monika K. Helwig, M–Q, Marijan tisak, Split.

Триштан и Ижота (1988):*Повест о Триштану и Ижоти*, Едиција „Стара српска књижевност у 24 књиге“, књ.20, Београд, Просвета и Српска књижевна задруга.

Троношки (2008): Јосиф Троношки, *Троношки родослов*, превод др Драган Протић, Шабац.

Хелиодор (1953): Heliodor, *Teagen i Herikleja*, Zagreb, Mladost.

Цамблак (1989): Григорије Цамблак, *Књижевни рад у Србији*, приредио Дамњан Петровић. На савремени језик превели Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић, Ђорђе Трифуновић, Дамњан Петровић, Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 12, Београд: Просвета–Српска књижевна задруга.

Чајкановић (1994): Веселин Чајкановић, „Митски мотиви у традицији о деспоту Стефану“. У: *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942*, Београд, Српска књижевна задруга, БИГЗ, Просвета, Партенон, 83–85.

Slavica Vasiljević Ilić

SECRET ALMS

Summary

We have pointed out that, except imitatio Christi, the motive of secret almsgiving as a manner of showing virtue, to make it more effective, can be a result of subconscious, but also intentional looking up to popular fiction (chivalric and early Byzantine, in which this motive is almost topos). Through these episodes, the topos of ruler's mercy was made more concrete and credible, but it still serves to the same goal – to praise the saintly image of a ruler.

Key words: *alms, changing clothes, secret almsgiving, Milutin, Stefan Dečanski, despot Stefan.*

УДК: 27-36:929
DOI: 10.7251/GMS1301295S
(Оригинални научни рад)

Милојевић, Ј. Снежана
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет
milojevic.snezana@yahoo.com

ОПИСИ ПЛАЧА У СРПСКОЈ ЖИТИЈНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

Резиме: *Пратећи текстове одређеног корпуса житија, изоставивши примере жанровске форме плача инкорпориране у житијни текст, акцентовали смо описе плача као догађаја, са намером да их истражимо у контексту приватног живота средњовековног човека. Констатујући флуидност границе између приватног и јавног, описе плачаи поводе за изливање суза пратили смо кроз институцију породице и на световном и на духовном плану. Рад се састоји из три дела – у првом истражујемо плач поводом смрти ближњих, други је уоквирен наративом о животу и смрти монаха, посебно оних благословених даром сузне молитве, док трећи део прати плач као израз снажне емоције житијних јунака при сусрету са материјализацином Божије милости.*

Кључне речи: *плач, житије, породица, монаштво, милост Божија.*

1.УВОД

За разлику од данашње могуће јасне поделе на приватно и јавно, те третирања утицаја јавног на интимни човеков живот као јасног знака негативне државне контроле над неслободним појединцем, текстуализовано искуство средњег века говори о нејасној граници између ове две сфере и њиховом непрекидном преплитању. Када су у питању извори са претензијом ка фактографији, свакодневни (приватни) живот остао је у сенци бурних историјских дешавања. С друге стране, у сликама приватног живота владајућег слоја друштва – предоминантне теме српске житијне књижевности, није лако разлучити јавно и приватно, будући да је литерарно представљање припадника српске вла-

дарске лозе усклађено са ограничењима иницираним позицијом на којој се налазе, као и предусловљеностима самог жанра.

Будући да окренутост вредности, подвижништво и стремљење ка томе да својом духовном и телесном борбом буду достојни од Бога признате богобојажљивости подразумева преиспитивање себе самог (самим тим потенцијално греховног), текстом житија доминира плачевно расположење, које у зависности од контекста може представљати слику радости или туге, молитвене унижености или осећања блискости са божанским. Као што Милан Кашанин каже: „У њиховим очима и на њихову лицу као да се никада није видео осмех. Плакали су често“, али и додаје да су „често викали и дизали грају“ (1990: 20–21).

Тема којом се бавимо не тиче се самог жанра плача, већ описа плача у житијној књижевности, а у контексту приватног живота. За потребе овог рада истражили смо одређени корпус житија имајући за узор Бојовићеву *Антологију плача,* прецизније њен други део који садржи најупечатљивије описе плача као догађаја, који су забележени у средњовековној књижевности од Светог Саве до Патријарха Пајсија.[1]

Наш задатак јесте да сферу приватног живота претворену у писани артефакт преиспитамо кроз текстове српске житијне књижевности, а житије није *обична биографија*.[2] Полазећи од чињнице да је средњовековна поетика била есхатолошки усмерена (житија су посвећена предоминантно светачком, а тек онда владалачком делу личности), јасно је да јепредисторија пресупозиције светости превасходно морала бити окренута племенитим – светачким особинама, чија се благост и рефелексија простире не само на ближње (породицу и приватност), већ и на народ и земљу којом су владали.[3]

2. ПЛАЧ И СМРТ

Стапање приватног – телесног и духовног – јавног, не само да је очито када су у питању јунаци српских средњовековних биографија – владари и црквени поглавари, чији је живот условљен њиховом друштвеном позицијом, као и одговорношћу које такав живот са собом носи, већ и када је реч о обичном човеку, једва

[1] „Ова антологија, у првом делу, доноси одабране примере плача као жанра (који најчешће у изворном облику има функцију поджанра у ширем прозном тексту, углавном житију или похвалном слову), а у другом делу се налазе најлепши најупечатљивији описи плача као догађаја забележених у житијима и другим текстовима српске књижевности од Светога Саве до Патријаха Пајсија“ (Бојовић 2011: 11–12).

[2] „Житије се може написати без икаквог биографског садржаја, само ако собом представља поуку. Поука се не остварује кроз апстрактно рашчлањавање, већ кроз стварне појаве личног живота, макар и измишљеног“ (Трифуновић 1974: 70).

[3] „У овој чињеници не треба тражити оправдање за евентуалну претпоставку како су Немањићи ‘запосели’ књижевност силом коју им је донијела владарска позиција[...] Иако су на састављање Даниловог зборника утицала и политичка очекивања цара Стефана Душана, погрешно је на канонизацију чланова рода Немањића гледати као на пуки политички гест. У то вријеме тешко да је и било званичне канонизације каква је данас позната, тако да је смањена могућност утицаја власти у том поступку. Светитељски култ се развија ињегује најприје у народу, а Црква га потом озваничава или не [...] Поред службе, која је најдиректније у вези са бослужењем, житије је други ‘жанр’ који је у везиса култом“ (Дојчиновић 2013: 437–438).

видљивом и неименованом учеснику житијних збивања, такође можемо говорити о тежњи за спајањем чувене дихотомије телесно/духовно, јер је према епитимијама верник био обавезан да у својој кући има распеће (икону) пред којим би се свакога дана молио (Бојанин 1999: 271).

За човека средњег века смрт не представља само крај бивствовања на овом светуи телесно пропадање, већ и почетак спокојног чекања на други долазак Христов. У складу са претходно наведеним, поред неоспорне чињенице да је смрт вероватно најинтимније човеково осећање, а у покушају да одреди однос према смрти средњовековних људи, Марјановићева наглашава јавни карактер смрти: „Припадајући колективном доживљају, било да је реч о смрти у боју, о насилној смрти, о смрти болесника у сопственој постељи, самртник је увек био окружен људима“(Марјановић 2004: 590). И више од тога – средњи век и писане трагове тога доба прати прича о непрестаној комуникацији између живих и мртвих путем реликвија, јављања у сновима, кроз предсказујуће поруке, чудотворна излечења, у оквиру литургијског прослављања, помоћи током борбе и сл.

На претакање приватног у јавно указује и Јелена Ердељанин – у свом тексту о погребним обредима и надгробним обележјима говори о *фазама умирања* појединца, чији је почетак најава смрти.[4] Ова најава смрти је својеврсна припрема умирућег, који попут Исуса Христа у Гециманском врту из бића уплашеног од смрти прераста у човека који прихвата животну неминовност, схвативши виши смисао преласка из постојања у непостојање.

2.1. СМРТ ВЛАДАРА

Житија која су у оквиру канонизације лозе Немњића канонизовала и српску хагиографску верзију као посебну врсту – стару српску биографију – превасходно житија Стефану Немањи, написана од стране његових синова – Светог Саве и Стефана Првовенчаног, усклађена су са типском изградњом светачког владарског лика благородне владарске лозе. Иако се (и не само ова) житија баве преласком световног лика у духовни – покушаћемо да на оба нивоа говоримо, контекстуализујући одабраност житијних јунака (и плачеве који такође говоре о дубини духовне чистоте или бар

[4] Ову тему на исти начин третира Марјановићева, позивајући се на житијну књижевност, и тим поводом каже: „Смрт је у средњем веку предосећана, њена суштинска црта је најављеност [...] она је у бити предосећана и најављена, дакле, јавна“ (Марјановић 2004: 588–589).

тежње ка њој) кроз институцију породице, коју човек савременог доба доживљава као неприкосновену приватност.

У биографском тексту Стефана Првовенчаног, владарева (очева) од Бога одабраност је неупитна, те дијалози између оца и сина (Светога Саве), и поред инсистирања на величини Немањиној, садржи интиму односа између родитеља и детета. Наиме, молитвени плач Светог Саве произлази из дубоког убеђења да је отац, својим животом и добрим делима, крчио пут ка месту блиском Богу, али је његова емоција усклађена и са свешћу о значају очеве блискости с Богом – да би такав ток догађаја (који у житијном тексту очекивано следи), неизмерно био важан свој Немањиној деци – и синовима и читавом српском народу, потомству које ће ускоро потресати разни сукоби и невоље.[5]

Сам самртни чин Стефана Немање прати опис стапања синовљеве туге због смрти ближњег (условно речено световни плач): *А ја пав на лице његово плаках горко за дуго часова* – и јасан, наизглед контрадикторан, али у микросвету средњевековног човека компатибилан, однос према очевој смрти који у наставку исте реченице гласи – *и устав захвалих Богу што сам видео такву смрт свог пречасног мужа* (Немањић 1968: 33), условно речено, духовни плач. Захвалност на почасти да види *такву* смрт мотивисана је описом Симеоновог часа одласка с овога света у који је инкорпориран опис божијег присуства (у овом случају текстуализован кроз опис чудне светлости и последње Симеонове речи које славе Бога), што на недвосмислен начин пресупонира идеју да није реч о коначној смрти, већ о метаморфози владара-испосника у свеца.

На ову двоструку мотивисаност плача указано је још прецизније у Доментијановом животопису Светога Саве, у сцени када Сава истовремено лије и радосне и *скрбне* сузе: *А чудоносни и богосветли пак кир Сава, непресатно точаше различне, радосне и скрбне, изворе суза: радосне, јер виде родитеља свога тако пресавршена свим врлинама, и гледаше топла молитвеникаи великога чудотворца где иде пред њиме у сва спремљена добра* [...] *а скрбан због лишења доброг саподвижника и лаког тркача и богоумнога учитеља*.[6]

Теодосијево житије Светог Саве, у описивању последњих заједничких дана оца и сина на Светој Гори, бави се и типским

[5] У житију од Светог Саве плач је присутан и у тренутку владареве одлуке да после дугог и успешног владања (дуге и истрајне бриге о онима којима влада) напусти престо и окрене се монаштву. Стефан Немања као владар (отац и својој деци, и свом народу) окупио је, осим породице, властелу и бољаре, именовао свог наследника и свима *родитељски* давао савете. Тај догађај, у тексту Светога Саве, пропраћен је типским описом плача: *А они плакаху и ридаху гледајући како се растају од владаоца и пастира и тако плакаху и ридаху, какав је глас у Рами слушан, кад је Рахила заплакала за чедима својим, не могући се утешити* (Немањић 1968: 27).

[6] Доментијанов животопис Светог Саве акцентује и дирљивост сцене раздвајања оца и сина кроз плач збора монаха који су присуствовали Симеоновој смрти, што свему даје још снажнију емотивну ноту и инсистира на значају породичних инстанци: *А жалост обузе сав збор светих чрноризаца, због разлучења Светога и љубима чеда његова проливаху многе сузне изворе* (Доментијан 1972: 166).

осећајем недостојности појединца милости Свевишњег, па у том духу Симеоново сузно расположење проистиче из бриге над малим бројем дана који су му дати за подвижништво: О*плакиваше своје задоцњење* [...] *и то много* (Теодосије 1968: 91). Утеха оваквом страдању је изговорена од стране сина, Светога Саве, који указује да ће он бити очев пост, кајање и клањање.

На тај начин Свети Сава из позиције сина израста у оца – духовног, кога је велики Стефан Немања, сада испосник Симеон, *послушао* и напустио световни живот, посветивши се духовном узрастању. Сходно таквом концепту, отац Симеон се са сузама у очима обраћа свом сину Сави као оцу: *А старац, слушајући ово, многим се сузама потапаше и због многе смерности и покорности према њему, не смећаше га назвати сином, него, грлећи га и љубећи*[назива га својим]*господином*(Теодосије 1968: 92).

Константин Филозоф у свом тексту о владару-савременику деспоту Стефану Лазаревићу [7] говори као о *богољупцу* спашеном *духовном водом* кога због активности на добробит читавог народа упоређује са Мојсијем,захваљујући чему Лазаревић израста у оца избавитеља свога народа. У вези са самим чином смрти, изостаје део који нас уводи у типско описивање најаве такозване *укроћене смрти*, али значај смрти (самим тим и живота) писац обзнањује кроз природна знамења – громове и помрачење сунца, као и реакцију поданика и ближњих на ову *апокалиптичну* вест.

Остатак описа плача садржи типска места која потенцирају осећај безизлаза и беспомоћности народа који остаје без доброг владара – *падали су (људи) лицем ка земљи*[...] *тако да нису ридали за њиме само као за господином, него као за оцем са љубављу поштованим* (Филозоф 1989: 124), те овог владара и у смрти упоређује са библијским Мојсијем, а опис његове смрти у наставку израста у један од реперезентативних примера плача као прелазног жанра средњовековне књижевности (види Филозоф 1989: 127).

У *Житију Стефана Дечанског*, инсистирајући на његовом великомученичком ореолу, Цамблак га пореди са праведним старозаветним Јовом, проналазећи мотивацију за такву компарацију у ауторској интервенцији приказивања светог: наиме, Дечански је приказан као особа која се није клонила страдања и искушења, нити су она могла пољуљати његову веру у Бога; он је смирен и

[7] „Житије деспота Стефана [...] није писано као стандардно светачко житије него се осим о деспотовој личности говори о многим историјским догађајима и личностима, што овоме делу даје и историјскуподлогу, а пошто је писац и савременик деспотов и сведок многих збивања дело има и мемоарски карактер“ (Богдановић 1980: 217). Различитост овог житија Милан Кашанин види у Константиновим наративним техикама: „Ничег легендарног у његовом спису, ничега морализаторског и хагиографског, уосталом, већ и зато што владар о коме је реч и није светитељ“ (Кашанин 1990: 408).

стрпљив, чврст у уверењу да су све те муке Божији план којим проверава његову праведност и спремност на страдање Бога ради. Сузе и плач нису резултат невоља које су га сналазиле (ослепљење, смрт сина и сл.), већ је то *плачевни дар*Оцу Створитељу, ономе који и даје и узима сходно својој вишој Божијој правди.[8]

Писац је у приповедачком поступку одлучио да све велике промене у животу Дечанског буду најављене појављивањем светог Николе Мириклијског: он је подршка ослепелом Стефану, најављује повратак вида и смрт. Најављена смрт је и на примеру великомученика Стефана добра и радосна вест о крају његових земаљских мука: *Уставши из сна сузама радост мешаше и себе бацивши на земљу благодарише Бога и весника доброг пресељења. Јер он се жураше увек и хођаше, ако му буде могуће, да остави земаљске узбуне и даље да живи с Христом* (Цамблак 1989: 61).

И текстови посвећена кнезу Лазару такође припадају корпусу записа посвећених великомученику:„Погибија светог кнеза Лазара унеће у српску књижевност нове размере плача, његово скоро космичко постојање и библијске димензије [...] Унутрашње осећање постаје само повод општем плачу људи и природе, јер је једна погибија овде најава колективног удеса и националне трагедије“ (Бојовић 2011: 13), што приказује опис плача над Лазаревим моштимаДанила III:[9]*А сви који ово слушаху крицима и гласовима и вапајима непрестаним цело место оно испуњаваху. А мноштво благородног народа нарицаше и одасвуд састави се плач и ридање неутешно.* [...] *Сви заједно страдаху и сапатствоваху. Трпљаху ово као јуродиви* (Бојовић 2011: 113).

Најтрагичнија слика туге и бола над породичном и општом пропасти садржи опис плача Андонија Рафаила у *Слову о ветом кнезу Лазару,* то је опис жалостижене[10] за мужем[11](Милице за Лазаром). Подстакнута и личним емоцијама, али и исказивањем бола читаве заједнице над почившим Лазаром, започиње плач: *А када њихова мати виде величину облака такве жалости и како се иде за мучениковим ћивотом, уз сливену многоплачевну бол, из саме дубине срчаних ризница маглоликим бисером ридања дотаче се обложити раку светог* (Бојовић 2011: 115).

[8] У складу с тим, Цамблак описује и његову реакцију на божији благослов – враћање очног вида: *Кад је био у ћелији, на земљу павши, много часова суза изливаше од новодарованих, оних зеница. Приносећи сузнедарове ономе који их је дао, бијаше се у прса, сматрајући себе као земљу и пепео и говораше да је недостојан таква доброчинства*[...]. *А када је довољно суза пролио, закривши очи убрусом, помоћу палице опет дође у цркву, стојећи по обичају* (Цамблак 1989: 59).

[9] Патријарха Данила Бањског, описи плача овог аутора, као и остали који се тичу плача над Лазаревим моштим,а инкорпорирани су у опис преноса Лазаревог ћивота из Приштине у Раваницу.

[10] Услед ограничености дужине текста, из ове верзије изостављен је, свакако вредан пажње, читав одељак који се бави описима плача женских житијних карактера, као и описи суза изливених због њих, те сходно томе изостаје осврт на *Житије краљице Јелене* Данила Пећког, и на *Житије цара Уроша* Патријарха Пајсија. Наводом плача супруге за мужем – Милице за Лазаром у овом раду исцрпљује се помињање женских житијних карактера.

[11] „Од времена св. Саве и оснивања аутокефалне Српске православне архиепископије, брак, по узору на византијско законодавство, званично прелази у надлежност цркве и постаје једна од светих тајни“ (Фостиков 2004: 336).

4. ЖИВОТ И СМРТ МОНАХА

Сама институција монаштва, као и скуп сензација - занкова и осећања који наводе појединца да остави светови живот и започне монашки - а монашки живот се одвија далеко од овоземаљских тежњи и грехова, претпоставља и физичку издвојеност од осталог света. У вези с тим, а у оквиру житијних дешавања можемо навести примере Светог Саве, Петра Коришког и Данила Другог, чији животи после одговора на призив од Бога, подразумевају и живот у посту и молитвама у оквиру скромне монашке ћелије. И поред свега наведеног не можемо говорити да удаљавање од природне породице искључује универзални елемент породичног: заправо реч је о реконтекстуализацији породичних инстанци, проналажењу очинске фигуре у лику Бога оца, или - прецизније речено - усновљењу које Бог врши према свима који га воле. Заправо, реч је само ореконтекстуализацији породичних инстанци, проналажењу очинске фигуре у лику Бога оца, или – прецизније речено – усиновљењу које Бог врши према свима који га воле.[12]

Говорити о приватном животу монаха, поготову монаха пустињака (што се везује за живот Петра Коришког, те делом и за монашки живот Светог Саве и Данила Другог), може звучати парадоксално – јер монашки живот подразумева одрицање од свега што је телесно – заснован је на одрицању од страсти, богатства и непослушноти (самоугађања). „С друге стране, средњовековни монаси, укључујући пустиножитеље, имали су, попут осталих категорија људи, своју свакодневицу, која се састојала од одређених обавеза, ритуалних радњи, преокупација и навика“ (Поповић 2004: 552).

У средњовековној Србији могуће је говорити о два облика монаштва у монашкој заједници, новој породици оног који се одвојио од своје биолошке породице и осетивши велику љубав према Богу, у њој пронашао уточиште. Правила живота у оваквој заједници одређена су манастирским типиком, али највиши облик монашког подвига оваплоћен је у институцији такозваног пустињаштва – боравка на месту удаљеног од света, месту изложеном *бесовима*, искушењима којима нечастиви ставља на пробу одуховљеност и снагу одређеног монаха.

Пратећи монашку свакодневицу, запажамо да је плач[13] део ритуала којима појединац истанчава чистоту своје душе, а самим тим се кроз увећање врлина и борбе против греховног дела лич-

[12] Примера ради, навешћемо цитат из Теодосијевог Житија Светог Саве – описујући Савину молитву Богу за срећно очево пресељење са овог света на онај други, приповедач закључује: *Јер знађаше да ће бог извршити мољење његово, као да би син што молио од оца, и надаше се да ће му дати* (Теодосије 1968: 104).

[13] „Сви који су одбацили плач, који су га одвојили од своје молитве, упали су у самообману. То потврђују свети оци“ (Брјанчанинов).

ности приближава божанском идеалу савршенства.[14] У корпусу молитвених ритуала сузна молитва се упоређује са блискошћу с анђелима оног који је утонуо у молитву, те такве сузе јесу радост, као што у Доментијановом опису Савиног подвижништва пише: *У пошћењу и у сузама сатворећи сву силу своју, сав свој живот живећи по анђеоском подобију* [...]*сваки дан веселећи се духовно сузним струјама* (Доментијан 1972: 163)приближавао се Богу.

У складу с тим је у житију посвећеном Петру Коришком описан његов живот и његова смрт: *Петар у свему изванредан, који у молитвама, бдењу и у пошћењу болезнима, у наготи и студени и сунцу на опаљење, непрестаном плачу и уздисању, у умиљењу и сакрушењу срца кроза све године живљења својег у пустињи себе предаде* (Теодосије).

Плач је део описа реакције окружења на пустињакову смрт, као исказ осећања богоугодности почившег, јер се по његовој смрти (у оквиру типичног краја житија које описује чуда која потврђују светост главног јунака) у пећини, у којој је проводио монашке дане у осами, јављала *божанска* светлост и дању и ноћу: *Многим изливањем суза и надгробним псалмима ако и пре њих од анђела опојаноме оцу одадоше пошту, и часно и преподобно лице његово са страхом целиваше и тако камењем камени покривши гроб плакаху* (Теодосије).

Опис живота Данила Другог акцентује његову одлуку да чини само оно чиме би угодио Богу (само исправне ствари) ради спасења своје душе, а такав пут приповедач не описује као муку, одрицање или невољу, већ о томе каже: *Јер до конца омрзе грех, написавши у себи слику истинитога покајања и добрих дела, био је вођен светим Духом у богољубије, и никада не попусти,* а плач и реке суза монахова су снага којом, уз остале монашке ритуале, успешно одолева *бесовима,* нападима нечастивог:*Но снагом своје непоколебљиве вере победи Ђавола мољењем и светим молитвама, бдењем и постом и рекама суза натапајући све тело своје* (Данилов ученик 1989: 86).

Његова у житију описана посвећеност молитви и одсуство икаквог телоугађања још је истакнутија током описа боравка у ћелији на Хиландару (и то баш оној у којој је боравио Свети Сава – Карејској), где су га као невољесачекала још снажнија искушења, *а многобројна метанисања чињаше и сузесвоје топло пролива-*

[14] „Плач је део монашке аскезе, који претходи молитви (покајнички плач), потом је прати и следи јој као нека врста очишћења. По заповести Јеванђеља, монах се не моли само за свој спас, већ и за спас својих ближњих. Није дато свакоме да богоугодно заплаче; сузе покајања и страха Божјег јесу знак милости Божје, који се заслужује спознањем сопствене греховности: 'Очи моје лију потоке, зато што не чувају закона твојега' (Пс. 119,136). Дакле, молитва и плач су неодвојиви, као и молитва и пост. Бројне су поуке светих отаца монасима да одбаце чулне и умне насладе, да затворе 'врата чула и језика', да се у својој осами моле усрдно 'умом и срцем' како би задобили и молитвени плач" (Бечејски 2012: 544).

ше док тело његово није било као да стоји у води (Данилов ученик1989: 101).

Наглашавање да је током дуготрајних молитви проливањем река суза достигао осећај лакоће свог телесног дела (као да стоји у води) говори о Даниловом исправном искушеничком путу.[15] За разлику од *потока* суза источених током дуготрајних и приљежних молитви, смрт је описана као утонуће у сан (опште место у житијној књижевности – они нису умрли, већ утонули у сан из кога ће се пробудити другим доласком Христовим: „Они који са сузама сеју, у радости ће пожњети“ (Мт. 22: 13).

Одлазак у монаштво најзначајнијег српског и житијног монаха Светога Саве, у Теодосијевој верзији, испраћен је колективним плачем народа, *и сви плакаху и ридаху много и неутешно* [...] *јер их све избезумљаваше страдање господара њихова и красота младићева* (Теодосије 1968: 74). Доментијанов животопис Светог Саве, Савину предодређеност за монашки живот мотивише рођењем – он је од Бога измољен – Бог је Стефану Немањи његовој жени Ани подарио потомка који има потенцијале да испуни своју земљу и народ правоверјем (Доментијан 1972: 119–120), те сходно томе његов одлазак у манастир представља континуитет и очекиван је.

Оно што је код Доментијана повод изливања суза Светога Саве, јесте сам чин монашења, тренутак интензивирања блискости између Бога и човека: *А он уђе у свети олатар по првом прошењу, и ту принесе жртву Господу своме, горким и великим сузама омочи свето светилиште, и уподоби се Господу своме* [...]*и сави пред Господом своја душевна и телесна колена, сатворивши молитву и закле се Господу своме, и постриже власи главе своје, и обуче се у монашке ризе* (Доментијан 1972: 125).

Плач родитеља код Доментијана, у вези са синовљевим монашењем, овенчан је ореолом чуда – испуњењем пророштва са почетка житија (да је Сава владарев син који је од Бога измољен са мисијом да прошири љубав према Богу у свом народу) које је напокон добило свој облик.И родитељи и сав народ *обузети*су плачем, као и страхом Божијим, и постају спремни да разумеју Божији *промисао – од тада ужеже се искра Божја правоверних у њиховом отачаству* (Доментијан 1972: 124).

[15] „У познијим раздобљима, као одјек исхаистичких схватања и идеала, један од најважнијих облика подвига постаје плач [...] У аскетици, плач се сматра великим божијим даром, који потиче од способности кајања“ (Поповић 2004: 564).

О дару сузне молитве Доментијан говори и кроз заједништво оца и сина – Светог Симеона и Светога Саве, и кроз заједништво њих двојице са Богом, као о божанској искри у срцу која је упаљена, која у духовном смислу указује не само на њихову богоугодност, већ и спремност на свакојака искушења и невоље, па и саму смрт: *Обојица светлодушни и једнаки светилници који су рекама суза окрилатили свете молитеве, и узлетели ка своме љубитељу Христу, кога узвеличаше на земљи и на небесима, примише највећу благодат од њега, доброту скривену онима који се боје њега* (Доментијан 1972: 161).

Таквом текстуалном интерпретацијом Савине духовне величине његова смрт се десила у свету недељу, и то након светог причешћа, аобразлажући весело стање умирућег, приповедач истиче долазак Божијих анђела (указујући да је и анђелима раван). На тај начин, овај најитимнији опис смрти у српској житијној књижевности (сам Сава моли патријарха да га остави и да му не смета да у тишини свој дух преда Богу), приповедач оприсутњује описом његове нове породице – Божијих анђела, а остварена комуникација са Богом очитује се кроз опис израза лица преминулог и његову озареност:*Светао у лицу неисказано се показиваше, и тим чистоту своје душе изјављиваше* (Теодосије 1968: 168).

4.1. СУСРЕТ СА МАТЕРИЈАЛИЗАЦИЈОМ СВЕТОГ

У претходном току рада већ смо помињали описе плача везане за опис повлашћених тренутака, оних када се појединац сусреће са божијим знамењем – на пример, када Свети Сава знакове божијег присуства види у умирућим часовима свога оца; или када монаси ничице падају и наричу над чудном светлошћу која се јавља у пећини у којој је тиховао Петар Коришки током свог испосничког живота. Одуховљено верујуће биће проналази свуда око себе Божије присуство, те у интимној тежњи појединца ка приближавању Богу, и у текстуализованој форми српског средњег века – житијима, проналазимо опис повишеног емотивног стања када знак божије милости буде неким чудним небеским *промислом* баш у њиховом окружењу.

Савина одабраност, посебност, од Бога означеност наглашена је и кроз Теодосијев опис смрти брата Светог Саве, првог српског краља Стефана Првовенчаног – када Свети Сава успева

да молитвом пропраћеном *огњеним сузама* оживи свог брата над којим су у интимно-јавној церемонији смрти већ плакали они који су га окруживали. Од ридања их Сава одвраћа речима: *Не плачите нити вичите, не умре краљ него спава и душа његова у њему*.

Читав овај ритуал имао је за циљ монашење умирућег, који је добио духовно име Симон, као и рукоположење престолонаследника, аово чудо Божије у приповедном току житија супротно је устаљеном току – небеско знамење зауставља плач над умрлим владарем – оцем народа, а потврда је снаге и величине Господа, као и његове моћи да кроз своје одабранике чини чудеса и оживљава мртве јер „Исус Христос јуче и данас исти је увек“ (Јевр. 13: 8).

Житија Светог Саве описују и његове посете Светој Земљи, те је, сходно већ наведеној карактеризацији Светог, његов први сусрет са Христовим гробом и осталим пунктовима везаним за смрт и страдање Исуса Христа испуњен молитвеним плачем:*С много изливања суза, и очима и телом дотичући се животворног гроба владике својега Христа и грлећи га рукама, ижљуби га љубазно. На светој и часној Голготи и у свој великој цркви ижљуби га сузама, и, поклонив се, захвали Богу, што се удостоји да добије по благој жељи својој* (Теодосије 1968: 151).[16]

До успоравања у приповедном току и истицања дубоко интимног осећања места са којим се сусреће први пут, јавља се при Савином сусрету са великом лавром Светог Саве Освећеног,[17] који је пророковао долазак Светог Саве српског. Сузе произлазе из стварне (у духовном имену) и духовне блискости давно преминулог монаха – оца ономе ко ће тек доћи, Саве Освећеног – и ходочасника Светога Саве српског: *Дође и у велику лавру Светога оца Саве и поклони се у њој свим божанственим и светим црквама и дошав гробу светога имењака свога пречаснога оцаороси га довољно сузама и целива* (Теодосије 1968: 152).[18]

Уколико са светошћу обележеним црквама, монасима, посебном атмосфером и поривом за сузама оних који својим подвижништвом постају сензибилни за оно што је човеку удаљеном од Бога несазнатљиво, оно због чега осећају блискост са светим местима читавог човечанства вратимо на ниво српске државе (породице), неизоставно је, пратећи трагове описа плача, а у контексту

[16] Опис овог сусрета са светим Христовим гробом у Доментијановој верзији јесте опис изливања суза као доживљај срца оног који плаче пред вечно живим: *И ушавши у свету и божанствену цркву преклонивши својом превеликом смерношћу своја срдачна и душевна и телесна колена, обилно изли два извори чистих и топлих суза, и целова животворећи гроб Владике свога, добротвора Христа, својим богољубивим душевним и срдачним устима, слатко милујући и гледајући самог љубитеља свога као да је ту* (Теодосије 1972: 241–242).

[17] У биографским записима, у вези са Савиним првим доласком у манастир Светог Саве Освећеног, обично се акцентује остварење пророчанства св. Саве Освећеног који је створио тај манастир и испосничке ћелије око њега. Наиме, по предању, када је српски Свети Сава ушао у манастир, жезло Саве Освећеног је пало, што се поновило и подсетило монахе на пророчанство на чије се остварење чекало 700 година – да ће дођиархиреј царског рода и истог имена са Запада и да њему треба предати жезло.

[18] И током следећег путовања Светога Саве у Свету земљу проналазимо текстуализовано *сузно даривање:* описано је у тренутку када се спашавају велике буре на мору, на путу ка Јерусалиму, као и при сусрету са моштима јеванђелисте Марка у цркви у Александрији. Овога пута наратор таквој реакцији при сусрету са светом реликвијом даје

материјализације божанске милости која иначе прати уобичајени последњи део житија и садржи приче о чудесима која су се дешавала после смрти светих, не дотаћи се мироточивости Светог Симеона.

У Доментијановој биографији Светога Саве, која превасходно обилује пасажима пуним радости и усхићења због свеколиких знакова Божије љубави, и плач при сусрету са светим испричан је кроз усклађеност радости и суза примерених узвишеном тренутку: *И сатворивши обноћну молитву на том месту* [...] *са топлим сузама, љубазни син његов са свом децом отачаства његова љубазно дотичући се и радошћу дршћући слатким уснама целоваху и горким сузама кропљаху, видевши ненадано где се печално изменило на велику радост* (Доментијан 1972: 184).

Значај његових мироточивих моштију у Теодосијевом житију, реакција на њих, као и благодат коју доносе, описана је и на нивоу државе и на нивоу појединца на потпуно исти начин – свето миро од Бога одабраног монаха доноси оздрављење (мир међу браћом и стабилност престола, али и оздрављење онима који су миропомазани током ритуала доношења моштију у Студеницу). Овај јавни чин од државног значаја описан је као дубоко интиман чин сваког од присутних и изазвао је реку суза оних који су присуствовали догађају сусрета са благословеним телом светот: *И велика граја би с плачем да је немогућно било и Светоме да врши литургију. Јер и њега самог изнутра, код светога, жртвеника обузимаше велико узбуђење, тако да због многих суза не могаше да узгласи људима.*[19]

форму уобичајеног за некога као што је Свети Сава: *С многим сузама* ***као увек*** *од Бога дарованим поклони се Свети, њима се потврђиваше топлота срца и љубав душе његове ка Господу ради кога нарочито усрдно предузимаше многе труде*(Теодосије 1968: 161).

[19] *Игуман и сва браћа, узимајући свето миро, освећиваху, помазујући трпезу и све своје ћелије, од Свеготога научени. А благородници и остали сви црпући узимаху, хотећи осветити чеда и домове своје, и сви недужни, имајући многе и различне болести, који су били мучени дусима нечистим, благодећу божјом и молитвама Пречаснога – додиривањем светога гроба и помазивањем светим миром здрави исцеливши се, одлажаху својим домовима. Благодет божја беше на свима и весеље и радост неисказани* (Теодосије 1968: 113).

Закључак

У овом раду смо и уобичајену дихотомију између јавног и приватног објаснили као нефукционалну у свету средњовековног човека описаног у српској житијној књижевности, било да је реч о одговорном владајућем слоју или повереном им народу на бригу и вођство. У вези са описима плача можемо говорити о колективним и индивидуалним плачевима, али само уз квантификатор који прати да ли у плачу учествује именовани појединац или читав окупљени народ. Пратећи поводе изливања суза, на тај начин их не можемо разликовати.

Поводи су превасходно двоструко усмерени – када је у питању смрт блиског сродника –истовремено владара (оца нације), проналазимо описе плачева који такође потиру дихотомију приватног и јавног. Будући да је тренутак упокојења описан истовремено као тренутак када се јављају јасни знакови божанске милости који имају за циљ наглашавање духовне величине и светости умрлог (успаваног), туга за изгубљеним блиским сродником (или оним кога називају оцем због бриге о њима – владарске бриге) прераста у плач усхићења пред чудом које се десило, у благородан плач због толике Божије милости.

Пошто се у житијној књижевности не може само говорити о владарској, већ и о духовној – светачкој страни поменутих владара, њихова посебност није задовољена описом њихових добрих дела, пожртвованости или испосништва, већ и њиховим даром молитвеног плача.

Овај дар се приписује и црквеним поглаварима, као и пустињаку Петру Коришком, као највећи божији дар, као најблаженији код којим се може успоставити општење са Свевишњим. У тој врсти комуникације, као опште место, уз плач, јавља се и наглашавање сопствене унижености и недостојности пред величином Оца (Бога), као што Свети Игњатије Брјанчанинов у својим аскетским огледима о молитви каже: „Ко је посредством плача достигао чисту молитву, сећа се у време молитве само Бога и своје греховности [...]Он осуђује себе, како не би био суђен; признаје за себе да је преступник, достојан свих казни, како би од себе удаљио казне; исповеда да је грешник, како би добио праведност из деснице Божије“ (Брјанчанинов).

Када је реч о плачу у оквиру монашке*породице* – заједнице која функционише у оквиру манастира или оној пустињачкој, чије заједништво стреми превасходно ка Свевишњем, о њему можемо говорити као свакодневном ритуалу њихових живота који изостаје када дође до блажене – најављене смрти: тада они, спремни на *представљење* напуштају овај свет, а велики плач је оно што се приписује колективу пред којим је остало још земаљских дана. Умирућим монасима најава сопствене смрти је радосна вест, те је у житијној књижевности преименована у позив од Оца (Бога).

Посебно расположење употпуњено изливањем суза, слично молитвеном плачу – оном које произлази из самог срца описаног житијног јунака – присутно је при сваком сусрету са знаком Божије милости.Плач због снажног осећаја Божијег присутва и његове величине описан је кроз Савину посету Светој Земљи и обилажењу места везаних за живот и смрт Исуса Христа, са фокусом на сусрет са гробом у коме је сахрањен и из кога се узнео син Божији, када саборност у космогонији средњовековног човека узима глобалне размере – када се верујући човек у близини божанских знакова осећа као део једне велике светске (васељенске) породице повезане превасходно вером у Бога.

Извори

Данилов ученик(1989),ЖивотархиепископаДанилаДругог, *Даниловученик и други настављачи Данилового зборника*, Београд: Просвета, Српска књижевназадруга, 79–117.

Доментијан (1972), Живог Светог Саве, *Стара српска књижевност, књига 1,*Нови Сад/ Београд:Матица Српска/ Српска књижевна задруга, 117–309.

Немањић, Сава(1968), Житије Светог Симеона, *Старе српске биографије*, Београд: Просвета, 21–35.

Првовенчани, Стефан (1999),*Житије светог Симеона*, Београд: Српска књижевна задруга.

Раваничанин, Непознати: Непознати Раваничанин, „Житије светог кнеза Лазара“, *Средњовековни српски списи о Косову*, Пројекат Растко (непагинирано), доступно на – http://www.rastko.rs/ istorija/spisi_o_kosovu_c.html#_Toc687,(приступљено 23. децембра 2014).

Теодосије (1968), Житије светог Саве, *Старе српске биографије*, Београд: Просвета, 67– 176.

Теодосије: *Житије Светог Петра Коришког*, Светосавље (непагинирано), доступно на – http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Zitija/PKoriski.htm(приступљено 29. децембра 2014).

Филозоф, Константин(1989): Житије деспота Стефана Лазаревића, *Посвест о словима, Житије деспота Стефана* Лазаревића, Београд:Просвета, Српска књижевна задруга, 71–130.

Цамблак, Григорије(1989), Житије Стефана Дечанског, *Књижевни рад у Србији*, Просвета, Српска књижевна задруга, Београд, 49–82.

Литература

Бечејски, Мирјана(2012), Поетика и теологија плача, *Црквене студије,* година 9, број 9, 543–550.

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

Богдановић, Димитрије(2001), Плач, *Речник књижевних термина*, Романов, Бања Лука, 605.

Бојанин, Станоје (2004), Средњовековна светковина између приватног и јавног, *Приватни живот у српским земљама средњег века*, Београд: Clio, 247–279.

Бојовић, Драгиша (2011), *Антологија плача*, Београд: Просвета.

Брјанчанинов, Свети Игњатије, О молитви (други део), *Аскетски подвизи*, Светосавље (непагинирано), доступно на:http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Bogoslovlje/

AsketskiOgledi/Lat_AsketskiOgledi32.htm(приступљено 3.јануара 2015).

Дојчиновић, Данијел(2013), Породични односи у српској књижевности немањићког доба, *Од науке до наставе*, Филозофски факултет, Ниш, 437–488.

Ердељанин, Јелена(2004), Погребни обреди и надгробна обележја, *Приватни живот у српским земљама средњег века*,Београд: Clio, 419–443.

Кашанин, Милан(1990),*Српска књижевност у средњем веку*, Београд: Просвета.

Марјановић, Душанић, Смиља(2004): Смрт и светост, *Приватни живот у српским земљама средњег века*, Београд:Clio, 586–615.

Михаљчић, Раде(1999), Житија, *Лексикон српског средњег века*, Београд: Knowledge, 192–194.

Поповић, Даница/Ђукић, Богдана (2004): Живот у монашкој заједници, *Приватни живот у српским земљама средњег века*, Београд: Clio, 525–551.

Поповић, Даница (2004), Монах-пустињак, *Приватни живот у српским земљама средњег века*, Београд:Clio,552–585

Свето писмо (1950), Савет Библијских друштава, Њујорк–Лондон.

Томин, Светлана(1999), Надгробно ридање, *Лексикон српског средњег века*, Београд: Knowledge, 426–427.

Трифуновић, Ђорђе(1974),*Азбучник српских средњовекововних књижевних појмова*, Београд: Вук Караџић.

Трифуновић, Ђорђе(1968),*Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју*, Крушевац: Багдала.

Фостиков, Александар(2004), Жена – између врлине и греха, *Приватни живот у српским земљама средњег века*, Београд: Clio, 323–366.

Милојевић, Ј. Снежана

ОПИСАНИЕ ПЛАЧА В СЕРБСКОЙ ЖИТИЙНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Резюме

Исследуя определенный корпус средневековых житий, мы выделили описания плача, не как литературного жанра, включённого в состав житийного текста, а как события, с целью их изучения в контексте частной жизни средневекового человека. Отмечая размытость границы между общественной и частной сферами жизни, мы исследовали описания плача и причины для проливания слёз в контексте института семьи (для современного человека, несомненно, относящегося к частной сфере). Научная работа разделена на три тематических части – в первой акцент делается на плаче по поводу смерти близких, вторая часть сосредоточена на жизни и смерти монахов, особенно тех, кто наделён даром слезной молитвы, в то время как третья часть исследует плач как выражение близости и сильных эмоций житийных героев при встрече с материальной формой выражения милости Божьей.

УДК: 27-31:949.715(497.15)
DOI: 10.7251/GMS1301311S
(Оригинални научни рад)

Владан Бартула
Универзитет у Источном Сарајеву
Филозофски факултет
vladanba@gmail.com

ЗАВЈЕТНО ПАМЋЕЊЕ ХРИСТОВЕ ЖРТВЕ У СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ СРЕДЊОВЈЕКОВНЕ БОСНЕ[1]

Резиме: *За хришћанско учење, мјера људског достојанства је жртвовање из љубави за другог. Жртва је саздана од љубави и слободе, а савршени образац такве жртве био је Христос. О томе свједоче бројни стари рукописни зборници српске књижевности, који су циркулисали и били у свештеној и дворској употреби на територији средњовјековне Босне. Ти стари текстови писани су уставном ћирилицом и структурисани по обреду источне цркве. У раду се испитују жртвени мотиви појединих старих текстова српске књижевности у средњовјековној Босни, која је само дио шире цјелине, а коју називамо стара или средњовјековна српска књижевност.*

Кључне ријечи: *Христова жртва, српска књижевност, средњовјековна Босна, памћење жртве, преводна књижевност.*

Да се у средишту сваке културе (и умјетности) налази култ, а да је у темељу култа жртва, о томе је већ писано у науци. Међутим, да се у средишту српске књижевности налази жртва, о томе није ни говорено ни писано до сада, осим успутно.

Етос жртве и подвига постао је дио идентитета српског народа. Читава историја српског народа може се посматрати као историја жртвовања и спасења. За хришћанско (па отуда и за српско) разумијевање жртве Христово страдање, смрт и васкрсење има одлучујући херменеутички смисао: Христова жртва је оријентир за разумијевање феномена жртве и жртвовне терминологије (в. Шијаковић 2011: 31). Жртва и страдање имају епистемолошки смисао јер омогућавају разумијевање историје. Одатле происходи херменеутички значај страдалних народа за разумијевање историје, уколико историјске догађаје посматрамо из перспективе жртве (в.

[1] Рад је настао у оквиру пројекта *Српска књижевна баштина у БиХ*, при Институту за језик и књижевност Академије наука и умјетности Републике Српске.

Исто: 34).

Идентитет српског народа карактерише етос жртве и подвига. По свом основном начелу и по својој природи, овај етос је дубоко хришћански, као што се види из средњовјековне црквене и дворске литературе, народне епике, и дјела српских писаца новије књижевности. За поетику српске књижевности од пресудног је значаја расвијетлити хришћански жртвени етос који она суштински носи у себи. Стога ћемо у овом раду нешто више рећи о памћењу Христове жртве у српској књижевности средњовјековне Босне, о чему у нашој науци није писано. „Књижевност у средњовековној Босни и Херцеговини обухвата све видове стваралаштва, од преводне књижевности преко које се преносила и усвајала једна слојевита православна културна традиција Византије, до оригиналних дела која су прихватила у средњем веку утврђене каноне у структурирању и обликовању литерарног израза. Од В. Јагића до Д. Богдановића постоји сагласност да је средњовековна рукописна традиција у Босни до турске окупације интегрални део српске књижевности с којом се уклапа у заједничку византијско-словенску православну књижевност без обзира на верске и црквене прилике у средњовековној босанској држави“ (Драгојловић 2009: 19).

Средњовјековна српска књижевност у Босни, иако сиромашна у сачуваним рукописним кодексима, богато је заступљена у свим књижевним родовима и врстама. Она садржи све књиге Новог завјета, кодиколошки и литургијски конципиране према обрасцима источне цркве, као што су краћи и дужи апракоси, четворојеванђеља, праксапостоли и апокалипсе, затим *Псалтир* и *Декалог*, а поред богате дипломатске и епиграфске грађе, бројне литургијске и обредне текстове, омилитичке и егзегетске расправе, хагиографије и апокрифе, глосе, црквене пјесме и пјесничка слова посвећена Христу и Богородици, родослове и нека изгубљена дјела (в. Драгојловић 2009: 69). Преводна књижевност у цјелини је византијског поријекла, а садржајно и текстолошки утемељена је на литургијском и нелитургијском репертоару источног огранка старије јужнословенске књижевности (в. Исто).

I

Најраније вијести о циркулацији библијских књига на подручју средњовјековне босанске државе потичу из посљедњих деценија 12. вијека. У својој повељи Дубровчанима издатој 1189. године, бан Кулин куне се над „светим јеванђељем“, а абјурација босанских христијана из 1203. године потврђује да су у Босанској бискупији биле у употреби све књиге Новог завјета, од којих су сачувана само два изборна јеванђеља, *Ватиканско* и *Григоровић-Гиљфердингово*, оба у цјелини литургијски структурирана према обрасцима источне цркве (в. Исто: 76). Ова два ћирилска јеванђеља, босанског поријекла, потврђују не само словенски карактер Босанске бискупије, већ и то да су у Босанској бискупији употребљаване библијске књиге источне цркве кодиколошки структуриране у изборна јеванђеља и четворојеванђеља, праксапостоле и псалтире, чији су преписи сачувани у рукописима 14. и 15. вијека, јер промјена црквене организације није прекинула континуитет црквене књижевности (в. Исто).

Ватиканско јеванђеље писано је уставном ћирилицом првих деценија 13. вијека. Рукопис припада апракосним јеванђељима источне цркве. Текст почиње с *Јовановим јеванђељем*, а на више мјеста су другом руком исписана васкршња јеванђеља, што упућује да је текст касније употребљаван за богослужбене потребе у источној цркви (Стефовска-Васиљев 1997: 141–143). У тексту преовлађује рашка ортографија, а по својој садржајној структури оно је најближе *Вукановом апракосном јеванђељу*, које је првих година 13. вијека преписао старац Исаија за Немањиног сина Вукана. *Григоровић-Гиљфердингово апракосно јеванђеље* писано је на пергаменту, у два ступца, средином 13. вијека. Оба ова рукописна јеванђеља у цјелини литургијски структурирана према обрасцима источне цркве потврђују да су се црквени обреди у словенској Босанској бискупији темељили на библијским књигама источне цркве. У првим деценијама 14. вијека и даље појављују се и друга четворојеванђеља настала у крилу цркве босанских христијана: *Манојлово* или *Мостарско четворојеванђеље*, *Диво-*

шево четворојеванђеље, Четворојеванђеље Тврткa Припковића, Грујићево четворојеванђеље, Никољско четворојеванђеље, Чајничко четворојеванђеље, итд (в. Драгојловић 2009: 76–91). Ова јеванђеља употребљавана су у крилу хришћанске цркве у средњовјековној босанској држави, писана су уставном ћирилицом и не садрже трагове икавизације (в. Исто).

Сва побројана јеванђеља садрже у себи успомену на Тајну вечеру и Христово најављивање мученичког страдања за спас људског рода. На Тајној вечери, „кад јађаху, узе Исус хљеб и благословивши преломи га, и даваше ученицима, и рече: Узмите, једите, ово је тијело моје. И узе чашу и заблагодаривши даде им говорећи: Пијте из ње сви; јер ово је крв моја Новога завјета која се пролијева за многе ради отпуштења гријехова“ (Мт 26, 26–28; Мк 14, 22–24). И још је додао: „Ово чините за мој спомен“ (Лк 22, 19). Изреченим ријечима Христос је установио свету Евхаристију (Благодарење), начин на који хришћани живе и постају причасници, заједничари Христови. Успомена на овај догађај одређује идентитет хришћанске заједнице и то тако што у темељ заједнице поставља жртву: „Јер када год једете овај хљеб и чашу ову пијете, смрт Господњу објављујете, докле не дође“ (1. Кор 11, 26). „Ово чините за мој спомен“ значи ово чините за успомену на моју жртву. Хришћански идентитет заснован је на жртви; жртва – то је начин хришћанског постојања, стандард живљења: у времену освјештаном кроз догађај Христовог жртвовања, и у простору утемељеном на жртвенику (в. Шијаковић 2002: 95).

Христов жртвени дар успоставља нови однос Бога и човјека. О том односу прије свих одлучује Бог. Христова жртва је призив сваког човјека а истовремено и начин богопознања у љубави: „У томе је љубав, не што ми завољесмо Бога, него што Он завоље нас, и посла Сина својега, као жртву помирења за гријехе наше. ... Ми љубимо Њега, јер Он први заволи нас“ (1. Јн 4, 10–19). Бог се први жртвова за нас и жртва више нема за циљ да умилостиви божанство, као код паганских народа. Није више човјек тај који иде Богу и приноси дар ради поравнања односа, већ Бог безусловном љубављу хрли ка човјеку. Из овога слиједи да је Бог иницијатор жртве кроз коју се човјеку дарује помирење: „Бог бјеше у Христу који помири свијет са собом, не урачунавши им гријехе њихове,

и метнувши у нас ријеч помирења“ (2. Кор 5, 19). Хришћанско, литургијско поимање жртве каже да је Христос жртва, жртвоприносилац и жртвеник. Тај нови начин жртвовања омогућава и нову заједницу, нови завјет Бога и човјека. Живот у таквој заједници заснован је на спомену Евхаристије. У оваквој заједници и човјек постаје преображен. Стога човјек мора да у одговору на љубав Божију постане жртвоприносилац, жртва и жртвеник, али не више материјалном или замјенском жртвом, него своје срце да пресазда у чисту жртву и принесе Богу на дар. Човјек се тако обнавља, из првобитног Адамовог пада устаје и постаје жртвовно биће или биће љубави. Стога су хришћани нови, изабрани у љубави свети род. Тај нови статус светости омогућава љубав и жртва, прво Божија која нас је васпоставила и показала пут, а онда и људска која је одговор на Божију жртву. Међутим, то није враћање дуга Богу, већ начин да се љубав кроз жртвено давање зацари у преображеном свијету.

Христово жртвовање зовемо још снисхођење или кеносис (унижење). То је потпуно одрицање од себе из љубави према другом, потпуна супротност егоизму. Дајем ти да бих ти дао све (в. Шијаковић 2002: 98). То је апсолутно нови начин постојања живота у љубави, за разлику од античког начина живљења, снисхођење до смрти на крсту. Христова крсна смрт постаје савршени образац жртве јер он „будући у обличју Божијем, није сматрао за отимање то што је једнак са Богом, него је себе понизио узевши обличје слуге, постао истовјетан људима, и изгледом се нађе као човјек; унизио је себе и био послушан до смрти, и то до смрти на крсту“ (Фил 2, 6–8).

Смрт на крсту означавала је најсрамнију смрт тог времена и била је казна за робове и највеће злочинце. Међутим, крсна смрт преобраћа се у побједу васкрсења и радост истинске жртве у славу Божију. Тако крсна жртва постаје основ жртвоприношења хришћана, образац најузвишенијег одрицања и праштања. Бити хришћанин значи суочити се са крсном жртвом, са презиром и славом (в. Исто: 99).

Успомена на Христову жртву оприсутњује се сваки пут у литургији, у светој Евхаристији, кроз све оно што је засвједочено и записано, прије свега у јеванђељима, али и у осталим цркве-

ним књигама, као и у светом предању. Отуда жртвени карактер библијске и црквене књижевности која свједочи унижење, крст, страдање и жртву, али и спасење и славу која се збила у Васкрсењу. Тако се потврђује да су и христијани средњовјековне босанске државе знали за жртву Христову, свједочили је и живјели по њој сваки пут када су се окупљали на богослужења и читали свете књиге цркве хришћанске.

II

У рукописном насљеђу цркве босанске, у *Млетачком* и *Хвалом зборнику* и у праксапостолу из Гиљфердингове збирке бр. 14, заступљена су литургијска житија источне цркве: *О ученицима господњим* Доротеја Тирског, *Живот дванаест апостола* Епифанија Кипарског и два литургијско-синаксарска житија о апостолу Павлу, *Обхожденије апостола Павла* и *Мучење апостола Павла* (в. Драгојловић 2009: 148).

Синаксарска житија у оквиру *Хваловог* и *Млетачког зборника* првобитно су припадала литургијски структурираним зборницима источне цркве и читала су се 4. јануара по старом календару *О ученицима Господњим*, 29. јуна *Обхожденије и Мучење апостола Павла* и 30. јуна *Живот дванаест апостола*. Она су у више наврата превођена у јужнословенској књижевности, с једне стране, преко чти-минеја и сличних литургијски конципираних зборника источне цркве, а са друге стране, преко млађих редакција литургијски конципираних праксапостола (в. Исто: 150). Литургијска по својој функционалности, ова су синаксарска житија рано интегрисана у литургијски структуриране праксапостоле источне цркве (в. Исто 151).

У овом раду посебно ће нас занимати, због мотива жртве, *Житије апостола Павла*. Синаксарско *Житије апостола Павла*, које се у литургији источне цркве чита 29. јуна по старом календару, састоји се из два дијела. У првом се описује његово путовање (обхожденије) на основу *Дјела апостолских*, а у другом дијелу његова мученичка смрт у Риму за владавине цара Нерона. Оно се у чти-минејима, литургијским зборницима и праксапостолима источне цркве појављује под јединственим насловом, *Живот*

апостола Павла, или подијељено у двије засебне цјелине и с два одвојена наслова, *Обхожденије апостола Павла* и *Мучење апостола Павла* (в. Исто: 153). Подјела првобитно јединственог синаксарског *Житија апостола Павла* на двије одвојене цјелине, с два самостална наслова, настала је, судећи по сачуваним грчким рукописима, у вријеме патријарха Фотија, када је због сукоба Рима и Цариграда улога апостола Павла постајала све доминантнија у источној цркви. Ова подјела са истакнутом улогом апостола Павла преко јужнословенске изворне матице пренијета је и у Босну, међу босанске христијане, мада је црква босанска признавала примат апостола Петра а не Павла (в. Драгојловић 2009: 153–154).

Други дио синаксарског житија о апостолу Павлу у јужнословенској и руској књижевности јавља се под два наслова. У једном броју рукописа, текстуално подударним с мучењем апостола Павла из *Хваловог зборника* и *Млетачког зборника*, наслов гласи: *Како (је) убиен Павле*. Касније је при ревизији првобитних превода библијских књига овај наслов исправљен према грчком оригиналу у *Мучење апостола Павла*, како је сачувано у јужнословенским синаксарима, панегирицима и праксапостолима, укључујући и праксапостоле из *Хваловог* и *Млетачког зборника* (в. Исто: 154–155).

У развоју средњовјековне књижевности, први по времену били су записи о светим мученицима. У ширењу и учвршћивању хришћанства мучeништво је имало врло велики значај. О томе су код нас већ писали у својим многобројним радовима свети Јустин Поповић, Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић, Ђорђе Трифуновић. Чврстина и непоколебљивост страдалника за своју вјеру тако су моћно дјеловали на срца незнабожаца, да су се често и сами мучитељи, видећи кротост својих жртава, обраћали у хришћанство. Тако је, по ријечима Тертулијана, крв хришћанских мученика била сјеме нових хришћана. Тачно записујући дане смрти светих мученика, хришћани су се скупљали у те дане ради прослављања њиховог спомена. „Забележујте дане, писао је своме свештенству свети Кипријан Картагински, у које умиру исповедници Христови, да бисмо могли прослављати спомен њихов заједно са споменима мученика". У том циљу постојали су у хришћанској цркви нарочити писари који су записивали све што

се са хришћанима дешавало по тамницама и судницама. Такве писаре, као што је познато, у вријеме првих гоњења поставио је у разним крајевима Рима свети Климент. Без обзира на то што је незнабожачка управа пријетила тим писарима смртном казном, записи су вођени непрекидно за све вријеме гоњења хришћана. Ти записи, у којима се понекад могу наћи подробна обавјештења о питањима судија – мучитеља и одговорима на њих светих мученика, познати су под именом *Мученички подаци*. Међу таквим документима сусрећу се читави судски поступци, састављени за вријеме самог суђења мученицима. То су преписи из званичних судских протокола, које су хришћани добијали од незнабожаца за велике паре. Дани кончине мученика празновани су не само у оним црквама којима су припадали дотични мученици, него и у свима другим, пошто су хришћани сваке цркве обавјештавали друге цркве о мученицима који су пострадали код њих. Тако је Смирнска црква, у којој је мученички скончао свети Поликарп, упутила посланицу о томе цркви Филаделфијској и молила да се та посланица достави и другим црквама. Описи страдања светих мученика уживали су велики углед. Они су били читани на црквеним скуповима одмах иза Светог писма. Из *Мученичких података светог Игњатија Богоносца* може се закључити да је овај обичај постојао у другом вијеку. У древном *Житију светог мученика Евстратија* указано је и вријеме када су читана страдања светих: на јутрењу послије појања псалама. Године 418. Картагински сабор донио је правило да се у дане празновања светих мученика чита у цркви о њиховим страдањима (Канон 54).

Међутим, прије светих мученика, а након Христовог страдања, у историји хришћанске књижевности остаће забиљежена страдања и мучења светих апостола. Један од таквих је апостол Павле, важан за поетику жртве српске књижевности у средњовјековној босанској држави. О његовом животу и труду свједоче *Дјела апостолска*, која је написао свети Лука. Као други важан извор за његово страдање и смрт јесу управо посланице које је он написао, о чему ћемо нешто више рећи.

Говорећи у *Другој посланици Коринћанима* о својим подвизима, апостол Павле пише: „Одвише сам се трудио, одвише сам рана поднио, више пута сам био у тамници, често пута у

смртима; од Јудејаца сам примио пет пута по четрдесет мање један ударац; три пута сам био шибан, једном каменован; три бродолома претрпио, ноћ и дан провео на морској пучини; често сам путовао, био у опасностима на ријекама, у опасностима од разбојника, у опасностима од свог рода, у опасностима од незнабожаца, у опасностима по градовима, у опасности у пустињи, у опасности на мору, у опасности међу лажном браћом; у труду и напору, често у неспавању, у гладовању и жеђи, често у постовима, у зими и голотињи; поред свега осталог свакодневни притисак људи на мене и брига за све цркве. Ко ослаби, а да и ја не ослабим? Ко се саблажњава, а ја да не горим. Ако се треба хвалити, немоћима својим ћу се хвалити“ (2. Кор 11, 23–30).

Прошавши све земље на Западу, и просвијетливши их свјетлошћу свете вјере, и провидјевши страдалнички крај свој, свети апостол Павле се опет вратио у Рим. Одатле је писао свом ученику Тимотеју, говорећи: „Јер ја се већ приносим на жртву, и вријеме мојега одласка настаде. Добар рат ратовах, трку завршиx, вјеру одржах. Сад ме чека вијенац правде, који ће ми у онај Дан дати Господ, праведни Судија; али не само мени, него и свима који с љубављу очекују долазак Његов“ (2. Тим 4, 6–8).

Житије апостола Павла свједочи да је пострадао мученички у Риму за вријеме владавине цара Нерона, који, осуди и апостола Петра на смрт. Петар је као странац био кажњен распећем, а Павла, римског грађанина, кога је немогуће било предати срамној смрти на крсту, цар казни посјечењем главе мачем.

Павлова жртва и мученичко скончање увијек су у сјенци будућих радости о којима апостол тако често благовијести у својим посланицама: „Јер наша пролазна мала невоља припрема нам преизобилно и неизмјерно вјечно богатство славе; Нама који не гледамо на ово што се види; јер је ово што се види привремено, а оно што се не види вјечно“ (2. Кор. 4, 17–18). „Јер вјером ходимо а не гледањем; Зато се и трудимо (жртвујемо), било да боравимо овдје, било да одлазимо, да будемо Њему угодни; Јер нам се свима ваља јавити на суду Христовом, да прими сваки оно што у тијелу учини“ (2. Кор 5, 9–10).

Код апостола Павла достојно је дивљења то што од премноге ревности и жртве, о којој је тако често говорио, није ни осјећао

напоре које је узимао на себе ради врлине. А врлини је био одан не ради награде. Он је врлину и без награде волио и љубио и врло лако савлађивао препреке к њој, не жалећи се ни на немоћ тијела, ни на мноштво послова, ни на силовитост природе, нити на ишта друго. Иако је био оптерећен већим бригама него многи на земљи, он је ипак сваким даном напредовао у себедавању и жртвовању за Христа и хришћанство, и са увећавањем опасности стицао нову ревност, што и изражава говорећи: „Што је за мном заборављам, а стремим за оним што је преда мном“ (Фил 3, 13). И када је очекивао смрт, призивао је на учествовање у радости, говорећи: „Радујте се, и будите радосни са мном“ (Фил. 2, 18). И када га нападаше опасности и увреде и сваковрсне погрде, он је и тада ликовао, пишући Коринћанима: „Зато сам добре воље у немоћима, у поругама, у невољама, у гоњењима, у тјескобама за Христа; јер када сам слаб онда сам силан“ (2. Кор 12, 10). Све то он је називао оружјем правде, показујући да је и из тога извлачио највећу корист, и непријатељи га ни с које стране нису могли ухватити. Са свих страна ударан, вријеђан, опадан, он се, вршећи триумфални поход и подижући побједничке духовне споменике по цијелој земљи, тиме узносио и благодарио Богу, говорећи: „Хвала Богу који нам свагда даје побједу у Христу Исусу, и кроз нас јавља мирис познања својега на свакоме мјесту“ (2. Кор 2, 14).

III

Босански христијани нису преводили и преписивали житија светаца из посебно литургијски структурираних зборника источне или западне цркве, већ су само посредством словенске босанске бискупије прихватили синаксарска житија апостола и првих ученика Христових, која су већ раније била интегрисана у библијске књиге источне цркве (в. Исто: 155).

Када су у питању обредни литургијски списи, у рукописном насљеђу босанских христијана сачуван је само један обредни текст који је с текстом *Откривења* Јовановог преписао христијанин Радосав (в. Исто: 173). *Обредник* христијанина Радосава компонован је од литургијског *Оченаша* источне цркве, литургијских акламација источне цркве и уводног дијела *Јовановог јеванђеља* по

обиму подударног с првим литургијским зачалом источне цркве, које се чита на васкршњој литургији. На крају текста налази се мијешаном, облом и полуоблом глагољицом исписана тајна порука која садржи одломак *Павлове посланице Титу* (2, 12–13)[2], која је накнадно, у 17. вијеку, преписана и угластом глагољицом (в. Исто: 175).

Оченаш у Радосављевом препису састоји се од *Оченаша* по Матеју (6, 9–13) и познате литургијске акламације „јер је твоје царство и сила и слава у векове амин“, која је од 9. вијека припојена *Оченашу* из *Матејевог јеванђеља* као његов саставни дио. Овај тип литургијског *Оченаша* налази се у свим рукописним јеванђељима источне цркве, укључујући и рукописе босанске провенијенције (в. Исто: 176).

Господ је у *Бесједи на гори* (Мт 6, 9–13) рекао својим ученицима да се овако моле: „Оче наш који си на небесима, да се свети име Твоје, да дође Царство Твоје, да буде воља Твоја и на земљи као и на небу. Хљеб наш насушни, дај нам данас, и опрости нам дугове наше, као што и ми опраштамао дужницима својим, и не уведи нас у искушења, но избави нас од лукавога“. У *Господњој молитви* изражен је хришћански жртвени етос, начин пребивања у тиховању и преиспитивању, који нас ослобађа овосвјетовне поробљености трасирајући пут живота. Тај пут је прије свега жртвени пут, по угледу на Христа. Молитва је увијек тражење добра од Господа. Када каже: „Оче“, Христос показује каквог блага се удостојио човјек, поставши син Божији (по благодати). А када каже: „на небесима“, показује се отаџбина и очински дом. Ако хоћемо да Бога имамо за Оца, гледајмо у небо а не у земљу. Принесимо жртву хвале (Евхаристију) Оцу небеском, да бисмо се удостојили Његовог имена. Не говоримо „Оче мој“, него „Оче наш“, јер смо дужни да на све људе гледамо као на своју браћу, дјецу једног Оца (небеског). „Да се свети Име Твоје“, значи: учини нас светим да би се и Ти прослављао кроз нас. Јер, као што се Бог хули преко мене, тако нека се кроз мене и „свети“, то јест, нека се слави као свет. А да би се прославио кроз нас, ми се морамо принијети Њему, у жртвеној љубави. „Да дође царство твоје“, то јест, други долазак (Господњи), значи да само онај који има чисту савјест, ко се припрема кроз дјела достојна Бога, моли да дође Васкрсење и суд. „Да

[2] „Јер се јави благодат Божија спасоносна свим људима, која нас учи да се одречемо безбожности и земаљских пожуда, и да поживимо разборито, праведно и побожно у садашњем вијеку, очекујући блажену наду и јављање славе великога Бога и Спаса нашега Исуса Христа, који даде себе за нас да би нас искупио од свакога безакоња, и да очисти за себе народ изабрани који ревнује у добрим дјелима“ (Тит 2, 11–14).

буде воља твоја и на земљи као на небу“ јесте: научи нас да вршимо вољу Твоју као што је врше анђели на небу, односно, научи нас да волимо, да се жртвујемо као Ти. „Хљеб наш насушни дај нам данас“: „хлеб насушни“ је Тијело Христово, жртвовано за нас, па се зато молимо да се њиме причешћујемо без осуде. „И опрости нам дугове наше, као што и ми опраштамо дужницима својим“: пошто гријешимо и послије крштења, молимо се Богу да нам опрости, и то да нам опрости као што и ми опраштамо „дужницима својим“. Ако будемо злопамтили, Господ нам неће опростити, јер Он гледа на нас, и како ми чинимо другима, тако ће и Он учинити нама. Ми овим ријечима сами себи изричемо суд, јер тражимо да како ми будемо другима праштали тако и Бог прашта нама. Ако се не приносимо на жртву живу Богу и другима, ни за нас нема спасења и опроштаја. „И не уведи нас у искушење“: ми људи смо слаби и зато не треба да трчимо у искушења. Ако смо већ пали, треба да се молимо да нас искушење потпуно не савлада. „Но избави нас од злога“: није рекао од злих људи, јер нам зло не чине људи, већ ђаво. „Јер је твоје царство и сила и слава у вијекове. Амин“. Господ нас храбри, јер ако је наш Отац Цар, силан и славан, тада ћемо сигурно побиједити злога и напосљетку бити прослављени.

Радосављев *Обредник* компонован је и од уводног дијела *Јованског јеванђеља*, које се чита на Васкрс. Самим тим што је васкршње јеванђеље, оно се тематски суштински везује за Христову крсну жртву. Радосављев *Обредник*, а нарочито ово мјесто, можда најбоље показује истовјетност православног и босанског хришћанског литургијског обреда, што је често у науци довођено у питање. За ову прилику издвојићемо неколико карактеристичних стихова из прве главе *Јованског јеванђеља*, који нас упућују на жртвени карактер и овог обредног текста српске преводне књижевности у средњовјековној Босни, и покушати уз помоћ *Тумачења Јованског јеванђеља* светог Јустина Поповића, коментарисати наведене одјељке.

Јован Богослов на почетку свога Јеванђеља каже: „У почетку бјеше Логос (Ријеч), и Логос бјеше у Бога, и Логос бјеше Бог“ (Јн 1, 1). На *почетку* свега, као почетак и бића, и постојања, и свијета, и живота, стоји *Бог Логос*. Он даје силе свима почецима у створеном свијету да постојањем трају, и развијају се у најразноврсније

облике постојања и збивања, по Божијој вољи и жртвеноваскрсном путу. „Он бјеше у почетку у Бога“ (Јн 1, 2). Јеванђелист Јован удостојио се проникнути у најнеприступачније тајне и донијети нам најузвишенију мудрост и правила живота, какви су могући само ономе који благовијести из саме дубине Светога Духа, који живи крсноваскрсно и објављује као онај који тек што је сишао са самих небеса. Кроз Јеванђелисту благовијести сам Бог роду људском. „Све кроз Њега постаде, и без Њега ништа не постаде што је постало“ (Јн 1, 3). То Логосово „све“ ко зна у какве се димензије пружа, ко зна гдје су му и какви су му крајеви, какве дубине, ширине, висине! Нема сумње да се то „све“ не може измјерити никаквом људском мјером, никаквом људском мишљу. Но, најближа, најприступачнија мјера јесте управо крсна жртва Христова, љубав Богочовјека и кроз васкрсење вјечна побједа Живота.

Само у Богу Логосу „све што постаде“, тј. сви свјетови видљиви и невидљиви јесу и представљају једну органску цјелину, логосну и логичну. Само полазећи из Њега, и вођена Њиме људска мисао може то наслутити и осјетити; а само просвјећена Њиме људска мисао може то јасно сагледати и сазнати, и људско срце – очигледно дознати и схватити. Нема твари која постоји, а да није постала Богом Логосом, саопштава Јеванђелист. На свему и у свему је Његов стваралачки дах, Његова свестваралачка сила, и Његова свељубљена крсна жртва. По поријеклу свом све је логосно, пише Јеванђелист. Отуда сва твар, сва творевина и јесте прво Јеванђеље Божије, прво прајеванђеље о Богу Логосу, Творцу и Сведржитељу свега што постоји. Сав створени свијет, све видљиве и невидљиве васионе јесу врсте богојављења, христојављења. Чим људска мисао озбиљно крене кроз овај свијет, она свуда, у срцу сваке твари наиђе на божанску логосну силу која све што постоји, води тајанственим путевима постојања ка богоодређеном свецију васионе (в. Кол 1, 16; Јевр 2, 10). „Све што постаде“ са божанским циљем постаде, јер све *Богом Логосом постаде*. Нема ничег случајног у Божијем свијету јер има Бога Логоса, који је и Свемудрост и Свелогика, и Свесила свега постојећег, Свепромислитељ и за све жртвовани Спаситељ свијета.

Бог Логос као Јединородни Син дјелује уз сарадњу и у саприсуству Оца и Свегога Духа, па тако и жртвовање Христо-

во бива уз сарадњу Оца и Духа. Сину саприсуствује Отац не као немоћноме да ишта уради од постојећег, него као сав будући у Сину истовјетношћу суштине. Пошто, дакле, Један постоји у Другоме природно кад дјелује Отац очигледно дјела и Син као Његова природна, суштаствена и ипостасно постојећа Сила. Исто тако када дјелује Син, дјела и Отац као извор стваралачког Логоса, природно присутан сопственом Породу.

Бог Логос је створио човјека као светог и свијетлог. Он је ушао у такво постојање. Палим и огрехованим је постао, јер је, вођен и завођен својим гордим самољубљем, зажелио да потисне Бога, и сам постане Бог. Тако је злоупотребом своје слободне воље, својим гордим самољубљем претворио себе из светог и свјетлог у биће противбожно. Први човјек покушао је зидати себе на небићу, на сјенкама свога уображења да је он нешто велико и огромно. Но он и јесте тиме пао, што је хтио да царство свога постојања, свога бића заснује не на Богу Логосу, већ на својој фантастичној гордости и безразложном самољубљу. Суштина је људске трагедије у томе што на небићу хоће да заснује своје биће. Човјек је покушао своје постојање утемељити на нечему што нема у себи Бога Логоса и љубави за Другог (у чему је и темељ жртве). У тој грозници налази се природа људска која је добровољно бирала гријех. Супротно самољубљу и себељубљу, гордости и умишљености стоји жртвена љубав за Другог, себедавање и самопорицање зарад другог и другачијег.

„У Њему бјеше живот, и живот бјеше свјетлост људима“ (Јн 1, 4). Не само постање свијета већ и само постање живота, сав живот у неизмјерној тајанствености својој дошао је од Бога Логоса. Живот није нешто што је само од себе постало у већ постојећој творевини, у утроби природе; нити је „оно што постаде“ могло да се само од себе створи, произведе живот. Очигледно је: сав живот у свој цјелини, и у свима чудесним појединостима својим, води поријекло непосредно од Бога Логоса. Све што у створеном свијету постаде, па и сам живот – „Њиме постаде“; и за све живо важе ријечи Јеванђелисте: „без њега ништа не постаде што постаде“ живо. Отуда, све што је створено и што је постало „предодређено“ је за жртвену љубав. У све створено уграђен је жртвени осјећај за Другог, који својом слободном вољом треба да развијамо. Све силе

и границе живота су у Богу Логосу. Зато је сав живот, и све што живи, јеванђеље о Богу Логосу, благовијест о Њему и о Његовој жртвеној љубави. Зато је тајна живота тако божански узвишена, сложена и дивна, јер је у њој – сав жртвени Бог Логос, који кроз њу и по њој разлива своје божанске силе. Тако је и *живот*, од врха до дна, од почетка до краја, богојављење, христојављење, страдање, жртвовање и васкрсење. Све што живи, самом природом својом објављује Христа Бога Логоса, Ријеч Очеву. Зато се живот и појава живота у „мртвој“ природи ничим не може објаснити до Богом Логосом. Пошто *живот* бићем својим тоне и извире из Бога Логоса и његових савршенстава, то и све његово у суштини има логосни карактер. У тој логосности живота садржи се права логика живота. Логос и јесте једина божанска логика живота, зато се Он и назива „Логос живота“ (1 Јн. 1, 1). Без Христа, без те божанске Логике живота, нема једине божанске жртвене љубави, и сав живот постаје бесмислица, страшна и душеубиствена. Чим човјек хоће да без Бога Логоса објасни, осмисли, оправда живот, већ је закорачио на пут алогичности којим се отискује у потпуни хаос и смрт духовну, у себичност и самољубље, у страшну окупираност собом и овим свијетом неправде, бола, отимања, уништења и смрти.

Смрт је хтјети бити жив без Бога Логоса. А она наступа чим човјек хоће то да оствари. Први је са тим почео праотац Адам: хтио је да живи, али не Богом већ гријехом. А то значи: хтио је да небићем изграђује своје биће. Хтио је на себичности, непослушању и гордости да зида будућност свијета и човјека. И тако је смрт ушла у људску природу. Чим људска мисао крене у гријех, већ је ступила на пут у духовну смрт. А духовна смрт настаје у души људској када се она одвоји од Бога Логоса, када неће да живи Њиме – када Га одриче и пориче. А Бог се никоме не намеће; Он се само приноси у љубави. Тако душа, која стварно жели Бога и која живи само Богом Логосом и од Њега добија све што је живо у њој, чим недјелима потисне из себе Бога Логоса остаје по инерцији жива, и у гријеху и у смрти жива. А живот, чија је једина суштаствена сила бесмртни смисао – Бог Логос, чим изгуби Бога претвара се у смрт, у привиђење које проглашава себе за све и сва у свима свјетовима. А то и јесте пакао, који почиње у овом, да се, при непромијењеној садржини душе, вјечито продужи у оном свијету (као на примјер у

Причи о богаташу и Лазару, Лука 16, 19–31).

Живот је по себи жртвено-логосан и божански жртвено-логичан. Отуда, живјети значи логосовати, логосне божанске силе и особине остваривати, односно жртвовати се за Другог и због Другог. Ући у *живот* значи: ући у све што је Логосно, Божије: у Његову *свјетлост*, истину, правду, доброту, љубав, жртву, бесмртност, мудрост. А пошто је Бог Логос – вјечна божанска *свјетлост*, то живјети у ствари и није друго до свијетлити. И још: живјети значи бити у свјетлости. Само као жива бића људи могу у свјетлости живота сагледати свој вјечни, божански, логосни смисао.

Живјети за човјека значи: душу, која је логосном свјетлошћу озрачена, одржавати у горењу оним што је логосно, божанско, бесмртно, приносити свагда Логосу и Богу. И све што живи у човјеку, види свој прави пут само у свјетлости Бога Логоса. Та свјетлост у истини жртве и васкрсења је пројављена. Зато што је свим бићем својим у Богу Логосу, *живот* и јесте живот и у исто вријеме *свјетлост*. Бог Логос преко живота свијетли, и дарује свјетлост. А без тога и око тога је тама. Стога је тама синоним смрти, и сама смрт. Зато Богослов и благовијести: „и живот бјеше светлост људима“. *Живот*, једнако *свјетлост*, а живјети управо значи свијетлити. То је првобитна, божанска, бесмртна, неугасива свјетлост. И Она се сва оваплоћењем Бога Логоса уселила у човјека, она – „Истинита свјетлост“ (Јн 1, 9). И отуда Богочовјекова благовијест: „Ја сам свјетлост свијета“ (Јн. 8, 12). *Живот* из прасуштине своје зрачи логосном *свјетлошћу*; отуда и материја од које је тијело људско, састоји се из фотона, из свјетлосних зрнаца. Све што улази у живот људски саткано је од свјетлости, од свјетлосних сила и свјетлосне материје. Свјетлост није само битна за поетику старе српске књижевности, он је од суштинске важности и за естетику средњовјековног фрескосликарства. У тој свјетлости огледа се прави смисао есхатолошке иконичности.

„И Свјетлост свијетли у тами, и тама је не обузе“ (Јн 1, 5). Живот је сав у Богу Логосу и од Бога Логоса. Све што није од Њега и у Њему – *у тами је* – у смрти је. Јер је смрт оно што нема Бога Логоса, и што је изван Њега. Зато Богослов и пише: „Свјетлост се свијетли у тами, и тама је не обузе“. *Тама* је нешто ограничено, јер долази од сазданих бића; а *свјетлост* Бога Логоса је без-

гранична, зато је *тама обузети не може*. Она је безгранична и у људском животу као логосној творевини. Зато ни њега тама обузети не може све док *свијетли* Богом Логосом и зрачи његовим животворним силама. Основно је хришћанско искуство из живота и рада Богочовјека Господа Христа: „Бог је свјетлост, и таме у њему нема никакве“ (1. Јн. 1, 5). Љубав је Свјетлост, мржња је тама: „који љуби – у свјетлости живи; који мрзи – у тами је“ (1. Јн. 2, 10–11). Новозавјетно је начело: Свака јеванђелска врлина је свјетлост; сваки порок је тама. Отуда је и жртва свјетлост јер је у љубави саздана, док су егоизам и себичност тама и порок.

Бог се не приближава нама силом, против наше воље, него по нашој вољи, по нашој жељи и благорасположењу. Ова пак *свјетлост* долази нам помоћу отварања, дјелања, себедавања, приношења; и дошавши, веома просвјећује онога који је прима. И ако јој се понуди чисти живот, она ће стално обитавати унутра.

„Би човјек послан од Бога, по имену Јован. Овај дође за свједочанство, да свједочи о Свјетлости, да сви верују кроз њега. Он не бјеше свјетлост, него да свједочи о свјетлости. Бјеше Свјетлост Истинита која обасјава свакога човјека који долази на свијет. У свијету бјеше, и свијет кроз Њега постаде, и свијет Га не позна. Својима дође и своји Га не примише“ (Јн 1, 6–11). Свака твар, свако биће зрачи Логосом, логосном жртвено-васкрсном свјетлошћу, јер је у томе суштина постојања и бића. Али, да би то човјек могао угледати и сагледати, потребно је да има здраве очи душе, здрав вид ума, чисто срце. Јер огреховљеност која падне на очи, не види свјетлост, иако она постоји свуда наоколо. Највидовитији од људи до Христа у том погледу јесте Свети Јован Крститељ. Сва је његова мисија и жртва у томе: открити људима *истиниту свјетлост*. Он само о томе и сведочи као очевидац који ту *свјетлост* непрестано гледа и као богоосјетљивац који ту свјетлост живо осјећа.

Ма колико били „свјетлост свијета“ (Мт. 5, 14), свети апостоли и остали светитељи библијске и хагиографске књижевности, они су само преносиоци божанске Логосне свјетлости; њихова свјетлост је увек позајмљена од Бога свјетлости. Циљ је њиховог доласка у овај свијет, као и Претечиног: „да свједоче за свјетлост, да сви вјерују кроз њих“. Они су само пут и пролаз ка истинитој Свјетлости – Богу Логосу. То је цјелокупна поука Светог писма и

средњовјековне књижевности.

Логосна свесвјетлост није нешто страно и туђе људском бићу; њу ће пронаћи сваки човјек у свакој твари само ако иде до њенога дна, до њенога срца: јер ту су и разливена безбројна зрнца Логосне свјетлости. А најприје, ту Свесвјетлост, њене најјаче одразе наћи ће у себи самом, у најтајнијој суштини свога људског бића. Јер са том свјетлошћу Бог Логос и шаље *свако људско биће* у овај наш земаљски свијет. Та свјетлост и јесте суштина боголикости човјечије[3]. Она му је свјетлост у тами постојања.

Зато је, по Јовану Богослову, за човјека и природно и логично да живи ту Логосну жртвено-васкрсну Свјетлост. То казују ријечи у наставку богонадахнутог писца: „Бјеше свјетлост истинита која обасјава свакога човјека који долази на свијет“. „Свакога човјека“ без изузетка, био хришћанин или нехришћанин. Јер та *свјетлост* и чини *човјека* човјеком, и људско биће људским бићем. То значи: *сваки је човјек* по души логосан; сваки је човјек по природи својој христоносац, свјетлоносац, жртвено-васкршње биће, спремно да се даје и сараспиње да би васкрсло и вјечно опитовало Бога. У томе је божанско величанство сваког човјека и трајна вриједност свједочанства старе српске књижевности.

Долазећи на свијет, по Јовану Богослову, сваки човјек већ доноси у души својој мало Христово јеванђеље и бива природно јеванђелист, христослов и христообјавитељ. Стога, у основи нема нико од људи изговор за свој нехришћански, нежртвени живот у свијету, нико, поготову хришћани, јер они бар „по природи“ својој треба да чине срж Христова јеванђеља. Утолико прије што је та логосна *светост* – логосна Свјетлост разливена по свим тварима и бићима. Све оглашава Христа Бога Логоса; све што постоји слива се у једно огромно христојављење: „у свијету бјеше, и свијет кроза Њега постаде, и свијет га не позна“, па и боголика круна свијета – човјек. „Свијет га не позна“. Зашто? По слободи својој, по добровољно изабраном злу свом, богоборачком и христоборачком.

„А онима који Га примише даде власт да буду чеда Божија, онима који вјерују у Име Његово“ (Јн 1, 12). Све то знак је бескрајне слободе људске: да се људи односе према Богу по своме слободном личном нахођењу. У том погледу не постоји никакво

[3] О томе ће у старој српској књижевности најбоље писати Доментијан, настављајући ову јовановску и апостолску традицију.

насиље од стране Бога и Господа Христа према људима. Васцијело јеванђеље Божије засновано је на тој слободи, на том слободном самоопредјељивању за и против Христа. „Ако хоћеш“, то је Христово руководно начело у јеванђељу. Најочигледнији примјер су Дванаесторица Апостола. Сви су они били очевици Христових дјела, чудеса, догађаја, учења, жртвовања, па се ипак Јуда по својој слободи опредијелио против Христа, а Једанаесторица, исто тако по својој слободи, за Христа. А за њима – безброј других све до данас; а и за Јудом многи – све до данас. Који се год опредијеле за Христа, додају својој већ урођеној логосној жртвено-васкрсној свјетлости још много силе Христове; они у свјетлости својој виде свјетлост Христову; и она кроз остале јеванђелске врлине силази у душе њихове; и они листају силни, „као дрво засађено крај извора вода“ (*Псалам 1*), до свемоћи и обожења. Они непрекидно помоћу тих логосних сила „расту растом Божијим“ (Кол 2, 19) „у човјека савршена“, охристовљују се и постају синови Божији. То значе ријечи Јеванђелисте: „А који га примише даде им власт да постану чеда Божија који вјерују у име његово“. Свима који живе Њим по жртвеном обрасцу даје се та свемоћна *власт* која биће људско преображава у сина и насљедника Божијег, коме као сунасљеднику Богочовјековом припадају сва савршенства божанска.

„Јован (Крститељ) свједочи о Њему и виче говорећи: Ово је Онај за кога рекох: који за мном долази испред мене, јер прије мене бјеше. И од пуноће Његове ми сви примисмо, и благодат на благодат. Јер се Закон даде преко Мојсија, а благодат и истина постаде кроз Исуса Христа“ (Јн 1, 15–17). Први свједок Богочовјека, његове силе и славе – јесте Свети Јован Претеча. Он не само да *свједочи за* Њега него и „виче“ да би га сви чули и разумјели. Шта *свједочи* Јован? *Свједочи:* да је Исус – Бог у тијелу; поријекло његово је не у свијету човјечанском; иако рођењем у тијелу долази иза Јована, Он као Бог Логос бјеше прије њега: „Овај бјеше онај за кога рекох: који за мном прије мене бјеше“. Али у томе се и састоји изузетни значај Исусов у овом свијету: што Он – Вјечни – обитава у ограниченом тијелу људском, Он – Непролазни – у пролазном тијелу, Он – сав Бог, сва Љубав, сва Жртва, у тијелу људском. И то тако да „ми сви од пуноће Његове примисмо и благодат на благодат“: од његове божанске Љубави и Снисхођења. *Благодат* означава сва божан-

ска савршенства и све божанске силе које Бог Логос доноси у наш земаљски свијет оваплотивши се, поставши човјек, али прије свега Његову несебичну жртву и принос за род људски. Сва та божанска савршенства, све божанске силе, сва божанска жртва, биле су у старозавјетном свијету присутне преко својих сјенки; једино оваплоћени Бог Логос даје их роду људском у потпуној божанској и човечанској стварности и пуноћи: свествености и свепуноћи, испуњавајући старозавјетни закон и пророке.

Како пише Јеванђелист, послије Њега и помоћу Њега ми имамо и знамо: божанска савршена својства и силе; имамо их у њиховој божанској безграничности и савршености и вјечности, али и у њиховој савршеној земаљској остварености и стварности.

„Који се не родише од крви, ни од жеље тјелесне, ни од жеље мужевљеве, него од Бога“ (Јн 1, 13). То човјеково *рађање,* то његово развијање има све одлике духовног *рођења* од Богочовјека и узрастања Богочовјеком: „у човјека савршена, у мјеру раста пуноће Христове“ (Еф. 4, 13). Такав човјек, такви људи, јунаци библијске и хагиографске књижевности, свим бићем се *рађају од Бога:* сву своју вољу, све своје мисли, сва своја осјећања, сав свој живот, једном ријечју, сав жртвени етос изводе из Бога, из Његових заповијести, и своде на Бога, на његове заповијести.[4] Они све своје предају Богу да их Бог испуњује својом божанском љубављу и свјетлошћу, те они помоћу ових светих сила прерађују себе у *синове Божије,* те љубе и творе све што је Божије. Отуда онолико опитности у ријечима светог Богослова: „Који је год рођен од Бога не чини гријеха, јер његово сјеме стоји у њему, и не може гријешити, јер је рођен од Бога“ (1 Јн. 3, 9). Тако у душама оних *који вјерују* у Христа све се непрекидно *рађа од Бога;* они све своје изводе из Бога: и мисли, и осјећања, и расположења, и ријечи, и дјела. Све од њих бива по Богу, ништа по човјеку. Сва воља њихова је у *жртви,* у љубави, у јеванђелском животу и живљењу Христом; сва им је воља потчињена Богочовјеку испуњавајући Његове свете заповијести кроз подвизавање светим јеванђелским врлинама и служењем јеванђелским истинама.

„И Логос постаде тијело и настани се међу нама, и видјесмо славу Његову, славу као Јединороднога од Оца, пун благодати и истине“ (Јн 1, 14). Сав Бог *Логос постаде човјек* и са свима бо-

[4] Подсјећања ради, двије Христове новозавјетне заповијести, „Љуби Господа свим срцем својим“ и „Љуби ближњега свога као самог себе“, прожете у цијелости жртвеном љубављу, образац су савршеног живота и мјера овоземаљске богочовјечанске агапијске етике. Оне нас уче истинскоме савршеном односу између личности; васпитавају нас како да се одвојимо од себељубља и да нам свачија судбина буде блиска. Ове заповијести су у потпуности испуњење старозавјетног закона и правило љубавно-жртвеног постојања у заједници са Богом и људима.

жанским савршенствима „постаде тијело“, и кроз *тијело* показа Себе цијелог, показа сву пуноћу овога Божанства (в. Кол 2, 9). *Поставши човјек* Бог *Логос* је на најприснији и најпотпунији начин сјединио Себе са људском природом, и кроз своје посебно *тијело* – са цјелокупном природом људском жртвовао се за овај свијет. Зато Јеванђелист додаје: „и обитаваше међу нама“. Као човјек, Он није само за себе човјек већ је то ради нас и за нас, и зато *међу нама.* Он „постаде тијело“ да би показао како је и тијело ради Бога и за Бога; како је и оно позвано, и има за циљ да се испуни Богом Логосом; да живи Њиме и ради Њега и у Њему, да се сво испуни Богом, да оваплоти у себи Бога и жртвује се за Њега, што је од суштинске важности за човјека, јер без жртвовања не бива учествовања у другом, познања Другог и Васкрсења. Људско *тијело* смјестило је у себи цијелог Бога *Логоса.* У томе је тајна и стварност: *тијело* је храм Бога, обиталиште Бога. Сва божанска савршенства која је Бог Логос донио и унио у тијело поставши тијело Јеванђелист назива *благодаћу* и *истином.* Он благовијести: Бог *Логос, поставши тијело, обитаваше међу нама пун благодати и истине*. А сва та божанска савршенства, ту *благодат* и *истину,* Богочовјек је показао кроз дјела своја и ријечи своје, кроз свој богочовјечански домострој спасења свијета *и видјесмо славу Његову, славу као Јединороднога од Оца*.

„Бога нико није видио никад; Јединородни Син који је у наручју Оца, Он Га објави“ (Јн 1, 18). Да је тако, да Исус Христос заиста доноси сва божанска савршенства, и оличава и показује васцијелог Бога са свима Његовим својствима и савршенствима, показују и у наставку ријечи аутора Јеванђеља: „Бога нико није видио никад: Јединородни Син који је у наручју Очеву, Он га објави“. „Бога нико није видио никад“, али сви могу да Га виде у Исусу: Он *објављује* Бога цјелокупним својим бићем, сваким својим поступком, ријечју, дјелом, и то *објављује* васцијелог у пуноћи Његовој. „Отац и ја једно смо“, каже Христос. „Ко види мене, види и Оца мојега“. *Ми сви примисмо благодат на благодат*: примисмо сву Христову жртву, све Његове врлине једну за другом, љубав и правду; шта више: примисмо, и примамо васцијелог Бога кроз свето Причешће. Што важи за Христову божанску љубав, важи и за његову божанску истину. Све је то оно „што чусмо, што

видјесмо очима својим, што размотрисмо и руке наше опипаше“ у оваплоћеном Богу Логосу – Богочовјеку Господу Исусу (1. Јн. 1, 1). Ово јеванђелско учење Јована Богослова о Богу Логосу потпуно је јединствено и засновано је на живом историјском искуству. Бог Логос који се оваплотио, постао човјек, дјелао је и жртвовао се као жива и стварна човјечанска личност у извјесном периоду људске историје. Међутим, свети Златоуст се пита: Ако Бог Логос, та „истинита свјетлост обасјава свакога човјека који долази на свијет“, откуда онда толики људи остају необасјани, непросвијетљени. Свакако отуда што сви нису познали Христа. А Он „просвјетљује свакога човјека“ сразмјерно пријемчивости свакога. Ако неки, по својој вољи, затворивши очи ума свога, не желе да приме зраке те свјетлости, онда њихово помрачење произлази не од природе саме свјетлости већ од неспремности тих људи који својевољно лишавају себе дара. Благодат, жртва и спасење излива се на све; она није туђа ни Јеврејину, ни Јелину, ни Варвару, ни Скиту, ни слободњаку, ни мужу, ни жени, старцу ни младићу; она је свима подједнако блиска и све равноправно призива. Оне који не саобразити се том дару, сами себи дужни су приписати такво осљепљење. Из ових Златоустових ријечи очигледан је одлучујући значај слободног жртвоприношења Богу за обожење човјека.

Тајна живота и тајна свјетлости је, како тврди Јован Богослов, у Богу Логосу. А кроз Бога Логоса у Светој Тројици. „Све је од Оца кроз Сина у Духу Светом“. Бог Логос обитава међу тварима као међу својима. Свијет је Божији по створености својој, а људи својом слободном вољом и својим жртвовањем узлазе у натприродно достојанство кроз Христа, и бивају синови Божији, не без икакве разлике с Њим. Подражавајући Христову жртвену љубав обожујемо се*: богови сте и синови Вишњега сви* (Псалам 81, 6). Док је Христос Син по суштини, људи постају синови по усиновљењу и подражавању. Кроз дјела љубави ми постајемо заједничари Божији и називамо се богови по благодати.

Поред ових појединачних дијелова које смо анализирали, треба рећи да обредни текст хришћанина Радосава представља, највјероватније, старију верзију обредног текста који је служио при полагању монашког завјета у источној цркви. Његова обредна функција код босанских христијана била је везана за обред полагања

монашког завјета, што потврђује сам текст *Обредника*, који својим позивом на монашко уздржавање „од нечастија и плотске похоте да би се целомудерним животом доживело просветљење славе великога Бога“ очигледно упућује на монашко рукоположење које је, према учењу мистичара источне цркве, омогућавало човјеку да очишћен од гријеха види божанску свјетлост или славу Оца небескога, на шта алудира и глосатор *Срећковићевог четворојеванђеља* (в. Драгојловић 2009: 177–178).

Када је, за вријеме цара Константина, престало гоњење Цркве, тада се јавља организовано монаштво као реакција на посвјетовњачен начин живота хришћана у „слободи“. Нагли и брзи прилив великог броја народа у Цркву, нарочито оних који нису у потпуности схватили њену суштину и смисао, изазвало је реакцију унутар саме Цркве код оних који нису пристали да се посвјетовњаче (в. Поповић 2011: 23). Идеал монаха – подвижника били су управо мученици и исповједници из претходног периода живота Цркве. Тако, у нешто измијењеним историјским околностима, јер није било гоњења хришћана с поља, унутар Цркве монаштво је постало мучeништво и страдање, али не више крвљу, него „жртвовање савјести“, свједочење савјешћу кроз одрицање од овога свијета, пост, молитву, сиромаштво, послушност, цјеломудреност. Једном ријечју, свједочење и жртвовање животом, „жртва жива“ по апостолу Павлу, све до мучeништва, ако треба. То и такво монашко жртвовање било је живо и у средњовјековној босанској држави, како свједочи *Обредик* христијанина Радосава.

Оно што свједоче књижевна дјела средњовјековне босанске државе и хришћанске цркве, писана ћирилицом и конципирана по обреду источне цркве, било библијска, хагиографска или телетургијска, јесте чињеница да је у средњем вијеку на овом простору постојало евхаристијско слављење распетог и васкрслог Христа и да се то светотајинско присутво Господа рефлектовало на сам живот босанских христијана. Та рефлексија односила се, поред осталог, и на жртвени начин постојања у овом свијету, који је утемељен и трасиран Христовом крвном жртвом. Сјећање на Христову жртву присутно и у средњовјековној босанској држави изобилно потврђују текстови које смо анализирали, а који чине само један дио онога што спада у српску књижевност средњовјековне

Босне. Оваквих текстова, са Христовом жртвом у средишту тематике има још, али смо за ову прилику, јер ту тако простор и вријеме налагали, изабрали само неке.

Евхаристија је трпеза и гозба, жртва и жртвеник. Она испуњава све старозавјетне жртве које су биле само слике и најава овог јединог чистог и савршеног приноса. Посебно је њен предобразац била израиљска пасхална жртва, као спомен прелаза из ропства у слободу. Христова евхаристијска жртва, коју проналазимо у српској књижевности уопште и у српској књижевности средњовјековне Босне посебно, јесте стварност спасења, чињеница преласка из гријеха и смрти у вјечно блаженство Царства „слободне дјеце Божије“. Христова жртва је остварење Царства Божијег на земљи, почетак новог свијета у којем влада љубав, мир и милост. На овој жртви се рађа спремност жртвовања за друге. Христова жртва је срце хришћанске молитве, средиште живота цркве, исходиште нове космичке литургије у којој је у Христу свијет помирен са Творцем и Оцем свијета. Зато и не чуди што се Христова жртва налази увијек у темељу анализираних текстова, и цјелокупне средњовјековне књижевности. Све се њом мјери и помоћу ње конципира и компонује. Почевши од Библије, преко мартирија, па све до хагиографија и обредника, Христова жртва је увијек образац понашања књижевних јунака. У основи жртве је љубав. Само се љубављу можемо дати другоме и за другог. Отуда је и љубав књижевних јунака према Христу, који се из љубави жртвовао за свијет, дубоко уткана у језгро свакодневног живота. Љубав се не може теоријски дефинисати, она се може живјети и из живљења схватити и мјерити. А управо мјера љубави јесте жртва за Другог, спремност да се безусловно принесемо и предамо. Отуда је умјетност, као свједочанство живљења, а нарочито средњовјековна умјетност и књижевност, најбољи показатељ и израз Христове љубави према нама, поетизована истина светитељске и људске љубави и жртве, као одговора на божански ерос изливен на свеколики род људски.

Жртвени начин постојања, како свједочи средњовјековна хришћанска и српска литература, прочишћава сваку субјективност и егоистичку пропадљиву тежњу. Препун снажног љубавног осјећања за Другог, жртвени етос нуди свој савршени облик

бивствовања у заједници, потврђен током много година жртвовања, у свим нараштајима који су обитавали на исти начин. И као што старозавјетни жртвеници носе печате многобројних жртава, тако и средњовјековна књижевност носи печат Христове савршене жртве, у којој су испуњени сви старозавјетни и пагански приноси, а која је освједочена кроз небројено много књижевних ликова ранохришћанског и средњовјековног периода.

ЛИТЕРАТУРА

Библија 2012: *Свето писмо Старог и Новог завјета,* Свети архијерејски синод СПЦ, Београд.

Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta 1993: Zbornik radova, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Богдановић 1991: Димитрије Богдновић, *Историја старе српске књижевности*, СКЗ, Београд.

Драгојловић 2009: Драгољуб Драгојловић, *Историја српске књижевности у средњовјековној босанској држави*, Службени гласник, Београд.

Евдокимов 2003: Павле Евдокимов, *Векови духовнога живота*, СКЗ, Београд.

Златоуст 1998: Свети Јован Златоуст, *Слава Господу за све*, Образ светачки, Београд.

Јеромонах Григорије 2010: Јеромонах Григорије Светогорац, *Тумачење Божанствене литургије*, Архиепископија београдско-карловачка, Београд.

Павловић 1987: Миодраг Павловић, *Поетика жртвеног обреда*, Нолит, Београд.

Пеликан 2005: Јарослав Пеликан, *Мелодија теологије*, Јасен, Никшић.

Пеликан 2009: Јарослав Пеликан, *Хришћанско предање 1*, Службени гласник, Београд.

Поповић: Преподобни Јустин Поповић, *Тумачење Јеванђеља по Јовану*, преузето:http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Svetopismo/TumacenjeJevandjeljapoJovanu/.

Поповић 2011: Радомир В. Поповић, *Хришћанство у историји*, ПБФ, Београд.

Псалтир 2000: *Псалтир са девет библијских песама*, Братство светог Симеона Мироточивог, Манастир Трвдош, Врњачка Бања, Требиње.

Радовић 2011: Митрополит Амфилохије Радовић, *Часни крст Хри-*

стов и Косовски завјет, Светигора, Цетиње.

Racinger 2007: Jozep Racinger, *Uvod u kršćanstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Трифуновић 1990: Ђорђе Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Нолит, Београд.

Флорофски 2005: Протојереј Георгије Флорофски, *Црква је живот*, Образ светачки, Београд.

Флорофски 2009: Георгије Флорофски, *Византијски аскетски оци и духовници*, Отачник, Београд.

Шијаковић 2002: Богољиб Шијаковић, *Пред лицем другог*, Службени лист, Београд, Јасен, Никшић.

Шијаковић 2011: Богољуб Шијаковић, *Брига за жртву*, Издање аутора, Београд.

Шмеман 1992: Александар Шмеман, *Литургија и живот*, Митрополија црногорско-приморска и скендеријска, Цетиње.

Шутић 2000: Милосав Шутић, *Књижевна архетипологија*, Институт за књижевност и уметност, Београд.

Vladan Bartula

TESTAMENT MEMORY OF THE CHRIST'S SACRIFICE IN SERBIAN LITERATURE OF THE MEDIEVAL BOSNIA

Summary

According to Christian teaching, the measure of human dignity is sacrificing oneself for the love of the other. The sacrifice is made of love and freedom, and the perfect model of such sacrifice was Christ. Numerous old manuscripts of Serbian literature witness that, and they were in use by both the clergy and people at courts on the territory of medieval Bosnia. These old texts were written in constitutional Cyrillic and structured according to the rituals of the Eastern Church. The paper examines the sacrifice motives of certain texts of Serbian literature in medieval Bosnia, which represents only a part of wider whole called old or medieval Serbian literature.

Key words: *Christ's sacrifice, Serbian literature, medieval Bosnia, remembering sacrifice, translation literature.*

УДК: 821.111-992:94(497.15)
DOI: 10.7251/GMS1301337D
(Оригинални научни рад)

Данијел Дојчиновић
Универзитет у Бањој Луци
Филолошки факултет
danijel.dojcinovic@unibl.rs

ПОНДЕ, ПРИДЕ И ПРИХОДИ:

ПУТОПИСНЕ БИЉЕШКЕ ИЗ ВРЕМЕНА ОТОМАНСКЕ ВЛАСТИ[1]

Резиме: *У раду се истражују путописне биљешке Срба из Босне и Херцеговине у вријеме отоманске окупације. Будући да правих путописа из тог времена нема, испитивањем штурих записа у књигама и натписа на различитим предметима настоји се реконструисати путописна слика времена под турском влашћу. О својеврсној култури путовања, нарочито поклоничког у Свету земљу, свједочи и богато илустровани спис Сарајлије Гаврила Тадића из 17. вијека.*

Кључне ријечи: *записи, натписи, путописи, путописне биљешке, Гаврило Тадић, проскинитарион.*

I. Путопис као књижевни ’жанр’ и путописна биљешка

Прва напомена која се по правилу придодаје уз помен путописа као жанра јесте она о његовој флуидности, неухватљивости, отворености форме, лабавости структуре, нејасне одређености и сл.[2] Стога га и није могуће прецизније дефинисати. Међутим, дâ се примијетити да је путопис на првом мјесту одређен садржајем, а не формом, чему је такође неопходно додатно појашњење.

I.1. Формално-садржинско одређење путописа

Формом се путопис приближава другим жанровима: дневнику, мемоарима, епистоларним списима, па чак епу и роману. Зато се и не може успоставити формално одређење путописа. Као други критеријум поставља се садржај, па се о путопису говори као опису путовања. Али и ту се јавља проблем

[1] Рад је настао у оквиру пројекта „Српска књижевна баштина – средњи вијек и турски период“, покренутог на Институту за језик и књижевност Академије наука и умјетности Републике Српске, а под руководством проф. др Бранка Летића, дописног члана АНУРС-а. Ову тему почела је у оквиру свог магистарског рада да истражујеАња Јефтић (1980–2008), асистенткиња Филозофског факултета Универзитета у Источном Сарајеву, али је, нажалост, није довршила. На увиду смо имали рукопис њеног рада. На овај начин одајемо јој захвалност за све што је учинила у области изучавања старе српске књижевности.

[2] *Rečnik književnih termina* (ur. Dragiša Živković), Nolit, Beograd, 1986, 623; T. Popović, *Rečnik književnih termina*, Logos Art, Beograd, 1997, 591; Б. Летић, *У огледалу духовном* (*огледи из старе српске књижевности*), Просвјета, Пале, 2009, 155; С. Пековић, Путопис – условљеност жанра. У: *Књига о путопису. Зборник радова* (ур. С. Пековић), Институт за књижевност и уметност, Београд, 2001, 11.

− да ли је сваки текст који говори о путовањима путопис. Уколико би одговор био позитиван, *Одисеја*, дијелови *Светог писма*, *Еп о Гилгамешу* и многа друга дјела били би сврстани у путописе. Понегдје се они тако и наводе, тј. признаје им се путописни карактер. Али тиме није ријешено питање путописа као жанра. Упутно је разлучити *путописни карактер* од *путописности* као примарне одреднице дјела. На примјер, Хомерова *Одисеја* имала би путописни карактер, дефтероканонска старозавјетна *Књига о Товиту* такође. Њима није примарно да опишу путовање. Тај опис само је помоћно средство у саопштавању поруке друге врсте и као такав је секундаран. Велик дио *Књиге о Товиту* чине описи Товијиног путовања у Раге Мићанске.[3] Међутим, овдје се може говорити само о путописном карактеру, о путописним елементима у спису, јер је нагласак на поруци о Божјем промислу и помоћи праведнима, а не на опису путовања Товијиног као таквог. Исто је са Гилгамешовим лутањима. Дакле, није сваки опис путовања – путопис. Стога се јавља велики проблем, јер се путопис не може одредити ни формално, а ни садржински. Може се само рећи да сваки путопис неизоставно говори о путовању, али да сваки говор о путовању није путопис.

Уколико се ни форма, ни садржај не могу узети као довољни критеријуми у одређењу путописа, поставља се питање о додатном критеријуму који би помогао да се један опис путовања сврста у путописе. Једини преостали критеријум је функционални и тиче се одређивања контекста у којем претпостављени спис настаје. Уколико се овај аспект занемари, нема јасног показатеља који би разлучио путопис од дневника, мемоара или сл. Два формално-садржински слична списа према овом критеријуму могла би бити сврстана у различите жанрове. На примјер, у *Путовањима у Свету земљу*[4] монахиње Егерије из 4. вијека, бар у дијелу који је сачуван и пронађен 1884. године, описује се ходочашће од Јерусалима до Синаја, те повратак преко Гозена, брда Небо, Батаније, Месопотамије, одакле је преко Тарса и Халкидона доспјела до Цариграда. Исидора Секулић готово шеснаест вијекова доцније написала је *Писма из Норвешке*.[5] Дјела имају заједничку тематику – опис путовања. Форма им је различита. А што је битније, намјена им је различита. Писан на

[3] Р. Б. Ракић, *Библијска енциклопедија II*, Духовна академија Светог Василија Острошког, Фоча – Београд, 2004, 514−516.

[4] Егерија, *Путовања по Светој земљи* (пр. М. Матејић), Београд, Рашка школа, 2002.

[5] И. Секулић, *Писма из Норвешке*, Београд, Просвета, 1951.

некњижевном, народном латинском језику, Егеријин спис има јасно профилисану намјену и претпостављене читаоце. Он треба да послужи будућим путницима у Свету земљу као водич, или онима који неће путовати као потврда за добро знане догађаје описане у *Светом писму*. Без естетизације, таксативно се нижу мјеста уз довођење у везу са библијским извјештајима, као у примјеру: „Ово је место Хорив, где је био свети пророк Илија, куда је побегао пред царем Ахавом, и где му се обратио Бог говорећи: 'Шта ћеш ти ту, Илија?', као што пише у *Књизи царева*."[6] Дјело Исидоре Секулић, бартовски речено, производи *le plaisir du texte*, задовољство у тексту. То му је основна намјена, јер је у питању белетристичко штиво. У текстовима овог типа могуће је посветити много простора неким наизглед небитним стварима које аутору причињавају задовољство, јер „писање је наука о насладама језика, његова камасутра".[7]

При процјењивању путописности неког дјела морало би се размислити о његовој намјени уколико се путопис настоји дефинисати као засебан жанр. У супротном, ваљало би говорити само о путописним сегментима или путописном карактеру неког од већ утврђених жанрова.

Чини нам се да би се путописна дјела према овом критеријуму могла сврстати у сљедеће скупине:

1. Функционално путописање. Дјела која имају путописне сегменте секундарне у односу на примарну, сазнајно-дидактичку функцију списа. Примјери су: Паусанија, *Опис Хеладе* (грч. Ἑλλάδος περιήγησις); Козма Индикоплов, *Хришћанска топографија* (грч. Χριστιανικὴ τοπογραφία); Егерија, *Путовање у Свету земљу* (лат. *Peregrinatio Aetheriae*); Јеротеј Рачанин, *Путовање ка граду Јерусалиму*; Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија*; и сл. Као посебну подскупину, због бројности, треба поменути биљешке у оквиру дневника/извјештаја са службених путовања, нарочито карактеристичне за средњи вијек. Такви примјери су написи Византинца Георгија Пахимера, који је као изасланик цара Михаила III Палеолога путовао краљу Урошу I, затим извјештаји хроничарā Првог крсташког рата, Алберта Ахенског и Виљема Тирског, те Одоа од Деја, хроничара Другог крсташког рата.

[6] Наведено према електронском издању: http://www.verujem.org/sveti_oci/eterija.html (приступљено: 15. 1. 2015).

[7] R. Bart, *Zadovoljstvo u tekstu* (prev. J. Aćin), Gradina, Niš, 1975, 7.

2. Белетристичко путописање. Дјела која су примарно естетски компонован опсерванс о путовању. Примјери су: И. Секулић, *Писма из Норвешке*; М. Црњански, *Љубав у Тоскани*. Лоренс Стерн у *Сентименталном путовању кроз Француску и Италију* управо показује како је функционалност овом типу путописања мање битна, јер се ишчитавањем његовог дјела мало шта, у позитивистичком смислу, сазнаје о земљама кроз које је прошао. Може се рећи да је функционалност белетристичког путописања у ствари ужитак у тексту, а тек секундарно у сазнајно-дидактичком сегменту.

Први тип карактеристичан је за старије књижевне периоде, а други тип за новије. Уочава се да долази до варирања двају елемената: (1) функционалности (утилитарности) и (2) естетичности. Како модерно изучавање књижевности (неоправдано) намеће савремено естетско осјећање и периодима у којима он није доминантан, или бар не на исти начин, у изучавању путописа требало би кренути од ове подјеле.

I.2. Путописне биљешке

Сходно напријед реченом, обично су се ван путописних систематизација нашле краће биљешке које немају естетску димензију, а и функционалност им је умањена с обзиром на сужен број адресата којима се обраћају. Такви су записи у књигама, натписи на зидовима грађевина, на различитим предметима (иконама, црквеним посудама и сл.), па и оне на надгробним споменицима. Међутим, они никако не смију бити заобиђени, јер су у датим историјским приликама били доминантни облици путописности.

II. Путописност у вријеме отоманске власти

II.1. Насљеђе средњег вијека

Средњи вијек је доба наглашене отворености, онога што би се модерним рјечником назвало глобализацијом. Довољно је погледати поменути спис највећег византијског путника Козме

Индикоплова (6. вијек) – *Хришћанска топографија* – толико читан, преписиван и превођен, и дознати много о могућностима слободног путовања у раном средњем вијеку. Култура путовања била је веома развијена, што потврђује давно установљено одређење средњовјековног човјека као *homo viator*-а, тј. путника. Друго, присутније одређење човјека средњег вијека јесте *homo religiosus*, тј. религиозни, вјерујући човјек. Уколико се ови појмови укрсте, добија се потпунија одредница: човјек средњовјековне културе јесте религиозни, вјерујући путник. И то путник на двама плановима – материјалном и духовном. Као путник на материјалном плану, он је најчешће поклоник, ходочасник. А као путник на духовном плану, пролазник је у овом свијету, будући да је онтолошки усмјерен на вјечност. У таквој концепцији путовање има колико практичну, толико и симболичку функцију.

Поклоништво светим мјестима развило се у византијској епоси, али је одмах наишло на негодовање, и то управо у окриљу Цркве. Светост једног мјеста, сматрало се, не произлази сама од себе, већ из литургијске заједнице светих (= хришћана) који су ту присутни. Како једно хришћанско сабрање није светије од другог, јер им идентитет и светост даје евхаристија која је једнака свима, тако и једно мјесто не може бити светије од другога, те је и напуштање једног сабрања зарад поклоњења другом сабрању непотребно. Григорије Ниски, утицајни богослов из 4. вијека, о томе је рекао: „Није промена са једног места на друго оно што нас чини ближима Богу, већ добро припремљено боравиште, где Бог може становати.“[8] Јероним Стридонски (4/5. вијек) у посланици Паулину одвраћа га од поклоничког путовања у Јерусалим, појашњавајући како не треба да поштујемо град који је прогонио пророке и у коме је проливена крв Господња, већ град који је постављен на чврстим темељима отпорним на бујице, град који се не може сакрити јер је на брду и у коме ћемо се радовати са праведнима.[9] Јасно је да је у питању упућивање на новозавјетне текстове чији је смисао окретање ка Небеском Јерусалиму као вјечном граду заједнице Бога са праведнима. Упркос оваквим порукама у светоотачкој литератури, култура поклоничких путовања веома се развила.

[8] Наведено према: К. Маца, *Поклоничка путовања* (*Верски туризам – историјско-културолошки приступ*) (прев. Д. Ранчић Јерковић), Службени гласник, Београд, 2009, 47.

[9] *Epistula ad Paulinum presbyterum*. Epistula 58. У: *Patrologiae Cursus Completus*, *Series Latina* (ed. J. P. Migne), t. XXII, Paris, 1864, 580.\

У српској књижевности биљешке са поклоничких путовања јављају се у 13. вијеку, и то у дјелу великог хагиографа Доментијана, а у оквиру *Житија Светога Саве*. Већ се одомаћила претпоставка како је Доментијан пратио учитеља Саву на његовом другом путовању у Свету земљу.[10] Затим се ређају путописне биљешке Теодосија, Никона Јерусалимца, Лаврентија Хиландарца, бројних именом непознатих путника, па све до Јеротеја Рачанина (17/18. вијек), чије се *Путовање ка граду Јерусалиму* из 1727. године сматра „стварним почетком српског путописа“.[11] Али се од Светога Саве до Јеротеја Рачанина интензивно путовало, о чему свједочи чак четрдесетак сачуваних биљешки само са путовања у Свету земљу именом познатих и оних непознатих путника са српских простора.[12]

За ове потребе од 6. вијека развила се посебна врста списа, тзв. проскинитариони. Име им потиче од грчког προσκύνησις, што значи ’поклоничко мјесто’. Они нису нарочита књижевна остварења и најчешће су писани на народним говорима. Углавном се даје попис светих мјеста, уз понеку крађу или дужу опаску. Може се направити ситна дистинкција између итинерера (лат. *itinerarium*, од *iter* – ’пут’) и проскинитариона, јер се први тичу пописа путева и коначишта до поклоничког мјеста, а други су водичи кроз само одредиште. И једних и других је било и на Истоку, и на Западу. На примјер, чувени *Итинерер од Бордоа до Јерусалима* (лат. *Itinerarium Hierosolymitanum* или *Itinerarium Burdigalense*) написан је око 333. године, а неколико деценија доцније поменута монахиња Егерија пише и свој спис. Није се путовало само на исток. Најпознатији спис ове врсте који је управљен ка западу јесте *Водич за ходочаснике у Сантјаго* (настао између 1130. и 1140. године), а путовало се и у Рим, нарочито од увођења институције „свете године“ (1300). Наравно, на локалном нивоу број маршрута се увелико умножава. Такву традицију за собом је оставио средњи вијек.[13]

II.2. Биљешке путника из Босне и Херцеговине

Као и у свим средњовјековним земљама Европе, тако је и у Босни традиција писмености била у уској вези са хришћанском црквом. Скрипторијуми су били при црквама и манастирима, те у

[10] Доментијан, *Житије Светог Саве* (пр. Љ. Јухас Георгиевска), СКЗ, Београд, 2001, VIII.

[11] Ј. Деретић, *Историја српске књижевности*, Sezam Book, Београд, 2007, 416.

[12] О томе видјети у: *Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII века* (пр. Т. Јовановић), Чигоја штампа, Београд, 2007.

[13] Да традиција проскинитариона није напуштена ни у наредним епохама, показује чланак „Двије-три с пута. Из манаст. Гомионице у ман. Моштаницу.“ јеромонаха П. С. Иванчевића из 1895. године (у: *Босанско-Херцеговачки источник: мјесечни духовни часопис за црквено-просвјетне потребе српско-православног свештенства*, св. 11, АЕМ Конзисторија, Сарајево, 1895, 425–427.

оквиру владарских посједа. Међутим, постоје свједочанства да их је било и у мањим мјестима, а преписивало се и у богатијим приватним кућама (ако се забиљешке у записима схвате дословно).[14] Највећи број сачуваних рукописа из тог периода богослужбеног је и духовног карактера.[15] Углавном им се одриче оригиналност, јер су то махом изборна јеванђеља и праксапостоли, уз изузетак неколико зборника. Важно је не прећутати чињеницу да су ове књиге прилагођене богослужбеном обреду источне, православне цркве,[16] што је директни доказ јединства духовног простора српских земаља у средњем вијеку.

Обично се каже да са турским освајањима, најприје падом Босне 1463. године, а потом и Херцеговине 1481. године, стагнира каква-таква писана књижевност, а тежиште се преноси на усмено стваралаштво. Међутим, како се не ради о једнаким стваралачким сферама које би се испољавале путем различитих медија (писане ријечи и усменог израза), већ о сасвим различитим областима у функционалном смислу, продуктивније усмено стваралаштво никако се не може сматрати компензацијом за потиснуту писану ријеч. Она и даље траје, али се и језиком и тематиком приближава свјетовном.[17]

И поред приближавања свјетовним темама, нису познати српски путописи из времена отоманске владавине Босном и Херцеговином. Најопширније дјело које је колико-толико блиско модерном схватању путописа јесте Поклонениѥ частнаго гроба божїа и светїихъ месть ва светемь граде їерꙋсалиме Сарајлије Гаврила Тадића. Стога је неизбјежно пажњу посветити записима и натписима који су директне и индиректне путописне биљешке и врло битни историјски извори за овај период.

II.2.1. Гаврило Тадић и традиција проскинитариона

Хришћански живаљ у Сарајеву 17. вијека није имао интензивнији културни живот, који је углавном био везан за прослављање црквених празника, обреде и народна весеља, неријетко приређивана криомице.[18] Стара црква у Сарајеву била је зборно мјесто православних хришћана овога краја још од свог оснивања. Постојало је еснафско удружење муџелита (књиговезаца), који се први пут спомињу 1654. године, с тим да

[14] На примјер, село Детлак помиње се 1628. године као мјесто преписивања дијела једног евхологиона (молитвослова, требника). Писар Захарије Возућанин каже: Сї а кныжица съписа се и поновн, брѣн'ны ма рꙋкама ꙁахарїе воꙁꙋщана, повѣленїем ь прѣꙁвытера милеша ꙋ селꙋ дет'лакꙋ (Наведено према: *Евхологион – коментари*, Влада Републике Српске – Епархија зворничко-тузланска – Библиотека Српске Патријаршије, Београд, 2011, 129–130). Да је постојао манастир, зар би писар то пропустио да забиљежи? Други примјер говори како је богати Михаило Десисалић са браћом у својој кући у Сарајеву угостио дијака Митра, који је ту по наруџби преписао *Патерик*: И сїе писа вь мѣстоу Сараевь вь благочь стиваго христїанина дωмоу Михаила кꙋ юн'жїе Десисали вь велицѣи чьсты и оусрьдию (Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. 1, САНУ, Београд, 1982, 200; № 645).

[15] Видјети: Д. Драгојловић, *Историја српске књижевности у средњовјековној босанској држави*, Службени гласник, Београд, 2009.

[16] Исто, 30.

[17] Б. Летић, *Српска и хрватска књижевна традиција у турском периоду*, Институт за књижевност – Свјетлост, Сарајево, 1990, 41.

[18] О Србима у Сарајеву видјети: В. Скарић, *Српски православни народ и црква у Сарајеву*, Сарајево, 1928. С. Давидовић, *Српска православна црква у Босни и Херцеговини* (*од 960. до 1930. год.*), Бели анђео, Шабац, 2002.

их је било и раније, као и преписивача књига. Писали су се: записи, амајлије, молбе, тужбе, писма, левхе итд. Ово занимање било је популарно у свим турским земљама, јер је њихова прва штампарија отворена тек 1725. године у Цариграду, а у Сарајеву 1866. године. Трговало се и књигама у Сарајеву, преко трговаца који су их доносили са Истока и овдје продавали, и то не само муслиманске него и хришћанске.

Међу српским житељима Сарајева који се помињу у неколиким записима из 17. вијека јесте Гаврило Тадић, трговац – ћурчија из породице Хумковић. Тадија Хумковић, Гаврилов отац, вјероватно је из Херцеговине дошао крајем 16. вијека у Сарајево, гдје се настанио бавећи се ћурчијским занатом. Није познато колико је имао дјеце. Породица Хумковић/Тадић била је веома утицајан дио културног живота оновременог Сарајева, а зна се да су посједовали веома богату збирку књига и рукописа и били у више наврата дародавци Старе цркве у Сарајеву. Заспис у штампаном триоду из 1648. године казује: Христꙋ раб Ѳаден и Радꙋль Хꙋмковнѣи въ црковъ сараевскꙋю светыих архаггель, богь да их проститъ, лѣто ѿ рож. Христова ·҂а҃·х҃·н҃· сїю книгꙋ приложи;[19] док се у другом запису из 1686. године наводи: Лето ѿ рож. Христова ·҂а҃·х҃·п҃·ѕ҃· април(а) ·ѕ҃· пишем да се ꙁна сїа книга общежителнаго дома Хꙋмковнѣъ въ мѣсте Сараеве, грѣшнїи Гавро Ѳаднѣъ.[20] Сам Гаврило, који је важио за веома образованог човјека, у вријеме поклоничког путовања у Свету земљу био је „начелник“, „епитроп“ и „црквени кмет“. Институција хаџилука, поклоничког путовања на гроб Господњи, како се да реконструисати према многим записима, није била ријетка, што би се могло претпоставити. На примјер, од житеља Сарајева који су у запису из 1658. године поменути као управитељи приликом изградње храма, чак четворица су хаџије.[21] Не треба занемарити ни могући исламски утицај на развијање поклоничке свијести међу сарајевским Србима, будући да је у исламском учењу хаџилук (одлазак у Меку) један од пет стубова ислама. Обично се путовало у скупинама.

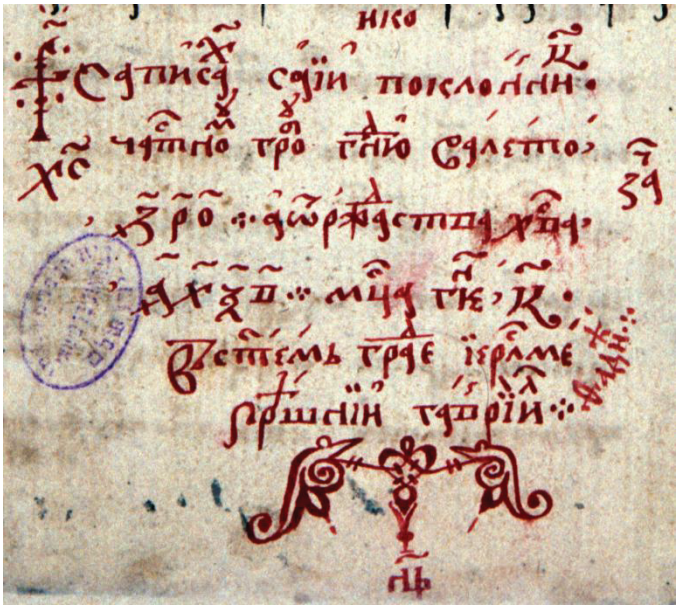
О Гавриловом хаџилуку, поред проскинитариона, сачуван је и запис: Вь лѣт(о) ·҂ѕ҃·р҃·ѯ҃·ѳ҃· мѣсеца маїа ·ѕ҃· приде Христꙋ раб Вꙋковоï и Гаврїил и Сава, Иѡан и Секоул, ѿ предель макѥдонис(к)их, ѿ ꙁемаѥ Босне, ѿ места Сараева, ѿчьство наше Ꙁахл'мїа, ꙁовом Херцеговина, придохом поклонити се частномꙋ и живоносномꙋ гробоу господню въ пр'вое лѣт(о) патрїархшаства прѣсветаго и преблаженнаго и прѣѡсвещеннаго господара

[19] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. 1, САНУ, Београд, 1982, 367 (№ 1460).

[20] Исто, 441 (№ 1865).

[21] Исто, 352–353 (№ 1393).

нашего и владыки ѡца нашего и патрїарха светаго града Їеросалима кѵр Нектарїос.[22] Како се види, Гаврило Тадић је 6. маја 1661. године доспио у Јерусалим, и то у пратњи Вуковоја, Саве, Јована и Секула. Већ наредне године (1662) проскинитарион је био исписан, о чему Гаврило каже: Саписах(ь) саїи поклон҆ник(ь)· част(ь)номꙋ гробꙋ г(оспо)дню ва лето ҂зр҃о҃·: а ѡт(ь) р(о)ждаства х(ри)с(то)ва, а҃х҃ѯ҃в·: м(е)с(е)ца гѥн(вара), к҃· въ с(ве)тем граде їер(ꙋ)с(а)л(и)ме грѣшнїи гав҆рїл(ь)·: ѳадић·: (слика 1).[23]



Слика 1. Гаврилов запис у јерусалимском рукопису

Рукопис проскинитариона Гаврила Тадића чува се у Националној и универзитетској библиотеци у Јерусалиму, под сигнатуром Ms. Var. 186. Основне податке о њему први је дао Јехуда Арие Клауснер у двама чланцима. Један је објављен на хебрејском језику 1955. године у часопису *Kupjam Ceuxep*[24] у Јерусалиму, а други – *Description des lieux saints de Palestine dans un manuscrit slavon*[25] – сљедеће године (1956) у Паризу. Тридесет година доцније Мара Харисијадис приредила је Гаврилов спис, те сачинила врло информативан увод.[26] У њему је представила

[22] Исто, 389 (№ 1573).

[23] Цјелокупан текст проскинитариона рашчитала је, уз менторску помоћ проф. др Томислава Јовановића, Ања Јефтић, којој је Гаврило Тадић био тема магистарског рада. Сви наводи на српскословенском језику овдје се дају према том издању, које је засад у рукопису, а евентуални преводи су наши.

[24] Том 30, фасц. 3–4, Јерусалим, 1955.

[25] *Revue des études slaves*, том 33, фасц. 1–4, Париз, 1956, 105–108.

[26] Гаврило Тадић, Поклоњеније Частного гроба и Светих мест ва светом граде Јерусалиме – Повест нека избрана (прир. М. Харисијадис), *Књижевна историја*, XIX, 73–74, Београд, 1986, 113–132.

Клауснерове закључке, те их допунила освртом на минијатуре, што јој је као историчарки умјетности било нарочито битно. На савремени српски језик дјело је превео Томислав Јовановић.[27]

Претпоставља се да садашњем рукопису недостаје једна шестина. Укупно је 36 листова величине 19,7×19,5 центиметара, а изгубљено их је пет. Садржи 34 минијатуре у боји.[28] И Ј. А. Клауснер и М. Харисијадис позабавили су се односом Гавриловог текста и могућег предлошка. Дошло се до готово сигурног закључка да је у питању превод са грчког изворника. Ово мишљење заснива се на поређењу са списом Προσκυνητάριον τῆς Ἰερουσαλὴμ καὶ τῶν λοιπῶν ἁγίων τόπων из библиотеке Виктора Емануела у Риму, а који је објавио Павел Владимирович Безобразов.[29] С друге стране, у самом Гавриловом тексту постоје поједине ријечи на грчком језику (слика 2), што је Клауснер одмах уочио.[30] Међутим, оне би могле представљати и биљешке које је писар остављао поред празних мјеста намијењених минијатуристи – Грку.[31] Да је тако, остаје нејасно зашто поред сваке минијатуре нема назнаке на грчком језику.

Слика 2. Минијатура Рахиљиног гроба са биљешком ἡ Ῥαχιήλ (Ms. Var. 186, 28r)

Угледања на грчке предлошке није било само у вези са текстом. И минијатуре су рађене по угледу на оне из грчких проскинитариона. На примјер, М. Харисијадис помиње како су „сличне поједине минијатуре у проскинитариону који се чува у атоском манастиру Грегориу Cod. 139“.[32] Међутим, и сами грчки

[27] *Стара српска књижевност – Хрестоматија* (прир. и прев. Т. Јовановић), Филолошки факултет – Нова светлост, Београд – Крагујевац, 2000, 201–214. И потоња издања.

[28] Гаврило Тадић, исто, 114.

[29] Проскинитарий по Иерусалиму и прочим святым местам безымянного, начала XVII века (Изд. в первый раз с предисл. и рус. пер. П. В. Безобразова). *Православный Палестинский сборник*, т. XVIII, 3 (54), 1901.

[30] Y. A, Klausner, Description des lieux saints de Palestine dans un manuscrit slavon, *Revue des études slaves*, том 33, фасц. 1–4, Париз, 1956, 105.

[31] З. Ракић, Српска минијатура XVI и XVII века, Православни богословски факултет – Институт за теолошка истраживања, Београд, 2012, 172.

[32] Гаврило Тадић, исто, 115.

проскинитариони личили су један на други, те је врло тешко утврдити који је од њих послужио као протограф. Као илустрацију наводимо снимак проскинитариона који се чува у Византијском и хришћанском музеју (Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο) у Атини под сигнатуром ΒΜΧ 1624.[33] Упоредићемо по двије минијатуре: *Дом Давидов* (домь д(а)в(н)д(о)вь, ὁ οἶκος τοῦ Δαυίδ) (сл. 3. и 4) и *Велика црква Часног гроба* (частни гроб) (сл. 5. и 6).

Слика 3. Дом Давидов из Гавриловог рукописа (Ms. Var. 186, 2^{v})

[33] Љубазношћу директорице музеја др Анастасије Лазариду погледали смо неколико страна рукописа, одакле доносимо репродукције.

Сл. 4. Дом Давидов из грчког рукописа (ВМХ 1624, 3[r])

Како се види, иако се детаљи разликују, основа им је иста. То показује повезаност многих дјела ове врсте, која се нису ропски преводила, преписивала и прецртавала, већ функционално прилагођавала потребама оних за које су израђивана. С тим у вези треба примијетити да минијатуриста у Гавриловом спису испушта минарет који се јасно уочава у грчкој верзији. Исто је примијећено и приликом поређења Гавриловог проскинитариона са оним из библиотеке Виктора Емануела у Риму, те је Клауснер записао: „Као J и S, B је украшен минијатурама у боји. Према репродукцијама које је понудио Безобразов, у питању су исте минијатуре, с тим што су у J благо модификоване. Занимљиво је да би грчки минијатуриста насликао џамију уколико би се појавила близу хришћанског светог мјеста. Али би је Србин – Босанац изоставио (као у B, стр. 23, минијатура 3 = J, стр. 32r), или би на њено мјесто ставио неко немуслиманско здање (као у B, стр. 11, минијатура 1 = J, стр. 16r)“.[34]

С друге стране, Гаврилов минијатуриста показивао је и директнију зависност од грчког предлошка тако што је уносио понеки грчки облик ријечи. За разлику од писара, чије су

[34] Y. A. Klausner, нав. дјело, 108. Превод је наш. J – јерусалимски рукопис (спис Гаврила Тадића), B – римски рукопис који је издао Безобразов (видјети напомену 29), S – рукопис сличан Тадићевом, изгорио у Народној библиотеци Србије, а који је описао Љ. Стојановић (Сербское описание святых мест первой половины XVII века. Под редакцией Л. В. Стояновича. *Православный Палестинский сборник*, т. V, Вып.2. С. I–III, 1886, 1–27).

биљешке на грчком лако могле дописати доцније и другом руком, илуминатор је црвеном бојом одмах уписао кампанел(ь), што је србизовани облик грчког τὸ καμπαναρίον (новогрч. το καμπαναριό, ’звоник’) (сл. 5. и 6).

Слика 5. Велика Црква Часног гроба из Гавриловог рукописа (Ms. Var. 186, 3[r])

Слика 6. Велика Црква Часног гроба из грчког рукописа (ВМХ 1624, 3^{v})

Седамнаести вијек се и иначе сматра златним периодом српске минијатуре турског времена. Тада је настао и препис *Хришћанске топографије* Козме Индикоплова (1649), који је у манастиру Свете Тројице код Пљеваља сачинио Гаврило Тројичанин. Овај рукопис је такође богато илустрован, а Сарајево је у то доба било најуже повезано са поменутим манастиром. Међутим, З. Ракић претпоставља како би аутор минијатура могао бити умјетник из Свете земље који је серијски осликавао новонастале преписе проскинитариона.[35]

Проскинитарион је писан српскословенским језиком, али се уочава јак утицај народног говора. То је и разумљиво, с обзиром на упућеност дјела ширем кругу читалаца/слушалаца. Повремено се јави и које лично запажање, што се посебно односи на опис уздизања празника Воздвижења Часног Крста (Сказаніе

[35] З. Ракић, нав. дјело, 172.

како ваздвизаете се, част(ь)ное древо кр(ь)ста ва с(ве)тем(ь) граде їер(ꙋ)с(а)л(и)ме· на праздникь его м(е)с(е)ца сек(тембра) ·і҃д·), чиме се проскинитарион закључује. Рукопис још садржи љетописну прибиљешку Ѡ ц(а)р(ь)ствїах(ь) въкратце и текст Повесть нека избран҆на.

У дјелу се уочава средњовјековна конепција васељене у којој је Јерусалим средиште земље. Тачније, како преноси Гаврило Тадић, на средини велике цркве мермер је шупаљ. То је пупак свијета и прави његов центар. Опис почиње инвокацијом у којој се позивају сви православни хришћани да послушају казивање о Светој земљи, која је света не само њима већ и Јерменима, Агаренима и Јеврејима. Потом се прелази на казивање о Јерусалиму, те се нижу описи: уласка у град, Цркве Гроба Господњег, силаска благодатног одња на Велику суботу, те описи Цркве Пресвете Богородице, Голготе, Цркве Светог Јована Претече, Витлејема и лавре Светог Саве Освећеног, са краћим освртима на мјеста којима је пролазио (Самарија, Тиверијадско море, Витсаида итд.).

У спису нема развијене нарације, осим покоје опсаке као што је она о чуду Светога Духа које је учинио православном патријарху када су му Агарени забранили улазак у храм. Доминантно је набрајање и упућивање на правац кретања, што је у складу са намјеном. На примјер, пошто је поменуо средиште свијета, Гаврило Тадић наставља: И пошад(ь) ѡт(ь) пѵпка· и идеш(ь) на васток(ь) стоп(ь) ·к҃с· и изидеш(ь) скалꙋнь· и идеш(ь) їеще, стоп(ь) ·і҃н· и изидешь на дрꙋги скалꙋнь· ї ѡнде їесꙋ престоли· четирем(ь) патрїархом(ь) („Кад пођеш од пупка и идеш на исток 26 стопа, изаћи ћеш на степениште. И ако идеш још 18 стопа, изаћи ћеш на друго степениште. И онде су престоли четворице патријараха.“) Веома је честа употреба замјеничких прилога за мјесто, јер су погодни за набрајање (тꙋ їе била глава адамова; тꙋ и гроб(ь) его; тꙋ гори ·і҃е· кандиль итд.).

Како се да закључити, проскинитарион Гаврила Тадића далеко је значајнији за историју српске културе неголи књижевности. Доказ је културолошког нивоа сарајевских Срба онога времена који су потребовали спис ове врсте.

II.2.2. Свједочанство записâ

Записи су најраспрострањенији писани облик старе српске књижевности. Од натписа се првенствено разликују по мјесту на којем су исписани, јер се под записима углавном подразумијевају забиљешке у књигама, а под натписима краћи или дужи текстови на чврстом материјалу.[36] Уочава се несразмјера у времену њиховог постанка, тако да се са сигурношћу може закључити да је продукција записа далеко већа у периоду робовања под Турцима неголи у средњем вијеку.[37] На питање зашто је тако, Р. Михаљчић даје сљедећи одговор: „Када се неки књижевни родови, као житија, на пример, престају да негују, записи постају специфичан израз, не увек уметничког надахнућа већ, чешће, потребе да се нешто саопшти и не заборави.“[38] Човјек тога доба имао је потребу да памти, а све што је било записано сматрало се прворазредним доказом вјеродостојности изреченог. Различити су догађаји о којима је остављен траг на маргинама књига: од помрачења Сунца (Сие да се зна каде помче сльн(це) вь ·а҃· сахать вь полꙋ днꙋ мѣсеца сектемврїа ·г҃·і҃· днꙋ ҂ ·а҃·х҃·ч҃·ѳ҃· лѣта),[39] многих недаћа (Въ лето ·ѕ҃· тисꙋщи. ·р҃·в҃· изгоре Скопле и Лесковац),[40] па до приватних забиљешки, најчешће писаревих или власникових (Сїю светꙋю кнїгоу коупи Мирко Воудрићь за дꙋшꙋ свою и всего дома, бог да га прости и помилоуе, амин).[41] Углавном су се биљежени битни догађаји, али је процјењивање битности ипак врло субјективно и зависи искључиво од записивача.

Међу догађајима које је свакако ваљало забиљежити била су путовања – како одласци на пут, тако и свједочансто о посјетама важних личности. И дан-данас постоји обичај међу православним епископима да о свом боравку у неком храму оставе запис на празним странама јеванђеља. Записе о путовањима Срба из Босне у турском периоду могуће је груписати у двије скупине.

Прву чине експлицитни помени путовања, типа оног из 1734. године у рукопису манастира Житомислић: Паки приходи въ лето ҂ ·з҃·с҃·м҃·в҃·, а ѿ рож. бога слова ҂ ·а҃·ѱ҃·л҃·д҃· мѣсеца мр. в ·ѳ҃·і҃· Арсенїе Їѡановић патриарх.[42] („Опет дође године 7242, а од рођења Бога Слова 1734, мјесеца марта у 19. дан Арсеније Јовановић, патријарх“). У њима се директно каже ко, када и гдје је путовао.

[36] О записима уопште видјети: Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Нолит, Београд, 1990, 78–91. *Лексикон српског средњег века* (пр. С. Ћирковић и Р. Михаљчић), Knowledge, Београд, 1999, 217–219. О вриједностима записа и натписа као историјских извора видјети: Р. Михаљчић, *Изворна вредност старе српске грађе*, Српска школска књига – Knowledge, Београд, 2001, 87–105. О записима у оквиру српске књижевне традиције у турском периоду видјети: Б. Летић, *Српска и хрватска књижевна традиција у турском периоду*, Институт за књижевност – Свјетлост, Сарајево, 1990, 54–64.

[37] Р. Михаљчић, *Изворна вредност старе српске грађе*, Српска школска књига – Knowledge, Београд, 2001, 88.

[38] Исто.

[39] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. 1, 477 (№ 2067). Година 1699.

[40] Исто, 250 (№ 862). Година 1594.

[41] Исто, 301 (№ 1110).

[42] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. 2, САНУ, Београд, 1983, 76 (№. 2512).

Другу скупину сачињавају записи који посредно носе информацију о путовањима. Осим неекспицираног помена путовања, записи из ове скупине немају заједничку карактеристику већ се односе на најразличитије животне ситуације. На примјер, писар Петар из манастира Возућа (при храмꙋ светаго и славнаго вь чюдесехь Николаꙋ, монастирꙋ зовомꙋ Возꙋща), на препису *Љествице* Јована Љествичника о предлошку са којег је преписивао написао је: Сїа изводь обрѣтох вь монастиры зовоми Папраща, еже принесе їгꙋмень Логѵнь папратьскы ѿ лавры прѣподобнаго отца нашего Кѵрїла чюдотворца вь земли рꙋсїискои[43] („Овај извод нађох у манастиру по имену Папраћа, а донесе га папраћки игуман Лонгин из лавре преподобног оца нашег Кирила чудотворца у руској земљи“). Посредством информације о поријеклу књиге сазнаје се да је папраћки игуман по имену Лонгин путовао у Русију. С друге стране, уз имена се редовно ставља ознака ʼхаџи(ја)ʼ уколико је поменути ишао на поклоњење у Јерусалим: [...] и поставише братїю кои ће бити ꙋправители дѣлꙋ, то есть хаџїа Ꙗнко, хаџи-Маѳо, хаџи-Вꙋин, хаџи-Стефан Главаш, Сава терзїа[44] и тако даље; а на другом мјесту: Сїю книгꙋ повеза хачїа Ꙗнычїе монахь Мощаничанинь[45] итд. Уз име монаха неријетко се помиње мјесто из којег је или манастир у којем је примио постриг. Када се у хиландарским рукописима нађу такви записи, дају се реконструисати везе између појединих манастира у Херцеговини и Босни и царске лавре на Атосу. Житомислићки монах Гаврило 1670. године преписао је минеј у манастиру Хиландар и записао: Исписана бысть сїа книга рꙋкою грешнаго попа Гаврїла Житомислићанина вь монастирꙋ Хиландарꙋ.[46] Преко оваквих записа дознаје се о поштовању које су имали житомислићки монаси у 17. вијеку, нарочито на Светој Гори. Том времену припада и хиландарски игуман Виктор, који се замонашио управо у манастиру Житомислићу (в. запис № 1340). Житомислићким пострижницима то није била најдаља дестинација о којој су посредно оставили трага. У рукопису манастира Светог Саве Освећеног у данашњем Израелу налази се запис даскала Јеремије, поријеклом из околине Требиња, замонашеног у Житомислићу, а који је монаховао у Хиландару, да би 1678. године боравио у Светој земљи. У запису стоји: Сїа книга монастира светаго архангела Михаила вь светомъ градѣ Їеросалиме. Зде приходи даскалъ Еремїа ѥрпмонахъ ѿ Светиѥ Гори Атона, ѿ манастира Хиландара, постригъ же мне бистъ

[43] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. 1, 289 (№. 1043).

[44] Исто, 353 (№. 1393).

[45] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. 4, САНУ, Београд, 1986, 173 (№. 6945).

[46] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. 1, 403 (№. 1651).

монастиръ Житомислићъ оу Херцеговини близъ града Мостара на рѣце Нерѣтве, родом ѿ Паѥшакъ зовом Наранчићь, близъ монастира Трѣбиня, и поклонихъ се живоносномꙋ гробꙋ господню, и иним светимъ местом въ лѣто ҂ ·з҃·р҃·п҃·ѕ҃·[47] Из оваквих записа дознаје се о живој и сталној вези манастира Свете Тројице код Пљеваља и православаца из Сарајева, о међусобним контактима и путовањима монаха овдашњих манастира и сл. Није се путовало само на исток. У јеванђељу манастира Гомионица напомиње се да је купљено у њемачким крајевима: Кꙋпи божествено еѵгелие в Немачкеи месеца ꙋни ·д҃· денъ.[48]

Како изабрани примјери илуструју, записи из друге скупине не говоре директно о путовањима, него узгредно. Али и тај узгредни помен је и те како битан за реконструкцију културе путовања овог доба које оскудијева у крупнијим изворима о путовањима.

Према учесталости, судећи бар по материјалу који нуди шестотомна колекција Љ. Стојановића, бројнији су записи из друге скупине. Такође се примјећује територијална раслојеност, јер је далеко више записа овог типа потекло са територије Србије неголи Херцеговине и Босне. Највише их је забиљежено у монашком окружењу. Биљеже се посјете црквених великодостојника: Да се зна егда приходихъ у манастиръ Гомионицꙋ, аз последни приставникъ светие патрїархїе србскїе Пеки Арсенїе четврти, ва лето господине ҂ ·а҃·ѱ҃·к҃·ѕ҃·, марта ·к҃·е҃· на благовещение пресветие богородице, тога слꙋчи се на Лазаревꙋ сꙋботꙋ. ҂ ·з҃·с҃·л҃·д҃· подписахъ своерꙋчно. Арсенїе Пекски;[49] и манастирске сабраће: „На 1798 авгꙋста 7 не(ка се) зна ка(д) доди ми Зели(ћ) дѧконъ изъ Далмацїе у монаст(ир) Ж(итомишљићъ) и би мꙋ лета 22.“[50] Веома су занимљиви неколики записи у којима је остављен траг о пресељењу цијелих породица са једног мејста на друго: 1747 доћосмо и доселисмо и-Зворника ꙋ Сараево с кꙋћом и ш челади, ꙋ час добри месеца дектември 3;[51] ҂ ·а҃·ѱ҃·и҃·д҃· То лето досели Драгоє и брат єго Никола и Драгїа и Драгич .в҃. сина, Теодор и Ћꙋро из Бощ(?) близъ воде брзе Вербаса, тоже зовꙋ презиме Баићи, месеца априла.[52] Посебно треба поменути рукописну биљешку у штампаној књизи манастира Добрићево која извјештава о боравку грофа Саве Владисављевића[53] у Кини.

Записи из обје обрађене групе не нуде исцрпније описе путовања. Нарација у њима није развијена, што је у складу на љетописним карактером који имају. Иако немају путописни

[47] Исто, 421 (№. 1749). Манастир Светих архангела у старом граду Јерусалиму задужбина је краља Милутина. Све до 17. вијека био је под српском управом, а преговорима са Јерусалимском патријаршијом настоји се опет вратити у окриље Српске православне цркве.

[48] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. 2, 454 (№. 4518).

[49] Исто, 70–71 (№. 2479).

[50] Исто, 313 (№. 3746).

[51] Исто, 155 (№. 2947).

[52] Исто, 197 (№. 3147).

[53] О њему опширније у: Ј. Дучић, *Гроф Сава Владисављевић* (пр. Д. Иванић), Штампар Макарије, Београд, 2008.

карактер у модерном смислу, и те како су важни за разумијевање културе путовања Срба отоманског доба.

II.2.3. Свједочанство натписā

Натписа[54] са територије Босне и Херцеговине који свједоче о путовањима јако је мало. На простору Србије има их нешто више. Само на зиду комплекса манастира Студеница бројни поклоници оставили су траг о својој посјети. На примјер, натпис на појасу из манастира Житомислића каже да су га даровали Сарајлије Софроније и син му Јован (№. 4713), који се као приложници помињу и у натпису на појасу требињског манастира (№. 4715). Све су то врло штури и посредовани подаци који могу само назначити поклоничке трасе онога времена. Када су у питању надгробни споменици, на неколико мјеста се само јавља помен о путовању, мада више у облику топоса него вјеродостојног податка. На надгробној плочи извјесног Хреље уклесано је: [а се лежи] хрел [а] многе ꙁемле обидехъ и [д]омом дохохъ [п]оутено постахъ и н[а] свѡи бащин [ле]гохъ („Овдје лежи Хреља. Многе земље обиђох и вратих се дому. Живљах поштено и умријех на својој земљи“).[55]

Сачувано је неколико хаџијских икона на којима се налазе натписи о путовањима овдашњих Срба у Свету земљу. Иконе су израђиване серијски и продаване су хаџијама као својеврсна потврда о посјети светим мјестима. Овакве иконе назване су *јерусалимима*.[56] Писар би састављао биљешку са именом хаџије и уписивао је на икони, каткад неспретно, будући да није био говорник српскога језика. Обично је био Грк, па су понеки записи на грчком.

⁂

Овдје започето истраживање требало би наставити детаљном анализом дјела стваралаца из 19. вијека који су остављали трагове о својим путовањима, попут Гавра Вучковића Крајишника и других.

[54] О натписима уопште видјети: Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Нолит, Београд, 1990, 179–191. *Лексикон српског средњег века* (пр. С. Ћирковић и Р. Михаљчић), Knowledge, Београд, 1999, 436–438.

[55] M. Vego, *Zbornik srednjovekovnih natpisa Bosne i Hercegovine*, knjiga IV, Izdanje Zemaljskog muzeja, Sarajevo, 1970, 13 (№ 206). Превод је наш.

[56] Đ. Mazalić, *Slikarska umjetnost u Bosni i Hercegovini u tursko doba* (*1500–1878*), Sarajevo, 1965. М. Катић, Две иконе *јерусалима* из Илијаша. У: *Крајина* (Часопис за књижевност, науку и културу), година XI, бр. 41−42, Бања Лука, прољеће−љето 2012, 259−280. М. Катић, *Четири* Јерусалима – *хаџијске иконе из Цркве Успења Пресвете Богородице у Ливну*, ЈУ Музеј Републике Српске, Бања Лука, 2012.

Извори и литература

Bart, R., *Zadovoljstvo u tekstu* (prev. J. Aćin), Gradina, Niš, 1975.

Vego, M., *Zbornik srednjovekovnih natpisa Bosne i Hercegovine*, knj. I, Izdanje Zemaljskog muzeja, Sarajevo, 1962.

Vego, M., *Zbornik srednjovekovnih natpisa Bosne i Hercegovine*, knj. II, Izdanje Zemaljskog muzeja, Sarajevo, 1964.

Vego, M., *Zbornik srednjovekovnih natpisa Bosne i Hercegovine*, knj. III, Izdanje Zemaljskog muzeja, Sarajevo, 1964.

Vego, M., *Zbornik srednjovekovnih natpisa Bosne i Hercegovine*, knj. IV, Izdanje Zemaljskog muzeja, Sarajevo, 1970.

Давидовић, С., *Српска православна црква у Босни и Херцеговини* (*од 960. до 1930. год.*), Бели анђео, Шабац, 2002.

Деретић, Ј., *Историја српске књижевности*, Sezam Book, Београд, 2007.

Драгојловић, Д., *Историја српске књижевности у средњовјековној босанској држави*, Службени гласник, Београд, 2009.

Доментијан, *Житије Светог Саве* (пр. Љ. Јухас Георгиевска), СКЗ, Београд, 2001.

Дучић, Ј., *Гроф Сава Владисављевић* (пр. Д. Иванић), Штампар Макарије, Београд, 2008.

Егерија, *Путовања по Светој земљи* (пр. М. Матејић), Београд, Рашка школа, 2002.

Иванчевић, П. С., Двије-три с пута. Из манаст. Гомионице у ман. Моштаницу. У: *Босанско-Херцеговачки источник: мјесечни духовни часопис за црквено-просвјетне потребе српско-православног свештенства*, св. 11, АЕМ Конзисторија, Сарајево, 1895, 425–427.

Лексикон српског средњег века (пр. С. Ћирковић и Р. Михаљчић), Knowledge, Београд, 1999.

Катић, М., Две иконе *јерусалима* из Илијаша. У: *Крајина* (Часопис за књижевност, науку и културу), година XI, бр. 41−42, Бања Лука, пролеће−љето 2012, 259−280.

Катић, М., *Четири* Јерусалима – *хаџијске иконе из Цркве Успења Пресвете Богородице у Ливну*, ЈУ Музеј Републике Српске, Бања Лука, 2012.

Klausner, Y. A., Description des lieux saints de Palestine dans un manuscrit slavon, *Revue des études slaves*, том 33, фасц. 1–4, Париз, 1956, 105–108.

Летић, Б., *У огледалу духовном* (*огледи из старе српске књижевности*), Просвјета, Пале, 2009.

Летић, Б., *Српска и хрватска књижевна традиција у турском периоду*, Институт за књижевност – Свјетлост, Сарајево, 1990.

Mazalić, Đ., *Slikarska umjetnost u Bosni i Hercegovini u tursko doba* (*1500–1878*), Sarajevo, 1965.

Маца, К., *Поклоничка путовања* (*Верски туризам – историјско-културолошки приступ*) (прев. Д. Ранчић Јерковић), Службени гласник, Београд, 2009.

Михаљчић, Р., *Изворна вредност старе српске грађе*, Српска школска књига – Knowledge, Београд, 2001.

Patrologiae Cursus Completus, *Series Latina* (ed. J. P. Migne), t. XXII, Paris, 1864.

Пековић, С., Путопис – условљеност жанра. У: *Књига о путопису. Зборник радова* (ур. С. Пековић), Институт за књижевност и уметност, Београд, 2001.

Popović, T., *Rečnik književnih termina*, Logos Art, Beograd, 1997.

Проскинитарий по Иерусалиму и прочим святым местам безымянного, начала XVII века (Изд. в первый раз с предисл. и рус. пер. П. В. Безобразова). *Православный Палестинский сборник*, т. XVIII, 3 (54), 1901.

Ракић, З., *Српска минијатура XVI и XVII века*, Православни богословски факултет – Институт за теолошка истраживања, Београд, 2012.

Ракић, Р., *Библијска енциклопедија II*, Духовна академија Светог Василија Острошког, Фоча – Београд, 2004.

Rečnik književnih termina (ur. Dragiša Živković), Nolit, Beograd, 1986.

Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII века (пр. Т. Јовановић), Чигоја штампа, Београд, 2007.

Секулић, И., *Писма из Норвешке*, Београд, Просвета, 1951.

Скарић, В., *Српски православни народ и црква у Сарајеву*, Сарајево, 1928.

Стара српска књижевност – Хрестоматија (прир. и прев. Т. Јовановић), Филолошки факултет – Нова светлост, Београд – Крагујевац, 2000.

Стојановић, Љ., Сербское описание святых мест первой половины XVII века. Под редакцией Л. В. Стояновича. *Православный Палестинский сборник*, т. V, Вып.2. С. I–III, 1886, 1–27.

Стојановић, Љ., *Стари српски записи и натписи*, књ. 1, САНУ, Београд, 1982.

Стојановић, Љ., *Стари српски записи и натписи*, књ. 2, САНУ, Београд, 1983.

Стојановић, Љ., *Стари српски записи и натписи*, књ. 3, САНУ, Београд, 1984.

Стојановић, Љ., *Стари српски записи и натписи*, књ. 4, САНУ, Београд, 1986.
Стојановић, Љ., *Стари српски записи и натписи*, књ. 5, САНУ, Београд, 1987.
Стојановић, Љ., *Стари српски записи и натписи*, књ. 6, САНУ, Београд, 1988.
Тадић, Г., Поклоњеније Частного гроба и Светих мест ва светом граде Јерусалиме – Повест нека избрана (прир. М. Харисијадис), *Књижевна историја*, XIX, 73–74, Београд, 1986, 113–132.
Трифуновић, Ђ., *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Нолит, Београд, 1990.
www.verujem.org/sveti_oci/eterija.html

Danijel Dojčinović

TRAVELOGUE NOTES FROM THE PERIOD OF THE OTTOMAN EMPIRE

Summary

The paper examines, the travelogue notes written by Serbs in Bosnia and Herzegovina in the period of Ottoman occupation. Since there are no real travelogues from that period, by examining scant writings in books and inscriptions on different objects, the idea is to reconstruct the travelogue image of the period of being under the Ottoman rule. One of the testimonies of some sort of travels, especially the pilgrimage to the Holy Land, is the richly illustrated manuscript written in XVII century by Gavrilo Tadić from Sarajevo.

Key words: *manuscripts, inscriptions, travelogues, travel notes, Gavrilo Tadić, proskinitarion.*

II

УДК: 736.07(497.13)”14”
DOI: 10.7251/GMS1301361S
(Оригинални научни рад)

Љиљана Шево
Универзитет у Бањалуци
Академија умјетности
milija90@teol.net

БОГОСАЛИЋИ – ДУБРОВАЧКИ КЛЕСАРИ 15. ВИЈЕКА ПОРИЈЕКЛОМ ИЗ БОСНЕ

Резиме: *Бројни документи свједоче о младићима из Хума и Босне који су од 14. до 17. вијека одлазили у градове на јадранском приморју, најчешће у Дубровник, да изучавају занате. Многи су у приморским градовима остали и својим радом допринијели богатству умјетничке продукције у њима. У 15. вијеку извори у Дубровнику биљеже пет клесара са презименом Богосалић, од којих се за тројицу зна да су били поријеклом из Босне – Брајко и Богослав из Гацка, а Радивој из Фоче. Брајко Богосалић учествовао је у многим градитељским и скулпторским активностима у Дубровнику од 1419. до 1432, међу којима треба да се издвоји клесање бифора на палати Сандаља Хранића 1422. године. Премда готово ништа од његових дјела поменутих у писаним изворима није сачувано, на основу поређења може да се претпостави да се његов рад кретао у домену стилских одлика цвјетне готике. Радивој Богосалић активан је у Дубровнику од 1442. до 1492, а радио је и у Шибенику са Јурјем Далматинцем. У његовом богатом опусу издвајају се скулпторски украшене бифоре на Кнежевом двору рађене 1469–1472. Његов рад одликује стилска синтеза позне готике и ране ренесансе, прихваћена вјероватно под утицајем Јурја Далматинца. Клесарски рад Брајка и Радивоја Богосалића отвара пут проучавању улоге коју су босански и хумски шегрти, стасали у занатлије/умјетнике одиграли у умјетничком стваралаштву јадранских градова у позном средњем вијеку.*

Кључне ријечи: *Дубровник, Босна, Хум, градитељи, клесари, 15. вијек.*

Проучавање прошлости средњовјековне Босне и Хума немогуће је без познавања вишеструких и комплексних њихових веза са Дубровником. Дубровачка Република чинила је јужну границу средњовјековној Босни, а дубровачке трговце су путеви у

унутрашњост водили преко територија босанских владара и властеле. Стога су били неминовни стални политички и трговачки контакти босанских банова (послије 1377. године – краљева) и обласних господара са градом светог Влаха. Документација дубровачког архива пружа мноштво података о сукобима и ратовима, али и споразумима и уговорима, а највише о гаранцијама безбједног проласка трговачким караванима, закупима рудника или о нарушавањима ових договора.[1] Немали број тих докумената односи се и на ангажовање дубровачких мајстора градитеља, златара и сликара на градњи и украшавању дворова, тврђава, бунара, мостова и цркава за босанске феудалце или краљеве. Од 14. вијека надаље, поуздани писани извори потврђују да су, појединачно или у групама, мајстори с Приморја, а у највећем броју баш из Дубровника, долазили по позиву босанских и хумских феудалаца и владара у утврђене градове Соко и Бобовац, у Сребреницу, Требиње, Почитељ, Сребреник.[2]

Умјетничким везама градитељства средњовјековне Босне са Приморјем допринио је и одлазак младића из разних дијелова Босне и Хума на изучавање заната у приморске градове, посебно у 14. и 15. вијеку, али и доцније, након пада под османску власт, у 16. вијеку.[3] Сразмјерно је велики број сачуваних уговора којима су се дубровачки клесари, зидари, златари, стаклари, резбари и сликари обавезивали да ће подучавати младиће из Босне.

Неки старији истраживачи сматрају да је, упркос непостојању поузданих извора који би о томе обавјештавали,[4] оправдано претпоставити да су се младићи који су занатске вјештине стицали у Приморју, враћали у завичај.[5] Њима се, донекле, приписује у заслугу ширење стилских елемената позне романике, готике и ране ренесансе у умјетничком стваралаштву у Босни и Хуму у 14. и 15. вијеку.

У Дубровачкој републици су се у том времену одвијале веома интензивне градитељске активности, нека од најрепрезентативнијих дубровачких здања настала су баш у том периоду. О дубровачким градитељима и клесарима опширно је писао још 1947. године Цвито Фисковић,[6] а потом су знања о појединим остварењима дубровачке архитектуре позне готике и ране ренесансе, па тиме и њеним

[1] K. Jireček, *Važnost Dubrovnika u trgovačkoj povijesti srednjega vijeka*, Dubrovnik, 1951; Исти, *Трговачки путеви и рудници Србије и Босне у средњем веку*, Зборник Константина Јиречека I, Посебна Издања САН CCCXXVI, Београд, 1959; М. Динић, *Дубровачка средњовековна караванска трговина*, Југословенски историјски часопис III/1–4, Љубљана–Загреб–Београд, 1937, 119–146.

[2] C. Fisković, *Dalmatinski majstori u srednjovjekovnoj Bosni i Hercegovini*, Radovi sa simpozijuma „Srednjovjekovna Bosna i evropska kultura“, Zenica, 1973, 147–199.

[3] P. Anđelić, *Doba srednjovjekovne bosanske države*, u „Kulturna istorija Bosne i Hercegovine“, Sarajevo, 1984, 485–486; C. Fisković, *Dalmatinski majstori u srednjovjekovnoj Bosni i Hercegovini*, 159–160, 170, 183, 186.

[4] Изузетак представља Марко Стефанов из Требиња, за којег се зна да је 1501–1502. године учио сликање у радионици дубровачког сликара Матка Милића, да је за то поучавање платио шест дуката и да су у јануару 1502. године и мајстор и ученик изјавили да су задовољни. Седам година касније, Марко је сачинио запис у октоиху Требињског манастира (сада у манастиру Савина) у којем свједочи да је он ту књигу преписао и украсио је са још једним калиграфом. Постоји претпоставка да је 1510. године помагао Вицку Ловровом приликом осликавања цркве Требињског манастира (Тврдоша), J. Tadić, *Građa*

ауторима, проширивана у низу научних расправа.[7] Знатно мање пажње је у науци посвећено раду занатлија/умјетника поријеклом из Босне и Хума који су након шегртовања остали да живе и раде у приморским градовима. Грађа ипак дозвољава да се нешто више сазна о стваралаштву двојице дубровачких клесара из 15. вијека, које повезује не само хумско односно босанско поријекло, већ и исто презиме – Богосалић.

Личности са овим презименом релативно често се срећу у документима дубровачког архива. Прибил Богосалић помиње се 1393. године у Требињу, а 1412. у уговорима о куповини рујевине јавља се име Стојака Богосалића. Дубровачке канцеларије биљеже 1427. године Радича Богосалића у Конавлима, а 1432. Ковача Богосалића из Тјентишта.[8] Исте, 1432. године, као „човјек војводе Сандаља", помиње се Вукац Богосалић.[9] Радован Богосалић био је трговац 1434. године, а Живко Богосалић 1442. године један од девет свједока у парници између дубровачког властелина Сигисмунда Гучетића и влаха Угарка Влатка Дубравчића. Матко Богосалић је 1461. године радио у Дубровнику као подстригач сукна.[10] Већ овај кратак попис, који не претендује да обухвати све личности са презименом Богосалић поменуте у дубровачким списима крајем 14. и у 15. вијеку (а којих је знатно више), показује да су неки од њих живјели у Дубровнику, неки на дубровачкој територији у залеђу града (Конавлима, Жупи дубровачкој), а неки у Требињу, Тјентишту или другдје, углавном у земљама војводе Сандаља Хранића. Заједничко презиме не доказује њихово сродство – оно је патронимик, настало од очевог имена Богослав, које се јавља као учестао антропоним у средњовјековној Босни.

Претходно побројани Богосалићи, које извори везују за различита занимања и различите историјске улоге, помињу се на овом мјесту са намјером да се покаже учесталост презимена и међусобна неповезаност ових личности сродством или поријеклом из истог града или области. Послужиће то и као аргумент за претпоставку да таква веза није постојала ни међу двојицом дубровачких клесара Богосалића.

За Брајка Богосалића зна се извјесно да је у августу 1395. године отишао из Гацка у Дубровник, да изучава занат (*pro arte petrarie capescenda*) код тамошњег каменара Трипка Бокшића. У уго-

o slikarskoj školi u Dubrovniku XIII–XVI v., I, Beograd, 1952, 4; Б. Тодић, *Српски сликари од XIV до XVIII века*, II, Нови Сад, 2013, 19. Такође се зна да је Михоч Радојевић из Требиња, након што је клесарски занат изучио у Дубровнику, остао да ради у том граду, али је 1503. у завичају, у Лугу код Требиња, сазидао православну цркву, В. Ј. Ђурић, *Дубровачка сликарска школа*, Београд, 1964, 179.

5 P. Anđelić, *Doba srednjovjekovne bosanse države*, 486.

6 C. Fisković, *Dokumenti o radu naših graditelja i klesara XV–XVI stoljeća u Dubrovniku*, Zagreb, 1947; Isti, *Naši graditelji i kipari XV. i XVI. stoljeća u Dubrovniku*, Zagreb, 1947; Isti, *Nekoliko dokumenata o našim starim majstorima*, *Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku*, sv. LII, Split, 1950, 188–218.

7 Овдје ће бити издвојено само неколико текстова и књига о дубровачким зданима и њиховим градитељима и скулпторима који се дијелом односе и на мајсторе Брајка Богосалића и Радивоја Богосалића: S. Kokole, *A Relief of Fortitude and the „Tarocchi of Mantegna" in Dubrovnik*, *Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji 22*, Split, 1992, 21–30; N. Grujić, *Balatorij u dubrovačkoj stambenoj arhitekturi XV. stoljeća*, Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji 37 (1997–1998) 140–153; I. Fisković, *Dubrovački kipari Leonard i Petar Petrović*, *Sic ars deprenditur arte: zbornik u čast Vladimira Markovića*, Zagreb, 2009, 165–198; N. Grujić, D. Zelić, *Palača vojvode*

вору је предвиђено да шегртовање траје десет година, да мајстор ученика вјерно подучава и да му по свршетку служења да потврду о шегртовању према дубровачком обичају (*capita artis secundum consuetudinem Ragusii*). Притом се мајстор обавезује да шегрту током школовања обезбјеђује храну и одјећу. Брајко Богосалић имао је три брата, од којих је само један, Бољко, остао у Гацку и бавио се сточарством. Друга два брата такође су се запутила у Дубровник на изучавање заната – Влатко кожарског (обућарског) 1399, а Богослав, као и Брајко, каменарског 1403. године.[11]

У дубровачким документима име Брајка Богосалића среће се поново 1419. године, када се овај Гачанин помиње са Добрашином Радиновићем као сарадник Бонина из Милана на изради јужног портала доминиканске цркве у Дубровнику.[12]

Мало се зна о Трипку Бокшићу, дубровачком каменару код којег је Брајко Богосалић из Гацка учио занат. Зна се, међутим, да је доминантно стилско опредјељење у умјетности Дубровника првих деценија 15. вијека било позноготичко, па нема разлога да се сумња да се у том духу клесало и у Бокшићевој радионици. Сарадња са Бонином из Милана, изразитим представником касне готике, у чијем се раду француски – анжувински елементи мијешају са венецијанском цвјетном готиком, морала је у потпуности стилски опредијелити младог клесара из Гацка.

Брајко Богосалић је потом 1422. ангажован на изради балконцела, највјероватније малих бифора, за прочеље на трећем спрату палате Сандаља Хранића у Дубровнику.[13] Војвода Сандаљ је, након што је 1419. године продао своју половину Конавла Дубровчанима, био дарован раскошном палатом на главном дубровачком тргу наспрам апсиде стоне цркве, уз Кнежев двор.[14] Градња, односно преправка куће која је раније поклоњена босанском војводи започета је 1421. године (завршена тек 1432), а 1422. године пројекат балаторија, камене терасе, повјерен је Бонину из Милана.[15] Можда је ангажовање Брајка Богосалића (премда је он једини који се у уговору помиње без титуле мајстора – *magister*) у овом, за Дубровчане важном,[16] пројекту услиједило као посљедица његове претходне сарадње са Бонином из Милана, на порталу доминиканске цркве. Сандаљева палата вјероватно је оштећена у земљотресу

Sandalja Hranića u Dubrovniku, Anali Zavoda za povijesne znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Dubrovniku, sv. 48 (2010), 47–132; I. Fisković, *Prilozi poznavanju gotičkoga graditeljstva u Dubrovniku*, Radovi Instituta za povijest umjetnosti 35, Zagreb, 2011, 18–40; R. Novak Klemenčić, *Cerkev sv. Vlaha v Dubrovniku v dvajsetih letih 15. stoletja in Bonino di Jacopo da Milano*, Zbornik za umetnostno zgodovino (Nova vrsta) 2011, 60–71; P. Marković, *The Artists of Michelozzo's Circle in Dubrovnik and the Reflections of their Activity in Dalmatia*, Historia Artist Magistra, Ljubljana, 2012, 221–230; N. Grujić, *Kuća u gradu: studije o dubrovačkoj stambenoj arhitekturi 15. i 16. stoljeća*, Dubrovnik, 2013.

8 E. Kurtović, *Konj u srednjovjekovnoj Bosni*, Sarajevo, 2014, 129, 225, 298, 169–170.

9 E. Kurtović, *Veliki vojvoda bosanski Sandalj Hranić Kosača*, Sarajevo, 2009, 57–58, 339.

10 E. Kurtović, *Konj u srednjovjekovnoj Bosni*, 261, 316, 229–230.

11 E. Kurtović, *Bogosalići iz Gacka – sluge i šegrti u Dubrovniku krajem XIV i početkom XV stoljeća*, Društvo za proučavanje srednjovjekovne bosanske historije, posebna izdanja knj. IX, sv. 4, Sarajevo, 2011, 1–7.

12 I. Fisković, *Prilozi poznavanju gotičkoga graditeljstva u Dubrovniku*, 38. Бонино (*Bonino* di Jacopo da *Milano)* је 1412. ангажован за градњу катедрале у Корчули, 1417. године учествовао је у градњи цркве Светог Влаха у Дубровнику, а 1424. је подигао у њој камени хор. Грађевина је страдала у земљотресу који је 1667. разорио многа дубровачка

1520, а потпуно срушена 1667. године, када је земљотрес уништио велики број дубровачких здања. Једини сачувани фрагмент палате босанског војводе је круна цистерне са у рељефу израђеним грбовима породице Косача. Чува се у лапидарију Друштва пријатеља дубровачке старине.[17]

Репрезентативност Сандаљеве палате и квалитет грађевинских и скулпторских захвата на њој учиниле су је узором за неколико здања која ће се градити у Дубровнику. Немали је број докумената у којима наручиоци градње траже од извођача – каменара и клесара – да поједини елементи, круне, вијенци, прозори на њима буду израђени угледањем на оне са Сандаљеве палате.

Ангажман на овом раскошном остварењу дубровачког градитељства прве половине 15. вијека морао је представљати важну референцу у каријери Брајка Богосалића, дубровачког клесара поријеклом из Гацка.

У дубровачком архиву његово име се помиње 1424. године, када је, заједно са Радићем Браторад(ов)ићем израдио умиваоник за Ивана Влахова Бонешића (De Bon). Тражило се да умиваоник буде израђен по угледу на онај који су исти клесари претходно израдили у кући Вите Рестића (De Resti). Претпоставља се да су ови зидни умиваоници сви били, по моди свог времена, завршени профилисаним шиљастим луком, а да је узор био онај који је 1423. године начинио Алегрето Богавчић у Сандаљевој палати.[18] Године 1424. Богосалић са Браторадовићем ради кровне вијенце за Марина Јунијевог Соркочевића (De Sorgo) и за Луку Брајковића званог Бон, поново по угледу на вијенце Сандаљеве палате.

Са именом дубровачког клесара гатачког поријекла срећемо се поново 1425. године, када је Пасквале Рестић од њега поручио прозоре. Колики углед је уживала грађевина коју су Дубровчани поклонили Сандаљу, а уједно колики је углед Брајко Богосалић стекао радећи на њој, потврђује податак да је у уговору из 1425. поново тражено да Рестићеви прозори буду исти као они са балконцела/бифорица на трећем спрату Сандаљеве палате. Још једном ће здање које су Дубровчани поклонили босанском војводи бити референца за наруџбу Брајку Богосалићу – 1426. године, када се, опет заједно са Радићем Браторадићем, обевезује да ће Матеју Ви-

здања. Године 1418. мајстор из Милана је израдио статуу Орланда, 1422. је учествовао у градњи палате Сандаља Хранића у Дубровнику, 1427. потписао се у капели Светог Дујма у Сплиту, а 1429. повјерена му је градња шибенске катедрале. Позноготичке стилске одлике скулптуралне групе Благовијести на јужном крилу трансепта катедрале у Шибенику говоре у прилог њеној атрибуцији Бонину. Он је те, 1429. године умро од куге, те је катедралу саградио Јурај Далматинац, P. Marković, *Bonino da Milano − primus magister ecclesie nove sancti Jacobi*, Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji, 39, 2001−2002, 207−225; R. Novak Klemenčić, *Cerkev sv. Vlaha v Dubrovniku v dvajsetih letih 15. stoletja in Bonino di Jacopo da Milano*, Zbornik za umetnostno zgodovino (Nova vrsta) 2011, 60–71.

[13] N. Grujić, D. Zelić, *Palača vojvode Sandalja Hranića u Dubrovniku*, 87.

[14] Прије Сандаља Хранића, куће у Дубровнику су добили војвода Радич Санковић, његов брат, жупан Бјељак Санковић (1390), босански краљ Твртко II и војвода (а потом херцег) Хрвоје Вукчић (1399), а послије Сандаља војвода Радослав Павловић (1427). По угледу на Венецију, градови на јадранском приморју даривали су феудалце из залеђа племићким титулама и раскошним здањима, утврђујући на тај начин партнерство. Сандаљ је добио палате и у Задру 1406. године, Котору 1423, а напослијетку 1429. и у Венецији, N. Grujić, D. Zelić,

терби из Месине израдити круну цистерне по угледу на ону из Сандаљеве палате у Дубровнику.[19] У јануару 1432. године Брајко Богосалић и Ратко Брајковић су се обавезали да израде Живку Милиновићу умиваоник са удубљењем на обје полице и са украсним рељефима.[20] То је уједно и последњи познати писани извор који помиње овог дубровачког клесара родом из Гацка.

Изгледа да се Брајко Богосалић бавио и трговином. Године 1422. он је поднио тужбу против тројице дубровачких трговаца и неког Микоција из Козника да су му напали и опљачкали сина Мароја у дућану.[21] Зна се, такође, да је 1426. године клесар Алегрето Богавчић наручивао камену грађу од Брајка Богосалића.[22] Од немалог броја радова у којима је учествовао до данас се очувао само портал доминиканске цркве у Дубровнику. Портал је дјело славног Бонина из Милана. Колики и какав је био удио нашег Гачанина у изради врата доминиканске цркве не може се са сигурношћу утврдити, али је он, највјероватније, на пројекту само сарађивао. Наиме, сачуван је податак да је 1418. године Добрашин Радиновић са Брајком Богосалићем припремио пет комада камена за врата доминиканске цркве.[23] Стога ово знаменито дјело дубровачке позне готике не може послужити за процјену занатске вјештине и умјетничких домета Брајка Богосалића. О њима посредно свједочи сразмјерно велики број доцнијих поруџби угледних Дубровчана за рад на важним зданима у граду светог Влаха, које су неповратно нестале у разорном земљотресу 1667. године.

Добрашин Радиновић, већ поменут као партнер Брајка Богосалића у обради камена, имао је са Николом Радиновићем у Дубровнику своју радионицу у коју је у августу 1417. године, у вријеме када је израђивао прозоре доминиканског звоника, примио Богосава Богосалића. Нема сумње да се ради о Брајковом, вјероватно млађем, брату за којег се поуздано зна да је од 1403. године изучавао каменарски занат у граду под Срђем.[24] Како је Добрашин Радиновић 1417. радио бифоре за Мата Ђурђевића и неке дијелове за цркву Светог Влаха, према нацртима Бонина из Милана, могло би се претпоставити да је и Богос(л)ав Богосалић, као сарадник Добрашинов, био укључен у ове послове. У којем обиму и на какав начин је ангажован овај, други по имену познати Гачанин – дубровачки клесар, остаће за сада неразјашњено. До сада знани

Palača vojvode Sandalja Hranića u Dubrovniku, 50, 52.

[15] N. Grujić, *Balatorij u dubrovačkoj stambenoj arhitekturi XV. stoljeća*, Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji 37 (1997–1998), 140–153.

[16] У уговору из 1419. године Дубровчани се војводи Сандаљу обавезују "...својим пинезми красно и много славно, часно накитити, направити уресити како да је на виђење да су госпотске палаче", C. Fisković, *Naši graditelji i kipari XV. i XVI. stoljeća u Dubrovniku*, 59.

[17] N. Grujić, D. Zelić, *Palača vojvode Sandalja Hranića u Dubrovniku*, 50.

[18] Исто, 75.

[19] Исто, 90–91.

[20] C. Fisković, *Naši graditelji i kipari XV. i XVI. stoljeća u Dubrovniku*, 61.

[21] R. Ćuk, *Pljevlja i pljevaljski kraj u dubrovačkoj arhivskoj građi*, Гласник Завичајног музеја, књ. 1, Пљевља, 1999, 55–67.

[22] N. Grujić, D. Zelić, *Palača vojvode Sandalja Hranića u Dubrovniku*, 91.

[23] C. Fisković, *Naši graditelji i kipari XV. i XVI. stoljeća u Dubrovniku*, 113.

[24] E. Kurtović, *Bogosalići iz Gacka – sluge i šegrti u Dubrovniku krajem XIV i početkom XV stoljeća*, 2.

[25] C. Fisković, *Naši graditelji i ki-*

писани извори ускраћују и податке о евентуалном заједничком ангажману браће Богосалића – Брајка и Богос(л)ава – на неком од, у то вријеме бројних, дубровачких градитељских подухвата.

У дубровачким изворима из времена у којем су активна два поменута Богосалића јавља се и трећи. Када је 1448. године Богоје Милашевић са Прибатом Прибојевићем клесао стубове за Николу Мартиновића, са њима је радио и Остоја Богосалић.[25] Будући да нема података о поријеклу овог клесара, његове активности неће бити обухваћене овим текстом о Богосалићима – клесарима поријеклом из Хума и Босне.

Прилично велики број писаних података односи се на Радивоја Богосалића, клесара из Дубровника. Истраживачи готичке скулптуре у Приморју наводе да је био поријеклом из Босне, из Фоче.[26]

У Дубровник је дошао 1442. године и његов рад може да се прати кроз наредних пет деценија. Занат је учио код Радоја Прибиловића, који се крајем те године обавезао да га храни и да га лијечи у случају болести, да га одијева и да га у наредне двије године подучава клесарском занату.[27] Радоје Прибиловић је спадао међу виђеније дубровачке каменаре – са братом Радином 1436. године израђивао је дијелове за Кнежев двор.[28]

Занимљив је податак да се у документима који се односе на интервенције на Кнежевом двору 1445. године помиње име још једног Богосалића. Наиме, израда клупа украшених тролисним слијепим луковима тада је повјерена Радивојевом учитељу Радоју Прибиловићу и Вукцу Богосалићу.[29] За сада нису доступни подаци о поријеклу овог, петог, дубровачког каменара 15. вијека са истим презименом. Већ је наведено да се 1432. године један Вукац Богосалић помиње као "човјек војводе Сандаља".[30] Ипак, због учесталости како личног имена Вукац, тако и патронимика Богосалић не смију се доносити закључци о евентуалном босанском или хумском поријеклу „четвртог" дубровачког клесара Богосалића.[31]

Након уговореног двогодишњег шегртовања код Прибиловића, већ у мају 1445. године Радивој Богосалић као самосталан мајстор склапа договор са Ратком Брајковићем да заједно годину дана раде у корчуланским каменоломима. Брајковић је, премда

pari XV. i XVI. stoljeća u Dubrovniku, 113.

[26] D. Kečkemet, *Bogosalić, Radivoj*, Enciklopedija likovnih umjetnosti, I, Zagreb, 1959, 420; I. Fisković, *Bogosalić, Radivoj*, Likovna enciklopedija Jugoslavije, I, Zagreb, 1984, 150; I. Fisković, *Bogosalić Radivoj*, Hrvatski biografski leksikon, II (Bj–C), Zagreb, 1989, 81.

[27] C. Fisković, *Naši graditelji i kipari XV. i XVI. stoljeća u Dubrovniku*, 43.

[28] N. Grujić, D. Zelić, *Palača vojvode Sandalja Hranića u Dubrovniku*, 90.

[29] N. Grujić, *Onofrio di Giordano della Cava i Knežev dvor u Dubrovniku*, у: „Renesansa i renesanse u umjetnosti Hrvatske", Zagreb, 2008, 16.

[30] E. Kurtović, *Veliki vojvoda bosanski Sandalj Hranić Kosača*, 339.

[31] Помен Ковача Богосалића из Фоче, односно Тјентишта, 1432. године, можда би могао да има индиректну, контекстуалну везу са клесарима, од којих у 15. вијеку у Дубровнику чак петорица носе то презиме. Име Ковач и презиме Ковачевић, фреквентни у средњем вијеку, очито су изведени од занимања – ковачког заната, E. Kurtović, *Konj u srednjovjekovnoj Bosni*, 179. "Ковач" у средњовјековној Босни и Хуму означава и клесара – као "ковачи" потписују се клесари средњовјековних надгробника, познатих под именом стећци, Š.

Дубровчанин, био ангажован и на градњи шибенске и корчуланске катедрале. Шибенску катедралу Светог Јакова је тада градио Јурај Далматинац, па је Брајковићевим посредством Богосалић из Фоче могао да се упозна са радом чувеног мајстора. По завршетку школовања у Прибиловићевој радионици, Богосалић је крај доминиканске цркве отворио властиту клесарску радионицу. Са Томкушом Влатковићем и Влађем Богојевићем је, у Дубровнику 1455. године, за насљеднике Дамјана Соркочевића, учествовао у изради готичких бифора и трифора на њиховој палати.[32] Крајем шесте деценије 15. вијека, прецизније 1457. године, са групом клесара је израђивао јужне аркаде доминиканског клаустра.[33] Године 1460. примио је поруџбину за израду врата и прозора житнице код дубровачке рибарнице. Премда зграда не постоји више, остатке ових прозора могуће је видјети на јужној страни лучких врата.[34] Исте године је са Радоњом Грубачевићем радио оквир монументалних градских врата на Пилама. У уговору је тражено да мензоле буду као код врата на Плочама, а да лук портала на Пилама буде сличан оном који је израђен на излазу код рибарнице.[35] Вјероватно су власти биле задовољне изведеним радовима, па су Грубачевић и Богосалић ангажовани да начине двоја украшена врата и четири прозора на Кнежевом двору.

Изгледа да је од средине седме деценије Радивој из Фоче, дубровачки клесар, сарађивао у Шибенику са Јурјем Далматинцем у изградњи и украшавању катедрале Светог Јакова.[36] Доминантно стилско опредјељење у раду Јурја Далматинца је кићена цвјетна готика, премда он прихвата извјесне елементе тосканске ренесансе, стварајући оригиналну синтезу. На основу сачуваних радова закључује се да је Радивој Богосалић стварао у духу сличне стилске мјешавине.

Може само да се нагађа да ли је сарадња са Јурјем Далматинцем отворила Радивоју Богосалићу могућност да своје клесарско умијеће покаже и на једном од најзначајнијих дубровачких здања – Кнежевом двору. Наиме, велики Giorgio da Sebenico је био ангажован на обнови Кнежевог двора након експлозије која је 1463. године оштетила грађевину.[37]

Писани извори прецизно наводе да је између 1469. и 1472. године Богосалић са сарадником Николом Марковићем, за којег

Bešlagić, *Stećci, kultura i umjetnost*, Sarajevo, 1982, 461. Поставља се питање да ли је могуће да је име Ковач, Богосалић поменут 1432. године као „човјек кнеза Вукца Хранића", понио по породичној традицији не ковачког, већ клесарског заната. Надајмо се да ће, евентуална нова сазнања пружити одговоре, који би допринијели не само познавању стваралачких опуса приморских клесара поријеклом из Босне и Хума, већ и употпуњавању слике о ауторима рељефних украса на босанском и хумском мраморју.

32 C. Fisković, *Naši graditelji i kipari XV. i XVI. stoljeća u Dubrovniku*, 125. П. Анђелић наводи да се извјесни Радосав Богосалић из Фоче 1444. године обавезао да ће Дубровчанину Дамјану Соркочевићу саградити кућу у Ускопљу. Неколико подударности – презиме Богосалић, сличност имена (Радосав/Радивој), поријекло из Фоче, поручилац Дамјан Соркочевић – наводе на помисао да би се могло радити о истој личности. Отворено је питање да ли је Радивој Богосалић, уколико се прихвати претпоставка о његовом поистовјећивању са Радосавом Богосалићем којег помиње Анђелић, 1444. године, дакле, у вријеме када је уговором још увијек био обавезан на науковање код Радоја Прибиловића, смио самостално да склапа уговоре. У Анђелићевом тексту није јасно наведено на који се извор ослањао, те се стога податак о градитељу Радосаву Богосалићу не може провјерити, P. Anđelić, *Doba srednjovjekovne bosanske dr-*

се претпоставља да му је био рођак, клесао једанаест бифора на здању Кнежевог двора. Бифоре су требале бити израђене по узору на оне са првог спрата Двора, чак је тражено да неки дијелови старих буду уграђени у нове прозоре.[38] Сматра се да је Богосалић клесарски обрадио и капителе на шест прозора на сјеверној страни здања. Поред лиснатог украса, у који су уплетене птице, људске и лавље главе, на овим капителима се јавља и мотив заобљеног лица, буцмастих образа, сличан лицима анђелчића из сакристије у дубровачкој цркви Светог Доминика. Према подацима из уговора, сакристију је 1470. године украсио фирентински скулптор Bartolomeus Grazianus,[39] у чијем раду се осјећа утицај ренесансе. Поменута сличност скулптуре Радивојевих капитела на Кнежевом двору и Грацијанусових остварења у доминиканској сакристији не изненађује, будући да је одређене стилске елементе ренесансе Богосалић могао прихватити радећи уз Јурја Далматинца.

У току радова на бифорама Кнежева двора, 1470. године, опет са Марковићем, израдио је, према властитом нацрту, камени хор у цркви Светог Себастијана. Почетком 19. вијека Французи су ову цркву претворили у затвор и скинули портал и прозоре на јужној страни, али се на прочељу сачувао дио клесаног украсног лиснатог оквира, као и низ слијепих аркадица на заобљеном хору.[40]

Најкасније 1482. године дубровачки мајстор Леонард Петровић израдио је камени рељеф Богородице са Христом – дјететом у лунети портала цркве Госпе од милости на Данчама. Сматра се да је декоративни оквир портала тада исклесао Радивој Богосалић, који ће са Леонардом Петровићем сарађивати и касније, на Вијећници и палати Бенешић.[41]

У децембру 1486. године Богосалић се обавезује да каноникy Ђону Лукином направи „римске прозоре". Крајем 15. вијека су, очито, готички преломљени и поврнути лукови излазили из моде. Потискивали су их ренесансни облици правоугаоних отвора, распоређених симетрично на фасади, те се и у уговорима све више траже управо такве, „fenestre romane". Њихова израда могла је бити повјерена каменарима који су прихватили стилске новине, какав је био Радивој Богосалић. За истог поручиоца требало је да изради и камин, украшен фигурама два анђела који би у ренесансном вијенцу држали грб. Сљедеће године је са Корчуланином

žave, у: „Kulturna istorija Bosne i Hercegovine", Sarajevo, 1984, 486.

33 C. Fisković, *Naši graditelji i kipari XV. i XVI. stoljeća u Dubrovniku*, 118.

34 Исто, 125–127.

35 Исто, 123.

36 I. Fisković, *Uticaji i odrazi Jurja Dalmatinca u Šibeniku*, Radovi Insituta za povijest umjetnosti 3–6, Zagreb, 1979–1982, 137.

37 Г. Суботић, *Архитектура и скулптура средњег века у Приморју*, Београд, 1963, 88.

38 N. Grujić, *Onofrio di Giordano della Cava i Knežev dvor u Dubrovniku*, 48.

39 P. Marković, *The Artists of Michelozzo's Circle in Dubrovnik and the Reflections of their Activity in Dalmatia*, Historia Artist Magistra, Ljubljana, 2012, 230.

40 C. Fisković, *Naši graditelji i kipari XV. i XVI. stoljeća u Dubrovniku*, 94.

41 I. Fisković, *Arhitektura i skulptura crkve Gospe od Milosti na Dančama*, у: „Crkva i samostan svete Marije na Dančama", Dubrovnik, 2010, 62–91.

42 C. Fisković, *Naši graditelji i kipari XV. i XVI. stoljeća u Dubrovniku*, 69.

43 У оквиру тог рада настао је рељеф са алегоријским ликом Снаге изнад једне од монофора, рађен по узору на једну од графика из Е-серије *Tarrochi di Mantegna*. Сматра се да је ову скулптуру, ипак, израдио Леонард Петровић, а да је Радивој Богосалић извеао

Марком Кршуловићем изводио клесарске радове на кући Вукше Радаковића, за које се претпоставља да су такође били у ренесансном духу.[42]

Радивој Богосалић се, заједно са Леонардом Петровићем, уговором од 12. априла 1491. године, обавезао да изради ентаблатуру – вијенац и зупце – на дубровачкој Вијећници.[43]

Клесарска активност овог дубровачког мајстора поријеклом из Фоче посљедњи пут је у изворима забиљежена у уговору из 1492. године којим се Радивој Богосалић обавезао да, заједно са Леонардом Петровићем, Петром Јакобовићем и Бартулом Радивојевићем, изради камени украс (трифоре и ажурирану ограду балкона) за кућу Франа Стјепанова Бенешића. Поред готичких прозора, ова група клесара задужена је да изради два велика зуба под балконом украшена грбовима, тридесет три зупца са лављим главицама за балкон и грб са лијепим оквиром. Обавезали су се да и унутар палате израде камени ормар украшен лозицом, лишћем и гроздовима. Три године касније, 1495, умро је Радивој Богосалић, Фочак поријеклом, један од истакнутих представника клесарске праксе која је обиљежила градитељско и скулпторално стваралаштво у Дубровнику и Приморју у другој половини 15. вијека, а која је сјединила стилске елементе позне готике и тек наговијештене ренесансе.[44]

Поручилац палате Бенешић тражио је израду *unam balconatam... ad similitudinem balconate domus communis que dicitur comitis Stephani*.[45] Овдје се мисли, заправо на Сандаљеву палату, коју седам деценија након њене градње у Дубровнику називају именом Сандаљевог насљедника, Стефана Вукчића Косаче.[46] Соларијe, поручен за кућу Фране Стјепанова де Бенеса требало је да се изради по узору на онај са Сандаљеве палате – за његову перфорирану ограду се дословно тражи да буде попут оне на кући херцега Стефана.[47] Премда су се стилске тенденције у градитељству Дубровника од треће до посљедње деценије 15. вијека измијениле, премда су цвјетну готику постепено потискивале готичко-ренесансне синтезе, Сандаљева палата остала је за патрицијe града светог Влаха узорни модел репрезентативне племићке резиденције.

Тако су се, послије седамдесет година, у граду под Срђем

пратећу клесарску декорацију, S. Kokole, *A Relief of Fortitude and the „Tarocchi of Mantegna" in Dubrovnik*, *Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji 22*, Split, 1992, 24–25.

[44] Палата Бенешић више не постоји, C. Fisković, *Naši graditelji i kipari XV. i XVI. stoljeća u Dubrovniku*, 127.

[45] N. Grujić, D. Zelić, *Palača vojvode Sandalja Hranića u Dubrovniku*, 64.

[46] У 16. и 17. стољећу палата се, по херцегу Стефану, најчешће назива Херцеговина, N. Grujić, D. Zelić, *Palača vojvode Sandalja Hranića u Dubrovniku*, 85.

[47] Крајем 15. вијека балаториј се назива соларијем, N. Grujić, D. Zelić, *Palača vojvode Sandalja Hranića u Dubrovniku*, 92.

"сусрела" два мајстора клесара, двојица Богосалића, старији поријеклом Гачанин и млађи, старином Фочак. Спојила их је дубровачка палата босанског војводе Сандаља Хранића. Брајко је на Сандаљевом здању клесао бифорице, а потом за дубровачко племство вијенце, прозоре и круне за које је изричито тражено да буду израђени попут оних на војводиној резиденцији. Радивоја је седам деценија доцније дочекао исти захтјев – и на самом крају 15. стољећа угледни Дубровчанин, Бенешић, свој је статус желио да потврди видљивим симболом, балконом какав је красио палату Сандаља Хранића.

Од војводине палате након земљотреса у 17. вијеку није остало ништа изузев грбом украшене круне цистерне из предворја. Исту судбину дијелила су многа остварења клесара Богосалића у Дубровнику. Захваљујући педантним дубровачким канцеларијама ипак може да се прати траг њиховог клесарског опуса. Штавише, подаци о Богосалићима посредно помажу у покушају идејне реконструкције амбициозног и скупог пројекта којим су Дубровчани даривали моћног феудалца из залеђа своје слободне трговачке републике, а чији је просперитет умногоме зависио од добрих дипломатских односа са овим обласним господарем.

Брајко, Богос(л)ав и Радивој Богосалић, наравно, нису једини умјетници поријеклом из средњовјековне Босне и Хума чији опус је допринио богатству градитељске и скулпторске продукције у градовима на источној обали Јадрана. Из веће групе оних који су се у Дубровнику, Задру, Корчули, Трогиру и Сплиту бавили градњом и клесаним украсом, резбарством, златарством и сликарством, а који су на изучавање заната у приморске градове стигли из босанског и хумског залеђа, Брајка и Радивоја издваја не само исто презиме, већ и нешто већи број сачуваних писаних извора који континуирано свједоче о њиховој стваралачкој активности. Тако се постепено обликују контуре слике о мјесту и улози босанских и хумских шегрта, стасалих у мајсторе/занатлије/умјетнике, у умјетничком стваралаштву јадранских градова у позном средњем вијеку.

Литература:

Anđelić, P., *Doba srednjovjekovne bosanske države*, у: „Kulturna istorija Bosne i Hercegovine“, Sarajevo, 1984, 435–579.

Bešlagić, Š., *Stećci, kultura i umjetnost*, Sarajevo, 1982.

Grujić, N., *Balatorij u dubrovačkoj stambenoj arhitekturi XV. stoljeća*, Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji 37 (1997–1998), 140–153.

Grujić, N., *Kuća u gradu: studije o dubrovačkoj stambenoj arhitekturi 15. i 16. stoljeća*, Dubrovnik, 2013.

Grujić, N., *Onofrio di Giordano della Cava i Knežev dvor u Dubrovniku*, у: „Renesansa i renesanse u umjetnosti Hrvatske“, Zagreb, 2008, 9–50.

Grujić, N., Zelić, D., *Palača vojvode Sandalja Hranića u Dubrovniku*, Anali Zavoda za povijesne znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Dubrovniku, sv. 48 (2010), 47–132.

Динић, М., *Дубровачка средњовековна караванска трговина*, Југословенски историјски часопис III/1–4, Љубљана–Загреб–Београд, 1937, 119–146.

Ђурић, В. Ј., *Дубровачка сликарска школа*, Београд, 1964.

Jireček, K., *Važnost Dubrovnika u trgovačkoj povijesti srednjega vijeka*, Dubrovnik, 1951.

Jireček, K., *Трговачки путеви и рудници Србије и Босне у средњем веку*, Зборник Константина Јиречека I, Посебна издања САН CCCXXVI, Београд, 1959.

Kečkemet, D., *Bogosalić, Radivoj*, Enciklopedija likovnih umjetnosti, I, Zagreb, 1959, 420.

Kokole, S., *A Relief of Fortitude and the „Tarocchi of Mantegna“ in Dubrovnik*, *Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji 22*, Split, 1992, 21–30.

Kurtović, E., *Bogosalići iz Gacka – sluge i šegrti u Dubrovniku krajem XIV i početkom XV stoljeća*, Društvo za proučavanje srednjovjekovne bosanske historije, posebna izdanja knj. IX, sv. 4, Sarajevo, 2011, 1–7.

Kurtović, E., *Konj u srednjovjekovnoj Bosni*, Sarajevo, 2014.

Kurtović, E., *Veliki vojvoda bosanski Sandalj Hranić Kosača*, Sarajevo, 2009.

Marković, P., *Bonino da Milano − primus magister ecclesie nove sancti Jacobi*, Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji 39, 2001−2002, 207−225.

Marković, P., *The Artists of Michelozzo's Circle in Dubrovnik and the Reflections of their Activity in Dalmatia*, Historia Artist Magistra, Ljubljana, 2012, 221–230.

Novak Klemenčić, R., *Cerkev sv. Vlaha v Dubrovniku v dvajsetih letih 15. stoletja in Bonino di Jacopo da Milano*, Zbornik za umetnostno zgodovino (Nova vrsta) 2011, 60–71.

Суботић, Г., *Архитектура и скулптура средњег века у Приморју*, Београд, 1963.

Tadić, J., *Građa o slikarskoj školi u Dubrovniku XIII–XVI v.*, I, Beograd, 1952.

Тодић, Б., *Српски сликари од XIV до XVIII века*, II, Нови Сад, 2013.

Ćuk, R., *Pljevlja i pljevaljski kraj u dubrovačkoj arhivskoj građi*, Гласник Завичајног музеја, књ. 1, Пљевља, 1999, 55–67.

Fisković, I., *Arhitektura i skulptura crkve Gospe od Milosti na Dančama*, y: „Crkva i samostan svete Marije na Dančama“, Dubrovnik, 2010, 62–91.

Fisković, I., *Bogosalić, Radivoj*, Likovna enciklopedija Jugoslavije, I, Zagreb, 1984, 150.

Fisković, I., *Bogosalić Radivoj*, Hrvatski biografski leksikon, II (Bj–C), Zagreb, 1989, 81.

Fisković, I., *Dubrovački kipari Leonard i Petar Petrović*, *Sic ars deprenditur arte: zbornik u čast Vladimira Markovića*, Zagreb, 2009, 165–198.

Fisković, I., *Prilozi poznavanju gotičkoga graditeljstva u Dubrovniku*, Radovi Instituta za povijest umjetnosti 35, Zagreb, 2011, 18–40.

Fisković, I., *Uticaji i odrazi Jurja Dalmatinca u Šibeniku*, Radovi Insituta za povijest umjetnosti 3–6, Zagreb, 1979–1982, 116–142.

Fisković, C., *Dalmatinski majstori u srednjovjekovnoj Bosni i Hercegovini*, Radovi sa simpozijuma „Srednjovjekovna Bosna i evropska kultura“, Zenica, 1973, 147–199.

Fisković, C., *Dokumenti o radu naših graditelja i klesara XV–XVI stoljeća u Dubrovniku*, Zagreb, 1947.

Fisković, C., *Naši graditelji i kipari XV. i XVI. stoljeća u Dubrovniku*, Zagreb, 1947.

Fisković, C., *Nekoliko dokumenata o našim starim majstorima*, *Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku*, sv. LII, Split, 1950, 188–218.

Ljiljana Ševo

BOGOSALIĆI – DUBROVNIK XV CENTURY STONECUTTERS FROM BOSNIA

Summary

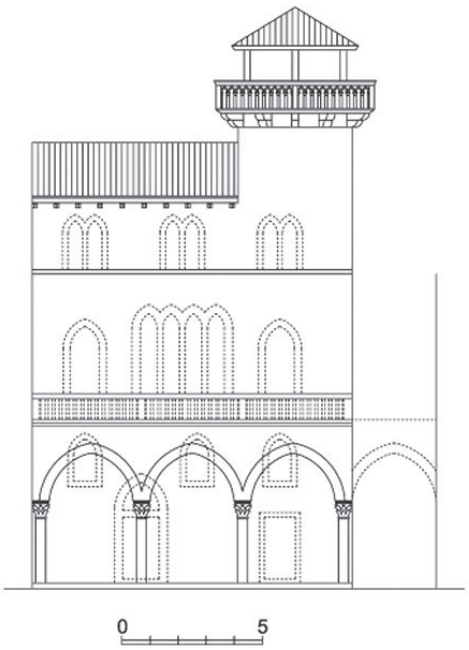
The two XV century stonecutters from Dubrovnik were connected by the origin from the areas of Bosnia and Hum and the same surname – Bogosalić.

Brajko Bogosalić left the town of Gacko in 1395 and went to Dubrovnik to learn craft from Tripko Bokšić. In 1419, in cooperation with Bonino from Milano, he made the Dominican church portal in Dubrovnik, and in 1422 he was engaged in the making of biphoras for the palace of Sandalj Hranić, which was destroyed in an earthquake in 1667. From 1424 to 1432 he made numerous stone carving works, and most of these were required to be modeled after those made for Sandalj's palace.

Radivoj Bogosalić came from the town of Foča to Dubrovnik in 1442 to learn craft from Radoje Pribilović. After 1445, he opened his own stonemasonry workshop. In 1455, he worked on Sorkočević palace; in 1457, he worked on the arcades of a Dominican cloister; in 1460, he worked on city gates of Pile. In the seventh decade of the same century, he worked on the cathedral in Šibenik with Juraj Dalamatinac, from whom he adopted the style mixture of the late Gothic period and early Tuscan Renaissance. Between 1469 and 1472 he made biphoras at the Knežev dvor palace. At St. Sebastian's church, he made the choir in 1470, and in 1486 and 1487 decorations on Đon Lukino's and Vukša Radaković's houses. In 1491, he made wreath and tines on the city hall in Dubrovnik, and in 1492 he made a decoration for Frano Benešić's house modeled after the decoration from Sandalj's palace. He died in 1495.

From the greater group of men from Bosnia and Hum who learned craft on the Adriatic coast, Brajko and Radivoje stand out due to the greater number of preserved sources based on which contours of the image of apprentices from Bosnia and Hum can be observed. These apprentices have grown to become craftsmen and artists in the artistic creative works in the late Middle Ages.

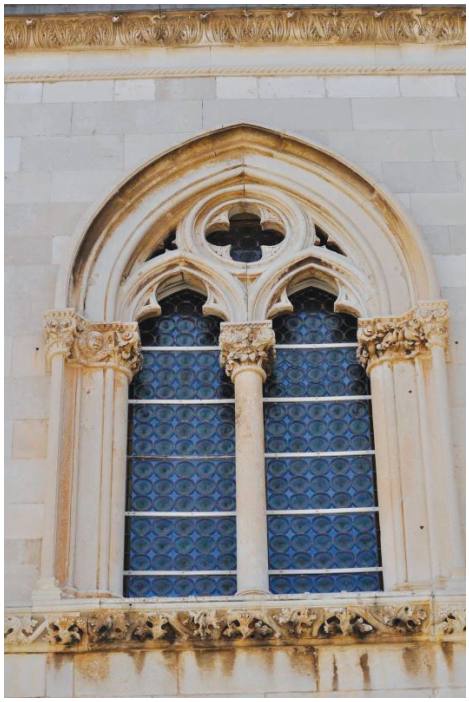
Key words: *Dubrovnik, Bosnia, Hum, builders, stonemasons, XV century.*



Сл. 1 - Палата Сандаља Хранића (реконструкција)

Сл. 2 - Круна цистерне са грбом Косача

Сл. 3 - Кнежев двор



Сл. 4 - Кнежев двор: бифора

Сл. 5 - Кнежев двор: бифора, капител

Сл. 6 - Црква Светог Себастијана

Сл. 7 - Портал Цркве Госпе од Милости на Данчама

УДК: 726.7:003(497.6 Karanovac)
DOI: 10.7251/GMS1301379V
(Оригинални научни рад)

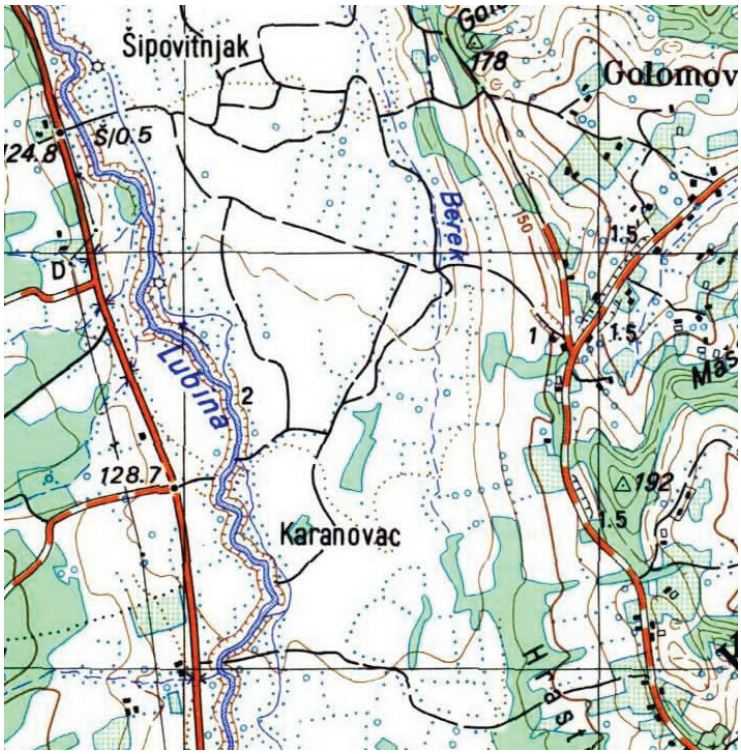
Бојан Вујиновић
ЈУ Завичајни музеј Градишка
bojangugi@gmail.com

ЋИРИЛИЧНИ НАТПИС ИЗ СРЕДЊОВЈЕКОВНОГ МАНАСТИРА КАРАНОВАЦ

Резиме: *У припрати средњовјековног манастира Карановац, 2005. године, пронађен је ћирилични натпис који се доводи у везу са 1301. годином. То је најзападнији ћирилични натпис пронађен на простору сјеверне Босне. Поред тога што је веома значајан за датовање средњовјековне „манастирске цркве“ пронађене у селу Кијевци, могао би бити битан и за датовање манастира Ломница код Шековића, јер се у натпису помиње „поп Ломнице“. С обзиром на то да се ради о веома вриједном ћириличном натпису, којем није посвећена адекватна пажња, ово је прилика да средњовјековни филолози направе ревизију превода тог натписа, те да постане незаобилазно свједочанство средњовјековне писмености на простору сјеверне Босне.*

Кључне рјечи: *ћирилични натпис, манастир Карановац, манастир Ломница, Манастириште, Горњи Кијевци, средњи вијек.*

Локалитет Манастириште налази се у селу Горњи Кијевци, у општини Градишка. Смјештен је испод планине Козаре, у равничарском комплексу њива званом Карановац, са десне стране ријеке Лубине, која окружује локалитет са западне и сјеверне стране. Источно од тог локалитета налази се поток Берек, који окружује двије ранословенске градине – локалитет Варошанка и локалитет Градина (сл. 1).



Сл. 1. Положај комплекса њива Карановац на топографској карти

Локалитет Манастириште – Карановац први пут се помиње 1955. године, када се уз ријеку Лубину проналазе стари зидови и римски грађевински материјал, а помињу се и плоче са натписима.[1] Нешто касније, помиње се камени одломак писан облом глагољицом датован у период између 10. и 11. вијека.[2] На натпису се помиње мушко име у дативу – РАДИНУ, а данас се налази у сталној поставци средњовјековне збирке Музеја Републике Српске у Бањој Луци, под инвентарним бројем 76. Преостали дио натписа вјероватно помиње градњу цркве.[3] Касније се у *Археолошком лексикону БиХ* наводи да се у комплексу њива званих Карановац налазе трагови праисторијског, римског и средњовјековног периода. Међу њима се издвајају рушевине – вјероватно цркве, те неколико мрамора у виду плоча, док се фрагмент плоче са глагољским натписом доводи у везу са периодом 12. вијека.[4]

[1] Pašalić, E., *Antička naselja i komunikacije u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 1960, 27.

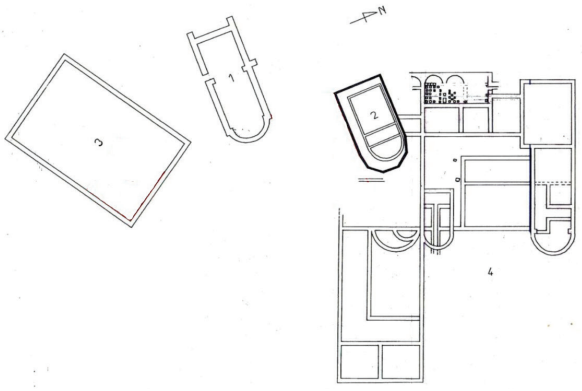
[2] Vego, M., *Zbornik srednjovjekovnih natpisa Bosne i Hercegovine*, knj. IV, Sarajevo 1970, 94–95.

[3] Vego, M., *Postanak srednjovjekovne bosanske države*, Sarajevo 1982, 129/ sl. 1.

[4] Miletić, N., *Arheološki leksikon Bosne i Hercegovine*, Sarajevo 1988, 53, 03.95.

Назив локалитета Манастириште упућивао је на постојање манастира, као и помен да се на том локалитету налазе трагови средњовјековне цркве са некрополом. Међутим, иако су многи аутори годинама указивали на значај и важност тог локалитета, наводећи континуитет насељавања овог мјеста, на његово прво истраживање чекало се скоро пола вијека. Сасвим случајно, радом пољопривредне механизације, 2004. године, локалитет Манастириште бива дјелимично оштећен, што доводи екипу археолога Завичајног музеја Градишка, који организује пробна и заштитна археолошка истраживања.[5]

Пробни радови изводе се на источном и западном дијелу локалитета. На источном дијелу пронађени су зидови који припадају грађевини из римског периода, док су на западном дијелу локалитета пронађени темељи већег средњовјековног објекта и темељи двије цркве брвнаре. Већ тада било је очигледно да се ради о културно-историјском комплексу који се састоји од три археолошка локалитета – средњовјековне цркве са некрополом и привредном зградом, римског сеоског имања – *villa rustica* и двије цркве брвнаре из турског периода (сл. 2).[6]



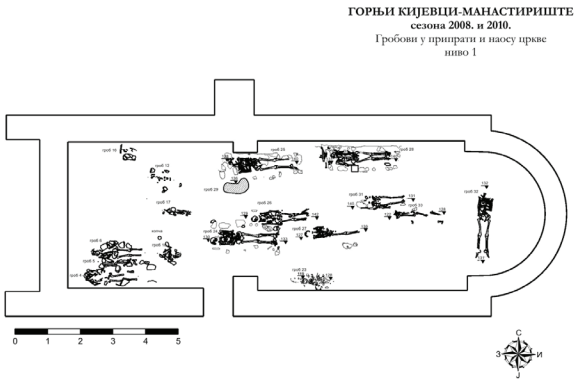
Сл. 2. Основе истражених објеката културно-историјског комплекса Карановац (2004–2011). 1. Темељи средњовјековне манастирске цркве; 2. Темељи двије цркве брвнаре; 3. Средњовјековани привредни објекат уз манастирску цркву и 4. Римско насеље – *villa rustica*.

[5] Ђурђевић, М., *Теренски дневник археолошких истраживања на локалитету Манастириште у Горњим Кијевцима*, Градишка 2004, 12. (Теренски днавник смјештен је у Јавну установу Завичајни музеј Градишка и представља дио теренске документације.)

[6] Средњовјековна црква са некрополом налази се на катастарској честици 1184/2 (координате: N 45 02’ 170»; E 017 08’ 871» и надморска висина од 135 метара), док се римско сеоско имање – *villa rustica* налази на катастарској честици 1183/2 (координате: N 45 02’ 175”; E 017 08’ 877” и надморска висина од 134 метра).

Између 2004. и 2005. године, археолошки радови усмјерени су на југозападни дио локалитета, гдје је пронађена средњовјековна црква, која се доводи у везу са некадашњим средњовјековним манастиром Карановац. Црква је једнобродна са полукружном апсидом на истоку, наосом, те припратом на западу и улазом на јужној страни (сл. 3. и 4). Истраживањем гробова унутар цркве пронађен је велики број археолошких материјала, које се доводе у везу са периодом од 13. до 15. вијека – наушнице са три јагоде, сребрено прстење, дијелови појаса, копче од гвожђа, итд. Југозападно од средњовјековне цркве са некрополом, пронађен је средњовјековни објекат правоугаоне форме, који се због недовољне истражености води као „привредна зграда“. Претпоставља се да је та зграда служила за потребе манастира, односно манастирске цркве и заједно са средњовјековном црквом и некрополом чинила дио манастирског комплекса.

Сл. 3. Манастирска црква у селу Горњи Кијевци током истраживања гробова и конзервације



Сл. 4. Основа средњовјековне цркве са истраженим гробовима – Горњи Кијевци, сезона 2008.

Најзначајнији налаз пронађен је 2005. године, у сјеверозападном углу припрате, уз сам сјеверни зид. Рјеч је о каменој плочи[7] са ћириличним натписом, која се доводи у везу са 1301. годином и представља најзападнији ћирилични натпис пронађен на простору сјеверне Босне (сл. 5).[8]

Сл. 5. Ћирилични натпис на камену пронађен у припрати манастира Карановац

[7] Плоча се налази у депоу ЈУ Завичајни музеј Градишка под инвентарним бројем 1/6.

[8] Ђурђевић, М., „Подручје Градишке у свјетлу археолошких истраживања“, у: *Историја Босанске Градишке и њене околине*, Градишка 2008, 132.

На транскрипцији тог натписа радили су др Гордана Томовић са Историјског института у Београду (сл. 6), професор др Ђорђе Трифуновић са Филолошког универзитета у Београду и мр Милан Ђурђевић, археолог и директор Завичајног музеја Градишка. Након констултација имали су усаглашене ставове око транскрипције три прва реда натписа, док су посљедња два реда имала више варијација, односно имали су неусаглашене ставове.

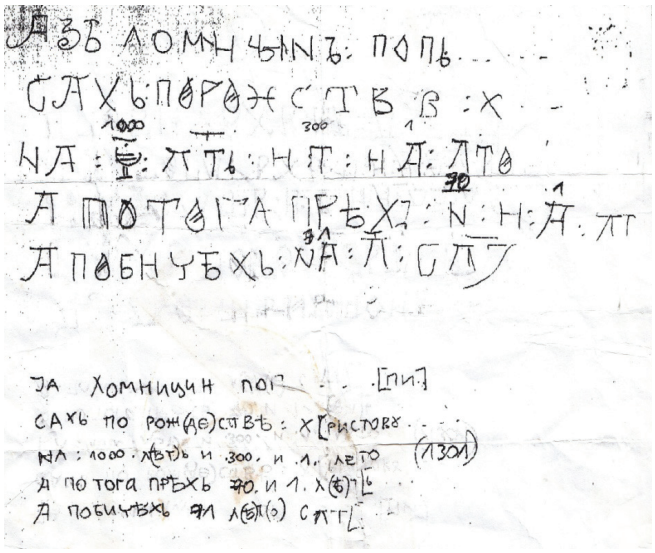
Транскрипција три прва реда ћириличног натписа:

ЈА ЛОМНИЦИН ПОП ПИСАХ

ПО РОЖДЕНСТВУ ХРИСТА

НА 1000 ЛЕТ НА 300 И НА 1 ЛЕТО

У натпису се наводи да је текст вјероватно писао поп из Ломнице, што би могло бити значајно не само за датовање манастира Карановац, већ и за могуће датовање манастира Ломнице код Шековића. Може се закључити да почетком 14. вијека у манастиру Карановац, поред домаћих свештеника, вјероватно службују и свештеници манастира Ломнице, који је, претпоставља се, постојао већ у том периоду. Такође је веома значајна и година писања овог натписа, а то је 1301. година по рођењу Христовом, те се може претпоставити да је средњовјековна црква на локалитету Манастириште саграђена већ у 13. вијеку.



Сл. 6. Транскрипција натписа према др Гордани Томовић

Посљедњи (пети) ред натписа, према преводу др Гордане Томовић, говори да је поп погинуо (умро) у 71. години живота (погледати сл. 5).

... А ПОГИБНУХ НА 71 ЛЕТО ...

Највећи проблем је са (четвртим) претпосљедњим редом текста, гдје се види да је превод преправљан. Ту се наводи да је поп иза тога служио (службовао богу) 71 годину, што вјероватно није тачно, јер није могао службовати од рођења. Вјероватнија је прва верзија превода, гдје се јасно види да је прије тога био написан број 51, што би значило да је службовао богу 51 годину живота. На то упућује и податак да се ознака „N“, уколико се користи у форми бројне вриједности, преводи као 50,[9] а не као 70, па је прва верзија вјероватнија. Међутим, усљед одређених нејасноћа и несигурности у преводу два посљедња реда, потребно је урадити ревизију читавог натписа.

ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

Ћирилични натпис пронађен у припрати средњовјековне манастирске цркве у Кијевцима представља најзападнији ћирилични натпис са почетка 14. вијека, са простора сјеверне Босне. Он директно указује на развијеност средњовјековне писмености и помиње попа из Ломнице, који је очигледно службовао у тој манастирској цркви. Натпис би могао да указује и на могуће датовање манастира Ломнице, али и на датовање манастира Карановац, чија је манастирска црква била саграђена већ у 13. вијеку. На манастирски комплекс у Кијевцима указује и назив локалитета – Манастириште, као и пронађена средњовјековна црква заједно са некрополом, те средњовјековни објекат са југозападне стране. Ипак, требало би сачекати ревизију превода овог средњовјековног натписа, као и наставак истраживања на простору средњовјековног објекта, како бисмо објективно могли указати на постојање манастирског комлекса, које је за сада извјесно.

[9] Hamm, J., *Staroslovenska čitanka*, Zagreb 1971, 1.

Литература

Vego, Marko, *Zbornik srednjovjekovnih natpisa Bosne i Hercegovine*, Sarajevo: Zemaljski muzej, knjiga IV, 1970, 94–95.

Vego, Marko, *Postanak srednjovjekovne bosanske države*, Sarajevo 1982.

Ђурђевић, Милан, *Теренски дневник археолошких истраживања на локалитету Манастириште*, Градишка 2004.

Ђурђевић, Милан, „Подручје Градишке у свјетлу археолошких истраживања“, у: *Историја Босанска Градишке и њене околине*, Градишка: општина Градишка 2008, 129–137.

Miletić, Nada, „Manastirište“, *Arheološki leksikon Bosne i Hercegovine*, Sarajevo 1988, 53.

Pašalić, Esad, *Antička naselja i komunikacije u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 1960.

Hamm J., *Staroslovenska čitanka*, Zagreb 1971.

Bojan Vujinović

CYRILLIC INSCRIPTION FROM THE KARANOVAC MEDIEVAL MONASTERY

Summary

In 2005, in the narthex of the Karanovac medieval monastery a Cyrillic inscription was found, which is associated with the year 1301. It is the westernmost Cyrillic inscription on the territory of northern Bosnia. In addition to it being important for determination of dates related to the medieval 'monastery church' found in the village of Kijevci, it could prove valuable for determination of dates related to the Lomnica monastery near the village of Šekovići , because of the mentioning of 'the priest from Lomnica' in the inscription. Since it is a very valuable inscription written in Cyrillic, to which little attention has been dedicated, this is an opportunity for medieval philologists to make the revision of the translation of that inscription, which turns it into an essential testimony of the medieval literacy on the territory of northern Bosnia.

Key words: *Cyrillic inscription, Karanovac monastery, Lomnica monastery, Manastirište, Gornji Kijevci, Middle Ages.*

УДК: 271.222(497.11)-523
DOI: 10.7251/GMS1301387M
(Оригинални научни рад)

Срђан Б. Младеновић
Међународни центар за православне студије
Ниш – Србија
e-mail: srdjan.b.mladenovic@gmail.com

„СВО КОСОВО ЦРКВАМ' ПОКРИВЕНО" – сакрално и ономастичко благо српског народа у средњем веку на Косову и Метохији

Резиме: *Пратећи један стих из наше епске песме показаћемо колико је народни песник био у праву, односно колика је била бројност манастира и цркава на територији данашње јужне српске покрајине у средњем веку. Навешћемо, захваљујући доступним изворима, манастирска и црквена властелинства на том подручју. Сва насеља која се спомињу имају данас истоветна или делимице измењена српска имена. Направићемо списак насеља која се спомињу у нашим средњовековним изворима. Велик део топонима спомиње се касније и у турским дефтерима. Такође, лична имена, надимци и презимена која се јављају у изворима, са малим изузецима, српског су порекла.*

Кључне речи: *цркве, властелинства, средњи век, насеља, ономастика, Метохија, Косово.*

Постоји обиље радова који се баве значајем Косова и Метохије у историји српског народа. С пуним правом се посебан нагласак у великој већини њих ставља на бројност манастира и цркава на Косову и Метохији.[1] Но, то црквено богатство носило је са собом и праву ризницу топонима, оронима, патронима, једном речју право ономастичко благо. Читаво то богатство заправо потиче из средњег века. Иако добрим делом девастирано од разних власти и политика уназад неколико столећа, оно и данас представља главни стуб српског народа и државе на Косову и Метохији.

Пре установљења самосталне Српске цркве 1220. године, на просторима данашње Метохије и Косова постојала су два значајна црквена средишта. То су биле Призренска и Липљанска епископија под јурисдикцијом Охридске архиепископије. О томе

[1] „Задужбине Косова: споменици и знамења српског народа", Епархија Рашко-призренска у Призрену и Богословски факултет у Београду (1987): *Задужбине*, 11–159; *Повеље о земљама и задужбинама*, 313–360; *Црквени споменици*, 365–553.

нам говоре повеље ромејског цара Василија II издате 1019, 1020. и 1025. године. Призренска епископија се спомиње у првој повељи на петнаестом, а Липљанска на шеснаестом месту. О Призренској епископији се каже: „Και. το. ν εωπι, σκοπον Πριζδρια, νων ειωφ αυωτα. τα. Πριζδρια, να και το ν Χοσνο ν και. το. ν Λεασκουμτξο. ν κ αι. το. ν Βραι, τον κληρικου. φ ιες και. παροι, ουφ ιες“.[2] Видимо да је призренски епископ имао право на 15 клирика и 15 меропаха, а липљански на 30 клирика и 30 меропаха. Број свештеника и зависних сељака нам говори да се радило о богатим епархијама и култивисаним подручјима.

Од тренутка када је српска држава Немањића трајно загосподарила подручјима данашње Метохије и Косова, то се богатство, судећи по историјским изворима, још више увећало, толико да је готово свако значајније црквено седиште средњовековне српске државе или било на тој територији или је имало своје поседе на њој. Своја средишта на територији данашње јужне српске покрајине имале су Архиепископија/Патријаршија Српска (Пећ); Призренска епископија/митрополија (Богородица Љевишка); Липљанска епископија/митрополија (Грачаница); Хвостанска епископија/митрополија (Богородица Хвостанска); као и задужбине славних Немањића изграђене да буду вечна почивалишта својих оснивача: Бањска краља Милутина, Дечани краља Стефана Дечанског и Свети Арханђели цара Душана. Такође, скоро да није било манастира који није имао неки посед, макар и само који виноград, пчелињак или пашњак, на територији данашње Метохије и Косова. Биће довољно да наведемо она знатнија манастирска властелинства.

Манастир Хиландар[3] је на подручју данашње јужне српске покрајине имао 10 метохија, географски заокружених црквених поседа, чија су се средишта налазила у околини данашњих насеља и градова: Велике Хоче, Клине, Призрена, Липљана, Гњилана и Новог Брда. Од тога су се у Метохији налазила 72 насеља, а 24 на Косову. Поседовао је и четири велика пашњака у нижим пределима и 11 планинских пашњака; осам винограда; два трга и велики број пчелињака. Хиландару је било потчињено пет манастира и седам цркава. Манастир Бањска је поседовао 30 насеља на Косову, као и четири цркве. Манастир Високи Дечани имао је велико властелинство које је бројало укупно 81 насеље, од чега се у

[2] „*Заповедамо да има епископ призренски у самоме Призрену и у Хвосну и у Лесковцу и у Врету 15 клирика и 15 меропаха*“. Транскрипција дата према: Новаковић, С., „Охридска архиепископија у почетку XI века”, *Глас СКА у Београду*, 76 (1908): 35–51. Корекције према: Снегаров, И., „История на Охридската архиепископия I“, София 1924 (1995): 181–184: И епископътъ въ Призрѣнъ (заповѣдваме да има) въ самия Призрѣнъ и Хосно (намѣсто Хвосно), и Лѣскомецъ (намѣсто Лѣсковецъ), и Врета 15 клирици и 15 парици. И епископътъ въ Липения въ цѣлата си епархия (заповѣдваме да има) 30 клирици и 30 парици. Такође код: Јањић, Д., „Подаци за историју Хвостанске епархије“, *Баштина у Приштини–Лепосавићу*, 26 (2009): 183–194.

[3] О Хиландару и његовим поседима: Живојиновић, М., *Историја Хиландара I, од оснивања манастира 1198. до 1335. године*, Просвета, Београд (1998); Благојевић, М., *Поседи манастира Хиландара на Косову и Метохији (XII–XV век),* Завод за уџбенике и наставна средства у Београду (2006) и др.

Метохији налазило 55 насеља. Потчињене су му и две цркве. Манастир Свети Арханђели код Призрена поседовао је 78 насеља у Метохији и четири на Косову, као и 10 цркава. Епископије Призренска и Липљанска поседовале су 27 насеља и две цркве. Видимо да су само ова неколика црквена средишта имала скоро 300 насеља и преко 30 цркава. Нагласићемо да је цркава било барем три пута више, јер нам то говоре бројни археолошки налази, као и народна предања. Такође, због непостојања историјских извора не можемо ништа поуздано рећи о властеоским поседима, којих је свакако било.

Сва дарована насеља и зависно становништво, земљорадничко, сточарско и ино, забележени су у јавноправним исправама издатим од владара. Те исправе су познате као повеље. Многе од њих су хрисовуље – златопечатне повеље. Већина средњовековних исправа је сачувана, критички објављена и доступна. Даћемо попис насеља из наших хрисовуља и других повеља, уз напомену да се ради о насељима која су припадала нашим највећим црквеним средиштима и да нема довољно извора о још неким поседима, попут Богородице Хвостанске, као и да нисмо уврстили поседе несрпских светогорских манастира попут Светог Пантелејмона и Светог Павла, који су били скромнијег обима, а чији су заштитници и покровитељи били наши владари из династије Лазаревића и Бранковића. За насеља која постоје и данас даћемо уз изворне и њихове савремене називе, а насеља која су теком столећа нестала навешћемо само у изворном облику. Такође, у списак су ушла савремена насеља која су некад постојала као *планине*, тј. катуни, те ће стога број насеља бити нешто већи од наведеног. У сваком случају нама је и намера да наведемо све што се у изворима спомиње из ономастике. Лична имена, презимена и надимке даћемо, исто тако, само у изворном облику.

Манастир Хиландар поседовао је следећа средњовековна насеља: **Непробиште** (данас Непробиште), **Момоуша** (Мамуша), **Сламодравы** (Самодража), **Ретивла** (Ретимље), **Трьние** (Трње), **Ретивштица**, **Трьновьць**, **Хоча** (Велика или Голема Хоча) **и дрѹга Хоча** (Мала Хоча).[4] **Добродолгани** (Добродољане), **Жельчишта** (Зочиште), **Избице**, **Команово селице**, **Бела Црква**, **Златинскы Доль**, **Йнино**. Сва ова насеља се налазе или су се налазила северно

[4] О Хотачкој метохији детаљно код: Зарковић, Б., *Хотачка метохија. Први хиландарски посед у Србији*, Институт за српску културу у Лепосавићу, Косовска Митровица – Приштина (2002) са изворима, литературом и картама. Исти, „Велика Хоча и зачеци црквеног поседа у Метохији", Зборник радова Филозофског факултета у Приштини – К.Митровица, 43/2 (2013): 131–148. Такође код: Младеновић, Б. С., „Средњовековни поседи манастира Хиландара на Косову и Метохији", Црквене студије у Нишу 11 (2014): 309–332, са картом хиландарских метохија. О насељима Хотачке метохије: 310–312.

од Призрена.[5] Затим следе: **Гюргєвикь** (Мали Ђурђевик), **Петровикь**, **Кроушево** (Велико Крушево), **Книна** (Клина), **Роуб`ч поток**, **Дрьст`никь** (Дрсник), **Гребник** (Гребник), **Говьнь**, **Залюгь**, **Виденє** (Видање), **Бѣличишти** и **Горни Враникы**.[6] **Дони Враникы**, **Дол`ц** (Долац), **Петрьче** (Горњи Петрич, зван још и Петерч/Потерч/Потрч), **Захакь** (Захаћ), **Щоупѣль** (Штупељ), **Лабикиево** (Лабучево), **Понорьць** (Понорац), **Горачево**, **Лесковьць** (Лесковац), **Косорикь** (Косурић), **Днєполє** (Бело Поље), **Ческово** (Ческово), **Челопеци** (Челопек), **Долгани**, **Новосела** (Ново Село Заимово), **Грабовница** (Грабаница), **Странишь**. Такође још: **Ѥлшаница Гюргга Ненишикга** (Горња Јошаница), **Ѥлшаница Градислава тепьчиє** (Доња Јошаница), **Толановина**, **Гюргєвикь** (Велики Ђурђевик), **Ресникь** (Стари Ресник), **Грабьць** (Грабац), **Гриби**, **Шиконє**, **Ѡшлгакь**, **Звиздали**, **Слатина**.[7] Сва насеља су се налазила у Хвосну, данашњем северном делу Метохије, источно и југоисточно од Пећи. Затим следе: **Битоунь**, **Ѡсльнице**, **Мьсково**, **Зборско**, **Билуша** (Билуша), **Локвыца** (Локвица), **Живинґани** (Живињане), **Плави** (Плава). Поменута насеља налазила су се јужно од Призрена.[8] **Добрѹща** (Добрушта), **Жоури** (Жур), **Врьбница** (Врбница), **Боєвике**, **Любовь на Ѡгледьницѣ** (данас постоји река Јагледница), **Горожоупь** (Горожуп), **Милиця** (Миљај), **Плано** (Планеја); сва југозападно од Призрена, у близини данашње српско-албанске границе.[9] Потом следе насеља: **Кориша** (Кориша), **Планґани** (Плањане), **Скоробиця** (Скоробиште); налазе се североисточно, источно и југоисточно од Призрена.[10] Списак хиландарских поседа у данашњој Метохији завршава се насељима: **Ораховьць** (Ораховац) и **Сопьникь** (Сопнић). Насеља која су припадала Хиландару на Косову: **Трьстеник** (Трстеник), **Тоушилє** (Тушиље), **Хоудин ‘це** (Годанце), **Бежаники** (Беженић), **Баница** (Бањица), **Врьбовьць** (Врбовац), **Щоучнице** (Штутица), **Моучиварѣ** (Муђол), сва у Дреници.[11] **Липлґань** (Липљан), **Словинє** (Словиње), **Конюхь** (Коњух), **Горнѣ Гадимлє** (Горње Гадимље), **Донѣ Гадимлє** (Доње Гадимље), **Соухо Грьло** (Суво Грло), **Пониша** (Понеш), **Смыра** (Смира), **Ливоча** (Доњи Ливоч).[12] Ова насеља су се налазила у околини Липљана и Гњилана (последња три, а Суво Грло североисточно од Истока). Преостала хиландарска села налазила су се северно од Новог Брда. То су: **Црешнґа**, **Конинци**, **Зацрькьвлґанѣ**, **Щирци**, **Роухотинци**, **Модра Глава**, **Крилєва** (Криљево) , **Милѡевци** (можда Маревце код Новог Брда) и **Глоговица** (Глоговица/Глоговце).[13]

[5] Исти, *Хотачка метохија*, 54, 58–62. и 88–90. Топографска карта – *Секција Призрен*, Р 1: 100 000.

[6] Крушевска метохија у Хвосну: Младеновић, Б. С., *Крушевска метохија: хиландарски посед у Хвосну*, Центар за црквене студије у Нишу (2013).

[7] Исти, 33–34, 37–38, 48, 70, 72. и 78–81. Топографске карте: *Секција Метохија 1,2,3 и 4,* Р=1:50 000.

[8] Младеновић, Б. С., „Средњовековни поседи Хиландара на К. и М.", 317–318. Живојиновић, М. Д., „Повеља краља Милутина Хиландару претходно приписивана његовом брату Драгутину", ССА у Београду 9 (2010): 3–17.

[9] Младеновић, Б. С., „Средњовековни поседи Хиландара на К. и М.": 318–320. Благојевић, М., н.д.: 22–23.

[10] Младеновић, Б.С., „Средњовековни поседи Хиландара на К. и М.": 320. Благојевић М., н.д.: 23.

[11] Михаљчић, Р., „Хрисовуља цара Уроша манастиру Хиландару о дару калуђера Романа", ССА у Београду 5 (2006): 139–148. Исти са Шпадијер, И., „Слово браће Бранковића манастиру Хиландару", ССА у Београду 6 (2007): 151–166. Младеновић, Б. С., „Средњовековни поседи Хиландара на К. и М.": 322–323.

[12] Младеновић, Б.С., „Средњовековни поседи Хиландара на К. и М.": 323–324.

[13] Исти: 326.

Следе насеља која су припадала великом дечанском властелинству: **Дѣтчани** (Дечани), **Срѣдни оутрьгь** (Утрзи), **Ораховичики** (Орашје/Орашар), **Плѣшь** (Плеча), **Бохорики** (Борић), **Люболики** (Љубенић), **Заблатиѥ** (Заблаћ), **Стрѣльць** (Стреоц), **Доубовикь Стоудѣньць** (Дубовик), **Кроушевьць** (Крушевац), **Бродлики** (Бролић), **Прапракꙗни** (Папраћане), **Истиники** (Истинић), **Соуха Любоуша** (Љубуша), **Лоучане** (Лука), **Бѣлѣг** (Белег), **Чрьвени Брѣгь** (Црнобрег), **Оулокꙗне** (Лоћане), **Прилѣпи** (Прилеп), **Прѣки Лоугь** (Преколука), **Р҆зиники** (Рзнић), **В҆ласи Ратишев҆ ци** (Ратиш), **Рогатьць** (Ракоц), **Ѥл҆шаница** (Јелшаница), **Грьмочель** (Грамочел), **Бабе** (Бабалоћ), **Храстовица** (Раставица), **Доброшь** (Доброш), **Добрьчи Доль** (Добриће), **Стльпчаница**, **Геровица/Гѥровица** (Ђеравица), **Трьнава** (Трнава), **Маторскы Прѣслопь**, **Планникь** (Планик), **Ѩбланица** (Лабаница), **Врѣло**, **Плочица** (Плочица), **Щитарица**, **Степанꙗ Црьквь**, **Зерзево** (Зрзе), **Брѣстовьць**, **Власи Соушичани**, **Соушица**, **Игларево** (Игларево), **Чабикь** (Чабић), **Оунѥмирь** (Ујмир), **Ѡвчарево** (Овчарево), **Ресникь** (Нови Ресник), **Власи Тоудоричевци** (Турићевац), **Млѣкꙗни** (Млечане), **Регѥвь Стоуденьць** (Рићево), **Оуѥздна** (Ујезма).[14] Највећи део побројаних насеља налазио се на простору између Пећи и Призрена, у ближој и даљој околини Високих Дечана, као и неколико у Хвосну.

Светоарханђеловском властелинству су припадали: **Горнїи Градь** или **Вышеградь** (данас тврђава изнад самог манастира Светих Арханђела), **Повильско** (Поуско), **Врьбичаны** (Врбичане), **Любижнꙗ** (Љубижда), **Скоробица** (Скоробиште), **Посоугѥ**, **Кориша** (Кориша), **Пакостинѥ** (Пакостиње), **Боусино**, **Лютоглави** (Љутоглава код Корише), **Срьбице** (Србица, Горња и Доња), **Пираны** (Пиране), **Диничино**, **Брѣстовьць** (Брестовац), **Ѡшванꙗ** (Швања), **Ставица**, **Долци** (Долци), **Горна Брьнꙗшьча** (Брњача), **Сѣнꙗни** (данас се ту налази село Доњи Поточани), **Кроушьчица**, **Стоуденчани** (Студенчане), **Храштани** (Раштани), **Воиньць**, **Пекꙗни** (Пећане), **Рѣчани** (Речане, источно од Суве Реке), **Враники** (Вранић), **Боукошь** (Букош), **Мшоутица** (Мушутиште), **Чрѣвоглажди**, **Топличаны**, **Исаврово** (Саврово); неколики арбанашки катуни: **Гиновци** (Ђиновце), **Магѥрци** (Мађерце), **Бѣлоглавци**, **Флоковци**, **Чрьнча** (можда Црнце код Истока), **Цапарци** (Цапарце), **Гоновьци**, **Шпинадинци** (Шпинадија), **Новаци** (Новаке). **Нистра** (Нистра), **Медвѣдьць** (Медвеце), **Ѡграгѥникь** (Грађанин),

[14] Идентификацијом и убикацијом топонима из Дечанских хрисовуља бавили су се бројни истраживачи, али понајвише: Ивановић, Р., „Дечанско властелинство, историјско-географска обрада", Историјски часопис у Београду 4 (1952/1953): 173–226; Николић, М., „Средњовековна жупа Патково", Историјски часопис у Београду (1971): 207–213; Пешикан М., „О одређивању и смештају неких имена из Дечанских хрисовуља", Ономатолошки прилози 2, Одбор за ономастику САНУ у Београду (1981): 1–16; Грковић М., *Имена у Дечанским хрисовуљама*, Филозофски факултет у Новом Саду (1983). Најновије издање: Грковић М., *Прва хрисовуља манастира Дечани*, Центар за очување наслеђа Косова и Метохије – MNEMOSYNE у Београду (2004). Овом приликом најљубазније захваљујем госпођи Мирјани Менковић, председници центра MNEMOSYNE, што ми је поклонила најновије издање прве хрисовуље манастира Дечани, као и на свему што чини у очувању нашег наслеђа на К. и М.

Наашьць (Нашец), **Боршинци**, **Селчани** (данас Грнчаре код Призрена), **Новоселганіи** (Ново Село код Призрена), **Ѩбланица** (Јабланица), **Рѣчани** II (Речане, јужно од Призрена), **Сѣножещани**, **Срѣдьска** (Средска), **Любинта** (Љубиње, Горње и Доње), **Небрѣгоща** (Небрегоште), **Рабча** (Рапча), **Оба Крьстьца** (Крстац, Мали и Велики), **Боучиѥ** (Бучје), **Радеша** (Радеша), **Радешица**, **Лѣштани** (Лештане), **Бродь и Дроуги Бродь** (Брод и данашње Диканце), **Дикановики** (Диканце), **Грьмлгани**, **Лѣсковць** (Лесковац), **Плоскищино** (Послиште), **Тмава**, **Слатина**, **Чтимлта** (Штимље), **Лоугови**, **Брѣзи**, **Голи Хльмь**, **Пантино Долнѥ** (Пантина), **Любочево** (Љубичево), **Ѥлховць** (Јешково), **Блатце** (Блаце), **Тоумичино** (Тумичина), **Гоунцати** (Гунцат), **Ѩнчища** (Јанчиште), **Голоубовци** (Голубовац), **Кострьць** (Кострце), **Синаинци** (Синаје), **Хороугвица**, **Пиноушинци**, **Драголѥвце** (Драгољевац, Горњи и Доњи), **Сингавица**, **Билиганица**, **Цѣлине** (Целине), **Бележь** (Вележа).[15]

Следе насеља која су била у поседу архиепископије (доцније патријаршије) и епископија (каснијих митрополија). Пећки метох манастира Жиче састојао се од следећих насеља: **Пекь** (Пећ), **Чрьни Врьхь** (Црни Врх), **Стльпези** (Ступ), **Трѣбовитикы** (Требовић), **Гораѫда вьсь** (Гораждевац), **Накль вьсь** (Накло), **Челпекии** (Челопек), **Лаблани** (Лабљане), **Лютоглавы** (Љутоглава код Пећи), **Слано Полѣ сь Тмастѣмь Гвоздомь** (вероватно Слане Пољане изнад Руговске клисуре), **Кошоутово** (Кошутово), **Коуманово**.[16]

Липљанска епископија имала је следеће поседе на Косову: **Градчаница** (Грачаница код Приштине), **Соушица** (Сушица), **Селце** (Ново Село код Грачанице), **Соуходоль** (Суви До), **Скоуланово** (Скуланево), **Лгапина** (Лепина), **Батоуси** (Батусе), можда и **Брестиѥ** (Бресје) и **Добрѣиѥво** (Добрево); у околини Гњилана налазе се: **Жегра** (Жегра) и **Коретино** (Коретино); док су се данас нестала насеља **Синиѩкь**, **Тишина** и **Вишѣградь** налазила у околини Урошевца.[17]

Поседи Призренске епископије били су: **Градчаница** (налазила се јужно од Призрена), **Чрьнѡча** (Црни Вир или Црновир), **Хоча близь Лоуке** (Хоча Заградска), **Немышлѥ**, **Лоутовица** (данас је ту Ландовица), **Бѣлакѥвць** (Мали Белаћевац), **Слатина** (Мала Слатина), **Поустомоулчта**, **Млачно**, **Милопоусти**, **Запльжани** (Заплужје), **Равна Доубрава** (Рандубрава).[18]

Хумској епископији припадала су села **Ракошь** (Ракош) и **Крушевьць** (Крушевац у Дреници).[19]

[15] Детаљно о подацима из Светоарханђеловске хрисовуље код: Мишић, С., Суботин-Голубовић, Т., *Светоарханђеловска хрисовуља*, Историјски институт у Београду, Извори за српску историју, књига 3, Ћирилички споменици, књига 3 (2003). Топонимија: 187–210. Топографска карта – Секција Призрен, Р. 1: 100.000 и Секција К. Митровица, Р. 1: 100.000.16 Грујић, М. Р., „Епархијска властелинства у средњовековној Србији“, Богословље у Београду VII/2 (1932): 24–30. Топографска карта – Секција Пећ, Р. 1: 100.000 и Секција Нови Пазар, Р. 1: 100.000.

[17] Павловић, М., „Грачаничка повеља“ Гласник СНД у Београду 3 (1928): 105–141; Грујић, М. Р., *Епархијска властелинства у средњовековној Србији*, 25–27; Јанковић, М., *Епископије и митрополије Српске цркве у средњем веку*, Народна књига и Историјски институт у Београду (1985): 112–119, са картама.

[18] Николић, М., „Властелинство Свете Богородице на Љевиши“, Историјски часопис у Београду XXIII (1976): 39–49; Мишић, С., „Хрисовуља краља Стефана Уроша III Призренској епископији“, ССА у Београду 8 (2009): 11–36; Грујић, М., н.д.: 30–38; Јанковић, М., н.д.: 119–123.

[19] Ивановић, Р., „Средњовековни баштински поседи хумског епархиског властелинства“, Историјски часопис у Београду IX–X (1959): 79–95; Грујић, М., н.д.: 15–24; Јанковић, М., н.д.: 102–112.

Манастир Бањска поседовао је насеља: **Баньска** (Бањска), **Ваальчь** (Валач), **Жрьновница** (Жеровница), **Брѣстьница** (Бресница), **Банѥ Полѥ** (можда Бањски Суви До), **Банѥ** (Бања у Метохијском Подгору), **Роудариѥ** (Рударе, Горње и Доње), **Корилꙗ** (вероватно Доње Кориље), **Козарѥво** (Козарево), **Вльчиꙗа** (Вуча), **Бырово** (Бирово), **Ѥльшаница** (Јошаница), **Гнѣждани** (Гњеждане), **Гльбокѡ** (Дубоко), **Граничанѥ** (Граничане), **Дьбрьхава** (Добрава), **Селчаница** (Сочаница), **Быстрица** (Бистрица), **Влахинꙗ** (Влахиње), **Ѡрꙗхово** (Орахово), **Трѣбча** (Трепча), **Присоиница**, **Михоличино** (Мијалић), **Главотино** (Главатин/Главотина), **Стрѣльць** (Стреовце/Стровце/Стреоце), **Племетино** (Племетин/Племетина), **Гоумништа**, **Кострьць** (Кострц), **Ѡсоꙗни** (Осојани/Осојане), **Соухогрьло** (Сухо/Суво Грло), **Прьчево** (Прчево), **Киѥво** (Кијево), **Катоунь Бльгарски** (некад Бугариће сада Србовац); а можда и: **Болѥтиино** (Бољетин), **Бобоѥвьць** (вероватно Бобовац у Прекорупљу), **Борчанѥ** (Борчане) и **Барѣлѥво** (Бариљево).[20]

Списак личних имена, презимена и надимака почећемо са онима из хрисовуље краља Стефана Дечанског. Хрисовуља је издата манастиру Хиландару 6. септембра 1327. године на краљевом двору у Сврчину (**Сврьчинь**), а поводом спора око међа Крушевске метохије.[21] У њој се спомиње **Градислав Воишикь**, који је обављао дужност пристава, а такође је имао титулу челника. Затим се спомињу браћа **Дмитрь** и **Борїславь Хардомиликь**, краљева властела. Њихов отац је био **Хардомиль**, некадашњи тепчија на двору краља Милутина, па синови по њему носе презиме. Следе имена стариника-жупљана који су одређивали међу између хиландарског поседа у Хвосну и поседа краљеве властеле (за неке од њих поред имена наводи се и село из кога потичу): **Хрньꙗ из Бѣлога полꙗ**, **Болько Дрокꙋновикь**, **Божикь Братосаликь**, **Станило Балїновикь**, **Витань ѡд Хвальча**, **Гюроѥ**, **Ѡливерь из Радиловьць**, **Драгошь Крьнꙗ**, **Драгїа Храньковикь из Ꙗгодьнога полꙗ**, **Радоѥ Дваикь**, **Радота Доука Витановикь**. У Првој дечанској хрисовуљи (ДХ 1), издатој 1330. године, пре битке на Велбужду, на краљевом двору у Неродимљу (**Породимлꙗ**) читамо имена сокалника са простора Метохије: **Краиславь**, **Михоѥ**, **Ꙗрославь Оувратичевикь**, **Прѣдакь**, **Прѣꙗ Павловикь**, **Радославь Богдановикь**, **Тоуль**, **Мироѥ Срьдановикь**, **Прибоѥ Браиковикь**, **Михоило Драгослаликь**,

[20] О убикцији насеља Светостефанског властелинства: Шкриванић, А. Г., „Властелинство Светог Стефана у Бањској", Историјски часопис у Београду VI (1956): 177–199. О топонимији: Лома, А., „Топонимија Бањске хрисовуље – ка осмишљењу старосрпског топономастичког речника и бољем познавању општесловенских именословних образаца", САНУ у Београду, Библиоте-ка ономатолошких прилога 2 (2013): 19–238.

[21] Најновије издање ове хрисовуље: Мишић, С., „Хрисовуља краља Стефана Уроша III о спору око међа Крушевске метохије", ССА у Београду 3 (2004): 3–17.

Мирадь Драгобратикь, **Трошань**, **Милеша**, **Драгина**, **Братаа**, **Боико**, **Станимирь Нѣгоѥвикь**, **Ѡзроѥ**, **Раико**, **Воихна**, **Драгомиль**, **Хранислав**ь, **Радомирь Прибичикь**, **Зорань**, **Добровои**, **Шиша**, **Демонь**, **Торникь**, **Драико Шапрановикь**, **Прѣлюбь Бероѥвикь**, **Прибьць Хранетикь**, **Милошь Толѥновикь**, **Доумица**, **Добрьчинь Хранчикь**, **Радослав Ѿрьбьць**, **Богоѥ Братомиликь**, **Драгомань Хлѣчко**, **Гоимирь Птоулꙗ**, **Хранень**, **Боико Боудникь**, **Боуꙗнь**, **Прѣдислав**ь, **Боико Доброшевикь**, **Стаико Гроубшикь**, **Мирко**, **Воило**, **Боудимирь Бритва**. Спомиње се и поседник села Зерзево (сада Зрзе), јеклесијарх **Василиѥ Леѡньдичевикь**.[22]

Следи обиман списак имена из Светоарханђеловске хрисовуље који ћемо започети именом царевог властелина, ктитора цркве Светог Спаса у Призрену који се звао **Младѣнь Владоѥвикь**. Следе имена људи потчињених поменутој цркви (са послом којим су се бавили): **Дивша**, **Радь ковачь**, **Тѣшило**, **Лѣшь грьнчарь**, **Лѣшко**, **Доброслав**ь **златарь**, **Заведичь златарь**, **Саракинь**, **Горги**, **Гѡнь**, **Мальць**, **Радь Красавиць**, **Сѹрдоуль**, **Полша**, **Самоварь**.[23] Цркви Светог Николе, у народу прозваној Рајковој цркви, беху потчињени: **Гинь Ракоча**, **Радь Слѣпчевь**, **Лѣико Стоупаревикь**. Цркви Светог Стефана: **Даико Боудиниць**, **Радь Блица**, **Раико**, **Божикь Прчибрадикь**, **Дмитрь Моурикь**, **Петрь Глоушць**. Потом се спомиње царев властеличић, извесни **Новак Пецица**, па потчињени људи: **Божикь Кроупичикь**, **Богдеш**, **Петрьць**, неки поседник **Прибиславь Кѥтоут**, затим људи одређени да дају восак: **Киичаници**, **Коутловики**, **Бѣлошоуть**, **Михо Брадѣль**, **Гѡргии**, **Боличь**, **Марко Фечорь**, **Драгошь**, као и други: **Драгоутинь Владикь**, **Добрень**, **Залагаи**, **Доброслав**ь, **Цоуракь**, **Оутольць**, **Пацоурикь**.[24] **Григориѥ**, монах који је купио нову цркву Светог Петра Коришког, као и ино потчињено становништво са различитим обавезама према манастиру: **попь Главать**, **попь Раико**; **оулицари**: **Пометко**, **Рашко**, **Пльношь**, **Радомирь**, **Братнꙗкь**, **Радомирь Халикь**, **Добрило**, **Костадинь**; **власи Блатьчани**: **Баиславь прѣмикюрь**, **Рагань**, **Наврапь**, **Краиславь**, **Раде Драгослаликь**, **Богде Оурсоуловикь**, **Милешь**, **Доубравьць**, **попь Владимирь**, **Прибоѥ**, **Владьць**, **Прѣꙗ**, **Продань**, **Коуманиць**, **Богда**, **Боуꙗчинь**, **Бальдовинь**, **Ѧльтомань**, **Милатко**, **Воихна**, **Гѡньць Ѧрбанасинь**, **Мильк҃ѹсь**, **Владиꙗ**, **Хлапь**, **Витко**, **Прѣда**, **Рагꙗ**, **Раико**, **Храна**, **Даде**, **Владь**, **Иванько**, **Храюль**,

[22] Грковић, М., *Прва хрисовуља манастира Дечани*, Центар за очување наслеђа Косова и Метохије – MNEMOSYNE у Београду (2004): 76–77.

[23] Мишић, С., Суботин - Голубовић, Т., „Светоарханђеловска хрисовуља", Историјски институт у Београду, Извори за српску историју књига 3,Ћирилички споменици књига 3 (2003): 89.

[24] Мишић, С., Суботин-Голубовић, Т., н.д.: 89–91.

Даюль, Раꙗ Воихникь, Раико Нишаикь, Паскачь, Балань, Богдань, Лазорь, Дминко, Милошь Марковикь, Богданьць Тоудорикь, Раꙗ Ковачевикь, Краимирь Болиновикь, Оукопа, Прѣде Оукопа, Воихна Тихомирикь, Доюль Поповикь, Деиче Станиловикь, Краимирь Хрьсовикь, Боудиша, Прѣлюбь, Стоꙗнь, Добромирь, Стаꙗ, Бера, Бобе, Халда, Боиче, Берьчикь, Дарко, Нѣговань, Братошь, Раде Братиловикь, Балда Лалетикь, Волица Деꙗновикь, Радꙋи, Ненадь, Миле, Деꙗнь, Станиславь, Бранко, Битомирь, Балда Роусиновикь, Градиславь, Прѣда; катоунь Гоунцати: Хрьсь, Дабиживь, Братоѥ, Гюра, Нѣгоуль, Гюра Радоуловикь, Ивань, Милтѣнь, попь Прьвоѥ, Станоуль, Шишмань, Братиѥ, Гюргиць, Храноуль, Мире, Стаюль, Робь, Тихомирь, Владоуль, Доброславь Новаковикь, Краꙗ Драгослаликь, Стане, Раюль Романь, Коꙗ, Прьвань, Дражань, Гроубе, Боисиль, Роуꙗ, Смиль, Аргюрь, Десивои, Стань, Братотегь, Рашоуль, Богоѥ; катоунь Доброушинць Ѩнчица: прѣмикюрь Воихна, Бериславь, Халота, Радота, Мирославь, Шарбань, Петрь, Владиславь, ковачь Раичинь, Рогꙗ, Лалоѥ, Ражнь, Стрѣзимирь, Алакии, Влахиѡть, Драгота Татетикь, Радь Николикь, Драгиꙗ Врьпеликь, Стефань, Братеша, Радь Поповикь; катоунь Голоубовци: Гюргь кнезь, Гоиславь Радогостикь, Радомирь, Владимирь, Иношь, Милеце, Станило, Кандакь, Смолꙗнь, Боико, Хранць, Милчинь, Радань, Гюргь Дѣдоѥвикь, Василь, Люба, Миловань, Богдешь Озрѣновикь, Грьлꙗнь Добрьчиникь, Дабоѥ, Бранко Стрьгоунь, Гюргь Крьшибабикь, Боико Помень, Богославь Тврьдановикь; катоунь Кострьчаньь: Богдань прѣмикюрь, Плѣша, Братьць, Боиславь, Пльношь, Дражоуи, Тоурчинь, Воꙗ Денковикь, Роусинь, Дражоуль Мрьчина, Милꙗ, Братань, Василко, Милꙋнь, Костоушевики, Бракнь Гроубетикь, Добре, Станко, Храноѥ, Градоуль Шарбановикь, Храна Гроудашевикь, Доꙗ Кокорикь, Богде Таноушевикь, Поврьшко Семановикь, Богдань Маноиловикь, Балда Прьвослаликь, Живѡдерь, Мирохна, Грьдмань Градислаликь, Добре Добрьчиновикь, Владь Лѣпчиновикь, Радославь Маноиловикь, Раико Дражоѥвикь, Богдань Жранетикь, Градоѥ, Доубравьць Храникь, Радь Мартиньвикь, Костадинь Гроубишикь, Дабиживь Првослаликь, Дꙋнко Костикь, Драгнѣи Берислаликь, Богдань Ѩничевикь, Боуꙗкь Наглишикь, Мрьлꙗнь, Дражоѥ Радомировикь, Бериславь Николикь, Добре Щрьбикь; катоунь оу Хвостнѣ Синаинци: Прѣиславь, Опари Тоуль, Боуꙗчинь, Петралить, Градоѥ

Поулоѡча, Дроужа, Карпось, Браиславь, Миле Оделꙗновикь, Радославь Дрочинꙗ, Осмакь, Нинок, Станило Добриновикь, Богдань Сѣва, Строимань, Тврде, Сьмолꙗнь, Боуниславь, Ꙗрче, Радославь Прьгометь; катоунь Пиноушинци: Лѣпчинь, Браниславь, Строило, Ꙗрославь Хлаповикь, Хрьсь, Болилѡ, Доброславь Лѣповикь, Добре Богоѥвикь, Милша, Милѣнь, Ставерь, Драгомань, Обрадь, Лерка, Озрило, Храньць, Воинѣгь, Главина, Тврьдое, Доудило; катоунь Драголѥвци: Граде прѣмикюрь, Браиша, Прѣдиславь Градетикь, Радославь Дмитровикь, Бориша, Нѣгославь Ивоѥвикь, Гюра Строикь, Боудоѥ, Сладоѥ, Калоꙗнь, Леѡ, Боуниша, Добре Поповикь, Добровои Хранимировикь, Толило, Радомирь Радосиникь, Владиславь Лютоѥвикь, Болѥша, Брьзота, Шарбань Братиловикь, Рашмань Браишикь, Инославь Стрѣзовикь, Брьзота Братѣновикь, Бериславь Мирослаликь, Гоиша, Владошь, Боуисиль Добриловикь, Шарбань Боуниловикь, Богославь Боудишикь, Гоꙗ, Волица Радошевичь, Владиславь Строислаликь, Владимирь Гюргѥвикь, Бранко Братослаликь, Богдань Младеновикь, Милошь Прибислаликь, Витошь Жебелѥвикь, Хинать, Ставерь Радослаликь, Волица Сврьцоѥвикь, Радославь Балоѥвикь, Радославь Добрьчиникь, Доушмань, Гостимирь Раичетикь, Воица Рашетикь, Прибша, Дрьмань, Грьдань Строислаликь, Богоѥ Любикь, Десиславь Целимакь, Шишать Алтоманикь, Гюра Дѣдоѥвикь, Богдань Радотикь, Бѣлꙗ, Доброславь Радможевикь, Прѣиславь Нѣготикь, Богославь Милѣновикь, Радивои Дроужетикь, Трошань Воихникь, Радославь Краислаликь, Ꙗрославь Владовикь, Раꙗнь Строиловикь, Цѣпимати Драгоѥвикь, Тодориць Воислаликь, Прве Градиловикь, Оушак Костадиновикь, Воимиль Хранетикь, Болѥславь Прибетикь, Дабиживь Младѣновикь, Ходань Радослаликь.[25] Као **шьвци свитни** тј. кројачи који су шили одела (свите) од тканине спомињу се: **Мирослав, Стапникь, Радь, Десиславь Петровикь, Петрь Приклюковикь, Боико Становикь, Коста Коулѣбикь, Доброславь Хранковикь, Драгомирь Калоугѥровикь; цьнгариѥ** (цревљани или опанчари): **протомаисторь Раико, Боико Златаревикь, Василь Прѣсветичикь, Соколь Соукиꙗсовикь, Коста Гѡншинь, Гюрко; оуздариѥ** (произвођачи узди): **Ꙗнь, Лальзинь, Андреꙗчь.**[26]

Видимо, дакле, каква је била „мода" у давању личних имена с почетка XIV столећа на територији Метохије и Косова. Имена

[25] Мишић, С., Суботин-Голубовић, Т., н.д.: 91–107.

[26] Исти, н.д.: 113.

су у великој већини народног српско-словенског и православно-хришћанског порекла, један мали проценат је влашког (аромунског), те арбанашког, романског или непознатог порекла (испод један одсто). Напомињемо да се поједина лична имена често понављају, па их нисмо стално бележили.

Закључак

На територији данашње АП Косово и Метохија сачували су се до данашњег дана, упркос насиљу сваке врсте, називи насеља, река и планина који потичу из средњег века. Сви ти називи, посведочени у исправама српских владара, говоре о дугом трајању српског народа на тим просторима. Такође, сведоче и о узлету српске средњовековне државе која је управо на тим просторима имала своје жариште. Бројност насеља говори нам и о једној врсти демографске експлозије, као и економском и привредном успону. Турски дефтери потврђују српске изворе. Из средњовековних повеља читамо имена, презимена и надимке зависног становништва, али и поједине краљеве и цареве властеле, као и клирика. Наилазимо на имена сокалника, пчелара, ковача, влаха-сточара, кројача, опанчара, уздара и многих иних који су за манастире обављали послове. Једном речју, видимо једно тешко, али радно и богато, Богом благословено време.

Попис извора и литературе

Благојевић, М., *Поседи манастира Хиландара на Косову и Метохији (XII–XV век)*, Завод за уџбенике и наставна средства у Београду (2006).

Грковић, М., *Имена у Дечанским хрисовуљама*, Филозофски факултет у Новом Саду (1983).

Грковић, М., *Прва хрисовуља манастира Дечани*, Центар за очување наслеђа Косова и Метохије – MNEMOSYNE у Београду (2004).

Грујић, М. Р., „Епархијска властелинства у средњовековној Србији", Богословље у Београду VII/2 (1932).

Живојиновић, М., *Историја Хиландара I, од оснивања манастира 1198. до 1335. године*, Просвета, Београд (1998).

Живојиновић, М. Д., „Повеља краља Милутина Хиландару прет-

ходно приписивана његовом брату Драгутину", ССА у Београду 9 (2010): 3–17.

Задужбине Косова: споменици и знамења српског народа, Епархија Рашко-призренска у Призрену и Богословски факултет у Београду (1987).

Зарковић, Б., *Хотачка метохија. Први хиландарски посед у Србији*, Институт за српску културу у Лепосавићу, Косовска Митровица – Приштина (2002).

Зарковић, Б., „Велика Хоча и зачеци црквеног поседа у Метохији", Зборник радова Филозофског факултета у Приштини – К. Митровица 43/2 (2013).

Ивановић, Р., „Дечанско властелинство, историско-географска обрада", Историјски часопис у Београду 4 (1952/1953): 173–226.

Ивановић, Р., „Средњовековни баштински поседи хумског епархиског властелинства", Историјски часопис у Београду IX–X (1959): 79–95.

Јанковић, М., *Епископије и митрополије Српске цркве у средњем веку*, Народна књига и Историјски институт у Београду (1985).

Јањић, Д., „Подаци за историју Хвостанске епархије", Баштина у Приштини–Лепосавићу, 26 (2009): 183–194.

Лома, А., Топонимија Бањске хрисовуље – ка осмишљењу старосрпског топономастичког речника и бољем познавању општесловенских именословних образаца", САНУ у Београду, Библиотека ономатолошких прилога 2 (2013).

Мишић, С., Суботин-Голубовић, Т., „Светоарханђеловска хрисовуља", Историјски институт у Београду, Извори за српску историју, књига 3, Ћирилички споменици, књига 3 (2003).

Михаљчић, Р., „Хрисовуља цара Уроша манастиру Хиландару о дару калуђера Романа", ССА у Београду 5 (2006): 139–148.

Михаљчић, Р., Шпадијер, И., „Слово браће Бранковића манастиру Хиландару", ССА у Београду 6 (2007): 151–166.

Младеновић, Б. С., *Крушевска метохија: хиландарски посед у Хвосну*, Центар за црквене студије у Нишу (2013).

Младеновић, Б.С., „Средњовековни поседи манастира Хиландара на Косову и Метохији", Црквене студије у Нишу 11 (2014): 309–332.

Николић, М., „Средњовековна жупа Патково", Историјски часопис у Београду (1971): 207–213.

Николић, М., „Властелинство Свете Богородице на Љевиши", Историјски часопис у Београду XXIII (1976): 39–49.

Новаковић, С., „Охридска архиепископија у почетку XI века", Глас СКА у Београду 76 (1908): 35–51.

Павловић, М., „Грачаничка повеља", Гласник СНД у Београду 3 (1928): 105–141.

Пешикан, М., „О одређивању и смештају неких имена из Дечанских хрисовуља", Ономатолошки прилози 2, Одбор за ономастику САНУ у Београду (1981): 1–16.

Снѣгаровъ, И., „История на Охридската архиепископия I", София 1924 (1995).

Шкриванић, А. Г., „Властелинство Светог Стефана у Бањској", Историјски часопис у Београду VI (1956): 177–199.

Summary

On the territory of present-day AP Kosovo and Metohija have been preserved until today names of settlements, rivers and mountains that originate from the Middle Ages, despite the violence of every kind. All these names are saying about long-lasting of Serbian people in these areas. Also, we read about the ascent of Serbian medieval state that is precisely in these areas had its focal point. The number of settlements tell us about a kind of demographic explosion, as well as economic rise. Turkish defters confirm Serbian sources. Names and nicknames of dependent population, but also the nobility and clerics are Serbian origin. We reveal the names of craftsmen, shepherds, tailors, beekeepers, blacksmiths and many others who passed the monasteries perform tasks. In a word, we see one hard, but working and rich, God blessed time.

УДК: 271.2-587.7
DOI: 10.7251/GMS1301401O
(Оригинални научни рад)

Никола Ожеговић
Универзитет у Бањој Луци
Филозофски факултет
nikola.ozegovic@unibl.rs

ИСИХАЗАМ: ИСТОРИЈСКИ И ТЕОЛОШКИ АСПЕКТИ

Резиме: *У раду је приказан настанак и развој исихастичког покрета, као и контроверзе и сукоби које ће изазвати ова специфич-на источнохришћанска духовност средином XIV вијека у Византији. Представљене су основне теолошко-философске позиције сукобљених страна. Размотрен је и општи историјски контекст у коме је исихазам однио коначну превагу, постајући, од наизглед маргиналне појаве ограничене на монашке кругове, обиљежје читаве позновизантијске културе и духовности.*

Кључне ријечи: *исихазам, монаштво, духовност, Григорије Синаит, Григорије Палама, Варлаам Калабријски, хуманизам, грађански рат у Византији.*

Уводна разматрања

У историјској науци је дуго, када су у питању проблеми црквене историје, преовладавало готово искључиво интересовање за период васељенских сабора, када се хришћанска црква борила, споља и изнутра, да установи догматске и канонске оквире. То вријеме се сматрало врхунцем стваралаштва, а све након VIII вијека, сходно таквом гледишту, сводило се на пуко понављање и ропско подражавање.

Једна од жртава овог поједностављеног и неисторијског сагледавања духовне и културне историје Византије јесте исихастички покрет. Поред тога, сама сложеност проблематике, као и конфесионално-културна припадност посматрача (али и истраживача!) условљавали су неадекватно разумијевање исихазма. Изречени суд се првенствено односи на западноевропску науку. Међутим, и на истоку се наилази углавном на искључив конфеси-

онални, а не научни поглед на исихазам, његове главне представнике и противнике.[1]

Исихазам је, реафирмишући и дајући нов израз древном источнохришћанском предању, постао синоним православља у супротстављању како римокатолицизму тако и иновјерном османском завојевачу. Осим тога, преко исихазма, у средњовјековна друштва која су била у византијској културној и духовној орбити, долазили су идеали монашке мистике, али и нови обрасци умјетничке провенијенције. Све је проистицало из интегралног, продуховљеног исихастичког доживљаја тајне живота.[2]

Појам „исихаст“ (ὁ ἡσυχαστής) јавља се на подручју Источне цркве у првим хришћанским вијековима. У патристичком вокабулару, под појмом „ἡσυχία“ подразумијевало се „молитвено ћутање“, „свештено тиховање“. Код српских теолога уобичајена је сликовита и изражајна синтагма „молитвено тиховање“, коју је први употријебио отац Јустин Поповић.[3] Исихасти се помињу још у Јустинијановом законодавству. Помињу се и у 41. канону Трулског сабора из 691. године. Канон говори о онима које желе да оду у „затворе“ (ἐγκλείστραις) односно да предузму подвиг по имену „ἡσυχία“.[4]

Поменути црквени канон најбоље свједочи о карактеру рановизантијског „исихазма“. Ријеч је заправо о пустињацима, еремитама који нису били склони манастирском киновијском животу и који су му чак представљали извјесну конкуренцију.[5] Било би потпуно ненаучно поистовјећивати светогорске и балканске исихасте XIV вијека са овим рановизантијским пустињацима.[6] Ипак, несумњиво је да исихазам XIV стољећа суштински израња и историјски се надовезује на цјелокупну монашку традицију почев од древних египатских, палестинских и сиријских монашких заједница.

Поред пустињаштва, други чинилац који је обликовао исихазам XIV вијека јесте мистичка традиција Источне цркве. У том смислу, *Corpus Areopagiticum*, као христијанизовани вид позног неоплатонизма, игра прворазредну улогу.[7]

[1] Г. Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, Београд 1970, 203.

[2] М. Лазић, *Исихазам српске књиге*, Ниш 1999, 104.

[3] А. Јевтић, *Свештени канони цркве*, Београд 2005, 165.

[4] Исто, 164.

[5] Хришћанска црква је одувијек настојала да инкорпорира монаштво у своју хијерархијску структуру и канонски поредак. Да тај процес никада није текао сасвим успјешно, најбоље свједоче управо црквени канони, изванредан историјски извор како за проучавање живота цркве тако и свакодневног живота у византијском друштву.

[6] Таква грешка је готово уобичајена код данашњих православних теолога. Нпр. епископ Атанасије Јевтић, коментаришући 41. канон Трулског сабора у *Свештени канони цркве* пише: „*Овај канон је, уз остало, доказ да је исихазам у Православљу практикован давно пре Светогорских и Балканских исихаста*“.

[7] Г. Флоровски, *Источни оци V–VIII века*, Хиландар 1998, 103.

Ширење исихазма у Византији и сукоб исихаста и антиисихаста

Најважнија личност, када говоримо о ширењу исихазма у Византији првих деценија XIV вијека, јесте свети Григорије Синаит. Главни извор о њему јесте *Житије светога оца нашега Григорија Синаита* из пера његовог ученика и пратиоца, доцнијег архиепископа константинопољског, Калиста. Сачувана су и нека дјела самог Григорија Синаита. Корпус познатих дјела чини пет аскетских списа, једна бесједа и неколико канона и молитава. Списи Григорија Синаита ће добити на актуелности тек након коначне побједе и учвршћења исихазма 1351. године. Дјела ће ширити његови непосредни ученици док ће се истовремено преводити на словенски језик, о чему свједочи до данас сачувана рукописна грађа.[8]

Калист свједочи да је Синаит рођен у мјесту Кукулусу покрај Клазомене. За владавине Андроника II Палеолога, Синаит заједно са родитељима и браћом бива заробљен од „народа безбожних Агарјана“ и одведен у околину Лаодикеје. Ослободивши се заробљеништва, отишао је на Кипар, гдје се опредјелио за монаштво. Замонашио се потом на Синају. Након тога је отишао на поклоњење светињама у Палестини, а затим на Крит. Боравак на Криту биће одлучујући за даљи Синаитов духовни пут. Наиме, Синаит је тамо упознао извјесног Арсенија, који је имао неки вид исихастичког искуства.[9]

Сходно Калистовом казивању, монах Арсеније је Григорију пренио сазнања о посматрању, тј. чистој контемплацији, мистичком умозрењу (θεωρία). Тако се Синаит, до тада водећи само тјелесну аскезу (πρᾶξις), обогатио сазнањима о начину досезања екстатичких искустава. Григорије се потом упутио на Свету Гору, гдје је обилазио манастире и увидио, по *Житију*, да тамошњим подвижницима није познат контемплативни живот о коме је говорио старац Арсеније. На основу те тврдње византологија ће прихватити као чињеницу то да је Григорије Синаит донио исихастички мистички опит на Свету Гору. Међутим, поједини аутори сугеришу другачију могућност. Наиме, за вријеме Михаила VIII Палеолога, са Свете Горе су прогнани многи монаси који су се противили царевој унионистичкој политици. Постоји могућност да је и критски старац Арсеније био један од тих прогнаника. Такође, на осно-

[8] Б. Пантелић, „Преподобни Григорије Синаит – живот и аскетска дела“, у: Г. Синаит, *Сабрани списи I. Аскетска дела*, Београд 2009, 14–16.

[9] Калист Константинопољски, „Житије светога оца нашега Григорија Синаита“, у: Г. Синаит, нав. дјело, 162–166.

ву онога што нам Калист говори о Арсенијевој поуци Григорију, може се успоставити веза између Арсенија и Никифора Исихасте, који је дјеловао на Светој Гори након 1260. године. Учење Никифора Исихасте, које је напао Варлаам Калабријски а бранио Григорије Палама у својим *Тријадама*, веома личи на оно што је Арсеније открио Григорију Синаиту. Врло је вјероватно да је Калист, желећи да представи свога учитеља у што бољем свјетлу, Григорију неосновано приписао све заслуге за ширење исихастичког мистицизма на Атосу. Једна противрјечност у његовом дјелу могла би свједочити у корист ове претпоставке; само неколико редова након што је написао да се Григорије увјерио да на Светој Гори нико не зна за „чување ума и посматрање“, Калист пише да је Григорије, дошавши у скит звани Магула увидио да се тамошњи монаси „*не занимају само делањем већ понекад и посматрањем*“.[10] Можемо претпоставити да је исихастички мистицизам бар донекле био познат Светогорцима прије доласка Григорија Синаита.

У Синаитовом житију је сачувано и вриједно свједочанство о ширењу исихазма међу словенским народима. Каже се да Григорије „...није оставио без пажње готово ниједно место, не само код Ромеја /Грка/ и Бугара, већ и код самих Срба и даље, да би посредством својих ученика веома брижно извршио своје дело и обилно и са блештавим успехом и тамо распространио благо тиховања“.[11]

Житије говори о отпору који се јавио према Григорију и учењу које је проповиједао. Због тога и због муслиманских напада на Свету Гору, Григорије више пута мијења мјесто подвига да би се на крају смјестио на запад, у дубину Пароријске пустиње која се налази у планинама југоисточне Бугарске. Пароријска пустиња је тако постала духовни и интелектуални центар исихаста. Из ње ће се ово учење успјешно ширити по словенским земљама, а пароријски монаси ће имати видну улогу и у теолошком диспуту између Варлаама и Паламе. Синаит је, уз повремена одсуства, провео остатак живота у Пароријa. Овај монашки центар је опстао захваљујући подршци и заштити бугарског цара Ивана Александра (1331–1371).[12]

Григорије Синаит се упокојио 27. новембра 1346. године. У православној цркви се поштује као света личност. Празнује се 7. априла и 8. августа по јулијанском календару.

[10] Исто, 167. Б. Пантелић, нав. дјело, 12–13.

[11] Калист Константинопољски, нав. дјело, 181.

[12] Исто, 183–188.

Дјела овог исихасте су, убрзо по његовој смрти, ушла у све важније аскетске зборнике и постала дио обавезне монашке лектире. Најзначајнији од тих зборника је, свакако, *Добротољубље* (Φιλοκαλία), који је саставио Никодим Агиорит и издао у Венецији 1782. године. То је уједно било прво издање Синаитових дјела.[13]

Синаитова аскетска дјела су плод спекулативног мишљења и живог аскетског опита. За разлику од Григорија Паламе, чији је стил писања тежак а аргументација апстрактна и разуђена, Синаит пише једноставно и директно. Он више наступа као духовник него као апологета и теолог. То је и разумљиво јер није, попут Паламе, био изазван да теоријски брани и теолошки артикулише исихазам. Управо такав стил и карактер Синаитових списа објашњавају њихову распрострањеност. Његова мисао извире из традиције. Аутор кога највише наводи, цитатом или парафразом, у своји дјелима је Јован Љествичник.[14]

У Синаитовој мисли за „практичним“ слиједе „контемплативне“ врлине. Оне се достижу искључиво призивањем имена Божијег односно упражњавањем „Исусове молитве“. Када је у питању техника извођења молитве, очигледно је да је Синаит познавао упутства из ранијих списа: *О будности и чувању срца* Никифора Исихасте и *О светој молитви и пажњи* Псеудо-Симеона.[15]

Монолошка умна молитва (νοερὰ προσευχή), за Григорија, као и за касније исихасте, није медитација о животу Исуса Христа нити концентрисање на одређену ствар или појам, већ „дематеријализација“ и „деобјективација“ мишљења у непрестаној усредсређености на божанско име. Циљ је разасуту и оптерећену човјекову ноетичку моћ сабрати око највише реалности. Молитва води ка преображају како епистемичког апарата тако и бића у цјелини. Она временом постаје неодвојива од исихасте, који се чак и у току сна моли. Одатле у исихастичкој литератури често навођење стиха из библијске Пјесме над пјесмама: „Ја спавам а срце је моје будно“ (Пнп; 5,2).

Григорије Синаит, несумњиви оснивач позно-византијског исихастичког покрета, оставио је велики траг у православном свијету. Његово дјеловање, које је обухватило трећу, четврту и прву половину пете деценије XIV вијека настављено је преко духовних

[13] К. Вер, „Исусова молитва код светог Григорија Синаита“, у: *Отачник*, часопис за светоотачку праксу и теорију. Година I. Свеске 2 и 3, Београд 2007, 29.

[14] Исто, 34.

[15] Исто, 40.

прејемника. Међу њима су Теодосије Трновски, бугарски патријарх Јевтимије (1375–1393) и кијевски митрополит Кипријан (1375–1406). У Србији, сљедбеници Григорија Синаита су били Ромил Рванички, рођен у Видину од оца Грка и мајке Бугарке, и Григорије Горњачки. Ови духовници се у литератури често називају Ромил Видински и Григорије Синаит Млађи. У руским земљама исихазам прихвата чувени игуман манастира Свете Тројице код Москве, Сергије Радоњешки.[16]

Уколико узмемо у обзир чињеницу да је до почетка XIV вијека Византија, сведена на Цариград са Тракијом, дијелом Пелопонеза и острвима, била окружена муслиманским кнежевинама, нужно се намеће питање да ли је у оживљавању исихазма неку улогу одиграла исламска мистика – суфизам или тасавуф. Овај мистички правац настао у првим вијековима ислама, има многе сличности са праксом и теоријом исихаста. Једна од тих упадљивих сличности је пракса призивања имена Божијег – *ḏikr*, потпомогнута посебном физичком дисциплином.[17] Ипак, до сада нису утврђене директне везе између исламског и хришћанског мистичког покрета.

Вјероватно би замашни исихастички покрет неометано наставио ширење и развој да му се није супротставио учени грчки монах са Запада, Варлаам Калабријски. Варлаам (1290–1348), монах из мјеста Семинар у Калабрији, у Византији је боравио нешто прије 1328. године да би изучавао Аристотела у оригиналу. Био је познавалац математике и философије. Ширио је грчки језик по Италији (међу његовим ученицима су били Франческо Петрарка и, вјероватно, Ђовани Бокачо).[18] Међутим, без обзира на двоструко теолошко образовање и огромну ерудицију Калабријца, не може се рећи да је био прави познавалац западне црквене учености.[19] Такође, постоји свједочанство самог Франческа Петрарке о Варлаамовом недовољном познавању латинског језика, чије је темељно знање било *conditio sine qua non* аутентичног бављења западном теологијом.[20] Он је по доласку у Византију примио православље и написао неколико трактата у којима се супротстављао великој синтези западне мисли оличеној у томистичкој схоластици насталој у XIII вијеку.[21] Битна саставница Варлаамове теолошко-философске културе био је Окамов номинализам и емпиризам, *via moderna* XIV

[16] Р. Радић, *Време Јована V Палеолога (1332–1391)*, Београд 1993, 106.

[17] E. Vitray-Meyerovitch, *Antologija sufijskih tekstova*, Zagreb 1988, 163–164.

[18] В. Татакис, *Византијска философија*, Београд–Никшић 2002, 233.

[19] J. Мајендорф, *Византијско богословље. Историјски токови и догматске теме*, Београд 2001, 151.

[20] Р. Радић, нав. дјело, 111.

[21] Исто, 107–108.

вијека.[22] У спору са византијским исихазмом, Варлаам је наступао са позиција номиналистичког агностицизма насупрот мистичком реализму, који је заступао Григорије Палама.[23] Варлаам је 1330. стигао у Цариград. Сходно тадашњим обичајима, са полихистором Нићифором Григором је имао научну дебату у којој је поражен.[24] Увријеђени Варлаам је потом отишао у Солун. Ту је, од неких простих монаха, сазнао за исихастички подвиг, који је одмах напао као сујевјерје и јерес.[25] Оно што је највише засметало Врлааму била је тврдња да се божанство може чулно перципирати.[26] То је за њега била права бласфемија. Осим тога, саблазнила га је простота и неукост не само монаха које је упознао већ уопште Ромеја.[27] Монаси су се потом обратили Григорију Палами да стане у њихову одбрану.

На овај начин је навећи позновизантијски теолог добио прилику да покаже сву ширину и систематичност свог мишљења. Његов живот нам је познат на основу *Енкомиона*, који је написао Филотеј Кокинос, Паламин пријатељ и ученик, а касније и патријарх. Велики теолог, бранитељ исихаста и архипастир Григорије Палама (1296–1359) води поријекло из малоазијске аристократске породице која је емигрирала у престоницу крајем XIII вијека. Његов отац, Константин, био је сенатор и један од најближих царевих људи, коме је цар Андроник II чак повјерио образовање свога унука, будућег цара Андроника III. Кокинос описује готово монашку посвећеност Богу читаве Паламине породице. Након Константинове смрти 1303. године, бригу о образовању седмогодишњег Григорија преузима сам цар Андроник II. Профане науке је изучавао под руководством Теодора Метохита на Универзитету чији програм није био подесан за црквену каријеру. Највјероватније је цар планирао да га постави на неку од високих државних дужности. Из биографије Филотеја Кокиноса и из Паламиних списа произлази да бранитељ исихазма у свом образовању није отишао даље од тривијума и квадривијума (ἐγκύκλιος παίδευσις) или општег програма који није укључивао студије Платона.[28] Палама је сматрао да је философија напустила своје право назначење које се састоји у величању Творца. По њему, без обнове у Христу философско знање је излишно.[29]

[22] F. Koplston, *Istorija filozofije. Tom III. Kasni srednji vek i renesansna filozofija*, Beograd 1994, 16–17.

[23] Р. Радић, нав. дјело, 108.

[24] Г. Острогорски, нав. дјело, 210–211.

[25] Исто, 212.

[26] „Таворска свјетлост“ се, по новозавјетном казивању, објавила апостолима Петру, Јовану и Јакову приликом Христовог „преображења“ (Мт; 17, 1-9, Мк; 9, 2–10, Лк; 9, 28–36, II Пет; 1, 17–18). У Новом завјету стоји да се овај догађај збио на „гори високој“ док је повезивање догађаја са гором Тавор плод каснијег хришћанског предања. Исихасти су тврдили да Исусовом молитвом могу угледати ову свјетлост.

[27] Р. Радић, нав. дјело, 108.

[28] J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, Beds 1974, 28–30.

[29] Г. Палама, *Тријаде*, Београд–Шибеник 2008, 49–52.

Палама се око 1316, као двадесетогодишњак, одлучио за монашки позив. Међу његовим узорима био је и Теолепт, митрополит Филаделфије.[30] Од овог духовника Палама је усвојио метод „Исусове молитве“ и познавање духовног стања „свештене трезвености“ (νῆψις).[31]

На путу до Свете Горе, пише Кокинос, Палама се задржао на планини Папикион, у чијој близини су биле насеобине богумила. Са њима је Палама, наводно, имао расправу послије које је неименовани вођа богумила са неколико присталица отишао у Цариград и придружио се православној цркви. Ова епизода нам свједочи да су се исихазму одани пустињаци кретали у сличном социјалном окружењу као и богумили. Такође, ако узмемо у обзир да је касније Варлаам оптужио Паламу за месалијанизам, могуће је да је његов биограф ову епизоду свјесно уметнуо желећи да нагласи разлику између Паламиног исихазма и хетеродоксне богумилске религиозности.

Од 1317. до 1325. Палама се посветио аскези на Светој Гори.[32] Усљед турских напада на монашко полуострво, отишао је у Солун. Међу избјеглим монасима био је и Григорије Синаит са ученицима Исидором и Калистом, будућим патријарсима.[33] У Солуну, Палама се придружио духовном кружоку сачињеном од монаха и свјетовњака међу којима је било и високог солунског племства. Овај кружок је водио Исидор, још увијек лаик. Исидор је у то вријеме био учитељ у домаћинству истакнуте породице Кидон, из које потиче Димитрије Кидон, философ неоплатоничар, присталица црквене уније, противник исихаста и преводилац Томе Аквинског и других латинских аутора.[34] Ово је вриједан податак јер говори да је исихазам временом захватао и горње друштвене и интелектуалне слојеве. У Солуну, Палама бива рукоположен за јеромонаха, након чега је отишао у испосницу близу Верије. У том периоду је водио живот строгог отшелничког типа, посвећен „чистој молитви“. Исти начин живота је водио у испосници светог Саве на Атосу, у коју се преселио 1331. због честих српских напада на околину Верије.[35] Испосница светог Саве се налази изнад Лавре светог Атанасија.[36] У ово доба Григорије је постао познат међу атонским духовницима. Око 1334. написао је свој први рад, *Живот светог Петра Атонског*.

[30] J. Meyendorff, нав. дјело, 32.

[31] Исто, 17.

[32] Исто, 32–33.

[33] Исто, 34. Занимљиво је да у изворима нема података о сусрету Григорија Паламе и Григорија Синаита иако су се обојица налазили у исто вријеме на Светој Гори.

[34] Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1998, 442.

[35] J. Meyendorff, нав. дјело, 38.

[36] Ј. Мајендорф, *Свети Григорије Палама и православна мистика*, Београд 1995, 65. Ову испосницу не треба мијешати са карејском испосницом Светог Саве српског која се налази у средишњем дијелу полуострва.

У ово вријеме на Свету Гору је стигао Григорије Акиндин, још један важан актер сукоба исихаста и њихових противника. Палама на два мјеста тврди како је Акиндин био његов ученик.[37]

Григорије Палама је 1335. или 1336. постављен за игумана манастира Есфигмен, у коме је тада било настањено око двије стотине монаха. Али, наишавши овдје на неразумијевање, вратио се у раније пребивалиште. Тако се јужни дио полуострва, око Лавре светог Атанасија, претворио у прави центар исихастичке духовности. Управо је у ово вријеме, недалеко од скита Магула, који се налази сјеверно од Лавре, у близини манастира Филотеја, боравио Григорије Синаит са ученицима.

Спор у вези са исихастичком праксом и теоријом има предигру у спору Варлаама и Паламе у вези са темељним питањима теолошке епистемологије. Тај спор је био изазван конкретним теолошким проблемом происхођења Светог Духа. Варлаам је, разматрајући ово суптилно питање, показао склоност принципима апофатичког (одричног, негативног) приступа тајни Бога утемељеног од стране Псеудо-Дионисија Ареопагита. Прихвативши искључиво *via negativa* у теологији, Варлаам је завршио у догматском агностицизму и релативизму.

Григорије Палама је, у *Аподиктичким трактатима*, наступао са потпуно супротних теолошко-философских позиција. За њега су темељне истине православног учења биле у потпуности доказиве. Палама је одбијао да прихвати ауторитет паганских философа, за разлику од Варлаама, који је тврдио да су и они били богонадахнути. Видно различите духовне и интелектуалне позиције, суштински супротстављена методолошка полазишта морала су довести до сукоба и у питању исихастичке духовности.

Чим је дошао у додир са исихастима у Солуну, Варлаам их је почео погрдно називати *ὀμφαλοψυχοί* („они којима је душа у пупку“), алудирајући на метод „Исусове молитве“. Исихасти су, наиме, упражњавали ову молитву погнуте главе и погледа упереног у груди. Он је 1338. ишао у престоницу, гдје је оптужио монахе пред патријархом и Синодом.[38]

На иницијативу светогорских монаха, Палама је дошао у Солун, гдје је боравио од 1338. до 1341. Ту је написао прву *Тријаду*,

[37] J. Meyendorff, нав. дјело, 39–40.

[38] Исто, 43–46.

збирку од три списа која у виду одговора на питања неименованог монаха у ствари одговарају на Варлаамове писане и усмене оптужбе на рачун исихаста.[39]

Потом је састављен *Светогорски томос*, први званичан документ којим су монаси Свете Горе устали против Варлаамових оптужби. Документ је написао Григорије Палама, а сачуван је у виду трећег трактата друге *Тријаде*.[40] Пуну црквену и канонску важност овом документу дао је епископ Јерисоса, представник цариградског патријарха за Свету Гору, који је екскомуницирао све Врлаамове истомишљенике. На овај начин се диспут између два мислиоца пренио на виши ниво.

Полемичка страст није јењавала. Калабријац је ускоро написао спис *Против Месалијана*. У том спису Палама је оптужен да, попут месалијанске дуалистичке секте, учи да је молитва једино што човјека води спасењу. Поводом те књиге одржан је сабор на коме је патријарх говорио у корист Паламе. Варллам је, не одустајући од борбе, тражио да се Палама осуди због тога што се, наводно, пишући *Светогорски томос*, латио рјешавања догматских питања и тако повриједио искључива права патријарха.[41]

Током 1341. одржана су два сабора, у јуну и августу, на којима је Варлаам био поражен. По Кантакузиновом савјету, он је признао „заблуду“ писменим путем и сабор се окончао. Варлаам је отпутовао на Запад, гдје је ускоро од папе био постављен за бискупа.[42] Његов одлазак није значио и крај распри. Варлаам је још једном, 1346. године, посјетио Цариград као папски изасланик у преговорима са царицом Аном Савојском у вези са склапањем црквене уније.[43] На сабору је потврђено учење о разликовању божанске суштине (οὐσία) и божанских енергија, дејстава (ἐνέργειαι, δυνάμεις) и о нествореності енергија. Након тога је и Акиндин почео да се противи поменутим формулацијама.[44]

Други сабор, августа 1341, такође је одржан у цркви Свете Софије. Донио је још једну побједу исихастима. Синодски *Томос*, у коначној верзији, не помиње сабор из августа 1341. године. Такође, изоставља осуду Акиндина, а разлог је што је овај пристао да потпише једну нејасну изјаву о покајању.[45]

Након смрти Андроника III Палеолога, двије најмоћније личности Царства су били Јован Кантакузин и патријарх Јован Ка-

[39] *Тријаде* је назив за три скупине од по три списа које је Палама написао у Солуну од 1338. до 1341. године *у одбрану свештених исихаста* (ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων).

[40] Р. Радић, нав. дјело, 110.

[41] J. Meyendorff, нав. дјело, 49–50.

[42] Исто, 55.

[43] Р. Радић, нав. дјело, 112.

[44] J. Meyendorff, нав. дјело, 56.

[45] Р. Радић, нав. дјело, 113–114.

лекас. У ово вријеме, сукоб њих двојице није имао везе са ставовима према исихазму. Између великог доместика и патријарха дошло је до политичког компромиса у вези са издавањем синодског *Томоса*. Чинило се да је овакав развој догађаја за исихасте више него повољан.[46]

Грађански рат 1341–1347. и исихазам

Андроник III оставио је иза себе деветогодишњег насљедника Јована. Супарништво Алексија Апокавка и Јована Кантакузина, људи веома блиских преминулом цару, биће пресудно за избијање вишегодишњих сукоба.[47]

За исихазам и за Григорија Паламу лично, наступило је тешко вријеме. Патријарх Јован Калекас и Ана Савојска су се отворено упустили у прогањање исихаста.[48] Након „државног удара“ октобра 1341, којим су Калекас и Апокавк преузели сву власт у Цариграду за вријеме Кантакузинове војне акције на Балкану, предводник исихаста је отворено иступио против патријарха. Крај 1341. и прва половина 1342. године били су испуњени Акиндиновом усменом агитацијом против исихаста и одговорима Григорија Паламе у виду неколико трактата: *Разговор између православца и варлаамита*, *Апологија* и *Теофан*. Крајем маја 1342. одржан је и један сабор са задатком да осуди Паламу.

Септембра 1342, у Хераклеји, вођа исихаста је био ухапшен и потом одведен у престоницу, гдје је заточен. Григорије Акиндин је, прољећа 1343, упутио *Извјештај* Калекасу у коме је реинтерпретирао догађаје с почетка 1341. године у изразито антипаламистичком духу. До 1344. је, на исту адресу, упутио и седам опсежних теолошких трактата уперених против Паламе. Палама је одговорио на нападе са такође седам састава под насловом *Против Акиндина*.[49]

Патријарх је прижељкивао потпун слом исихаста. Успио је да издејствује да се главни теоретичар исихазма прољећа 1343. прогласи за јеретика, а наредне године да, са свим истомишљеницима, буде изопштен из цркве.[50] Исто тако, произвео је Акиндина у свештеничко достојанство.[51]

[46] J. Meyendorff, нав. дјело, 58–59.

[47] Р. Радић, нав. дјело, 121.

[48] Р. Радић, „Византијски цареви и исихазам“ у: *Међународни научни симпосион Свети Григорије Палама у историји и садашњости: 650 година саборског томоса (1351–2001)*, Србиње–Острог–Требиње 2001, 125.

[49] J. Meyendorff, нав. дјело, 66–73.

[50] Р. Радић, *Време Јована V Палеолога*, 154.

[51] J. Meyendorff, нав. дјело, 78.

У међувремену је у Једрену, највећем граду Тракије, 21. маја 1346. патријарх јерусалимски Лазар крунисао Јована Кантакузина за цара. Могуће је да је крунисање српског краља Душана царском круном у Скопљу, мјесец дана раније, у јеку његове освајачке кампање, утицало на такав развој догађаја.[52] У Цариграду су ствари, у исто вријеме, кренуле другим током. Калекас је, увиђајући непромишљеност својих поступака и безизгледност свог положаја, одлучио да прекине односе са Акиндином. Али све је било узалуд. Почетком 1347. године, на сабору којим су предсједавали царица Ана и млади цар Јован V, патријарх је свргнут. Овај поступак је имао за циљ да побољша политички положај Ане Савојске и Јована V јер је Кантакузин већ био надомак Цариграда.[53]

Умјесто Јована XIV Калекаса, на патријаршијски престо је, маја 1347, дошао Исидор, ученик Григорија Синаита. То је био први корак у коначном учвршћивању исихазма и његовом потпуном интегрисању у догматско учење православне цркве. Августа 1347. организован је сабор на који је означио побједу патријарха тако да се црквени врх консолидовао на линији подршке исихазму.

Новог противника исихасти су добили у личности Нићифора Григоре. Иако је подржавао Кантакузина у току грађанског рата, овакво држање ће коштати Григору цареве наклоности, што ће допринијети његовом неславном крају.[54]

Кантакузин је на прољеће 1351. одлучио да сазове црквени сабор. Сабор је одржан у једној од сала палате Влахерна, 28. маја 1351. године. Антиисихасте је на сабору заступао Нићифор Григора, који је у сучељавању са Григоријем Паламом доживио пораз. Коначно су, на новом сабору, одржаном без антипаламита, јула 1351. осуђени сви противници исихазма, од Варлаама до Нићифора Григоре. *Томос* за ту прилику је саставио хераклејски митрополит Филотеј, потоњи патријарх. Овај документ је прочитан 15. августа 1351. на свечаности у цркви Свете Софије.[55] Од тада ће се стављати знак једнакости између православља и исихазма. Таква идентификација, за многе у Византији XIV вијека несхватљива и чак опскурна, данас је аподиктична за све православне теологе.

Питање разлога подршке Јована Кантакузина исихастима данас у историографији не изазива спорења. О истинској одности исихазму, Кантакузин је оставио небројено трагова и након

[52] Радић, *Време Јована V Палеолога*, 160–161.

[53] J. Meyendorff, нав. дјело, 79.

[54] Р. Радић, *Време Јована V Палеолога*, 189–150.

[55] Исто, 201–203.

[56] Р. Радић, „Византијски цареви и исихазам“, 126–127.

абдикације, 1354. године. Као монах Јоасаф, све до смрти, 1383. године, писао је у исихастичком духу.[56]

Видимо да је исихазам под лидерством Григорија Паламе прерастао у значајну друштвену снагу, подржану од врхова цркве и државе. Од маргиналне појаве, исихазам постаје обиљежје читаве једне епохе. Сам Палама бива назначен за архиепископа Солуна 1347. године, али усљед владавине зилота у том граду (1342–1349) не успијева да заузме црквени трон. Тек уласком у Солун Јована Кантакузина, почетком 1350, нови архиепископ је успио да преузме архипастирске дужности.[57] У бесједи *О међусобном миру*, коју је том приликом изговорио, оштро је осудио раздор и крвопролиће које је годинама трајало у другом граду Царства.[58]

Григорије Палама се упокојио 14. новембра 1359. године. Његов култ се најприје јавио у Великој Лаври на Светој Гори и у Касторији. За патријарховања Филотеја Кокиноса (1354–1355; 1364–1376), животописца и састављача службе „новојављеном" светитељу, 1368. године Синод је декретом обзнанио да се успомена на Григорија Паламу има обиљежавати не само на дан његовог уснућа (14. новембра) већ и у другу недјељу Великог поста (Недјеља православља). Такође, *Синодикон православља* је проширен изјавом о вјечној успомени на „*Григорија, најсветијег митрополита солунског*".[59]

Епилог: исихазам и хуманизам

Потврда исихазма као правовјерног учења донијела је усвајање шест догматских принципа: 1) да постоји разлика између божанске суштине и божанских енергија; 2) да су божанске енергије, као и суштина, нестворене; 3) да разликовање суштине и енергија не подразумијева сложеност у Богу (дитеизам, како је тврдио Варлаам); 4) да се израз „божанство" у списима отаца цркве користи и за означавање енергија, дејстава Божијих; 5) да је суштина изнад енергија као што је узрок изнад посљедице; 6) да човјек може да учествује, тј. да се сједини само са енергијама, а не са суштином.[60] Паламистичко учење је било експликација суштинског садржаја предања цркве. Сам Григорије Палама се на са-

[57] J. Meyendorff, нав. дјело, 92.

[58] Г. Палама, *Господе, просвети таму моју. (Сабране беседе)*, Београд 2005, 6.

[59] J. Meyendorff, нав. дјело, 112.

[60] Г. Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 218.

борским засједањима 1351. позивао, осим на свете оце, на *Акта* и *Дефиницију вјере* (ὅρος) Шестог васељенског сабора. Жан-Клод Ларше је показао да Паламино учење о разликовању суштине и енергије у Богу и о нествореном карактеру божанских енергија заиста има солидан основ у поменутим саборским документима.[61]

У којој мјери опозициони интелектуални став према паламизму може да буде описан као хуманизам? Да ли се спорови из средине XIV вијека могу доживјети као сукоб источнохришћанског духа и западне схоластике? На ова и многа друга питања тешко је дати коначан одговор зато што, као и у случају грађанског рата 1341–1347, супротстављене стране нису биле једнообразне. Утицаји и мотиви су се преплитали.

Ханс-Георг Бек с правом истиче да је једна друга, самом византијском друштву инхерентна, супротност у исихастичком спору изашла на видјело: латентни сукоб између искључивог хришћанства и хуманизма који има слуха за наслијеђе антике.[62] Познато је да је историја Византије испуњена осудама класичног философског наслијеђа. Тако је било од Јустинијановог затварања Академије 532. године. Синтеза (христијанизовање хеленства или хеленизовање хришћанства) постигнута у раном патристичком периоду била је врхунац, горња граница додира и прожимања хеленства и хришћанства. У том смислу је индикативна осуда Јована Итала (1076–1077, 1082), изражена кроз једанаест анатема у *Синодикону.* Дух изражен у овој осуди је дух непријатељства према античким философима, „јересиарсима“. Њих је било допуштено проучавати само ради „обуке“. Тако је проучавање Аристотеловог *Органона* сматрано корисним у циљу логичке припреме док је Платонов метафизички став био у потпуности одбациван. Византијска црква је, уочи периода велике схоластичке синтезе на Западу, осудила хеленство осуђујући тако и хуманизам.[63]

Међутим, у исихастичком спору, једини Паламин противник, независно од Варлаама, који би се оправдано могао назвати хуманистом био је Нићифор Григора. Али ни код овог ученика Теодора Метохита не налазимо противљење хришћанском учењу. За њега је, као и за његовог учитеља, хришћанска догма аксиом. То све говори у прилог закључку да постоји структурална разлика између овог и ранијих сукоба у Византији, када су једну стра-

[61] Ж. К. Ларше, „Исихазам и Шести васељенски сабор. Има ли паламистичко богословље о божанским енергијама основу у VI васељенском сабору?“ у: *Међународни научни симпосион Свети Григорије Палама у историји и садашњости*, 67–76.

[62] Х. Г. Бек, „Хуманизам и паламизам“, у: Отачник. Година I. Свеске 2 и 3, 95–96.

[63] Ј. Мајендорф, *Византијско богословље*, 96–98.

ну чинили поклоници антике. Заправо се радило о сукобу два теолошка правца од којих је сваки сматрао да проистиче из предања. Још један важан разлог супротстављања паламизма и хуманизма јесте, по Бековом суду, форма исихастичке духовности. Он ту духовност назива „дехуманизованом“ и супротставља јој, по његовом мишљењу, много хуманију „мистику“ Максима Исповједника која у дјелу овог великог мислиоца VII стољећа има форму „θεωρία φυσική“ односно представља неку врсту продуховљеног доживљаја цјелокупне Божије творевине.[64] Можемо претпоставити да су постојали значајни психолошки разлози нетрпељивости. Тешко да је могло бити сагласности између учених и углађених хуманиста и опорих монаха исихаста са њима својственим презиром учености и сваке удобности.

Ако размотримо чињеницу да су истакнути представници антипаламитског табора као што су монах Манојло Калека, теолог Јован Кипарисиот, научник Димитрије Кидон и његов брат Прохор, били под утицајем латинске теологије и склони унији са западном црквом морамо закључити да је у основи исихазма лежао још један битан елемент – отпор унији са „Латинима“ и отпор западној рационалистичкој схоластици заснованој искључиво на Аристотелу.[65] У току саме расправе, сукобљене стране су се оптуживале за преузимање идеја хеленске мисли. Паламити су оптуживали варлаамите за аристотелизам а ови њих за платонизам. Оптужба упућена паламитима за платонизам није без основа јер њихов мистицизам са наглашавањем свјетлосног искуства представља одјек неоплатонског еманатизма, свјетлосне метафизике и мистике *par excellence*, који је још у раној патристици надахњивао хришћанску теологију.[66]

Прихватањем исихазма, византијска црква је осудила дух ренесансе која се рађала на Западу. Исихастичка теологија није имала ништа заједничко са настојањем западних хуманиста да утврде људску природу и људско знање као аутономне реалности. У темељу овог мистичког учења налазиле су се прастаре библијске и патристичке идеје о човјеку, његовом мјесту у творевини, односу према Богу и коначном спасењу. Теме сабора одржаних 1341. и 1351. године су првенствено антрополошке. У центру пажње је била сотириологија. Тако се ови сабори, а на извјестан начин и читава исихастичка контроверза, могу ставити у исти ред са IV

[64] Х. Г. Бек, нав. дјело, 98–101.

[65] В. Татакис, нав. дјело, 235.

[66] Исто, 238–239.

[67] И. Мастројанопулос, „Сабори у XIV веку и човек“, у: *Гласник Српске православне цркве*. Год. L. Бр. 12 (1969), 339.

и VI васељенским сабором, који су, насупрот монофизитству и монотелитству, утврдили пуну човјечност Исуса Христа у њеној нераздјељивој заједници са Богом.[67]

Византијско предање се кроз бурне догађаје средином XIV вијека реафирмисало и стекло самосвијест. Темељне религијске идеје, дефинисане у патристици и потврђене на васељенским саборима, и даље су суштински усмјеравале културу и духовност Византије. Сљедбеници исихазма ће, у сутону византијске историје, бити истакнути теолози Никола Кавасила, Симеон Солунски и Марко Ефески.[68]

Nikola Ožegović

HESYCHASM, HISTORICAL AND THEOLOGICAL ASPECTS

Summary

Hesychasm, as a term, is very old. It was present in Patristic vocabulary since the early Christian centuries. However, what Hesychasm today implies, is a result of the dynamic Byzantine history of the XIV century. Key figures of the hesychastic movement in the late thirteenth and early fourteenth centuries were Gregory Sinaite and Gregory Palamas. They have spread hesychastic theory and Jesus Prayer and have established Mount Athos as a center of Hesychasm. Complete triumph of Hesychasm came after the victory of John VI Kantakouzenos in civil war during the forties of the XIV century. Full acceptance of this mystical movement in Eastern Church had wide implications, primarily when it comes to the relationship with the spirit of Humanism who had just appeared in the West. Also, Hesychasm will become a symbol of resistance not only to western Christians, 'Latins', but also to Ottomans in following centuries.

[68] Г. Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 222.

Извори и литература

А. Јевтић, *Свештени канони цркве*, Београд 2005.

Г. Палама, *Господе, просвети таму моју. (Сабране беседе)*, Београд 2005.

Г. Палама, *Тријаде*, Београд–Шибеник 2008.

Г. Синаит, *Сабрани списи I. Аскетска дела*, Београд 2009.

Литература:

E. Vitray-Meyerovitch, *Antologija sufijskih tekstova*, Zagreb 1988.

F. Koplston, *Istorija filozofije. Tom III. Kasni srednji vek i renesansna filozofija*, Beograd 1994.

М. Лазић, *Исихазам српске књиге*, Ниш, 1999.

Ј. Мајендорф, *Византијско богословље. Историјски токови и догматске теме*, Београд 2001.

Ј. Мајендорф, *Свети Григорије Палама и православна мистика*, Београд 1995.

Отачник, часопис за светоотачку праксу и теорију. Година I. Свеске 2 и 3, Београд 2007.

И. Мастројанопулос, „Сабори у XIV веку и човек“, у: *Гласник Српске православне цркве*. Год. L. Бр. 12 (1969), 339–342.

Међународни научни симпосион Свети Григорије Палама у историји и садашњости: 650 година саборског томоса (1351–2001), Србиње–Острог–Требиње, 2001.

J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, Beds 1974.

Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1998.

Г. Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, Београд 1970.

Р. Радић, *Време Јована V Палеолога (1332–1391)*, Београд 1993.

В. Татакис, *Византијска философија*, Београд–Никшић 2002.

Г. Флоровски, *Источни оци V–VIII века,* Хиландар 1998.

III

УДК: 821.112.2.09
DOI: 10.7251/GMS1301421A
(Оригинални научни рад)

Љиљана Аћимовић
Универзитет у Бањој Луци
Филозофски факултет
ljiljana.acimovic@unibl.rs

ИСТОРИЈСКО И ПЈЕСНИЧКО У *ПЈЕСМИ О ХИЛДЕБРАНДУ*

Резиме: *Пјесма о Хилдебранду је једина сачувана јуначка пјесма на старовисокоњемачком језику (рани средњи вијек). Сачувани рукопис записан је у првим деценијама 9. вијека у манастиру Фулда на првом и посљедњем листу једног латинског кодекса. Вјероватно се ради о препису старијег оригинала, који је изгубљен. Као јуначка пјесма из старогерманског периода она представља јединствено свједочанство о том добу и кроз једну епизоду осликава обичаје и традицију из живота старих Германа из времена велике сеоба народа. Једно од најмаркантнијих обиљежја јуначких пјесама је њихов историјски контекст. С обзиром на то да историјска вјеродостојност није њихов циљ, ослањање на историјске личности и догађаје служи да се представи одређени наративни модел. Јуначке пјесме су настале, његоване и преношене с кољена на кољено усменим путем. Захваљујући тој традицији, отргнуте су од заборава. Будући да је Пјесма о Хилдебранду једина сачувана јуначка пјесма из старогерманског времена, што значи да је као таква временски најближа догађајима о којима приповиједа, циљ овог рада је да сагледа шта је то као историјско вјеродостојно пренесено у пјесму, а шта је, с друге стране, плод пјесничке имагинације.*

Кључне ријечи: *Пјесма о Хилдебранду, Хилдебранд, Дитрих од Берна, Теодерих Велики, Хадубранд, историјско, пјесничко.*

Увод

Славна времена великих јунака и њихових незаборавних дјела су одавно прохујала. Као успомена на то доба остала су у германској традицији свједочанства у виду јуначких пјесама и епова, у којима из далеке прошлости увијек изнова израњају једни те исти ликови: храбри Зигфрид, наустрашиви Хаген, прелијепа

Кримхилда, несрећни готски краљ Дитрих од Берна и његов вјерни пратилац Хилдебранд, ковач Виланд, Валтер и Хилдегунда, Хилда и Кудрун и бројни други. Њихове судбине су нам познате захваљујући сагама и легендама спјеваним о њима. Оне нас враћају у једно давно прошло вријеме: вријеме у којем су заједно са славним јунацима живјели и патуљци, змајеви и дивови; вријеме у којем су се ратници препознавали по неустрашивим коњима, раскошној опреми, оштрици и несаломивости мача. Такви јунаци су и Дитрих од Берна и Хилдебранд, о којима се говори у *Пјесми о Хилдебранду*.

Пјесма о Хилдебранду: садржај и анализа

Пјесма о Хилдебранду је најстарија и једина сачувана јуначка пјесма из старогерманског времена. Својом јединственошћу она нас води у доба старих Германа у вријеме сеобе народа (4–6. вијек наше ере) и даје нам могућност да завиримо у њихов особени свијет, обичаје и традицију. Сачувани рукопис је препис старијег оригинала, који је изгубљен. Текст су преписивала два преписивача првих деценија 9. вијека. Једни сматрају да је то било око 810/820. (уп. Koch 1976: 94; Pudić 1980: 3), док је по другима то вријеме око 830/840. године (уп. Brunner 2007: 52) у манастиру Фулда. Сачувано је 68 дугих стихова писаних алитерацијом (њем. Stabreim), крај недостаје, вјероватно због недостатка простора.

Народни пјевач, у духу усмене традиције, уводи слушаоца у пјесму ријечима да је чуо да се о овом догађају приповиједа.[1] Слиједи кратак опис ситуације: два ратника, Хилдебранд и Хадубранд, отац и син, јашу један другом у сусрет, спремни за борбу. У позадини су војске које они предводе. Старији и искуснији војсковођа, Хилдебранд, пита млађег за његово име и поријекло, јер он зна сав народ у краљевству. На то му Хадубранд одговара да се његов отац звао Хилдебранд, а да се он зове Хадубранд и да је његов отац одавно побјегао са Дитрихом на исток, да би умакао Отакеровој мржњи. Код куће је оставио жену и дијете у колијевци, без насљедства. Његов отац, Хилдебранд, силно је био потребан краљу Дитриху, човјеку без пријатеља, јер је он био његов најхрабрији борац. Од тада је Хилдебранд судјеловао у многим

[1] Пјесму је превео Иван Пудић. Превод је, заједно са уводом, текстом и коментаром објављен као засебна публикација, и то 1. издање 1965. године, а 2. промијењено издање 1980. године.

борбама и Хадубранд каже да не вјерује да је његов отац жив. Хилдебранд покушава да убиједи сина да је он његов отац ријечима да свевишњи горе на небу зна, да до сада никад није разговарао (или да се до сада никад није борио – у зависности од тумачења) са сроднијим човјеком (уп. Koch 1976: 97).[2] Хилдебранд потом скида са руке златне гривне које му је поклонио краљ, владар Хуна, и нуди их Хадубранду као знак љубави. Хадубранд одбија поклон сматрајући га преваром и назива противника старим лукавим Хуном изричито тврдећи да његов отац више није жив. Отац констатује да син има доброг господара, што се види по његовој опреми и да није, као некада он, морао да бјежи из царства пред осветом. Он је у том тренутку свјестан да је борба неизбјежна, а са њом и несрећа. Након 30 дугих година (или како он, сходно германској традицији, каже: 60 љета и зима) проведених у изгнанству и након бројних битака, он је сада принуђен да се бори са рођеним сином. Исход је у сваком погледу трагичан: или ће он убити сина или ће син убити њега. Борба почиње, и то прво копљима, а онда мачевима, и то таквом силином да су штитови у потпуности уништени.

Пјесма се на овом мјесту прекида. Из неких других извора, као што је *Пјесма о Нибелунзима*, претпоставља се да је отац убио сина. Новија верзија пјесме из 16. вијека има помирљив крај: отац и син се препознају и заједно одлазе кући.

Када се као читаоци први пут сретнемо с овим текстом, разумјећемо га само дјелимично и површно. Радња је у суштини јасна: два ратника се припремају за борбу; из кратког разговора сазнајемо да је ријеч о оцу и сину, но борба је, без обзира на то, неизбјежна. Крај сачуваног фрагмента доноси почетак борбе. Оно што је мање јасно је зашто је борба неизбјежна и зашто син не жели да прихвати чињеницу да пред њим стоји његов отац, већ противника назива лукавим Хуном који на превару жели да освоји његову опрему. Из Хадубрандових ријечи сазнајемо да је његов отац Хилдебранд, као вјерни борац свог господара Дитриха, побјегао с њим у изгнанство на исток и да је стекао глас храброг борца, но није јасно гдје се срећу ове двије војске и чије су то војске. Да бисмо све ово разумјели, морамо се вратити у далеку прошлост и информисати се о личностима које се помињу у пјесми, а то су: Дитрих од Берна, Хилдебранд, Отакер и владар Хуна.

[2] „Das weiß der Höchste oben im Himmel,/ daß du noch nie dich mit näher Verwandtem/ gemessen im Streite.“ Пудић то мјесто преводи на сљедећи начин: „‚Највишег ми бога‘, рече Hildebrand, ‚горе на небу,/ никада ти до сада нисі са srodnijim čovekom/ razgovarao ...‘“ (Pudić 1980: 25).

Тадашњем реципијенту је у потпуности био јасан контекст, јер је, захваљујући саги из усменог предања, познавао догађаје о којима се говори, тако да многе појединости које су нама данас потребне за правилно разумијевање текста нису наведене. Стих „чуо сам да се приповиједа“ уобичајена је формула за почетак пјесме у усменој традицији. И без обзира на то што ова формула може само да опонаша то предање, она јасно упућује слушаоца или читаоца на традицију из које је пјесма преузета (Millet 2008: 29). Усмене саге с причама о овим догађајима су сачуване и увид у њих нам омогућава да у потпуности схватимо горњи текст.

Дитрих од Берна као личност њемачких јуначких сага

У *Пјесми о Хилдебранду* ради се о двије различите саге: саги о Хилдебранду и саги о Дитриху, које су стопљене у једну јединствену сагу. Она нам приповиједа сљедеће. У давна времена, источноготски краљ Амелунг владао је моћним царством, које се пружало од Тибера с оне стране Алпа до обала Тиренског мора и илирске обале Јадрана. Њега су наслиједила тројица синова: Дитмару је припала Ломбардија с престоницом у Берну (при чему се не мисли на данашњи швајцарски град Берн, већ на италијански град Верону), Ерманарих (Ерманерих) био је владар Рима, а Харлунг (по Hecht 1980: 9. – Дитер) столовао је у Брајзаху на Рајни. Краљ Дитмар од Берна имао је два сина: Дитриха и Дитера. Дитрих је као младић кренуо у авантуре и убрзо се прославио својом храброшћу и вјештином. Његов вјерни пратилац био је чувени Хилдебранд, син војводе Регинбалда, који није био вазал, али је силно волио борбе и зато је ступио у службу краља Дитмара и постао Дитрихов пратилац. Заједно су се борили у бројним биткама.

Најмоћнији владар у то доба био је Дитрихов стриц Ерманарих у Риму. Он је имао мудрог савјетника Зибиха, а овај предивну супругу, коју је Ерманарих једном приликом, када Зибих није био код куће, силовао. Зибих се заклео да ће се осветити, тако што ће уништити сав Ерманарихов род. Прво је вјешто уклонио Ерманарихове синове, потом дјецу његовог брата Харлунга, а онда је услиједила борба са Дитрихом. Дитрих је из борбе изишао као побједник. Но, судбина се поиграла са Дитрихом. Желио је да на-

гради своје храбре витезове, али није имао чиме. Помоћ у злату му је обећао један племић, а по злато је кренуло његових седам најхрабријих јунака, које је, захваљујући својим уходама, Ерманарих заробио. Једини услов под којим су могли бити спасени био је да се Дитрих одредне свих својих земаља и да их препусти Ерманариху, што је он и учинио. Дитрих је обешчашћен, пјешке и без новца, напустио Берн са својим највјернијим витезовима и упутио се у земљу Хуна, јер су краљ Ецел и његова супруга Хелха били познати по својој гостољубивости. Тако је Дитрих од побједника постао изгнаник, протјеран са своје земље. Ецел му је обећао помоћ у борби против Ерманариха.

Зиму су провели на Ецеловом двору, а у прољеће је силна војска, међу њима и двојица младих Ецелових синова, кренула пут Берна. Стигавши у домовину, чули су да Ерманарих опсједа Рабен (данашња Равена). Дитрихова војска се упутила ка Равени и у неустрашивој борби поразила Ерманарихове снаге. Иако је обећао да ће се лично бринути за Ецелове синове, и иако их је, заједно с братом Дитером, повјерио старом, вјерном Елсану, младићи су, у жељи да искусе борбу, побјегли и погинули у неравноправној борби са Витихом (Витегеом). Тешка срца, Дитрих шаље Ридегера краљу Ецелу да га обавијести о догађајима и да се распита да ли је Дитрих и даље добродошао на хунском двору. Ецел и Хелха прихватају тужну вијест о погибији синова и примају Дитриха назад. Дитрих и његови јунаци ће на хунском двору остати 30 година. Хелха умире убрзо након погибије синова, а Ецел се жени Кримхилдом. У жељи да се освети браћи за смрт мужа Зигфрида, Кримхилда позива Бургунђане на Ецелов двор, гдје сви гину. Преживјели су једино Дитрих, Хилдебранд и Ецел.

Након губитка свих јунака у борби против Бургунђана и након вијести да је Сибих, послије Ерманарихове смрти, постао краљ у Риму, Дитрих одлучује да се врати у Берн. На повратку кући, у близини Берна, Хилдебранд одлази у извиђање. Видио је да му у сусрет долази коњаник у сјајној опреми. Он није знао да је то његов син Хадубранд. Будући да га странац није поздравио, Хадубранд је притегао оклоп и јурнуо на непријатеља. Хилдебранд је урадио исто. Након краће борбе копљима, обојица скачу с коња и борбу настављају мачевима. Хадубранд захтијева од противника

да открије свој идентитет и да се преда, али Хилдебранд не одаје своје име, сматрајући да његов противник први треба да каже ко је. Додаје да се никада неће предати. Од силине борбе, Хадубранд је на крају снаге и предаје се. Кад је Хилдебранд посегао за његовим мачем, Хадубранд је тако брзо замахнуо, да би одсјекао руку Хилдебранду, да и овај није био исто тако брз. Хилдебранд је познавао тај потез, јер га је он показао својој жени, кад ју је морао напустити и кренути са Дитрихом у туђину, да би се могла одбранити у опасности. Хилдебранд обара противника на тло и присиљава га да му открије свој идентитет, на шта младић одговара да се зове Хадубранд, његова мајка је Уте, а отац Хилдебранд, Дитрихов јунак, којег никад није видио, јер је прије 30 година, када је Ерманарих протјерао Дитриха из царства, и он напустио земљу и отишао код Хуна. Хилдебранд се представља сину као његов отац и они се загрљени враћају у град, да извијесте о Дитриховом повратку. Дитрихови јунаци побјеђују Зибихову војску и убијају Зибиха, те тако Дитрих постаје краљ у Риму.

Након тога, Дитрих је владао још дуго година. Једног дана један слуга доноси вијест да је у шуми видио највећег и најљепшег јелена. У жељи да га улови, Дитрих узјаше снажног, црног коња и нестане као птица. Иако су његови јунаци кренули одмах за њим, никада га више нису видјели. Од тада нико никада није видио Дитриха од Берна, али је потомству остала прича о његовим славним дјелима, која се проширила свим земљама (уп. Aick 1966: 226–304, Hecht 1980: 9–95, Frenzel 2005: 190–193).

У средишту саге је Дитрих од Берна. Он је најпопуларнија личност њемачких средњовјековних епова. Они се могу подијелити у двије велике групе: на историјске и авантуристичке („aventiurhafte“) спјевове о Дитриху. Историјски се углавном баве напуштањем домовине и временом проведеним у изгнанству и обухватају сљедећа дјела: *Дитрихов бијег* (*Dietrichs Flucht*), *Битка код Равене* (*Rabenschlacht*) и *Алфартова смрт* (*Alpharts Tod*), а авантуристички приказују борбе младог Дитриха и његових јунака са натприродним противницима у еповима *Пјесма о Екеу* (*Das Eckenlied*), *Зигенот* (*Sigenot*), *Виргинал* (*Virginal*), *Голдемар* (*Goldemar*), *Лаурин* (*Laurin*), *Ружичњак у Вормсу* (*Rosengarten zu Worms*), *Битеролф и Дитлајб* (*Biterolf und Dietleib*), *Ортнит*

(*Ortnit*) и *Волфдитрих* (*Wolfdietrich*). Сви они записани су у 13. вијеку (уп. Brunner/Herweg 2007: 57–58; Frenzel 2005: 190–193).

Пјесма о Хилдебранду је, у односу на ове епове, записана много раније (у првим деценијама 9. вијека). У позадини саге о Дитриху скрива се прича о освајању Италије од стране источноготског краља Теодериха Великог, тако да је историјски Теодерих преточен у лик пјесничког Дитриха од Берна. Али, историјски догађаји су се одвијали сасвим другачије од оних приказаних у саги.

Теодерих Велики, краљ Острогота

Прича о Теодериху је тематски везана за велику сеобу народа, која почиње у другој половини 4. вијека, 375. или 376. године, продирањем Хуна из средње Азије и уништењем царства Гота, које се налазило сјеверно од Црног мора. Владар Гота је Ерманарих из племена Амала, који у нападу Хуна губи живот. Дестабилизација региона, проузрокована поразом Гота, довела је до помјерања народа у правцу римске империје. Народи која су припадали готском царству били су принуђени или да се потчине хунској владавини, или да потраже нова мјеста за живот. Великом сеобом народа захваћена су највећим дијелом племена која су се споразумијевала различитим германским дијалектима, а која су била организована у племенске заједнице. Хуни су врхунац моћи досегли за вријеме владавине Атиле (у њемачким јуначким сагама познат под именом Ецел). Кад су поразили Бургунђане (435), њихова територија је досезала до обала Рајне. Атила је 451. кренуо у поход на Галију, али је поражен. Хунско царство је нагло ослабило након Атилине смрти 453. године, а нестало је већ сљедеће године. Под заштитом Хуна у панонској низији живио је један дио Гота, тзв. Остроготи (источни Готи). Предвођени Тиудимиром, оцем Теодериха Великог,[3] били су хунски вазали и борили су се на њиховој страни. Након пропасти хунског царства, Остроготи постају вазали Источног римског царства. Ради осигурања договора и очувања мира, осмогодишњи Тиудимиров син, Теодерих, око 459. године послат је као талац у Константинопољ. Тамо је провео десет година и на царском двору је стекао завидно војно и политичко образовање. И након повратка кући ратовао је за интересе Византије. Остроготе је из Паноније

[3] Биографски подаци о Теодериху Великом доступни су на интернету на страни: de.wikipedia.org/wiki/Theoderih_der_Große, приступљено 08.04.2015.

довео до Македоније, да би се 476. поново вратили на Дунав. Теодерих је служио у царској војсци као високи официр на Балкану. Године 484. постао је конзул, што је било једно од највиших звања у Византији. Напетост између њега и новог цара Зенона прерасла је 486/87. у борбе. Теодерих 488. склопа савез са Зеноном. Овом савезу је претходио један значајан догађај који се одиграо 476. године, када је Одоакар, вођа једне плаћеничке скупине германског или хунског поријекла, срушио с власти посљедњег цара Западног римског царства, чиме је овај дио царства престао да постоји (цар Теодосије I је 395. подијелио Римско царство на два дијела: западно и источно). Зенон је, као цар источне половине Царства, настојао да се ријеши проблематичног Одоакара и из тог разлога је Теодериху обећао италијански трон. На тај начин би Одоакар био неутралисан, а Италијом би владао човјек близак интересима Источног римског царства, јер се оно још увијек није жељело одрећи западних територија. Истовремено би незгодни Теодерих био удаљен од Константинопоља (уп. Millet 2008: 4–5, 30–31).

Готски краљ 489. креће у поход на Италију. Те године се навршава 30 година које је Теодерих провео у служби Источног римског царства. Сматра се да управо тих 30 година представљају образац за 30 година изгнанства. Теодерихових историјских 30 година у служби Византије, након којих је услиједио поход на Италију, представљају у саги 30 година Дитриховог изгнанства на хунском двору.[4]

Теодерих биљежи успјехе у биткама против Одоакара, али не успијева да сломи његову одбрану. Одоакар бјежи у Равену, у тадашњу царску престоницу. Три године је трајала опсада Равене, након чега Теодерих с њим склапа договор о заједничкој владавини у Италији. Свега неколико дана након тога, Теодерих убија Одоакара (493), чиме почиње период владавине Острогота у Италији. Теодерих је, након признања од стане Византије, осигурао стабилност полуострва, регулисао начин саживота Римљана и Гота, те склопио читав низ савеза са другим германским племенима: Визиготима, Францима, Бургунђанима и Вандалима. Својим начином владавине је опонашао Римљане, али је инсистирао на очувању готског идентитета. Проблем је постао његов аријанизам, али и растућа непослушност према Византији. Конфликт је кулминирао убиством

[4] Доступно на интернету на страни de.wikipedia.org/wiki/Dietrich_von_Bern, приступљено 10.04.2015.

филозофа Боеција (524) и сенатора Симахуса (525). Источноримски цар Јустин I одузима Остроготима који су живјели у Византији религијску слободу. Папа Јован I је покушао да посредује у сукобу: Теодерих га је задржао у Равени, гдје је убрзо и умро, што је приписано Теодериху. Но, и он сам умире неколико мјесеци касније, 30. августа 526. године. Готско царство након тога потресају кризе и ратови. Цар Јустинијан I успијева Италију, након једног дугог рата (535–553), припојити Источном римском царству. Убрзо потом (565), полуострво освајају Лангобарди, који буде успомену на Теодериха, сматрајући се легитимним насљедницима његовог царства (уп. Millet 2008: 30–31). Тиме је велика сеоба народа завршена. Лангобарди су владали овим простором све до припајања њихове државе царству Карла Великог (774).

Историјско и/или пјесничко у *Пјесми о Хилдебранду*

Пјесма о Хилдебранду представља прву записану јуначку пјесму у којој се говори о Дитриху од Берна. Сага је у усменој традицији постојала вјероватно и неколико вијекова прије првог записивања, а нарочиту популарност спјевови о Дитриху су доживјели током 13. вијека. Укрштање саге и историјских чињеница и њихово поређење са *Пјесмом о Хилдебранду* пружа нам могућност да проникнемо у догађаје опјеване у пјесми.

Дитрих од Берна (иза чијег пјесничког имена се крије историјски источноготски краљ Теодерих Велики) помиње се у пјесми три пута, сваки пут заједно са Хилдебрандом: говори се како је Хилдебранд заједно са Дитрихом побјегао пред Отакеровом (Одоакаровом) мржњом (стихови 18–19),[5] како је Дитриху силно био потребан Хилдебранд, јер је Дитрих био човјек без пријатеља (стихови 23–24),[6] и како је Хилдебранд био највјернији Дитрихов витез (стих 26).[7] Из Хадубрандових ријечи у пјесми сазнајемо како је Дитрих, а заједно с њим и Хилдебранд, побјегао пред Одоакаровом мржњом у изгнанство на исток. Сага приповиједа о сличној ситуацији. Дитрих од Берна је краљ, легитимни насљедник, који напушта своју земљу (Ломбардију), да би своје највјерније витезове спасао од сигурне смрти. У том сегменту се пјесма подудара са сагом. Историјски посматрано, Теодерих, за разлику од Дитри-

[5] „Vordem nach Osten gewandt, floh er vor Otakers Grimm/ hinweg mit Dietrich und seiner Degen Schar./“ (Koch 1976: 97).

[6] „denn König Dietrich darbte so sehr/ nach meinem Vater, der Mann ohne Freunde./“ (*Ibid.*: 97).

[7] „doch der teuerste Degen war er dem Dietrich./“ (*Ibid.*: 97).

ха, није легитимни насљедник, већ освајач нове територије. Разлози који би могли да говоре у прилог тези да се и овдје, барем дјелимично, ради о легитимном насљеднику били би сљедећи: ако би се Италија сматрала дијелом великог Римског царства (без обзира на то што је оно подијељено на два дијела), онда би се Зенонов договор са Теодерихом да крене у поход на Италију и смијени Одоакара као нелегитмног насљедника, уз обећање да ће моћи самостално управљати новоосвојеном територијом, могао тумачити у том контексту. Постоје и историографски записи по којима је Теодерих освајањем Италије и смакнућем Одоакара сматран браниоцем царства, јер је заправо Одоакар био нелегитимни освајач, а осим тога и убица ругијске краљевске породице, због чега му се Теодерих и осветио (уп. Millet 2008: 32). У овом сегменту је видљиво одступање књижевног предања од историјских чињеница. Трансформација освајања у повратак изгнаника тумачи се тиме да анонимни приповједачи и нису жељели да публику подуче у „историјском“ смислу, већ да је забаве и изврше одређени утицај (уп. Brunner 2007: 134). Историјске личности и догађаји немају за циљ историјску вјеродостојност тих личности и догађаја, већ обликовање одређених образаца радње, коју су приповједачима служили као модели радње (уп. Brunner 2007: 135, Hübner 2006: 41). Ти обрасци су се могли прилагођавати различитим ситуацијама. У саги о Дитриху, ријеч је о моделу који слиједи образац „бијег, изгнанство и повратак легитимног насљедника“ (Hübner 2006: 41). У тај модел радње у потпуности се уклапа историјска прича о пропасти готског царства под Ерманарихом од стране Хуна (375. године). Иако генерацијски раздвојени, историјски, Теодерих је Ерманарихов насљедник, који након много година изгнанства (у хунској држави) покушава да оживи царство и обнови династију. Тиме се овај историјски догађај може с лакоћом трансформисати у представљени наративни образац. Одступање би у том контексту представљала географска позиција царства, које је помјерено у Италију, за разлику од првобитне локације у источној Европи.

У саги је Дитрихов најљући противник стриц Ерманарих, а изгнанство је резултат освете и лукавста Ерманариховог канцелара Зибиха. Дитрих је побједник у борби против Ерманариха; он једини од читавог рода преживљава Зибихову освету, али

је прогнан. Питање је у којој се мјери Ерманарих из саге може изједначити са историјским владаром Гота Ерманарихом из племена Амала из времена хунског напада на Готе (375. године). Није искључено да је ријеч о истој особи, с тим да је у саги дошло до стапања неколико генерација, јер је једино тако могуће да Ерманарих (погинуо 375. године) буде Дитрихов (Теодерихов) стриц (рођен око 452), али исто тако и да Дитрих (рођен око 452) буде изгнаник на Ецеловом (Атилином) двору (умро 453) и да тамо доживи пропаст Бургунђана (435). *Пјесма о Хилдебранду* одступа од саге, јер улогу Дитриховог противника у пјесми преузима Отакер (историјски Одоакар), који се помиње кад се говори о Дитрихом бјекству пред Отакеровом мржњом (стих 18)[8] и о томе како је Хилдебранд био веома љут на Отакера (стих 25).[9] Историјски је вјеродостојан сукоб Теодериха са Одоакаром, али је на овом мјесту дошло до замјене историјских чињеница, јер је Теодерих свргнуо Одоакара са трона и убио га, а не Одоакар Теодериха, тј. Дитриха, како се казује у пјесми.

Дитрих се, послије 30 година изгнанства, враћа у домовину. Његов једини пратилац је вјерни Хилдебранд. Сви остали његови јунаци су изгинули у биткама. О повратку у домовину из туђине говори се и у *Пјесми о Хилдебранду*. Након 30 година („лутао сам шездесет љета и зима у туђини“, стих 50[10]) проведених на хунском двору, Хилдебранд се заједно с Дитрихом враћа у домовину. Тих 30 година изгнанства се доводи у вези са историјских 30 година Теодерихове службе Источном римском царству. Историјски посматрано, можемо их тумачити и као године које су Остроготи провели под хунском владавином, иако се ради о нешто дужем временском периоду (375–454).

У пјесми се помиње и неименовани хунски владар, који је Хилдебранду поклонио златне гривне и које он жели да дарује сину Хадубранду (стихови 33–35).[11] Иако се нигдје не казује његово име, сматра се да је у питању најпознатији хунски владар Атила (односно Ецел), који је једна од најзначајнијих личности у саги о Дитриху. Поново наилазимо на историјски невјеродостојне податке, јер је Атила умро 453. године, а Теодерих је рођен око 452. године, што значи да никако нису могли бити савременици.

[8] „Vordem nach Osten gewandt, floh er vor Otakers Grimm/“ (*Ibid*.: 97).

[9] „Er war dem Otaker unmäßig feind,/“ (*Ibid*.: 97).

[10] „Ich weilte der Sommer und Winter sechzig im Ausland,/“ (*Ibid*.: 98).

[11] „Da wand er vom Arme gewundene Ringe/ aus Kaisergoldwerk, das ihm der König gegeben,/ der Hunnen Herrscher: ‚Das geb ich aus Huld dir nun.‘“ (*Ibid*.: 97).

За разлику од Теодериха (Дитриха), Одоакара и Атиле, једина личност у пјесми чији историјски идентитет није са сигурношћу доказан јесте Хилдебранд. Ранија истраживања су указивала да је ријеч о Гензимунду из рода Амала, а могуће је и да је ријеч о Иби, једном од заповједника Теодериха Великог (уп. Brunner/Herweg 2007: 188). Његово име, као и остала имена на *-бранд* у овој пјесми (Хадубранд, Херибранд) указују на лангобардско поријекло (уп. Pudić 1980: 3, 7). Могуће је да је његово готско име гласило сасвим другачије, али је посредовањем Лангобарда, који су наслиједили готско царство у Италији и који су његовали готске епске пјесме, његово име добило овај облик. Епизода с борбом Хилдебранда и Хадубранда дешава се у вријеме Хилдебрандовог повратка из туђине. У саги о Дитриху, њихов двобој се завршава помирљиво: након тешке борбе, отац успијева савладати сина и присилити га да ода идентитет, након чега загрљени одлазе кући. *Пјесма о Хилдебранду* приказује исту епизоду, али с другачијим исходом: отац се, заједно с Дитрихом, након 30-годишњег изгнанства враћа у домовину. На граници га дочекује млади ратник с војском. Након краћег дијалога, отац зна да пред њим стоји његов син. То му и каже, наглашавајући да Хадубранд никад до тада није разговарао са сроднијим човјеком (стихови 30–32). Најсроднији човјек је отац, чиме Хилдебранд сину открива идентитет. Но, Хадубранд је вођа непријатељске (Одоакарове) војске, он одбија понуђени дар, противника назива старим, лукавим Хуном и констатује да је његов отац, Хилдебранд, мртав (стихови 37–44[12]). Младић је поносан на успомену на свог оца, из прича му је познато да је Хилдебранд један од најхрабријих Дитрихових јунака и он у борбама жели да докаже да је јунак сличан свом оцу. Њему је јасно да је отац морао да се повинује германској традицији вјерности вођи (Gefolgschaft) и да је због тога оставио жену и мало дијете без насљедства у домовини и побјегао с Дитрихом на исток. Сада, кад се напокон среће с оцем, њему идентитет његовог противника и није важан: њему отац сада и не треба, јер је он, Хадубранд, један од најзначајнијих Одоакарових људи. Отац је, с његове тачке гледишта, изгнаник и непријатељ. На основу опреме коју младић носи, Хилдебранд закључује да он има доброг господара и да није, као некада раније он, морао бјежати пред осветом (стихови 46–48[13]). Све то значи

[12] „„Mit dem Gere soll man Gaben empfangen,/ Spitze an Spitze./ Du bist mir alter Hunn unmäßig schlau,/ umspinnest mich mit deinen Worten, willst nach mir mit dem Speere werfen./ Bist nun so alt schon, doch immer voll Trug./ Das sagten zu mir, die die See befahren,/ das Weltmeer im Westen: daß Krieg ihn wegriß./ Tot ist Hildebrand, Heribrands Sohn. -/“‘ (*Ibid*.: 97–98).

[13] „Wohl aber seh ich an deiner Rüstung,/ daß du hast daheim einen guten Herrn,/ daß du nicht aus dem Reiche vor Rache entwichest.“ (*Ibid*.: 98).

да је Хадубранд достигао значајну позицију у Одоакаровој војсци, чиме је он за Хилдебранда постао издајник и непријатељ. Хилдебранд је свјестан да је борба са сином неизбјежна и да ће она имати трагичан крај: или ће он убити сина или син њега (стихови 53–54[14]). Он неће да уступи пред непријатељем (сином), јер би тиме укаљао и име и част, иако је свјестан да могуће убиство сина насљедника представља гашење његове лозе. Евидентно је да епизода с Хилдебрандом и Хадубрандом у *Пјесми о Хилдебранду* значајно одступа од оне приказане у саги.

Закључак

У раду су на бази саге о Дитриху и историјских података о Теодериху Великом анализирани елементи историјског и пјесничког у *Пјесми о Хилдебранду*. Историјске личности које се помињу у пјесми су: Дитрих (Теодерих), Одоакар и Атила, а пјесничке Хилдебранд и Хадубранд. Иако помињање историјских личности и догађаја нема за циљ историјску вјеродостојност, већ приказивање одређених модела радње, могу се успоставити одређене паралеле између историје, саге и пјесме, као што су: обнављање некадашњег царства, противник у борби за трон, године проведене у изгнанству.

Литература

Aick, Gerhard (1966), *Deutsche Heldensagen I*, Wien–Heidelberg: Verlag Carl Ueberreuter.

Brunner, Horst (2007), *Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters im Überblick*, Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Brunner, Horst/ Mathias Herweg (Hg.) (2007), *Gestalten des Mittelalters, Ein Lexikon historischer und literarischer Personen in Dichtung, Musik und Kunst*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Frenzel, Elisabeth ([10]2005), *Stoffe der Weltliteratur, Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Hecht, Gretel und Wolfgang (1980), *Deutsche Heldensagen*, Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag.

Hübner, Gert (2006), *Ältere deutsche Literatur, Eine Einführung*, Tübingen und Basel: A. Francke Verlag.

[14] „Nun soll mich das eigene Kind mit der Klinge treffen,/ mit dem Schwert erschlagen oder ich ihm Verderben schaffen./“ (*Ibid*.: 98).

Koch, Hans Jürgen (Hr.) (1976), *Mittelalter I*, Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Millet, Victor (2008), *Germanische Heldendichtung im Mittelalter, Eine Einführung*, Berlin – New York: Walter de Gruyter.

Pudić, Ivan (1979), „Počeci nemačke književnosti“, u: Zoran Konstantinović (ur.), *Njemačka književnost*, knjiga I, Sarajevo–Beograd: Svjestlost, Zavod za udžbenike – Nolit, 9–21.

Pudić, Ivan ([2]1980), *Pesma o Hildebrandu, uvod, tekst, prevod i komentar*, Beograd: Naučna knjiga.

DAS HISTORISCHE UND DAS SAGENHAFTE IM HILDEBRANDSLIED

Zusammenfassung

Das Hildebrandslied ist das einzige überlieferte Heldengedicht in althochdeutscher Sprache (Frühmittelalter). Das Gedicht wurde in den ersten Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts auf das erste und letzte Blatt einer theologischen Handschrift des Klosters Fulda eingetragen. Es handelt sich vielleicht um die Abschrift eines älteren Originals, das verlorengegangen ist. Als ein Heldengedicht aus der altgermanischen Zeit stellt es ein einzigartiges Zeugnis dieses Zeitraums dar und zeigt durch eine Episode die Bräuche und Tradition aus dem Leben der alten Germanen aus der Zeit der Völkerwanderung. Eines der wichtigsten Merkmale der Heldenlieder sind die Stoffe mit einem historischen Kern. Obwohl die Stoffe der Heldenlieder auf historischen Personen und Ereignissen beruhen, handelt es sich doch nicht um Geschichtsliteratur. Es geht vielmehr um ein modellhaftes Handlungsmuster. Die Heldenlieder wurden mündlich tradiert. Das Hildebrandslied ist das einzige erhaltene Heldenlied aus der altgermanischen Zeit. Das bedeutet, dass es als solches zeitlich nicht weit entfernt ist von den Ereignissen, über die es erzählt. Das Ziel dieses Beitrags ist zu beleuchten, was als historisch wahr ins Gedicht übernommen wurde, und was andererseits die Frucht der dichterischen Imagination ist.

УДК: 821.133.1.09”04/14”
DOI: 10.7251/GMS1301435D
(Оригинални научни рад)

Марјана Ђукић
Универзитет Црне Горе
Институт за стране језике
marjana.dj@gmail.com

КУРТОАЗНИ РОМАН[1]

Резиме: *У раду ће се најприје дефинисати француски средњовјековни роман у односу на друге средњовјековне облике, а затим ће се описати теме и поступци куртоазног романа. Хипотеза је да је француски куртоазни роман установио правила која и данас функционишу у роману те да та важна инаугурална фаза романа нема значај само за књижевну историју већ представља значајан прилог теорији жанра.*

Кључне ријечи: *роман, куртоазни роман, дијегетички свијет, наративни поступци.*

Ако је књижевни канон XI вијека била јуначка епика, XII вијек је без сумње златно доба романа у француској средњовјековној књижевности. Иако није било теоријских текстова који би прописали норме и правила романа, сама дјела су кодификовала многа од њих па су створене и прве конвенције. Неке од њих, као што ће се касније видјети, остаће структурни дијелови у непресушном трајању романа, било да је роман на маргинама књижевности, било да заузима канонску позицију. Не смије се заборавити да су аутори преко образовања били у вези са традицијом коју су одржавали и унапређивали како на нивоу тема тако и на нивоу поступака и техника. Куртоазни роман стоји као сасвим осебујан тип романа, непоновљиве љепоте и шарма од којег наши савременици романописци имају шта научити.

Жан Фрапије сматра да се под куртоазним романом подразумијева огромна наративна књижевност која, створена у Француској средином XII вијека, има златни период између 1150. и 1250. године, те да је његов утицај присутан широм Европе до краја средњег вијека, чак и након тога. Прихватајући ранију подјелу,

[1] Рад је објављен као дио већег истраживања у студији: Марјана Ђукић, *У потрази за романом, француски роман средњег, XVI и XVII вијека,* Подгорица, ИЦЈК, 2011.

у куртоазни роман сврстава антички роман, бретонски роман, византијски роман и авантуристички роман. За све њих заједничка је куртоазна, дворска публика, што му даје и име куртоазан.[2] Морамо се мало оградити од ове подјеле, најприје зато што у њој нису исте категорије, три су, боделовски речено, према материји, а једна – авантуристички роман, према основној теми. Притом, сви куртоазни романи су заправо авантуристички, пустоловни. Затим, видјели смо да су антички романи још увијек задржавали извјесне елементе епске поезије, а што се византијске материје тиче, таквих мотива има и у бретонском роману, као на примјер у Кретјеновом *Клижесу*.

Куртоазни роман друге половине XII вијека као посебну, важну и инаугуралну етапу развоја француског романа чине пет сачуваних романа Кретјена де Троа и романи о Тристану, који у односу на Фрапијеов прилично разнолик корпус ипак имају канонски статус. Најприје, припадају бретонској материји па се често називају витешким, артуровским или бретонским. Пошто ће се тип витешког романа развијати сво до XVI вијека на француском и касније шпанском језику, најприхватљивије је и најпрецизније да се витешки роман XII вијека назива куртоазним романом.[3]

У другој половини XII и првој половини XIII вијека настају бројни романи који ће приповиједати о витешким и љубавним пустоловинама (које Бедије назива романима Округлог стола), али исто тако пустоловни романи који радњу измјештају из бретонских шума у медитеранске и оријенталне предјеле. Као реакција на идеализовани свијет дворског романа, јавља се и реализам у наративној књижевности.

Поменуто је да се средњовјековни роман установљује у опреци према епској поезији. Формално, куртоазни роман је писан у осмерцу, с парним римама, док јуначке пјесме углавном нису римоване, већ асоноване и подијељене су у десетерачке или дванаестерачке строфе – лесе (фр. лаиссес). Као и роман, књижевни облик ле (фр. лаи) писан је у римованим осмерцима, али је много краћи, највише 1000 стихова, и описује углавном љубав двоје младих, у меланхоличном тону.

Роман је од почетка текст намијењен читању, било да се текст чита индивидуално, како ми то данас радимо, било да је читан пред

[2] Jean Frappier, „Introduction“ in: *Les Romans courtois*, Paris, Librairie Larousse, p. 5.

[3] Да би се правила разлика у односу на каснију етапу развоја романа која је настала у Шпанији, прихвата се да је француски средњовјековни роман *куртоазни,* а касније настао шпански *витешки*. У XVII вијеку ће и француски средњовјековни и шпански романи XV и XVI вијека бити називани *romans de chevalerie.*

публиком, како је у средњем вијеку уобичајено. Присуство наратора и обраћање читаоцу, односно дијалог на екстрадијегетичком нивоу, конвенција су од самог почетка жанра. Епску поезију су пјевали жонглери широкој и разноврсној публици пред црквом, на светковинама, на вашарима. Роман је имао ограничену публику, изабрано слушалаштво двора. Као што смо поменули, романе су писали учени аутори – клерици.

Дијегетички свијет романа је исто тако другачији од јуначке епике. Док је свијет *chanson de geste* стабилно вертикалне организације феудалног друштва, гдје је вазал увијек у јасној мисији одбране свог господара, краља и Бога, романескни јунак обитава у чудесном свијету чаробњака и вила, магија и привиђења. Од изузетне је важности напуштање историјских тема (Александар, Троја, Теба) у корист артуровске легенде. Док год је роман на терену историјског, обавезан је да бар у извјесној мјери поштује историјску истину. Бретонска материја је понудила роману прикладнију тематику која му не би наметала правила ванлитерарне стварности. Не познајући Аристотела, средњовјековни су аутори спонтано створили књижевност која не би излагала „оно што се истински догодило, него оно што се могло догодити“. Фикционалност, као квалитет романа од почетака, ишла је преко чудесног.

Елементи чудесног нису били непознати епској поезији, али је прича фокусирана на јуначки подвиг – *geste*, када се увиђају храброст и часност витеза у одбрани узвишених циљева у публици познатим причама из историје. Далеко од колективног духа и националног значаја подвига, у романескној фикцији витез тражи другачије авантуре – углавном, сходно романескном свијету, чудесне и необичне: потраге разне врсте, борбе са чудовиштима, избављење неке лијепе госпе из зачараног замка, тражење невјесте према власи коју птица испусти и сл. Пустоловине су тематска оса средњовјековног романа, те стога зачетак линије авантуристичких романа, најшире категоризовано, који додуше у неким облицима постоји и у античким наративним текстовима, креће управо од средњег вијека. Треба рећи да су у куртоазном роману пустоловине опасне и потребно је да јунак-витез покаже у остварењу задатка своја знања, умијећа, вјештине, способности, часност, куртоазно понашање, а остварење мисије оправдава „изабраност“ јунака.

Само је Ивен могао да се ослободи витеза од извора и освоји његову удовицу, само је Тристан могао да убије Морхолта, а само Персевал да види Грал. Колективност епских подвига замијениле су индивидуалне пустоловине.

Авантуре, путовања, трагања од почетака романескног жанра јесу тематска основа која ће се касније реализовати преко различитих типова – шпански витешки роман, пикарски роман, „црни роман“ романтизма, научнофантастични роман, авантуристички, полицијски и детективски романи.[4] Сви они задржавају лик изабраног протагонисте који је једини кадар да испуни задатак, било да је витез или детектив Поаро. У основи витешког романа између осталог лежи успјех *Да Винчијевог кода*; не само да тематски наставља причу о Гралу и нуди једно од тумачења, него и изабраношћу Роберта Лангдона да ријеши низ сукцесивних мистерија у серији пустоловина.[5]

У средњем вијеку, судећи по Боделовој типологији, сврха романа је да буде занимљив и забаван, да се допадне, а погодно средство су бројне перипетије, путовања, препреке које јунак мора да побиједи не би ли испунио задатак, нашао то што тражи, открио тајну или освојио срце неке госпе.

Ево нас код друге велике теме романа. Љубав и жена, скоро непостојеће у епској поезији, у куртоазној књижевности, којој припада средњовјековни француски роман, добијају посебно значајно мјесто. Романескни витез има, дакле, посебан тип искушења и пустоловина приде. Показати и доказати госпи љубав, истовремено се представити храброшћу, часношћу, оданошћу, витешким и куртоазним понашањем достојним њене љубави, велики је циљ романескног јунака. Пар витез – госпа тематско је средиште куртоазног романа, а женски ликови добијају равноправан значај са витезовима Округлог стола. Од Изолде до Бланшфлер, аутори, нарочито Кретјен де Троа, стварају комплексне и разнолике женске психологије упркос поштовању обрасца куртоазне љубави. Заправо, једини романескни модел у којем је развијен досљедно *fin'amor* јесте *Lanselot*, а сви други романи показују одступања, отклоне и полемике у односу на важећа правила. Јунакиње су дјелатне не само признавањем витештва, већ и подстицањем јунака – витеза да своје знање и положај стално доказују и

[4] Касније у развоју жанра, јављају се романи који развијају унутрашња, интимна трагања, па није случајно да је Пруст у наслову романа задржао управо *трагање.*

[5] На основама средњовјековног романа, који се показао у XX вијеку *très à la mode*, настају многи популарни романи као Толкинов *Господари прстенова* и серијал о Харију Потеру, а ни филм му није одолио.

оправдавају. Енида, Гиневра, Фенис, па и Лаудина, својом су одлучношћу преокренуле радњу романа, а јунака подстакле да напредује. Достојне витезова Округлог стола, јунакиње Кретјена де Троа комплексних су карактера и осебујних квалитета тако да су далеко од било каквих клишетираних типова. Од срдите краљице Гиневре до скромне Ениде, од пркосне Лаудине до одлучне Фенис, куртоазни роман XII вијека је створио галерију изузетних женских ликова, а тему љубави, ма колико у складу са важећим нормама, приказао не као стереотип већ као људску емоцију и потребу која је код сваког пара другачија и посебна.

Технике куртоазног романа

Од настанка, роман покушава читаоца да убиједи у наводну аутентичност фикције. У ту сврху користе се већ познате и често обрађиване теме – прича о Александру, о Теби, о Тристану, бројне легенде и усмена предања. У име аутентичности романописци детаљно описују покућства, одјећу, наоружања, а наратор се често и сам обрати читалаштву. Функиције коментара екстрадијегетичког наратора разноврсне су (упућивање на претходно постојећи текст, функције режије), али заправо увијек служе као потврда истинитости и вјеродостојности. Упркос подражавању у темама, што показује да су антички текстови били познати и упркос извјесним конвенцијама, романописци стварају оригинална дјела разноликих почетака, вођења радње, градње ликова и разрјешења. Стих осмерац нарочит је умјетники изазов и посебна драж ове фазе у развоју романа.

Посебан поступак куртоазног романа јесте преплитање прича (fr. *entrelacement*). Након што исприча почетак једне пустоловине, наратор је прекида пустоловином другог витеза, па трећег, онда се враћа на другог јунака, па на прву причу и првог витеза. Овај поступак је развио Кретјен де Троа, донекле у *Ланселоту*, а нарочито у *Персевалу.* Поступак преплитања прича радо су прихватили касније настали романи у прози који су уводили све више паралелних пустоловина. Формална ознака преласка с једне приче на другу је врло експлицитна, а паралелизам двију или више прича дочарава артуровски свијет витешких судбина и подвига:

Одсад о Говену кнезу

Ћути *Легенда о Гралу*

Ал' враћа се Персифалу[6]

Средњовјековни роман је започео развој психолошког сјенчења ликова, за разлику од других књижевних врста у којима су углавном типски јунаци (у епској поезији – јунак, издајица, најбољи пријатељ; у фаблиоу – нечасна жена, глуп муж, смијешан поп), а погодан поступак за анализу јесте монолог. Некада је монолог само ламентација, често преиспитивање и двоумљење, понекад сјећање. Чести су и дијалози, а у ту сврху често служе дојиље, дадиље, пратиље, захваљујући којима, као у класичном позоришту, монолог постаје дијалог. Дејство дијалога је драматичност, јер брисањем наратора читалац је усред радње. Но, и дијалог и монолог служе радњи, напредовању приче, потпуно су подређени нарацији.

Наратор није свезнајући. Често се позива на друге да су га упутили у причу, о којој прилично зна, али увијек може да се позове на недостатке. Користе се формуле које наводе на хипотекст, као оне из *Персевала*: „о књизи што о том прича", „то по једном зна се спису". Притом, дијалозима и унутрашњом фокализацијом, наратор је често одсутан, па је читалац принуђен да види и зна само онолико колико и јунак види и зна. У *Ивену*, Кретјен користи тај поступак када главни јунак види први пут Лаудину, читалац је види Ивеновим погледом (као много касније када Флобер представља Ему Шарловим погледом). У *Персевалу* ће унутрашња фокализација бити још више изражен поступак приказивања догађаја.

Изучавање реторике и граматике дало је рецепте за почетак приповиједања, за развијање идеје, за завршетак романа. Треба подсјетити да у средњем вијеку, прије изума штампарије, књига није имала данашњи облик, с насловном страном на којој су аутор и наслов. Стога је у средњовјековним романима у прологу често име аутора, поручиоца и најава приче. Реторика је прописивала да прича почиње пословицом или цитатом, како на примјер почиње роман *Ерек и Енида*.

Често је важно етимолошко значење имена (Тристан, Бланшфлер, Сордамор), користи се акумулација атрибута (*frequentatio*),

[6] Кретјен де Троа, *Парсифал или Легенда о Гралу,* превод Коља Мићевић, Београд, СКЗ, 2009, стр. 159.

изражавање идеја на скоро исти начин (*interpretatio*), коришћење ријечи из исте породице или хомонима (*annominatio*), наизмјенична употреба афирмације и негације (*oppositium*).

Описи (*descriptio*) често су конвенционални. Ако су у питању портрети, посебно су описују изузетне љепоте или нарочите ружноће. Описи су детаљни, од главе до пете, укључујући одјећу и опрему. Обрасци су да лијепа жена има плаву косу, врат је бијел, а код ружне жене очи су мишје.

Поступци на којима почива куртоазни роман јесу исто тако понављања и контрасти.

Слиједећи модел куртоазне љубави, роман има срећан завршетак.

Иако нема књижевнотеоријских текстова (Аристотел ће бити познат тек од XIII вијека), посебно значајан квалитет куртоазног романа јесте ауторефлексивност текста јер остали средњовјековни књижевни облици нису промишљали о сопственој структури и поступцима. Аутори, прије свега Кретјен де Троа, укључују метатекстуалне и хипертекстуалне дискусије преко којих сазнајемо да се води рачуна о композицији романа, градњи ликова, о вјероватности, о стилу.

Не може се прихватити чест став о „безбрижности“ средњовјековних романописаца када су у питању нарација и структурални дијелови романа. Исто тако, апсурдна је романтичарска визија да је средњовјековна књижевност дјело неког апстрактног „колективног генија“. Не, куртоазни роман су стварали оригинални, индивидулани генији, Toma, Berul, Kretjen de Troa.

ОПИС ЛИЈЕПОГ – БЛАНШФЛЕР

А дјева ту приђе тада
кроткија и с више склада
од копца ил' папагаја.
Њен плашт беше сав од сјаја
рамнорујног са нитима
златним, испод кога има
и чисте самуровине.
Црно крзно све од фине
ласице руб плашта отка.
Не би дуга ни широка.
И мада склад досад прави
описивах што Бог стави
у тело и лик те жене,
даћу све лепоте њене
верне црте тако миле.
Расплетене су јој биле
косе падајући меко
да би, ко их види, рек'о
како су од злата чиста,
тако њихов прелив блиста.
Чело бело и све глатко
к'о да га је руком сатк'о
мајстор који клесâ прво
камен, слона кост ил' дрво;
веђе смеђе и дугачке,
на лицу к'о светле тачке
очи живахне и ведре.
Нос прàв, сав од пути једре,
а боље јој преко лица
белог стàја руј толика
нег трак црвен преко сребра.
Да освоји сваког себра
дух и срце, Бог јој све дâ.
Лепшу отад никад не зда,
као што ни дотад није.

(Превод Коља Мићевић, 67–68)

ОПИС РУЖНОГ

Цура имаде на коси
тек две црне круте кике
а, ако су тачне слике
у књизи што о том прича
ружнијега не би бића
међ' свим које ад је згрн'о.
Гвожђе није тако црно
као руке јој и шија,
али још је одвратнија
у осталим удовима;
ничег не би у очима
к'о мишјим – две црне тачке!
Нос од мајмуна ил' мачке
усне магарца ил' вола,
зуби којих нѐ бî пола
боју имаху жуманца
а брада јој к'о у јарца.
Насред прса имâ грбу,
кичму к'о штап папски грдну
повијену, и рамена
сва кврга ал' стамена;
грба с леђа, ноге криве,
к'о две шибе савитљиве,
за плесање згода права!
До краља се приближава
госпођица та на мули
какву видели ни чули
на краљевом двору нису.

(Превод Коља Мићевић, 153–154)

Литература

Банашевић, Никола, "Француска књижевност (од средњег вијека до 1683)", ин: Џакула, Бранко ет ал., *Француска књижевност I,* Сарајево, Свјетлост, Београд, Нолит, 1976.

Bédier, J. et P. Hasard, *Littérature française*, Paris, Librairie Larousse, 1948.

Bertholet, Madelaine, *Le Roman courtois*, Paris, Nathan, 1998.

Cohen, Gustave, *La Littérature romanesque au XIIe siecle*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1949.

Coulet, Henri, *Le Roman jusqu'à la Révolution*, Paris, Armand Colin, 1967.

Frappier, Jean, *Les Romans courtois*, Paris, Librairie Larousse, 1946.

Kretjen de Troa, *Parsifal ili Legenda o Gralu*, prevod Kolja Mićević, Beograd, SKZ, 2009.

Pintarič, Miha, *Le Roman courtois*, Ljubljana, Odelek za romanske jezike in knjizevnost, 2006.

Zink, Michel, *Introduction à la littérature française du Moyen Age*, Paris, Livre de Poche, 1993.

Résumé

Le roman courtois français est d'abord défini par rapport aux autres genres médievaux et puis décrit aux niveux thématique et techniques. Les règles et les conventions établis au XIIe siècle restent les procédés romanesques jusqu'au roman contemporain. L'étape inaugurale de l'évolution du roman devient non seulement le domaine de l'histoire littéraire mais aussi de la théorie de genre romanesque.

Mots-clés: roman, roman courtois, monde diégétique; procédés narratifs.

Иполит Делаеј

РАД ХАГИОГРАФА

I – Шта подразумијевамо под „хагиографијама“. – Књижевни родови. – Моралитети. – Антички аутори и њихово виђење историје. – Особине средњовјековних хагиографа.

Видјели смо како савремени читалац подсвјесно поједностављује тематику која се тиче светаца, што води ка смањењу вјеродостојности историјских чињеница, до њиховог онеобичавања, па чак и до готово потпуног бацања у заборав. Поставићемо овдје питање да ли су хагиографи били вјернији чувари историјске традиције.

Напоменимо, прије свега, да нам није намјера да под термин *хагиограф* смјестимо цијелу плејаду писара који су се припремали за позив узимајући за тему животе светаца. Међу њима има оних који су једноставно преносили оно што су сопственим очима видјели или рукама опипали. Њихова казивања би се подједнако могла сврстати међу аутентичне мемоаре колико и у дидактичку литературу. У овој студији се нећемо бавити овим искреним свједоцима који су свима били познати и на чије се радове гледало као на најчистије изворе хагиографије.

Такође се нећемо бавити студијом дјела великих и добро информисаних писаца, виртуоза у свом послу, који су имали намјеру да се баве писањем историјских дјела, попут Сулпиција Севера, Хиларија из Поатјеа, Фортуната, Енодија и Еугипијуса. Ови писци су посљедњи представници класичне антике и њихово дјело, у којем обитава и животно и умјетничко, не смијемо помијешати са артифицијелним, у односу на њих постериорним дјелима аутора који имају претензију да преузму тематику којом су се поменути писци бавили. Једнако ћемо се понашати и према савјесним биографима који су у различитим периодима средњег вијека

успијевали да се приближе овим узорима и чије дјело никада није оспоравано. Треба да посветимо пуну пажњу конвенционалним и имитаторским записима, удаљеним од догађаја које описују и без опипљивог додира са реалношћу.

Уколико у мислима раздвојимо дјела о страдању Христовом или литургијске књиге за запада, збирке животописа светаца из Грчке,[1] дјела која сви посматрају као историјску грађу, остаће нам велики број мање вриједних књига о мученицима (мартирији) и животописа светаца, међу којима су нека дјела једногласно одбачена а друга, по мишљењу критике, упитног квалитета. Аутори ових преосталих хагиографија, најчешће анонимни, они су чијим ћемо се поступком писања нарочито позабавити. Мартиријуме, састављене дуго након одигравања прогона, што желим да потцртам, чине највећи дио њиховог књижевног опуса. Том категоријом дјела ћемо се овдје готово искључиво и бавити. Касније ће бити једноставно да се на остале теме прошири оно што ћемо рећи о поменутом жанру.

Напоменимо да не треба правити разлику између Грка и Латина. Ако су, и то искључиво у домену књижевности, први имали предност у односу на друге, историјски смисао је очигледно исти на једној и на другој страни, те стога треба да буду сврстани у једну исту групу.

Прво питање које треба да се постави аутору чије дјело се процјењује је у који књижевни жанр је желио да га сврста; било би, у супротном, неправедно да се тај аутор у име одбране историјског жанра осуди уколико је имао намјеру да напише обичну фикцију. А поједина хагиографска дјела имају очигледно управо карактер фикције; то су параболе или новеле које за циљ имају да подстакну на размишљање о појединој вјерској истини или моралном принципу. Аутор пише са циљем да подучи и никада нема намјеру да његови наводи буду истинити. Раније су наратори смјештали на сцену краљеве и принчеве; хришћански моралиста је своје тврдње поткрепљивао примјерима из живота мученика или аскета. И чак и када истинитост није играла значајну улогу, већ је једноставно требало угодити укусу публике, оквир животописа светаца био је привилегован јер је лектира на ову тему била омиљена међу вјерницима и једина чија тематика није била окарактерисана као недостојна и вриједна презира.

[1] Дајемо описни превод назива родова које аутор на француском редом дефинише као: passionnaires, lectionnaires, ménologes.

Мноштво застрашујућих лекција дато је народу у форми хагиографске приче. Чувено *Страдање светог Никифора*[2] писано је у истом облику као и историја Теодула Стилита,[3] светог Марсинијана,[4] Бонифација Тарса[5] и Кипријана Антиохијског, чију тему препознајемо у легенди о Фаусту[6]. А шта је ако не кратки вјерски роман та тако често понављана прича о догодовштинама побожне жене која се крила у манастиру под именом и одором мушкарца, оптужене и постхумно проглашене невином? Јунакиња се редом зове Марина, Пелагија, Евгенија, Ефросинија, Теодора, Маргарита, Аполинарија.[7] То је, као што примјећујемо, један од омиљених мотива побожних новелиста. Често се ови аутори нису ни најмање трудили да покажу маштовитост те су се задовољавали и обичном адаптацијом. Прича о Едипу, укључујући њену мрачну страну, није примијењена само на светог Григорија[8]. Приписана светом Албану,[9] замишљеном лику, светом Јулијану доброчинитељу,[10] неком светом Урсију[11] и другима, често је читана у средњем вијеку као животопис свеца[12]. А ко још на зна да је животопис светаца Варлаама и Јоазата само адаптација легенде о Буди[13]? У духу монаха Јована, којем дугујемо овај животопис у његовој хришћанској верзији, исти је виђен искључиво као пријатна и упечатљива прича која је послужила као покретач за давање моралне и вјерске поуке.

Али, фикције ове врсте нису у потпуности безазлене. Све док их будемо читали у духу у којем су писане, нема опасности. Ипак, дође тренутак, некада и прије него што бисмо могли очекивати, када заборавимо с којим циљем су ове измишљене приче биле писане. Није увијек лако одредити жанр и можемо очекивати да ће се наши далеки потомци сусретати са сличним проблемима приликом квалификовања одређених савремених романа нарочито израженог реалистичког приказа. Наши преци у сличним ситуацијама нису имали недоумице. По њима су те лијепе приче којима су се одушевљавали биле историјски наративи а њихови јунаци бивали су изједначени са правим свецима, носиоцима традиционалног култа.

Дешавало се, иако мање често него што би се дало претпоставити, да ти свеци, захваљујући наклоњеним околностима, изађу

[2] *Acta SS*, фебруар, том II, стр. 894–895.

[3] *Acta SS*, мај, том VI, стр. 756–765. Видјети *Les Stylites* у *Зборнику радова са трећег научног скупа католика*, Брисел, том V, 1984, стр. 204.

[4] *Acta SS*, фебруар, том II, стр. 666; P. Rabbow, *Die Legende des Martinian*, у *Wiener Studien*, 1985, стр. 253–293.

[5] Ruinart, *Act. mart. sincera*, стр. 289–291.

[6] Zahn, *Cyprian von Antiochen und die deutsche Faustage*. Erlangen, 1882, 8, стр. 153.

[7] Видјети даље у тексту, поглавље 7, *Acta SS*, јануар, том I, стр. 258.

[8] *Bibliotheca hagiographica latina*, n. 3649–3651.

[9] *Catalogus eodd. mss. hagiogr. lat. bibl. Regiae Bruxellensis*, том II, стр. 444–456. Cf. *Analecta Bollandiana*, том XIV, стр. 124.

[10] *Acta SS*, јануар, том II, стр. 974.

[11] *Acta SS*, мај, том I, стр. 926–927.

[12] Знамо да је ова легенда била приписана и Јуди Исакриотском. Можемо је пронаћи у Позлаћеној *La Légende dorée*, поглавље XLV, *De S. Mathia apostolo*. Видјети: *Creizenach, Judas Isacrioth in Legende und Sage des M.-A.*, 1875; V. Istrein, *Die griechiche Version der Judas Legende*, у: *Archiv für slavische Philologie*, том XX, 1898, стр. 605–619.

[13] E. Cosquin, *La légende des saints Barlaam et Josaphat, son origine*, у: *Часопис о историјским*

из књижевног оквира у којем су настали да би постали предмет јавног култа. Велика је штета што се ово догађало. Није ли ипак ова појава природна посљедица развоја књижевности која се морала дешавати тамо гдје су сви хагиографски текстови доспијевали у јавност без претходне селекције? И било би неправедно да у таквим околностима замјеримо хагиографима; тада би они имали разлога да се на нас наљуте. Питајмо их стога прво који им је био циљ и судимо им искључиво према намјерама.

На то ће вам хагиограф најчешће одговорити да је желио да пише историју. Такође је битно да знате какву је он представу имао о том жанру и како је разумио обавезе историчара. Готово и да није потребно спомињати да о томе није имао исту представу као ми данас.

Ако покушамо да схватимо на који начин су стари видјели историју, наивно виђење писменог слоја људи у средњем вијеку биће нам много мање изненађујуће. Осим ријетких изузетака, попут, рецимо, Полибија, којег публика, уосталом, није вољела, класична антика није правила много разлике између историје и реторике. Цицерон историју назива *opus oraturium maxime* и описује овај жанр на необичан начин: *in qua et narratur ornate et regio saepe aut pugna describitur, interponuntur etiam contiones et hortationes*[14]. *Историчар на неки начин заузима мјесто између реторичара и пјесника и, по Квинтилијановом мишљењу, више личи на другога: Est enim (historia) proxima poetis et quodammodo carmen solutum*[15]. Пошто смо видјели како су реторичари имали врло широко схватање о питању истинитости података, а у томе били охрабрени Цицероновом максимом: *Concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius*[16], лако ћемо закључити колико смо удаљени од античког схватања позива и дужности историчара.[17] Оно што је за нас небитно античка мисао смјешта у први план. Антички историчари, прије свега, воде рачуна о утиску који одаје књижевно дјело; истинитост података их мање интересује, тачност готово нимало, а о критици најчешће немају баш никакву представу. Први њихов циљ је да се дјело свиди читаоцу путем привлачне нарације, љепоте описа и префињености стила.

Често се с правом мисли да средњи вијек, који је био насљедник антике, није унио никакве новине у историјске текстове.

питањима, октобар 1880; *Kuhn, Barlaam Ioasaph*, у: *Abhandlungen der k. bayer. Academie*, I.CI., том XX, 1893, стр. 1–88. G. Paris, *Poèmes et légendes du moyen âge*, стр. 181–215. О култу о двојици светаца видјети у*: Analeeta Bollandiana*, том XXII, стр. 131.

[14] *De leg*., I, 2, 5; *Or*., 66.

[15] *Inst.,* X, 1, 31.

[16] *Brut*., 42.

[17] О овом питању видјети више у: E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, том I, Лајпциг, 1898, стр. 81. и даље.

А нарочито се није окренуо критичкој мисли. Када историчар није желио да се затвори у улогу аналитичара или свједока, прибјегавао је компилацији; компилацији без устезања, много више заинтересован да се свиди публици него да мукотрпно истражује истину. Стари, који су му вјероватно били узори, нису ништа боље познавали компликоване методе којима се данас служимо како бисмо издвојили истину од неистине или како бисмо реконструисали физиономију историјских личности или једне епохе. А уз то, у једноставном духу ових полуварварских писара, није било ни трага од најбитније особине за бављење било каквом врстом критике. Они нису били сумњичави нити су сматрали да било какво писано свједочење може бити неистинито, нити да вјеродостојно писмено може бити неистинито. Постојало је стално преплитање између историје и легенде. Историја у средњем вијеку, то је оно што се препричава и оно што се чита у књигама.

Овакво штуро схватање историје срећемо и код хагиографа. Свједочи о томе њихово дјело, и то у једнакој мјери као њихове изјаве. Опште мјесто предговора животописа светаца свакако је присуство извињења због мањкавости форме или несавршености стила. Аутор се често жали на своју неспособност и изражава бригу о пријемчивости текста за његовог читаоца. С друге стране, осим у ријетким изузецима, очигледно занемарује деликатне проблеме којима је изложен жанр и, мимо површног ламента у облику излива искрености читаоцу који овог оставља равнодушним ако га чак не наводи на сумњичавост, не даје никакву другу гаранцију квалитета свог дјела.

Међу бројним хагиографима које бисмо могли упитати о начину схватања задатака занимања у њихово доба, ево једног аутора страдања свете Фортунате који, од првих редова, свједочи у какво су јалово стање његови претходници и њихови помоћници довели овај жанр којим се он жели бавити. „Sanctorum martyrum passiones idicirco minoris habentur auctoratis, quia scilicet in quibusdam illarium falsa inveniuntur mixta cum veris“.[18] Почетак није баналан и заинтересоваће нас на који начин наш аутор намјерава да помири правила жанра са новим страдањем које је добио у задатак да напише. Брзо ће нам и сам дати одговор: „Passionem sanctissimae virginis Fortunatae hac rationae stilo propriae locutionis expressi,

[18] *Prologus ad Passionem S. Fortunatae v. et m.* мај, *Spicilegium Romanum*, том IV, стр. 289.

superflua scilicet resecans, necessaria quaque subrogans, vitiata emendas, inordinata corrigens atque incomposita componens...“.

Ево шта човјек који је схватио да није све у најбољем реду у свијету хагиографије предлаже као лијек против злоупотреба на које је упозорио: увођење неколико правила писања, као и стилских правила. Идеја да се предузму нова истраживања, да се изучавају записи, да се упореде и оцијене изјаве свједока не пада му на памет.

Захтјеви публике, уосталом, нису били ништа већи. Када је монах Тиери дошао у Рим, редовници из Светог Петра су га молили да се побрине за састављање животописа светог Мартина, о коме су имали рукопис „in tantum rusticano stilo praevaricata atque falsata, que doctas aures terrerent potius quam mulcerent“[19]. Услиједила је класична жалопојка свих оних који ангажују писца да преради биографију или страдање мученика. Згражавли су се над једноставношћу стила. Све остало било им је небитно.

Хагиограф је, дакле, инспирисан општеприхваћеним идејама о историји. Али он пише дјело са једним јасно дефинисаним циљем који утиче на његов крајњи карактер. Он, наиме, не приповиједа само да би привукао пажњу, већ и да би одржао лекцију. Рађа се нови жанр, жанр који црпи грађу из биографије, похвале и моралне литературе.

Нераздвојни елементи овог рода су толико добро познати да се овдје нећемо посебно задржавати на њима. Захваљујући предмету похвале као жанра, аутор не мора водити рачуна о најситнијим детаљима личности. Унапријед знамо да он представља само идеалну слику те му је допуштено да не изнесе на видјело одређене аспекте свог јунака који не чине дио те представе о њему. Исто тако, похвала свецу не трпи никакав помен слабости; а како су свеци и сами осуђени на судбину људског рода да пати, задатак хагиографа који жели да се бави само истином повлачи за собом велики број потешкоћа.

Степен истинитости података зависиће увелико од духовног стања духа хагиографа. Уколико, упркос намјери да образује читаоца, аутор сам себе увјери да су гријехови које је светац починио прије или чак након преобраћења занемарљиви, и да, шта-

[19] *Theodorici monachi praefatio in vitam S. Martini papae*, мај, цит. стр. 294.

више, само још боље истичу снагу Божје милости, он ипак неће прикрити човјечну страну свог јунака и избјегаваће да га смјести у недокучиве висине које би обесхрабриле свакога ко пожели да се води његовим примјером. Међутим, постоји једна школа хагиографа која је била рада да из јеванђеља одстрани десакрализацију светог Петра како не би помрачила сјај кнеза проповједника. Ови посљедњи су, више него што нама одговара, поштовали правила жанра. Али прије него што их прогласимо невјерним историчарима, треба се запитати да ли је термин „историјска чињеница“, како га данас схватамо, примјењив на род који су ови аутори обрађивали.

Не смијемо заборавити још једну околност која ће нам омогућити да лакше схватимо положај хагиографа у средњем вијеку. Сам хагиограф је познавао двије врсте књига: једне, у које се морало вјеровати – Свето писмо у цијелости; и друге, према којима се могла изразити сумња. Он је при томе био савршено свјестан да се његово дјело сврстава у другу наведену категорију и да публика то добро зна. Једни му у потпуности вјерују, док други оклијевају и треба их увјеравати у истинитост изложених историјских чињеница. Љутња хагиографа усмјерена на ове посљедње указује на његову нечисту савјест.

II – Извори. – Псеудоепиграфи. – Писмено предање. – Усмено предање. – Ликовно предање. – Остаци прошлости. – Избор извора. – Интерпретација извора. – Натписи. – Употреба различитих врста докумената.

Управо смо видјели како су наши побожни писци, под кринком бављења писањем историјских наратива, доживљавали своју улогу. Остаје нам да испитамо на који начин су своје намјере спроводили у дјело и које историјске елементе у том дјелу можемо тражити. Потребно је, као и иначе, да у сваком појединачном случају дамо одговор на двоструко питање: којим су изворима располагали и како су се њима користили?

Најчешће се нису претјерано бринули о упућивању читаоца у поријекло извора; штавише, каткад се свјесно забављају скривајући поријекло чињеница којима се служе, као што су

то чинили антички писци. Не устручавају се чак ни да се представе као свједоци ситуација које су црпили из писаних докумената[20] или које су измислили. Јер ако су наратори достојни повјерења[21] могли употријебити канонску реченицу (1. Јн. 1,1): *Quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, etc.*, нашли су се и они који су је злоупотријебили.[22] Било је и таквих који су се окористили Јевсевијевом изреком коју је овај употријебио у говору о Диоклецијану у Палестини[23] са циљем да буду сврстани у савременике.[24] Треба бити нарочито неповјерљив према нашим ауторима када тврде да су пронашли таблице.[25]

Треба вјеровати, с обзиром на бројност примјера, да су хагиографи сматрали да је фикција која се састојала у проговарању у име ученика свеца да би се нарацији дао већи значај у књижевности допуштена. Познат нам је Еурипус, наводни ученик Јована Крститеља;[26] Пасикрат, слуга светог Георгија;[27] Авгар, службеник светог Теодора;[28] Атанасије, стенограф свете Катарине;[29] Нил, пратилац светог Теодота;[30] Теотим, пратилац свете Маргарите;[31] Евагријуе, ученик светог Панкратија Тавроменијског;[32] Флорентин, слуга светаца Касидора, Сенатора и Домината;[33] Гордијан, слуга светог Пласида;[34] Енохије, свједок дјела светог Анђела.[35] Ова листа би могла бити и знатно дужа.

Историјски догађаји су се такође стављали под покровитељство утицајне личности, као што је то био случај са страдањем светог Мине, Хермогена, Евграфа, коју је морао написати свети Ааназије,[36] или догађаји о Камулијановој слици намијењеној светом Георгију,[37] и тако редом.

Нису стога хагиографи они које треба испитивати; њихово дјело треба да буде анализирано трудећи се при томе да се открију његови саставни елементи.

Класификација историјских извора какву је дао Дројсен лако се примјењује на хагиографију. Хагиографије се при томе могу груписати у двије велике цјелине: предања и остатке прошлости.

Прва од њих се односи на писмена предања: текстове, анале, хронике, мемоаре, биографије, историјске натписе и друге записе различитих особина. Површно би било напомињати да су сви

[20] Примјер је један аутор из каролиншког раздобља који је, прерадивши Јонасов животопис светог Јована Римског (+ око 544), написао сљедећу реченицу*: Et ne quis hoc fabulosum putet esse quod dicimus, referente viro venerabili Agrippino diacono, ipsius Agrestii filio, cognovimus.* Видјети у: *M. G. Scr. rer.* Merov, том III, стр. 504.

[21] *Passio Perpetuae, I, 5.*

[22] *Passio S.Andreae* , n. 1. Bonnet, *Acta apostomorum apocripha,* 4.

[23] *De martyribus Palestinae,* 3, 6, 8. Cf. *Analecta Bollandiana*, том XVI, стр. 122–127.

[24] *Passio S. Sebastianae*, n. 1. *Act. SS.,* јун, том VI, стр. 60.

[25] Поступак је био познат античким романописцима. E. Rohde, *Der griesche Roman*, стр. 271.

[26] A. Vassilev, *Anecdota Graeco-Byzantina*, Москва, 1893, стр. 1.

[27] *Bibliotheca hagiographica graeca,* стр. 47, бр. 3, 6.

[28] *Analecta Bollandiana*, том II, стр. 359.

[29] Viteau, *Страдање светаца Катарине и Петра Александријског (Passion des saints Ecatérine et Pierre d'Alexandrie),* Париз, 1897, стр. 28.

[30] *Act. SS.*, мај, том IV, стр. 149; Cf. *Analecta Bollandiana,* том XXII, стр. 320–328.

[31] *Acta SS.,* јул, том V, стр. 31–32.

[32] *Catal. codd. hag. graecorum bibliothecae Vaticanae*, Брисел, 1899, стр. 132.

[33] H. Delahaye, *Saint Cassidore,* у

ови документи, у зависности од околности, били на располагању хагиогафима. Али би било погрешно вјеровати да их је мањак докумената ометао у намјери да се баве послом историчара или их је одвраћао од писања животописа светаца. Иако читаоцу дају бројне информације, нећемо, дакле, нужно закључити да су ови аутори и сами били добро информисани. Видјећемо накнадно чиме су се све служили да би прикрили недостатак извора.

Претпостављање да је црква у својим првим годинама постојања посједовала оригиналне текстове о животима мученика који су били предмет јавног култа и доношење закључка да су дјела која хронолошки нису била удаљена од тог периода имала за изворе те аутентичне текстове, честа је и врло распрострањена грешка.

Афричка црква је била, с обзиром на специфичне околности њеног развоја, привилегована у том погледу. Али, не треба прецијенити њена богатства. Свети Августин у говору о светом Стефану, чије је мучeништво препричано у Дјелима апостолским, изговара сљедеће важне ријечи: „Cum aliorum martyrum vix gesta inveniamus, quae in solemnitatibus eorum recitare possimus, huius passio in canonico libro est“[38]. Ипак, то не умањује просјечну вриједност афричких хагиографских дјела која је много значајнија од вриједности дјела која је нама оставила већина цркава.

Грубо смо, међутим, погријешили када смо на друге примијенили овај изолован примјер. Неколико ерудита је, наиме, потврдило постојање удружења писара задужених за прикупљање текстова о мученицима[39] у римској цркви у доба прогона. Наводно постојање овог удружења било је злоупотријебљено да би се текстовима из римског Легендаријума дао историјски ауторитет који они нису посједовали. Извјесно је да се у четвртом вијеку, када је Дамас поставио чувене натписе на гробове мученика у Риму, није познавала прошлост већине од њих.[40] Када се указала потреба да се ови текстови читају, узимајући у обзир околности, хагиографи су морали одустати од ослањања на писану традицију, која није ни постојала.

Други извор података је усмено предање: казивање свједока или савременика, саопштења посредника, садржаји који кру-

Mélange Paul Fabre, Париз, 1902, стр. 44.

[34] *Act. SS.,* октобар, том III, стр. 114–138.

[35] *Acta S.,* јул, том II, стр. 803–830.

[36] *Analecta Bollandiana*, том XVIII, стр. 405.

[37] E. von Dobschütz, *Christusbilder*, стр. 12.

[38] *Sermo, 315, n. 1, P. L.,* том XXXVIII, стр. 1426.

[39] *Duchesne, Le Liber Pontilicalis,* том I, стр. *c.–ci.*

[40] *Analecta Bollandiana,* том XVI, стр. 239; *Dufourcq, Les gesta des martyrs romains,* стр. 24. ff.

же у народу, једном рјечју, сви историјски догађаји или легенде који нису били записани, а могли су користити аутору животописа светаца. Вјероватно се и хагиографима дешавало да од директних свједока добију вриједне информације. Али, колико су се чешће морали задовољити усменим предањем које се преношењем мијењало у односу на првобитну варијанту! Већ смо говорили о томе какве све ненамјерне деформације трпи чињеница сачувана у народном сјећању и каквим се све чудноватим преувеличавањем каткад богати прича о јунаку. Хагиограф се често среће са легендарним казивањима, а каткад су она једини извор који му усмена традиција нуди.

Сувишно је наглашавати да није увијек једноставно да се утврди тачно поријекло елемената легенде које је хагиограф присвојио. До њих је могао доћи посредством усменог или писменог предања или чак самостално открити поједине чињенице, у ком случају имамо тенденцију да поријекло овакве грађе тражимо у колективном раду аутора. Није ли све што један народ присвоји и понавља испрва изговорила једна особа? И зашто човјек који је први употријебио елементе легенде не би био хагиограф који држи перо? Треба, дакле, са резервом говорити о усменом предању које срећемо у овим документима.

Ликовна традиција такође не смије бити занемарена због важног мјеста које заузима у хагиографији. Умјетници најчешће траже инспирацију у усменом или писменом предању. Али, ове обје врсте предања ће се напајати стваралаштвом сликара и скулптора који ће им вратити обликовану грађу коју су од ових претходно посудили. Поуздано знамо да су поједини аутори легенди били директно инспирисани сликама и мозаицима које су имали пред очима. Пруденције је тако описао патње светог Иполита.[41] Астер Амазејски је написао апологију свете Еуфемије која је обични опис серије фресака[42] док говорник у апологији светог Теодора која се приписује Григорију Ниском позива свој аудиторијум да обрати пажњу на фреске базилике.[43] Видјећемо да је више легенди производ маште умјетника или плод погрешног објашњења иконографског детаља.

Неколико хагиографа је из ликовних предања извукло неочекивану грађу. Одређени број познатих биографија светаца из

[41] *Peristeph.*, XI.

[42] *P. G.*, том XL, стр. 336.

[43] *Ibid.,* том XLVI, стр. 737.

синаксара завршава се детаљним портретом и навођењем ситних запажања која одају утисак да се ради о дјелу очевица. Ако пажљиво посматрамо, увидјећемо да су описи преузети из приручника о сликарству у којима су византијски умјетници проналазили све непромјењиве физичке особине њихових светаца.[44] Како нам није познато поријекло ових портрета, ризикујемо да им придамо превелик значај.

Ево шта традиција, у својим најразличитијим облицима, може понудити хагиографији: донекле вјерну слику прошлости и одређену физиономију ликова. Али прошлост нам некада и сама остави свој траг, неки предмет, инструмент, оригинални документ. И свеци нам некада оставе више од сјећања: реликвије, храмове, а каткад и сопствене записе. Све то историчару може да послужи као инспирација; хагиораф, међутим, врло често располаже искључиво тим остацима прошлости, моштима, гробом који походе ходочасници, прославама које се организују сваке године на дан смрти свеца. Али, свјестан је да је то премало да би се задовољила знатижеља гомиле. Уколико и упркос томе буде истрајан у намјери да ту знатижељу задовољи, можемо претпоставити шта је све способан да напише.

Навели смо раније уобичајене изворе информација за хагиографе. Претпоставимо да један хагиограф располаже свим потребним информацијама и замислимо га на дјелу. Његов карактер ће се показати кроз избор докумената и информација, кроз њихову интерпретацију и комбиновање елемената којима располаже.

Прије свега, не треба да од нашег писара очекујемо беспријекоран избор када знамо да је морао да се суздржи од изражавања личних преференција. Није могао научити да процијени ваљаност свједочења и сви су извори за њега имали приближно једнаку вриједност. Тако он не раздваја историјске елементе од елемената легенде, а ови посљедњи, у случају да нису могли заједно да се изложе, најчешће нису били жртвовани у корист првих.

Двије хагиографске збирке које су угледале свјетло дана, једна пред почетак средњег вијека, књиге Григорија Турског о мученицима и исповједницима, друга, у периоду кулминације овог раздобља, Златна легенда, дају нам увид у танчине поступка

[44] *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanx, Propylaeum ad Acta SS.,* новембар, стр. LXVI.

писања побожних аутора који су се морали спутавати у процесу писања. И једна и друга су пружиле много материјала. Презрели су оне који који би нас више интересовали како би се посветили опису изузетних карактеристика легендарне личности.[45]

При томе су само слиједили укус публике, природно привучене, као што смо показали, свим оним што је имало карактер чудесног и осјећајног и вјероватно тој тенденцији треба приписати и губитак великог броја докумената о свецима који су уживали огромну популарност. Тако, не желећи да претпоставимо да је икад постојао документ о смрти славних мученика Теодора и Мена, чији је култ у потпуности локализован, природно је да је велики интерес народа за измишљене приче о њиховој смрти охрабрио хагиографе да занемаре мрачне елементе њихових поступака и чак да их у потпуности избришу. Редовно се дешавало, што је потврђено студијама рукописа, да публика средњег вијека није оклијевала у избору између чисто историјског дјела и прераде накићене фантастичним елементима и испуњене бајкама. Тако се најчешће дешавало да је најмање једноставна верзија бивала сачувана када је постојао већи број рукописа, док се оригинална композиција чувала у једном примјерку.[46]

Историјска вриједност једног дјела не зависи искључиво од избора извора, већ и од интерпретације тог дјела и даљег руковања њиме. Овдје бисмо могли рећи, када не бисмо страховали да ћемо се удаљити од теме, да су хагиографи и њихови помоћници били способни да се послуже и таквим документима када инерпретација није захтијевала посебне вјештине. И најјаснији текстови могу бити погрешно протумачени и на тај начин довести до најмање очекиваних резултата. Задовољићемо се са неколико примјера.

Знамо да су мученици са Скилита изгинули 17. јула 180, на почетку владавине Комода. То је било јасно наведено у Актима: *Praesente bis et Condiano consulibus XVI kal. Augustas*. Прво име је било погрешно интерпретирано, неко га је протумачио као партицип глагола. Овај је био замијењен другим партиципом или нечим што је сматрано партиципом: *praesidente, praestante, existente*. Кондијан је постао Клаудијан, потом Клаудије, који је био поистовијећен са конзулом из године 200. А те године су заједнички владала два императора. Ријеч *imperator* је лако преобликована у *imperatores*. Тре-

[45] Иста наклоност долази до изражаја у грчком животопису светаца Григорија Великог који је био написан, како смо већ покушали да објаснимо, на основу изабраних одломака које су грчки монаси из Целијуса однијели у Константинопољ. *Analecta Bollandiana* од 1882.

[46] Провјеравање чињеница је било врло једноставно посредством каталога хагиографских рукописа на грчком и латинском које су објављивали боландисти у готово сваком издању *Analecta Bollandiana* од 1882. и одвојено.

било је још само додати имена императора, Севера и Каракале. То је и учињено, без размишљања колико је пометње ова корекција, наизглед оправдана, унијела у хронологију прогонстава. И ето колика је била цијена неразликовања личног имена и партиципа.[47]

Ако је светом исповједнику којег је спасио свети Албан Веруламски дато име Амфибалус, до тога је дошло зато што је Џефри Монмут побркао свештеников огртач и човјека.[48]

У страдању светог Фруктуозуса и његових пријатеља стоји интересантан дијалог између суца Емилијана и мученика: *Episcopus es? Fructuosus episcopus dixit: Sum. Aemilianus dixit: Fuisti. Et iussit eos sua sententia vivos ardere.* Писар није схватио сарказам судије и прочитао је *fuistibus* умјесто *fuisti*. Али та ријеч без контекста не значи ништа па ју је наш хагиограф смјело замијенио реченицом: *Fuistibus eos sternite*, додајући нову недаћу мученику како би затајио лоше разумијевање текста.[49]

Можда је малом грешком писара и обична незгода приказана као чудо описано у актима о светој Марсијани. Један завезани лав у арени је снажно скочио на њу, пропео се и на груди јој наслонио канџе, потом, помирисавши је, пустио ју је неповријеђену: *martyris corpus oderatus eam ultra non contigit.*[50] Аутор једне химне у част свете Марсијане помијешао је термине *adorare* и *odorare* осим ако сам није унио измјене у хагиографову верзију написавши:

Leo percurrit percitus
Adoraturus veniens
Non comesturus virginem.[51]

Не можемо пропустити да наведемо серију великих грешака произашлих из немара аутора биографија светаца и књига о мученицима, који су прибјегавали скраћеним поступцима како би нагласили потешкоће са којима су се сусретали у свом компилаторском раду. Шта може више бости очи од обиљежавања два свеца на исти дан од којих је први свети Бабил и његова три дјетета, а други свети Бабил са своја осамдесет и четири друга, при чему ова двојица имају врло сличне животе? У коријену овог

[47] Овакво удаљавање од чињеница је најбоље изложио *M. P. Monceaux, Histoire littéraire de I'Afrique chretienne,* том I, Париз, 1901, стр. 62.

[48] *J. Loth, Saint Amphibalus in the Revue Celtique,* том II, 1890, стр. 348–349.

[49] *Acta SS.,* јануар, том II, стр. 340.

[50] *Ibid.,* јануар, том I, стр. 569.

[51] *E. Le Blant, Les Actes des martyrs,* стр. 30.

удвостручавања је једна скраћеница од два слова која је интерпретирана као двоцифрени број. Требало је само мало размислити како би прича била исправна, али су наше ерудите радије прошириле листу светаца.[52] Исти су измислили три групе светаца Козме и Дамјана, и не примијетивши колико су несувислих података тим поводом изнијели.[53] Поред таквих претјеривања, удуплавање светог Мартина због једноставне грешке у датуму може изгледати као занемарљив пропуст.[54] Врло је вјероватно да је слично поријекло удвостручавања светог Теодора код Грка и код Латина.[55] Биће да су два празника довела до настанка двије легенде и да су писмени људи за то били одговорни. Јер, као што смо видјели, они су имали свој систем за поједностављивање ствари. Прије им се дешавало да од двије особе формирају један карактер него да једну удвоструче.

Не мислимо при томе на необична објашњења која је народ смишљао и користио не могавши другачије објаснити поријекло одређених предмета и споменика, о чему смо говорили у претходном поглављу. Хагиографи су их, међутим, објеручке прихватали и овјековјечили у својим текстовима. Ако је народ створио приче о кефалофорима,[56] њих су ширили хагиографи који су им дали посебан ауторитет; знамо при томе да је народ приче прилагођавао писаној ријечи.

С правом је речено да је врло вјероватно страдање свеца Елевтерија[57] било дијелом инспирисано сликама и мозаицима којима је украшена светиња. Нарочито сцена на којој Елевтерије сједи на узвишеном мјесту и држи проповијед животињама подсјећа на добро познате сцене из Орфејевог живота. Интересантан је детаљ у којем наратор говори животињама да оне које га чују, пошто већ Бога не могу хвалити путем гласа, дигну десну ногу. Засигурно је имао прилику да види животиње у покрету представљене на мозаику.[58]

Наши писари су врло често морали да се изјасне о за њих врло сложеним проблемима, и можемо се питати да ли су њихови научни одговори, када знамо да се радило о једној научности чије је темеље требало преиспитати, вриједили више од тумачења гомиле незналица. Запитајмо се такође да ли ми, који упркос посједовању најбољих рукописа, оригиналних записа из најстаријих књига о му-

[52] *Les deux Saints Babylas in Analecta Bolland.,* том XIX, стр. 5–8.

[53] „Треба знати, кажу аутори биографија светаца, да постоје три групе мученика са именима Козме и Дамјана, мученици из Арабије, којима су главе преполовљене у доба Диоклецијана, из Рима, који су били каменовани под Карином, те синови Теодота који су мирно скончали“. *Synaxarium eccesiae Constantinopolitanae,* 1. јул, стр. 791.

[54] Свети Мартин, епископ Терасина (Тур), 10. новембра; свети Мартин, епископ Француске, 10. новембра, *Synaxarium,,* стр. 211, 217.

[55] Грци славе једног светог Теодора *(stratelates)* 8. фебруара а другог *(tiro)* 17. истог мјесеца. Латини оба свеца славе редом 7. фебруара и 9. новембра.

[56] Свеци представљени са сопственом главом у рукама.

[57] *Pio Franchi de' Cavalieri, I martirii di S. Teodote e di S. Ariadne, in Studi e Testi,* 6, стр. 149–161.

[58] *Pio Franchi de' Cavalieri, I martirii di S. Teodote e di S. Ariadne, in Studi e Testi,* 6, стр. 145.

ченицима,[59] имамо великих потешкоћа приликом реконструисања догађаја, треба да се ишчуђавамо ситним неспретностима које су правили наши преци попут оне кад су умјесто осамдесет треће миље римског пута *mil[iario]* мислили да се ради о осамдесет три војника мученика[60] *mil[ites]*. Без потешкоћа можемо прочитати из најстаријих књига о мученицима под датумом од 11. јуна: *Romae via Aurelia miliario V. Basilidis. Tripoli Magdaletis.* Ради се о двоструко ј најави, римског и феничанског мученика. У средњем вијеку имали смо групу тројице: Базилидис, Триподис и Магдалис и, именом порушеног града, назван је и тако створен нови светац.[61]

Морамо додати и да су били осредњи епиграфисти. Дешавало им се да преведу *B[onae] M[emoriae]* са *B[eati] M[artyres]*.[62] Понекад би на епитафу свештеника пронашли ријеч sanctus, која је била само обиљежје части, еквивалент за „његова светост“ или „његова екселенција“ и није било никога ко би им рекао да у вријеме када су ти натписи били наведени та ријеч није имала значење које су јој приписивали и које је попримила тек накнадно. Грешке ове врсте су више пута донијеле канонизацију и почасти особама сумњивог морала.[63] Али то су грешке које нису увијек могле да се избјегну у вијеку *Corpus inscriptionum.*

Пречесто се дешавало да су ови натписи били извор забуна за хагиографе иако се нама данас чини да су грешке биле лако уочљиве.[64] Примјер тога је епитаф једној дјевици, која је у натпису окарактерисана као *digna et merita* према тада устаљеном изразу. А постојала је једна света Емерита, која је поистовијећена са наведеним епитетом те је први епитет природно удахнуо живот новој светици, Дигни, Емеритиној дружбеници. О овим двјема сестрама племкињама хагиографи су испричали драматичну и добро разрађену причу.[65] На темељу погрешно протумаченог дамаског натписа у част светаца Феликса и Аудактуса настао је ријетко невјеродостојан хагиографски роман у којем је претпостављено да су постојала два брата мученика и да су обојица носили име Феликс.[66] Лоше тумачење још једног дамаског натписа[67] довело је до стварања легенде о источњачком народу који је дошао у Рим да би опљачкао реликвије апостола Петра и Павла. *Disciplos oriens misit,* пише Дамас, желећи једноставно да представи Христове ученике пристигле са Истока како би понијели Јеванђеље Римљанима. Нат-

[59] Дали смо описни превод термина „hyéronimien“.

[60] *Analecta Bollandiana,* том XIII, стр. 164.

[61] Један текст о трансформацијама три мученика који је цитирао свештеник Леон у прологу страдања Руфусовог и Респицијусовог је изгубљен. *A. Mai, Spicilegium Romanum,* том IV, стр. 292. Један стари аутор тврди да је тијела Хонорије III пренио у базилику Свете Марије Транспотинске. *A. Mastelloni La Traspontina,* Напуљ 1717, стр. 93.

[62] Видјети примјер у *G. Finazzi, Belle iscrizioni cristiane anteriori al VII. secolo appartenenti alla chiesa di Bergamo,* Фиренца, 1873, стр. 16, 30, 41; *A. Mazzi, I martiri della chiesa di Bergamo, Bergamo,* 1883, стр. 14. Дали смо и друге примјере ове врсте у чланку *St. Cassiodore in Mélanges Paul Fabre,* стр. 40–50.

Неких дванаестак натписа на којима се испред имена покојника налазила скраћеница *B. M.* били су извор за писање живота мученика ерудитама са Сардиније. Тако су на примјер *Hic jacet B. M. Speratus* тумачили као *Hic jacet beatus martyr Speratus* и тако редом. Занимљива галерија епиграфа сачињена према овим принципима се може пронаћи у *D. Bonfant, Triumpho de los santos del regno de Cerdena, En Caller,* 1635, in fol.

[63] Бавили смо се овим питањем у *Analecta Bollandiana,* том XVIII,

писи о светој Агнес[68] и засигурно још многим другим свецима[69] донијели су нове детаље којима су се маштовити хагиографи послужили.[70]

Један од занимљивих примјера епитафа је легенда о Аверкију која је у потпуности садржана у овом натпису. Аверкијева путовања су споменута у чувеном епитафу; симболична краљица постаје императорка Фаустина, а циљ пута оздрављење принцезе коју је запосјео демон.[71] Посредством неколико епизода, од којих су готово све обична присјећања, хагиограф је дошао до детаљног наратива који је имао много успјеха.[72] То не значи да не можемо имати озбиљне сумње о питању Аверкијевог статуса епископа и о питању постојања традиционалног култа који му је био посвећен у његовом родном граду.[73]

Авај! Погрешна интерпретација натписа, ликовних споменика и других остататака антике није довела само до настанка легенди. Прије Росија већина ерудита која је изучавала римске катакомбе не посједујући прецизне критеријуме за одређивање центара култа вјеровала је да је открила тијела светаца у гомили гробова пред којима ходочасници из античких времена нису ни помишљали да застану.[74] Ове реликвије, у најмању руку сумњиве, биле су врло тражене и често се истраживачи не би задовољили именом исписаним на мрамору. Служећи се примјером ранијих страдања, сачињене су реликвије које су изгледале вјеродостојно и засигурно су могле задовољити побожну знатижељу вјерника. Најпознатији је примјер свете Филомене, чији је безначајни епитаф послужио као основа за писање једног од најдетаљније разрађених текстова који обухвата и поступак испитивања мученице.[75]

Погрешно навођење географских имена такође је доводило до грешака, са мањим посљедицама, додуше, јер се из ових није изродило стварање предмета култа већ је само дошло до његовог лоцирања. Читање дјела *Caeae Antonina у*мјесто *Nicaeae* потврдило је постојање права града Кеа у Шпанији да захтијева за себе култ Светог Антонина.[76] Становници Шиле у Калабрији су сматрали да Шилски мученици потичу из њиховог града. Становници Сквилација су се побунили против таквог идентификовања захтијевајући да се призна да су Шилски мученици њихови

стр. 407–411.

[64] Често је била потребна само ријеч, па и мање од ријечи да би настале најнеобичније легенде. У натпису *C. Julius. L. F. Caer. Strabs. aed. cur. q. Ir. mil. bis. X. vir agr. dand. adtr. iud. pontif.* (C. 1, том. L, стр. 278) посљедње двије ријечи су биле преведене као *vo(aeorum) PONTIF(ex),* што је могло бити протумачено као пријатељски споразум између Јевреја и Римљана *quod rescripserunt in tabulis oereis* (I Mach. VIII 22). Одатле и прецизно објашњење из *Mirabilia* (видјети *Jordan, Topographie der Stadt Rom.,* том II, стр. 470–471); *In muro S. BasiIii fuit magna tabula oenea, ubi fuit scripta amicitia in loco bono et notabili, quae fuit inter Romanos et ludareos tempore Iudae Machaboei.* Можемо примијетити да натпис није био угравиран у бронзи већ на мраморној плочи.

[65] *Analecta Bollandiana,* том XVI, стр. 30, 40.

[66] *Ibid.,* стр. 19–29.

[67] *Ihm, Damasi epigrammata,* n. 26.

[68] *Ihm, Damasi epigrammata,* n. 40.

[69] Релативно недавно је и Бонавениа покушао да из натписа о свецима Протусу и Хијацинту извуче доказ да акти о светој Еугенији садрже „*un fondo di vero da atti piu antichi e sinceri». Nuovo Bullettino di archeologia cristiana,* т. IV, 1898, стр. 80.

Читаоци који познају дамасову фразеологију не заносе се овим наводима.

суграђани. Са толико сигурности су бранили своје захтјеве да су 1740. од Конгрегације за свете тајне добили допуштење да држе мису и службу у част светог Сператуса и његових сљедбеника.[77] Другдје су се трудили да докажу да је свети Петар посјетио земљу, о чему говори наслов Ђорђијевог дјела: *D. Paulus apestolus in mari quod munc Venetus Sinus dicitur naufragus et milita Dalmalensi insuloe post naufragium hospes, sive de genuine sigficatu duorum locorum in Actibus apostalorum.*[78] Ови примјери, иако новијег датума, само још боље показују какви су били поступци хагиографа из средњег вијека суочених са проблемима који су за њих били нерјешиви.

Показали смо хагиографа окруженог историјским изворима. Направио је свој избор, схватио је шта може извући из околности. Како је употребио тај материјал?

Ово је, наравно, зависило од његових способности и личних склоности. Када се ради о писаним изворима, нама је сигурно драгоцјенији рад оног хагиографа који је одлучио да им остане вјеран приликом преписивања и који је од њих одузео најмање што је могао, а дао им лични печат у мјери у којој је то заиста било неопходно. Можемо навести неколико примјера у којима се хагиограф задовољио овом скромном улогом, а један од необичнијих се налази у Метафрастовој збирци. Чувени животопис светог Теоктиста који је саставио један очевидац преписан је готово без измјена и само му је додат нови предговор. Али, како се нови аутор, ако му се то својство може приписати, у свом прологу задовољио навођењем ових генералија без улагања труда да читаоцу предочи којим је поступком дошао до чињеница, успио је да закомпликује једно од најбитнијих питања књижевне историје, оно које се тицало Метафраста.[79] Због саме чињенице да се овај представљао као аутор дјела испуњеног детаљима из приватног живота, сви ови детаљи су, разумије се, били приписани њему самом и тако је био постаран за око пола вијека. Данас писцима који тако нехајно присвоје туђа добра приписујемо најгоре особине. У средњем вијеку се није много марило за то да ли је неко плагијатор.

Најчешће је у припремној фази грађа била код хагиографа и овај би јој, приликом обраде, давао лична обиљежја. Сортирао ју је, украшавао својим најбољим стилским вјештинама, не водећи при томе рачуна да ли ће умањити њену документарну вриједност,

[70] Видјети у *Pio Franchi de' Cavalieri, S. Agnese nella tradizione e nella leggenda,* Рим, 1899, стр. 35.

[71] Ђакон Сириак у актима о светом Марселу позван је у Рим из истог разлога. То је опште мјесто које сре-ћемо и у актима о светом Виту, Трифону, Поцијусу и у животописима о светом Матурену и светом Нама-цијусу, *Analecta Bollandiana,* том XVI, стр. 76.

[72] *Acta SS.,* октобар, т. IX, стр. 485–93; *L. Duchesne, S. Abercius inRevue des Questions historiques,* т. XXXIV, 1883, стр. 5–33; *Analecta Bollandiana,* том XVI, стр. 76. Велики допринос критици аката о светом Аберцијусу представља чланак *F. C. Conybeare, Talmudic Elements* у *Acts of Abercius in The Academy,* 6. јун, 1896, стр. 468–470.

[73] *Analecta Bollandiana,* т. XV, стр. 333.

[74] Постоји једна уредба С.С. Леона XIII о реликвијама из катакомби од 21. децембра 1878. Видјети у *Duchesne,Les corps saints des Catacombes in Bulletin critique,* том II, стр. 198–202.

[75] *Analecta Bollandiana,* т. XVII, стр. 469. Скорије откриће у: *M. Marucchi, Osservazioni archeologiche sulle iscrizione di S. Filomena,* Рим 1904, доводи до закључка да познати епитаф *Pax tecum Filumena* није био намијењен покојници (или покојнику) на чијем гробу се налазио у тренутку премјештања. Видјети у: *Analecta Bollandiana,* т. XXIV, стр. 119–120.

[76] *Acta SS.,* март, т. I, стр. 26.

ширио би је и допуњавао на различите начине и тако стварао дјело, ако не оригинално, онда такво да би га могао именовати као сопствено.

Било би тешко, разумије се, да се дају општа правила на којима се темељила овако широка и замршена књижевност. Употреба извора и поступак писања могу се изучавати на примјеру једног аутора или групе сродних дјела,[80] не на примјеру огромног броја неповезаних дјела хагиографа из различитих периода и различитог географског поријекла. Могли бисмо их, не без разлога, оптужити да су често уљепшавали радњу како би оставили већи утисак на читаоца. Антички историчари су некада подлијегали тој страсти коју су покуашавали представити као безазлену;[81] историчари из периода средњег вијека су често подлијегали искушењу, а има и случајева у којима поређење текстова омогућава да их са сигурношћу ухватимо у лажи. Ево два примјера из релативно новијих животописа светаца.[82] Можемо претпоставити какав је случај био у ранијим периодима, са нижим степеном културе.

Кад је свети Бернард дошао да проповиједа о крсташком рату у констаншку епархију, стријелац из пратње грофа Зарингена је исмијао и проповијед и проповједника овим ријечима: „И ја бих направио већа чуда“. Кад је светац кренуо како би испружио руке болеснима, сумњичавац га примијети и брзо се испружи као онесвијештен; дуго је тако лежао. Александар Колоњски додаје: „Био сам поред њега кад се то збило... Звали смо опата, и тај јадник не могаше устати прије него што дође Бернард, прочита молитву и подиже га“. Нико од свједока није рекао ни ријеч која би нас навела да догађај схватимо као подизање из мртвих. Међутим, један вијек касније, Херберт, аутор збирке чуда светог Бернарда, Конрад, аутор *Exordium*-а, и Цезар Хајстербах наводе како је стријелац био мртав и како му је светац вратио живот.[83]

Свима је добро познат запис о животу свете Јелисавете Мађарске, која је у кревет који је дијелила са својим мужем смјестила губавца који је код других изазивао гађење и којег више нико није желио лијечити. Гроф је љутито похитао у собу и жустрим покретом подигао прекривач. „Али према лијепом казивању историчара, истог тренутка му је Свевишњи отворио очи душе и умјесто губавца он видје распетог Исуса испруженог у свом кре-

[77] *Fiore, Della Calabria Illustrala,* Напуљ, 1743, т. II, стр. 27–28.

[78] *Venetiis, 1730, in 4o.*

[79] О томе смо говорили у *La vie de St. Paul le jeune et la chronologie de Métaphraste,* у: *Revue des Questions historiques,* јул, 1893.

[80] Овдје треба упутити на једну добру студију *M. F. Lanzoni, La Passio Sabini o Savini in the Romische Quartalschrift,*том XVII, 1903, стр. 1–26, у којој су расвијетљени изравни односи серије Страдања: *Passio Laurentii, Stephani P.; Restituti, Marii et soc.; Serapiae et Sabinm, Eusebii et Pontiani, Processi et Martiniani, Susannw, Callisti, Gordiani et Epimachi, Primi et Feliciani, Viti et Crescentim, Marcelli P.; Petri et Marcellini, Sabini.*

[81] *H. Peter, Die geschichtliche Litteratur über die Römische Kaiserzeit bis Theodosius* L, т. II, Leipsig, 1897, стр. 292.

[82] Навео их је *P.E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters,* т. III, Freiburg im Breisgau, 1903, стр. 392–393.

[83] *G. Huffer, Der heilige Bernard von Clairvaux,* т. I, Минстер, 1886, стр. 92, 182.

вету.“ Овај дивни текст Тјерија Аполдие[84] потоњи биографи су цијенили као прједноставан те су слику сублимације чисте вјере преиначили у материјалну визију. *Tunc aperuit Deus interiores principis oculos* – говорио је историчар.[85] На мјесту гдје је јадник спавао, рећи ће савремени хагиографи, „почивао је велики крвави Христос, раширених руку“.

III – Несташица извора и начин на који се надомјештају. – Проширење путем општих мјеста. – Акти светог Клемента Ансирског. – Компилације и адаптације. – Живот светог Вансена Маделгера. – Застарјелост поступка. – Лажни извори.

До сада смо готово искључиво узимали у обзир случајеве у којима аутор животописа светаца остаје на путу који је утабан посредством материјалних извора којима располаже. Често је његов рад био мање јасно ограничен. Аутору је можда било познато име свеца, понекад и његово својство мученика, исповједника, свештеника и сл., те светиња која му је подигнута. Али, сјећање народа не сеже даље и потребно је, упркос свему, задовољити побожну знатижељу ходочасника и вјерника и разрадити, располажући веома скромним фондом чињеница, материју образовне литературе. Представљајући нам надуго свеце Еметеријуса и Шелидонијуса, Пруденције[86] напомиње да му недостају потребни документи; потом аутор страдања светог Вансена покреће нарацију овом изјавом: *Probabile satis est ad gloriam Vincentii martyris quod de scriptis passionis ipsius gestis titulum invidit inimicus.*[87] Овај недостатак извора, који, наизглед, није умањио љепоту његовог рукописа, био је заједнички изазов за велики број хагиографа, који, као што знамо, нису због тога претјерано бринули. Пошто су морали писати, „храбро“ су се изборили са недостатком података, како сами надмено наводе, користећи се развојном методом, која је била у употреби у школама, или прибјегавајући позајмицама.

Први начин, употреба такозване развојне методе, јесте и најпрактичнији и дао нам је велики број безбојних и једноличних дјела. Са мање или више маштовитости и спретности, бројни хагиографи су налазили начин да надомјесте ћутање извора попуњавајући

[84] *Bibliotheca hagiographica latina,* n. 2497.

[85] *J. B. Menckenius, Scriptores rerum germanicarum,* т. II, стр. 1990.

[86] *Peristeph.,* I, 73–78.

[87] *Acta SS.,* јануар, т. II, стр. 394.

празнине причама које би им се учиниле вјеродостојним: *omnia qua in reprasenti accidisse credibile est,* како наводи Квинтилијан *(VI. 2).*

Када се, на примјер, говорило о мученику, био би до детаља разрађен кадар у који је требало смјестити нарацију. Прво би се изложио опис прогонства, са мање или више детаља. Хришћани су ти који су прогоњени; велики број њих завршава у рукама војника, а међу њима и јунак приче; овај посљедњи бива бачен у тамницу. Он пред судијом не таји своју вјероисповијест и стога подноси страшно мучење. Умире, и његов гроб постаје мјесто одвијања мноштва чуда.[88]

Такав је отприлике план који се намеће аутору. Сваки од ових дијелова подлијеже даљем развијању на темељу елемената које је лако прикупити код историчара који су испричали аналогне догађаје, у другим легендама које су послужиле као примјер, у самим анализама ситуације, и, у највећем броју случајева, ова проширења су испуњена претјеривањем својственим реторичарима, увијек забринутим да уљепшају садржину сопственог саопштења. Тако је слика о прогонима увијек мрачна;[89] владар или судија су обично представљени као чудовишта са људским наличјем, напојени крвљу, бринући се једино о уништењу нове вјере, и то на цијелој кугли земаљској. Ово је прва тема испуњена општим мјестима.

Треба се чувати робовања овим текстовима, чак и када су дати у форми уредбе. Текст уредбе је, наиме, било лако имитирати, као што је и данас лако имитирати текст закона или подзаконских аката, нарочито када је публика осредње информисана о процедуралним питањима.[90]

Испитивање мученика једна је од омиљених тема хагиографа, који обично рачунају на то да ће дио који се тиче овог поступка бити довољно обиман како би се постигла уобичајена дужина дјела. И даље се хагиограф служио дијалозима како би истакао питому природу мученика, као што су то чинили антички аутори, који су у своја дјела смјештали безброј конвенционалних расправа, као што модерни аутори своја дјела обасипају портретима ликова. Али, риједак је случај да се у том слиједу питања и

[88] Поступак развијања догађаја „на основу вјеродостојних елемената“ нису напустили ни савремени хагиографи. Један светац чије име се налази у јеронимској књизи мученика од 18. или 19. априла у рубрици *Melitinae in Armenia*, свети Експедит, дугује овој методи то што је постао „храбри вођа ватрене легије“. Видјети у *Missions catholiques*, т. XXVIII, 1896, стр. 128–131. Видјети такође *Analecta Bollandiana,* т. XVIII, стр. 425; т. XXV, стр. 90–98.

[89] Опис ораторија о прогону светог Базила у похвали светом Гордијусу може послужити као примјер. *Gamier,* т. II, стр. 143–144.

[90] Уредбе су честе у хагиографским романима и стручњаци су се каткад упуштали у њихово тумачење. Видјети нпр. тумачење *Passio S. Procopii*, којем је Goodspeed посветио више страница у *American Journal of Philology,* т. XXIII, 1902, стр. 68 *ff.* Видјети такође *Analecta Bollandiana,* т. XXII, стр. 409. *M.P. Franchi de' Cavalieri, I martirii di S. Teodoto e di S. Ariadne,* стр. 105, наводи неколико других примјера. Треба примијетити да је *Passio S. Ephysii* само копија мучења светог Прокопија.

одговора наиђе на неку личну и оригиналну црту. Ради се о изузетно невјеродостојним дијалозима на тему апсурдности паганства и величања хришћанске религије те би их било боље ставити у уста каквог проповједника неголи оптуженика пред судом у поступку испитивања. Побједоносна рјечитост мученика још је више истакнута незнањем или приземношћу судије осим ако овај не располаже богатим познавањем светих књига и хришћанске религије и тиме отвори простор за зналачку реплику мученика.

Хагиограф се најчешће није трудио да саставља хвалоспјеве које би изговарао његов јунак; било му је лакше да се послужи одломком или поглављем неке одговарајуће уредбе[91] по принципу сличном оном који постоји у похвали Аристида у историјском дјелу о свецима Варлааму и Јоасафу. Свакоме ко је прочитао оригиналне акте о мученицима сувишно је наглашавати колико је таква реторика очигледно погрешна и колико су кратки и дирљиви одговори мученика из којих исијава мудрост божанског духа у нескладу са студиозним исказима школованих чиновника.

Тема о жртвовању мученика је, поред дијалога, она која највише погодује ширењу дјела. Једноставност посљедњег чина трагедије у оригиналним дјелима, рецимо, у страдању светог Кипријана, не би се свидјела нашим реторичарима, који не виде другог начина да истакну херојсво мученика до оног да га прикажу како трпи дуге и мукотрпне патње. Они умножавају казне, не водећи рачуна о границама људске издржљивости; уводи се на сцену божанска моћ како би се светац спасио да не поклекне и тиме хагиографу омогућило да из оваквог призора мучења на папир пренесе сваку патњу коју му пружа машта или сјећање из раније прочитаних дјела.

Ремек-дјело жанра је, без поговора, страдање светаца Климента Анкирског и Агатангела. Сцене из њихових борби се преносе редом из једног безименог града из Галације у Рим, у Никомедију, у Ансирију. То покретно жртвовање, испресијецано најневјероватнијим чудима, траје бар двадесет и пет година, а ево и листе мучења коју су њихови аутори, цареви Диоклецијан и Максимилијан, префекти Домицијан, Агрипинус, Курицијус, Домицијус, Сацердон, Максимус, Афродизијус, Луцијус и Александар наметнули Клименту и његовом сљедбенику Агатангелу.

[91] Не постоји свеобухватан рад на ову тему. Наводимо два корисна рада новијег датума: *G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica in Studi e testi,* т. V., Рим, 1901, стр. 218–226*; Bidez, Sur diverses citations et notamment sur trois passages de Mltalas retrouvis dans un texte hagiographique in the Byzantinische Zeitschrift,* XI, 1902, стр. 388–394. *J. Fuehrer in the Mittheilungen des k. d. archaeologischen Instituts, Roem. Abth.,* т. VII, 1892, стр. 159, навео је позајмице од Клемента Александријског којима се користио аутор страдања светог Филипа Хераклијског *(Bibl. hag. lat., n. 6834).*

Прво је Клемент био објешен и месо му је натакнуто на челичне куке, образи и усне су му израњавани камењем; стављен је на точак и ударан штапом, сјечивом су му задате страшне повреде; лице му је избодено, вилице сломљене и зуби ишчупани, стопала стегнута металним оковима. Потом су два мученика заједно бичевана воловим жилама и објешена о стуб; око њих се кружи са буктињама и изложени су звјерима. Усијани ексери су им заривени под нокте и на њих сипају живи креч и тако их остављају два дана; потом им сијеку комаде коже и поново их ударају штаповима. Растежу их на металним креветима доведеним до усијања а онда бацају у упаљену пећ; ова посљедња патња траје цијели један дан и једну ноћ. Потом им се још једном растеже кожа челичним зупчаницима; набадају их на неку врсту вила. Агатангел подноси муке изливања топљеног олова на главу; са оковом око врата вуку га кроз град, гдје га каменују. Поново Клименту пробијају уши ужареним шиљцима, пале га бакљама и по глави и уснама ударају штапом. Након педесет удараца бичем, у исто вријеме када и Агатангелу, преполовиће му главу.[92]

Хагиографи су ријетко показивали оволику наивност или, боље речено, смјелост, и дјела о патњама мученика немају често оволики степен невјеродостојности. Али, изоловано посматрајући, свако од поглавља о страдању светог Климента Анкирског добро представља жанр и тек кад му нестане извора наратор се одлучује да упокоји мученика. Након толико великих подвига, свети Климент завршава преполовљене главе и то је врло типичан завршетак најстрашнијих и највећих страдања. Устаљен је до те мјере да су се поједини хагиографи питали како су сјекира или мач били најефикаснија средства мучења када је прегршт других инструмената показало своју немоћ. „Каже се да мач, будући да је био симбол друштвене власти, није могао бити заустављен божанским предсказањем, које је требало да уведе ред у друштво да би се загарантовало остварење бројних других интереса. Али, могли бисмо претпоставити и да је то била нека врста божанске осуде употребе варварских средстава којима су се користили тирани чија мржња није могла бити довољно нахрањена уобичајеном смрћу било ког хришћанина.“[93] Иако нам је позната релативна благост римских закона, не треба заборавити колико је било окрутности у том пери-

[92] *Acta SS.,* јануар, т. II, стр. 459–460.

[93] *Cahier, Caractéristiques des Saints,* том I, стр. 307.

оду. Но, да ли је проблем који је требало ријешити био правилно постављен и није ли то питање требало поставити хагиографима, будући да су они били задужени за разрјешавање заплета, као и за режирање сцене смрти свог јунака? Расплет драме је био класичан: смрт од сјечива.

Композиција животописа светаца који нису мученици подлијегала је истим правилима када је аутор желио да прошири нарацију. Радња ће засигурно бити мање драматична и мање занимљива, али се она може једноставније проширити. Ако се жели дати исцрпна биографија, живот свеца ће бити подијељен у три дијела. Прије његовог рођења: његова отаџбина, родитељи, будућа величина пророчански најављена; његов живот: дјетињство, младост, најважнији подвизи формираног човјека, врлине, чуда; култ и чуда након његове смрти. У многобројним животописима светаца, барем један од ових сегмената је испуњен општим мјестима, а каткад је читаво дјело само скуп устаљених елемената. Свечева проповијед или његове особине су такође предмет анализе. Свештеник нема иста задужења као монах нити опат посједује врлине монахиње. Одатле и низање разноврсних епизода. У животопису свештеника свеца, на примјер, правило је да овај свој избор за позив прихвата тек када на то буде принуђен; ако се не би опирао, подразумијевало би се да се он сматра достојним свештеничког статуса, а уколико би имао тако високо мишљење о себи, како би могао послужити као примјер скрушености? Ако се ради о светом монаху, овај се морао истакнути кроз сва искушења која његов позив подразумијева, а то значи да можемо, са сигурношћу у истинитост података, описати његов пост, бдијења, као и истрајност у проповиједању и читању духовних књига. А како Бог најчешће путем чуда показује заслуге својих сљедбеника, сваки светац је, као што знамо, имао прилику да излијечи слијепе, подигне парализоване, истјера демоне и тако редом.

Поступак писања који смо показали, ма колико нам се једноставним и природним учинио, није био резервисан само за хагиографе жељне да попуне празнине проузроковане недостатком података. Видјели смо како је глас народа често свом омиљеном јунаку приписивао славу и врлине других и да су поједини подухвати постали јавно добро кориштено по потреби. Побожни пис-

ци из средњег вијека често су, у несташици извора, имитирали те позајмице легенди и бескрупулозно су компиловали приче о свецима које са онима о којима су сами писали нису имали никакве додирне тачке. При томе не мислим на честе случајеве у којима је идентичност имена довела до увођења елемената из страних култура, као што је то био случај са легендом о светом Фронту Перигеу, гдје је наглашена егзотична нота извучена из египатске легенде о особи истог имена.[94] Овдје се ради о позајмицама које се не могу објаснити ни забуном ни немарношћу хагиографа. Понекад се ради о клишеима које је хагиограф дословно преписао; понекад су то опет чињенице које су се понављале и испричане су на исти начин; некада се, опет, ради о карактеристичним епизодама, у потпуности пресађеним у другу биографију без икаквог ограничавања.

Не треба ипак исхитрено осудити као крађу обичну сличност ових текстова. Понекад се дешавају необичне подударности и навешћу овдје један одличан примјер. Када бисмо прочитали како Црква на исти дан слави два свеца која су умрла у Италији, како су и један и други промијенили вјеру инспирисани дјелом *Живот светаца*, да су обојица оформили вјерски ред истог назива и да су оба ова реда укинули папе истог имена, то би нам дало право да закључимо да је једна иста особа дуплирана и да је тако два пута ушла у књиге о свецима под два различита имена. Ипак, све се ове подударности односе на два свеца, и то из релативно новије историје. Свети Јован Коломбини сахрањен је у близини Сијене 31. јула 1367, упознат са праксом хришћанске врлине читајући *Живот светаца*, оформио је ред Језуата, који је касније укинуо Климент IX.[95] Свети Игњацио де Лојола умро је у Риму 31. јула 1556, примио је милост Божју приликом читања *Живота светаца*, пошто су му то дјело дали како би му прекратили дане опоравка; он је основао језуитски ред који је, као што знамо, укинуо други папа Климент. Не излажем овај примјер како бих показао да су овакве случајности честе; напротив, било би врло тешко наћи још један овакав примјер који смо навели, управо због његове специфичности.

Наивни хагиографи из средњег вијека, приморани да мање или више легитимним посудбама прикрију несташицу извора, не доводе нас ипак у претјерано неугодне ситуације. Њихове методе су иначе поприлично једноставне и лако је открити њихове ситне подвале.

[94] *Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule,* т. II, стр. 132–133.

[95] *Acta SS.*, јул, т. VII, стр. 333–354.

Ево, на примјер, како се поставио биграф светог Вансена Малдегера да би одао почаст свом газди књижевним дјелом довољне дужине.[96] Он у предговору преписује пролог животописа о светом Ермину, којем додаје реченицу Сулпиција Севера; слиједи други увод, који је од ријечи до ријечи преписан предговор животописа светог Патрокла аутора Григорија Турског. Како би се препричало рођење и прве године живота свеца, аутор набраја сјећања из живота светог Ермина, не спомињући сјећања чланова његове породице, Вансена, свете Водру и свете Алдегонде, док је прича о његовом вјенчању потпуно преузета из дјела *Vita Leobardi* Григорија Турског. Његов син Ландрик је изабрао позив свештеника; ово је Григорије Турски написао у животопису о светом Галу. Исти аутор му је предочио и основни дио визије светог Леобарда; свети Вансен је пригрлио вјеру и позив предавача: према животописима светог Марцијуса и светог Квинтијануса Григорија Турског; одаје се окајавању гријехова, молитви и практикује све хришћанске врлине: из животописа о светом Бавону. Осјећајући да му се ближи крај, своје духовне синове повјерава Ландрику: из животописа о светом Урсмеру. Сахрањен је у свом манастиру, у којем своје благослове ставља на располагање вјерницима који му се моле: из животописа о светом Бавону. Један слијепи писар је прогледао на његовом гробу: ово чудо је у потпуности преузето од Григорија Турског, који га везује за светог Мартина. На списак плагијата нашег аутора треба додати и шест поглавља из животописа о светом Водруу, којим се, истина је, послужио као историјским извором, али који је и преписао од ријечи до ријечи, као што је то учинио и са гомилом других података које би било немогуће набројати.

Животописи светаца испуњени дијеловима преузетим из других животописа светаца су веома чести, и међу њима има оних који су обични хагиографски колаж. Можемо претпоставити колико је неугодан био положај критичара који би се нашли пред истим чињеницама изнесеним истим ријечима којима су описана два различита свеца. Критичар се морао запитати да ли може вјеровати у чињенице изнесене у животописима о светом Иберу, светом Арнолду из Меца и светом Ламберу, у којима је препознао заједничке елементе.[97] Можемо такође замислити колико је важно-

[96] Овај животопис је детаљно анализиран у студији *Pére A. Poncelet in the Analecta Bollandiana,* т. XII, стр. 422–440.

[97] *Acta SS.*, новембар, т. I, стр. 760–763.

сти придавао једном историјском дјелу попут дјела о светом Ремаклу, досљедно преписаном из оног о светом Ламберу.[98]

Таква је била безобзирност појединих аутора који се нису задовољавали преузимањем појединих реченица или чак занимљивих епизода које би се добро уклопиле у њихово дјело, већ су посезали за цјелокупним дјелима, за њиховим, често неспретним, адаптацијама, не мијењајући при томе ништа осим имена јунака. Тако је рецимо страдање свете Мартине дословно преписано страдање свете Татјане; поступци свете Кастисиме су једнаки поступцима свете Еуфросине; свети Капраис поступа као свети Симфориен; пар Флоренцијус и Јулијанус има исту причу као група састављена од Секундиануса, Марцелијануса и Верануса и тако даље. Листа ових дублета је много дужа него што бисмо могли и замислити. Једном приликом ћемо дати њихов прецизнији преглед.[99]

Једна посебна врста књижевног жанра коју смо претходно описали јесте она у којој се аутор задовољио да уведе новог лика, задржавајући главног јунака и цијелу причу која га се тиче. Навешћу примјер светог Флоријана, који је примио почасти у Болоњи и чије је име наведено на списку шездесет мученика страдалих у Елеутерополису,[100] као и примјер светог Флорента са брда Глон, који се неким чудом нашао у друштву светог Флоријана од Лорша.[101]

Латински хагиографи су често користили једноставне поступке адаптације; Грци се нису либили да их и они примијене, као што можемо видјети када упоредимо живот свете Барбе са животима свете Ирене и свете Сириаене[102] или живот свеца Онезиме са животом светог Алексија[103]. Прије не тако много времена увидјели смо постојање сличних примјера у сиријској хагиографији: живот Мар Мике се не разликује од живота Мар Бенијамина,[104] а прича о светом Азазаилу је адаптација оне о светом Панкрасију из Рима.[105]

Описани поступак је толико једноставан и неозбиљан да смо наведени да вјерујемо да је био у употреби у току најмрачнијег периода средњег вијека, па смо тако склони и да ове бескорисне плагијате транспонујемо у један заостали период у којем готово да и није постојала никаква књижевна култура. Подсјетимо се ипак

[98] *G. Kurth, Notice sur la plus ancienne biographie de saint Remacle in Bulletins de la Commission royale d'histoire,* 4. серија, т. III, Брисел, 1876, стр. 355–368.

[99] За ову прилику ће бити довољно да се позовемо на неке спискове по нашем избору*: Histoire Iittéraire de la France,* т. VII, стр. 193*; Analecta Bollandiana,* т. XVI, стр. 496.

[100] *Analecta Bollandiana,* т. XXIII, стр. 292–95.

[101] *Acta SS., Sept.,* т. VI, стр. 428–30. Видјети још: *Krusch,* у: *M. G., Script. rer. merov.,* т. III, стр. 67.

[102] *Acta SS.,* новембар, т. I, стр. 210.

[103] *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae,* стр. 820.

[104] Животопис Мар Мике је објавио *Bedjan, Acta martyrum et sanctorum,* т. III, стр. 513–532*;* животопис Мар Бенжамена *V. Scheil, La vie de Mar Benjamin in the Zeitschrift für Assyriologie,* т. XII, 1897, стр. 62–96. *M. C. Brockelmann, Zum Leben des Mar Benjamin, ibid.,* стр. 270–271, навео је интересантан примјер монаха који се докопао легенде о сусједном манастиру и не преза од тога да посвети свој плагијат патријарху Симеону.

[105] *F. Macler, Histoire de Saint Azazaïl* у *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études, fasc. 141.* Видјети још: *Analecta Bollandiana,* т. XXIII, стр. 93–95.

да од четвртог вијека у Италији и у самом Риму постоје формалне адаптације страних легенди и народних светаца. Страдање светог Лорана је до најситнијих детаља преузето из страдања фригијских мученика, о којем говоре Сократ и Созомен; страдање светог Касијанасе не разликује од страдања светог Марка Аретуског.[106] Мучење светог Евтихија, како га преноси папа Дамас,[107] само је копија мучења светог Лусијена,[108] а Дамасова верзија страдања свете Агнес неспорно наликује на страдање свете Еулалије.[109] Овдје се још не ради о плагијату као чисто од ријечи до ријечи прописаном дјелу, али легенда је већ почела да се посматра као имовина без власника. Она тако на неки начин припада „заједничком добру светаца“ и врло једноставно се преноси.

Аутори животописа светаца не црпе материју за своје адаптације само у хагиографској књижевности. Посматрајмо легенду о светом Видиану, мученику који је поштован у Мартре-Толозану; она је помијешана са епском легендом о Вивијену, нећаку Гијома Оранжа који је опјеван у двије епске пјесме: Вивијеново дјетињство и Алисканс;[110] легенда о светој Димфони је адаптација једне од најпознатијих прича;[111] тако је и прича о светој Оливи постала веома популарна у Италији, и то захваљујући позоришту, а не цркви.[112]

Радови о којима смо овдје говорили су праве књижевне подвале и дајемо себи право да им строго судимо. Не бих се ипак усудио да их подведем под лажна дјела и да њихове ауторе третирам строже од оних који су наивно вјеровали да недостатке извора могу надомјестити причама које су углавном потицале из њихове маште. Они су, у крајњем случају, имитирали ове умјетнике који су од статуа конзула правили свеце калемећи им другу главу или им стављајући у руку крст, кључ, љиљан или какав други симболични предмет.

Треба ипак признати да је хагиографска књижевност била оскрнављена у више наврата и да за неке ауторе не може да се нађе изговор у њиховој наивности. Представљајући се као смјели аутори, ови су у ствари били производ лажи и амбиције, и дуго су засљепљивали лаковјерне читаоце, али и критичаре; узмимо за примјер кипарску легенду о светом Барнабеу,[113] славни примјер

[106] Видјети *Analecta Bollandiana,* т. XIX, стр. 452–453. Мучење Светог Марка Аретуског је потврдио Свети Грегорије Назијански у*: Julian I,* као што је примијетио *M. Pio Franchi, Nuove Note agiografiche in Studi e Testi,* т. IX, стр. 68. Након Светог Касијана, Свети Артемас од Пуцола црпио је из страдања Светог Марка Аретуског. *Acta SS.,* јануар, т. II, стр. 617.

[107] *Ihm, Damasi epigrammara, n. 27.*

[108] *P. Franchi, горе наведено,* стр. 58, n. 2.

[109] *Id., Santa Agnese nella tradizione e nella leggenda,* Рим, 1899, стр. 20.

[110] *A. Thomas, Viviens d'Aliscans et la éigende de saint Vidian in the Études romanes dédiées a Gaston Paris,* Париз, 1891, стр. 121–135; *L. Saltet, Saint Vidian de Martres-Tolosanes et la légende de Vivien des chansons de geste in Bulletin de litt. Frature ecclésiastique*, фебруар. 1902, стр. 44–56. *Dom Lobineau, Les vies des saints de Bretagne, Rennes,* 1725, стр. 25, мишљења је да аутор животописа Светог Коледока „није имао других извора сем романа *Lancelot du Lac* и чврсте и плодне маште“.

[111] Видјети раније у тексту.

[112] *Al. d'Ancona, Origini del teatro italiano,* 2. издање, Торино 1891, т. I, стр. 436–437.

[113] *Acta SS.,* јун, т. II, стр. 431–452. Видјети још: *Duchesne, St. Barnabé in Wanges G. B. de Rossi,* стр. 45–49.

превода светог Денија Ратисбону,[114] животопис светог Мора неког наводног Фауста, који је у ствари Одон Гланфеј,[115] страдање светог Пласида Пјера Диакра под именом Гордијан.[116] Монах Гластонбери, који је прерадио легенду о Јосифу из Ариматеје,[117] први аутори апостолских легенди у Француској не би могли тражити помиловање пред судом историјских чињеница. Презриво им окрећемо леђа, дивећи се ипак једноставности њихове лакомислености.

(Извор: H. Delehaye, Les Legendes hagiographiques, Bruxelles, 1906, 68–120)

ПревелаАња Бундало
anja.bundalo@unibl.rs

[114] *Neues Archiv für aeltere Deutsche Geschichtskunde,* т. XV, стр. 340–358.

[115] *Acta SS.,* јануар., т. I, стр. 1039–1050, 1051–1052.

[116] *Ibid.,* октобар, т. III, стр. 114–138.

[117] *P. Paris, De l'origine et du développement des romans de la Table ronde in Romania,* т. I, 1872, стр. 457–482.

IV

INDUSTRIAE TUAE
РИМ, ЈУН 880. ГОДИНЕ

Вољеном сину Светопуку, прослављеном владару.

Твојој ватрености хоћемо да дамо на знање: када је наш брат Методије – најдостојнији архиепископ цркве моравске – дошао заједно са твојим вјерним Земежизњем на праг светих апостола Петра и Павла и до нашег папског образа и проговорио зрачним ријечима – препознали смо искреност ваше вјерности и наклоност цијелог твог народа коју имате према апостолској столици и нашем очинском старању. Потакнути Божјом наклоношћу одрекли сте се других владара овог света и са читавим народом своје земље изабрали сте као патрона благоклоног Петра, кнеза апостолског савета, и његовог заступника, помоћника и чувара у свему. И приклонивши врат пред покровитељством његовим и његовог заступника са благосклоним умом желиш, уз помоћ Божју, остати највјернијим од свих синова до судњег дана. И због тако чврсте вјере и вјерности твоје и твојег народа примамо вас раширених руку наше апостолске столице и бескрајном љубављу те грлимо као јединог сина и заједно са свим твојим вјерним народом примамо под своје очинство као овце Господње нама повјерене; и желимо вас милостиво хранити маном живота и у својим сталним молитвама трудимо се да вас препоручимо свемоћном Господу, да би према заслугама светих апостола могао надјачати све неправде овог свијета и послије се у небеском царству радовати заједно с Христом, Богом нашим.

И саслушали смо овог Методија, вашег поштованог архиепископа, са именованом браћом епископима, да ли поштује вјероисповијест праве вјере и да ли током светог богослужења поје на тај начин који је света црква римска одобрила, и то на основу шест светих и општих сабора, како су свети оци у духу јеванђеља Христа, Бога нашег, прогласили и даље ширили. Он је јаво изре-

као како поштује и поје на основу учења јеванђеља и апостола, како то римска црква учи и како су то проповиједали свети оци. Ми, пошто смо дознали да је у сагласности са свим правовјерним црквеним учењем и у корисној је служби цркви, шаљемо га назад и повјеравамо му управљање Божјом црквом.

Наређујемо вама да га прихватите као својег пастира – достојанствено, са почастима, поштовањем и весељем, јер по одлуци наше апостолске власти утврдили смо и привилегије његовог архиепископског трона и одлучили смо да то, уз помоћ Божје моћи, остане на снази заувијек, како стоје утврђена права и привилегије свих Божјих цркава, а тако да би се у складу са канонском традицијом бринуо за све црквене ствари и владао њима под надзором Божјим. Њему је повјерен народ Господњи и он ће једном полагати рачуне за њихове душе.

И овог свештеника именом Вихинг, којег сте нама послали, и њега смо посветили као изабраног епископа свете цркве нитранске. Наредили смо му да у свему мора слушати свога архиепископа, како то прописују свети канони. Желимо такође да нам, уз сагласност и бригу архиепископа, у згодно вријеме буде послан и други савјесни свештеник или ђакон. Он би исто био посвећен као епископ за остале цркве, ако би то архиепископски трон нашао као потребно, а како би ваш поменути архиепископ могао са овом двојицом од нас посвећених епископа даље постављати по апостолским одлукама епископе и за друга мјеста, где би они морали и могли часно живјети. Али свештеницима, ђаконима или клиру било којег степена, Словенима или припадницима другог племена који живе на подручју твоје државе, наређујемо да се у свему имају подредити и слушали нашег већ поменутог брата, вашег архиепископа, и да без његовог знања ништа не чине. Ако би било инаџија или непослушних који би усхтјели изазвати какав немир или сукоб, те се ни послије прве или друге опомене не би поправили, онда наша власт наређује да их, по сили ових одредби које смо донијели и вама прослиједили, истјерате као сијаче кукоља далеко од својих цркава и области.

Напокон, с правом признајемо писмо Словена које је пронашао неки Константин Философ, а преко којег се чују пјесме захвалнице Богу. Наређујемо да се н овом језику проповиједа наклоност

и дјело господа нашег Исуса Христа. Нека се похвале Богу чују не само на три главна језика него на свим језицима, како нам казује и *Свето писмо*, наређујући: „Хвалите Господа сви народи, славите га сва племена.”[1] А апостоли, пуни Духа Светога, објављивали су на свим језицима свијета о великим дјелима Божјим. Зато и Павле, труба небеска, помиње: „И сваки језик да призна да је Господ Исус Христос на Славу Бога Оца.“[2] О овим језицима довољно нас је и детаљно обавијестио и у *Првој посланици Коринћанима*, у којој каже да, говорећи различитим језицима, градимо Цркву Божју. Јер нам вјера ни различито знање никако неће сметати да богослужимо на словенском језику, да читамо свето јеванђеље или света читања из *Новог* или *Старог завета*, тачно преведена и објашњена; или да појемо друга богослужења. Јер онај који је створио три главна језика – хебрејски, грчки и латински – створио је и остале језике на своју похвалу и вјечну славу. А наређујемо вама да се у свим црквама широм ваше државе, због већег поштовања, чита јеванђеље на латинском језику. Послије нека буде превођено на језик Словена како би стигло до ушију народа који не зна ни ријечи латинског језика. Тако се чини у неким црквама. И ако се твојим велможама прохтије радије слушати ријеч Божја на латинском, онда нека богослужење и поредак буду на латинском.

Издато у мјесецу јуну, тринаестог индикта.

Превео са словачког Павел Цихлар
pavel.cihlar@unibl.rs

Извор: Magnae Moraviae fontes historici III (латински текст и словачки превод). Brno 1969, s. 199–208.

Редакција превода Данијел Дојчиновић

[1] Пс 117, 1.
[2] Фл 2, 11.

УДК: 27-23/-24
DOI: 10.7251/GMS1301479BJ
(Оригинални научни рад)

Биљана Бабић
Универзитет у Бањој Луци
Филолошки факултет
biljana.babic@unibl.rs

Јелена Јањић
ЈУ Народна и универзитетска библиотека РС
jelena.janic@unibl.rs

СВЕТОЈЕ ЈЕВАНЂЕЉЕ ПО ОСТРОМИРОВУ СПИСКУ (ПРАГ, 1853)

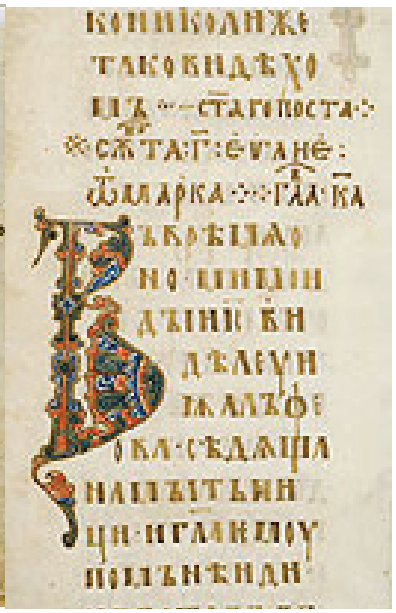
Резиме: *У раду се расвјетљавају, код нас недовољно познате, чињенице о Остромировом јеванђељу, које је 1853. године издато у Прагу захваљујући Вацлаву Ганки и чији се један примјерак чува у Народној и универзитетској библиотеци Републике Српске. Такође, пажња је посвећена досадашњим проучаваоцима Остромирова јеванђеља, као и предговору, који је, поред чешког, руског, бугарског и пољског, написан још и на српском језику.*

Кључне ријечи: *јеванђеље, Остромир, В. Ганка, предговор, српски језик.*

1.0. У Збирци Старе и ријетке књиге Народне и универзитетске библиотеке Републике Српке као посебна драгоцјеност чува се *Свѧтоѥ євангелиѥ по Остромировоу сѫпискоу* иꙁданиѥ *Вѧцѣ҃ єслава Ганкы* штампано у Прагу *въ цар. Крал. Двор. Пєчѧтни сыновъ Богомила Гаасе* (XII, 206 с.). Књига је пристигла у Библиотеку 1954. међу књигама преузетим из Народног музеја, некадашњег Музеја Врбаске бановине, како стоји у првој инвентарној књизи обновљене библиотеке.[1] На унутрашњој страни предњег коричног листа књиге утиснут је печат с текстом на њемачком језику: „Bibliothek der Abtei Maria-Stern“, на основу кога претпостављамо да је књига припадала библиотеци трапистичке опатије „Марија Звијезда“. У књизи Братислава Теиновића „Trapistička opatija Marija Zvijezda u Banjaluci“ налазимо податак да је одлуком Среског

[1] Књига је инвентарисана 16. августа 1954. у првој инвентарној књизи Народне библиотеке.

суда у Бањалуци Народни музеј Босанске крајине био дужан да с пролећа 1947. уз музејску збирку предмета из самостана преузме и дио књига.[2] Теиновић биљежи да су у априлу 1947. преузете књиге, а седам година касније (1954) у првој инвентарној књизи, након Другог свјетског рата обновљене, сада Народне библиотеке,[3] налазимо податак да су књиге „преузете из Народног музеја". Међу тим књигама је и *Светоје јеванђеље по Остромирову списку* (инвентарни број 138, сигн. R I 11). Приређивач текста је чешки слависта Вацлав Ганка (1791−1861).



Остромирово јеванђеље

Л. 4 Л. 5

1.1. Рукопис овога дјела из XI вијека чува се у Руској националној библиотеци у Санкт Петербургу.[4] Међу неколико текстова о Остромировом јеванђељу доступних на веб-страници ове библиотеке налази се и текст Јекатерине Владимировне Крушељницкаје под насловом *Остромирово евангелие (1056–1057 гг.) и Российская национальная библиотека: хранение и изучение памятника*. У опису овога споменика Крушељницкаја биљежи:

[2] Bratislav Teinović. *Trapistička opatija Marija Zvijezda u Banjaluci (1869−2009)*, Muzej Republike Srpske, Banjaluka, 2009, 72.

[3] Народна библиотека Петра I Ослободиоца отворена је 26. априла 1936. Израсла је из Српске читаонице, пред избијање Другог свјетског рата, у коме ће страдати највећи дио њеног књижног фонда. О томе Ђорђе Пејановић биљежи: „За вријеме усташке страховладе 1941–1945. године затворена је Српска библиотека у Бањој Луци, а књижни фонд великим дијелом упропаштен, јер су књиге биле већим дијелом штампане ћирилицом". У: Ђорђе Пејановић. *Историја библиотека у Босни и Херцеговини: од почетка до данас*. Сарајево: Веселин Маслеша, 1960, 26. Уништени фонд ове библиотеке био би драгоцјен прилог нашој националној култури.

[4] У регистар Свјетског документарног насљеђа УНЕСКО-а „Памћење света" укључено је 2012. и *Остромирово јеванђеље* – древни споменик старословенске писмености у руској редакцији.

„Остромирово евангелие написано на пергамене уставом – типом письма, генетически восходящим к унциалу греческих литургических книг и достигшим совершенства в славянском кириллическом письме в Болгарии в X в., во время наивысшего расцвета Болгарского царства в правление царя Симеона (893–927 гг.). Книга замечательна богатым художественным оформлением, которое выполнено красками с применением золота в так называемом старовизантийском стиле, характерном для византийских рукописей X–XI вв. В Остромировом евангелии три миниатюры (изображения евангелистов Иоанна, Луки и Марка), около двадцати изысканных заставок с орнаментом традиционного эмальерного типа, более 200 крупных инициалов, орнаментальный рисунок которых ни разу не повторяется. Уникальной особенностью инициалов Остромирова евангелия являются необычные антропоморфные и зооморфные элементы, свидетельствующие о художественных связях памятника не только с византийской, но и с западноевропейской традицией“[5].

1.2. Међу првим истраживачима овог рукописа аутор издваја А. Н. Оленина (1763–1843), А. И. Ермолајева (1779–1828), затим Петра Кузьмича Фролова (1775–1839). Сљедећа важна етапа у проучавању овог рукописа је палеографско истраживање Александра Христофоровича Востокова (1781–1864). У својим радовима Востоков је показао да је *Остромирово јеванђеље* споменик општеруског књижевног језика, генетски повезаног са језиком других словенских народа, прије свега Бугара.

Востоков је приредио прво научно издање *Остромирова јеванђеља* које је штампано 1843. године у Санкт Петербургу. Крушељницкаја о овоме издању биљежи: „Текст Остромирова евангелия в издании Востокова набран в точном соответствии с оригиналом специальным шрифтом, близким по форме букв к письму подлинника и изготовленным при участии самого Востокова. В приложении даны литографированные прориси всех трех миниатюр Остромирова евангелия и факсимильные изображения двух листов (л. 89 и л. 210 об.). К тексту Остромирова евангелия подведен соответствующий греческий евангельский текст (для этого А. Х. Востоков использовал два издания Нового Завета, вышедшие в 1703 г. и в 1830 г.). Научный аппарат составляют подроб-

[5] *Е. В. Крушельницкая*. Остромирово евангелие (1056–1057 гг.) и Российская национальная библиотека: хранение и изучение памятника. Доступно на: *http://www.nlr.ru/exib/Gospel/ostr/*. Преузето 26. марта 2014.

ные палеографические примечания, лингвистический анализ текста и объемный словоуказатель. Издание А. Х. Востокова не потеряло своего научного значения до сих пор, хотя давно уже стало библиографической редкостью.“

Прије него се посветимо издању *Остромировог јеванђеља* из 1853, навешћемо мишљење истакнутог палеографа, византолога и слависте Владимир Алексејевич Мошин[6] (1894–1987), чију пажњу је привукло, поред бројних рукописа, и ово јеванђеље. У раду *Новгородски листићи и Остромирово јеванђеље* В. Мошин износи занимљиву тезу да су *Новгородски листићи* знатно старији споменик од *Остромировог јеванђеља*. Аутор то закључује након детаљне палеографске анализе на основу, прије свега, архаичне појаве у структури његове азбуке. Мошин сматра да овај споменик представља „остатак македонског превода грчког апракоса; да су они старији од Остромировог јеванђеља, и да су своједобно припадали охридском кодексу апракоса који је пред крај X века био пренесен у Русију, у Новгород, где је у средини XI послужио као предложак за израду Остромировог јеванђеља“.[7]

2.0. Захваљујући богатом палеографском истраживању Востокова, *Остромирово јеванђеље* постало је предмет истраживања бројних филолога. Поред Јозефа Добровског, један од њих је и чешки пјесник, фолклорист и филолог Вацлав Ганка. На основу издања Востакова из 1843, десет година касније приредио је издање *Остромирова јеванђеља* и објавио га 1853. у Прагу. Један примјерак овог првог издања ван Русије је сачуван у фонду Народне и универзитетске библиотеке Републике Српске.

[6] Владимир Алексејевич Мошин рођен је у Санкт Петербургу 1894. Студирао је у Петербургу, Тифлису и Кијеву. Емигрирао је у Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца 1920. Докторирао је на Загребачком универзитету, предавао византологију на Универзитету у Београду и на Филозофском факултету у Скопљу. Био је директор Архива Југославенске академије знаности и умјетности у Загребу, оснивач Археографског одељења у Народној библиотеци Србије, аутор је бројних научних студија, приређивач и издавач споменика словенске писмености на Балкану.

[7] Владимир Мошин. „Новгородски листићи и Остромирово јеванђеље“. У: *Археографски прилози*, год. 5, Београд, 1983, 56.

Вацлав Ганка (1791−1861)

Ово издање садржи краћи предговор на чешком, руском, бугарском, пољском и српском језику (III−XII). У тексту српског предговора, чији је први дио преузет из издања из 1843, како наводи Ганка у самом тексту, истиче се да је „Еванђеліе есте писано од Гріегорія Діакона године 1056 и 1057 у Новомграду за посадника [посједника] Остромира. Оно е до сада наистари рукопис ћирилских словах, кои има назначене свое године“.[8] Јеванђеље садржи сва четири јеванђеља, али је по садржају и структури апракос, а над текстом сваког од јеванђелиста, као и на завршетку, налази се по вињета. Поред тога, издање садржи и објашњења (195–203), скраћенице (204–205) и исправке (206).

Осврнућемо се укратко на предговор на српском језику, који је писан графијом карактеристичном за славеносрпски период развоја српскога језика. Позната је чињеница да је славеносрпски језик имао „најмање стабилну књижевну норму“, а да „правописна правила нису била устаљена, па је недосљедност била основно обиљежје српских текстова насталих у периоду XVIII и XIX вијека“. У систему писма предговора налазе се 33 графеме: а, б, в, г, д, ђ, е, ж, з, и, й, і, к, л, м, н, о, п, р, с, т, ћ, у, ф, х, ч, ш, ъ, ы, ь, χ, ю, я.

[8] *Свѧтоѥ євангелиѥ по Остромировоу съпискоу* иꙁданиѥ *Вѧ\єслава Ганкы, Празѣ въ цар. Крал. Двор. Пє(υγ)ѧтни сыновъ Богомила Гаасе* , 1853, XI.

Лако се може уочити да су графија и правопис, будући намијењени славеносрпском, а не српском народном језику, „делимице нерационални, пуни непотребних слова и тешкоћа“[9]. Илустроваћемо то најкарактеристичнијим примјерима. Графема *е* означава [е], али и [је], на примјер: *назначене, године,* али *езика, есте, даемь*. У писању долази до мијешања графема χ и *е*: *двеста, лепимъ, заповедіо, неделяма*, али *недχленя, вχка*. Слично је и са писањем *ы* и *и*: *обичнимъ*, али *было*. Аутор није сигуран ни када је двосложни рефлекс вокала јат у питању, те пише: пріе, ріечих, речи. Графијска рјешења за групе *ље*, *ње* су *лѣ, нѣ: изоставлѣна, манѣ*, док фонему *њ* обиљежава различитим комбинацијама: *кньижевности*, *читанье*, *изданя*, *изданю*. Зависно од окружења, фонема *ј* обиљежена је помоћу *й*: *свойствахъ, тай*, *особитой*, *библійском*, или помоћу *і*: *коіи*. У морфолошком смислу јавља се стари наставак -ахъ у генитиву множине: *словахъ*, *изъ ... свойствахъ*, *кньижевникахъ*. Лексема *четири* присутна је у форми *четиръ*, у духу народног језика, као и примјери глаголског придјева трпног: *поднешено, унешене*. Славеносрпски утицај у лексици илуструју примјери *паметникъ, обтежечно, разночтеніе*. Премда се овај кратки предговор састоји из два дијела (из 1843. и из 1853), у погледу графије и језика којим је написан нема разлике. То је у основи српски народни језик са, за деветнаести вијек уобичајеним, славеносрпским графијским рјешењима.

За разлику од предговора писаног на пет словенских језика ћириличним односно латиничним писмом, текст *Остромировог јеванђеља* писан је руском редакцијом старословенског језика, ћириличним уставом. Међутим, интересантна је појава глагољице у неколико примјера наведених у објашњењима (стр. 203). Систем скраћеница садржи уобичајене сакралне скраћенице, које се појављују у њиховим морфолошки најразличитијим облицима (нпр. **гь, бъ, дχъ, мти**)

3.0. *Остромирово јеванђеље* је необично важно и јединствено свједочанство културне историје Источних и Јужних Словена X–XI вијека. Захваљујући издању В. Ганке из 1853. године – првом издању ван Русије, постало је не само шире познато Западним Словенима већ и дио њихове културне историје. Управо то потврђује и предговор овог издања написан на руском, чешком, бугарском,

[9] Албин, Александар: *Коначна победа у Вуковој правописној реформи*, Научни састанак слависта у Вукове дане, 1968, књ. 3, 43.

пољском и српском језику тог времена. Примјерак издања које је изашло у Прагу 1853. године трудом Вацлава Ганке, а који се чува у Народној и универзитетској библиотеци Републике Српске, чини нас дијелом баштиницима тог великог свесловенског блага.

Литература

Албин, Александар: Коначна победа у Вуковој правописној реформи, Научни састанак слависта у Вукове дане, 1968, књ. 3, 39–47.

Крушельницкая, Е. В. *Остромирово евангелие (1056−1057 гг.) и Российская национальная библиотека: хранение и изучение памятника*.

Доступно на: *http://www.nlr.ru/exib/Gospel/ostr/*. Преузето 26. марта 2014.

Мошин, Владимир. „Новгородски листићи и Остромирово јеванђеље“. У: *Археографски прилози*, год. 5, Београд, 1983, 7−64.

Пејановић, Ђорђе. *Историја библиотека у Босни и Херцеговини: од почетка до данас*. Сарајево: Веселин Маслеша, 1960.

Teinović, Bratislav. *Trapistička opatija Marija Zvijezda u Banjaluci (1869−2009)*, Muzej Republike Srpske, Banjaluka, 2009.

Biljana Babić, Jelena Janjić

THE HOLY GOSPEL ACCORDING TO OSTROMIR'S LIST (PRAGUE, 1853)

Summary

The paper sheds light on facts we know little about regarding Ostromir's Gospel, issued in Prague in 1853 thanks to Vaclav Ganka, one of whose copies is kept at the National and University Library of the Republic of Srpska. Furthermore, the paper is focused on those who studied Ostromir's Gospel, as well as on its foreword which, in addition to Czech, Russian, Bulgarian and Polish, was also written in Serbian.

Key words: *gospel, Ostromir, Vaclav Ganka, foreword, the Serbian language.*

Драгиша Бојовић
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет
Центар за византијско-словенске студије Ниш
dragisa.bojovic@filfak.ni.ac.rs

АВРАМОВА КУЋИЦА

Како сведочи Доментијан, Савина душа је била Аврамова кућица.

Душа Светога Саве – кућица старозаветног патријарха Аврама.

Не кућа, јер како би се у душу Савину сместила да није кућица. И не пространи шатор, већ мало и пријатно место нечувеног гостољубља.

Мало, а пространо.

А довољно да прими несместивог, да прими Тројицу.

У микропростор бескрајне љубави.

Оне љубави која се не може у простор сместити.

Али може у душу.

Зато та кућа мора бити кућица. Зна то Доментијан.

Нешто мило и топло.

Где Сарина погача мирише и где нада не умире.

Где се благовести да ће Сара родити.

Праобраз Великих Благовести. Јер као што Исак предизображава Господа Исуса Христа, тако и ове благовести предизображавају речи арханђела Гаврила.

Баш у часу кад Аврам прозре милост Божју:

„Господе, ако сам нашао милост пред тобом, немој проћи слуге својега“.

И не прође га Господ. Удостоји Аврама да покаже гостољубље.

Да угости Тројицу.

У кућици, како каже Доментијан.

У кућици, какву својим језиком и својом мишљу, и созерцањем својим, зида само Доментијан.

Као што је овај писац Саву уздигао изнад Мојсија, тако га је удостојио да буде подобан великом Авраму: „Благодат Божја блисташе свуда, куд год је ишао Свети Сава. Јер сама истина, Христос са Оцем и Светим Духом, сатворише светолепну обитељ у њему, уподобивши свету душу његову Аврамовој кућици на истинито покојиште трисветој и животворећој Тројици“. Аврам је, дакле, у кућици својој (беше то шатор код дуба) угостио Свету Тројицу, а Савина кућица, истинито покојиште трисветој и животворећој Тројици, његова је света душа.

И тај дом, себи за покојиште, сагради Света Тројица.

Нико од српских писаца Аврамов дом није назвао кућицом. Доментијан управо користи деминутив да би дочарао топлину Аврамовог гостољубља, али и да би илустровао блискост и сродност поређења. Јер исту топлину има и Савина душа, место сусрета са Светом Тројицом.

И то чини Доментијан, наизглед херметички теолог, а, у суштини, песник јединствене експресије. Још га нико није ишчитао. До краја.

Иако сав у синтези, најлакше се открива у појединостима. Иако сродан монументалном сликарству свога века, у ту велику његову синтезу се улази кроз детаље, кроз појединости великог мозаика.

Доментијан је јединствен у именовању дома Свете Тројице, али и пре и после њега српски су писци своје јунаке поредили са Аврамом, веру њихову и нарочито гостољубље њихово. То гостољубље има и људску и божанску димензију. Аврам је један који је угостио Свету Тројицу, али Господа прима свако ко странца и бескућника прима.

Апостол Павле каже: „Гостољубивост не заборављајте; јер неки не знајући из гостољубивости примише анђеле на конак“ (Јев. 13,2). А Господ рече: „Јер огладњех, и дасте ми да једем; ожедњех, и напојисте ме; гост бијах, и примисте ме“ (Мат. 25, 35). Свако, да-

кле, прима Господа кад прима најмањег у овом свету: „Заиста вам кажем: кад учинисте једном од ове моје најмање браће, мени учинисте“ (Мат. 25, 40).

Такав беше Стефан Немања, у монаштву назван Симеон – „јер постаде Аврам странопримац, земаљски анђео, небески човек“.

И Драгутин, у монаштву назван Теоктист, кога се писац усуђује назвати „другим многострадалним Јовом, или боље рећи Аврамом праведним и гостољубивим, који волећи госте и анђеле прими у старости својој“.

Данило и у *Житију краљице Јелене* говори о том гостољубљу Аврамовом и о љубави „која се усели у патријарха Аврама, који љубећи госте прими анђеле у својој старости“. А тек какво је сведочанство љубави и милосрђа краљице Јелене: „Тако блажена Јелена чинећи, никако се не умори нити измени своју нарав добрих дела, како је навикла. Од суботе до суботе масла крстећи рукама многих јереја, и у те дане довољно милостиње дајући свакоме који је требао, насићујући гладне утробе, и одевајући наге, а болнима и странима и који нису имали где главе потклонити, беше ова блажена тврди покров и необорива кула“.

А у *Житију архиепископа Арсенија*, за Саву, учитеља његовог, каже да је превазишао пророке и праведнике гледајући непрестано Бога својим очима. Дакле, превазишао и Аврама, који прима Бога „у својој кући“.

О љубави говорећи, Данило и његов Ученик посебно љубав Аврамову истичу.

А тек деспот Стефан како показа лице Аврамово, не чекајући да му ништи и странци дођу, већ излазећи на тргове дељаше милостињу: „И његово дело беше непрестана милостиња и често читање божанских речи. Толико се бринуо за ниште да је сам излазио ноћу по путевима и оградама да даде милостињу својом руком“.

Али и дому примаше, јер „као вођа свога рода био је гостољубиви Аврам који са жђу прима странце“.

О великом међу патријарсима Авраму песник Димитрије Кантакузин слови: „Аврам, велики онај међу патријарсима, који стече истинску љубав према Богу, оставивши земљу отачаства,

постиже обећани Ханан, велим, и у њему се настани. И Исака, због силне љубави, од усрђа хтеде по речи Господњој заклати; гостољубље да покаже и Тројично божанство као људе угости.“

Јер ко странца прима, самог Господа дочекује.
Гостољубиви Симеон.
Гостољубиви Сава.
Гостољубива Јелена.
Гостољубив Деспот.

Сви деца Аврамова.
Богољубиви Срби, чувари Аврамове кућице.
Градитељи његовог дома
Љубитељи Свете Тројице.
Јуче, данас, сутра. И у све векове.

ГРАЂА ИЗ КУЛТУРНЕ ПРОШЛОСТИ

Милан О. Драгичевић

ПРИЛОЗИ ГРАЂИ ЗА БОЉЕ ПОЗНАВАЊЕ ГОВОРА СРБА ЈАЊСКЕ ВИСОРАВНИ

ПРОПРАТНА БИЉЕШКА

Досад слабије истражене говоре становника *Јâња*, планинске висоравни дубоко увучене у динарско горје која заузима југоисточне предјеле данашње општине *Шùпово*, почео сам систематскије истраживати још 2009. године. Засад сам прикупио завидну количину дијалекатске грађе, па о неким особинама говора јањских становника и објавио неколико такозваних пилот-радова. Међу тим радовима налази се и онај у коме се разматрају неке особине замјеничких облика у њиховом говору, који је објављен на страницама овог *Годишњака* (в. бр. 2/2012, стр. 15–24). За овај број *Годишњака* приредио сам одабране узорке текстова спонтаних казивања тамошњих мјештана забиљежене у насељима: *Вòдица, Вàган, Стрòјице, Бȁбићи, Грéда* и *Бȁбин Дô*. Транскрипција тонских записа наведених казивања обављена је на начин уобичајен у нашој дијалектолошкој литератури, а извјесна мања њихова скраћивања, као што је то и обичај, извршена су само због тога да би се изоставиле неке грубље псовке и поприлично честа понављања. Ево шта ти текстови доносе.

1.

Јâ сам из Прѝбељāцā, бѝло ми брѐзиме Ѝлѝћ, бȁш ка^{в}о и вóде. Ка-сом јâ бѝла дјѐвōјка, стâрѝ су одређѝвали, а млâдѝ конда ни жѝви ни^{ј}éсу бѝли. Стâрѝ рѐкнӯ мòмку да се òженѝ, мòмак прѝстанē и тàкō се òженѝ и ỳзмē. Ни млâдā нѐ би рѐкла да нѐће ако су рѐкли рòтељи. И òна прѝста^{ј}ѣ зȁ. Тàкō сам се ѝ јā ỳдāла. Стâрѝ зà тō бѝли, тàкō рѐкли, свȁтови дòшли и гòтово.

Прӣ^{ј}е с би́ли ко̀њи – сва̏тови и ко̀њи. Ко̀ње опре́мајӯ, осѐдлајӯ, ỳрē^{а}дē, срêдē и дôјдӯ на̀ коњма. Дôјдӯ ỳве^{а}чē, по свỳ нōћ сјѐдē и пјѐвајӯ, сјутра̀дāн ру́чајӯ и дјѐвōјку во̏дē. И млâдā е на ко̀њу – о̏ће кŷм да и о̀на ӥдē поред њѐга на ко̀њу. А младо̀жења не до̀лазӣ по млâдӯ – тô би као срамо̀та би́ло.

Стâрӣ сва̏т је дома̀ћин сва̏тōвā. Тô о̀бично, ко̀јā мâјка ѝмā бра̏та, ôн бỳдē – ỳјāк то̏гā мо̀мка. Ка-дôјдӯ, љŷди сјѐдē – пỳна со̏ба, рѐцимо, просто̀рија бỳдē тâ - млâдā сто̀^{ј}ӣ са дјѐвером вишѐ њӣ и дво̀рӣ. А младо̀жења ко̏ знā ђê... Ду́жнā би́ла и дари́ват фа̀мӣл^{и}ју: свѐкра, свѐкрву, дјѐвера, ба̏бу ако ѝмā, дӥда, кŷма, стâрōг^{к} сва̏та. О̀ни па̀ре, а о̀на ро̏бу. Би́лā и ра̀кија звâнā мило̀сница... Мо́рала е и пра̏ти но̏ге свѐкру. Свѐкру о̏бавезно докле го̏д нѐ би се поро̀дила и док бỳдē ỳ бабнама да нѐ може. Чӣм се прѝдигнē о̏дмā свѐкру но̏ге пѐрē. Ал нѐ чо̏еку и дјѐверу – тô се чѝн^{и}ло као срамо̀та. И ỳ цр̄кву прӣ^{ј}е ва̏^{ј}ӣк ѝшли. Тѐкāр по̏слēн, како је о̀вō на̀стало ври^{ј}е́ме – Бо̏же ме про̀сти, о̀вā про̏пāст на̀стала – а̀јд ма̀тичāру па се ма̀тичи...

По̀бјегла е, како сом за̀пāнтила - д^{и}је́те ка-сам би́ла – јѐдна што е ѝз нашог^{к} сѐла о̀вдлēн ỳдāла се ỳ Бабиће. Ко̀д нāс се кâжē чо̏ек, а та̏мо се зва̏о мŷж^{ш}. Чо̏ек јōј о̀нō о̀станē ш чѐљāдма – чѐљāд би́ла ỳ кући да слỳшā и рâдӣ – и чо̏ек је о̀двō код ова́цā на са̏лāш... Би́ла јѐдну нôћ и о̏ндā о̀на по̀бјегнē, вра́тила се. Тô сам, ѐто, чỳла... Јо̏ш то̏гā нêмā та̀кō ко̀д нāс, ал како чỳ^{ј}ēм, ѝмā та̏мо сва̏куд^{т}.

...

Кỳће би́ле о-др̏вета. Би́ла кỳће и со̏ба, а ỳс кућу би́ла, зва́ла се вѐрāнда, а нѐко би рѐкō и дива̀на.... Ва̏тра се ло̀жла на о̀гњӣшту, би́ла фурỳна ỳ соби, а у фурỳни су би́ли ло́нчићи. Ло̀жӣш ва̏тру ѝс кућē и ỳгри^{ј}ēш со̏бу... У по̀сљедњō ври^{ј}е́ме по̏чēли се зи́дати зѐмљанӣ шпо̏рети... Кŷпē се пла̏те и ре́рна и о̀зӣђӯ од зѐмљē шпо̏рети. На Во̀дици у јѐднōг^{к} чо̏ека – ỳмрō е ôн, по̀кој му дŷши, са́ма му је жѐна о̀стала ỳ кући – ѝ садā о̀на ѝмā зѐмљанӣ шпо̏рет.

Крỳ се пѐкō на о̀гњӣшту под^{т} са̀чом. Би́ле о̀нē, зва́ле се на̏ћве, ско̏вāне о-др̏вета. Крỳв тŷј до̀киснē ỳ тӣм на̏ћвама, по̏кри^{ј}ēш га, по̀вадӣш и ста̏вӣш га пот са̏ч. Прӣ^{ј}е о̀вог ра̏та свѐ е

квâс бӥ^{ј}ō ȍвӣ дȍмāћӣ – вȁвӣк, брȁте, свȅ до ȍвогā рȁта. Ȍвӣ рȁт како е спр̏жи^{ј}о квâс - ȍтишō е. Сȁт свȁк кȕвā са ге́рмōм.

...

Сӥ^{ј}ала се кȍнопља и кѐтан, па се прѐло и ткȁло. Тȳ пȕно пȍсла ѝмā да се дôђē до кȍшуљē. Пȍгӯлӣ се кȍнопља. Пр̀вā кȍнопља се гȳлӣ, нѐ жењē се. Ȍна се сȁмо чȕпā, отси^{ј}е́че се ȍнō што се ишчȕпā и-зѐмљē и што ви́рӣ от кȍнопāљā. И пȍтоњā кȍнопља се гȳлӣ – гȍре бȕдē ȕ њōј сјѐме. Оси^{ј}е́че се што бȕдē у зѐмљи, оси^{ј}е́кӯ се ȍзгō ȍнē, да прȍстӣш, кӥтице, ѝзмлāтӣш ȍнō сјѐме и ȍставӣш за ӥдӯћӯ гȍд^{и}ну пȍси^{ј}ати. Ȍндā ȍдренēш ȕ воду кȍјā се зȍвē Кȕпрешкā ри^{ј}е́ка. Ȍнā мȍчила се кȍпāла, у мȍчила стȁвӣш ӣ у ȍнӯ вȍду и пȍкиселӣш јѐдно пѐтнēс да́нā. Пр̀вӯ кȍнопљу пѐтнēс да́нā, дрȕгӯ трӣ нѐдиље. Онд би́ле ȍнē, зва́ле се стȕпе. Нȁби^{ј}ē се, пȁ-ндā ȍнӯ кȕдиљу влâчӣш, пре́деш, мȍташ на ȍнā мотȍвила, снȕјēш, нȁви^{ј}ēш на стȁнове и ткâш.

Стâн ѝмā стȁтве, ѝмā врȁтила, ѝмајӯ пȍдлōжњи, ѝмајӯ бр̀дла и бр̏до, ѝмајӯ нӥти, ѝмā чȳнак, ѝмā запѝњача и тȁкō тô. Мо́рā се нȁјпрӣ оснȍвати п-ȍндā ткȁти... Бȍгами, нѝје тō знȁла свȁкā жѐна. Нѐкāко би и ȍсновāла, ал нȁвити би знȁла мȁло кȍјā. Сȁмо жѐна кȍјā разȕмнијā тô е нави́јала, рѐцимо. А ткȁло се свѐ. Ткȁо се бѐз^{с}, ткȁли рука́ви. Ȍткāш рука́ве, сȁши^{ј}ēш, рѐцимо, и прѝши^{ј}ēш на кȍшуљу. Ткȁли се и пȁсови – пȁсови вȁкē ширѝнē да се ȍпашē стȍмāк. Мȕшкӣ и нȍсили већѝнōм, а ткȁн̥ца е жѐнскā. Ткȁле се то́рбе, су́кно и шȁрвале. Шȁрвале су ко сȁд^{т} тре́нēрке што љȳди нȍсē. Нȍсили и љȳди и мôмци. Нѝје би́ло ȍндā тре́нēркē, већ сȁмо што на свȍ^{ј}ӣ дѐсет нȍкāтā ȕрāдӣш, тô си нȍсјō. Ткȁле се пȍњаве и ћебѐта. Пȍњаве стѐрēш ђе ћеш спа́вати. Ћѝлӣмā пр̏во нѝ^{ј}е би́ло. Унȁзāд око двȁес гȍдӣнā кȍд нāс пȍчō ћѝлим...

(Вȍдица: *Ви́да Ѝлӣћ*, рођ. 1928, тон. запис из августа 2009. год.)

2.

Да вам кâжēм, ȍвā-је крâј нȁсељен. Јâ нѐ знāм тȁчно ȍдаклē су свѝ стѝгли, ал сѝгӯрно су досељени́ци. Нȁше е пори^{ј}е́кло ис

Прѝбељāцā. Ис Прѝбељāцā су стâрӣ дòшли, а ȍклēн су тȁмо – јâ нè знāм. Нѐко кâжē да смо досèл̥ли из Мèднē, нѐко из Èрцеговнē, ал јâ нè знāм тȁчно. Òвō е би́ла Вѝторога и као óвде би́ле стȁје. Јер нȁши стâрӣ чу́вали су óђе блâго. Међу̀тӣм, тô врѐменски се насèл̥ло и пòстало сèло бȁш ко и Прѝбēљци... Нâс је óвде два́цетеро би́ло у̀-вōј кȕћи – два́цетеро чѐљāдӣ. Пȍслēн се тô поди́лило и размнòжило... Ал не жи́вē сȁмо Ѝлӣћи у Вòдици. Ѝмајӯ: Јàндрӣћи, Са́вковићи, Пòповћи, Плâвшићи, Ћа́те, Те́шићи, Шȕмāри и нè знāм ѝмā ли јȍш кòјō пре́зиме. Ѝмā и вѝшē за́сеōкā, а свȁкӣ за́сеок ѝмā свôј на́димак. Òвō се зòвē Ри́стићи – вјѐроватно по нѐкōм Ри́сти òстō на́димак. Вâмо су Са́вковићи – на́димак им бѝјȍ Шкȕтори. Јàндрӣћи ѝсто ѝмајӯ свôј на́димак, ал нè могу се сјѐтити сàда. И тàкō свȁкӣ...

...

Вр̏ō сам јâ свѐ дȍскоро с кȍњима. Ѝмā, мӣ кâжēмо àрман, и нà њему у̀дарӣт стȍжēр. На стȍжеру е кòнопац кòјӣ ѝмā кȕку. Кȕка се зàпињē кȍњма за а́јмове. Кòњи се га́њājӯ, òкрећē се ȕ крӯг, па се замòтā и одмòтā... Мо́рā се превр́н̥ти вр̏шāј да се истре́се слȁма и жѝто дȍље пȁднē. Нѐколка пу́та се прѐвр̥ћē вр̏шāј, а и ȕјмӣ – изгрàбљāвā се са грȁбљама рᵘјêткӣм. Жѝто се ȍндā мо́рā у̀грувати, пȁ-ндā превија́ват. Пр̏во се мôрā збѝти у р̀пу, згр́нити свѐ – смѐтē се, ѝмā мѐтла др̏веᵃнā, прȁвила се од мѐтликē др̏вета... Ȍндā се жѝто пребаци́вало. Дȕвā мȁло вјѐтар, јѐдан чȍек ȕзмē и пребàцӣвā, а дрȕгӣ тȁмо у̀мӣвā жѝто - òтклањā, знâш, òнāј àмаљ и пљѐву...

...

Свȁкӣ дѝјȍ ѝмō е свòе ѝме. Др̏веᵃнē вѝле ѝмале су др̀шку што се на крàју рàсцᵘјēпӣ и пȁрожак. Нȁвиљāј се зòвē нòлкō сᵘјêна што мȍреш пòнᵘјēт у вѝлама. Вѝшē нȁвиљāјā је нàвиљак, кòјӣ се стȁвӣ на кôље, па су га нòсла двòјица. Кôље се прȁвило о-смрѐчића... У нàгранак стȁнӯ двâ до трӣ нàвӣљка – отпри́ликē око двјѐста кӣлā. Тô се мѐћē на грâну, кȁчӣ за кòње и ву́че се.

...

Ѝмā тȍгā и ỳ нāс, ал у Кỳпресу већѝнōм... Би́лō ѝ тамо Ср̑бā, а ѝмā ѝ сат – вра́тло се нѐшто. Дôњӣ крâј - Нȍвō Сѐло и Блàгāј – тô свѐ са́ми Ср̏би, а би́ло и јȍш у нѐкӣм сѐлима. Ỳ њӣ је свѐ – вàљда што бли́зо Ра́стићово и Злòсело - на и̂...Òтишō òвдалē јѐдан чȍек – ѝмō кŷма тȁмо - и спре́миʲо му òнāј ру́чак. Бȁш ко кŷму... Па нава́лиʲо: Ѝди, кŷме! Ѝди, кŷме! А òвāј се чȕдиʲо. Кâжē: Штȁ ōн мѐни стâлно ѝди, па ѝди – штȍ ме гȍнӣ?! А ôн га, знâш, нȕдиʲо да јѐдē...

(Вòдица: *Си́мо Ѝлӣћ*, рођ. 1951, тон. запис из августа 2009. год.)

3.

О́вдē би́ло од рàниʲē у Вàгану, за мо́е дјѐтӣњскō зна́ње – би́ла е шкôла, па е нàпуштеᵃна. Би́ло е нѐкаквӣх педѐсēт-шездѐсēт каᵛо кŷћā, домаћи̂нстāвā, ал у домаћи́нству је би́ло, мȍрда, у нѐкōм домаћи́нству три́десēт, два́десēт, пѐтнēсᵀ – нѝје испо-дѐсет би́ло у кȕћнōј тôј зȁʲедници. Вр̏ло мȁло да е би́ло стàриʲӣ домаћи̂нстāвā по двâ-три̂, кòʲӣ су òстарли. Међỳтӣм, ѝшло се, кȁко да кâжēм, тр̀бувом за крȕвом... Ѝшло се у бѐрбу кỳрӯзā у Вòјводну... И ȍндā тâј стâрӣ чȍек рѐкō: Дјѐцо, ра́на ђе е зàрāдӣш - тŷ е и трòши! И пȍчēли òстајати љŷди кад зàвр̄шē бѐрбу кỳрӯзā. Ỳ мене е, бȁш, брȁт òстō педѐс дѐвēтē и у шећерàни се запòслиʲо у Цр̀вēнки... Па и конолиза́ција е би́ла - ѝшли тȁмо као колонѝсти. Онд ѝшли тȍјōмĕ ко е бѝʲō као колонѝста тȁмо, ѝшло се кòд њега. Нâјдē стâн кòд њега и ôн је тŷј мȍгō да зàпослӣ нѐкога. Тâј мôј брȁт ѝсто òстō код òвогā јѐднōга што е колонѝста. Ôн је њѐму при́чō. Ка-су ѝшли, кâжē, ѝшли су Глàмочāни. И њи̂ је нȕдило ђе òћē... Ђѐ ћемо, штȁ ћемо, вѐлē – нâјбȍљē јȍпē у Цр̀вēнку. Ѝмā тŷј шећерàна – бѝће пòсла. Е сȁд, јѐдни су ѝшли у Цр̀вēнку, јѐдни у Фỳтог, јѐдни у Сôмбор – кȁко кȍ ђѐ... Ѝ сад из Вàгана – брòʲили смо ми̂ òнō ка-смо ѝзбјегли – ѝмā педѐсēт кŷћā у Футòгу, три́десēт у Цр̀вēнки, а пѐтнēс у Сôмбору... Ѝмā јѐдна–дви̂ у Рȕми, Бѐограду, Зѐмӯну, Зрѐњанину..., ал тâ пр̀вā три̂ мјѐста су нâјзначàјниʲā – нâјвишē се ý њи сѐл̥ло и ши́р̥ло.

...

Ја̂ сом чу̏ӧ, а и ѝстина е – ка́заћу вам и ра́злог - да е о̀вō свѐ досѐл̥ло о̀згō испод Вр̀љикē, да е свѐ ӧтӯда до̀лазло о̀вамо, ка^{в}о са̏д о̀вӣ на̏ши - што сам вам рѐкō – у Фу̀тог, Со̀мбор и та̀кō. Вр̀љика је у Да̀лмāнци^{ј}и... О-ста̀ри^{ј}ӣ сам чу̏о да е би́ло тѝ^{ј}ē шêс ку̂ћā и ӧндā се ши́рило и дје́л^{и}ло. Јѐдна ку̏ћа би́ла По^{а}лета́новић, а са̏д ѝмā дѐсет. Јѐдна ку̏ћа Ма̀ркези, а са̏д вѝшē... Ма̏њā количѝна и ка̀сни^{ј}ē до̀лазла. До̀лазло Квр̏гӣћā, Мајсто́ровӣћā, јѐдна-двӣ ку̏ће ѝмā Тр̏кӯљā... Са̏д^{т} сам вѝди^{ј}о у Во̀јводини и чу̏ō - и Тр̀куље ту̀мāчē да с из Вр̀љикē. Ѝстō прѐзиме, ѝстā сла̏ва... Нѐ знā се та̏чно ка̏д^{т} су досѐл̥ли, ал сѝгӯрно је би́ло за ту̀рскōга ва̏кта. О̀вӣ љу̂ди што су при́чали ѝмали су пу̏но гӧдӣнā, ал и о̀ни тô нѐ пāмтē, и о̀ни су тô чу̏ли о-ста̀ри^{ј}ӣ...

Са̏-сē из ѝзбјеглӣштва вра́тло ту̂ј нѐђе око двјѐста – око двѝста љу́дӣ. Ал ѝмā ѝ садā – нѝ^{ј}е се јӧш тӧтāлно уга́сило нѝ^{ј}едно прѐзиме. Ѝмā По^{а}лета́новӣћā, о̀ни су као пр̀вӣ, Ма̀ркези дру̏гӣ, Марја́нци трѐћӣ, Шу̀мāри чѐтвр̄тӣ, Тр̀куље пêтӣ, Мајсто́ровићи шêстӣ, Квр̏гићи сêдмӣ, и та̀кō...

...

Мо́рāм вам и о̀вō испри́чати. Ка-смо о̀нō по̀бјегли, о́ђе јѐдна ба̏ба, јѐдна жѐна о̀стала. Би́лā два́нēстō го̀дӣште и крѝла се у̀ шуми. О̀ни па́л̥ли ку̏ће, а пӧчēла па̏дати кѝша. Ба̏ба се чѐшљāла ту̂ј, а ку̏ћа јој гӧре. По̀шла у̀ кућу, ал је вѝдли о̀ни. Вӣчӯ: Нѐ, ба̏ба, изго̀рећеш! Ка̂жē: Нек ѝзгорӣм! Ј... га, ка̂жē, кад го̀рӣ ку̏ћа, нек ѝзгорӣм ѝ јā. А о̀ни се на̏смијāли: Нѐ бōј се, ба̏ба, бѝће ку̂ћā!

Сма̀кли се о̀ни ма̏ло нѐкут, а ба̏ба бјѐжи јӧпē та̏мо – јӧпē у̀ шуму. Ал окре́нила кѝша и ба̏бу кѝша прѝћерала ту̂ј пр̀вōј шта̏ли. Скло̀нила се о̀на у̀ шталу, скло̀нила о̀т кишē, ал је ӧпē о̀пазли. О̀ни су би́ли у̀ кућам... Пӣтā: Ба̏ба, ӧткуд^{т} тӣ о́вде? Вѐлӣ: Па ја̂ сом о̀стала о́ђе, а о̀ни су по̀бјегли. – Па ђѐ си би́ла? – Би́ла ва̂мо у̀ шуми. – Шта̏ си јѐла? – Кру̏шāкā дивја̀кӣњā! – Шта̏ си пи́ла? – ^{х}Ӧ, ѝмā вре́лā та̏мо! – А̀јде, ка̂жē, ба̏ба – а̀јде у̀ кућу! У̀ кући, ка̂жē, о̀дрежē сала́мē и сѐби у у́ста, о̀дрежē кру̏ва и сѐби у у́ста. Ӧндā да̂вā њôјзи. Ра̂дӣ о̀нō као да ба̏ба би, да зна̂ да е нêће отро̀вати... Вѐлӣ: Ба̏ба, нѐ бōј се тӣ! Ѝмā, ка̂жē, јѐдан дјѐд о́вде – а̏јд^{т}, тӣ-ш

тȁмо к њѐму... Одвѐдӯ е тȁмо, ал нêмā дјѐда. Дрȕгӣ га зарòбли и одвѐли за рâзмјену... Бȁба òстанē јȍпē са́ма...

Ни́су свѐ кȕће изгòрале, òстало и ʲе дȍста. Јѐдно стô згрâдā – што штâлā, што кȕћā – изгòрало, ал и òстало ӣ... Глѐдā бȁба, вȉдила òна да ра́ја нѐкā кȕпӣ штòшта и нȍсӣ. Кȍлима дòлазē, трâжē, тр̀пајӯ, нȍсē – ѝмā и же́нā... Дôјдē кȍлима, за јѐдну пла́вӣ ко́сā мȉсл̥ла да њéзина ỳнука. А òвā: ˣȌ, вȉди бȁбē – ȍклēн тӣ, бȁба? Кâжē: Бȁба, дòлазē вȁши јȍпē о́вде! И ѝзвадӣ јој из нѐкē кȁшњицē, да́де јој кàвē...

Ка-с òвӣ дòшли нàши òблазити, дòшли у àнāј обàлазак - бȉʲȍ дȍље аᵛтòбус – òни ти њȗ нâјдӯ. – Бȁба, ȍткудᵀ...? Бȁба нѐ пōзнā нȉкогᵏ. – Бȁба, бȉ л тӣ ѝшла с нȁми, бȉ ли ѝшла у Вàган? И знâш, òни њȗ нѐкāко преòкрēнӯ и сȁ себōм стр̀пајӯ у аᵛутòбус. Ȉдēмо, вѐлӣ, у Шȉпово! Бȁби се јȁднōј удýљило, кâжē: Ђê Шȉпово – нȉʲе вàкō далѐко би́ло! А òни се шȁлē: Прòшли смо мӣ, бȁба, Шȉпово - сȁ-ћемо мӣ у Вàган! И тàкō ш њôм ȕ Брōд – у Брôд ђе су би́ли òвӣ Вàгањāни. Кâжӯ: Ѐво нас, бȁба, у Вàган – сȁдᵀ смо у Вàгану! А бȁба, јȁднă: Ма кȁкав òвō Вàган! Ђê òвō Вàган! И тѐк кад је òна вȉдла òвē комшѝлуке, ȍндā њôјзи просвје́тл̥ло да е нѐђе ђе с и òни... Ја́вли ȍндā и дòшли су сȉнови пò њӯ... Òнā свѐ дòбро знȁла и при́чала. Јâ сам ѝшō кòд њē у Вр̏бāс и свѐ ми је тàкō при́чала...

(Вàган: *Гли́го Полета́новић*, рођ. 1939, тон. запис из августа 2009. год.)

4.

Пȕно нас је би́ло дјѐцē. Рȍђени смо о-стри́ца и од мôг рòдитеља. Ȕ њега е би́ло ȍсморо, а у мòе мȁтерē би́ло чѐтворо. Свѐ смо зȁедно јѐли из јѐднōга ча́нка – дјѐца јѐли... Знȁло се кȍ е старјѐшина, кȍ домàћица, кȍ ȉдē за кр̏мāдима, кȍ ȉдē за о́вцама, кȍ е чòбан (...), кȍ е ѝшō на стрȕгу ка-се ôвце му́зӯ – свѐ сē, Бôгᵏ ти дȁо, знȁло... Рȁзлиʲē мȁтера варѐнку, а мӣ дјѐца ȕзмēмо цȉʲев òнӯ, нат кȁрл̥цу па се нȁпиʲēмо. Ȉспиʲēмо свѐ, сȁмо мȁло òнӣ кàјмак òстанē. Би́ло нас чȕдо. А мȁтере сȕјӯ: Штȁ е òвō ура́дло? – Бòгме, мȉш тô ура́диʲо, мȁчке пȍлокāле! Ȕвеᵃчē дјѐца ȍдӯ спа́вати, а мȁтера, мла́да кад дôјдē, бȉʲō ȍбичāј – би́ли òнӣ òпāнци

òпутњāци, нѝ^{ј}е ко сàт цѝпе^{а}ле (зà тō се нѝшта знàло нѝ^{ј}е) – ѐндā тô су млâдē шу́шиле, òбуђу и òпāнке. Изу̀^{ј}итра ỳстајале и да́вале да се òбȳвā...

Ка-смо би́ли дјѐца, па рàт òнāј, мушки́ћи се сакри́вали, а мѝ дјѐчица чу́вали блâго. Гòни крàве, гòни ôвце... Дôјдȳ ỳсташе: Штà рâдѝте, дјѐцо? – Нѝшта! – Ђѐ су вам ћàће? Кâжēмо: Нêмā и! – Ѝмā, ѝмā – сàкр̥ли се! Ђѐ су ? Кàзѝвājте! – па нàдā нас нàдне^{а}сȳ пỳшке. А мѝ нѐ сми^{ј}ēмо ка́зат. –Нêмāмо, нêмā и! – кâжēмо. Мѝ ѐдēмо да врâтѝмо ôвце и нâјдēмо дјѐцē двѐе у бѐшици. Ба́^{о}цile^{а} и мàтере. Па нѝшта – сàмо јѐдно дрỳгō чỳпā. Òдеше òни, а òнā јàднā дјѐца пѐмрли ѐбое у бѐшикама.

Ка-смо бјѐжāли, гр̑днā рàно, мàти нас покри́вала зубỳнчићем под мàрикōм. Снѝ^{ј}ег^{к} освàнō, ỳсташе ју́р̥ле нà коњ^{и}ма... Мѝ сàкр̥ли у бỳнāр мêсо, жѝто и свѐ... Кòњи дòшли и ту́чȳ, па нâјдȳ тô свѐ. Пòвадē жѝто кòњима, а мêсо, кàјмак и кàце потòварē. Òднесȳ свѐ жѝвō... Ка-смо се вра́тли, попа́д̥ли свѐ и нѝшта се нѝ^{ј}е ѝмало... Нêмāш јѐсти, ни ђѐ налòжит штà, ни нѝшта. Мàте^{а}ре4мàло òнē јàднē колàчиће зàкувајȳ па нà каме^{а}ну штòгодā испѐци. Зàпрећȳ ỳ лȳг^{к}, па пòи^{ј}ēмо сàмо да се мѐре жи́вити. Закòљи мêса - крàву, ôвцу – што гòд ѐћеш, ал цàба ти је... Нѐ мореш нѝ мēса кад нêмāш крỳва. Àјде, кумпи^{ј}е́ри јàднѝ, па òнȳ цѝму. Нѐ море òстат нѝђе цѝма да се не òбе^{а}рē . Ни ре́са на ли^{ј}е́сци. Бѐри, па сàмо мр̀вицу òзгō потру́си бàш ко сòли – тô свâрѝмо па пòи^{ј}ēмо. Нѝђе нѝшта се нѝје ѝмало јѐсти. Кòприве бѐри, па свѐ жѝвō. Нит ѝмāш сòли, нит ѝмāш ђѐ штà ку́пти, нит ѝмāш ш чѝм, ни нѝшта. Сàмō òнō нàкō јѐди јàднō... Дòбро се ѝкāко жи́во òстало.

Јâ ка-сом, ни́сом ỳчила шкôлу, нит сом ѝшла ỳ шкōлу, нит сом ѝшта... Ни́сам ни знàла кàко ћу, ал, ѐто, дàō Бôг^{к} свѐгā би́ло и ра́нло се. Нѝје се ни ѝшло ỳ шкōлу чỳдо. Ко ѝмō могу́ћности ѝшō мàло прѝ^{ј}е, а ко нѝ^{ј}е, ѝшло се на тѐчāј ỳве^{а}чē. Мàло чѐек мôј ѝшō, а јâ ни́сам мòгла ѝћи о-дјѐцē. И тàкō сам òстала, ни́сам нѝшта наỳчила, нѐписмена сам òстала скрôз^{с}.

Др̀жāли смо вàви^{ј}ēк чỳдо блâга и ѐбавēзā би́ло колко гòд ѐћеш – мỳжē, кàјмака и свѐгā тòгā... Òдēш тàкō мỳсти ôвце, ѝмō си кàбō у ру́ци, а бỳкару на ле́ђма. Дôјдē мòмак, ѝстргнē бỳкару с ле́ђā, прòли^{ј}ē мли^{ј}е́ко, па нѐ сми^{ј}ēш мàтери нà очи. Нѐкад^{т} вѝшē мли^{ј}е́ка прòспȳ нег дòнесēш кỳћи. –Па штâ е тô? – пѝтā мàти. –

Ѐто, бо̀гме, про̀лӣла о́вца! О̀тмӯ, ѝстргајӯ сељáне, па цва̀нцике. – Шта̀ е то̂ би́ло? – Ли^{ј}е́ска о̀тргла! На̀нӣ^{ј}дēш та̀мо, па ва̂мо – нѐшто мо̂рāш сла̀гати ма̀тери и ћа̀ћи. Ал нѐ мереш кад до̂јдē мо̀мак за̀ тобōм, па га ви̏дӣ. При̂^{ј}дē нѐкадā, па, о̀вāј, у̀ собу. Шта̀ ћеш нѐ видӣ се – нêмā свјѐтла, нêмā ни̏шта. Ћа̀ћа су̏јѐ, ма̀ти су̏јѐ: Што̀ ће? Што̀ ће? Што̀ ће? Конда о̀ни ни̏кад ни́су мла́ди би́ли. Свѐ забо̀равли.

Као дјѐвōјка би́ла сам у ка̀пи, а ка-сам се у̀дāла (оса̀мнē-сам го̀дӣнā ѝмала), о̀ндā сам у̏зēла бо̀шчу... Ка-смо ѝшли на вјенча́ње, на̀ша е јâњскā но̀шња би́ла...Но̀сила сом ве́женӣ зу̀бӯн, бо̀шчу, ко̀шуљу на̀вēженӯ и прѐгачу на̀кићенӯ. Младо̀жења но̀си^{ј}о ка̀пу ки̏ћāнку и но̀си^{ј}о јечѐрму, ко̀шуљу, ка̀пӯт, цѝпе^{а}ле и та̀кō то̂. Свѐ до̀бро би́ло. И о̀ндā, ка-смо свѐ тō обр́шили, вјѐнчали се, кад је би́ло го̀дəна да́нā, по̀несēм ди^{ј}е́те и у Мâрковачу о̀дēмо. Го̀ре би́ли з блâгом, дјѐцу̀ ра́н̥ли и чу́вали - три́десēт смо го̀дӣнā про̀ве^{а}ли го̀ре у̀ шуми. Шта̀ ћеш – дјѐцу шко́лали! Чѐтворо дјѐцē ишко́лали, што о̀нӣ рѐкō, свѐ на сво̀ја чѐтрӣ но̀кта. Ни̏кад ни̏^{ј}е мо̀гō би̏т ни на по̀слу - ни јâ, ни о̂н – ни на ра́ду ни̏каквōме.

Ка-сом би́ла у̀ шуми свѐ е би́ло здра̀во и ли^{ј}е́по: при́рода ли^{ј}е́па, ѝмā ма̀лӣнā, ѝмā ја̀гōдā, ѝмā свѐ жи̂вō... О̂вце се му̀зле, ка̀јмак се ски́дō - би̏^{ј}ō до̀бар, јâк. Др̀ве^{а}нē би́ле ко̀либе. У̀ њима ни̏^{ј}е мо̀гло про̀пасти ни мр̂с, ни ка̀јмак, ни ни̏шта жи̂вō. Ли̏^{ј}епо се мêсо су́шло и свѐ то̀јō – ни̏^{ј}е мо̀гло би̏т ло̀шо ни̏шта. Ни̏^{ј}е би́ло да нѐ мере о̀стати, да се мо̀ре поква́рит ко̀-вӣм зи̂дāни^{ј}ēм ку̀ћама. Мо̀гло би̏т колко го̀т о̀ћеш. Свѐ е ли^{ј}е́по би́ло, али...

Дјѐца нѐјāка, ова́цā сам чу̀до ѝмала, крâвā по шê-сѐдам му́зи, кр̀мāд ра́нла, ко̀ње... Мо̂рāш ску̀вати сѐби, мо̂рāш спре́мити дјѐцу, мо̂рāш, о̀вāј, о̀тӣћи у̀ шталу – мо̂рāш свѐ. У̀ кући ра́ђале, ни́смо ми̂ ѝшле у бо́лн̥цу, а кад ро̀дӣш – нêмāш ка̀д ни лѐжат от по̀сла. Ни̏^{ј}е би́ло свјѐтла, ни во̀дē ко са̀т - свѐ у мра́ку сам ра́нла дјѐцу и ра́дла. Би́ло ма̀ло во̀дē у̀ бунāру и у ко̀рит^{и}ма пода̀ стревōм. Иско̀пā се ко̀рито от шу̀мē, па се са стрѐвē во̀да ва̀тā и та̀кō пи̏^{ј}ē се. По̀пишѐ свѐ, нѐ меш им, бра̀те, во̀дē наѝмати. Ни́си ѝмō у̀ шта ни за̀вити га, ни по̀вити. О̀ткāш му би́љак од ву̀нē, би́љак се зва̀о, плѐли се и тка̀ли по́во^{ј}и, па га пови́^{ј}ало у̀ ц̣аке. Кад ра̀зви^{ј}ēш, ба̀ш ко шаре́нац - ко да-с стјѐн̥це. Ни̏^{ј}е би́ло ни сапу́на, него на̀правӣ се зо̀на од лу́га па се пра́ло, глâву пра́ло и

ку́пало се свѐ жи̂во̄ што̏ ӣ ʲе. Пѐри дјѐцу и а̀љине дјѐтињē и свѐ. Нит је би́ло сапу́на, нит је би́ло ш чи̂м да га на̀мажēш. Ако с о̏дрē, у̀зми о̀нē ѝз брва̄на̄ црво̀чатнē па му за̀спи... Нêма̄ш и ђѐ ни о̀ставти. О̀но̄ ко̀јо̄ ма̏њо̄ но̂са̄м у на̀ра̄мку по̀ ваздāн, а о̀нӣ дру̏гӣ ѝдӯ за̏ мно̄м. Диʲе́те сам но́сала на ру̀кама, па по̀киснē, по̀киснē да нêма̄ га ни по̀тпаузом су́ва. О̀длетӣм на̀ њиву да ку̏пӣм, Да́ра о̀тишла низа сву̏ до̀л̥ну јѐдну, у̀ватла шпу̂га, па га о̏ће у у́ста да по̀иʲē. А Зо̀р̥ца полѐтла за змѝʲо̄м. Малѐна би́ла, ја̂ е до̀ʲӣм, а о̀на у̀глела како су̂чē и ѝдē, па о̏ће да е згра̏бӣ... За̏спӯ под ма̀рико̄м, за̏спӯ под лиʲе́ско̄м, за̏спӯ сва̏ђе. Ко ка-се ра́дло, о́дало и чу́вало...

Чо̏ек си̂ʲдē ко̀сит и ку̏пит, а ја̂ о̀станēм са́ма го̏ре. О̏дē у ку̀рузе, у бе́рбу - бу̏днē по три̂ нѐдиље. А̏ндā сам на̏јвѝшē са́ма ноћи́вала. Нêма̄ свјѐтла, нêма̄ во̀дē, нêᵃма̄ др̏вета: бла̂го, дјѐца – у̀би са̏мо̄ћ. Мѐђед ме препада́во̄. Ј... га, у̀скочӣ у̏ о̄вце, у̀скочӣ у̏ то̄р – јѐдно̄ч сам и пу̏цала. А̀јде у др̏ва, а̀јде та̏мо, а̀јде сва̏кудā. Пјеша́чла куд о̏ћеш, нêма̄ ни побо̀лти се, ни забо̀љат. Ни дјѐца – свѐ е здра̏во. Са̏мо а̀јде но̀го̄м, тр̂ља̄ј, мр̂ља̄ј, по̀кисла – не по̀кисла и та̀ко̄... О, Бо̏же, Бо̏же – сва̏шта ли сом по̏дњēла! Ал шта̏ би, мо́рало се - прѐдовара̄ло се свѐ.

Ла̏ко е мла̂дама са̏т. Мо̏гӯ у̀стат кад о̀ћē, мо̏гу лѐћи кад о̀ћē. Ѝмајӯ свјѐтло, ѝмајӯ свѐ могу́ћности. А до̀садᵀ, кад до̂јдē, сти̂дᵀ је сјѐсти за вѐчеру. Др̀жи лу̂ч, па кру́ни га и док о̀на о̀крӯжӣ да̀-но̄ го̀рӣ, о̀ни по̀ʲедошѐ. Ако што̏ за̀ватӣ – за̀ватӣ, ако не за̀ватӣ – нѝкоме нѝшта. Са̏дᵀ, куд го̏д по̂јдē, мла̂да̄ с ко̏лма о̀де, а пр̏во пјеша́чи по̏ два̄ са̂та док до̂јдēш ђе на̀умӣш. Са̏д је жи̂ва̄ зго̏да бѝти, младо̀вати и дјѐцу ра́н̥ти. Кад о̏ће у̀стати, кад о̏ће лѐћи, како го̏д о̏ће – мо̏ре. А прѝʲе мла̂да̄ на̂јпр̀ва̄ у̀станē и ва̏тру на̀ложӣ, а у̀веᵃчē, ка-се смр̏кнē, мо̂ра̄ свѐкру но̏ге о̀прат и мушки́ћа̄ колко го̏д ѝма̄ шу́шит им о̀бућу. Са̏д љу̂ди слу̏шајӯ, а жѐне не́ћē...

(Стро̀јице: Ро́са Ме́дић, око 70 год.)[1]

5.

О̀во̄ су Стро̀ʲице – за́сиʲо̄к Макси́мовићи. Макси́мовићи су пориʲе́клом Шумади́нци, али су пресѐл̥ли се пот прѝтӣском Ту̏ра̄ка̄. Ту̂ су и Ме́дићи, за́сеок Ме́дићи - про̀шли сте га о̏дӯда̄ касте ѝшли. Ѝма̄ и прѐзиме Ца̏ᵒкићи...О̀во̄ становни́штво ко̀ʲē се

[1] Тонски запис о казивањима *Росе Медић* нисам лично забиљежио. Забиљежила га је и доставила ми, вјероватно у оквиру својих студентских обавеза, тадашња студенткиња Одсјека за српски језик и књижевност Филозофског факултета у Бањалуци *Сузана Учур* и овом приликом јој на томе захваљујем пошто се ради о – дијалектолошки гледано – интересантном тексту. Приликом истраживања у Стројицама 2009. год. распитивао сам се о тој особи и добио увјеравања да је она стварно живјела у оближњем засеоку *Лѝповача* и да је „недавно преминула“, због чега сам и њена казивања унио у ову збирку текстова.

да̀нас на̀лазӣ о́вде, о̀ни су старосјѐди^{ј}ōци, мо̏жда, о-трѝста го̏дӣнā. Тô су с ко̀љена на ко̀љено при́чали на̏ши ста̀ри^{ј}ӣ. Нâјпрē се досѐл̥ли Макси́мовићи. Та̏мо су нѐђе код ва̏роши Ка̏менцē – та̏мō њѝхово на́сеље би́ло. И о̀ни су та̏мо нѐгде ӯмрли нѐкōга Ту̀рчина – шта̏ јā знâм ка̏кō тô свѐ би́ло – и по̀бјегли су на о̀вē кра̀јеве. У̀ставли се код Вѝшегрāда, ал и тӯ се ње́су мо̀гли задр̀жат – про̀нашли ^{ј}ӣ ѝ тамо. И по̀бјегли су о́вде. О̀вӣ су кра̀јеви би́ли, у о̀нō ври^{ј}е́ме ка-су о̀ни досѐл̥ли, о̀брāсли гу́стōм шӯмōм, па су по́бјегли у тê шӯме и тӯј су пра̏вли ко̀лбе и на́стōјбе тê у тӣм ко̀лбама и покри́вали и сла̏мōм и бӯјāди (нѐ знāм да̏ ли зна́те штô е бӯјāд^{т})... Плѐли су то̀рове за сто̏ку от прӯћа, па су наби́јали зѐмљōм и та̀кō. Ме́дићи су из Да̀лмāнци^{ј}ē, испод Вр̀љикē, а Џа̏кићи су нѐгде о-Дрва́ра. Њѝхово пори^{ј}е́кло сла̀би^{ј}ē знâм, као и ка̏д^{т} су и ка̏ко досѐлили...

Би́ло е нѐшто тӯ бѐговскōга, ал ка̀сни^{ј}ē, нѝје о̏дмā. По̏сљē, ка-су Тӯрци за̏узēли свӯ Бо̏сну и Ср̀бију, па су да́ли зѐмљу - велепо́сједнӣци да бӯдӯ бѐгови, а Ср̏би да бӯдӯ кмѐтови. Знâчӣ, да Ср̏би рâдē бѐговскӯ зѐмљу и да им дâјӯ дôвле ил у̀шуру – ка̏ко бо̏љē разу̀ми^{ј}ēте. Та̏д^{т} се да́вало трѐћӣ дѝ^{ј}ō и дѐсēтӣ дѝ^{ј}ō от парцѐлē, што се нâђē жѝта или шта̏ дрӯгō. Жѝта е дâвāто трѐћӣ дѝ^{ј}ō и дѐсēтӣ дѝ^{ј}ŏ. На при́мјер, од јѐднē парцѐлē дâвā се трѐћӣ дѝ^{ј}ō, па̏-ндā ка-тâј ѝзāђē на дѐсет ва̀рићāкā – зва̏о се ва̀рћāк што се тô дје́лило - онд мôрā и дѐсēтӣ да̏ти њѐму. Ва̀рићāк је но̀си^{ј}о два́дисēт ѝ пēт кѝлогрāмā жѝта. То̀ликō је ѝмō. А шѐницē је мо̏гō и три́десēт, јер пшѐн^{и}ца е тѐжā. Ра̏чунāло се у о̀вō жѝто јѐчам, зôб и нѐкā пѝровна – мо̏рда Вӣ за тô ни́сте ни чӯли. Ѝсто, сѝ^{ј}ала се и е́лда. Бѐгови су жи́вили - лѝчно то̀^{ј}ӣ^{ј}е Ма̏ксимовӣћā бѐг жи́ви^{ј}о е у Дôњōм Ва̏купу. Зва̏о се Ту̀пара Са́лко. А нѐкӣ су жи́в^{и}ли о̀вāмо, на о̀вом по́дрӯчју. Јѐдан је бѐг бѝ^{ј}ō у Ва̀гану, јѐдан бѝ^{ј}ō у сѐлу Подо̀соју (у Подо̀соју ѝмō свôј ча̏рдāк), јѐдан у Ба̏бићима – звâнō мјѐсто Чѝчелово бр̏до. А на̏ш бѐг^{к} нѝ^{ј}е смѝ^{ј}ō о́вде бѝти, него је бѝ^{ј}ō у Дôњōм Ва̏куфу. А о̏ндā е, ва̀љда, два́десēт шêстē го̏днē – јâ ни^{ј}е́сам бѝјō ро̏ђен, ал та̀кō при́чајӯ - стâрā бӣвшā Југослâвија, стâрā југосло̀вēнскā вла́да, вр́шла рѐфōрму, ко̀мӣсију о̏сновала и оду̀зимала зѐмљу од бѐгōвā и да́вала е кмѐтовима, о̀нӣм ко̀^{ј}ӣ су обрађи́вали тӯ зѐмљу. А бѐговма е пла́ћала ври^{ј}е́днōс тê зѐмљē. Та̀кō е тâ кмѐтовина прѐшла из на́длежности бѐгōвā у на́длежности кмѐтōвā – као влâснӣштво кмѐтовма дâто... Нѐ, нѝ^{ј}е

Вра́њо, ка̀квӣ, тô е Југослâвија – од оса̀мнēстē па о̀вамо тô е рâђено...

...

Ко̀д нāс се жѐн̥ло ва̀кō. Дома̀ћин кӯћē, о̀тац или дјѐт, ôн та̏мо са̀знā у сѐлу шу́шједнōм, или дрӯгōм, трѐћōм сѐлу, за до̀бро домаћи́нство, до̏бар по́сјед, до̀брōг га̏зду и да ѝмā до̀бру ћéрку и ва̀љату, чѐститу по̀род^{и}цу. О̀ни о̏ндā ѝдӯ на про̀шњу ко-тê по̀родəцē та̏мо. Ѝдē се пр̏во та̏мо да се упо̀знајӯ, па̏-ндā се по̏сљē ѝдē - по̀ведē се и мо̀мак – ѝдӯ по̏слēн ѐдно двâ пу́та трӣ док дôјдӯ до прâвōг ӯговора. О̏ндā на̀превē ӯговōр - ка̏д и ка̏ко да се ӯзимајӯ тӣ младéнци. По̏слēн о̀вāј кӯпӣ сва̏тове, прѝпрēмā сӣна, ӯнука или бра̏та за жѐнидбу, а о̀вāј та̏мо прѝпрēмā, јо̏пē, за ӯдају ћéрку или ӯнуку...

Ка-се ѝдē про̀сти млâдā, под брôј јѐдан но̏сӣ се пло̏ска са ра̀ки^{ј}ōм и плӯс ра̀кија у бури́ћу од јѐдно пêт до дѐсет лѝтāрā. Но̏сӣ се, сва̏кāко, и мѐза – мêсо и о̀стāлō за мѐзу... Тô се са̏мо но̏сӣ за пр̀вӣ пӯт. Ако се ни́су догово̀рли, тâј ко е до̀шō да про̏сӣ дјѐвōјку о̀ставӣ та̏мо свѐ код о̀ногā. О̀ставӣ му – мӣ и зо̀вēмо бѝсаге, ѐнгер, ил ка̏ко већ бо̏љē зна́те... О̀не су пӯне: тӯ је пи́ће, тӯ је мѐза, дӯвāн – тӯ је свѐ. Е са̀да, ако тâј врâтӣ тô о̏тӯдā, знâчӣ да нêмā о̀-тогā нѝшта – о̀-тогā до̏говора и о̀-тē сва̀дбē. Ако тâј нѐ врāтӣ него по̀рӯчӣ да дôђē о̀вāј дрӯгӣ пӯт, о̏ндā е до̏говōр па̏о...

Пр̏во се ѝшло по дјѐвōјку ко̏њима... У сва̏товма е нâјгла̀внӣ бѝ^{ј}ō стâрӣ сва̏т, па кӯм, па дјѐвēр, па берјѐктāр... Младо̀жења е ѝшō ако се нѐђе догово̀рло. Ако нѝ^{ј}е, ôн нѐ идē - ôн чѐкā у сво̀јōј кӯћи... Ка-дôђē се та̏мо ӯ тӯ кӯћу ода́клē трѐбā да се во̏дӣ дјѐвōјка, дома̀ћини њӣ до̀чекајӯ као нѐкакве пӯтнӣке на́мјēрнике – не прѝхваћајӯ и као сва̏тове... Пи́тајӯ: Ода̀клē сте вӣ? – Пӯтујēмо ода́тлē и ода́тлē! Кâжē: Нѐ знāмо мӣ нѝшта – дâјте ва̏ше пӯтнē ѝсправе! Ӯндā сва̏тови ва̏дē пло̏ске. У пло̏скама се но̏сӣ ра̀кија, а сва̏кӣ сва̏т ѝмā сво̀ју пло̏ску.Вѐлӣ: О̀вō е мо̀ја пӯтнā ѝсправа, кре́нō сам ода́тлē и ода́тлē... И тâј ѝмā ћа́то, ћа́јо, нѐ знāм кâко се зо̀вē, ко̀^{ј}ӣ прѝхваћā тê пло̏ске и прѐглēдā и. Кâжē: Ѝспрāвно – ӯ собу! Свѐ и јѐднōга та̀кō... Ка-су ӯнишли у домаћи́нство, дома̀ћинову кӯћу, о̏ндā се тѐк упо̀знајӯ ко̏ су и шта̏ су. О̏ндā ӣ прѝзнајӯ: ^{х}О̏, вӣ сте госпо̀да сва̏тови - изво̀лте у со̏бу та̏мо ђе је

на̀мјештено за сва̏тове. А и о̀ва̄ј дома̀ћин што при̂ма̄ сва̏тове - колко го̏т да е сва̏то̄ва̄ до̀шло, јо̏ш о̄н два́пӯт ви̏шē ѝма̄ сво̀ʲиʲē љу́дӣ. Па и за̏ʲедно сјѐднӯ у јѐдну со̏бу, јѐдан до̏ друго̄г. Јѐдан о̏на̄ј – дру̏гӣ о̀на̄ј... Чи̏тавӯ но̂ћ се тӯ ма̏ло ша̏лē и прѐпирӯ – не́ма̄ спа́ва̄ња. Са̏мо ако е пру̏жиʲо сва̏т но̏ге, ски̏де му чо̀рапу и однѐсошѐ... О̏нда̄ напла̀ћујӯ – мо́ра̄ отку́пит и цѝпеᵃлу, ча̀рапу и што го̏т ски̏нӯ му с но̏гӯ...

ˣЕ̏, су̏тра да̂н, кадᵀ пр̀вӣ пᵘје́вци за̀пејӯ, ˣѐ, о̏нда̄ сва̏тови ћу́тē, а о̀вӣ пјѐвајӯ – дома̀ћини ку̏ћē. По̏слēн сва̏тови пјѐвајӯ и њѝхово се ѝзносӣ... Фо̀рмӣра̄ се јѐдна вѐлика̄ со̏фра, за̏ʲедничка̄, и до̀лазӣ тӯј, до̀водӣ се – бра̏т или бра̏тић ѝзводӣ дјѐво̄јку на̀ прстēн, о̀гр̥̄нӯту нѐкӣм манти́лом, ил чи̂м би́ло. Ва̂мо о-сва̏то̄ва̄ дјѐвēр тра̂жӣ дјѐво̄јку. Го̀ворӣ: Да̂јте ми срѐбро за зла̂то! О̀ни њѐму до̀водē дјѐво̄јку за̀ тӯ со̏фру, а о̂н о̏нда̄ да̀руʲē о̀вога̄ што е до̀во̄. Ѐто, та̀ко̄ се то̂ ра̂дӣ... Ал да јо̏ш ка̂жēм - о̀во̄ сам забо̀равјо̄. Та̏мо у̀ штали о̀ставӣ се чу̀ва̄р, зо̀вē се сѐксана, што и̏дē у сва̏тове. Та̂ј чу̂ва̄ по но̀ћи ко̀ње, чу̂ва̄ да га слу̏ча̄јно по но̀ћи о̀нӣ до̀ма̄ћӣ а̏па̄шᵘ не прѐварē, да не у̀ʲӣдӯ па му потши́шајӯ ко̀ње, да не осиʲе́кӯ и гри̏ву и рêп. Изу̀ʲитро то̂ би би́ло на̏јвећо̄ ру́гло и зло̏... А ка-се о̏дӯда̄ и̏дē од дјѐвојачкē ку̏ћē на̀за̄д, на њѐгово̄гᵏ се ко̀ња то̀варē са̀ндуци дјѐвојачкӣ у ко̀јима е ње́зино ру̏во...

Ка-се и̏дē мо̀мково̄ј ку̏ћи, и̏дē на̀прēд ста̂рӣ сва̏т и по ре́ду сви̏ сва̏тови... Мла̂да̄ јака̏ко и̏дē поре-дјѐвера и ја̏шӣ на ко̀њу, а дјѐвēр поред њо̂м и̏дē. Ако се бо̀ʲӣ ил нѐ зна̄ ја̏шити, на̏бијӯ е нѐка̄ко, на̂јдӯ нѐко̄ ми́рно ко́њче и та̀ко̄... Онд ѝма̄ до̏гово̄р ко̏ ће пр̀вӣ да утѐчē до̏ле, то̂ј ку̏ћи то̏га̄ младо̀жењē... О̀ни се дого̀ворē да̏ ли ће у̀тећи барјѐкта̄р, или ће у̀тећи ста̂рӣ сва̏т. О̀д њӣ дво̀ʲицē јѐдан мо̂ра̄. Дјѐвēр нѐ смиʲē о̀ставти сна̀ху, ку̂м ку́му, а о̀вӣ су резѐрвиса̄ни. Мо̏гӯ о̀ни ѝћи кад о̀ћē... Пр̏во се на̀нӣʲдē поредᵀ цр̂квē и ѝзвр̄шӣ у̀пис код по̀па у до̀мо̄внӣк (ба̏ш та̀ко̄ сᶾ зва̏о – до̀мо̄внӣк). О̏нда̄ и̏дӯ на вјенча́ње по о̏бича̄ју на̏шом...

Кад до̂ђē мла̂да̄ та̏мо пред од о̀нога̄ му̂жа ку̏ћу и од свѐкра, пр̏во јој да́дӯ жи̏то у решѐту да ви̏дē да̏ ли зна̂ ре́дити жи̏то. И о̏нда̄ ка-то̂ жи̏то у̀рēдӣ, ба̂цӣ решѐто и жи̏то свѐ на̀ кућу. О̏нда̄ јој да́јӯ да ба̀ца̄ преко̀ кућē ја̏буке, а та̏мо и дру̏гӣ ва̏тајӯ. Ако е мла̂да̄ ја́ка и до̀бра, мо̏ре преба́цти, а ако ни̏ʲе, о̀на ба̀ца̄ около ку̏ћē... То̂ свѐ ра̂дӣ на ко̀њу. Ски́дајӯ е с ко̀ња и о̏нда̄ у̀лазӣ у̀ кућу. Ѝзлазӣ јој свѐкрва прѐда̄ њу. О̀на до̀лазӣ на ку̏ћнӣ пра̏г, тӯј до̀лазӣ и тӯј

се срѐтајӯ. Љӯбē се, гр̏лē се, чести́тајӯ јѐдна дрӯгōј... Ȍндā свѐкрва сјѐдē та̏мо у кӯхињу, а тâ јој снàја сјѐдā у кри́ло. Као да ће би̏ти дòбра снàја и пȍслӯшна – тô е тâј знâк. Ȍндā пòчињē свàдба. Рàни^{ј}ē се зва̏ȍ пи̂р, а свѐ што се ви̏шē òдмицало âмо, за̏звāло се свàдбенō весе́ље, свàдба и тàкō... Сва̏кӣ кȍ^{ј}ӣ дôјдē на свàдбу нȍсӣ. Нѐкадā се нòсило на свàдбу – чӯрак се зва̏о кòд нāс. Тô е јѐдна вѐликā тѐвсија, љѐб ӯ њōј и испод њѐга у тѐвси^{ј}и пи̏та. А ȍндā јȍш - ка̏ко е кȍ^{ј}ӣ мȍгӯћан – по јѐдна вѐлкā сви̂њскā сӯвā печѐн̥ца са плѐћа, или се донѐсē печѐно бра́вче, сви́њче – би́ло шта̏... А ка-се пòставӣ тâ стòлца сва̏товскā и свàдбе^{а}нā, млâдā стȍ^{ј}ӣ са дјѐвером, стȍ^{ј}ӣ и двòрӣ. Што гȍт кòме трѐбā, òна дòда^{ј}ē: цига́ре, ши̏бице, вȍду, пи́ће... Колко гȍт мȍре, òна слӯжӣ за тôм вѐликōм сȍфрōм, а кòлкō нѐ мере – и̏мајӯ дрӯгӣ што слӯжē... Ѐто, тòлкō знâм ò томē...

...

Òнāј др̏ве^{а}нӣ тòчак на кȍлима ѝмō е òвō. Òнō на среди̏ни што се нàтицало на сòвину зва́ла се трӯпина. Ис тê трӯпинē шêст па̏лāцā и̏шло у гȍбеље. Ȍколо су би́ле три̂ гòбеље, а сва̏кā гȍбеља ѝмала по двâ пâлца. Поред^{т} па̏лāцā и̏шō с обѐ стрâне, ђе се спа́јајӯ гȍбеље, и̏шō јѐдан кра̏ћӣ ди̏^{ј}ȍ што др̀жӣ гȍбеље на пâлцима. Заби́^{ј}ō се òзгō као кли̏н и зва̏о се пàлдум. А òнāј што др̀жӣ гȍбељу јѐдну з дрӯгōм ӯнӯтра зва̏о се мòждац. Јâ сам пра̏ви^{ј}о тô и знâм. А што се опки́вāња ти̂чē, опки́вō се ши̏њōм. Тâј òпков се нѐђе ста̏вљō, а нѐђе ни̏^{ј}е. Ӯ нāс ни̏^{ј}е би́ло тê ши̏њē – са̏мо др̏во...

...

На̏шē нàстало злȍ деведѐсēт пр̀вē на дрӯгӯ, а тра̏јало до деведѐс пêтē. Ѝшло е злȍ на злȍ. Та̏д^{т} су дòшли на влâст на̏ши скòром нѐпри^{ј}атељи... Спре́мале се òвē на̏ци^{ј}онāлне стрâнке јѐдна против дрӯгē, а свѐ кри̏^{ј}ӯћ. Са̏мо ми̂ тӯжнӣ Ср̏би на̏јмањē смо зна̏ли за̀ тō, па смо би́ли нâјнеспрѐмнӣ... Ни́смо ѝмали òрӯжја ни̏шта, а òвӣ су се спре́мали пȍтāјно. Òни с ѝмали скла̏дӣшта, ма̏гацӣне наоружа́ња и штòшта, а ми̂ смо ма̏ло заòстали ӯ томē... И тàкō смо пȍчēли. Мô-је си̂н пр̀вӣ пòгинō на Кӯпресу (...) трѐћōг апри́ла деведѐз дрӯгē гȍдинē. Пр̀вӣ на òвӣм крàјов^{и}ма. Јѐдӣно што у Си̏^{ј}екōвцу, чӯо сам, би́ло нѐшто при̏^{ј}е, у мàрту мјѐсēцу, а о́вде је

ôн нȁјпријe пòгинō... Ȍдмā пȍслēн њȅга у рòку пé-шēс дáнā ѝзгинило и јe пê-шêст. Прѐпатли смо мнȍго, а чȕли сте да смо и сѐл̥ли се... Нȁмā деведѐс пêтē кȁсно јâвљено да бјѐжӣмо. Нȁшā тâ једѝница, Сêдмā мòторизовāна бригáда, би́ла на Кȕпресу, нáводно да нас зàштӣти одòзгō. Дрȕгā е би́ла Три́дисēтā дѝвӣзија у Јáјцу да нас зàштӣти од Дôњōг Вȁкуфа и Јáјца, а ȍдȳдā од Дрвáра и ȍтудā би́ло нȅкӣ једѝнӣцā ѝсто... Али òвдā су нâс опкòлили од Глáмоча и Кȕпреса и мӣ смо ѝзбјегли по нòћи. Ѝзбјегли смо преко Мр̏коњић Грâда дȍље према Бâњōј Лýци. Тȳј смо се зȁдржāли дваес-чѐтрӣ сâта и ȍндā смо крéнили према Брòду тȁмо. Свȅ колóна по колóна – ни́си мȍгō прóћи. Тô су кȍњскā кȍла, тô су трȁктори, тô су... Сȁмо нѝјe би́ло вòловскӣ кôлā, свȅ јe дрȕгō би́ло. Јâ сам бѝјō чѝтавō вриjéме у Брòду, сȁмо сам мȁло ѝзузō, òтишō сам тȁмо из Брȍда у Бѝјељину да вѝдӣм кȁко е тȁмо ситувáциjа... Пошто е Брôд рàниjē бѝјō спâљен, òнō би́ло што е ср̏пскӣ кȳћā рàниjē рàзрушено, пȁ-ндā ка-су се и òни врáтили ȕзēли су муслѝмāнскē и хр̀вāцкē, већѝнōм хр̀вāцкē кȕће, а мӣ смо дòшли у зѝдине. Нȅкō ѝмō крôв ил плȍчу, нȅко нêмā, па сам òтишō у Бјêљину да вѝдӣм кàквō тȁмо стáње. Нѝшта бȍљē нѝјe нѝ тамо би́ло, па сом врáтиjо се. Пòродəца ми би́ла у Брòду (...) у јѐднōј барàци... Тȳј сам прежи́виjо пȕнӣ шêс мјесéцӣ у ѝзбјеглӣштву...

Ка-смо се врáтли, òвō е би́ло спâљено (...) до тѐмеља... Пòрушенō свȅ, сȁмо òстало ми óвде, нѐшто штȁлцē би́ло мâлē. И тȳ јe нâс пê-шêст пòродӣцā би́ло. Мóрало се кад нêмā ђȅ... Знâш, штȁла и кòшара тô е ѝстō. Сȁмо по нȅкōм стâрōм нáзиву нȅкадā су се раздвáјале... Ђе су би́вале ôвце и кòзе (...) звáла се кòшара, а ђе су стȁјали кòњи, вòлови и крȁве, тô се звáла штȁла. А пȍслēн свȅ е тô прѐшло у штȁлу.

(Стрòјице: *Јóво Макси́мовић*, рођ. 1929, тон. запис од августа 2009. год.)

6.

Òвō е сѐло Бȁбићи. Што се тӣчē Бȁбӣћā, ѝмā тȳј дȍста зáсеōкā. Òвāј зáсеок зòвȳ Рáскр̄шће, а ѝмā гȍре Пȍдовзӣр, ѝмā Бȁбин Дô, ѝмā Бôрје, Мȕжāни, Ц̣áјићи, Радовáнци, Јѐвтерићи – свȅ

су тô Бäбићи. Бäбин Дô јѐст сѐло пóсēбнō, ал прѝпадā Бäбићима – тôј мјѐснōј зäедници. До Глòгōвца дȍље свѐ се звáло Бäбићи, тâ свä парòхија пòпова кòјā бúла. Цр̑ква се звáла „бäбићкā цр̑ква“, а бúла дȍле у Глòгōвцу ђе сäд мäнастӣр. Прѝēбúла сäмо цр̑ква и јѐдна кȕћа, што е пȍп Мѝрослāв нàправио. Тȕј су Тȕрци дáли мјѐсто цр̑кви да се нàпревӣ – јер с обѐ стрâне су бр̑да, па се звȍно нѐ мере чȕти... Тäмо што е зѝдина, бúлā шкȏла. Тâ е шкȏла нàправӣта двáдес-чѐтвр̑тē и пȕштена у прóмет, зàправо у нâставу. Јâ сам рȍђен дваес пѐтē, а пòшō сам ȕ шкōлу трúдицēт чѐтвр̑тē. Ѝшō сом чѐтрӣ гȍдине. Сäмо нѝе бúло тѐстē. Тѐста е тѐк шездѐс пр̑вē прòшла òвдā... Тѐста се кâжē у Бäбићима òбично, ал гòворē сäд и цѐста.

Љȕди су досѐлли óвде, ал ми нѝе пȍзнāто ȍклēн. Чѝнӣ м се да з дòшли од Дȏњōг Вäкуфа нѐоклēн, ил од Глáмоча, ал нѐ знāм ти тäчно рѐћи... Óвде су бúле сäмо трӣ кȕће Рäкӣтā, па се пȍслēн мнòжило и раздијéлло. Мӣ Рàките кòјӣ ѝмāмо нàдимак Ћȕлум слäвӣмо Ђȕрђев дâн, ал ѝмā ӣ óде - Стȕпāри и зòвȕ ил Спрéме, а Рàките су и òни – кòјӣ слäвē Свѐтōг Јȍвāна. Ѝмā вóвде и дрȕгӣѝе презимéнā: ѝмā прѐзиме Квр̑гић, ѝмā Тéшић, ѝмā Мајстóровић, ѝмā Црѐпуља, Пéћо, Јѐвтанић, ѝмā Пäнцић... Прѐзимена Бäбић нêмā, а зäшто – нѐ знāм нѝ јā. Зòвē се сѐло Бäбићи, ал нêмā прѐзимена Бäбић. Што се тӣчē Бäбӣћā, тê мјѐснē зäедницē, бúло е Бäбӣћā око чѐтрӣ ѝљеде, а Јâњ је ѝмō двáнēс ѝљāдā становнúкā. Јâ сам тô чȕо дȍље у прòдāвници на дóњōм спрàту. Дôјдē мѐни у прòдāвницу пȍп Мѝрослāв (Стрѝка Мѝрослāв звäȍ се) и нѐком ѝж њӣ кâжē: Знâш тӣ, Јôво, кòлкō ѝмā становнúкā мòја парòхија – од Гòрицē до Вòдицē и од Вѝторогē до Љȕшē? Рѐче: Нѐ знāм, пȍпе, ѝмā дȍста, ал нѐ знāм. Кâжē: Двáнēст ѝљāдā! Тô е бúло пȍсљē рäта òног[к] дрȕгōг[к]. Размнòжило се пȍслēн òногā рäта, па бúло нáрода дȍста. А и дòбро жúвио нáрод[т]. Сäд нêмā свä ȍпштина Шѝпово дѐсет ѝљāдā. Штä ћеш?

Свѐ се дòсад[т] сѝ̑ало: јѐчем, шѐн[и]ца, зôб, рâж, éлда, пѝровна... Пѝровна е жѝто кòјē се сѝ̑ало и дòбро рáђало. Éлда е ѝсто жѝто прâвō. Òно се сѝ̑ē и òно се жѐњē – нѐ море се кòсит[и]. Жѐло се ср̑пом. И рâж[ш] се жѐла ср̑пом, прäвли се òнӣ снòпови и дјѐли у клàдње. Шѐ̥нца се нѝе жѐла. Òна се кòсила, јѐчам се кòсиио, зôб[п] се кòсила, кукȕрус се брäо, грä (пàсȕљ, како ȍћете) чȕпō, кòнопља се чȕпāла и тàкō. Стр̑њѝште се звáло ђе бúла и

шѐн̥ца, и ра̂ж^{ш}, и зо̂б и пѝровна – свѐ то̄ би́ло стр̀њӣште. Та̏мо ђе бѝ^{ј}ӧ кро̏мпӣр зва́ло се кумпјѐрӣште, а ђе би́ла ко̀нопља – ко̀нопљӣште. Сѝ^{ј}о̄ се и кѐтен... О́ђе̄ висѝна о̏сомсто̄ чѐтре̄с мѐта̄ра̄, ал свѐ мо̏ре бѝти. Свѐ код Ба̏бӣћа̄ у̀сп^{и}јева̄. Ку̀рузи мо̏гӯ бѝти ко у Бана́ту, а и свѐ зѐле̄ни: парада̏јс, па̀прике, кра̏ста̄вци, ро̏ква – ба̏ш свѐ. Што го̏д^{т} по̀са̄дӣш - у̀спјева̄. Ѝма̄ шљѝва̄ – ѝ сада̄ су ро̀дле. Кру̏ша̄ка̄ ѝма̄ дѝвља̄ча̄, а ѝма̄ и пѝтомӣ. Ѝма̄ ја̏бӯка̄, трѐша̄ња̄, шла́ма̄... А и др̏жа̄ло се до̏ста бла̂га – јѐсте, бра̏те. О́вде̄ ја̏чӣ дома̀ћин сва̏кӣ ѝмо̄ по чѐтрӣ во̀ла, по дви́-трӣ ил чѐтрӣ кра̏ве, по два̂, трӣ ил чѐтрӣ ко̀ња, педѐсе̄ттдо сто̏тину ова́ца̄, би́ло̄ и ко́за̄ до̏ста, др̏жа̄ле се кр̀маче за при́плод, нѐра̄ст – би́ло̄ то̏га̄.

Бла̂го се љѐти го̀н̥ло на па̏шња̄к – би́ла̄ за̏едничка̄ па̏ша цјѐло̄га сѐла. Ко̀д на̄с би́ле зва̂не̄ Га̀^{ј}ине - то̂ го̏ре би́ло, би́ло под О̏взӣром. Сва̏кӯ вѐче̄ до̀ћера̄ се прѐ-шталу – нѝ^{ј}е се ноћи́вало. Јѐс то̄ би́ло ђе су би́ле вѐлике̄ ста̏је, вѐлкӣ дома̀ћини, ал ни́^{ј}е ко̀д на̄с у Ба̏бићима би́ло. Би́ле с та̏мо ко̀шаре и ко̀либе. У ко̀шаре се уго̀нле о̂вце, а у ко̀либи се спа́вало и спре́мало се... На̏ше жѐне с ѝшле го̏ре у те̂ шта̏ле, у̀ те̄ ко̀шаре ђе с о̂вце – ѝшле на му̏жу ова́ца̄. Мла̂де̄ ѝшле и дјѐво̄јке и донѐсӯ... Би́ле о̀не̄ др̏ве^{а}не̄ бу̀каре, а бѝ^{ј}о̄ и ка̀бо̄. У ка̀бо̄ се му̏зле о̂вце и ко̀зе, па се салје́вало у̀ тӯ бу̀кару. Бу̀кара ѝма̄ по̀клепац о̀зго̄, са̏ли^{ј}е̄, у̀пр̥тӣ на ле́ђа и о̀дӗ ку̏ћи... Дӣжва е дру̏го̄, о̀на е̄ ка-се кра̏ве му́зӯ...

Зи́ми се бла̂го ра́н̥ло. Го̀ве^{а}да и ко̀њи су би́ли у̀ штали, па би́ле о̀не̄ ја̏сле ђе им се мѐће̄. Ко̀сило се љѐти - ѝмали смо до̏ста лѝва̄да̄ го̏ре у кра̀ју што се зо̀ве̄ Ма̂ла̄ Љу̀ша и По̀ткра̄ј - па се прѝпре̄мӣ с^{и}јѐна, а бу̏де̄ и сла̏ме̄ од вр̀шидбе̄... Сѝ^{ј}ено се о̀бично дјѐло, а дѝ^{ј}е̄ се ва̀ко̄. Ѝма̄ сто̀жина па се до̏ље мѐтнӯ пр̏во гра̂не, мѐтне̄ се лӣст. То̂ се зва́ло по̏тпла̄ст (гра̂не пот пла̂ст). А по̏дина се зо̀ве̄ о̀но̄ пр̀во̄ сѝ^{ј}ено што ѝде̄ на те̂ гра̂не. О̏нда̄ се дѝ^{ј}е̄, за̀вр̄шӣ и го̏ре на вр̀у се ста̏вӣ прѝтӣсак, ил прѝтискови. Сла̏ма е већѝно̄м ѝшла у по̀јату, ал се у по̀јату тр̏па̄ло и с^{и}јѐно. По̀јата е о̀бично ѝмала до́њӣ и го́рњӣ дѝ^{ј}о̄. Го̂рњӣ дѝ^{ј}о̄, ако е прѐгра̄ђен и по̀тпођен, зо̀ве̄ се на̏града. Го̏ре̄ тр̏па̄та сла̏ма, а до̏ље у по̀јату сѝ^{ј}ено. То̂ е̂ слу́жло за го̀ве^{а}да и ко̀ње, јѐле кра̏ве и ко̀њи – ра́нло се с њѝма. У̀ друго̄ј шта̏ли би́ле о̂вце, а о̂вце с у̏вје̄к јѐле са̏мо сѝ^{ј}ено. О̀не с јѐле ва̀ни, на то̏рини. Ва̀ни с изнѐсе̄ на снѝ^{ј}ег^{к}, изнѐсе̄ се на мѐтала и ту̂ј јѐдӯ. У̏ве^{а}че̄ се о̏нда̄ за̀творе̄ у шта̏лу...

Жи́вило свѐ у јѐднōј кӱћи. Знȁло бӥти по два́дестеро чѐљāди, а јѐдӣнӣ домàћин бӥ̏ʲō. Кӱћā би́ла свȁ др̏ве^{а}нā. Би́ла бр̂вна. Пр̀вō бр́вно кòʲē се мѐћē, тô е пȍдвала. Онда гȍре, бр̂вна с ре́дајӯ. Вјѐнчаница е гȍре ка-се пòвр̄шӣ, òна е зȁдњā. На вјѐнчаницу дòлазē рòгови, а по рòговма ӥдӯ бàски^{ј}е. Зва́ло ӣ и жӥ̏ʲоке ил жи^{ј}о́ке, а дàнас кâжӯ лѐтве... Покри́вало се дàскōм, а би́ла е и ши̂мла. Дàска се сȁмо зàпржӣ сѝкирōм и мȁло се ѝстешē брȁдвōм, а ши̂мла се прòстрӯжē стрӯгом да сигӯрнӣ б крôв бӥ̏ʲō. Гȍре ỳ кући бӥ̏ʲŏ тàван, на рòговма пâнте – гȍре се су́шло мêсо. Дȍље кӱћа би́ла и сȍба. Ỳ кући је би́ло òгњӣште, а из òгњӣшта е спроведѐно – тȁмо би́ла ỳ соби фỳруна. Ỳ тōј се фỳруни пѐкō крӱ – звâнӣ крӱви фурња́ци. С òгњӣшта се лòжило, а фỳруна од ло́нчӣћā е би́ла... Ỳ соби се спа́вало.Тô е би́ло зàгријāно от фỳрунē и ò-тӣ ло́нчӣћā. Тӣ се ло́нчићи зàгријӯ и зàгријāтā би́ла сȍба. Свѐ е тӯј спа́вало, мȁло кȍ да е бӥ̏ʲō да е ѝмō кòлибе свòе, звâнē кòлибе за спа́ват^{и}.

Мушка́рци обла́чили гȁће, кòшуљу, пȍјāс, јечѐрму и џȍку што по јече́рми ӥдē... Јечѐрма је крȍʲена от штòфа, а џȍка се прȁвла от су́кна. Кàпӯт сỳкненӣ бӥјŏ с рука́вима. На нòгама чòрапе о-дòмāћē вȕнē и òпāнци о-дòмāћē кȍжē од вȍлōвā. Свѐ о-дòмāћӣ жѐнскӣ рȁдōвā – свѐ жѐне уређи́вале. Жѐне су нòсиле кòшуљу, нòсиле прѐгачу, ткàницу, зỳбӯн, јѐлак – тô су нòсиле. Нòсиле пòнекē и џѐмпере што су плѐле от свòē вȕнē... Гâћā ни́су ѝмале - тô знâм. Кȁко нѐ би знȁо!

...

Чѐтрēс пр̀вē во́вде дòшле нѐкē ȕсташе. Дòшō Му́јо нѐкӣ и јȍш јѐда^{е}н ш њи́ме, па вȁтали љȳде свѐ по пу́ту. Тȳ е би́ла тргòвина, Дỳшан Шȕмāр бӥ̏ʲō – кòд њега су би́ли. Јâ сом с òцом кȍпō кỳрузе. Јâ и òтац дòшли на ру́чак, а мòја мȁти вѐлӣ: Рȳчāјте и ȍдмā àјте, бјѐште! – Штȁ е? Кâжē: Дòшли с нѐкӣ љȳди дȍље, муслима́ни, дȍље код Дỳшана. Кога с гȍд срѐли, прѐмећӯ и òтимајӯ: но́жеве, кљу́чеве и свȁшта – лòмē свѐ. Àјте ȍдмā јѐте! Јѐдēм јâ и рѐко: Òде јâ, мȁти, вӥђати! – Нѐмōј, нѐ сми^{ј}ēш ѝћи! – Òћу, òтӣћу да вӥдӣм штȍ е! А òна се сјѐтӣ да ми дȁднē дӥнāр да кȳпӣм шӥбицу, да нѐ идēм нàкō. Дôјдēм ỳ тӯ прòдāвницу, òни сјѐдē на клу́пи – пӥјӯ рàкију. Пòгледашĕ у́ ме, јâ глѐдāм ỳ њӣ.

Штȁ глȅдāш – да ми п... мȁтерна. Окре́ну се Дỳшану. - Штȁ тē мȁти пòслала! – ви̑чē мѐни Дỳшан. Дȁде му ди̏нāр, дȁде ми ши̏бицу и врâтӣ кȕсӯр. Јâ ȍпē глȅдāм ỳ њӣ. - Штȁ глȅдāш! – и скȍчӣ. Јâ на вра́та, зви́зну и бјȅжи. До́јде кȕћи, дȁде òнӯ ши̏бəцу мȁтери и јâ нȁ њиву…

И кога су гȍд срȅли ȍндā - жѐну, во́јска нȅкаква осту́пала, би̏јō кȍњ вōјнӣчкӣ ко-То́дē Те́шића – ȕзēло и òћерло у Глòговац, жȁендари ђе су би́ли. Тȁмо жȁндари кȕпили òрӯжје, кȕпили свȅ што трȅбало - тȕкли и штȁ јā знâм. Ȕзмӯ нȅкōгк кòња ота́лēн и òћерајӯ тȍгā òрӯжја шту су пòкупли òвдā у Ја́јце. А ȍндā пȍчēло мȁсōвнō уби́јāње... У сâмōм Бр̏ду побијѐно је седамдѐсēт и чȅтверо ȍсōбā. У јѐдну згрȁдицу стр̏пāто и митрȁљēзс на вра́та. Ѝмā ѝ садā жи́вӣје што ѝзбјегло ȍндā...

Нȁстала ȕзбуна и ȍндā се четрдѐсēт пр̀вē ди̏же ỳстанак. О́вде су од пр̀вōга дâна партиза́ни би́ли. Би́ло нѐшто и чȅтнӣкā, али партиза́ни су ди̏гли ỳстанак. Јѐсу се зва́ли сви̏ чȅтнӣци на ỳстāнку и гȍре ѝмали чȅту у Пȍдобзӣру. Тȁмо су би́ли пò-тōм кòмāндōм - би̏јŏ јѐдан Пѐпа, Пѐтар Црѐпуља, комàндӣр тê чȅтē. Ал ȍндā ȍдӯ у Крȁјину, у Кòзару дȍље ȍдӯ (...) и дȍље су и прѐвели у партиза́не. Ка-су дòшли о́вде чȅтрēс пр̀вē у òктōбру и нòвēмбру, зȁзвāли се и о́вде партиза́ни. Ски̏нили кòкāрде, прѝшили петòкраке и партиза́ни би́ли до слобође́ња...

...

Ми̑ смо деведѐсēт пêтē òтишли и би̏јō сом ѝзбјегō у Брòду. У Брòду сам би̏јō сȅдам мјесе́цӣ – би́ли у òнē хȁле у Брòду. Сȁмо, дòбра ме срȅћа послу́жила. Јâ сом нȁшō јѐднōга чȍека и ôн ми дȁо стâн у Ли̏јешћу. Гȍре би̏јŏ јѐдан дâн и дôјдē кòншија о́нде. Кâжē: Би̏ л тӣ, Три̑во, би̏ л тӣ ћи̏јō и̑ћ у грâдт, у гра́ду да жи́вӣш? – Кȁко нѐ би, пȍбогу брȁте, штȍ ме тô пи̑тāш! Кâжē: Ѝмāм јâ стâн у гра́ду! Њȅму си̑н пòгинō пр̀вē бòрбē, па му да́ли стâн у Брòду. Мѐни дȁде тâј стâн у Брòду, прêјдēм тȁмо кòд њега и би̏јō у ста́ну до крȁја. Бȁш кад би́ло двајес пр̀вōга нòвēмбра да се нêће рȁтовати ви̏шē, преко Са́вē Хрва́ти пȕцајӯ, весѐлē се, а вâмо òвӣ нȁши...

Вра́тијо се пр̀вōгк трȅћōгк... Ка-се вра́тијо, кȕћа изгòрала – òвō изгòрило скрôзс... Òвā гȍре згрȁда што ми би́ла кафàна, òна е би́ла разнешѐна грана́тōм. Тô сам прѐкријо мȁло цри̏јепом, òвāј,

салонѝтом, па сам бѝ^{ј}ȍ гȍре двӣ гȍдине, до деведѐс ôсмē... И ȍтад^{т} жи́вӣм о́ђе – жѐна ми и цȕрица јѐдна. Жѐна ми ис Пȍдовзӣра, а ѝ тō прѝпадā Бȁбићима...

(Бȁбићи: *Трѝвӯн Рȁкита*, рођ. 1925, тон. запис из јула 2009. год.)

7.

Ȍвō Гре́да, нѝ^{ј}е Чȕклић. Тô е грȁничнӣ дѝ^{ј}ȍ, а Чȕклић је тȁмо Гôрњӣ... Мӣ не прѝпадāмо Бȁбићма, ȍвō е мјѐснā зȁ^{ј}едница Гр̏бавица... Ѝшō сам гȍре нȁ Грбавцу чѐтрӣ ра́зреда, Бôг^{к} ти дȁȍ, ȕ тӯ шкôлу што сȁд нêмā нѝко ȕ њōј, ни-ће, вȁљда, нѝ бити ѝкадā... Нѝ^{ј}е тô далѐко – ѐдно пȍла сâта. Ȍндā е свѐ ȍвō с ȍвӯ стрâну Ја́ња, свѐ ^{ј}е ѝшло тȕј: и Мȍчи^{ј}ōци, и Гре́да, и Кне́жевићи и Нȁтпоље. Нѝ^{ј}е дрȕгē шкôлē би́ло... А о́вде су стâрӣ, вȁљда, нѐкадā досѐл̥ли. Сȁмо, да́внō тô би́ло, мȍрда за вре́ме Тȕрскē. Јâ знâм Малѐши да су досѐл̥ли ис Прѝбељē (...) од Гла́моча, а ȍвӣ ȍстāлӣ нѐ знāм, бȍгами. Не мȍгу ти одговȍрти на нѐкā пи́тāња - штȁ се дога́ђало и кȁкō би́ло - јер нѐ знāм. Ка-смо мӣ би́ли као дјѐца, за ври^{ј}е́ме стâрē Југослâви^{ј}ē, нѝ^{ј}е би́ло ко сȁт. Јâ, дȍк сам прооо́дō, ȁјде чȕвāј стȍку, ȁјде дȍље, а ни-те кȍ пӣтā за ȍвō, ни з ȍнō... Нêмā сȁд^{т} нѝшта досȁдашњē. Прѝ^{ј}е се нȍсило сȍбōм ткâто свѐ жӣвō: лȁче, кȍшуље и гȁће, купȁрен и чȍрапе... Свѐ је тô рȕчно рâђено, а сȁд^{т} тô нêмā нѝшта.

...

Сȁ-ћу ти рѐћи штȁ е зȍна. Ѝмā зȍна зȍвē се слȁткā и ȍнā нȁкō ȍбичнā. Слȁткā се зȍвē зȍна кад је свêжē у нѐкӯ кр̏пу, па мѐтнē у вȍду и врѝ^{ј}ē. А ȍнō што се не зȍвē слȁткā: сѝпнē се мȁло лȕг у вȍду, па се пȍслē ц^{и}јêдӣ. Тô би́ло прâвō. Нȁјвишē глâву пра́ли с тӣм, па нѐ би ко сȁд^{т} кȍса ȍпадала, а и жѐне су би́ле дȍбре и вр̏ло здрȁве... Сȁд нêмāм ни јѐднē на гла́ви, ал нѐ сȁмо јâ, нег вѝдӣм да пȍла свѝ^{ј}ета нêмā кȍсē на гла́ви.

...

У живòту нѝкад ни́сам слàгō, нит знâм лàгати. Нè дāј, Бȍже, да би јâ рѐкō òнō што нѝ^{ј}е... Нàјвишē сам жи́ви^{ј}о о стòки. Ѝмō сам дȍвōљно зѐмљē и мȍгō сам тô блâго ра́нити. Кад ỳкосѝм тô сѝ^{ј}ено, око дѐсет вагóнā сѝ^{ј}ена ỳкосѝм, преко зи́мē нè мрдāм нѝкудā... И сàд, кад је òвō злȍ би́ло, òстало ми је око двѐста óвцē и пѐтнēстеро гȍвēдā. А да не гòворѝм прѝ^{ј}е. Ѝмō сам свѐ маши́не: и копàч^{и}це, и кỳпилце и трàкторе – ма свѐ жѝвō се ѝмало... Јâ сам, Бȍг^{к} ти дàȍ, прѝ^{ј}е òвогā злà снабдје́вō трȍжѝште мêсом. Òд менē гȍњено двô-трȍе àутма, гȍњени и тѐоци, и јâњци, и вȍлови... Сà-те нè пѝтā нѝко ни штà си ѝмō, ни штà ни^{ј}е́си ѝмō... Стѝд ме од свѝ^{ј}ета и са́мōга сѐбе, јер, осим òвō кỳћицē, нêмām нѝшта. А ^{ј}и òвō што м је ỳрāђено, ỳрāђенō нàзōр, на пàсјē зỳбе, како òнō кâжỳ. Па мȍрдā тô и дȍбро... Кад крѐпām, зà мене ће бѝти бȍљē, а за òвē млàђē нè знām. Нè знām ни ел је сàд гȍрē за стâрē ил за млâдē. Стâрē нѝко не ỳзимā, а ни млâдѝ не́мајỳ пȍсла. Нит је дȍбро зà њѝ, ни за стâрē... Ѐто, тàкō е тô сàд^{т}.

(Гре́да: *Си́мо Мàлеш*, рођ. 1925, тон. запис од септембра 2010. год.)

8.

Ѝме ми ^{ј}е Брâнко, а сѐло се зòвē Гре́да. Јâ мѝслѝм да е пò томē што òно дȍлазѝ испод^{т} кàмēња, а тô кàмēње и брѝна тȍл^{и}ко е нàдвѝшено на-тô свѐ сѐло да е сѐло ниже тê Гре́дē. Би́ли сте кот Си́мē Мàлеша. И ^{ј}ôн је ѝсто бѝ^{ј}о под Гре́дōм, сàмō ѝзишō гȍре прѝ^{ј}е десе́так, пѐтнēст гȍдѝнā... Сàд је на мѐђи... Ѝмā јȍш тỳј Дàмјановѝћā, ѝмā Рàнисовѝћā, Трȍкỳљā, сàд ѝмā и Срѐпỳљā (што с нàсељени), Мàлēшā, а би́ло е и Àврāмā (осѐдли су, ал тỳј им је кỳћа старѝнсакā, па дȍлазē тỳ и сѝ^{ј}ỳ).

Мѝ смо досѐдли из Нàтпоља. Мôј пȍкōјнѝ дјѐда, ôн је дȍшō и ỳзō, ожѐни^{ј}о се Àврамōвкōм, јер, òвāј – тâј њѐзин òтац – нѝ^{ј}е ѝмō, вàљда, него њỳ. А ѝмō е – би́ла трȍ^{ј}ица, четвѐр^{и}ца брàћē – и ôн је полòви^{ј}о сà њима. И Àвраму, да му нѐ би тô òстало, њѝма да ћêр нѐ би ỳдō, дòвео тȍгā мôга дѝда из Нàтпоља. И тàкō се тỳ мôј òтац рòди^{ј}о – рòдило се ѝ сѐдмеро... А ^{ј}и ỳ Натпоље су с досѐдли, јѐсу ѝ тамо... Мôј прàндед бѝ^{ј}ō Сѝмāћ - Си́мо м би́ло ѝме, ал зва́ли га Сѝмāћ и Сѝмāн... И òд њега смо потѐкли мѝ, од њѐговōга сѝна

Пе́рē... Ѝмō е трòʲицу сино́вā, па смо мӣ се по Пе́ри зва́ли Пѐтрᵘħи, а пò томē Ла́зи зва́ли се Ла́скиħи, а по Цвѝʲāну (тô е трѐħӣ) зва́ли се Цви́киħи. Тâј се Сѝмāн насѐлиʲо бјѐжēħи ò-Турāкā. Ожѐниʲо се, дòшō бѐг да му спâвā са жѐнōм, ôн ȕбиʲē бѐга, пòбјегнē прѐко ноħи, пòбјегнē òталēн и, вàљда, нàстāнӣ тȳ у Ја́њу... Знâш, о́ђе што се зòвē Јâњ – што е òвāј Јâњ прегра́диʲо, вòда – ѝмајȳ тâ трӣ цѐнтра. Ѝмā јѐдна стра́на Бȁбӣħā, дрȕгā стра́на Гр̏бавᵘцē (ђе смо као мӣ), а трѐħā е Стрȍʲӣцā... Стрòʲице су, мѝслӣм, вѐħē би́ле, ал с и òни òтишли дȍље према, òвāј, Пòпужима... Ал свȁђе сȁд вр̏ло мȁло свѝʲета ѝмā... Ѝ тō, ако е òстало, дјѐтета не́мā – свѐ стȁро... Нêмā и двȍе-трôе, па нêмā о́вде ни шкôлē... А би́ло и ʲе, ѝшло и ʲе шêстō-сѐдамстō ђа́кā. Тàкō у Бȁбиħима, ѝсто ȕндā и кòд нāске нà Грбавᵘци, па и Стрòʲицама. А сȁдᵀ - тȍгā нêмā...

Жи́вло се прѝʲе о пољопрѝвреди и стȍки. Др̏жāле се крȁве, вòлови, кòњи ôвце, кòзе, кр̏мāд... Др̏жāли су љȳди јѐдни по стô педѐсēт и по стô ова́цā. Па нѝʲе га би́ло, мȍре бѝти, коʲи нѝʲе ѝмō бȁр двàес ова́цā... Тô е свѐ тȳј рâњено, јер ѝмāмо мӣ тȳ по стра́ни пȁшу. Чȁк до Кне́жевӣħā и гȍре дȍ Поља, тô е свѐ тȍгā нȁшога сѐла би́ла пȁша. А зȁ зӣму, на при́мер, нàкосӣ се сѝʲена (а гòнла се òзгō ис планѝнē и чѐтина) и ȍндā преко зи́мē бȕдē чòбан што испòлāжē тô сѝʲено... Кòсило се прѝʲе кòсōм зàтō што нѝʲе нѝ бӣло косàчӣцā. Кòсиʲо сам јâ кòсōм (нàбаљали у Мр̏коњиħу „вàрцāрке“), а др̏жō сом и косàчᵘцу, ал су косàчᵘце о́ђе дòшле кȁсно... И тàкō, пòкосӣ се сѝʲено (нѐђе са́ми, нѐђе са кòсцима), ка-се òсȳшӣ ѝдȳ кȕпилице да се кȕпӣ сѝʲено, па се ȍндā сѝʲено прѝвлāчӣ тȁмо ђе ħе се дјѐти. Знâш кȁко се тô рâдӣ? Ѝмајȳ вѝле прȁвљене о-др̏вета, а кад и прȁвӣш глѐдāш да бȕдē лàкшē др̏во. Мòгле се прȁвти клѐновĕ, мòгле (...) јȁсеновĕ, од бѝʲелōга јȁвора (ôн је лȁк, лагàнӣ о-цр̂нōга), а јâ сом знâ прȁвти и смр̀човĕ. Мȍреш прȁвᵘти и љѐсковĕ, али знâш - бр́зо гњѝʲȳ. Вѝле ѝмајȳ др́жак, а дȍље су овàкō рàзврāħене и òзгō се стȁвӣ, мӣ смо зва́ли, пр̂жак. Òнō сѝʲена што се ȕзмē вѝлама, тô се зòвē нȁвиљāј, а вѝшē нȁвиљāјā у јѐднōј р̀пи је нàвиљак. Пòдбāцӣш пȍдā њга кôље и ȕзмē двôе и снȍсӣ тȁмо ђе ħе се дјѐти.Мȍже се сѝʲено привла́чити и на нàгрāнку, на гра́ни – тô ву́кȳ кòњи. Ȕдарӣ се ȕндā стòжᵘна и дѝʲē сѝʲено. Стȁвӣш гра́нā и ȍтпочнēш пȍдᵘну, òбично са слàбиʲӣм сѝʲеном. Дȁљē дѝʲēш кòлкō ѝмā сѝʲена. Јâ сам знȁо, јâ и

пòкōјнӣ òтац, по дѐветера кôлā, по педѐс мѐтāрā сам знȁо дјѐти сѝјено. Кад зàвр̄шӣш гȍре, фӣно ȕзмēш и òбјесӣш нѝзā њга, мӣ кâжēмо, пȁрошке – једно чѐтрӣ комáда, до шêст нѐкадā. Нȁ сијено нѐ идē снȍп, снȍп ѝдē кадт шѐн̥цу дѝјēмо.

Сѝјала се шѐница, јѐчам, кокȕрузс, зôбп и тàкō. Јѐст и éљда, ал тô се мȁло сѝјало. Прóва (=просо) ѝсто мȁло ѝ тō тѐк пȍслије рȁта. Тô нѝје, на прúмер, мòгло свȁђе бѝти, ал у Грéди јѐст и кȕрус и шѐница, ијако смо мӣ, мȍрда, на јѐдно сѐдамстō педѐсēт мѐтāрā висѝнē. Јѐчам се ѝсто кòсијо, а шѐн̥ца жѐла ср̂пом... Жѐли су свѝ: мушкáрци, жѐне и цȕре – свȁк је тô мóрō знȁти. Ȕзмēш ср̂п, ȕватӣш рȕковēт и жѐњēш. Вѝшē рȕковēтӣ дȍље прȍстрēш, слȍжӣш у снȍп и, кад бȕдē дȍбар снȍп, зàвēжēш. Ка-дѝјēш плâст и снòпове ȕзимāш, клâс ȕнӯтра òкрећēш да нѐ би зàкисō кат кѝша пȁдā, а позáди је стр̀њика. Тô се звáло клàдња и òна ѝдē узс стòжину...

Вр́ло се већѝнōм с кȍњима на àрману. Ѝмā, знâш, стȍжēр, лáнац, òнā кȕка што се пѐњāла за кòње. Прѝје вȁтало се и по чѐтверо кóњā ако е вѐћӣ вр̏шāј, а ако е мȁњӣ, већѝнōм двȍе... И ȍндā, знâш: гáњали се кòњи, прѐвртō вр̏шāј нѐколко пýтā, грȁбљама рѐђӣм вȁдила слȁма у ýјам док сȁмо не òстанē пљѐва и жѝто... Ȍндā се ȕзмē мѐтла, тô згр̂нēш на р̀пу ѝ тō око стȍжера, а кад згр̂нēш и узр̀пāш, ȕзмēш лòпате òнē што се сà њима пребацúвало ил превијáвало (ȍбое се говòрло), па пребàцујēш ако ѝмā вјѐтра дòбрōга, а ако нêмā, мôрāш чѐкати вјѐтра и тàкō... Жѝто ȍндā нȍсӣш у ȁмбāр... Дòсад је бѝјŏ па се пѐњāло гȍре, па се òзгō сѝпало, ал јâ нијéсам... Кат сам јâ пȍчō рáдити, јâ сам ȁмбāр нàправијо и врáта – ѐно га и дàнас. Òтворāш тȁмо, чѐтрӣ òкна ѝмāш дòбра: на јѐдну стрâну шѐн̥цу, нà другӯ стрâну јѐчом, нà трећӯ ил чѐтвр̄тӯ, ако ѝмāш, зôбп и тàкō. Ȍндā се чȁк и грȁ стȁвљō. Јâ сам знȁо по сѐдом мѐтāрā овр́ћи грâ. Вр́ли грȁ ѝсто ко шѐн̥цу – нà коњма.

(Грéда: *Брâнко Тр̀куља*, рођ. 1927, тон. запис од маја 2011. год.)

9.

Пòмāжē Бôг и дòбро сте нам дòшли... Јѐст, јâ сом Рȁдман Рóса. Рȍђена тȕј, звáла се Мр̏шић, гòдӣште ѝљеду дѐвестō трúцēт

трѐћō, а вѐдӣ ми се трӣес-првō... Нѐ знāм кѐ е тô упи́сō, а вӣ мѐжете упи́сати ѝ тō, све́дно е ... Тȳј сам се ȳдāла, и мȳш и јâ ѝстō смо гѐдӣште – у два̂ ѝ пō мјѐсēца се рѐдили. Ȳпознāли смо се пѐслēн Дрȳгōг[к] ра̀та: чу́вали за̀едно ôвце, стѐку чу́вали за̀едно и та̀кō се ȳпознāли, па као и свӣ ѐстāлӣ завѐлили се... Прѝ[ј]е се жи́вило ко и да̀нас, госпѐдине. Жи́вило се ка̀кō кѐ ȳми[ј]о и зна̀о, а жи́вило се от пољопрѝвредē. За вре́ме бӣвшē Југосла̂ви[ј]ē пѐнеко е ѝшō у Бѐоград, па на́ђи пѐсла, а ѐстāлō е ра́дло пољопрѝвреду. Та̀кō сам ѝсто ѝ јā, рѐђена тȳј, ра́дила пољопрѝвреду и чу́вала бла̂го. Ѐтац ми је бѝ[ј]о чѐек бѐгат, па смо мӣ тô свѐ ѝмали. И ра́дили смо свѝ, и ѝмали смо свѐ. О зѐмљи жи́вили, би́ла фи́на ра́на – бѐљā, бѐгами, нек са̀т - а ни́смо се на̀ бољē ни би́ли наȳчили... Дрȳгӣ свјѐцкӣ ра̀т за̀качи[ј]о и тô е свѐ пѐништено... Пѐслēн смо на̀ставли жѝвот и та̀кō смо жи́вили. Ва̀здā смо ѝмали и бѐрли се да ѝмāмо... Деведѐс пѐтē, јѐпē ѝзбјегли... Дјѐца на ра̀тӣшту би́ла, нѝшта ни́смо мѐгли спа́сити – свѐ сагѐрало. Вра́тли се и јѐпē на̀ново ко и пѐсљēн Дрȳгōг[к] свјѐцкōг ра̀та... Да ѝсāн бѝ[ј]ō на̂јздра̀вӣ, обѐли[ј]о би... Бе-свѐгā ѐстō ѝнсāн – ѝмало се, а нѐмā се... Ал јѐпē, нек је, фа́ла Бѐгу, мӣр и нек су дјѐца здра̀ва, па нек се жи́вӣ ка̀ко се жи́вӣ...

...

Дѐсадā се, зна̂ш - код ȳда[ј]ē - пи́тало рѐдитеље, а ѐни, јѐпē, глѐдали на дѐбро пријате́љство, да им се ћѐрка дѐбро ȳдā, да дѐбар мӣр бȳдē и дѐбар жѝвот бȳдē и ѐто... Дѐсадā се глѐало да мѐмак ѝмā чȳдо бла̂га и чȳдо зѐмљē, а са̀да са̀мо се глѐдā мѐмак... Ка̂[ј]ē: дѐбра кѐла – дѐбра вѐла, и да се нѐ рāдӣ... Јер прѝ[ј]ē ра́д[и]ла ѐмладима, нѝ[ј]е ко са̀д[т]. Нѐ̂ћe са̀д да прѝнӣдē кра̀ви, јер „кра̀ва смр̀дӣ“. А дра̂го им и пѐести, и пѐпити...

...

Ê, ра̀но мѐја, да нѝ[ј]е би́ло ѐвог ѝзбјеглӣштва у кѐме смо – штоно рѐкнȳ прѐфесори – вѝшē сȳзā нег[к] ла̂днē вѐдē пѐпӣли и да е са̀д мѐја нѐшња у живѐту да ти је јâ ѝзнесēм да е вѝдӣш... На̀шā јâњскā нѐшња на̂јљѐпшā... Нѐсиле су дјѐвōјке повр свѐгā кѐшуљу, ѐндā прѐгачу, јѐлак, тка̀ницу, зȳбȳн наве́женӣ, ка̀пу,

чàрапе другàчи^{ј}ē него се сȁд^{т} нȍсē. Би́ле плè^{а}тенē о-трӣ крȁја, ѝ сад јâ знâм плѐсти ȍ-трӣ крȁја... П-ȍндā тѐрлуке и ȍпāнке от кана́пē... Дјѐвōјка која ѝмā дỳкате (...) се нàђӣђā. Би́ли гѐндāри и сељáни. Гѐндāр је о-цвȁнцӣкā (ȍндā се звáле цвàнцике), и одȍздō тали́ри – срѐбро а, пȍнекад, и пȍлусребро... Ỳ менē ткàница, што сам нȍсила, би́ла сѝгӯрно о-трӣ кѝле. Лȁжнō тô рѐћи, ал јѐсам, јер је мôј ȍтац бѝ^{ј}о бȍгат па сам ѝмала дỳкате и свѐ. А и пи́вац сам ѝмала – тô свѐ срѐбрано, па срѐбренē пàлте ȍкрӯглē, срѐбранē кукàшице и ȍнē лàнчиће дȍле – свѐ срѐбрано и пȍзлāћено, у пјѐни злâта зàмочено... А сељáни с, тô би́ло и ку́пити, би́ло у мôг ȍца у прȍдāвници... Би́ли сјâјнӣ – би́ли у жу́ту, у зе^{а}лѐну би́ли, у црвѐну, у плáву, би́ли свȁкакӣ – би́ла свȁкā бȍја.

Ка-се нѐкā ỳдā, нȍсила се ѝстā рȍба. Сȁмо се ѝзмјēнē бȍшча и нѐкā кȁпа. Јер дјѐвōјке нȍсē кȁпу, а жѐне бȍшчу... Бȍшчā извéжена и ȍндà дỳкати, п-ȍндā, дȳшо мȍја, ȍнē кѝћāнке – звáле се, да ѝзвӣнēш, кѝте...

(Бȁбин Дô: *Рóса Рȁдман*, рођ. 1931. или 1933, тон. запис из августа 2012. год.)

Мирјана Арежина

Владимир Ћоровић као рецензент
Рецензија рада *Дубровачки трибути* Михаила Динића

Владимир Ћоровић био је једна од најзначајнијих личности прве половине XX вијека. Бавећи се научним радом, посвећивао се многим истраживањима, обухватајући различите теме. Његово живо учешће у научном животу потврђују и рецензије разних студија и књига. Као човјек чија се ријеч поштовала, а приједлози усвајали, Ћоровић је и различитим рефератима, усменим и писаним, помогао да се штампају разни радови. Ћоровићева рецензија рада Михаила Динића *Дубровачки трибути* свједочанство је уважавања његовог стручног мишљења.

Историчар Михаило Динић (1899–1970) школовао се у Пожаревцу и Београду. Школовање је наставио у Француској, завршио је гиманзију у Сен Жан сир Меру (1917), а на Универзитету у Монпељеу завршио је историју и географију (1920). Када се вратио у земљу, био је суплент и професор у гимназијама у Крушевцу, Вршцу, Књажевцу, Винковцима, Земуну и Београду. Након што је докторирао у Бечу (1930), радио је у Учитељској школи у Дубровнику. Боравак у Дубровнику био је веома значајан за Динића, јер је у том периоду истраживао богате фондове Дубровачког архива. Убрзо је добио мјесто на Београдском универзитету (1934). Током Априлског рата 1941. године као резерни официр био је заробљен. По завршетку рата и повратка из њемачког заробљеништва вратио се наставничком позиву на Филозофском факултету у Београду, гдје је прошао сва наставничка звања. За ванредног члана САН изабран је 1848. година, а за редовног 1955.

Резултат Динићевог истраживања у Дубровачком архиву јесте и рад *Дубровачки трибути*, који је предао је 8. децембра 1934. године Српској краљевској академији, уз молбу да буде објављен у Академијиним издањима. Академија друштвених наука одлучила је на скупу 26. децембра 1934. године да Динићев спис прегледају Станоје Станојевић и Владимир Ћоровић.[1]

Ђоровић је 15. јануара 1935. предао реферат о Динићевом раду.[2] У извјештају је навео да је спис веома добар, са много нове грађе, као и да га је писао већ изграђен научни радник. Упутио је неке замјерке које се, између осталог, тичу транскрибовања старог текста. Такође је упозорио да навод из Стојановићевих Повеља није потпун.[3]

Иако је само Ђоровић потписао реферат, под редним бројем три на VII скупу СКА 21. јануара 1935. године наводи се да је прочитан реферат Станоја Станојевића и Владимира Ђоровића о спису Михаила Ј. Динића *Дубровачки трибути*.[4] Одлучено је да се спис штампа у Гласу другог разреда када га аутор спреми за штампу по напоменама референата.[5] По устаљеном поступку, секретар Академије друштвених наука послао је 21. јануара Михаилу Динићу, тада професору Пете мушке гиманзије у Београду, извјештај да је Академија друштвених наука одлучила да се расправа *Дубровачки трибути* штампа у Гласу, да спис спреми за штампу и притом испоштује напомене референата. Динић је 2. фебруара 1935. године вратио Академији рукопис, истичући да га је спремио по напоменама референата, али да једну није могао искористити, о чему се усмено договорио са Владимиром Ђоровићем. Секретар Академије друштвених наука исти је дан званичним дописом замолио Станоја Станојевића и Владимира Ђоровића да на сједници Академије друштвених наука поднесу извјештај да ли је рукопис спремљен за штампу. Обојица референата су 5. фебруара 1935. године извијестили Академију да је Михаило Динић усвојио све њихове напомене и да се његова расправа може дати у штампу. На основу извештаја Станоја Станојевића и Владимира Ђоровића да је Динић усвојио све напомене,[6] те да је његова расправа спремна за штампу, одлучено је на VIII скупу, одржаном 7. фебруара 1935. године да се расправа штампа у Гласу другог разреда.[7] Секретар је обавијестио Динића 7. фебруара 1935. године да ће његова расправа *Дубровачки трибути* бити штампана у Гласу другог разреда.

Прилози у даљем тексту свједоче о озбиљном поступку који је претходио објављивању одређене расправе у Академијиним издањима. Битно је нагласити да је Динић добио мјесто на Београдском универзитету управо по позиву Станоја Станојевића, јер су Динићеви радови привукли Станојевићеву пажњу, као и пажњу

[1] Архивска грађа, СКА, 1935/108.

[2] Исто.

[3] Исто.

[4] Годишњак СКА, 1934, XLIII, Београд, 1935, стр. 64.

[5] Исто.

[6] Архивска грађа, СКА, 1935/108.

тадашњих водећих историчара.

Мирјана Арежина

[Прилози]

1. Михаило Динић – Српској краљевској академији

Српској Краљевској Академији

Београд

Част ми је поднети свој рад „Дубровачки трибути“, с молбом да се објави у Академијиним издањима, ако се повољно оцени.

8. децембар 1934 Михаило Динић

Београд професор

2. Секретар Академије друштвених наука – Станоју Станојевићу и Владимиру Ћоровићу

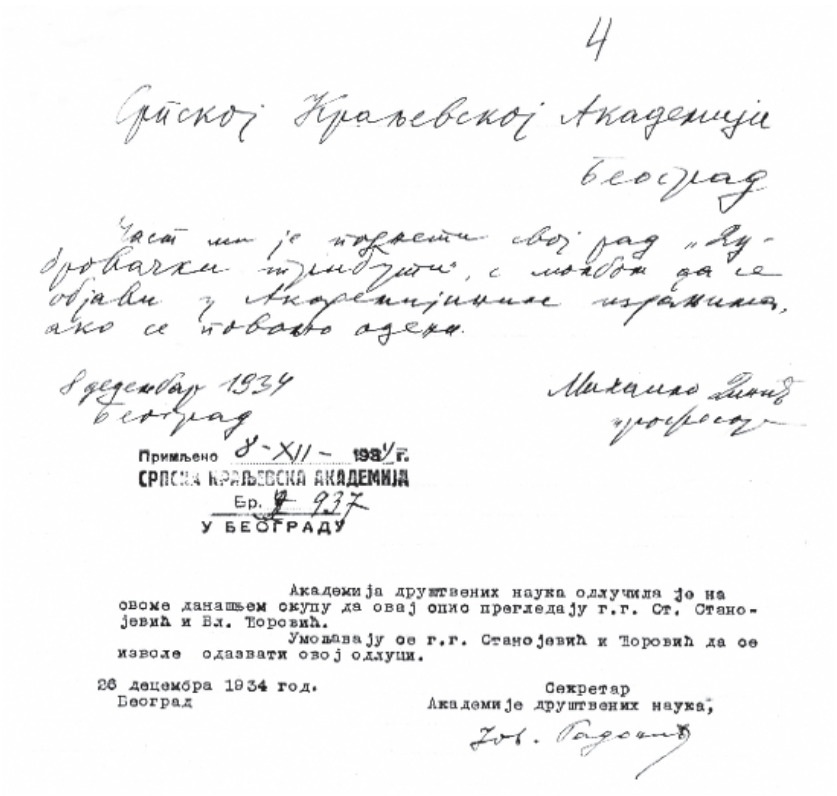
Академија друштвених наука одлучила је на овоме данашњем скупу да овај спис прегледају г. г. Ст. Станојевић и Вл. Ћоровић.

Умољавају се г. г. Станојевић и Ћоровић да се изволе одазвати овој одлуци.

26 децембра 1934 год. Секретар

Београд Академије друштвених наука,

Јов. Радонић



4

Српској Краљевској Академији

Београд

Част ми је поднети свој рад „Дубровачки трибути", с молбом да се објави у Академијиним изданима, ако се повољно одлучи.

8 децембар 1934
Београд

Михаило Динић
професор

Примљено 8-XII-1934 г.
СРПСКА КРАЉЕВСКА АКАДЕМИЈА
Бр. 937
У БЕОГРАДУ

Академија друштвених наука одлучила је на овоме данашњем скупу да овај опис прегледају г.г. Ст. Станојевић и Вл. Ћоровић.

Умољавају се г.г. Станојевић и Ћоровић да се изволе одазвати овој одлуци.

26 децембра 1934 год.
Београд

Секретар
Академије друштвених наука,

Јов. Радонић

Михаило Динић – Српској краљевској академији, Београд, 8. децембра 1934. и секретар Академија друштвених наука – Станоју Станојевићу и Владимиру Ћоровићу, Београд, 26. децембра 1934. (А САНУ, бр. 1935/108)

3. Владимир Ћоровић – Академији друштвених наука

Академији Друштвених Наука.

Прегледао сам спис г. Мих. Динића о „Дубровачким трибутима" и о њему ми је част изнети овај извештај:

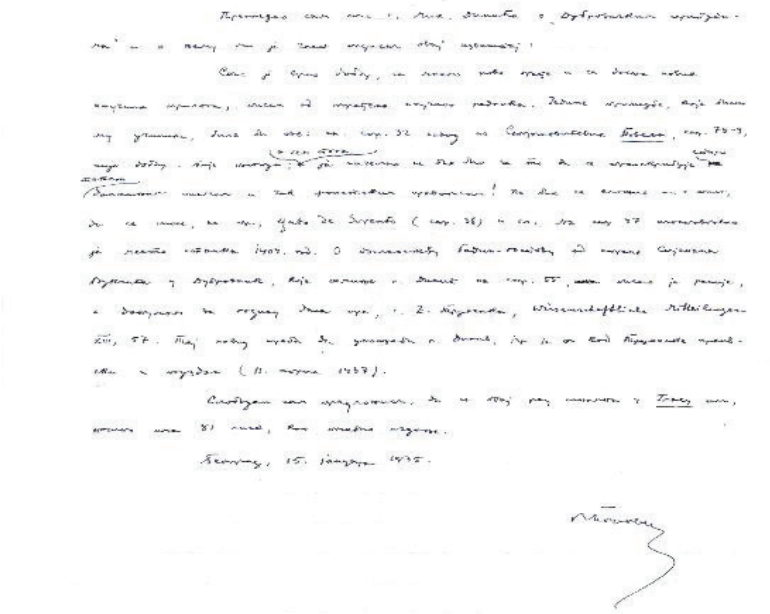
Спис је врло добар, са много нове грађе и са доста нових научних прилога, писан од израђена научна радника. Једине примедбе, које бисмо му учинили, биле би ове: на стр. 32 навод из

Стојановићевих Повеља, стр. 78–9, није добар. Није потпун; а сем тога, ја начелно не бих био за то да се транскрибује стари текст данашњим писмом и чак фонетским правописом! Не бих се сложио ни с тим, да се пише, нпр., Џиво de Sorento (стр. 36) и сл. На стр. 47 изостављено је место станка 1404. год. О послалнству Радун-гостову од стране Стјепана Вукчића у Дубровник, које помиње г. Динић на стр. 55, писмо је раније, с датумом за годину дана пре, г. Ћ. Трухелка, Wissenschattliche Mitteilungen XIII, 57. Тај навод треба да употреби г. Динић, јер је он код Трухелке архивски и поуздан (11 април 1437).

Слободан сам предложити, да се овај рад штампа у Гласу или, пошто има 81 лист, као посебно издање.

Београд, 15. јануара 1935.

В Ћоровић



Владимир Ћоровић – Академији друштвених наука, Београд, 15. јануара 1935. (А САНУ, бр. 1935/108)

4. Секретар Академије друштвених наука – Михајлу Динићу

Бр. 49

21 јануара 1935 год.

Господину

МИХ. Ј. ДИНИЋУ, професору пете мушке гимназије

Б е о г р а д.

Част ми је известити Вас да је Академија друштвених наука одлучила на овоме данашњем окупу да се Ваша расправа "Дубровачки трибути" штампа у Гласу, с тим да опис спремите за штампу по напоменама г.г. референата. Напомене се састоје у овоме:

На стр.32 навод из Стојановићевих Повеља, стр.78-9, није добар. Није потпун; а сем тога не би требало транскрибовати стари текст данашњим писмом и чак фонетским правописом! Референти се не слажу ни с тим да се пише на пр. Диво de Sorento стр.36 и сл. На стр.47 изостављено је место отанка 1404 год. О посланству Радун-гостову од стране Стијепана Вукчића у Дубровник, које помиње г. Динић на стр. 55, писмо је ранije, с датумом за годину дана пре, г. Ђ. Трухелка, Wissenschattliche Mitteilungen XIII, 57. Тај навод треба да употреби г. Динић, јер је он код Трухелке архивски и поуздан /11 април 1437/.

Шаље Вам се рукопис, с молбом да поступите по Академијиној одлуци и потом рукопис вратите Академији.

С поштовањем

Секретар
Академије друштвених наука,

Секретар Академије друштвених наука – Михајлу Динићу, Београд, 21. јануара 1935. (А САНУ, бр. 1935/108)

5. Михаило Динић – Српској краљевској академији
Српској Краљевској Академији
Наука Београд

Част ми је вратити Академији рукопис своје расправе „Дубровачки трибути“, пошто сам га спремио за штампу по напоменама гг. референата.

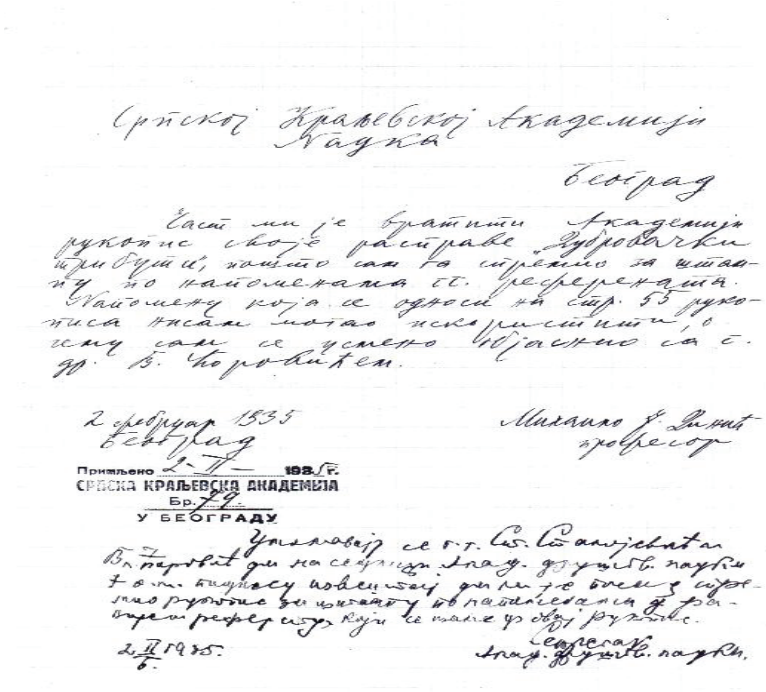
Напомену која се односи на стр. 55 рукописа нисам могао искористити, о чему сам се усмено објаснио са г. др. В. Ћоровићем.

2 фебруар 1935 Михаило Ј. Динић
Београд професор

6. Секретар Академије друштвених наука – Станоју Станојевићу и Владимиру Ћоровићу

Умољавају се г.г. Ст. Станојевић и В. Ћоровић да на седници Акад. друштв. наука 7 о. м. поднесу извештај да ли је писац спремио рукопис за штампу по напоменама у ранијем референту, који се излаже уз овај рукопис.

2 II 1935. Секретар
Б. Акад. друштв. наука



Српској Краљевској Академији
Наука

Београд

Част ми је вратити Академији рукопис своје расправе „Дубровачки трибути", пошто сам га спремио за штампу по напоменама гг. референата. Напомену која се односи на стр. 55 рукописа нисам могао искористити, о чему сам се усмено објаснио са г. др. В. Ћоровићем.

2 фебруар 1935
Београд

Михаило Ј. Динић
професор

Примљено 2-II 1935 г.
СРПСКА КРАЉЕВСКА АКАДЕМИЈА
Бр. 79
У БЕОГРАДУ

Умољавају се г.г. Ст. Станојевић и В. Ћоровић да на седници Акад. друштв. наука 7 о.м. пошто извештај да ли је боље спремио рукопис за штампу по напомена у фабрикем референту, који се шаље у овај рукопис.

2/II 1935.

Секретар
Акад. друштв. наука.

Михаило Динић – Српској краљевској академији, Београд, 2. фебруара 1935. и Секретар Академије друштвених наука – Станоју Станојевићу и Владимиру Ћоровићу, Београд, 2. фебруара 1935. (А САНУ, бр. 1935/108)

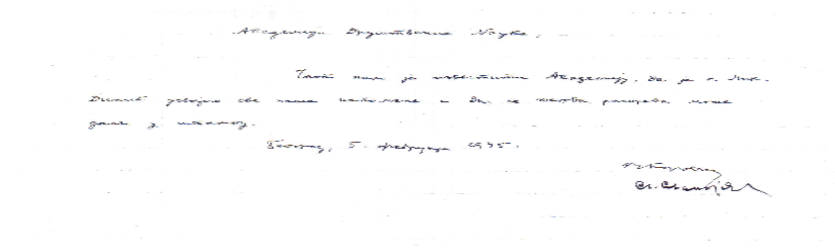
7. Владимир Ћоровић и Станоје Станојевић – Академији друштвених наука

Академији Друштвених Наука,

част нам је известити Академију, да је г. Мих. Динић усвојио све наше напомене и да се његова расправа може дати у штампу

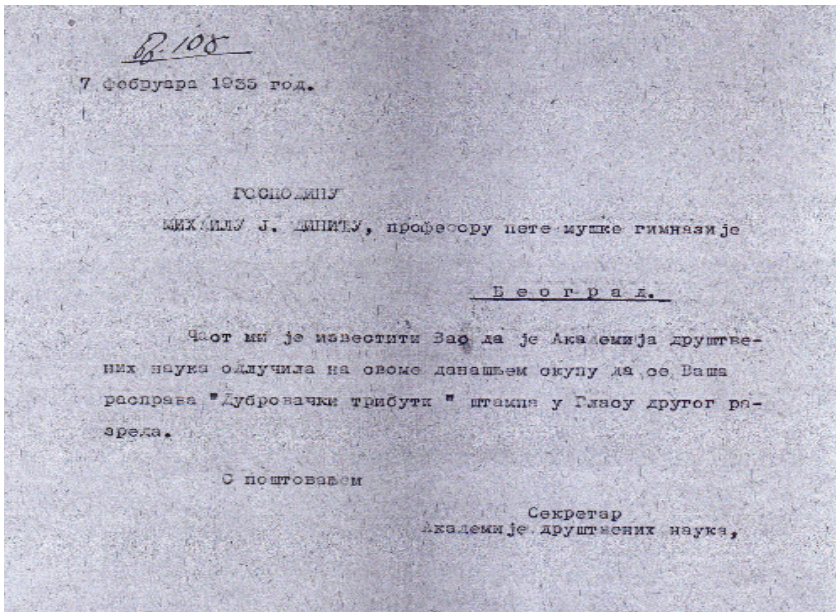
Београд, 5. фебруара 1935. В Ћоровић

Ст. Станојевић



Владимир Ћоровић и Станоје Станојевић – Академији друштвених наука, Београд, 5. фебруара 1935. (А САНУ, бр. 1935/108)

8. Секретар Академије друштвених наука – Михајлу Динићу



бр. 108

7 фебруара 1935 год.

ГОСПОДИНУ

МИХАЈЛУ Ј. ДИНИЋУ, професору пете мушке гимназије

Београд.

Част ми је известити Вас да је Академија друштвених наука одлучила на овоме данашњем окупу да се Ваша расправа "Дубровачки трибути" штампа у Гласу другог разрела.

С поштовањем

Секретар
Академије друштвених наука,

Секретар Академије друштвених наука – Михајлу Динићу, Београд, 7. фебруара 1935. (А САНУ, бр. 1935/108)

Бранко Ћупурдија

НАРОДНО КОЛО *ПАУН* У СРПСКОЈ, ХРВАТСКОЈ, МУСЛИМАНСКОЈ И БУЊЕВАЧКОЈ ТРАДИЦИЈИ[1]

Увод

Било би добро да се на почетку ових истраживања каже неколико речи о пореклу птице која је значајно обележила културу великог дела светске популације и једног дела јужнословенске популације. У том смислу треба поменути да је првобитно станиште пауна јужна Индија. Он је тотемска птица Дравида, код којих је његово перо служило као лек против повраћања, уједа змије итд. У Индији је прихваћен као национална птица. У Атину је доспео до 450. године пре н. е., а на острву Самос је био познат и пре тога. Постепено је прихваћен од стране следбеника главних религија Азије и Европе. Хришћани су га прихватили из грчке уметности и од њега направили симбол васкрсења. (Nair 1974, 93–94, 169–170). Према некима, паун је и раније, у паганској уметности, био симбол васкрсења и бесмртности, а то значење је задржао и у хришћанској уметности. Они се позивају на Плинијево дело *Познавање природе*, Књига 10, поглавље 22, у коме се каже да паун сваке зиме губи своје перје на репу и поново га добија у пролеће. У томе и у чињеници да његово месо није кварљиво, како је описано у баснама, хришћани су видели симбол Христа (Alexander 1950, 246). Копти су у Египту, где је паун био древни симбол Раја, за време византијске управе, производили бронзане лампе и тримере за фитиљ у облику пауна. Они су употребљавани у црквама и кућама хришћана. Настали су највероватније у шестом и седмом веку, пре арапских освајања ових крајева (641–642), после чега уметност египатских хришћана постаје прилично груба и провинцијална (Ross 1960, 134–136). У наше крајеве је паун доспео из Средоземља. Није познато у којој мери су га поштовали Словени при досељавању на

[1] Рад је резултат истраживања на пројекту 177028, који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Балканско полуострво, али се и код њих јавља веома рано. Касније је и хришћанство утицало на његово ширење. Познато је да су га свештеници и сами гајили на црквеним имањима. С обзиром на то да је његов лик био оличење васкрсења, често се налазио на саркофазима, уз Христов амблем. У српској народној уметности паун се појављује као украс на ускршњим јајима, пешкирима, ћилимима, кошуљама, младиним капама итд. Пауново перо у многим случајевима служи као заштита од злих погледа. Зато су и младине капе у Србији имале на себи једно или више паунових пера. Од пауна су изведени називи неких народних кола, нека презимена, лична имена и имена насеља у Србији, Црној Гори и Југославији (Влаховић и Ацић 1953, 229–234).[2]

Синхронијско или теренско истраживање: *паун* из Дрежнице[3]

У Дрежници је *паун*, за кога се некад чује и израз *павун*, мешовито, затворено, лагано, мимичко и бираће коло у коме играчи држе руке спуштене и спојене. Постоји извесна подвојеност кад је реч о начину играња. Према једној саговорници, то је „коло обично“, игра се три корака улево и један назад,[4] а према двојици саговорника, то „коло обично“ се креће стално по један корак у леву страну.[5] Судећи према искуствима других истраживача, ову другу варијанту *пауна* су по свој прилици играла деца.[6] У сваком случају, у средини кола се налази „паун“ са великим „ручиником“ (пешкиром) око врата. Он прати песму која се пева уз коло и понаша се према њеном садржају. Када дође време да треба да одабере некога, најчешће своју симпатију, која ће га заменити у средини кола, он јој баци пешкир око врата, привуче је к себи, пољуби је, оставља јој пешкир и хвата се у коло. Подељена су мишљења учесника кола о јавном изражавању осећања у колу. Неке жене, које су као девојчице посматрале *пауна* што га је омладина играла код школе у Николићима пред Други светски рат, сматрају да су то „цуре слабо играле, срамота је било љубити се“.[7] Поједине жене, које су у то време биле старије девојке, и које су *пауна* играле код школе у Кракару, имају другачије мишљење о томе. Тако,

[2] Девојке које су у Благају, у Дрежници, стасавале за удају после Првог светског рата стављале су пауново перо на „робу“ која је спремана за удају а чувана је у шкрињи, „тобош да роба расте“. Лако је могуће да је ово перо имало заштитну улогу. (Саговорница из Бајмока: Радојчић Цвјета, девојачки Ивошевић, рођена 1908. године; разговор вођен 2. децембра 1994. године).

[3] Иако смо истраживања песама и кола у Дрежници вршили у току лета 1988. и 1989. године, подаци за овај рад су сакупљени у Бајмоку и другим местима, где се део овог становништва преселио после Другог светског рата. Подаци су сакупљани у последњих двадесет и ви-ше година. О насељавању становништва из Дрежнице, и уопште Горског Котара, у Бајмок после Другог светског рата видети: Ћупурдија 2010b.

[4] Саговорница из Бајмока: Маравић Милица, девојачки Вукелић, родом из Јагетића (6. септембар 2000). На овакав начин пауна игра и српско становништво у Дуљцима и Шипову, на подручју Јајца (Допуђа 1955: 29), а на веома сличан начин се игра и „на свадбама као прво по реду, кад буљубаша позове (`рожга`, `ојка`, `путрички запјева`)“ у Широком Бријегу, у Херцеговини (Јанковић и Јанковић 1952, 148). У Брадини у источној Херцеговини је корак исти али се креће десном ногом у десну страну тако да коло „pjeva i igra na način kolanja“ (Dopuđa 1951, 74). Уз ову играчку матрицу,

према једној, „паун“ „бегенише“ неког, своју симпатију, „а некад и онога кога нико неће, да се не би осећао лоше“. „Кад баци пешкир, стане се и гледа, скичи. Које је врагометније, то више изводи. Цура вришти, отима се, неда. Пјевај, вришти, дражи едно друго и тако“.[8] А друга жена, сећајући се времена када је као девојка учествовала у игри *пауна*, и помало у шали, каже да када „паун“ покрије одабраницу пешкиром, то је „најбоља прилика да се изљубиш“.[9] Очигледно је да је ово коло служило, поред осталог, за боље упознавање и зближавање момака и девојака и изражавање међусобних симпатија у Дрежници, која је пред Други светски рат још увек била патријархално оријентисана. Играло се на прелима (у кућама које су имале велику собу и у којима је било девојака), у сватовима и другим пригодним приликама. Можда „ручиник“, који обавезно носе сватовски часници, чува далеко сећање на *пауна* као сватовско коло, а можда и на предео из кога потиче српско становништво које је 1600. године почело насељавати Гомирје, а потом и Дрежницу,[10] с обзиром на то да, како ћемо касније видети, једино играчи у Рисну користе „убрусац“ у игри *пауна*. После Другог светског рата су га у Томићима играла деца, чувајући благо, а „ручиник“ је био замењен „рупцем“.[11] Уз коло се певала следећа песма:

Паун пасе, трава расте,
пауне мој, пауне мој.
Пауна нам глава боли,
пауне мој, пауне мој.
Паун лети да полети,
пауне мој, пауне мој.
На чије ћеш дворе пасти,
пауне мој, пауне мој?
Бирај, бирај, пауне,
когај теби драго
(кога имаш радо).
Ако нећеш никога,

колање с повратком, пауна игра и муслиманско становништво у Брезовом Пољу и Брчком (Панић Кашански 2011, 85–86).

[5] Саговорници из Бајмока: Боца Никола, родом из Брезног, и Маравић Михајло, родом из Пражића (6. септембра 2000. године).

[6] У градовима Босне и Херцеговине деца углавном изводе *пауна* и друга бираћа кола тако што корачају обичним корацима, као умерени марш (Dopuđa 1953, 169, 172). Т. Ђорђевић сматра да је коло „најстарији облик орске игре“ уопште, да игре које се играју само уз пратњу песме, међу којима је и „Паун пасе“, потичу из словенске прадомовине и да су се као прежици сачували у дечијим играма (Ђорђевић 1907, 23).

[7] Саговорница из Бајмока: Ћупурдија Милија, девојачки Радуловић, разговор вођен 8. августа 2000. године.

[8] Саговорница из Бајмока: Косановић Марта, девојачки Косановић, разговори вођени 13. октобра 1991. и 15. априла 2012. године.

[9] Саговорница из Београда: Ивошевић Милева, девојачки Косановић, разговор вођен 22. јануара 1993. године.

[10] Више о томе видети у Ћупурдија 2014, 297. и тамо наведени извори.

[11] Саговорници из Бајмока: Ћупурдија Раде и Милија (8. август 2000), Радуловић Наранџа (9. август 2000. и 14. фебруар 2014), Вукелић Душан Рекица

ти излази из кола.
(ти се бери из кола).
Бирај, пребирај,
у немило не дирај.
Сад се види, сад се зна,
ко се коме допада.
(ко је кога одабра)
(кога паун рад има).[12]

Дијахронијско или упоредно-историјско истраживање: друштвене особености *пауна*

Вести о пауну појављују се у српској усменој књижевности безмало два столећа, почев од 1815. године, када је Вук Стеф. Караџић у *Народној српској пјеснарици* објавио једну кратку сватовску песму из Бачке у којој се пева о одласку пауна и паунице на венчање (Караџић Стефановић 1965, 179). Први запис кола *паун* и песме која га прати потиче од истог писца. Он је 1841. године у првој књизи *Српских народних пјесама*, под бројем 267, објавио песму *Паун и коло*, која почиње са стихом „Паун пасе, трава расте", уз коју је дао и опис игре. После ње, под бројем 268, дата је песма *Коло и Павле*, која почиње са стихом „Поиграј, лепи Павле, поиграј". Уз њу је напоменуто, мада се у њој не помиње паун, да се „игра готово онако као п а у н и к о л о". Затим је, под бројем 269, дата песма *Опет коло и Павле* (од Дубровника), која почиње са стихом „Поиграј, Павле, поиграј", у којој, такође, нема помена о пауну (Караџић Стефановић 1841, 183–187). Помињемо их зато што је у неким песмама, како ћемо касније видети, паун персонализован, и носи име Павле. Од тада, од Вукових записа, до данас, вести о *пауну* и песми која га прати су се умножиле. Ј. Допуђа је, почетком педесетих година XX века, учинила први значајнији напор да се одгонетне суштина овог кола. Она се, проучавајући старије игре хрватског становништва у Купрешком пољу, заложила за упоредно проучавање са истим или сличним играма у другим крајевима. У том контексту сматра да је *паун* једна од најстаријих игара које садрже драмско-мимичке радње. Предпоставља да је она „ostatak

(11. август 2000), Ивошевић Д. Бранко (9. септембар 2000).

[12] Саговорници из Бајмока: Маравић Милица, Боца Никола (6. септембар 2000). Неки саговорници су песму почињали стиховима: „Паун пасе, трава расте/ иде тица пауница/ пауне мој, пауне мој", али је нису завршили. Према ономе што је раније речено, произлази да су се они залагали за дечију варијанту пауна (Боца Никола, 6. септембар 2000.). Неке саговорнице су помињале стих: „А ко нам је у колу/ лепи паун у колу" (Косановић Марта, 15. април 2012). По томе се види да је песма некада била много богатија.

neke obredne igre sa dubljim značenjem i jačom sadržinom (do sada nedovoljno ispitanom)“, и да је можда некад била део свадбених обичаја. Наводи да је то једна од најраширенијих игара у Босни и Херцеговини, упражњавана у градовима, варошицама и селима. У време њених истраживања упражњавала су је још деца, којој је била занимљива због имитативних радњи. Сматра да је главна радња у колу углавном у свим крајевима иста: игра „пауна“ у средини кола (негде и „паунице“, као у западној Босни), уз имитативне радње, и, у неким крајевима, бирање другог „пауна“ из кола. „U ovoj igri postoji veoma mnogo varijanata u melodiji, tekstu, koracima, pa nešto i u nazivu igre. Ove varijante postoje i u istom mjestu, prema tome da li igru izvode najstariji, stariji, sredovječni ljudi, omladina ili djeca. Tako napr. Paun iz zapadne Bosne (Sarajlije, sr. duvanjski, Ljubunčići, sr. livanjski) i iz istočne Hercegovine (napr. Podosoje, sr. bilećki) odišu velikom starinom, a u gradovima ovu igru djeca izvode većinom u ritmičkom koračanju kola s pjevanjem pojednostavnjene melodije u tempu umjerenog marša (’potkorak’), a ’paun’ izvodi pokrete imitiranja u ritmu pjesme, a ima slučajeva da je na kraju igre dodato slobodno trčanje igrača i hvatanje jednog od strane ’pauna’, kao napr. u Bradini, sr. konjičkom. Između tih dvaju razlika postoji bezbroj varijanata koje bi se mogle poređati kao gradacija tih promjena. Najčešća su imena: Paun, Pauna, Paun pase. Najbogatije radnje ’pauna’ nalaze se u primjerima iz Hercegovine...“ (Dopuđa 1953, 171–172). Неколико година касније и сестре Јанковић су дале кратак синтетички преглед о стању овог кола. „*Паун* у Херцеговини још и данас свадбена свечана игра која се изводи као прво коло, у Далмацији је шаљива игра одраслих, у Србији већ одавно дечја игра“ (Јанковић и Јанковић 1957, 37). На основу поменутих проучавања се види да је *паун* разноврсно, сложено и богато коло. Многа друга, поготово каснија истраживања, проведена у Србији и Хрватској, су ту слику још више употпунила. То је створило могућност за дубља упоредна истраживања *пауна* у појединостима и у целини. Једна могућност је истраживање индивидуалних и друштвених садржаја пауна.

У опису *пауна* („Паун и коло“) из 1841. године, Вук Караџић каже да се играчи и играчице у колу држе за руке и да „паун“, у сагласју са њиховом песмом, „Паун пасе, трава расте“, одабира чију ће „љубу обљубити“. Кад за то дође време, „он загрли у колу,

кога хоће, и пољуби се с њиме, па се онда он ухвати у коло, а оно друго остане паун и т. д.“. Напомиње да се игра по Србији и у Босни по варошима, као што се у Срему, Бачкој и Банату игра *јастук* (Караџић Стефановић 1841, 183–184).

Вук Врчевић наводи да српско становништво у Рисну *пауна* („На пауна“) игра као *шупље коло*, које се игра и уз коло *поиграј, Павле, поиграј*. Ухвати се у коло десет до петнаест младих момака и девојака наизменично, један добар играч или играчица уђе у средину кола и почне скакати увис и играти што боље може. Док коло пева „Паун лети да полети“, он изводи радње у складу са песмом. „Ако мушки игра од пауна, кад му овакву пјесму коло испјева, онда ухвати женску коју хоће из кола, па је загрли и поведе у средину кола, те она сад чини као ови први, а он уљезе на њезино мјесто у коло. Женска опет, пошто јој испјевају ову горњу пјесму, ухвати мушкога, а ови опет женску, доклен се сви обреде.“ Уз опис кола писац је дао и две напомене односно примедбе, које су значајне за познавање међуљудских односа, посебно између младића и девојака и девојачког рода. „Примједба. 1. Ђевојка и жена мало ће кад загрлити мушкога већ ако јој је брат или рођак, него га само ухвати за руку те га изведе у сред кола да игра као што сам горе казао. 2. Ако се ђегођ деси да је мушки или женски број на лик, те га нема ко прихитити да га изведе у коло, друштво му се почне посмијавати и ругати што остаде без друга, а он онда, да се више смију, почне играти сам као паун, па обично загрли какву бабу, те почне љубити и грлити, а шаљиве жене запјевају једногласице: Бумбул пјева у дубрави / Чула сам га ја, чула сам га ја! / Да се љуби старо и младо / То бит` не море, то бит` не море! / Сад сви у смијех а највише она баба те је они момак грлио и љубио“ (Врчевић 1868, 30, 32–33). На основу напомена које прате коло, види се да су мушки учесници као „пауни“ слободнији у понашању према новом „пауну“, кога изабирају из реда девојака и жена, него девојке и жене када као „пауни“ одабирају новог „пауна“. Оне су при одбиру упућене на ближе рођаке и држање „пауна“ за руку, па је и њихово понашање у улози „пауна“ смерније него када је реч о мушкарцима. У другом случају, када „паун“ остане без пара, игра добија шаљив карактер, јер он има много старију партнерку. То је, на неки начин, изругивање кола, а главна порука је да старима није место у њему.

Исти писац двадесетак година касније каже да се *паун* („Паун лети“) у Боки Которској игра тако што се у колу ухвате „за руке измијешано мушко и женско“, један момак или девојка чучи у средини кола и имитира пауна, док коло пева „Паун лети, да полети“. На крају песме „он скочи на ноге, те потрчи раширенијем рукама пут оног којега он хоће да га измјени, загрли га и поведе на сред кола“. Потом песма и коло почињу испочетка и понављају се док се сви не обреде као „паун“. И овом приликом писац је дао једну примедбу. „Само се по себи разумије, да вазда мушко зове да га женско измијени, а женско мушкога, и у ову игру икад или никад старо чељаде не улази“ (Врчевић 1889, 28–29). Осим поменутог, у Боки се игра и *Златни паун*. У колу, састављеном наизменично од момака и девојака, налази се један момак, држећи убрусац у десној руци. На крају песме „Златни паун крил`ма лети“ „они момак удари по глави с оним убрусцом једну ђевојку, коју он хоће, те га она измијени, па он уљезе у коло на ње мјесто, а она на мјесто њега као ови први, па, кад њој сврше горњу пјесму, она опет удари с убрусцом момка, којега она хоће, и све овако докле се сви обреде“. Уз опис кола писац је дао и додатно објашњење. „У ријетко ће кад која ђевојка ударити момка туђа, макар јој нај милији био, него вазда брата, рођака или комшију, да јој не би то замјерили стари људи и жене, који игру гледају и слушају; али момци на ово не пазе, него на ону ђевојку, која им је нај милија у колу“ (Врчевић 1889, 36–37). У Рисну се ова игра назива *Болесни паун*. Ту, у мешовитом колу, момак држи убрусац, прати ток песме „Пауна ми глава боли“ и на крају се „превали пред ногама оне ђевојке, која мора да уљезе у коло и да овога у игри измијени“. Као и у претходном случају, и овде је дато додатно објашњење. „Мало ће кад ђевојка панути пред момком, а још мање ногу убрусцем везати; но кад коло запјева: „Пауна ми нога боли“ итд., она сједе пред оном ђевојком коју она хоће да је измијени, али се одма нађе други момак, не да ђевојци, но он измијени ову, те је играла, а тако све по реду измјењује мушко женско, док се сви обреде“ (Врчевић 1889, 37–38). Ови описи кола указују бар на две чињенице: прво, да девојка на неки начин треба да влада са собом, да не показује своја осећања јавно, него за партнера у игри бира брата, рођака или комшију, људе које најбоље познаје и у које има највише поверења, јер то од ње очекују припадници старије генерације; и, друго, припадницима старије генерације није место

у колу, зато што су они то коло већ савладали, оно решава питање (првих) погледа, додира и пољубаца међу момцима и девојкама, припрема их за увођење у ред одраслих људи локалне заједнице и друштва у целини.

У неким другим крајевима Црне Горе, улога „пауна“ је да изађе из кола. Тако у Цуцама, док му коло пева „Паун лети да полети, ој пауне мој“, он прескочи руке играча и излети из кола (Костић 1893, 363). У Кучима *пауна* „играју мушки и женске заједнички“, држећи једни другима руке на плећима, а у средини је мушкарац који, пратећи текст песме „Пауна ми глава боли“, покушава да раскине коло и изађе из њега (Дучић 1931, 372–373).

Судећи према опису М. Ђ. Милићевића, *паун* се у Србији игра на сличан начин као у Цуцама и Кучима. Ту се у коло ухвати, држећи се за руке, једнак број мушких и женских играча тако да је увек „мушко до женскога, а женско до мушкога“. То се „коло шеће тамо и овамо“ и пева песму „Паун пасе трава расте“. У колу се налази један мушкарац, „паун“, и понаша се према захтевима песме. Кад се пева о томе да „паун“ лети, „он јурне да чије било руке растави, и да изађе из кола“. Уколико не успе да то уради, док се још о томе пева, он поново мора бити „паун“. Ако успе да продре из кола, замењује га мушкарац чије је руке раставио од женске при излажењу из кола. „Ова игра, и ако није врло жива, опет се игра подуже; јер је младићима мило да им се име помиње у песми на девојачка уста“ (Милићевић 1894, 256–258).

Почетком 20. века, *пауна* је била омиљена игра на „сијелима“ и зборовима у Горњој Херцеговини. Она се играла у селима и у варошима и код православних и код муслимана, с тим што су је код православних играли „и мушки и женске“, а код муслимана „саме женске“. Али, постојале су разлике у игри и песми у селима и у варошима. У селима су се, у затвореном колу, налазили момак и девојка или млађи човек са неком невестом (у Гацку само једна женска особа) и изводили оно што налаже садржај песме, док је коло, стојећи у месту, певало песму „Паун пасе трава расте“. Кад се у песми дође до тога да „пауна“ леђа боле, пар у колу се понаша на следећи начин: „Паун и пауница се ухвате рукама за леђа, увијају се, јаучу, као да их збиља леђа боле, па се онда котрљају леђима по играчима кола, ослањајући се леђима на њихова прса –

једно на једну страну кола, а друго на другу“. На крају песме, кад „паун“ треба да одабере коју ће „драгу пољубити“, „паун и пауница прилете – паун мушком, а пауница женској, те их потегну у коло (у Гацку пауница пољуби другарицу, коју мјесто себе уведе у коло), а они стану на њихово мјесто“. Игра се понавља. У вароши се у колу налази једна играчица, а коло пева „Поиграј Павле пауне“. На крају дуже песме играчица треба да одабере чије ће „злато љубит“. „Играчица на то игра, ширећи рукама и млатећи дланом о длан; најпослије загрли кога из кола, повуче у коло, да мјесто ње игру понови. / Овако се то игра, понављајући игру по вољи играча и играчица“. У неким местима „паун“, играјући у колу, „ухвати некога из кола, загрли га и уведе у коло, да игру понови као паун“, а он стане на њено место (Братић и Делић 1906, 143–145).

У гружанским селима Кутлову, Забојници, Рашковићу, Книћу и Дубрави, *паун и пауница* су се играли и после Другог светског рата, у јесен на свадбама а зими на поселима. Игра се завршавала када се отпевао последњи стих, у коме се „пауну“ и „пауници“ налагало да се пољубе. „Тада се паун и пауница пољубе, каткад и преко марамице (ако девојка неће да се пољуби), па, пре него што уђу у коло, паун означи пауна, а пауница нову пауницу“ (Петровић 1948, 467–468).

У Брадини, у срезу Коњиц, у источној Херцеговини, кад коло заврши песму „Паун пасе, трава расте“, играчи раставе руке и беже на све стране а „паун“ трчи за њима. Кога он ухвати, тај буде „паун“ у следећој игри, у којој се пређашњи „паун“ ухвати у коло са осталим играчима. Игра се понавља неколико пута (Dopuđa 1951, 74–75). У овом опису, нажалост, нема детаљнијих података о томе како изгледа хватање пауна.

Сестре Јанковић наводе да се *паун* у Врлици игра тако што се у затвореном колу налази играч или играчица који прате песму „Мог пауна глава боли“. На крају песме „паун“ одабере и „пољуби кога хоће или коју хоће из кола, па тај уђе у средину, а ранији паун дође на његово место“. Потом се игра понавља испочетка (Јанковић и Јанковић 1952, 184–185).

Код хрватског становништва Купрешког поља *паун* је, уз *ситан танац* и *бибера*, изразито „ноћна игра“, јер се изводи на ноћним селима. Ту „паун“, пратећи текст песме, у одговарајућем

тренутку „priđe izabranoj djevojci, dotakne je rukom po ramenu i... uhvati se do nje u kolo i igra kao ostali u kolu“ (Dopuđa 1953, 188–189).

Иван Иванчан наводи да је *Паун пасе трава расте* мимички плес, кога је у хрватског становништва у Молвама, у Подравини, крајем 1955. године, изводила по једна плесачица, док остале стоје око ње у полукругу и певају. Кад песма пева о томе на чије ће дворе „паун“ пасти, играчица десном руком „такне“ раме новој играчици а леву руку стави на своје срце. Нова играчица понавља исте фигуре као и стара. Коло се некад изводило у сватовима, а нарочито на „венцима“, када су се плели венци за свадбу (Ivančan 1963, 113–120). Исти писац двадесетак година ксније вели да је *пауна* у Лици сватовско коло али и да се понекад изводи на прелима. Сматра да се у неким личким селима изводи исто као *бимбер*. Разлика је једино у почетку певаног текста, па се, уместо „Бимбер нам је у колу“, пева „Дилбер нам је у колу“ или „Липи двоје у колу“. Наводи да у неким селима *паун* има више текста и да се ретко у Лици игра као мимичко коло, као на пример уз песме „У пауна лепо перје“ и „Пауна нам леђа боле“ и слично. У Синцу и неким другим селима „паун“ је плесао у колу са јастуком на глави, док је коло певало „У пауна лепо перје“. Потом је „паун“ пред одабрану особу бацао јастук, на који је пар клекнуо и пољубио се (Ivančan 1981a, 143–144).

Истраживања Оливере Васић, проведена у периоду од 1979. до 1983. године, показала су да се игра *пауна* код српског и муслиманског становништва у селима Пештерско-сјеничке висоравни изводила првог или последњег дана свадбе све до шездесетих година 20. века. Нешто северније, у селима некадашњег титовоужичког региона, игра *пауна* је такође била део свадбеног весеља српског и муслиманског становништва (где је изводе жене), део „проигравања“ млада које су доведене те године, игра „девојчурака“ на сијелима и прелима, чобаница и деце, посебно у градовима. У време истраживања, у муслиманским селима Старог Влаха, ова игра је на свадбама више служила за забаву него спајање младенаца пре свођења. У околини Нове Вароши су својевремено *пауна* играли момци и девојке, који су казивачу стидљиво истицали „да су се у колу и грлили“ (Васић 2004, 26–27, 29, 31, 33)

Милан Дивјак наводи да се *паун* играо у Доњој Лици за време свадбе. Игра се тако што се сватови ухвате у коло у коме се налази девојка са јастуком и посматра момке. Кад сватови завршавају песму „Играј, играј, пауне“, девојка баца јастук пред момка који јој је симпатичан, а затим обоје клекну и пољубе се. Потом момак улази у коло а девојка излази изван кола. Игра се понавља испочетка, док то желе учесници или док се не уморе (Divjak 1985, 109–110).

Као што смо видели, „паун“ и „пауница“ у колу обављају следеће радње: девојке помињу имена момака у песми, „пресецају“ руке играча у колу, додирују изабраника или изабраницу по рамену, држе руку на плећима саиграча, ослањају се леђима на прси играча у колу, грле саиграча и љубе саиграча преко марамице, испод пешкира или на јастуку. Очигледно је да ово коло регулише телесни додир и исказивање осећања између особа различитог пола, пре свега између момака и девојака. То је друштвено прихватљив и пожељан начин показивања осећања, зближавања момака и девојака и њихова припрема за увођење у љубавни живот и, кад је реч о свадбама, увођењу младенаца у заједнички живот. Али, има примера који не иду у прилог оваквом тумачењу. Тако у српским селима Јања – Грбавици, Бабићима и Стројицама – *пауна* играју само особе женског пола, и док „паун“ клечи у средини кола, коло игра, пева и имитира оно што садржај песме налаже. По завршетку песме, „паун“ устане и бира из кола играчицу са којом замени улогу. Игра се понавља неколико пута (Dopuđa 1955, 29). Унеколико на сличан начин се игра *паун* и код муслиманског становништва у Јајцу и околним селима. Тамо су, на свадбама и сијелима, игре са мимичким, имитативним и драмским радњама, особе женског пола играле засебно, и саме су играле мушке улоге (Dopuđa 1955, 5). Муслиманско становништво на Пештерској висоравни је *пауна* играло трећег дана свадбе, у петак поподне. У њему су учествовале девојке и жене. Улогу „пауна“ у средишту круга или полукруга је имала девојка завезаних очију или девојка преобучена у мушкарца, која се понашала у складу са садржајем песме „Паун пасе, трава расте“. У неким селима је осим „пауна“ постојао још један играч, по имену „баба“. То је била особа прерушена у бабу или мушкарца, која се налазила изван кола и која је стално мотком претила „пауну“ и покушавала да га ухвати (Васић 2007, 30–31).

За појаву „бабе“ је, као и у ранијем случају, карактеристично да се појављује у време када не треба и на месту на којем не треба да буде. Другим речима, она генерацијски не припада ту, јер је процес ближег познавања особе супротног пола и увођења у заједнички живот са њим код ње већ одавно завршен. Притом треба имати у виду, као што је поменуто, да *пауна* понегде, мада се не каже тачно где и како (у Босни и Херцеговини), осим деце и омладине, играју и средовечни, старији и најстарији људи (Dopuđa 1953, 171). Ипак, као што се из раније наведених примера могло видети, већина истраживача истиче да *пауна* играју млади људи. Могуће је да су се старији људи прикључили *пауну* у позној фази његовог развоја, у којој су патријархалне друштвене норме биле ослабљене. Осим тога, видели смо, код муслиманског становништва, где *пауна* играју девојке и жене, постоји, у лику „пауна“, замена полних улога односно идентификација девојака и жена са мушкарцем, што је мали знак присуства патријархалних односа, док поистовећивање девојака са бабом сведочи да њено присуство није случајно односно да она, како ћемо касније видети, има неку посебну улогу.

Дијахронијско или упоредно-историјско истраживање: особености песама о *пауну*

Условно речено, постоје четири групе песама о пауну: једно су сватовске, за које нема потврде да су и колске; друго су ускршње; треће су оне које се певају при копању кукуруза; и четврто, оне које су и главни предмет наших истраживања, а које су, иначе, најбројније, колске песме. Прикупљање и објављивање песама о пауну започео је Вук Караџић 1815. године, када је, у *Српској народној пјеснарици*, објавио песму (бр. 62) „Кад иду на венчање“. Песма је наведена као „бачванска“ и има свега три стиха. У њој се каже да паун шета на венчање и собом води пауницу за ручицу (Караџић Стефановић 1965, 179). Исту песму је објавио и 1824. године у првој књизи *Народних српских пјесама*. Том приликом је објавио и једну дужу бачванску песму (бр. 24) под насловом „Кад иду на вјенчање“. У њој се пева о одласку пауна, лепог Ранка, и паунице, лепе Руже, на венчање (Караџић Стефановић 1824, 12–13). Сличних песама има и на другим странама. Једна од

њих, „свадбарска“, забележена је у Рударима (Косовска Митровица), под називом „Паун пође на венчање“. У песми паун иде на венчање „с пауницом за ручицу“, а пауница тражи („љуто пишти“) редом да је девер, стари сват, барјактар и свекар, откупе од паона, али одговор је увек исти, „од пауна откуп нема“ (Јанковић и Јанковић 1937, 146–147). У селу Јакоповцу на Билогори, где живи становништво кајкавског дијалекта, кад се сватови приближавају девојачкој кући, снахе и жене певају песму „Пауне, зауне“, у којој сваки сват добија јабуку а младожења девојку и „црљену јабуку“ (Ivančan i Lovrenčević 1969, 17). Ових неколико песама сведочи да се оне, иако су сватовске, не морају певати уз коло, и да се у свести народа младожења и млада поистовећују са пауном и пауницом. Осим тога, у међуратној Србији песма „Ој, паун пасе, трава расте“ певана је при копању кукуруза, а „Паун пасе, трава расте“, као ускршња песма, у чијем последњем, петом стиху, се каже да је „од пауна бела вуна“ (Ђорђевић 1931, 27, 74, 95), док је за ону која је забележена 1952. године у Мартинцима у Срему само речено да је игра с певањем (Васиљевић 2009, 131).

Највећи број песама о пауну су колске, које су, уз то, ако је коло саставни део свадбе, и сватовске, а понекад, као што ћемо видети касније, у селима Подриња, жетварске. Оне су некад саопштене у два, три или четири стиха, а некад имају између десет и двадесет и више стихова, углавном у осмерцу. Општа особина ових песама и начина на који су саопштене јесте да су испрекидане објашњењима које су писци давали да би објаснили како се песма пева уз коло, односно да би објаснили мимичке радње које изводи „паун“ у колу. Највећи број ових песама, као што смо видели, почиње са „Паун пасе, трава расте“. Са овим стихом су почињали песму и коло Буњевци у Бији у периоду између два светска рата (Prćić 1939, 28) и, како је забележио Цвјетко Рихтман, становништво Модриче и Брчког још средином педесетих година XX века (FAZM, 6882, 6985, 7079, 7090), док су је у Имотском 1860. године и касније, започињали са „Пауна ми глава боли“.[13] Као рефрен се углавном пева „Паун мој, паун мој“ или „Пауне мој, пауне мој“, а понекад се, као у Павловцима у Срему 1890. године у *пауну* што га играју девојчице, појављује рефрен: „Мој пауне, сив соколе“ (Divjak 1985, 110–111)[14], а у гружанским селима: „Пајо, пауне,

[13] Податке је сакупио Миховил Павлиновић у периоду од 1860. до 1875. године (наведено према Ivančan 1981b: 8,235 и тамо наведени извори).

[14] Ову песму је Јован Миодраговић објавио 1890. године у Новом васпитачу (наведено према M. Divjak 1985, 110).

сиви соколе“ (Петровић 1948: 467). Садржај песама углавном говори о томе да „паун“, момак или девојка, треба да нађу себи пара за игру, актуелну или будућу симпатију или брачног пара и да треба да се пољубе. Притом се најчешће употребљавају исти или слични термини, који говоре о томе на чије ће дворе „паун“ пасти, чије ће дворе окитити, на чија ће крила пасти, чију ће љубу, драгу или злато пољубити и слично.[15] Некад се за „пауницу“ или младу користе друга имена. Тако у Рисну „паун“ гледа да „ухвати препелицу“, „тицу госпоцку“, „вјереницу“ (Врчевић 1868, 33), у Боки да „уфати златну утву“ (Врчевић 1889, 28–29), а у Широком Бријегу у Херцеговини, где се песма „Паун пасе, трава расте“, пева као сватовско коло, у последњим стиховима се каже: „Ми идемо сада бити, / Наше жито покупити“ (Јанковић и Јанковић 1952, 147–148, 230). Очигледно је да је у овом случају млада поистовећена са житом.

Ако бисмо желели да издвојимо најважније варијанте песама, по лепоти, развијености, садржају, међусобним разликама и значењима, онда би у први план избило више песама. Хронолошки се на првом месту налази песма коју је забележио Вук Караџић, а која се пева по Србији и Босни по варошима. Он ју је насловио са „Паун и коло“, а почиње стихом „Паун пасе, трава расте“. Она је указала на основни садржај многих песама које ће касније бити забележене у другим крајевима (Караџић Стефановић 1841, 183–184). У песми из Боке, „Паун лети, да полети“, „пауна“ чекају златне утве, да им долети, али и „брзо-ловци“ да га улове, да би он на крају ухватио златну утву (Врчевић 1889, 28–29). У песми „Поиграј Павле пауне“, која се пева уз *пауна* по варошима Горње Херцеговине, „паун“ је персонализован и немоћан за игру. Да би се отклонили узроци који га чине немоћним за игру, бол у глави, рукама, леђима и ногама, нуди му се „фесић на главу“, „прстен на руке“, „ћурак на леђа“ и „чизме на ноге“, да би на крају песме полетео и одабрао дворе на које ће пасти и кога ће пољубити (Братић и Делић 1906, 144–145). У Лици, где је *паун* сватовско и прелско коло, има више варијаната песме. У некима од њих, као на пример у Синцу, у којем, иначе кратка, песма почиње са стихом „У пауна лепо перје“, „пауна“ и „пауницу“ упоређују са јунцом и јуницом „paunčina ka junčina, / paunica ka junica“); у песми из Прозора, која почиње са „Паун нам је у колу“, описана је „паунова“ одећа, а њему

[15] Видети на пример: за Србију и Босну по варошима (Караџић Стефановић 1841, 183–184); за Србију, где паун пада „на дворе Иванове“ (Милићевић 1894, 256–257); за села у Гружи (Петровић 1948, 467); за Боку, где паун гледа како „Пауница уза њ игра, / Не боји га се“ (Врчевић 1889, 36–37); за Травник (Kuhač 1880, 200); за села и вароши Горње Херцеговине (Братић и Делић 1906, 143–145); за Херцеговину (Kuhač 1941, 231–232); за Брадину (Dopuđa 1951, 85); за Купрешко поље (Dopuđa 1953, 194); за Молве у Подравини (Ivančan 1963, 114, 120) итд.

и „пауници“ се налаже да се пољубе седам-осам пута („na njemu je košulja / bijelom svilom šivena, / sa crvenim štikama“); у Човићима је у краткој песми „Лијепи двоје у колу“ описана кошуља пара у колу („i na njima košulja / bijelim platnom šivena, / sa ostrepci šivena, / sa poječkom peglana itd“.); најразвијенија је песма из Широке Куле, „Паун пасе, трава расте“, у којој се, у готово двадесет стихова налаже „пауну“ да пољуби изабраницу тако страсно да му испадну бели зуби (Ivančan 1981a, 143–145). И у Доњој Лици, где се *паун* игра као сватовско коло, у веома развијеној песми од двадесет стихова, која почиње са стихом „Играј, играј, пауне“, упоређује се „паун“ са јунчином, описује се његова кошуља („Sitnim vezom vezena, / A crvenim štikama“) и налаже му се да пољуби „кога има радо“.[16] Ови су стихови, као што видимо, значајни и по опису појединих делова одеће и као такви имају додатну етнографску вредност. У селима ужичког краја има више варијанти песме „Паун пасе, трава расте“, али је најпотпунија песма са Мокре Горе, која почиње са „Ај, жалосно је“, а која се пева и игра као завршна игра на прелима и поселима, када саиграчи дају „пауну“ девојку или бабу, што он у првом случају одобрава а у другом пљује по свима у знак протеста (Васић 2004, 27–31). У муслиманским селима на Пештери се у песми о *пауну* најјасније види веза кола са свадбом, у оквиру које се коло, иначе, изводи. Тако у песми „Паун пасе, трава расте“, „паун“ узима „пауницу“ за ручицу и води је својој кући, а у песми „Паун пође на венчање“, води је на венчање па својој кући (Васић 2007, 30). У области Лесковачке Мораве девојчице, крећући се полагано у десну страну, играју коло са два „пауна“. Песма почиње са „Паун суче црне брке“. „Кад коло помене бркове, пауни се ухвате за наусницe и прстима тако раде као да их сучу. Кад спомену срце, ухвате се за срце, и тако редом. Кад кажу у колу `до коју ће да заљуби`, пауни притрче па пољубе по једну учесницу и оне су онда пауни. Улазе у коло и раде исто онако као прве“ (Ђорђевић 1958, 685). Очигледно је да девојчице, поистовећујући се са одраслим мушкарцима, симболички мењају полне, старосне и друштвене улоге. Код буњевачког становништва у Суботици ово коло („*Павле пауне*“) у периоду између два светска рата играно је и уз песму „Поиграј, попивај, Павле пауне“! Паун је, као и у Боки Которској и Горњој Херцеговини, персонализован.[17] Саиграчи Павлу нуде сви-

[16] У овом тексту пише: „Paučina ko junačina“... (Divjak 1985, 109–110). Вероватно би требало: „Paunčina ko junčina“.

[17] У овом тексту пише: „Paučina ko junačina“... (Divjak 1985, 109–110). Вероватно би требало: „Paunčina ko junčina“.

лен појас, свилен шешир, бритку сабљу, коња вранца и лепу деву, само да запева и заигра, што он, према једном запису, одбија (Prćić 1939, 24), а према другом запису, из кога сазнајемо да је коло дечије и да се креће у десну страну, прихвата само лепу деву, да је воли (Vojnić Kortmiš 2008, 64). Пажње је вредно да је ово коло, у коме су учествовали: отац-домаћин и момци и девојке, већ 1937. године, додуше крећући се у леву страну, било припремљено за играње на позорници (Prćić 1937, 3–4). То сведочи да је коло зашло у нову фазу живота. Ова и сличне промене у фолклору, и култури уопште, у литератури се најчешће означавају као „фолклоризам“ мада би, можда, било примеренije да се каже да је реч о „новим облицима фолклора“ или о „новом фолклору“.

У сусрет значењима: митско-религијски контекст *пауна*

Можемо се сложити са чињеницом да је у фолклору, у окамењеном виду, сачуван стари телесни канон наше народне културе и да је његова реконструкција вишеструко значајна (Карановић и Јокић 2009, 7). У том случају, у жижу истраживања треба ставити све ликове који се појављују у игри *пауна*. Тако са једне стране имамо: „пауна“, „сокола“, „јунца“ (и младожењу и његове сватове), а са друге стране „пауницу“, „препелицу“, „утву златокрилу“, „јуницу“ (и младу и њене сватове)[18] и „бабу“. За „пауна“ смо већ видели да се, поготово у сватовским песмама и сватовском колу, изједначава са младожењом. У две песме за „пауна“ се, у рефрену, употребљава и израз „сив соколе“. Тако и „сокола“ треба разумети као младожењу, на шта указује и фолклор других словенских народа; на пример у руским свадбеним песмама неожењене мушкарце који учествују на свадби (невестин брат, младожења и други) називају „соколима“, а неудате учеснице свадбе (невеста, девојке) „лабудицама“ или „голубицама“; а у песми која описује невестин сан уочи свадбе „соко се тумачи као младожења“; у украјинским и белоруским свадбеним песмама су соко и кукавица поистовећени са ликовима младожење и младе; а лик сокола-младожење познат је и у пољским свадбеним песмама; понекад се у руским свадбе-

[18] У озбиљним свадбеним песмама се младенци, осим „паун“ и „пауница“ и „соко“ и „соколица“ називају и „јелен“ и „кошутица“, а у шаљивим „рак“ и „жаба“, „орао“ и „сова“, „комарац“ и „мува“, „зец“ и „лисица“ и „врабац“ и „сеница“ (Торњански Брашњовић 2013, 32–35).

ним песмама младожења представља као соко а невеста као соколица; а код Бугара се понекад просци на прошевини представљају као ловци који хоће „да ухвате соколицу за свога сокола“ (Гура 2005, 511–512).

Као и паун и соко, и јунац је потенцијални младожења. О томе најбоље сведочи једна аналогија са волом из свадбених обичаја у Броћанској жупи у Херцеговини, које је 1870. године описао дон Фрањо Милићевић. Тамо се отац, који је предводио просце, обраћао члановима куће у коју су дошли да просе девојку, речима: „Ja imam vola, tražim njivu, da mi ore; ako bi Bog dao, da je nađem, tad bi srećan bio“ (Milićević 1915: 190). Тиме се и будућа млада поистовећује са њивом коју треба узорати и засејати. Тако се показује да је човек обраду земље, орање, копање и сејање поистовећивао са полним чином (Карановић и Јокић 2009, 30).

Са друге стране, млада односно „пауница“ је означена и као „препелица“, а на том трагу су и „утва златокрила“[19] и „јуница“. Што се тиче препелице, слично је и у других словенских народа. И код њих препелица симболизује младу. А. Гура наводи да у „источнословенским сватовским и лирским песмама *препелица симболизује девојку, невесту* или *младу*“ (Гура 2005, 540) и да у текстовима песама препелица често стоји наспрам птица које оличавају мушку симболику: сокола, јастреба, орла, врапца, славуја и патка (Гура 2005, 541). Код Украјинаца из Галиције, Пољака и Руса је представа о препелици повезана и са њивом и жетвом. (Гура 2005, 543–4). У украјинским, белоруским и пољским жетелачким песмама као препелице се појављују кћерке или невесте газдарице поља или она лично. „Процес жетве може се одредити као *прогањање и хватање препелице која се скрива у класју жита*“ (Гура 2005, 544). Овде треба указати и на дубљи, магијски и религијски, смисао ових радњи односно на чињеницу да многи народи света који се баве земљорадњом верују да се у последњим откосима жита крије дух жита, који може попримити облик вука, зеца, пса, лисице, петла, препелице, гуске, мачке, козе, краве (вола, бика), свиње и коња. „Često se veruje da je duh žita u nekom od ovih oblika prisutan u žitu i da se on uhvati ili ubije u poslednjem snopu“ (Frejzer 1977, 131). У српској традицији се дух жита везује за венац који се плете од класја из последњег откоса, а који се најчешће на-

[19] Према Вуку Караџићу, утва је „некаква тица водена; кажу да је по трбуху жута ка злато: и зато се свагда пјева *утва златокрила*... Ја сам у Бесарабији гледао дивљијех патака у којијех су крила као позлаћена, и то ће јамачно бити наше утве, којијех у нашијем земљама данас нема“ (Караџић Стефановић 1987, 1074, код речи „утва“). Ова барска патка се често појављује у нашим народним песмама (*Речник српскохрватскога књижевног језика* 1976, 613, код речи „утва“), бајкама (*Речник српскохрватскога књижевног језика* 1967, 312, код речи „златоутва“) и на-родним предањима (*Речник српскохрватског књижевног и народног језика* 1971, 64, код речи „златоутва“).

зива „божја брада“ (Ћупурдија 1982, 24–25). Једини и леп пример повезаности *пауна* и жетве, који сведочи и о прослави завршетка жетве, потиче из Подриња. У селима Подриња, све до средине XX века, момци и девојке су играли *пауна* након што су завршили жетву. Најпре би образовали поворку и упутили се домаћиновој кући. Момци су на глави носили венце од жита. Онај који их је предводио звао се „паун“. У кући би певали песме посвећене домаћину и осталим укућанима, кући и стоци. Потом су играли коло *паун*. Песму у колу су почињали са стихом „Киша пада, трава расте“, а главни задатак „пауна“ је био да раскине руке играча и да изађе из кола (Vasić 1991, 44–52). Код буњевачког становништва у северној Бачкој „припелица“ је, осим што је птица селица, и „dio njive koji se kosi, duljine je 36 nakošenih snopova“ али и „dio dugačke njive koja se odjednom obrađuje“ (Stantić 2013, 114). Тачно се знало да прва препелица мора бити покошена или бар начета до Петрова. А када би косци (рисари) покосили последњу препелицу, почињале су припреме за плетење венца и прославу завршетка жетве, дужијанцу (Stantić 2011, 24, 53).[20]

Очигледно је да у свести човека, који живи у традиционалној култури, постоји аналогија између вршидбе и свадбе: као што се у вршидбу долази по жито, тако се у свадби долази по младу. У свадби је тај чин на симболичан начин спојен. О томе сведочи и једна српска народна песма која се пева при убрађивању младе, у којој је ословљавају са „зрно шенично“ (Караџић Стефановић 2006, 42). Зато сватови у Херцеговини кажу да иду „наше жито покупити“. Они иду по младу. Она је као земља која се узорава и засејава али и као жито које је овршено и покупљено. Шире посматрано, свака празнична гозба, па и свадбена, означава „тријумф живота над смрћу“ и на тај начин је адекватна „зачињању и рађању“ (Карановић и Јокић 2009, 70).

Напокон, видели смо да се у неколико наврата у колу појављује и „баба“. Према В. Чајкановићу, „баба“ је „велико женско божанство“, пандан Дабогу, некадашњем српском врховном богу (Чајкановић 1994, 43). Код балканских Словена се на овај лик често преноси и име „Баба Марта“. У источној Србији (околина Пирота) и у Бугарској се верује да кад се она смеје да и сунце греје (Словенска митологија 2001, 11–12). У сваком случају „баба“

[20] Више о дужијанци и начину њеног проучавања видети у: Ћупурдија 2010а, 163–172.

је „један од основних ликова календарске обредности код Срба и Словена уопште...“ (Карановић и Јокић 2009, 27). Видели смо да њена појава у *пауну* изазива смех присутних. А познато је да су озбиљна и смешна страна обреда два дела једног истог света а циљ им је да омогуће ново рађање (Карановић и Јокић 2009, 89). „С обзиром на то да је основна функција тела, у контексту обреда и обредне смеховности, да рађа и препорађа, да ствара друго тело, или да његово стварање омогућава, различити преступи и рушење сексуалних табуа (што је иначе строго забрањено и санкционисано), били су пожељни, уколико омогућавају стварање и рађање“ (Карановић и Јокић 2009, 63). А слободно понашање се у оквиру смеховне обредности посебно везује за оне групе људи које су испуниле своју биолошку функцију (старци), или оне које тек треба да је достигну (млада невеста), односно за оне биолошке и друштвене групе које су изван тог искуства, што их смешта у маргиналне просторе и у просторе обредне инверзије (Карановић и Јокић 2009, 64).

Закључак

Истраживања *пауна* из Дрежнице вршена су у последњих двадесет и више година у Бајмоку и другим местима, у која се становништво Дрежнице преселило после Другог светског рата. Показало се да *паун* још увек живи у сећању генерације људи која га је играла и певала у старом завичају и да је уз помоћ теренских истраживања и литературе могуће реконструисати његове основне токове, мада се има утисак да је део садржаја, поготово када је у питању песма, неповратно заборављен. С обзиром на то да, по сили биолошких закона, са животне сцене одлази генерација људи која га је упражњавала, лако може бити да је *паун* из Дрежнице један од последњих, ако не и последњи забележени *паун* на словенском југу.

Паун има спољашња и унутрашња друштвена обележја, која су тесно повезана. У спољашња обележја спадају прилике у којима се игра и пева: уз поједине послове, пре свега после жетве, на прелима и свадбама, где се сусрећу и орођавају две породице.

На унутрашњем, колском и индивидуалном плану, он регулише телесни додир и исказивање осећања између људи различитог пола, пре свега између момака и девојака. Он је друштвено прихватљив и пожељан начин за показивања осећања, зближавања момака и девојака и њихову припрему за увођење у љубавни живот и, кад је реч о свадбама, увођењу младенаца у заједнички живот. Упркос томе, девојка у неким крајевима за партнера у игри бира брата, рођака или комшију, људе који су јој најближи и које најбоље познаје, јер то од ње очекују припадници старије генерације. Тешко се пробија баријера јавног показивања осећања. Припадницима старије генерације није место у колу јер питања које коло решава више нису актуелна за њу. Осим тога, у појединим крајевима, као у области Лесковачке Мораве, где *пауна* играју делимично маскиране девојчице, постоји поистовећивање са одраслим мушкарцима, што је симбол промене полне, старосне и друштвене улоге учесница. Уз то, код муслиманског становништва, где *пауна* играју девојке и жене, постоји, у лику „пауна“ замена полних улога односно идентификација девојака и жена са мушкарцем и њиховим друштвеним статусом. Све то говори у прилог патријархалном друштвеном поретку на чијем се челу налази мушкарац.

У најдубљим слојевима свога бића *паун* крије одређене митско-религијске елементе. То се показује када се, упркос својим годинама, „баба“ појави у колу, што изазива смех присутних. Озбиљна и смешна страна обичаја и рушење постојећих забрана воде у крајњој линији – у *пауну* као сватовском колу – до новог брака и новог порода. На том трагу је – и опет у *пауну* као сватовском колу – и поимање девојке, „паунице“ или младе као земље која се узорава и засејава, али и као жита које је овршено и покупљено. Тако и свадбена гозба води новом браку и новом породу. У том контексту треба схватити и *пауна* који се изводи после жетве, када се плетењем жетвеног венца оплодна моћ духа жита настоји пренети на људе, кућу и стоку, као и обичаје „божју браду“ и „дужијанцу“, што су анимистичко-магијски обичаји којим се настоји обезбедити род летине и егзистенција људи, као и у сличним обичајима многих земљорадничких народа света. Све то сведочи да *паун* у основи има обележја народне, паганске религије.

Извори и литература

Усмени извори

Боца Никола, родом из Брезног; Вукелић Душан Рекица, родом из Јагетића; Ивошевић Д. Бранко, родом из Благаја; Ивошевић Милева, девојачки Косановић, родом из Косановића; Косановић Марта, девојачки Косановић, родом из Косановића; Маравић Милица, девојачки Вукелић, родом из Јагетића; Маравић Михајло, родом из Пражића; Радојчић Цвјета, девојачки Ивошевић, родом из Благаја; Радуловић Наранџа, девојачки Томић, родом из Томића; Ћупурдија Раде, родом са Палица; Ћупурдија Милија, девојачки Радуловић, родом из Локве.

Архивски извори

Folklorni arhiv Zemaljskog muzeja u Sarajevu (FAZM), Snimci Cvjetka Rihtmana, Građa Posavina, inv. br. 6882 (Modriča, 22. 10. 1956), 6985 (Modriča, 25. 10. 1956), 7079 (Brčko, 1. 11. 1956), 7090 (Brčko, 1. 11. 1956).

Литература

Alexander, A. Margaret. 1950. “The Symbolism of Christianity”. *Archaeology*, Vol. 3, No. 4 (December, 1950), pp. 242–247. Published by: Archaeological Institute of America.

Братић, А. Тома и Делић Ст. 1906. „Народне игре са сијела и збора у Горњој Херцеговини“. *Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини*, XVII/1905, 53–172.

Vasić, Ž. Olivera. 1991. *Igračka tradicija Podrinja*. Sarajevo: Književna zajednica Drugari.

Vasić, Ž. Olivera. 2004. *Трагови: етнокореологија*. Београд: Арт график.

Vasić, Ž. Olivera. 2007. *Народне игре југозападне Србије*, књига 1. Београд: Арт График.

Васиљевић, А Миодраг. 2009. *Народне песме из Војводине*, прир. Драгослав Девић.

Нови Сад: Матица српска и Завод за културу Војводине.

Влаховић, Ш. Петар и Ацић Предраг. 1953. „Паун у народној религији, умотворинама и уметности“. *Гласник Етнографског музеја*, XVI, 228–237.

Vojnić Kortmiš, Ana. 2008. „Pavle paune“. U *Tandrčak i njegovo blago*. Knjiga 1, ur. Suzana Kujundžić-Ostojić, 64. Subotica: NIU „Bunjevački informativni centar“.

Врчевић, Вук. 1868. *Српске народне игре које се забаве ради по састанцима играју*. Биоград: Српско учено друштво.

Врчевић, Вук. 1889. *Српске народне игре које се забаве ради по састанцима играју*, књига II. Дубровник: Наклада књижаре Драгутина Претнера.

Гура, Александар. 2005. *Симболика животиња у словенској народној традицији*. Београд: Бримо: Логос: Александрија.

Divjak, Milan. 1985. *Ličko umiljenije: narodne umotvorine Like*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

Dopuđa, Jelena. 1951. „Narodne igre iz Bradine“. *Bilten Instituta za proučavanje folklora u Sarajevu*,1, 65–85.

Dopuđa, Jelena. 1953. „Narodne igre Kupreškog nolja“. *Bilten Instituta za proučavanje folklora u Sarajevu*, 2, 161–200.

Dopuđa, Jelena. 1955. „Narodne igre s područja Jajca“. *Bilten Instituta za proučavanje folklora u Sarajevu*, 3, 5–42.

Дучић, Стеван. 1931. *Живот и обичаји племена Куча*. Београд: Српска краљевска академија, Српски етнографски зборник, књига XLVIII, Живот и обичаји народни, књига 20.

Ђорђевић, Р. Тих. (1907). “Српске народне игре“. У *Српске народне игре*, Српски етнографски зборник, књига IX, ур. Тих. Р. Ђорђевић, 1–81, Београд: Српска краљевска академија.

Ђорђевић, Р. Владимир. 1931. *Српске народне мелодије (Предратна Србија*). Београд.

Ђорђевић, М. Драгутин. 1958. *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*. Београд: Српска академија наука, Српски етнографски зборник, књ. LXX.

Ivančan, Ivan. 1963. *Narodni plesovi Hrvatske*, 2. Zagreb.

Ivančan, Ivan. 1981a. *Narodni plesovi i igre u Lici*. Zagreb: Prosvjetni sabor Hrvatske.

Ivančan, Ivan. 1981b. *Narodni plesovi Dalmacije*, II dio: od Metkovića do Splita. Zagreb: Prosvjetni sabor Hrvatske.

Ivančan, Ivan i Lovrenčević Zvonimir. 1969. *Narodni plesovi Hrvatske*, 3: Bilogora. Zagreb: Prosvjetni sabor Hrvatske.

Јанковић, С. Љубица и Јанковић С. Даница. 1937. *Народне игре*, књига II. Београд: Просвета.

Јанковић, С. Љубица и Јанковић С. Даница. 1952. *Народне игре*, књига VII. Београд: Просвета.

Јанковић, С. Љубица и Јанковић С. Даница. 1957. *Прилог проучавању остатака орских обредних игара у Југославији*. Београд: Српска академија наука, Посебна издања, књига CCLXXI, Етнографски институт, књига 8.

Карановић, Зоја и Јокић Јасмина. 2009. *Смеховно и еротско у српској народној култури и поезији*. Нови Сад: Филозофски факултет.

Караџић Стефановић, Вук. 1965. *Мала простонародна славено-сербска пјеснарица (1814): Народна србска пјеснарица (1815)*. Сабрана дела Вука Караџића, 1, прир. Владан Недић. Београд: Просвета.

Караџић Стефановић, Вук. 1824. *Народне српске пјесме, књига прва у којој су различне женске пјесме*. Липисца: у штампарији Брејткопфа и Ертла.

Караџић Стефановић, Вук. 1841. *Српске народне пјесме, књига прва, у којој су различне женске пјесме*. Беч: у штампарији Јерменског манастира.

Караџић Стефановић, Вук. 1987. *Српски рјечник (1852)*, II. Сабрана дела Вука Караџића, књига једанаеста (2), прир. Јован Кашић. Београд: Просвета.

Караџић Стефановић, Вук. 2006. *Српске народне пјесме*, прир. Снежана Самарџија. Београд: Завод за уџбенке.

Костић, Лазо 1893. „Народно глумовање“. *Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини*, V, 357–368.

Kuhač, Š. Fr(anjo). 1880. *Južno-slovjenske narodne popievke*, III knjiga. Zagreb: Tiskara i litografija C. Albrechta.

Kuhač, Š. Fr(anjo). 1941. *Južno-slovjenske narodne popijevke*, V knjiga. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zbornik Jugoslavenskih pučkih popjevaka, II knjiga.

Милићевић, Ђ. Милан. 1894. *Живот Срба сељака*. Београд: Српска краљевска академија, Српски етнографски зборник, књига прва.

Milićević, Franjo. 1915. „Ženidba (Broćanska župa u Hercegovini)“. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, knjiga XX, 184–225.

Nair, P. Thankappan. 1974. „The Peacock Cult in Asia”. *Asian Folklore Studies*, Vol. 33, No. 2 (1974), pp. 93–170. Published by: Nanzan University.

Панић Кашански, Драгица. 2011. *Играчица или коло: традиционалне народне игре из брчанског краја*. Београд. Српски генеалошки центар.

Петровић, Ж. Петар. 1948. *Живот и обичаји народни у Гружи*. Београд: Српска академија наука, Српски етнографски зборник, књ. LVIII, Живот и обичаји народни, књ. 26.

Prćić, Ive. 1937. *Bunjevački narodni običaji*. Subotica.

Prćić, Ive. 1939. *Bunjevačke narodne pisme*. Subotica.

Речник српскохрватскога књижевног језика, књига друга. 1967. Нови Сад, Загреб: Матица српска и Матица хрватска.

Речник српскохрватског књижевног и народног језика, књига VII. 1971. Београд: Институт за српскохрватски језик Српске академије наука и уметности.

Речник српскохрватскога књижевног језика, књига шеста. 1976. Нови Сад: Матица српска.

Ross, C. Marvin. 1960. "Byzantine Bronze Peacock Lamps". *Archaeology*, Vol. 13, No. 2 (JUNE 1960), pp. 134–136. Published by: Archaeological Institute of America.

Словенска митологија: енциклопедијски речник. 2001. Редактори Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић. Београд: Zepter Book World.

Stantić, Alojzije. 2011. *Ris i obiteljska dužijanca u subotičkom ataru*. Subotica: Organizacijski odbor Dužijanca 2011. Subotica i HKC „Bunjevačko kolo" Subotica.

Stantić, Alojzije. 2013. *Od zemunice do salaša*. Subotica: Klasje naših ravni: časopis za književnost, umjetnost i znanost, 7–8.

Торњански Брашњовић, Светлана. 2013. *Свадбене песме и обредни смех*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, Библиотека Књижевност и језик, књ. 44.

Ћупурдија, Бранко. 1982. *Аграрна магија у традиционалној култри Срба*. Београд: Етнографски институт Српске академије наука и уметности, Посебна издања, књига 23.

Ћупурдија, Бранко. 2010a. „Пут ка целовитости дужијанце". Гласник Етнографског института САНУ, 58 (2), 163–172.

Ћупурдија, Бранко. 2010b. *Породица колониста у Бајмоку 1945–1948*. Београд: Српски генеалошки центар.

Ћупурдија, Бранко. 2014. „Историјски и друштвени темељи првог Дрежничког прела". Гласник Етнографског института САНУ, 62 (1), 289–300.

Frejzer, Džejms Džordž. 1977. *Zlatna grana: proučavanje magije i religije*, 2. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Чајкановић, Веселин. 1994. *Стара српска религија и митологија*. Сабрана дела из српске религије и митологије, књ. 5. Београд: Српска књижевна задруга, БИГЗ, Просвета, Партенон.

ПРИКАЗИ

Мирјана Арежина

ИСТОРИЈА ДУБРОВАЧКЕ КЊИЖЕВНОСТИ

Злата Бојовић, Историја дубровачке књижевности, СКЗ, 2014.

У издању Српске књижевне задруге изашла је 2014. године Историја дубровачке књижевности ауторке Злате Бојовић. У њој су обрађене четири велике епохе: хуманизам, ренесанса, барок и просвјетитељство. Историја дубровачке књижевности омогућава да се схвати цјелина дубровачке књижевности, која је трајала од 14. до почетка 19. вијека. Заступљено је неколико стотина аутора који су стварали у периоду који траје од самих почетака дубровачке књижевности и завршава се изласком из књижевности и живота преосталих дубровачких писаца током првих деценија 19. вијека, који су припадали епохи просвјетитељства, и штампањем Гундулићевог Османа.

Уводно поглавље послужило је ауторки да објасни средњовјековну традицију у дубровачкој књижевности, а, по њеном мишљењу, специфичност дубровачке средњовјековне традиције јесте у томе што је била наглашено литерарна. Та средњовјековна књижевност имала је одређену улогу, учинила је да се континуитет тог стварања не прекида, да се њен језик развија, проза еволуира, да се стихови преносе и одржавају у молитвама и пригодној побожној литератури и да се на тај начин споји средњовјековна традиција са ренесансом. Важно обиљежје средовјековне традиције јесте ћирилица (у средњем вијеку на територији Дубровника вршила се служба на латинском и на словенском језику; осим католичких, било је до посљедње деценије 15. вијека на територији Републике и православних свештеника; најстарије

средњовјековне штампане књиге намијењене дубровачким читаоцима објављене су ћирилицом; у Дубровник су доношена и у њему продавана најновија издања средњовјековних ћириличних књига; најпознатији дубровачки средњовјековни зборник Либро од мнозијех разлога писан је ћирилицом, почетком 16. вијека).

У првом поглављу Историје, посвећеном хуманизму, ауторка је одредила унутрашњу периодизацију и класификацију, што је значило и опредјељење за одређени тип историје књижевности, те успоставила линију које се држала од почетка до краја. Представљала је једну по једну епоху, ренесансу, барок, просвјетитељство, са њиховим најзначајнијим карактеристикама, поетикама, представницима.

На почетку првог поглавља Путеви хуманизма одређен је период трајања хуманизма у Дубровнику (од средине 15. до почетних деценија 16. вијека) и изнесен став да је његов значај колико у самој литератури, која је стварана према свим општим законима хуманистичке поетике, толико у утемељивању дубровачке књижевности уопште. Ауторка се затим бавила најзначајнијим карактеристикама везаним за дубровачки хуманизам, а ту је било важно објаснити везу између хуманизма и средњег вијека који је смијенио и са којим није покидао све везе. Тако се дошло до појма ‘хришћански хуманизам’, за који је карактеристично то што су ствараоци нове литературе у једној својој струји одржавали религиозну медијевистичку традицију. Објашњено је преплитање хуманистичког и ренесансног језичког израза, с обзиром на то да су се раздвојила два приступа књижевности, на једној хуманистичко стварање на старим језицима, грчком и латинском, на другој ренесансно, искључиво на народним језицима. Граница која их је дијелила извјесно вријеме није била досљедна. Као и у другим књижевностима, представници хуманизма, супротно његовом основном начелу, препуштали су се стварању на народном језику (Данте, Петрарка). Закључено је да је и за дубровачку књижевност карактеристичан дуализам, јер већ у првим генерацијама дубровачких писаца истовремено се формирају и они који припадају хуманизму, али и они чија су дјела у потпуности припадала ренесансном стваралаштву. Доминиканац Иван Стојковић, астроном Иван Газуловић и меркантилиста

Бенко Котруљевић сврстани су међу образоване личности које су дјеловале до прве половине 15. вијека, а заслуга се приписује и многим странцима који су дјеловали у овој средини и доприносили општој култури својим учешћем у развоју хуманистичке културе. Након што се представила прва генерација хуманиста (Џиво Гучетић, Петар Менчетић и Франо Луцо Гундулић), писано је о хуманистичкој прози и зачецима хуманистичке поетике. Важан дио хуманизма припада првим дубровачким хуманистима Феликсу Петанчићу и Лудовику Џријевићу Туберону, који су у дубровачку литературу увели хуманистичку историографску прозу. Њихова важност, између осталог, огледа се у чињеници да се са њиховим дјелима учвршћује у дубровачкој књижевности и једна нова историјска, антитурска тема, и то што се на виши ступањ подиже историографска проза са свим својствима новог класичног израза. Карло Пуцић својом појавом чинио је прелаз између најстаријих хуманиста и нове генерације. Ауторка је објаснила који су то предуслови били погодни и како се створила основа за велики узлет хуманизма. Погодне околности за успон зрелог хуманизма пронашла је у постојању хуманистичке основе стваране током ранијих деценија, јер су претходни ствараоци постепено дефинисали садржај хуманизма и учвршћивали његове форме, затим у темељном бављењу изворним латинским језиком; захваљујући хуманистичкој школи, пређен је пут од средњовјековног латинског до прочишћеног и изглађеног језика хуманиста, а истовремено је савладана и стандардна античка метрика. У поезију су уведене обновљене пјесничке врсте (пригодна поезија, љубавна, побожна; епиграми, елегије, осмртнице и др.). Своју форму добила је хуманистичка проза (ораторска, историографско-хроничарска, белетристичка, посвете). Лутања и трагања за поетичким нормама налазила су постепено разрјешења током стваралачког искуства појединаца и у ријетким сажетим формулацијама неких постулата самих хуманиста (Франо Гундулић, Лудовик Џријевић). Литература се прилагођавала књижевној, друштвеној и историјској реалности. Када је ово дефинисано, прешло се на представнике нове генерације, којој припадају Илија Џријевић, са којим је дубровачки хуманизам достигао врхунац, Јаков Бунић и Дамјан Бенешић.

Друго поглавље Век ренесансе посвећено је развоју ренесансне књижевности, основним родовима и врстама који су његовани у овом периоду, као и главним представницима. По већ утврђеном моделу, одређен је временски оквир карактеристичан за овај период (у новом виду може се пратити у Дубровнику већ од треће деценије 15. вијека), а почиње од ћириличног записа Џоне Каличевића три непотпуна двоструко римована дванаестерца из 1421. године. Наглашено је да је та књижевност стварана на народном језику, штокавским источнохерцеговачким дијалектом ијекавског изговора. Будући да је у току трајања више од једног вијека дубровачка ренесансна књижевност прошла природни пут развоја, уочена су три књижевна периода. Стваралаштву прве генерације дубровачких ренесансних писаца, чија су дјела настајала крајем 15. вијека, највјероватније у мањој мјери у првим годинама 16. вијека, приписани су Шишко Менчетић, Џоре Држић и анонимни савременици. Њихову поезију карактерише високи степен зближености, подражавања и клишираности. Међу најзначајније представнике друге генерације сврстани су Мавро Ветрановић, Никола Наљешковић и Марин Држић, а истакнуто је да овај период карактерише заступљеност свих важних драмских жанрова и њихове подврсте (еклога, пасторала, побожна драма, комедија, трагедија, фарса). За поезију је карактеристично да се жанровски нагло ширила – осим петраркистичке поезије, пишу се маскерате, друштвена и политичка сатира, посланице, надгробнице, патриотска поезија, рефлексивна, похвалне пјесме, побожна лирика, препјеви и парафразе библијских псалама и побожна поезија уопште и др. Од шездесетих година 16. вијека дубровачка литература улази у трећи, завршни период ренесансе, за који је примијећено да писци пишу и на италијанском језику, те да се окрећу више Италији, као културном центру. Поезија поново добија средишње мјесто у књижевном стварању. Маниризмом се уносе новине у стил и књижевни израз. Још се одржавају фарсе и митолошке еклоге, а процват доживљавају преводи и прераде античких и ренесансних трагедија и савремених италијанских пасторала. Као представници истицали су се Динко Рањина, Антун Сасин и Доминко Златарић. Након ових општих карактеристика ренесансног периода, дефинишући петраркизам, његове основне особине, двије струје, страмботисте (Шишко Менчетић) и бемби-

сте (Џоре Држић), ауторка је појединачно представљала ренесансне пјеснике, њихове кратке биографије, основне карактеристике поезије, поетику и уклапала их у претходно објашњене жанрове. Мавро Ветрановић је, према оцјени Злате Бојовић, хришћанску ренесансу у својим дјелима темељно разрадио у складу са савременом поетиком, јер је јасније него други савременици схватио њену суштину: идеалан спој хришћанске материје и ренесансне форме. Анализирано је богато стваралаштво Мавра Ветрановића, који је због дугог временског распона у којем је стварао учинио да једним дијелом свог пјесничког рада закорачи у нови, завршни период дубровачке ренесансе. Никола Наљешковић оцијењен је као плодан и разноврстан, унеколико и универзалан стваралац, који је у својим дјелима измиривао велике супротности: био је и петраркиста и писац религиозних стихова, ласцивних маскерата, озбиљни кореспондент, аутор преслободних призора у еклогама, писац научног трактата. Представљен је опус Марина Држића (поезија и 12 драма), са којим су и дубровачки театар и дубровачка ренесансна књижевност досегли свој врхунац, уз закључак да је у свему био глас свог времена, а као писац – његов најбољи представник. Уз главне носиоце развоја и успона ренесансне књижевности презентовани су и други, по обиму дјела и по значају мањи писци, без којих се, по ауторкином мишљењу, не би могла сагледати природа и цјелина ренесансног периода (Марио Кабожић, Мато Хиспани, Влахо Водопић, Марин Буресић и Никола Димитровић). Као представник трећег периода наведен је Динко Рањина, чија је збирка Пјесни разлике из 1563. године и симболично и у својој свеукупности означила нови правац којим ће дубровачка поезија ићи и разгранавати се до повлачења ренесансе. Најстаријој генерацији завршног периода дубровачке ренесансе припадали су Антун Сасин и Мароје Мажибрадић. Посљедњој фази припадају Савко Бобаљевић, Михо Мондали и Лука Соркочевић, а за овај период карактеристично је и стварање на италијанском језику (Савко Бобаљевић, Михо Мондали). Један дио овог поглавља посвећен је прерадама античких трагедија и Доминку Златарићу. Важно мјесто заузели су препјеви италијанских ренесансних трагедија, већином они који су били прераде античких драма (Михо Бунић Бабулиновић, Савко Гучетић Бендевишевић). Представљени су Дидак Пир, Франо Лукаревић и Вало Валовић. Ово поглавље

завршено је периодом од седамдесетих година до краја 16. вијека и почетком 17. вијека, који је у дубровачкој култури био обиљежен развојем научне мисли (Антун Медо, Никола Сагроевић, Марин Геталдић, Никола Гучетић), поетичким и научним трактатом и биљешкама о Николи Гучетићу.

Епоха барока треће је поглавље, у којем је ауторка објаснила да се књижевност у времену послије ренесансе није лако сводила у чврсте оквире, те да се барокна епоха у највећем дијелу није консолидовала споља, да је у њој до симбиозе многих различитости сваке врсте (идеја, тема, садржине, форме, несклада и контраста) дошло унутар књижевности која је, у крајњем виду, јасно одражавала барокно дјело. За дубровачки барок констатовала је да је у својој суштини један од видова европског барока, а посматран у историјској перспективи, имао је неколико фаза у своме трајању. Објаснила је који су родови и врсте карактеристични за овај период, уз закључак да је животност књижевности, без обзира на доживљаје на којима се заснивала, од религиозних и мисаоних до путених и порочних, била највећа снага барока у освајању читаве епохе. За поезију су карактеристичне двије струје – маринизам и претизам, а средишње мјесто у барокној поезији имала је љубавна лирика. Од осталих врста његовале су се пасторално- -рустикална лирика, пародија, те религиозна и пригодна поезија. Епско пјесништво било је доминантан род у бароку, а драма је имала важну улогу, нарочито њена нова врста – мелодрама. Услиједило је представљање најважнијих барокних писаца, Хорација Мажибрадића, који је стварао на прелазу епоха, Паскоја Примовића и Стијепа Ђурђевића. Наглашено је да је побожна књижевност почетком барокне епохе имала важну улогу у формирању идеологије хришћанског човјека. Осим побожне поезије, ту је и теолошка литература писана на народном језику (Мавро Орбин, Петар Паликућа). На књижевност су све већи утицај имала и историографска дјела (Мавро Орбин, Јаков Лукаревић, Џиво Маринов Гундулић). Најважнији писац у овој епохи свакако је Џиво Гундулић, чије је књижевно стваралаштво прегледно представљено (препјеви пјесама Ђ. Претија, препјев покајничких псалама, драмско стваралаштво), уз опаску да је, и поред несумњивог успјеха и славе коју је уживао већ 1621. године, најважнију књижевну улогу остварио у епском

пјесништву, у религиозно-рефлексивном спјеву и у епу. Процвату и успону допринио је Џиво Бунић, најистакнутији дубровачки барокни лиричар, док се са Џоном Палмотићем дубровачка барокна књижевност ширила и богатила новим књижевним жанровима, а он је нарочито заслужан за развој мелодраме. Не само Палмотић, већ су поменути и остали писци мелодрама Вице Пуцић и Џиво Гучетић. Поред најзначајнијих барокних стваралаца, представљен је и низ других писаца познатих по мањем броју дјела (Антун Кастратовић, Франо Бобаљевић). Владислав Менчетић је сврстан међу пјеснике који нису припадали реду најважнијих стваралаца, али је својим разнородним дјелом давао општи тон књижевности средине 17. вијека. Један дио овог поглавља посвећен је књижевности у Дубровнику послије земљотреса 1667. године (Џоре Палмотић, који је учествовао у књижевном животу Дубровника још и раније, Стијепо Градић, Јакета Палмотић, Никола Бунић, Саро Бунић, Витал Андријашевић, Шишко Гундулић, Баро Бетера), као и дјеловању Академије Испразних (Никола Антица, Франо Лалић). Слика књижевног живота Дубровника употпуњена је биографијама Петра Богашиновића и Влаха Сквадровића. Истакнуто је да се од краја прве половине 17. вијека враћа комедија, посебна подврста у којој су се спајали елементи основних типова ренесансне комедије, ерудитне и комедије дел арте. Све сачуване комедије написане су у прози, а у литератури су познате као анонимне, иако је за неке везују имена аутора. Осим Академије Испразних, која је крајем 17. вијека имала значајну улогу, основана под утицајем римске Аркадије (Ђуро Матијашевић, Џоно Растић), писано је и о супарничкој академији под називом Академија Штурака или Академија Завидних (Франо Геталдић, Антун Глађевић, Перо Контиста). У историју су унијети и пјесници који су својим дјелима подржавали „словинство“ као једну од великих барокних тема, са посебним истицањем хришћанске идеје (Игњат Градић и Стијепо Русић). Поглавље о бароку завршено је изношењем биографије и књижевног стваралаштва Игњата Ђурђевића, посљедњег значајног дубровачког писца.

У посљедњем поглављу Дубровачко просветитељство ауторка је писала о почецима просвјетитељства, о преплитању каснобарокне традиције и аркадског академизма, те о пуном

развоју просвјетитељства. Гледајући уопштеније, дубровачку књижевност просвјетитељства подијелила је на два основна тока, највише према садржају. Први карактерише утицај француског просвјетитељства, „франчезарија“, превођење Молијера, које је обиљежило књижевност прве половине 18. вијека, други је период латинизма, побожне литературе, а повезивао их је култ науке, учености, енциклопедизма, историзма. У складу са тим представљани су писци Петар Бошковић, Марин Тудишевић, Франатица Соркочевић и Тимотеј Глеђ. За просвјетитељски енциклопедизам нагласила је да је био продужетак барокног историзма и каснијег ерудитизма (Саро Цријевић, Ђорђе Башић, Себастијан Сладе Долчи). Од значаја за просвјетитељски рад поменут је Иван Марија Матијашевић, те Антун Агић, који је први прекинуо традицију биографизма и засновао аналитички приступ историји књижевности. Латинизам је такође битно обиљежје књижевности дубровачког просвјетитељства. Злата Бојовић писала је о читавој групи веома учених латиниста који су стварали изван Дубровника (Руђер Бошковић, Бенедикт Стојковић, Рајмунд Кунић, Марко Фаустин Гаљуф), као и о другом низу латиниста који су живјели и стварали у Дубровнику, а велики број њих је стварао и на италијанском и народном језику (Луко Бунић, Анселм Катић, Влахо Болић, Брно Џаманић, Ђуро Ферић, Ђуро Хиџа, Џоно Растић). Истакнуто је да се средином и током друге половине 18. вијека развијало стваралаштво на народном језику, које је у једном свом току било окренуто пробуђеном интересовању за народну књижевност, а у другом побожној литератури (Андро Паоли, Јозо Бетондић, Петар Башић, Марија Димитровић Бетера, Лукреција Богашиновић Будмани, Аница Бошковић, Никола Марчи). Завршном периоду припадају Маро Златарић, Антун Фердинанд Путица, Пијерко Соркочевић, Марко Бруеровић. Поглавље о просвјетитељству завршено је најважнијим информацијама које се тичу филологије, а то је да су привођени крају и да су добијали свој завршни облик неки од најважнијих филолошких послова. Завршен је и објављен велики рјечник Јоакима Стулића, написана је и штампана, у оквиру опште историје, историја дубровачке књижевности, у којој је она први пут сагледана као цјелина из пера Франческа Марије Апендинија. Услиједило је затварање круга дубровачке књижевности. Писци 18. вијека окупљани у

академијама имали су заједнички задатак, штампање Гундулићевог Османа. Задатак је завршио фрањевац Амброзије Марковић 1826. године у Дубровнику, са допуном Пијерка Соркочевића

Историја дубровачке књижевности настала је као резултат дугогодишњег озбиљног и преданог бављења дубровачком књижевношћу, истраживањима по архивима и библиотекама. Њен значај је огроман – обављајући велики књижевноисторијски посао, Злата Бојовић заокружила је цјелину дубровачке књижевности, која пружа широк увид у стварање великог броја дубровачких писаца. И поред све сложености задатка, утисак је да је ауторка прве српске историје дубровачке књижевности на коју се, како стручњаци оцјењују, чекало два вијека, писала лако, уживајући у сигурном познавању омиљене материје. Историја је утемељена на архивским документима и нема везе са „иредентистичким, империјалистичким покушајем узимања не само туђе баштине, већ и туђе територије“, какве јој оптужбе поједини приписују у сусједној држави.

Љиљана Аћимовић*

КОМПАРАТИСТИЧКА ПРОМИШЉАЊА

Рада Станаревић (2014), Хијазам и хипостаза, Нови Сад: Академска књига (Библиотека Хоризонти).

Студија Хијазам и хипостаза Раде Станаревић у издању Академске књига из Новог Сада подијељена је у пет тематских цјелина: Фауст и Вук, Завичај, Ман и Андрић, Сублимација, Орфеји Нове литературе. Књига је употпуњена изворима, обимном библиографијом за сваки појединачни рад, регистром имена те кратком биљешком о ауторки. Из поглавља о изворима сазнајемо да су у „књигу уврштени радови писани за научне скупове и часописе, или као поговори, и готово сви су објављени раније, почев од 1983. до 2011. године“ (161), као и податке о њиховом првом публиковању.

Прву тематску цјелину о Фаусту и Вуку чине четири рада: Из рјечника књижевних термина: Фаустовска тема (9–16), О „Хрватском Фаусту“ Слободана Шнајдера (17–22), Мотив вука у Енценсбергеровој и Попиној лирици (23–30) и Мит, бајка, бајалица (31–40). Први од два рада о „хвалисавцу и лажном научнику, шарлатану и авантуристи“ (9), Фаусту, прати настанак и трансформацију приповијести о једном од најзагонетнијих људи на прелазу из средњег вијека у доба хуманизма и ренесансе. Догађаји из живота ове стварне личности уједињени са натприродним моћима добијеним на бази пакта са ђаволом привлачили су пажњу чак и Фаустових савременика. Прво у низу дјела у којима је приказан његов необичан животни пут и страшна смрт објављено је неколико деценија након Фаустове смрти, постајући

тако основа мита и свих каснијих дјела која ће се бавити животом овог необичног човјека. Историја др Јохана Фауста у издању Јохана Шписа из 1587. одредила је, како наглашава ауторка, основне тачке фаустовске теме. То су: Фаустов уговор с летећим духом, ђаволом Мефостофилом на двадесет и четири године, затим могућност да Фауст лети на чаробном плашту, да буде невидљив, да чини разна чуди и спозна шта је с ону страну људске смртности, чиме је јасно дошао до изражаја дух новог времена оваплоћен у идеји стремљења ка спознаји. Трећа важна тачка је исход уговора између Мефиста и Фауста. У раду се анализирају ове три тачке у неким од најважнијих дјела која се баве овом темом. На Шписову „књигу за народ“ се надовезује Марлоуова Трагична историја о животу и смрти доктора Фаустуса, гдје је прича први пут обрађена у форми драме. Слично Марлоуу поступиће и Гете два вијека касније у својој драми о Фаусту. Истом темом бавили су се и Клингер, Бајрон, Грабе, Хајне, Лесинг, све до Булгаковљевог Мајстора и Маргарите, Валеријевих Луст и Самотник и Доктора Фаустуса Томаса Мана. За драмску обраду одлучио се и Слободан Шнајдер у Хрватском Фаусту, који за историјску основу узима НДХ и рестауративне појаве послијератног доба. Пародирајући Гетеовог Фауста, Шнајдер ствара комад с обиљежјима документарно-политичког позоришта и експерименталног позоришта монтаже.

У раду О „Хрватском Фаусту“ Слободана Шнајдера анализира се утицај традиције на умјетничко стварање аутора, који га, по његовим ријечима, може притискати као мора, али исто тако може доћи до плодотворног сажимања многих традиција (17). Изнесена су и запажања о субјекту драме тј. представи, или како Шнајдер рече, позоришту. Ријеч је о НДХ-позоришту у вријеме припремања и извођења Фауста, који се временски поклапа са оснивањем и пропашћу саме НДХ. Три прве сцене су упоређене са Гетеовим прологом. Шнајдер, објашњава ауторка, веома добро манипулише стварношћу умјетничким поступком, гдје умјетнички поступак нема за циљ опонашање стварности и традиције којом се ова омотава, већ њихово исмијавање, што се најбоље види у сцени „Ауербахов подрум гостује код Бедњанца“.

Сљедећа два рада се баве митским мотивима. У првом од њих о Мотиву вука у Енценсбергеровој и Попиној лирици

анализирају се пјесме из Енценсбергерове прве збирке Одбрана вукова и Језик земље, у којима Енценсбергер улази у оштар обрачун са послијератном Њемачком и њеним милитаризмом. Наглашава се да Енценсбергер већ у првој збирци пјесама у мотиву вука сажима њемачки ратни злочин, али тежиште баца на наизглед опозициони мотив јагњета – које би требало да симболизује благост, једноставност, безазленост, чистоћу и покорност – и то тако што њиме разобличава једно још веће њемачко зло, јер оно се, вучије, ратничко зло, и остварује захваљујући управо овом јагњећем (24). Ауторка даје и властити превод једне од најупечатљивијих Енценсбергерових пјесама Одбрана вукова од јагањаца. У првој Енценсбергеровој збирци препознат је и његов младалачки жар за мијењањем свијета, јер се као противтежа рату јавља митска фигура Сизифа, а камен што се уз брдо гура симболизује – мир. Слично Енценсбергеру, мит је имао велики значај и у стваралаштву Васка Попе, а нарочито у његовој збирци Вучја со. Анализирани су митски симболи вука и пса у Попиној лирици.

Митски мотив вука обрађен је и у посљедњем раду прве тематске цјелине Мит, бајка, бајалица. Полазећи од Њемачке митологије Јакоба Грима мотив вука је провучен кроз драму Прстен Нибелунга Рихарда Вагнера, причу Аска и вук Иве Андрића и сценско дјело Вујичић *blues* Петра Милошевића.

Други тематски круг, Завичај, доноси три рада: Ми же Сентандрејци (43–54), Ћопићев и Совиљев Грмеч (55–62) и Из мајсторске радионице (63–75). Први, у сагласности са Лукачевом и Хегеловом теоријом романа, приближава читаоцима „породични рикверцроман“ Петра Милошевића Ми же Сентандрејци. У неколико временских равни представљени су угледни Сентандрејци од времена славног патријарха Арсенија Чарнојевића до Милошевићевог доба, па чак и у будућност изван тог временског оквира. Повод је прослава 300. годишњице Велике сеобе. У центру пажње је један од главних ликова романа, потомак угледне сентандрејске породице, Главата Ната, посљедњи Србин у Сентандреји. Поред ње, ту су и г. Молер и Венцловић. Ауторка скреће пажњу да је приповиједање и просторно и временски испреплетено, додајући да се неки од ових ликова срећу и у другим Милошевићевим романима, чиме ова сентандрејска прича постаје средиште једне трилогије.

Уобичајен поступак у компаративним истраживањима је поређење два или више књижевних дјела. Но, ауторка у прилогу о Ћопићевом и Совиљевом Грмечу користи један нови приступ, поредећи књижевна са сликарским остварењима. И исто онако како је Грмеч у Ћопићевим приповијеткама загонетан, тајанствен, непојмљив, живописан, исти такав је и на Совиљевим сликама. Допуну овог рада чини осам фотографија у боји Совиљевих сликарских дјела с мотивима Грмеча.

У веома интересантном раду Из мајсторске радионице пореде се Келеров и Андрићев приповједачки поступак кад је у питању прича са оквиром. Прилог овлаш приказује и случности животних путева двојице аутора. Наглашава се да је Андрић читао Стриндберга још као гимназијалац, а превео је и Келерову Легенду о малој играчици. Анализи су подвргнути Хадлауб швајцарског новелисте и Аникина времена јединог нашег нобеловца. Изнесено је и проницљиво запажање „да умјетност није продукт оригиналности, већ да је велика умјетност вриједна опонашања“ (70). У духу ове поуке освијетљен је начин како је Андрић веома успјешно опонашао Келера стварајући дјело непролазне вриједности и љепоте.

Наредна цјелина, Ман и Андрић, обједињује прилоге: Прича о непријатељској браћи (79–93), Иронија против екстазе (94–101) и Грешни синови (102–108). Мотив непријатељске браће анализиран је на грађи Манових романа Буденброкови и Јосиф и његова браћа и Андрићеве Проклете авлије. И док је код Мана један од кључних узора Шопенхауеров Свијет као Воља и Представа, исту функцију код Андрића има његово митско приказивање Његоша. Ман, наводи се, варира причу о непријатељској браћи у опозиционим паровима нагон-интелект, заснивајући своју поетику на овој двојности, синтетизујући се у средњем, ироничном путу међу крајностима. Андрићев приступ је нешто другачији. Код њега „нема такве равнотеже, већ је у сукобу добра и зла тежиште на добру, које се, мада бивајући жртвом, ипак успијева очувати, у виду предања, преношења од једног до другог ноциоца, путем саме приче и причања“ (79). Слављењем Приче завршава се Манов митски роман о Јаковљевим синовима, а Андрић у Проклетој авлији прича двије приче: једну о султану Мехмеду II Освајачу и његовим синовима, Бајазиту и Џему, и другу о младом Турчину из Смирне,

Ћамилу, који, уопште ни нема брата, већ се поистовјећује са митским Џем-султаном. Указано је и на улогу и значај ријечи „Ја сам“ и код једног и код другог нобеловца.

Наредни рад Иронија против екстазе се, на извјестан начин, надовезује на овај претходни, с тим да је акценат стављен на сложену приповједачку технику и структуру. Ослањајући се на Аристотелову Поетику и њене основне постулате о пјесницима, анализиране су, на грађи Манове тетралогије Јосиф и његова браћа и Андрићеве приповијетке Проклета авлија, двије врсте пјесника. То су, како Аристотел рече, веома обдарени, с једне стране и страсно темпераменти, с друге стране. И код Мана и код Андрића срећемо и оне прве, који се лако преносе у сва могућа стања и односе, и оне друге, који лако прелазе у екстазу (94). Код Мана је наглашена плодност као тема, а код Андрића оно суштинско, оно што се не може казати, оно тајанствено, које да би било казано, мира бити изречено у одлучном тренутку, пред смрт, и бити казано некој сродној души, неком безименом младићу крај самртне постеље, а то је неизмјерна бол људске душе. Осим на ове елементе, указано је и на композиције оба дјела.

Прилог о Грешним синовима базиран је на монографији Радомира В. Ивановића Митеме и поетеме Томаса Мана. Ивановић као митеме анализира дјела у којима препознаје митски претекст, а то су тетралогија Јосиф и његова браћа, приповијетке Закон, Замијењене главе и роман Изабраник. Ауторка се у прилогу осврће на неколико детаља из посљедња три наведена дјела, скрећући пажњу да је сва три маестрално превео Бранимир Живојиновић. Из ових Манових остварења издвојена су и анализирана мјеста која говоре о гријеху и његовим посљедицама.

У четвртој групи радова названој Сублимација мјесто су нашли: Основно начело у виђењу Шопенхауера и Лазе Костића (111–118) и Феномен осмог стиха (119–126). Први од њих почиње Шопенхауеровим питањем: Шта је овај свијет? На ово питање њемачки филозоф има спреман одговор: „Свијет је моја представа...“ (111). У раду су предочена основна начела како су их видјели Шопенхауер и Костић. Код Шопенхауера су то четири класе представа: прву класу чине опажајне представе и априорна сазнања која су испред сваког искуства, а њихов субјективни корелат је разум

(112), другу апстрактна, рефлексивна спознаја, која није везана за садашњост, а субјективни корелат је ум (113), трећу чиста опажања априори, то јест чиста рецептивност (114), а четврту, посљедњу и најтежу класу, воља, чији је корелат сама свијест субјекта, односно самосвијест (114). Изнесено је и мишљење да Шопенхауерова филозофија има прворазредни значај за умјетност, пошто обоје уједињује тај виши степен спознаје. Тиме је спуштен мост ка Лази Костићу и његовом виђењу умјетности, у којем централно мјесто припада пјесничком или умјетничком заносу.

Прилог Феномен осмог стиха анализира Костићеву пјесму *Santa Maria della Salute* и Шопенхауерову метафизику са аспекта четвероструке цјеловитости и савршенства. Предочена је и четвородјелна Јунгова шема, као и такозвани аксиом Марије, при чему је посебно наглашено мјесто броја четири и броја осам на крају одговарајућих низова, састављених од три или од седам непрекинутих чланака. Ауторка скреће пажњу и на архетип броја седам, који се по Јунгу, „понавља и у подјели и именовању седмице и њених дана, исто тако и у музичкој октави, при чему у сваком датом случају посљедњи ступањ значи почетак новог циклуса. У овоме се по свој прилици налази суштински разлог што се оно осмо јавља као женско: то је мајка једног новог слиједа.“ (124). У наставку су изнесена размишљања о Костићевом женском стиху, и мајка-стиху, *Santa Maria della Salute*. Начело укрштаја о којем Лаза Костић пише у својим теоријским радовима, у овој пјесми налази и своју практичну примјену у стилској фигури хијазма уграђеној у посљедњу строфу ове пјесме, што је и шематски приказано.

Посљедњи, пети, тематски круг носи поетски назив Орфеји Нове литературе. У њему су сабрани сљедећи радови: Њемачки романтизам у библиотеци Орфеј (129–137), О „Хипериону“ (138–140), Хелдерлин и Новалис (141–143), Орфеј – ново формирање (144–150) и Два Новалисова дистиха (151–159). Први од њих говори о историјату издавачке куће Нолит и њене библиотеке Орфеј која се угасила након смрти њеног уредника Зорана Мишића 1979, а која је поново покренута 2009. године. У том склопу посебна пажња посвећена је њемачком романтизму. Библиотека Орфеј објавила је 1959. у два тома антологију Немачки романтичари представивши српским читаоцима десет писаца и дванаест

њихових прича у избору Васка Попе. Своје мјесто у овој библиотеци нашли су и Жан Паул, Хајнрих фон Клајст и Фридрих Хелдерлин, три значајна аутора с краја 18. и на почетку 19. вијека, како се наглашава, ни класични, ни романтични, а истовремено и једно и друго, и више и од једног и од другог (131). Преводе неких прича сачинили су познати писци, а оно што овој антологији даје посебан значај су предговори. Предговор, или како ауторка с правом каже, предговор-студију првом тому сачинио је Станислав Винавер, док је аутор другог предговора Зоран Глушчевић. Надахнуто написани и данас заслужују пажњу читалаца. Представљење су и наредне Орфејеве књиге: Новалисова Изабрана дела из 1964. с предговором Зорана Глушчевића и у преводу Бранимира Живојиновића и Хелдерлинова Одабрана дела из 1969. с предговором Сретена Марића и у ненадмашном препјеву Ивана В. Лалића.

Краћи прилог О „Хипериону“ укратко сажима најзначајније елементе овог Хелдерлиновог романа: форму, вријеме и мјесто радње, Хиперионову личност и његова писма њемачком пријатељу Белармину. Хелдерлин и Новалис упоређени су у истоименом напису по снази пјесништва, по њиховом теоријском промишљању о умјетности и по величанственом и маштовитом оживљавању и преображавању Платона.

Средишња личност посљедња два рада је романтичар Новалис. У прилогу Орфеј – ново формирање, насталом као поговор другом прерађеном и допуњеном издању Новалисових Изабраних дела 2010. године, приказано је Новалисово књижевно стваралаштво, које због кратког животног вијека и није обимно, након чега су на основу неколико издања Новалисових дјела анализирани његови фрагменти. Скренута је пажња да ново издање Новалисових дјела садржи, поред романа Ученици у Саису који је био дио Орфејевог издања из 1964, и интегрални препјев његовог другог романа Хајнрих од Офтердингена Бранимира Живојиновића. Тиме је, у односу на прво издање ове књиге, измијењена првобитна композиција, а текстови у новом издању груписани су у лирику, романе и фрагменте. Сачувани су из прве публикације књиге увод Зорана Глушчевића и јединствени превод Бранимира Живојиновића.

У раду који закључује студију, Два Новалисова дистиха, освијетљени су 2. и 4. дистих из тзв. Меловог издања. Комен-

тар обухвата различита издања, садржај те метричку форму хексаметра. Ауторка се, због особености самих дистиха, задржава и на преводима Бранимира Живојиновића, које сматра изванредно погођеним и по форми и по садржају. Кроз ове Новалисове дистихе апострофиран је други појам из наслова књиге, хипостаза, јер Новалисови дистиси истовремено спадају и у његову лирику и у његове теоријске фрагменте.

Студија Раде Станаревић Хијазам и Хипостаза доноси читав низ компаративних промишљања о ауторима српске и њемачке књижевности и њиховим одабраним дјелима, чиме се нуди један нови поглед на ове ауторе и њихова дјела. Њоме је значајно обогаћена српска германистичка литература.

Здравка Грубљешић

ТРАГЕДИЈА БЕЗ КАТАРЗЕ

(КЊИГА ОГЛЕДА О СРПСКОЈ ПРОЗИ XX ВИЈЕКА)

Трагедија без катарзе, проф. др Ранка Поповића представља збирку огледа о српској прози XX вијека. Књига је подијељена у три цјелине. Прва цјелина носи назив Класици и садржи три проблемске студије, посвећене прози Меше Селимовића, Бранка Ћопића и Милована Данојлића. Немирне године је наслов друге цјелине и састоји се од десет огледа, чија је основна тематска окосница рат у српској прози двадесетог вијека. Управо у овом дијелу књиге наилазимо на студију Трагедија без катарзе, у којој су обрађена два романа о паду Српске Крајине, према којој и књига носи назив. Трећа цјелина, посве другачије конципирана него претходне двије, представља осврте на живот и дјело, како сам наслов каже Три заборављена писца: Риста Пророковића, Милана Мучибабића и Радована Бјелогрлића.

Прва цјелина, Класици, представља посве оригиналан приступ у истраживању књижевноумјетничких домета Меше Селимовића, Бранка Ћопића и Милована Данојлића, из досад неразматраних углова у тумачењу њихових дијела. Наиме, оживљава се један нови критички приступ у истраживању мотивације, жанровске разуђености и поетских домета језика у дјелима ових писаца, те уплива традиције и односа између умјетничке и универзалне стварности. У првом огледу, Над безданом бића-Искушења Селимовићевих јунака у функцији романескне мотивације, аутор указује на специфичности у грађењу ликова у прози Меше Селимовића, указујући на изванредне домете у прецизности и

истовременој суптилности језичких кодова Селимовићеве прозе: „склоп књижевне грађе у роману не може да се посматра у неком свом идеалном облику, мимо језика који га умјетнички опредмећује, тако да се проблем мотивисања поступака и мотива мора аутоматски проширити и на питање мотивисаности књижевноумјетничког израза, што је блиско у теорији познатом одређењу мотивације стила, али није у потпуности идентично с тим.“ (12) Овим огледом исцрпно су представљене бројне нијансе богатог и упечатљивог стила Селимовићеве прозе, те функционалност разноврсних стилских поступака, попут паратаксе и високолиризованих фрагмената. Велике теме у жижи наивне свијести-Ћопић између приповједача и новелисте представља оглед у којем се јасно терминолошки дефинише жанровска припадност различитих Ћопићевих дијела с наратолошког аспекта. Поповић указује на различите врсте приповједних техника и позиција приповједача, те њихове функције у оживљавању приче, али утврђује и механизам по којем је Ћопићев хумор тако аутентичан: „Као потпуно типична особина Ћопића новелисте показује се сучељавање назиглед обичне, комички постављене ситуације и велике, судбински важне теме, која се најчешће у поенти трагички потцртава.“ (34) Трећи оглед у цјелини Класици, Осмишљавање неизмишљеног-Завичај, туђина и језик у прози Милована Данојлића представљен је у три дијела: Лудило тачног говорења (На маргинама романа „ Драги мој Петровићу“, Записати пређутно (Поводом „Баладе о сиромаштву“ и О завичају и туђини. У овом раду је разрађена Данојлићева тежња да се писац оствари на пољу квалитетног распоређивања грађе, што је, како се наводи, битније и од измишљања ликова и стања. Поповић указује и на паралеле са Андрићем, те Данојлића назива Андрићевим сљедбеником. У раду су дате и неке биографске карактеристике Милована Данојлића, нарочито у дијелу О завичају и тишини, које су од великог значаја за разумијевање стваралачке позиције овог писца: „Кад бомбе разбуде идеолошки анестезирано биће и кад спадну све маске, и онај који је покушао бијегом да се спаси једног тоталитаризма, преко ноћи ће се пробудити у другом, ништа мање злокобном.“ (61)

Друга цјелина Трагедије без катарзе, уједно и најобимнија састоји се из десет радова, који су обједињени темом рата у прози

XX вијека, од Балканских ратова до рата 90-их година на простору бивше Југославије. Кроз ове радове, Поповић указује на историјску подлогу књижевноумјетничког стваралаштва у српској прози XX вијека с посебним освртом на онај сегмент историје ових простора који се назива рат. Представљена је позиција књижевности и књижевника у предратним, ратним и послијератним токовима друштвеног и културног живота ових простора. У овим радовима јасно су уочени и истакнути архетипови прозе XX вијека која тематизује рат, као што су: јунаштво, жртва, култ мртвих предака, крвна веза, завичај, огњиште...Текст Грађа за једну тужну пјесму-Перо Слијепчевић у/о Балканским ратовима доноси слику лика и дјела Пера Слијепчевића под окриљем његовог политичког, историјског и културно-просвјетног рада, вјешто сједињену са (не тако доступним) општим информацијама о развоју српске штампе у Босни и Херцеговини те најзначајнијим протагонистима књижевноумјетничких дешавања с почетака XX вијека. Сљедећи оглед, Вријеме мртвих у српској драми 20. вијека-На примјерима „Царских кохорти“ Б. Јевтића, „Чуда у Шаргану“ Љ. Симовића и „Српске драме“ С. Ковачевића, даје осврт на заједничке карактеристике наведених дијела у погледу драмских рјешења у оживљавању косовског хронотопа и архетипа култа мртвих. Рад Затварање чаршије и крвави карневал-Сарајево у српској ратној публицистици представља документарну слику ратног Сарајева, проткану појединачним судбинама и погледима на збивања у том граду, дату кроз цитате исповијести Манојла Чалија, Вељка Којовића, дјела Радована Вучковића, те кроз ауторово, лично проживљено искуство, али и директне књижевне референце са дјелом Андрића. Поповић указује на истовремену моћ и немоћ појединца, у зависности од тога којој етничкој групи припада: „Атавистичка мржња тог обичног, малог човјека, којој је новонастала ситуација, очито, била само подстицај да из ћутања пређе у говор, најубједљивије руши пропагандно креирану причу о посебности сарајевског градског простора као мултиетничког раја...“ Затим слиједи текст Од чега се праве романи-О структури Капорових романа (на примјеру „Хронике изгубљеног града“*)* који даје приказ поетике Моме Капора, његове основне стилске одреднице, специфичности у погледу жанровског обликовања Капорових романа, аутобиографских уплива у романе и Капора „као књижевног

утемељивача урбане митологије Сарајева.“ Приказ под насловом Приповједачка понорница-Поводом романа „Трг соли“ Радослава Братића даје прецизан осврт на поменути роман са јасно истакнутим вриједностима романа и укратко представљеним основним премисама којима се треба водити приликом сагледавања мотивске разноврсности овог дјела. Сљедећа два рада у другој цјелини Трагедије без катарзе посвећена су прозним дјелима Мирослава Тохоља: Приповиједање мистерије рата-Ратне приповијетке Мирослава Тохоља и Биљези хумске рапсодије-О роману „Звона за тројицу“ Мирослава Тохоља, у којима се анализирају Тохољеви домети у приказивању рата као сусрета са смрћу, страхом и злом слутњом, те неминовним поистовјећивањем рата са злочином. Рад који дијели наслов цјелокупне збирке огледа Трагедија без катарзе, уједно и најочигледније кореспондира са тим насловом, јер су у питању Два романа о паду Српске крајине „Од Огњене до Благе Марије“ Јована Радуловића и „Адресар изгубљених душа“ Анђелка Анушића , у којима Поповић налази подлогу за ову синтагму којом је исказана готово сва узалудност и трагичност прогона Срба из Српске Крајине: „трагедија без катарзе, глува жртва, залог низашта...“ (211) Радуловићев роман настаје из форме сценарија, накнадно преточеног у роман, те направљена паралела између важности појединих приповједних детаља у драмском тексту и у роману, на примјеру виноградара:„Драмски вишак тако се очитује као капитално важан приповједни детаљ.“ (216) Затим, у другом дијелу рада је представљен Анушићев роман, као први роман с темом пада Српске Крајине. Тематизован шири контекст у којем треба посматрати овај роман и његов историјске конотације: „Анушић исписује један трагедијски круг, црну књигу фаталистичког доживљаја и поимања историје.“ (236) Прича о промашеном времену-‚Ловачки› роман Драга Кекановића „Вепрово Срце“ је приказ романа који, како Поповић наглашава у основи јесте прича о ловцима и лову, у ствари прича о слому једног сна, прича о промашеном временом, како је то већ и у самом наслову истакнуто. Ослањајући се на основну умјетничку дисциплину Емира Кустурице, аутор ове књиге огледа указује на „визуелне вредноте“ текста, то јесте њихову сценичност, која доприноси специфичности и упечатљивости приповиједања, кроз оглед Три изворна и три саставна дијела Кустуричине прозе-Уз књигу приповједака „Сто јада“ Емира Кустурице.

У трећој цјелини, Три заборављена писца, садржана су три огледа, од којих два посљедња по својој форми одступају од свих текстова садржаних у овој књизи, јер могу да се посматрају изван контекста књижевне критике, готово као специфичан облик меморарске прозе. Оглед Народни писац Ристо Пророковић-Невесињац-Додатак књизи његових „Сабраних дјела“ представља оглед од посебног значаја, јер је представљено дјело човјека о којем се јако мало зна. Пророковић је у овом огледу описан као „човјек књиге, упућен у политичке прилике свога времена, информисан и поуздан истраживач, а поготово добар зналац живота и менталитета народа коме је припадао.“ (257,258) Трење на дну душе-Писано уз свадесетогодишњицу смрти Милана Мучибабића, даје увид у како и слабо читан и готово заборављен стваралачки опис Милана Мучибабића, којег је и сам Поповић познавао, што му омогућава да нам представи и неке основне црте карактера овог писца, које дубоко кореспондирају са његовим дјелом. С истим циљем, условно речено „афирмације неафирмисаног“, написан је и посљедњи оглед у овој књизи, Пути и залути писања-О два романа Радована Бјелогрлића и још којечему. Овдје је представљен роман Гракћу вуци, вију гавранови, пошевши од поетичке вриједности наслова, стилских особености па до необичног хумора и умјешности писца да се кроз књигу дође до истине од општег значаја. У даљем тексту Поповић, ненематљивим хумористичким тоном описује своје познанство са Радованом Бјелогрлићем и „муке“ приликом лекторисања другог Бјелогрлићевог романа, дајући читаоцу увид у друштвене околности у којима Бјелогрлић настоји да се профилише као писац.

Трагедија без катарзе је специфична књига у савременој српској науци о књижевности управо због оригиналног приступа како оним дјелима и писцима, који су код критике и публике вриједносно посвједочени, тако и оним готово непознатим широј читалачкој публици. Стил који одликује све огледе из књиге је аутентичан, јер је језик којим се пише растерећен „строгих окова“ критичке терминологије, те неријетко тон којим се пише звучи као литерарна полемика са ауторима дијела о којима се пише. У овом раду су дате само основне појединости о садржини и форми Трагедије без катарзе, док се увид у вишеструке вриједности представљених огледа може постићи искључиво читањем истих.

Борјан Митровић

КАДА ЋЕМО ЗАПЛАКАТИ НА ОБАЛАМА ВАВИЛОНСКИМ?

(Бранко Летић, *Сарајевске теме***, Филозофски факултет у Нишу, Филозофски факултет – Пале, 2014)**

Сложена историјска дешавања која су у 20. вијеку захватила српски културно-етнички простор одвојила су неколико наших историјских центара из етничке и духовне сфере којој су припадали. Тиме су ови градови, некадашњи центри, постали сјетне музеолошке поставке (Сентандреја), фрагменти у мору других етникума (Скадар, Темишвар) или пак уништени споменици некадашње славе (Призрен). Посебно мјесто у овом низу заузима Сарајево, како каже Летић, некада „други српски град након Београда", простор непроцјењивог српскоправославног (и не само српскоправославног) културног и духовног насљеђа. Положај Сарајева у овом каталогу изгубљених градова у многоме је специфичан. С једне стране, непријатељски етникум, језички и поријеклом историодан (за разлику од других, претходно поменутих градова), само за себе присваја насљеђе града, модификујући и преименујући све оно што не одговара тренутној идеји општег „босанчења", како то на једном мјесту Летић помиње. С друге стране, и сами Срби (као никада и нигдје у историји) добровољно се одричу своје баштине, препуштајући, без имало гриже савјести пред лицем историје, другима оно што су генерације Срба стварале у Сарајеву. Велико питање српског самопорицања своје историјске вертикале у овом граду вјероватно ће бити нарочито проматрано у будућности, када се створи дистанца према снажним емоцијама и „братским" издајама које су за собом оставиле претходне деценије.

Значајан отклон од оваквих стремљења представљају управо *Сарајевске теме* Бранка Летића, књига која већ поднасловом („Од 'цвета градова' до 'огњишта ратова'") најављује двије основне преокупације на којима ће се конституисати: некадашњи сјај, прогрес и самопотврђивање и ратно и поратно страдање, прогон али и заборав. Та двострукост и нарочита драматичност на којој књига почива осјете се и у посвети („Милици Иванишевић, Сарајки на Бежанијском гробљу"), као и у концепцији садржаја књиге, гдје су текстови груписани у цјелине управо на драмском принципу (*ПРОЛОГ, ЧИН ПРВИ: ГРАДИНАРИ 19. ВЕКА, ЧИН ДРУГИ: ГРАДИНАРИ 20. ВЕКА, ЧИН ТРЕЋИ: „ОГЊИШТЕ РАТОВА"* и *ЕПИЛОГ*), тако да се тематиком текстова остварио климакс прва два чина и антиклимакс који доноси трећи чин.

Трагедију српског националног бића у Сарајеву, која се, у одређеним историјским периодима готово правилно понавља, Летић поткрепљује дијеловима записа презвитера Вука, који 1517. казује о тадашњем умножавању „агарјанских чеда", и о великом „умањењу православних хришћана". Данашња српска јавност, нарочито она интелектуалне провенијенције, може само, са закашњелом тугом, констатовати да су Срби вијековима, и након овог песимистичног написа из 16. вијека опстајали и свједочили српски и православни идентитет овог града, да би га се ови потоњи Срби тако лако одрекли и препуштајући га као искључиву баштину неког другог.

Уводни текст књиге (*ПРОЛОГ*) бави се сликом Сарајева у пјесмама на турском језику, при чему аутор даје исцрпан преглед примарне, али и секундарне литературе о овој тематици, предлажући, ненаметљиво али разложно, проучавање ове поезије и у компаративној анализи са одређеним западноевропским књижевним тенденцијама, као и са нашом средњовјековном и дубровачком књижевношћу.

1.

Прва цјелина књиге, под насловом *ПРВИ ЧИН:ГРАДИНАРИ 19. ВЕКА*, обухвата неколико српских културних прегалаца 19. вијека у Сарајеву и Босни, истичући притом низ њихових

заједничких особина, интенција и подухвата којима предано потврђују и утврђују српски идентитет Босне. Ријеч је о Кости Хаџиристићу, Сарајлији склоном књижевном и просвјетном раду, затим о Богољубу Петрановићу, Стеву Петрановићу, тешањском учитељу и љубитељу позоришта, те о Гавру Вучковићу-Крајишнику и Васи Пелагићу.

Као битну одлику ових прегалаца Летић истиче њихово схватање важности имена и улоге језика, закључујући како се, рецимо, Коста Хаџиристић држао Вукових „начела о народној традицији и језику као најдоследнијем изразу народности." (29) или како је „најпотпунији израз српства и Пелагић видео у чистом српском језику." (83)

Вуковске принципе рада ових људи аутор уочава и када је у питању поимање пуноће српског народа. Тако Летић наглашава да Хаџиристић „под Србима подразумева све јужнословенске народе који говоре истим језиком, који он увек зове 'српским', с тим што их због верске различитости дели на Србе 'православне', Србе 'римске' и Србе 'мухамеданске' вере." (31) На иста схватања наилази и код Гавра Вучковића и Стеве Петрановића. Чињеница да је аутор у поглавља ове књиге укључио и нека имена која не представљају, из данашње тачке гледишта (исправне или не, није на нама да просуђујемо), српску етно-конфесионалну парадигму, иду у прилог ставу да и Летић, као прави настављач српских културних радника 19. вијека, има вуковски поглед на опсеге и распоне српског националног бића (без обзира на то ко се из тих опсега настоји изузети).

Надовезујући се на питање народности, аутор примјећује како ови градинари 19. вијека, у вуковском духу, релаксирају конфесионално диференцијално обиљежје међу тадашњим становништвом, и наводи како је, рецимо, Хаџиристић „био изразити српски националиста и као такав он је заговарао народност а не вјеру" (31) немајући притом наклоности према свештенству, нарочито према фанариотским владикама и непросвећеним клирицима. Исто опажа и код Стеве Петрановића, нарочито озлојеђеног на „црквене поглаваре " (55), док су и за Гавра Вучковића главни народни непријатељи „представници државне и црквене власти"(68). Предност националног над вјерским константа је и првог периода

дјеловања Васе Пелагића, који је, између осталог, „под плаштом верске имао визију националне школе". (82)

Битна компонента културног, просветног, па и књижевног рада ових људи јесте и усмена књижевност. Тако су, примјећује Летић, по Хаџиристићу, народни дух „чувале и чувају гусле, тј. народна епска поезија као облик усмене историје." (33), те он својим „збиркама народних песама и приповедака жели да афирмише 'српску народност' у Босни." (36) Исто тако и Петрановићев сакупљачки рад види у функцији „истицања 'српске традиције' и поучавања српској народности" (42) Говорећи о Пелагићу, истиче његову заинтересованост за народну традицију, те проницљиво анализира како Пелагић у почетној, националној фази народну књижевност третира као „учитељицу српског патриотизма и национализма" (92), док касније, у духу социјалистичке мисли, народној књижевности прилази „са социлајног становишта" (92).

Такође, што је веома важно са позиције данашњег отимања али и самоодрицања, Летић говори о привржености ових људи Сарајеву и српској Босни. Тако истиче Хаџиристићеву љубав према Босни, као старој српској земљи чији су житељи потомци „старијих Србаља" (31), наводи како Стево Петрановић „сваким поводом истиче да су Босна и Херцеговина 'две скроз и скроз чисте и овејане српске земље, колевке свега што је српско.'" (55), те цитира Пелагићеве ријечи у којима овај помиње „крајеве *премиле* нам Босне" (82)

Занимљиво је како Летић, нимало случајно, посматрајући ове људе као кохерентну скупину напредних културно-просвјетних трудбеника, уочава њихове заједничке карактеристике, животне судбине, идеолошка увјерења, али и одређене несугласице**.** Готово дидактички дјелује ауторово апострофирање извјесног подозрење које је Богољуб Петрановић гајио према Вучковићу, а које је овај други, зарад Србима увијек тако потребне слоге, опростио и чак зажалио због потоњег Петрановићевог прогонства из Сарајева.

Значајан аспект Летићевог рада јесте и освјетљавање књижевних тенденција, поетичких начела и ставова ових аутора. У том погледу он, као и аутори прије њега, подвлачи утилитарну функцију њиховог књижевног рада, али актуелизује и чисто књижевне аспекте њиховог дјела. Нарочито ће посматрати стил-

ске одлике бесједничког штива Стеве Петрановића, док, говорећи о Гавру Вучковићу, који и добија највише књижевне афирмације, нарочито истиче његово посве књижевно осликавање ликова народних непријатеља, али и чињеницу да је Вучковић „веома добар мајстор дијалога на који доста успешно прелази са нарације постижући тако непосреднију конкретизацију ликова." (70) Опазиће Летић код Вучковића и утицај средњовјековне књижевности, као и то да је његов однос према народној књижевности, од свих њих, понајвише продуктиван: „Док су Богољуб Петрановић и Коста Хаџиристић записивали народне обичаје српске у Босни, сеоске и градске, он их уграђује у своја казивања" (71). Када је ријеч о Васи Пелагићу, Летић ће, опет ненаметљиво коригујући ставове ранијих проучавалаца, покушати да подробније проучи књижевне квалитете Пелагићвог рада и конституише принципе његове поетике. Притом нарочито повлачи паралелу између Пелагићевих поетичких начела (забава и поука) и античких схватања књижевности, уочава утицаје старе књижевности, те уобличава његове естетско-етичке антологијске (Пеглагићева антологија *Узорите бесједе и пјесме*) и уопште поетичке критеријуме, ипак у коначници оцјењујући Пелагића као првенствено просвјетног дјелатника.

Летићу својствен стални осврт на ранија истраживања и написе о темама о којима говори, али и тежња да их, преданим радом, ненаметљиво коригује и допуни, присутни су и у овој књизи. Тако, рецимо, говорећи о Гаври Вучковићу, аутор истиче како су сви судови о његовом дјелу били варирање Кочићевих ставова, притом тежећи да боље освијетли књижевну вриједност Вучковићевог рада и постепено, онолико колико је то заиста и потребно, ревидира досадашње ставове. Исто тако, казује да се дјелом Весе Пелагића највише бавио Р. Бесаровић, напомињући да се поменути аутор ипак „није упуштао поближе у разматрање књижевних и књижевнокритичких одлика Пелагићева дела и његових схватања књижевности." (78) Такође, Летић путем веома исцрпних фуснота и напомена на крају књиге износи библиографске податке који представљају прави водич кроз нашу књижевноисторијску литературу, али и књижевност старијих епоха.

Други дио књиге (*ДРУГИ ЧИН: ГРАДИНАРИ 20. ВЕКА*), презентује нека од најважнијих имена Филозофског факулте-

та у Сарајеву, нарочито значајних за његов развој. У том погледу говориће се о Салку Назечићу, интелектуалцу који, „својим националним и стваралачким опредељењем" (105) припада српској култури. Истичући како Назечић током година рада „креира кадар на Катедри за југословенске књижевности, без обзира на то ко је којом варијантом српскохрватског језика говорио" (108), Летић нас већ од овог првог текста уводи у сфере идеолошких и међунационалних трвења која ће, како вријеме буде одмицало (што аналогно прате и текстови ове друге цјелине књиге) све више долазити у први план.

С тим у вези, говорећи о Меши Селимовићу, нарочито ће бити ријечи о његовим борбама против крутих регионалних књижвних подвајања, учитавања тзв. босанског духа у његов опус, те против његовог смјештања искључиво у корпус аутохтоне, засебне босанске књижевности. Све доминантније, из текста у текст ове књиге, провијава дух сукоба и подјела које ће наступити коју деценију касније.

Велика пажња биће посвећена и наставно-научном доприносу проф. Властимира Ерчића, његовом преданом раду на проучавању књижевности 18. и 19. вијека, те нарочито методама његовог научног рада. Као што то обично и бива, пишући о другима, аутор помало открива и себе самог. У Летићевим закључцима да је Ерчић предани „*истраживач* библиотечке и архивске грађе"(131) који даје „обиље напомена уз сваки, па и најмањи текст" (132) и који би „тек након пажљиво ишчитаних литерарних извора [...] изнео и своју 'корекцију', 'допуну' или 'исправку'"(132) ми заправо препознајемо самог аутора ове књиге. Непретенциозност, академска обазривост, прецизност и култура научног опхођења својствене су Летићевом научном дискурсу, што је свакако и дио насљеђене етикеције професора-узора о којима пише. Чак и из чињенице да се Ерчић „према истраживањима претходника [...] односио опрезно, с намером да их допуни 'са страна *превиђаних* и углова *неосветљених*'" (133) увиђа се типична црта и Летићевог научног рада, виђена и при ревидирању научних ставова о културним дјелатницима из 19. вијека, о којима је писао у првој цјелини ове књиге.

И помало запостављеном Малику Мулићу, истакнутом слависти, филологу у пуном значењу те ријечи, Летић такође посвећује

текст, нарочито потцртавајући вриједности Мулићевог рада о српском средњовјековљу, и његове ставове о високој дози оригиналности српске књижевности унутар византијског књижевног круга.

Неопходно је примијетити да Летић, неријетко, говорећи о одређеним личностима, постепено прелази са научног на готово поетски дискурс, као да је мјера његове блискости са драгим људима о којима пише мјера лиризације дискурса којим о њима говори. Такав је његов рад о Бранку Милановићу, за чију животну путању каже да „има круг Сунчеве" (161), и за којег примјећује да је међу биљешкама током предавања „деловао као међу књижевним ђаконијама из којих је увек бирао најсочније комаде" (169) Летић ће и овдје, наводећи вриједности Милановићевог научног рада (прецизност, праћење раније литературе и др) износити и своје књижевнонаучне постулате.

У тексту о великом Новици Петковићу, поред уобичајних података (навођења биографских података, утицаја, интересовања, објављених дјела, преласка са критичког на теоријско научно поље), Летић нарочито анализира Петковићев полемички сукоб са националистичко-идеолошким погледима на књижевност, гдје се успротивио идеји о искључивом „босанском духу" у књижевности (што је, већ је било ријечи, био предмет и Селимовићевих борби). Аутор нас подсјећа да је Петковићева полемика „образац објективног, протуаргументима поткрепљеног, академског 'дијалога' са самим текстом и ставовима у њему" (185) Напосљетку, Летић напомиње да је Петковић, под притисцима, морао напустити Сарајево још прије рата: „Испраћајући га тада, ми колеге са Катедре за књижевност, нисмо ни слутили да ћемо се, само коју годину касније, и сами наћи у колони путника на истом правцу." (189) Идеолошке и етничке нетрпељивости све више се приближавају кулминацији, те нас аутор полако уводи у трећу цјелину ове књиге.

ТРЕЋИ ЧИН: „ОГЊИШТЕ РАТОВА" тиче се писаца и текстова у вези са посљедњим ратом. Велику тему ове цјелине представља судбина оних Срба, нарочито интелектуалаца и културних радника, који су током рата остали у Сарајеву. У том свјетлу Летић даје текст „Три женске књиге о грађанском рату", који представља преглед дјела на граници између публицистич-

ког и књижевног стила[1]. Он потцртава да је сада ријеч о живим свједоцима који оповргавају доминантну ратну слику Сарајева, урушавајући својим дјелима „шаблонизирану слику ратног Сарајева као парадигму опкољеног града, створену из перспективе само једног, бошњачког, народа." (207). Аутор ће се позабавити и самим књижевним квалитетима, питањем дистанце, као и поступком и генезом ових дјела, истичући како су у овом случају „обрадом првобитних белешки настајали књижевни текстови различитих жанрова" (200). У свим текстовима ове цјелине Летић никада не даје предност политичким и идеолошким темама над чисто књижевним разматрањима.

У раду о ратном пјесништву („Ратна поезија Републике Српске у антологијама") аутор прецизира шта подразумијева под ратним пјесништвом, издваја праву поезију од актуелниог хроничарског стихотворства, те даје преглед објављених антологија. Слично као и у претходном раду, истиче се како пјесници настоје промијенити наметнуту стереотипну слику о Србима, како још гаје вуковске идеје српског бића и насљеђе југословенства, али и како, кроз поезију, доживљавају болно „отрежњење од лажног заједништва" (221). Летић ће нарочито говорити о слици Сарајева у ратној поезији, гдје се, између осталог, пријератна идила пореди са сликом Сарајева у оријенталним шехр-енгиз пјесмама, чему се конфронтира опште страдање града и Срба у њему 90-их година прошлог вијека.

Текст „Ратна проза Радована Вучковића" усредсређује се на наратолошка питања аутора и казивача, жанровска питања, те веома занимљиво праћење композиционог заокруживања Вучковићеве прозе везане за пријератно и ратно Сарајево. Уочава се да Летић и овдје пажљиво проматра књижевни поступак, разлику између фактографије и имагинације, приче и приповијетке. Осим приповијеткама, рад ће се, не случајно, бавити и Вучковићевим путописима. Међу градовима окружења и свијета, наћи ће се и Вучковићева посјета послијератном Сарајеву, испуњена трагиком, да би се онда из подручја познатог града, симбола бола, упутио „у непознате градове, 'књиге' без сећања и болних доживљаја." (254)

У овој, трећој цјелини књиге, Летић компарира и романе двојице аутора, *Твоје срце, зеко* Стевана Тонтића и *Коначаре* Не-

[1] Вишња Крстајић Стојановић, *Не плачи за Сарајевом*, Радмила Поповић, *Зашто одлазите из Сарајева*, Вера Тутњеви, *Изађи из Сарајева.*

нада Величковића. Иако се овдје бави политички и идеолошки веома осјетљивим штивом (нарочито када је ријеч о Величковићевом роману), Летић се превасходно фокусира на чисто књижевне феномене (тачке гледишта, елементи драмског исказа, поджанрови, функција хумора, библијски мотиви, важност дистанце). И овдје ће бити ријечи о болном отрежњењу од идеје заједништва, али, када је ријеч о Тонтићу, раскринкава се и негативна слика о Србима, премда Тонтић сав сукоб преноси и на виши, антрополошки ниво.

Не случајно, у *ЕПИЛОГУ* књиге је „Молитва за изгубљени град", рад који анализира библијски подтекст Капорове *Хронике изгубљеног града*. Овај текст веома концизно рекапитулира многе ауторове опаске присутне у цијелој књизи (библијски мотиви, средњовјековни контекст, интертекстуалне везе), с тим да у библијској (псаламској) структури романа прави аналогије српског страдања у Сарајеву са библијским страдањима изабраног народа. Летић Капорово писање овог романа истиче као „покушај 'зидања и очувања' оног Сарајева које је он волео"(288), као молитвену храну љубави за његово Сарајево. Нема сумње да тако треба схватити и *Сарајевске теме* Бранка Летића.

Књига се окончава поетски веома надахнутим текстом који представља ауторове опроштајне ријечи проф. Милици Иванишевић. И овдје се потврђује чињеница да је ауторова мјера присности са драгим људима заправо мјера поетизације његових текстова. Све је ту пуно евоцирања догађаја и детаља из младих дана, заједничких дружења и пријатеља, ратног страдања и патриотских одлука, поратних сусрета и утјехе. Прстенаста композиција коју чини посвета на почетку књиге и ово завршно слово, заједно са трагичном симболиком истог и драмском структуром књиге у цјелини, чини сјајан оквир за оно што би била и експлицитна и имплицитна порука ове књиге, упућена, како другима, тако и нама самима.

Слободан Наградић

АПОТЕОЗА ПРЊАВОРСКОМ НАСЉЕЂУ

/Славољуб Лукић, Дамир Кљајић, Бојан Вујиновић и Младен Стругар, СРЕДЊОВЈЕКОВНО НАСЉЕЂЕ ПРЊАВОРСКОГ КРАЈА, Републички завод за заштиту културно-историјског и природног насљеђа, Завичајни музеј Градишка и Истраживачки центар „Искон“, Бања Лука-Градишка, 1. издање 2014., 2. издање 2015./

Одавно се већ значај и значење ма које научне и стручне књиге не мјере и не процјењују само њеним обимом и осталим спољашњим карактеристикама, него се у први план свих евалуација истичу њихови садржаји, поруке и утицаји на даља истраживања и промишљања феномена који се у њима елаборирају. Другим ријечима, обим или дебљина публикација није директно пропорционална значењу и улози које оне имају у јавном простору нити, пак, посљедицама које остављају међу истражи-вачима и читаоцима. Низ је примјера који доказују какав и колико огроман значај и уплив, подстицај и консеквенције су имале неке обимом невелике књиге, такорекућ' брошуре, а још су веће полице са непрочитаним или безутицајним публикацијама, чији обим и изглед су одавали грандиозност и гламурозност, због чега су и могли, евентуално, фатаморгански заварати само у литературу неупућену јавност. Данашњи, пост-модерни и духу времена саображени аутори, ма којој провенијенцији припадали и из ма које области стваралаштва били, извукли су одговарајуће по(р)уке из т(ак)ог стања ствари и прилагодили се модерном сензибилитету и навикама конзумената писаних „урадака“, а још више медијумима њихове промоције, те почели да пишу краће, сажетије, са више илустрација и дру-

гих очигледних наставних „помагала“, а све с циљем да привуку пажњу и интересовање нове или, пак, задрже стару читалачку публику.

Претходно казано у највећој мјери се односи и на публикацију *Средњовјековно насљеђе прњаворског краја*, која се недавно појавила у издању „удружених“ издавача: Републичког завода за заштиту културно-историјског и природног насљеђа, Истраживачког центра „Искон“ и Завичајног музеја Градишка, и за неколико мјесеци доживјела два издања, што говори да је на неки начин она пронашла пут до читаоца. Њени аутори су млађи ствараоци из различитих, али међусобно комплементарних области истраживања и сазнања: мр Славољуб Лукић (теологија, историја и биљежење народних предања), мр Дамир Кљајић (географија, етнографија и туризмологија), мр Бојан Вујиновић (археологија и историја), мр Младен Стругар (картографија, антропогеографија и српска духовност), што се показало корисним, сврсисходним у „пројекту“ какав је истраживање културно-историјског насљеђа прњаворског краја из средњег вијека. Уколико наши аутори до појаве ове публикације, а некима од њих то је прва књига на чијим корицама стоји и њихово име, и нису били шире познати, након објављивањастудије која је повод овим редовима, бар стручна јавност више неће моћи игноросати њихово постојање и дјело(вање). Утолико се њихов труд, а он је свакако трајао више мјесеци, ако не и година, „исплатио“ – од сад па убудуће, они постају релевантни аутори(тети) за теме из области културно-историјског насљеђа. Разумије се, тиме се повећава и њихова одговорност за сваку написану ријеч и реченицу, јер више се неће моћи оправдати да су тек почетници у струци и науци.

Средњовјековно насљеђе прњаворског краја је вишеструко занимљива и корисна књига, иако није ремек-дјело литературе из области које су у њој заступљене и обрађене. Можда је неуобичајен овако аподиктичан став о и оцјена вриједности и значаја књиге која се приказује на самом почетку текста о њој, прије елаборације њеног садржаја и основних карактеристика које ју одликују, али за такав приступ и квалификацију смо се опредијелили због тога да одмах дефинишемо нашу позицију и аксиолошки став, који се некоме може учинити чак и противрјечним. Јер, с једне стране изричемо похвалан став о књизи, а с друге кажемо да се не ради о

ремек-дјелу. Сматрамо да то није контрадикторно, тим прије кад се у обзир и аналитичко поље узму контекст у којем се појавила књига и друге релевантне чиниоце који утичу на нијансирани и комплексни суд о ма којој публикацији, па тако и о манускрипту пред нама. То значи да се мора примијенити тзв. холистички метод, односно приступ вредновању студије о културно-историјској баштини на подручју данашње општине Прњавор, али о томе ће још бити ријечи, у другом дијелу овог приказа.

Међутим, прије свега другог, читаоцима треба подастријети основне податке о књизи коју приказујемо. Лукић, Кљајић, Вујиновић и Стругар су сматрали да све што је релевантно о предаји (како гласи српски превод латинске ријечи traditio), остацима и артефактима из средњовјековне културне, духовне и градитељске историје прњаворског краја може стати на 180 страница Б5 формата, да ће се текст боље разумјети, тј. да ће више говорити и пружити дубље и шире увиде и спознаје „материје“ која се елаборише, уколико се уз њега пласирају и адекватне илустрације. Због тога је у књизи и штампано 60 фотографија, углавном мраморја или стећака и других надгробних споменика, цркава, гробља, манастира и сл., затим 36 графичких и других илустрација, као што су цртежи, скице, схеме итд., које додатно подупиру неке ауторске тезе или аргументацију из текстуалних дијелова. Посебну вриједност публикације представљају географске и историјске карте (ту је управо видљив допринос и препознатљив „рукопис“ мр Стругара) некадашњег и данашњег прњаворског краја, као и квалитетно одабрани и одштампани факсимили релевантних историјских рукописа и остале грађе, који се могу читати и „голим“ оком (наравно, уколико се познају стари српски и словенски језици, те латински језик), а ту су и три табеле у којима су дати подаци од значаја за истраживану проблематику. Прво издање књиге штампала је „Комесграфика“ из Бање Луке, а друго „ГрафоМарк“ из Лакташа.

Средњовјековно насљеђе прњаворског краја структурисано је од неколико поглавља и прилога. Поред Предговора, ту су Увод, затим Средњовјековна историја прњаворског краја (1. поглавље), Средњовјековни археолошки локалитети прњаворског краја (2. поглавље), Завршна разматрања, Извори и литература, Прилози, Списак скраћеница, Резиме и Биљешке о ауторима. Централ-

ни дио ове публикације је њено 2. поглавље,а оно се састоји од/ из седам тематских цјелина у којима су обрађене теме од значаја за разумијевање историјске, археолошке, антропогеографске, етнолошке, градитељске, традицијске и других садржаја и елемената конфигурације територије коју данас чини и омеђава прњаворска општина и нешто шири простор. То значи да се наши аутори нису строго ограничили на истраживање само атара Прњавора у његовим актуелним гео-политичким координатама, него су добрано прешли преко тих лимеса и ушли у „забран“, тј. у подручја неколиких данашњих сусједних општина, као што су Дервента, Добој, Челинац, Лакташи и Србац. По нашем мишљењу то је врлина овог манускрипта, јер административне границе се мијењају с обзирома на политичке и војне прилике и потребе, док се културна добра и остало насљеђе не помјерају у зависности од тих промјена, него остају да свједоче о времену у којем су настала и простору на којем су настала и трају.

Ипак, централна вриједност ове књиге - која није научна монографија у ужем, строгом смислу те ријечи, али јесте значајан прилог науци, прије свега археологији, историји, а затим и етнографији, архитектури, нарочито црквеном градитељству, те ономе што се збирно, због тога и непрецизно, назива теоријом и праксом заштите културно-историјског насљеђа – састоји се у томе што је она прва систематска и релативно цјеловита студија о историјској и културној баштини прњаворског краја, што је то прва књига о историјској прошлости, углавном средњовјековне фазеповјеснице Прњавора и њему гравитирајућих насеља, што је самим тим повјесница и једног сред-њобосанског и сјевернобосанског града и његове шире околине, гдје се средњи вијек не завршава неком од уобичајених година у досадашњој историографији (нпр. 1453. и пад Константинопоља под Турке и нестанак Византије; 1492. и Колумбово откриће Амери-ке; 1517. - Лутерова реформација Цркве, 1789. и Француске буржоаске револуције итд.), које и наши аутори некритички прихватају, што им се, због младости, неискуства и превеликог респектовања већ успостављених научних парадигми, етаблисаних ставова и оцјена ауторитета из тих подручја науке и других области сазнања, не може одвећ замјерити, него траје знатно дуже, све до краја 19. а по неким институтима и садржајима социјалних односа све до првих

година 20. вијека. Мање-више, наша, српска, а такође и бивша југословенска историографија, археологија, антропогео-графија, етнографија, фолклористикаи сл.кад је ријеч о Босни и Херцеговини угла-вном су се фокусирале на и истраживале источну Херцеговину, затим тзв. Сарајевско-романијски плато, источну Босну, Подриње и др., док је подручје сјеверне и средње Босне, као и Босанске крајине било осјетно запостављено, мада је било истраживача и има текстова који свједоче да се својевремено писало, макар и рудиментарно и емб-рионално, и о овом дијелу Босне (нарочито кад је археологија посриједи, нпр. ист-раживања К. Хермана, Ћ. Трухелке, А. Бенца, З. Марића, Ђ. Базлера, Б. Белића, М. Ђур-ђевића, Т. Рајковаче и др., дјелимично и у етнографији, у којој је највреднији истражи-вачки траг о сјеверној Босни оставиоМ. Филиповић), о чему су аутори понешто нату-кнули у Предговору, а исцрпније „извијестили“ у Уводу. При томе, не мислимо да су увијек посриједи неки субверзивни политички мотиви, односно неки други дискрими-наторни критеријуми, праксе, разлози и оправдања, него је понекад и стицај непо-вољних околности диктирао такав развој поменутих наука и истраживачких капацитета и преференција. Овом публикацијом Прњавор и његово шире залеђе на широка врата су ушли у истраживачки фокус и од сад ће попуњавати све библиогр-фије о исто-ријском и културном насљеђу нашег народа у тим географским координатама.

Налази и описи аутора овдје актуелизоване публикације недвосмислено показују да је на подручју данашње прњаворске општине и нешто ширег простора постојао и одвијао се богат живот људских заједница уназад неколико вјекова. И не само то. Њиховеелаборације, како теоријске, тј. анализе и ревалоризациједо сад познатих извора и већ публиковане литературе, тако и емпиријске, а које се односе на теренска археолошка, антропогеографска и етнолошка истраживања, оснажују аргументацију о развијеној цивилизацији у том крају у периоду средњег вијека и касније и чине рељефнијом представе и наша досадашња сазнања о њој. Бројна црквишта, манасти-ришта, некрополе и остали артефакти јасно указују и непобитно свједоче да је ту живјело и дјеловало становништво несумњиве хришћанске провенијенције, углавном православне конфесионалности и еклесијалности – о чему најупечатљивије свједочи име централног насеља на

том локалитету: Прњавор, а упућени у унутарцрквене каноне, организацију и схематизам Православне цркве знају да је то врста манастирског имања - да је на том простору постојала и функционисала државна организација, да се одвијала развијена привредна активност,а није се заостајало ни у градитељству, кому-никацијама, црквено-духовном животу, те списатељско-преписивачкој активности и сл. Млађаниистраживачи и писци ове публикације у већ помињаном 2. поглављу, које је, заправо, quintesentia манускрипта којег овим кратким словом препоручујемо читалачкој пажњи, детектују и дешифрују „тајне“ десет археолошких локалитета, и то: Кремна, Отпочиваљка, Друговићи, Орашје, Штрпци, Брестово, Дренова, Горњи Вијачани, Горњи Гаљиповци и Прњавор, на којима су се налазила утврђења или, пак, насеља са напријед наведеним садржајима и карактеристикама, а до те спознаје се дошло обрадом и тумачењем археолошких артефаката, у којима су се одвијали друштвени процеси и владали односи примјерени том раздобљу и гео-политичкимоквирима. У прњаворско културно-историјско насљеђе се може уписати и оно што јенађено, и описано, на шест црквишта са некрополама, а поред наведених локалитета истражени су и они у Горњим Палачковцима, Грабик Илови и Хрвађанима. Најобимнији дио овог поглавља, а самим тим и публикације у цјелини, је онај у којем су обрађене све регистроване некрополе, поред оних на/са црквиштима, а таквих локалитета, за сад, има 22. Разумије се, адеква-тно имену ових локалитета, истражена и описана су сва гробља, надгробни споменици, које народно памћење чува под називом мрамори или мраморје, крстаче, билиг, кам, плоче, сандуци и сл., а највећи дио стручне литературе их учестало именује и стећцима, и остали артефакти сепулкралне традиције, те народно предање у вези са њима, којег су аутори вјерно забиљежили, али ипак веће повјерење поклонили емпиријски провјерљи-вијим фактима, релацијама и каузалитетима. То значи да су „посјећена“ сва гробља, у свим селима и засеоцима прњаворске општине и неколиких њој сусједних села, да су истражени стари надгробни биљези, прочитани и протумачени натписи на њима, а и лаику довољно говори чињеница да се већина тих некропола и данас, неколико вјекова од кад су први пут настала, зову „грчка гробља“. Уз то, у једном од одјељака тог поглавља аутори су предано евидентирали и кратко описали и све

остале археолошки потенцијално значајне локалитете, без обзира што они до сад још нису истражени. Тим прије треба наставити са истраживањем и евалуацијом свеколиког културно-историјс-ког насљеђа прњаворског подручја.

Специфичност је ове књиге и то што се у њој говори, кроз посебне одјељке, како о потреби саме заштите откривених, истражених и валоризованих културних добара споменичког карактера и капацитета, тако и о њиховој „употреби“ у туристичке сврхе. У том погледу, елаборацијетих димензија и састојница рукописа пред нама скрећу са строго научне трасе и приступа историјској прошлости и културном баштини и попримају карактеристике административно-политичких докумената, типа стратегија, платформи, смјерница, планова и сл., с циљем да надлежне јавне службе поступају у складу са сазнањима и императивима садржаним у њима. То је свакако израз и имплементација једног (пост)модерног приступа проучавању, вредновању, практичној апликацији и комерцијализацији културно-историјског насљеђа, по којем истраживање и промишљање предаје и баштине не служи само себи, односно оно се не проводи само да задовољава хеуристичке потребе радозналаца и отаљавање радних обавеза државних чиновника задужених за заштиту и очување споменичког блага, него и за презентације укупних вриједности и богатстава одређених гео-политичких ентитета као што су општине, окрузи, регије, градови, па и шира административна подручја , а што све треба да резултује и финансијским ефектима, тј. зарадом оних који се тиме баве.

У једну ријеч: *Средњовјековно насљеђе прњаворског краја* је несумњиво корисна и значајна публикација. Не само због тога што је прва која је обрадила готово цјелокупно непокретно и материјално културно насљеђе данашње прњаворске општине, него и зато што може послужити као упутство и бити подстицај будућим истраживачима исте „материје“ на истом или нешто ширем простору, и што је читаоцима, ма гдје они данас живјели, омогућила да се са тим, нашим, споменичким благом упознају и о њему знају макар колико и о оном из древне Перзије, Египта, Инка, средњовјековне Србије и сл. Књига ииздавачима и ауторима служи на част.

IN MEMORIAM

Мирјана Арежина

IN MEMORIAM
ПРОФ. ДР МИРКО СКАКИЋ
(5.2.1934–22.8.2014)

У августу 2014. године преминуо је проф. др Мирко Скакић, историчар књижевности, књижевни критичар и есејиста, један од првих професора на тек основаном Филозофском факултету у Бањалуци.

Проф. др Мирко Скакић рођен је 1934. године у Исјеку код Босанског Грахова. Нижу реалну гимназију завршио је Дрвару, а учитељску школу у Бихаћу. Југословенску књижевност и српскохрватски језик студирао је на Филозофском факултету у Скопљу, гдје је дипломирао 1962. Магистрирао је 1971. године (*Развојна линија књижевног стваралаштва Меше Селимовића*) и докторирао 1981. (*Књижевно дјело Новака Симића*), на Филолошком факултету у Београду.

Каријеру је почео као гимназијски професор у Теслићу и Добоју. Предавао је на Педагошкој академији Универзитета у Тузли (1972–1984). Након тога, био је предавач на Педагошком факултету у Осијеку, гдје је биран у научна звања доцента (1984) и ванредног професора (1990). Од краја 1991. године радио је на Универзитету у Бањалуци, гдје је изабран у звање редовног професора (1991). Као предсједнику Матичне комисије (1993. и 1994. године), за припремање и отварање Филозофског факултета у Бањалуци, за подручје филологије (студијска група Српски језик и књижевност), професору Скакићу приписују се велике заслуге за оснивање Филозофског факултета у Бањалуци, од чијег је отварања 1994. године био наставник на предмету Српска књижевност 20. вијека. Повјерени су му били и предмети Средњовјековна књижевност и Књижевност ренесансе и барока. Био је први шеф Одсјека за српски језик и књижевност, као и један од првих продекана. Обављао је дужност водитеља постдипломског студија Наука о књижевности, на којем је предавао Технику израде научног рада.

Проф. др Мирко Скакић објавио је 11 књига и преко 160 књижевнокритичких радова. Подручје његовог интересовања била је српска књижевност 20 вијека. Бавио се књижевним стваралаштвом Новака Симића, Јована Скерлића, Десанке Максимовић, Милорада Павића и др. Нарочито занимање показао је за стваралаштво Меше Селимовића, откривајући Селимовића и као писца, али и као књижевног критичара у низу књига о овом великом писцу: *Књижевно дјело Меше Селимовића* (1976), *Рано дјело Меше Селимовића* (1992), *Романи Меше Селимовића* (1992), *Књижевни критичар Меша Селимовић* (1998), *Меша Селимовић у књижевној критици: критика критике* (1999), *Огледало времена: студије и критике* (2001). У књизи *Рано дјело Меше Селимовића* запажа одређене проблеме који ће у Селимовићевим зрелим годинама књижевног стварања бити дубље обрађени. Својом студијом *Романи Меше Селимовића* даје преглед Селимовићевог романсијерског стваралаштва и интерпретације његових романа. У књизи *Меша Селимовић у књижевној критици: критика критике* сажео је своја дотадашња испитивања стваралачког опуса Меше Селимовића и заокружио истраживања Селимовићевог књижевног стваралаштва и критике о њему. Такође је пратио и тумачио критичке пријеме Селимовићевог дјела. Поносан на преписку са Селимовићем, није пропуштао прилику да дио те кореспонденције објави у поменутим књигама.

Професор Скакић свесрдно је помагао млађим колегама, подстичући их на даља усавршавања. Био је веома активан у пословима који су се односили на организовање Одсјека за српски језик и књижевност, све вријеме окренут Београду као великом књижевном, културном и научном центру. Ангажовао је велики број београдских професора да предају на тек основаном факултету. Величину је показивао и када је несебично предлагао менторе за израду магистарских и докторских радова са Београдског универзитета, омогућавајући постдипломцима да сарађују са највећим стручњацима из одређене области. Неки ће му на свему овоме бити вјечно захвални.

Слободан Наградић

IN MEMORIAM: НИКОЛА АСАНОВИЋ (1954-2015)

ТИХИ ЧОВЈЕК КОЈИ ЈЕ МАЛУ БИЛЕЋУ УЧИНИО ВЕЛИКОМ

19. априла ове, 2015. године, из Билеће је стигла тужна вијест: умро је Никола Асановић. Иако смо ми, његови пријатељи и поштоваоци, као и његова породица и ближа родбина, ту вијест данима и недјељама раније очекивали, јер смо знали да покојни Никола болује од тешке и неизљечиве болести, ипак смо сви били затечени и шокирани јер смо се потајно надали и очекивали да ће наш Никола, као толико пута до тад, и из те неприлике изаћи као побједник. Јер, он је за живота толико пута налазио рјешења и за најкомпликованије проблеме у које је, не својом вољом, допадао и храбро се носио са бројним изазовима на путу између Сциле и Харибде.

Данас, кад међу нама више нема Николе Асановића, није лако рећи ко је он био, шта је (све) (у)радио, какве је резултате постизао, какав је утицај имао међу савременицима, а шта ће, пак, значити потомцима у ближој и даљој будућности. Покојни Асановић је, нема сумње, био свестрана личност и стваралац. Најдуже је радио (28 година) као наставник и професор српског језика у билећким основним школама, а затим и као професионални предсједник Српског просвјетног и културног друштва „Просвјета“, Општински одбор Билећа. Али, осим обавеза које су подразумијевала радна мјеста, Асановић је постао познат по ономе што је радио мимо тога, у своје слободно вријеме, као активиста у организацијама културе, умјетности, медија комуникације, хуманитарног рада и националних послова у најширем значењу те синтагме. Осим просвјетног рада, Никола се бавио и новинарским и публицистичким активностима, затим лекторско-корек-

торским, уредничким и приређивачким пословима, издаваштвом, организацијом и хроничарењем културног живота, умјетничких манифестација, народног саборовања, промовисањем нових књига и часописа, књижевном критиком, те писањем стручних текстова и публикација. Оно што је урадио г. Асановић није мало ни да је у питању нека професионална институција из области културе или умјетности, а не тек један човјек.

Никола Асановић рођен је 1954. године у селу Зубци код Требиња. Педагошку академију у Никшићу завршио је у року, 1975. и постао наставник српскохрватског језика. Касније, уз рад, завршио је, прво Дефектолошки факултет у Београду (1986.) и стекао диплому дефектолога или, како се то данас каже, специјалног педагога, а потом и Филолошки факултет, студијски програм српски језик и књижевност, такође у Београду. На Филозофском факултету Универзитета у Источном Сарајеву похађао је постдипломске студије и био пријавио и магистарски рад о теми уређивачке концепције часописа „Нова зора“. Бројни ђаци билећких школа сјећају се свог брижног и одговорног професора српског језика и књижевности, који им није предавао само обавезно наставно градиво, него их учио животу, љубави према свом народу и његовој традицији, у првом реду језику, писму, литератури, историји, националном идентитету.

Осим у педагошкој сфери, покојни Асановић се огледао и у новинарству. Више година радио је као сарадник листа „Херцеговац“, а затим и као дописник из Билеће и источне Херцеговине многих листова, највише за „Политику“ и друге листове из њене куће (Интервју, Илустрована политика), потом и за „Јавност“, у којима је објавио више од 300 текстова. За живота је објавио „само“ двије своје књиге: *Кроз источну Херцеговину* и *Билећа над извором Требишњице*. Кажемо „само“ због тога што је наш Никола предност увијек давао другима, било да је неки њихов лични проблем посриједи, или да су у питању књиге које треба приредити, преломити, лекторисати и коректурисати, али и због тога што смо увјерени да је у његовој заоставштини остало рукописа који чекају публиковање. Осим те двије самосталне књиге, покојни Асановић је објавио више десетина есеја, осврта и приказа нових издања, предговора, поговора, приређивачких и редакторских напомена, рецензија, информација и других глоса.

Никола Асановић је био члан, сарадник, активиста и „функционер“ бројних организација, удружења, форума и асоцијација из сфере културе, духовности, умјетности, науке, образовања, националног рада и сл., од њему најдраже српске „Просвјете“, па до Матице српске и Друштва српских домаћина, чији је био и потпредсједник из Републике Српске. Ипак, у сјећању савременика и потоњих генерација српских културних прегаоца остаће упамћен као велики активиста Српског просвјетног и културног друштва „Просвјета“. Српској „Просвјети“ је г. Асановић посветио скоро 25 година најпродуктивнијег стваралачког живота. Радио је на обнављању СПиКД „Просвјета“ у Билеће 1990. године, касније је био предсједник Општинског одбора тог друштва, члан Главног одбора, а у два мандата, од 2005. до 2012. године, обављао је и дужност потпредсједника СПиКД „Просвјета“. Дао је велики допринос послијератном ширењу српске „Просвјете“ изван Републике Српске, на подручје Федерације БиХ, Црне Горе (Херцег Нови, Никшић), Србије и „правог“ иностранства: у Аустрији, Француској, Швајцарској итд. Од 2001. године па до смрти, агилни Асановић само једном није присуствовао сједници Главног одбора, и то због тога што је била истог дана кад и скуп Друштва српских домаћина у Београду.

Литерарни посленици из свих српских земаља памтиће покојног Николу по покретању и преданом раду на организовању књижевно-културне манифестације „Српска проза данас“ у част познатог херцеговачког писца Светозара Ћоровића, која се од 1997. године одржава у Билећи, односно нешто касније установљених сусрета историчара у Гацку. То је радио заједно са једним другим славним Билећанином, Радославом Братићем. Никола је у вези са тим симпосионом писаца бринуо готово о свему: од избора теме, списка учесника, предлагања чланова жирија, мјеста одржавања, „агенде“ самих Сусрета, финансијера, преноћишта, прикупљања ауторизованих текстова, тражења спонзора за штампање, преламања и коректуре текстова, до обавјештавања медија комуникација и примања критика на своја плећа од оних који из неких разлога нису бивали поз(и)вани на једну од најзначајнијих књижевних приредби у Републици Српској. Захваљујући управо ангажману и доприносу г. Асановићу, српска „Просвјета“ из Билеће је (п)остала

синоним са Ћоровићевим сусретима (прозних) писаца. Тек ће се његовим одласком у вјечни смирај, видјети колико је он значио за ту манифестацију, за културни живот у једној малој херцеговачкој паланци, која је баш по сусретима писаца и награди која носи име Светозара Ћоровића израсла у значајно духовно средиште у које радо и често навраћају ствараоци свих провенијенција.

Други велики Асановићев допринос, по којем ће трајно бити уписан у српске културне бесмртнике, јесте покретање и уређивање „Нове зоре“. И у тај „пројекат“ Никола је кренуо заједно са Братићем и колегама из Општинског одбора СПиКД „Просвјета“ из Гацког. Послије само неколико бројева, „Нова зора“ се позиционирала у сам врх ововремене српске периодике. И заиста, нема аутора који држи до себе, а да не машта да објави текст у том херцеговачком гласилу. Сигурни смо да свега тога не би било да послове секретара редакције није обављао професор Никола Асановић. Осим са ауторима, од се „дружио“ и са пренумерантима, штампарима, дистрибутерима, преводиоцима и свима који су на било који начин укључени у настанак и мисију „Нове зоре“. Никола је, једноставно, умио са људима. Био је тих, ненаметљив, уљудан, али и упоран. За њега није било проблема који се не може рјешити. Да није било његове проницљивости, марљивости и одговорности, многе књиге у издању Главног одбора СПиКД „Просвјета“, укључујући и „Просвјетин“ Калндар, тешко да би икада угледале свјетлост дана.

Одлазак Николе Асановића болно је одјекнула не само у родним Зубцима, Требињу и Билећи, источној Херцеговини, него у цијелој Републици Српској и широм српских земаља. Видјело се то и по начину на који су ту вијест пропратили бројни медији комуникације, а нарочито културна рубрика београдске „Политике“. Као и сви велики људи и наш Никола је умро само једном. Својим животом, радом и резултатима он се трајно уписао у вјечно живу књигу српске културе. Потврдили су то сви они који су у њему говорили на комеморацији у Билећи или сахрани у родним Зубцима 20 априла љета Господњег 2015. Мир његовој души и вјечна му слава!

УПУТСТВО ЗА АУТОРЕ *ГОДИШЊАКА*

Моле се аутори да се придржавају сљедећих упутстава при писању текстова за часопис *Годишњак*.

Обим и формат текста:

- од 10 до 16 страна А4 формата у *Word*-у;
- фонт Times New Roman, величине12 pt и прореда 1.5;
- сажетак, кључне ријечи и подножне напомене словима величине 10 pt.

Рад садржи сљедеће елементе:

- име и презиме аутора, назив институције у којој је запослен, e-mail адресу аутора (у горњем лијевом углу);
- болдовани наслов рада;
- апстракт на језику на којем је рад (100 до 250 ријечи);
- кључне ријечи (до 10 ријечи);
- текст рада;
- попис цитиране литературе;
- резиме (уколико је рад на страном језику резиме се пише на српском језику).

Начин цитирања:

- један од устаљених начина цитирања по ауторовом избору (*MLA*, *APA*, *Harvard Manual Style* и сл.).

Напомена: Уколико рукопис не садржи неке од наведених елемената уредништво задржава право да их уврсти у рад.

Рукопис је потребно послати у штампаној или електронској варијанти. Штампана верзија рукописа доставља се на адресу Друштва (Бана Лазаревића 1, 78000 Бањалука, са назнаком: за Друштво чланова Матице Српске у Републици Српској), а електронска верзија на e-mail: drustvoclanovamatice.rs@gmail.com

ИЗДАВАЧ:
МАТИЦА СРПСКА – ДРУШТВО ЧЛАНОВА
МАТИЦЕ СРПСКЕ У РЕПУБЛИЦИ СРПСКОЈ

За издавача:
Проф. др Младен Шукало

Лектура и коректура:
Мр Мијана Кубурић-Мацура

Превод садржаја, резимеа и импресума:
Мр Бранко Црногорац

Ликовно рјешење корица:
Зоран Егић

Штампа:
Comesgrafika

За штампарију:
Звонко Савић, дипл. правник

Тираж:
150

PUBLISHER:
MATICA SRPSKA – MEMBERS OF
THE SOCIETY IN REPUBLIC OF SRPSKA

For publisher:
Mladen Šukalo

Editing and proofreading:
Mijana Kuburić-Macura

Translation of table of contents, summaries and imprint:
Branko Crnogorac

Cover design:
Zoran Egić

Print:
Comesgrafika

For print:
Zvonko Savić

Circulation:
150