***Историјска естетика***

***Стефана Првовенчаног***

***(Овај рад је први који запрово чини извод из магистарсе тезе и сасвим је примерен идеји да се ученици у непосредној настави све убедљивије примеравају процесу (само)тумачења како би се дефинитивно ослободили још увек врли, врло... присутног облика рада по принципу екс – катедре.)***

 У процесу сагледаваwа “православних естетичких схватања српског средњовековног човека” неизоставно се мора поћи од тога да ни српска књижевност, ни уметност тога времена “нису поседовале посебну, а поготову не систематски разграђену естетичку теорију”.[[1]](#footnote-0) Насупрот “класичној” западноевропској естетици као изразу и филозофској традицији српска средњовековна књижевност је припадала оном кругу “неокласичног” схватања лепог. Оном кругу који није формулисан теоријским системима колико је трајао у “разним облицима културе и уметности”.[[2]](#footnote-1) За појашњење те српске „неокласичне“ естетике Стефан Првовенчани је врло захвалан аутор јер својом *Хиландарском повељом* из 1200 – 1202. године и *Житијем св. Симеона* из 1216. године даје богат материјал “за сагледавање и оцену конкретно – историјске, а не апстрактне естетске прве половине 23. века”.[[3]](#footnote-2) Да будемо прецизнији.

 Уместо рата за који се као владар припремао против угарског краља Андрије 2. Стефан Првовенчани у Житију описује чудо преподобног Симеона:

 “Дођи, брате мој драги и слатки у Христу Богу! Дођи господине мој и брате, да се насладимо у Господу Богу слатке љубави!”[[4]](#footnote-3)

 Помирљивом писму претходили су историјски догађаји из око 1200. године. Незадовољан одлуком Рима да краљевском круном Стефану Првовенчаном на Балкану ојача православну државу која ће тиме сметати и ширењу Угарске Андрија се по повратку из крсташких ратова 1218. године одлучи да нападне Србију. Ова је намера предупређена тек дипломатском акцијом архиепископа српског Саве. Акцијом која је ишла у прилог аутору Житија – пошто је за владара решен проблем – који је сада у новонасталим околностима „везује за култ новојављеног свеца, његовог оца преподобног Симеона“.[[5]](#footnote-4) И ту сад теће прича о посредништву светог који „посредничком молитвом пред Богом“ јарост мења у кротост, “а гнев у љубав” која и доводи до писма. Овај контраст изазван чудом, по оцени Милорада Лазића, “има у себи ону естетизовану етичку наивност и чедност библијских псалама или средњовековних молитви”.[[6]](#footnote-5) Надаље, реч је о житијној слици која открива и ауторова историографска схватања по којима је Бог, а преко Светога, “реални фактор историје”.[[7]](#footnote-6) Имамо, дакле, ситуацију у којој биографска целина живота, а естетизована чудом, “добија своју естетичку и књижевну жанровско житијну довршеност”,[[8]](#footnote-7) у смислу да се живот претаче у својеврсну религију, а ова опет у естетичку „насладу“ у Христу.

 Неспориво да је ово пример који јасно показује како аутор “неестетичким поступком” остварује и “склад у нескладу” са очитом намером “да гане и узбуди читаоца” чија ни естетска, ни духовна свест ни приближно није, попут ромејске, “на нивоу једне развијене и просвештене ортодоксне средине”.[[9]](#footnote-8) На овакав неестетички поступак аутора су неспориво усмерили политички критеријуми у држави као и “утилитарни дух времена” који “ипак обликују уметничка схватања”. Реч је о времену, подвлачимо, у коме је – 13. век – патриотизам код Срба изразито обојен емоционално-естетичким компонентама које и инспиришу њихову не само духовну стваралачку осећајност, но и инвентивност. У сфери тог и тако схваћеног патриотизма израста и она полифонија вредности која пре свега захвата цркву, државу, етнос и династију Немањића.

 Врло је занимљив и онај уводни део Житија у коме аутор прави један паралелизам „између светих пророка и других светих и преподобног Симеона“[[10]](#footnote-9) као угодника Божјег и наравно земаљског владара. Ево шта Стефан у том делу каже:

 “Међу њима беше и овај мој господин свети хранилац, угађујући Господу, желећи да ужива блага у дому Господњем, „Јер насађени у дому Господњем“, пророк рече: „процветаће у дворовима Бога нашега’, што не погреших”.[[11]](#footnote-10)

 Чини се да нигде није јасније истакнут темељни циљ православне духовности као у овом одломку. Више је него очито да је она схваћена и као естетика. Пошавши путем истине и угодништва Богу преп. Симеон нам открива и тајну Царства Божјег у православном предању која је истовремено схватана и космично и есхатологишно. Ако се космички пут схвата као онај “пут ’угађања Господу”, односно пут подвига онда је есхатологишни израз насладе “у Царству будућег века”. Своје схватање духовне насладе Стефан Првовенчани је појашао и паралелним цитатом из псалама.[[12]](#footnote-11) Овде се, наиме, уопште на ради само о „пребивању у радости и наслади“ праведника у Царству небеском колико и о томе да ће и радост и наслада бити “увећани коначним преласком Божјег угодника у бесконачно небо и нову преображену земљу”.[[13]](#footnote-12) Тим чином се и постиже онај “највиши степен... духовне ’насладе’, радости и ’цветања“ јер ће управо њиме сваки угодник и бити „саобразан телу славе Христове”.[[14]](#footnote-13)

 Пратећи естетичку концепцију овог Житија ми заправо пратимо и намеру његовог аутора „да у Житију представи и открије духовни идеал православног српског владара“[[15]](#footnote-14) јер се, примерено његовој идеји, „земаљски господари, угодници Божји, не стварају само око “земаљске власти“ колико су истовремено и Божји угодници „чији је основни и естетички идеал у наслади у дому Господњем“.[[16]](#footnote-15)

 Вођени идејом да у владару „оцењеним крсним знаком“ препознамо и објект духовне лепоте за тренутак ћемо се задржати код детаља „када игуман хиландарски Методије доноси у Србију крст Стефановог оца монаха Симеона“.[[17]](#footnote-16) Ево како нам тај детаљ предочава аутор „Житија:

 „И дивљаху се, гледајући толике Божје милости које бивају на владаоцу њихову од благосиљања и сладости пречистога и преблаженога старца“.[[18]](#footnote-17)

 Да би се овај тренутак разумео мора се имати у виду да је врло богата и симболичка и естетска духовна вредност крста не само у усменом и у вербалном предању цркве но и у православо-фолклорној традицији. И присетити се Јована Дамаскина (675 – 749) кад каже да је крст „символ победе над смрћу, штит, оружје и споменик победе над ђаволом“.[[19]](#footnote-18) Одјеци овако симболички схваћеног крста препознају се и у овом Житију нашег писца. Ево шта Стефан Првовенчани пише пратећи чин доношења крста:

 „И опет га врати (игумана Методија) свети Симеон са часним својим благословом сину својему, дав му часни и животворни крст Господњи, на ком би распет Владика грехова наших ради, који је сам, владајући, носио о врату својем и којим је побеђивао непријатеље своје, рекав:

 ’Ово нека ти буде чувар и утврђење, и победилац, и помоћник у борби противу видљивих и невидљивих непријатеља...“.[[20]](#footnote-19)

 Овде се, наравно, и по виђењу св. Јована Дамаскина, ради о томе да хришћани поштују и клањају се материјалном крсту, колико лику „као символу Христа“. Не само по Стефану, но и по уопште монашком предању „духовник је схватан као лик човека, чији су ум, реч и дух благодатно слични испостасима Свете Тројице“. А то је оно исто мишљење које су заступали и Псеудо – Дионисије Аеропагит ( 5. век) и свакако касније Јован Дамаскин.[[21]](#footnote-20)

 Да духовнику треба прићи као естетичком објекту мишљеља је, пре свега, Павле Флоренски – утемељивач православне естетике. У примеру који смо већ навели „преблажени старац“ Симеон је „естетички објект, а Стефан Првовенчани „субјект ’сладости“.[[22]](#footnote-21) Али, „онога тренутка кад свој утисак владар фиксира као импресију свог књижевног доживљаја“ онда и он и његово дело израстају у „естетички објект целе једне књижевне и културне традиције православне вере и православног народа српског“.[[23]](#footnote-22) Уосталом средњовековна српска Житија су и писана „са намером да уђу у састав богослужбеног културног књижевног програма“.[[24]](#footnote-23)

 Сама „вест о доношењу Симеоновог крста у Србију“ и предосећај могућности непосредног „додира са символом Хрита“ ствара једно посебно „душевно расположење“. То је тренутак кад сама та могућност „прелази у емоционално-естетичко стање радости“.[[25]](#footnote-24) Ево како појаву крста у Србији описује Стефан Првовенчани:

 „И гле, наједном изађе као Сунце са истока, обасјавајући западне крајеве, и шаљући зраке своје у васељену и остављајући сав свет зрацима Распетога на њему“.[[26]](#footnote-25)

 Детаљ на који овом приликом желимо да скренемо пажњу везан је за „схватање средњовековног човека о географским границама“. Тежња је Стефана Певовенчаног да у „што ширим границама обухвати свет“ како би тиме створио својеврстан „модел микрокосмоса“. Пође ли се од сакралне оријентације и поделе света на прогресивна и регресивна кретања по којој је рај на истоку, а пакао на западу – наравно у односу на сакрално схватање по коме је средиште земље у Јерусалиму – где је лоцирана и Србија може се само наслућивати очекивана радост у нади да ће посредством крста и „западни крај света уместо пакла“ постати рај. „Радост наде за очевим крстом постаје на тај начин“ израз „потпуне духовне насладе гледања и доживљаја ’осветљеног света зрацима Распетог“.[[27]](#footnote-26)

 У похвали преподобном Симеону Стефан Првовенчани на 27 места употребљава израз радост. Да одмах појаснимо, реч је о „врло поштованој похвали“ где владар Србије изражава „благодарност своме оцу за покровитељство над њим и отачаством и даље његово моћно посредништво“.[[28]](#footnote-27) Нема спора да се овде практично ради о изразитом примеру естетизоване ангажоване књижевности. Уосталом, и цело Житије одише историјско-политичком основом укорењеном и у идејама и политичким тенденцијама времена о коме је реч. Али, како је похвала упућена светом, односно преподобном Симеону „који стоји изнад, али не и изван чулно – опажајног света“,[[29]](#footnote-28) између земаљског, дакле, и небеског, то естетичка похвала и нема други циљ до да „истакне његову небесност и конкретизује његово метаисторијско присуство у животу отачаства и династије“.[[30]](#footnote-29)

 Друга ствар која такође видно пада у очи јесте да живи (Стефан Првовенчани) и упокојени (Св. Симеон) чине једну „мистичну органску целину“ из чега произилази и ауторова вера да се веза између земаљских и небеских чланова заправо никада и не прекида. Стефан и Симеон не само да су „крвни и духовни сутелесници“ колико пре свега „сутелесници Христови које везује и оживљава јединствени бесмртни живот“.[[31]](#footnote-30)

 Поред радости и весеље чини „синонимни знак естетичког“. Присетимо се овог тренутка Немањиног задовољства након привођења крају градње Богородичиног храма у Студеници – 1196. године:

 „Ове молитве чинећи из дубине срца, веселом душом труђаше се у храму Пресвете, старајући се о њој да се скоро сврши“.[[32]](#footnote-31)

 Реч је о мотиву који ће, иначе, бити „врло чест у српској средњовековној књижевности и уметности“. И овде, такође, треба скренути пажњу на један детаљ. Средњовековна култура и уметност православно – словенског народа била је незамењива без свеколиког ктиторства. У суштини је све зависило од духовног афинитета владара и свакако „његове политике и финансијске моћи“, тим више што је облик владавине био изразито централизован. Кад је о средњовековној Србији реч природно је да су култура и уметност функционисале у оној мери у којој су политичким циљевима и програмом биле у служби династичких потреба. У том је контексту Студеница израсла у „први изразити пример ове средњовековне праксе српских владара“.[[33]](#footnote-32)

 До које је мере та култна ктиторска основа била значајна говори и податак да је реч о основи која је своје место нашла „и у самом литургијском обреду“.[[34]](#footnote-33) Тако се, рецимо, ктиторски опомињу и у литургији Јована Златоуста из 4. века.[[35]](#footnote-34) У том смислу је „духовно весеље због подизања храма“ поред култног имало и подвижничко утемељење. Сама ова чињеница свакако је, како закључује М. Лазић, „ктитору морала бити импресивна“ – до мере да му је као таква будила и пажњу у процесу истрајавања при довршењу ктиторског дела.

 Кад говоримо о специфичности изворне српске средњовековне књижевности по правилу полазимо од схватања која о њој - књижевности - постоје данас насупрот томе што јако добро разумемо да су разлике, до непомирљивости чак, више него очите. Подвлачимо овај детаљ јер инсистирамо на томе да се ова “ситница” у овом раду непрестано има у виду - у супротном је неспоразум сасвим известан. На два детаља овде пре свега треба обратити пажњу. Прво, и поред тога што је врло слична византијској књижевности, из које је уосталом и изникла, са њом је ипак “не смемо по својим особинама изједначавати”.[[36]](#footnote-35) И друго, и поред тога што су црквенословенске књижевности веома сродне оне имају и својих особености - свака се од њих, па и српска, може препознавати специфичностима које је издвајају из тог заједничког корпуса.

 Из контекста ове и овакве хронологије сасвим јасно произилази да се српска изворна књижевност - у оквиру црквенословенске - у први мах појавила као прималачка - у фонду знања - и преносилачка – “знања са старих културних језика, пре свега са грчког”.[[37]](#footnote-36) Тек се у каснијем периоду “уздигла и до аутохтоног стваралаштва”.[[38]](#footnote-37)

 У својој основи изворна српска књижевност је најочитији пример “функционалне књижевности” - или књижевности у функцији темељних средњовековних институција, почев од државе и цркве па све до “високе теолошке ерудиције”. Поред изнудице да својим текстовима задовољи и “одређене религиозне потребе” најчешће су у игри били политички мотиви. Међутим, детаљнија анализа упоредо са уочавањем књижевне практичности код функције санкционисања нечијег права - владарске повеље и законици - уочавају се, поред сазнајних, и васпитни мотиви.

 Да ипак будемо прецизнији. И поред тога што у позадини, пре свега, стоје практичне и функционалне потребе потреба за писаном речју се јавља и као потреба да се израз и књижевно-уметнички обликује. Кажемо и поред тога успркос томе што средњовековна књижевност није настајала и трајала у некаквим самосталним “просторним оквирима писане културе”, и успркос томе што је уметнички моменат у њој ипак био “подређен спољашњим, неуметничким циљевима”. Инсистирамо на потреби за уметничким изразом, јер би без њега српска средњовековна књижевност доиста могла да се дефинише и као писана реч на некњижевни начин.

 Непосредни аутори наше изворне средњовековне књижевности су углавном познати, или се бар може препознати ко су. У том се контексту ова наша књижевност може сврстати и у ауторску. Код дела значајнијег обима непознат је само Данилов ученик. Чињеница је, међутим, да осим имена о самим ауторима нема потпунијих биографских података. Нема чак ни код оних о којима су написана Житија - Доментијан и Теодосије у својим Житијима о светом Сави, рецимо, уопште и не помињу његово књижевно дело. Та биографска оскудност је толика да о оним личностима које нису биле знаменитије јавне личности не знамо готово ништа. То непознање иде чак дотле да, на пример, за Теодосија не знамо чак “ни кад је живео”. Једино што поуздано знамо јесте да је био монах у *Хиландару*.

 Насупрот непосредним ауторима преписивачи туђих књига више говоре о себи - тако да је у том делу ствар битно другачија. Још је боље стање “у законским споменицима” у којима владари настоје да појасне политичке побуде за њихово настојање. Та су појашњења често таква да у себи садрже толико личног да готово личе на аутобиографије као жанр.

 Оно што је заједничко и за аутора и за преписиваче јесте да се у свом раду јављају као представници темељних институција свога времена, епохе којој припадају - државе и цркве - и да не испољавају “ауторске претензије”. Напросто, њихова субјективност, њихове појединачне личности, повлаче се пред величинама тих институција. Узмичу успркос јасне свести о вредности свога рада. А то чине јер све добро и вредно везују за раније писце, личности о којима пишу, или Божје милосрђе. Себе везују само за оно што у делу није добро, за несавршено - до мере чак да моле читаоце да им због тога опросте.

 Поричући своју индивидуалност, свој субјективни допринос аутор себе изједначава са преписивачем. Да ствар буде још јаснија, апсолутно овде није реч о некаквом облику скромности - која је иначе својствена за писце средњовековне епохе - колико се ради о својеврсном схватању књижевности и укупног књижевног рада. А књижевност се у средњем веку схвата као дело институције која долази од Бога. Као дело институције од које долази савршено и истински вредно, “а не од несавршених ’грешних’ појединаца који тај посао обављају”.[[39]](#footnote-38)

 Примерено таквом поимању значајна књига је она, или, до вредности досеже она, која није оптерећена субјективизмом као и она која изразитије одише оним “што потиче из ранијих књига”, она која има сакрални значај, или је утемељена на сакрализованој традицији. Институција надраста индивидуализам. Ауторство је пригушено до те мере да се и превођење сматра “битнијим од ауторског рада” - умножавање претеже над оригиналним радом. У том су контексту преписивачи били и потребнији од оригиналних стваралаца што им је давало слободу да о себи и свом раду - насупрот обавезујуће скромнности - говоре слободније.

 За разлику од индивидуалног карактера текста из модерних времена које се потврђује и ауторским правом те свести у средњем веку није било. Аутор текста тога времена не само да је сматрао да над “својим” текстом нема никакво право колико је полазио и од тога да то право немају ни аутори других текстова, којима се у писању свог, користио и да му је због тога дозвољено да се њима, без икакве ограде, и сам користи до мере до које сматра да је то потребно. Могао је, дакле, дословно да преписује “туђи” текст и код писања “свог” без икакве обавезе да то нагласи. Истовремено са тим преписивачи су код преписивања туђих текстова могли, без икакве ограде, у њих да уносе и своје додатке, а да то опет не сматрају никаквим нарушавањем оригиналности туђег текста. То одсуство ауторског права чак је новим писцима пружало прилику да се што издашније служе већ написаним текстовима - потврђене вредности ранијих биле су гаранција да ће и њихово ново дело бити прихваћено. У том је контексту владала - данас несхватљива тежња - да се не буде нов, оригиналан, и да се не каже ништа своје.

 Оваква генерална оријентација није, наравно, сасвим искључивала и оригиналност. Индивидуална су обележја у фази књижевног стварања ипак била присутна. И стари су се писци међусобно разликовали - чак и кад су писали о истој ствари. Треба се само, рецимо, присетити Доментијана и Теодосија - који су писали о истој личности. Док је први оличење настојања да до светости подигне не само лозу Немањића колико и народ коме су на челу, Теодосије израста готово до неког облика средњовековног реалисте.

 Једна од темељних карактеристика наше старе књижевности је и у томе што се у њој и људско друштво и природа сама једва дају и назрети. Напросто, тежиште није ни на једном ни на другом колико на ономе “што се налази између њих – скривеном и невидљиво”. И збивања у друштву, и збивања у природи нису ништа друго до само видни знаци “духовног света којем стреме живи праведници”. Духовни свет је својеврстан облик највиће стварности која у хијерархијском смислу надраста и природу и људско друштво. Темељна противуречност на којој истрајава наша стара књижевност је она која се креће у релацијама човек - Бог, или видљив и невидљив свет.

 Након почетног заједништва с Богом - који га је и створио по свом лику - човек се прародитељским грехом одвојио од њега. Одвојио и отпочео живот у греху. Са позиција тог новоствореног стања он се могао кретати у два правца: прво, узлазном ка Богу, и друго, силазном ка ђаволу - Сатани. Наравно да је прва израз човекове потребе да се “поистовети с највишим духовним бићем, с Богом” да би на врху “те духовне пирамиде” досегао до простора “где престаје свако кретање, свака промена, а остаје вечна идентичност с највишим”.[[40]](#footnote-39) Тај циљ је онај облик кретања који се једино може схватити као човекова тежња за повратак к Богу, за ново заједништво с њим - оно које је већ постојало у првобитном рају. Природно да је то “повраћено заједништво”, заједништво на једном, на “далеко вишем нивоу од оног почетног, јер је у њега уложен огроман напор човека у поновном тражењу Бога”.[[41]](#footnote-40) Кретање у супротном правцу примерено је, опет, прародитељском греху – и израз је новога пада у тежњи за значајнијим одвајањем човека од Бога, готово потпуног. Од та два правца наша се стара књижевност приклонила првом, или свету духовне, божанске стварности.

 Кад говоримо о књижевним јунацима - јунацима Житија - средњега века, по правилу, и сасвим природно, полазимо од њихове константне тежње да пронађу онај пут “који води ка Богу”. Наравно да то није лак процес јер се морају савладати разне препреке - како оне “које потичу од њих самих” тако и оне које долазе од људи који трају под утицајем ђавољег лукавства или владара таме непосредно. Посматрани из тог угла јунаци средњовековних Житија, идући истим путем, сасвим су идентични јер им је и пут исти и јер сви у Исусу Христу - сину Божијем “имају заједнички узор”. Управо у њему јер је Христ тај који повезује видљиви и невидљиви свет уједињујући у себи божанску и људску природу. Једно је сасвим неспорно, Исус Христ је неспориво централни јунак свеукупне књижевности средњовековних православнних Словена. Исус Христ се налази у истој оној позицији у којој се налазило Сунце у нашој народној књижевности. У истој оној мери у којој су се јунаци наших народних песама и прича налазили на путу ка Сунцу, и јунаци су средњовековних Житија тежили да иду путем Исуса Христа. Разлика је “само” у томе што јунаци народних песама и прича, нису били свесни “те дубље, митске позадине тог пута” - у истој оној мери у којој нису били свесни ни творци, ни преносиоци, па ни сами слушаоци народних умотворина - за разлику од јунака старе књижевности који су свесно подражавали Христа да би у том подражавању налазили и “истински смисао свог живота”. Насупрот том свесном опредељењу, тој аутономности, њихови противници су заточеници скривеног, опаког подстрекача на зло - ђавола. Док су јунаци Житија свесни своје потребе да подражавају Христа, заточеници ђавола трају изван свести о ухваћености у ту мрежу - по чему су сасвим блиски јунацима народних песама и прича.

 Неспориво да је супротност изразита, али са позиција хришћанског становишта не и непремостива, јер ни та непремостива и подложност човека ђаволу није трајна. Уосталом, типичан јунак хришћанске књижевности је управо онај у коме се грешник покајава и усредсређује на “пут спасења”, баш као што и јунаку Житија често полази за руком да својом “снагом вере придобије противника за своју ствар”.

Трајући у границама оштрих религиозних параметара стара српска књижевност “не трпи ништа што је туђе” колико је спремна да прихвати “само оне садржаје који се могу уклопити у њен систем вредности”. Чак и ако прихвати, причу, ћини то у прерађеној форми, фрагментарно, не у целини. Тај однос важио је и за “старије културе на њеним границама”.

Међутим, најизразитија искључивост демонстрирана је у односу “према усменим творевинама” као уосталом и према свим “производима колективне духовне вредности”. У том смислу нису штеђене речи покуда “кад су говорили о народним песмама и свим световним играма и забавама, јер су у њима видели само остатке омрзнутог паганства”.[[42]](#footnote-41)

 Бавећи се функцијом библијских места у средњовековној књижевности, односно, изучајавјући “традицију Светог писма”, Нина Георгиева - Гагова пре свега пажњу усмерава ка Житијима српских владара - у првом реду на *Житије светог Симеона* Стефана Првовенчаног, и *Данилов зборник*. Она напросто полази од тога да је “централни проблем функционисања и конституисања средњовековних православних текстова” у његовој “вези са Библијом и са хришћанском службом Божјом”.[[43]](#footnote-42) Сасвим је споредно да ли је та веза “непосредна или посредна, подвучена или скривена, очита или чак привидна”.[[44]](#footnote-43) Бавећи се овом функцијом Нина Георгиева - Гагова полази од начелног става А. Наумова да изградњу ових текстова прати тријада: идеја - лик - текст. Наиме, средњовековни аутор по правилу, за своје идеје, тражи аналогију у Библији или неким другим “ауторитативним хришћанским текстовима” поређујући са њима не само своје ликове и сцене колико и “језичка средства у која су ’одевене’ њихове библијске аналогије”.[[45]](#footnote-44) Циљеви су ове аналогије више него очити, да се ликовима и стварности које аутор прати на тај начин да не само “ауторитативност”, но и “веродостојност”.

 Апсолутно је неспорно да средњовековни хришћански текстови који прате историјске догађаје и личности “трпе непосредни утицај хришћанског погледа на историју човечанства”. У том се смислу Библија, а пре свега Стари завет, нуде као непресушан репертоар не само ликова и типова колико и сижеа. Управо зато, примећује Гагова, Наумов и износи примедбу "да присуство библијских цитата, поређења и позивања у наративним текстовима хришћанског средњег века“ служи ради “увођења описаних догађаја у оквиру свете историје света”.[[46]](#footnote-45) Оваквим јавним или скривеним присуством библијских и других ауторитативних текстова не само да се ликови и догађаји из историје украшавају и допуњују колико и стварају.

 На значајност присуства библијских текстова у средњовековно православно-словенској књижевности указује и Р. Пикјо. Скрећући пажњу на правилну анализу “ауторитативних навода” - пре свега на “ране православно - словенске хагиографије” попут пространих Житија св. Ћирила и Методија он указује и на начин на који “Библија служи тој новој хришћанској литератури, да би афирмисала своје актуелне и нове идеолошке поруке да би створила властите ауторитативне узоре”.[[47]](#footnote-46)

Н.Г. - Гагова надаље скреће пажњу на још два аспекта са којих је овај проблем разматран а којима су посебну пажњу посвећивали истраживачи попут А. Наумова, Е. Велковске, А. Д`амбелуке - Коссова и Г. Минчев.[[48]](#footnote-47) Прво, реч је о потреби “за синхронизацијом анализе библијских цитата са њиховом употребом у служби Божјој”,[[49]](#footnote-48) и друго, о потреби њиховог тумачења "у православно - хришћанској традицији".[[50]](#footnote-49) Нажалост, а упркос нараслом интересовању за ове теме и функцију “библијских цитата у православно - словенским текстовима” процес њихове “лаке препознатљивости” у историјској концепцији још увек “ишчекује одговарајућу пажњу слависта – медевиста”.

 Пратећи Житија српских владара Н. Б. - Гагова открива у њима и један специфичан тип нарације који опет прати одређени тип епизода у њему. Реч је о победничком боју који она прати из угла библијских цитата. Или, на који се начин ти историјски ликови осмишљавају “у контексту хришћанске историје света”? Или, што је, можда, и најзначајније, на који се то начин “стварају властити идеолошки ликови једне младе хришћанске књижевности”?[[51]](#footnote-50)

 Пошавши од тога да су победнички бојеви, као “фрагменти нарације” својеврстан израз “својства владара” и да је реч о “номинацији” старог “паганског порекла који налази место и у православној традицији као основна карактеристика хришћанског владара”[[52]](#footnote-51) Нина Георгијева - Гагова налази да је реч и о изразу “Божје благонаклоности према хришћанском владару”,[[53]](#footnote-52) односно изразу или потврди “његове побожности и правоверја”. Из контекста Библије реч је о Завету “склопљеним између Бога и праведника”. Сигурну победу на бојном пољу гарантују “безусловна верност и неограничена љубав праведника према свом Богу”.[[54]](#footnote-53)

 Први победнички бој будући је светац у *Житију trebe potra Bogu slatke qubavi~ 2005. св. Симеона* од Стефана Првовенчаног остварио против своје браће, “нечастиве и горде” – бој који је везан за освајање српског престола. Управо то успркос томе што су браћа одлучна да га потуку и тиме до краја потру “добру успомену на њега”:

 “... И мисли своје недостојне остварише наговором сотониним у грчком царству, да ту помоћ добију, трудећи се да убију Светога и да његове добре намере и даље разоре и до краја искорене... И, најмише грчке војнике, Фруте Турке и друге народе, пођоше на Светога и уђоше у отачаство његово, на месту по имену Пантин”.[[55]](#footnote-54)

 У тренутку неизбора Свети “подигав очи и руке своје к небу, вапијаше к Владици својему из дунибе срца”[[56]](#footnote-55) и своме заштитнику св. Ђорђу баш као и Мојсије пре битке против Амалика.[[57]](#footnote-56) Пре самог напада узима Свети “знамење животворног крста и копље дано му од Владике” и поручује литургију у цркви св. Ђорђа – “изабрав једног од правоверних својих јереја, посла га да створи обноћну молитву, и опет литургију, сву ноћну и дневну службу по реду”.[[58]](#footnote-57)

 Начин погибије једнога од његове браће – “утопив се у води да збуде реч пророка Давида” - потврда је да се остварује написано да у јаму и удубљење упада онај који ју је и ископао.[[59]](#footnote-58)

 Друга победнићка битка св. Симеона је против византијског императора - и поново је реч о нападу “много јачег и страшнијег непријатеља”. Реч је о византијском цару Андронику Комнину (1183 - 1185):

 “После овога устаде у Константинову граду други цар, љути крвопролитник, и поквари мир с Пречасним и Светим. Развалив уста своја, мишљаше да прогута и државе других, што не учини, безумник, нити постиже такве намере, него, хотећи наудити Незлобноме и Светоме, нанесе на се погибију своју, и хулу на царство своје, и опустошење на земљу своју”.[[60]](#footnote-59)

 Библијски цитати су у овом победничком боју толико присутни да их Н. Г. - Гагога сврстава у “основне елементе приповедања”. Победа св. Симеона изразито је идентична победи коју је Мојсије остварио и бици са Амаличанима - Израилци су победили захваљујући Мојсију који је на боју држао штап високо, потпомогнут од Арона и Ора који су му придржавали руке да се од умора не пусте.

 Основни мотиви пропраћени у ова два победничка боја могу се пропратити и у постбиографском делу св. Симеона у *Житију Стефана Првовенчаног*. Док се на биографском плану бори “сам” у свом га другом `Житију већ упознајемо као канонизираног свеца који другима помаже у боју - Стефану Првовенчаном.

 Победа Стефана Првовенчаног над братом Вуканом сведочанство је о томе да је његов избор за владара избор св. Симеона по Божјој вољи – “Стефан је Божји изабраник за српски престо и то се недвосмислено види у представљању његове победе”:[[61]](#footnote-60)

“Али као што пророк рече: ’Они сапети бише и падоше, а ми устадосмо, и бесмо прави’, јер се не надасмо на оружје наше, него на силу Господа Бога и спаса нашега Исуса Христа, и на прави благослов и молитву господина светога Симеона. И због тога и не погрешисмо у надама нашим. Јер, победив их силом својом, поврати ме опет у отачаство своје”.[[62]](#footnote-61)

 Први победнички бој Стефан Првовенчани “води против бугарског цара Борила потпомогнутог од императора из Константиновог града”:[[63]](#footnote-62)

 “Би завист од законопреступнога цара бугарског по имену Борило... Јер се овај диже са силом својом, узев са собом зета својега, грчког цара по имену Филандра, који је у славном Константинову граду. И узевши мисао своју високо да потребе отачаство Светога и да ме до краја озлобе, и ако је могућно, и да ме прогнају из државе моје...”.[[64]](#footnote-63)

 У таквој ситуацији Стефан Првовенчани се још једанпут “кроз библијске цитате у молитви”[[65]](#footnote-64) обраћа својим небеским заштитницима. Поново је, наравно, “Бог услишао молитве овог праведника и послао му чудо”:[[66]](#footnote-65)

 “И најзад у поноћ би вика. И расу невидљиво Пречасни непријатеље наше, који се беху дигли. И страхом великим обузети, појавом мојег господина светог и знамењем једним, побеђени од њега побегоше, секући сами себе, једни друге и победа им би међу собом, и до краја се срушише. И стадоше посрамљени, у пропасти и срамоти великој”.[[67]](#footnote-66)

 Друга је победа остварена над бугарским племићем и бившим савезником Стрезом, “који је заборавио добра дела од српског краља и окренуо се против њега”.[[68]](#footnote-67) Како Стефанови покушаји о помирењу “нису уродили плодом” Бог је поново стао на страну праведника и “чудом уништио његовог непријатеља”:

 “Одмах помоћу пресвете Богоридице и силом светога Симеона, који подржава крепким дланом отачаство своје, би ово... овај мој свети господин, помажући и чувајући отачаство своје, прободе овога злотвора. И издахну усред народа злом смрћу, и смрћу чудном, да су се сви чудили томе...”.[[69]](#footnote-68)

 Наравно да је и овај победнички бој потврђен и проведен “библијским цитатима у молитви”.[[70]](#footnote-69)

 Трећи победнички бој Стефан Првовенчани је остварио против грчког управника Драча - Михајла који је Стефанову државу напао 1215. године. Међутим, изненада је умро тако да је српски владар убрзо могао да поврати и северну Албанију, и Драч, и Скадар. Пошто је занемарио “молбу српског владара за мир” Михајло доживљава исту судбину као и Стрез – “бива прободен од св. Симеона, руком његовог роба”. И овде је свакако аналогија са Библијом више него очита, и овде Стефан побеђује захваљујући молитвама које су упућене Богу – “више од седам пространих цитата и перифраза, повезаних са мотивом о Богу као уточишту и помоћнику у великој невољи”.[[71]](#footnote-70)

 Разматрајући последњу епизоду овог типа у *Житију светог Симеона*  Н. Г. - Гагова подсећа на тренутак када су “мађарски и император из града Константиновог, организовали заверу против Стефана и окружили га са ’пуно народа”.[[72]](#footnote-71) У таквим околностима Стефан “одлази у манастир са моштима св. Симеона” и “обгрлих раку моштију његових, где лежи доброподобно тело његово, вапијаше с премногим сузама к њему”.[[73]](#footnote-72) Наравно да је и овде “на познатим псалмским[[74]](#footnote-73) мотивима изграђена молитва” после које ће Бог посрамити и учинити Стефана победником - претворити “проклетство у благослов”.

 Пратећи ову шему Н. Г. - Гагова нам је представља на следећи начин:

1. Конфликтни захтев који претходи победничким бојевима по правилу је “описан према библијским мотивима о праведнику, који се налази у невољи, коме прети опасност од знатно јачег противника”.[[75]](#footnote-74) Само именовање противника као некога ко је “охол”, “безбожан”, “покварен”, “завереник”... насупрот “смиреном”, “благочастивом”, “мирољубивом”... српском владару упућује на номинације које текст осмишљавају духом Старог завета. Управо такав облик осмишљавања и актуелизира “већину ауторитативних текстова”. Суштина је у константној победи “Божијег љубимца”.
2. У одговору на претњу српски се владар за помоћ обраћа Богу “изградњом молитве од одговарајућих библијских цитата”. Тако се, попут Мојсија у победи над Амаликом, или моли “подигнутих руку и очију”, или се на бојно поље устремљује тако што са собом узима “животворни крст” - да би га “носио на врату за време свих битака”.
3. Расплет је, иначе, “обавезно описан као пријатан за српског владара” примерено тврдњама из Библије по којима “Бог помаже праведнику, зато што га воли, и ’мрзи охолог и безбожног човека”.[[76]](#footnote-75)
4. Реч је о фрагменту овог типа нарације који се “обавезно завршава податком да је српски владар захвалио Богу на одговарајући начин”[[77]](#footnote-76) што је сасвим примерено библијском мотиву “о потреби сталног славопоја и изражавања захвалности Богу на његовој безграничној милости”.[[78]](#footnote-77) Сама идентификација ликова и догађаја са библијском темом остварује се “цитатима и асоцијацијама” што се може видети и из “описа схеме победничких бојева”. Н. Г. - Гагова наводи три варијанте тог оствариваwа:

а) “дуплирањем историјске информације библијским цитатима”,

б) “заменом једног или више елемената описа библијским или другим ауторитативним цитатима”,

в) варијанта “у којој један цитат са почетка или краја епизоде, коментарише/идентификује директно цео догађај”.[[79]](#footnote-78)

 Оно што видно пада у очи јесте да се у “разматраном типу фрагмената” *Житија светога Симеона* по правилу цитита *Стари завет*. Тај претежни облик цитирања се чак може сматрати и “специфичношћу српске традиције”. Готово дијаметрално супротан приступ уочљив је код бугарског патријарха Јефтимија. И друга специфичност овог Житија је у томе да се оно развијало и примеравало “историјској реалности” што ће рећи и да је својеврстан “одраз спољнополитичког положаја и војне моћи српског владара” - а тај положај за време Стефана Немање и Стефана Немањића није био блистав. Управо зато тема се примеравала варијанти у Завету да “народ који праведнику и његовом народу јаму копа сам у њу пада”. Већ ће код краља Милутина ова тема у Завету претрпети условљене промене. Управо зато ту већ имамо “другачији тип епизоде и идентификације српског краља” - који је сасвим примерен “новом лику - лику моћног завојевача”.[[80]](#footnote-79)

1. Милорад Лазић, *Православна естетика Стефана Првовенчаног*, Београд, 1994, стр. 19. [↑](#footnote-ref-0)
2. Виктор В, Би~ков, *Руска средwовековна естетика 11 - 17. века*, Москва, 1992, 157 – 159. [↑](#footnote-ref-1)
3. Милорад Лазић, наведено дело, стр. 14. [↑](#footnote-ref-2)
4. Стефан Првовенчани, наведено дело, стр. 100. [↑](#footnote-ref-3)
5. Милорад Лазић, наведено дело, стр. 16. и 17. [↑](#footnote-ref-4)
6. Иато, стр. 17. [↑](#footnote-ref-5)
7. Исто, стр. 17. [↑](#footnote-ref-6)
8. Исто, стр. 7. [↑](#footnote-ref-7)
9. Исто, стр. 18. [↑](#footnote-ref-8)
10. Исто, стр. 20. [↑](#footnote-ref-9)
11. Стефан Првовенчани, наведено дело, стр. 64. [↑](#footnote-ref-10)
12. Пс. 91, 14. и Пс. 92, 13. [↑](#footnote-ref-11)
13. Милорад Лазић, наведено дело, стр. 21. [↑](#footnote-ref-12)
14. Јустин Поповић, *Догматика православне цркве*, Београд, 1978, стр. 811. [↑](#footnote-ref-13)
15. Милорад Лазић, Исто, стр. 22. [↑](#footnote-ref-14)
16. Исто, стр. 22. [↑](#footnote-ref-15)
17. Исто, стр. 23. [↑](#footnote-ref-16)
18. Стефан Првовенчани, наведено дело, стр. 83. [↑](#footnote-ref-17)
19. Дело Јована Дамаскина, *Тачное изложение православној вери*, Москва – Ростов на Дону, 1992, стр. 286 – превод с грчког. [↑](#footnote-ref-18)
20. Стефан Првовенчани, наведено дело, стр. 82. [↑](#footnote-ref-19)
21. В. В. Бичков, *Византијска естетика*, Београд, 1991, стр. 151 – превод с грчког. [↑](#footnote-ref-20)
22. Милорад Лазић, наведено дело, стр. 25. [↑](#footnote-ref-21)
23. Исто, стр. 25. [↑](#footnote-ref-22)
24. Исто, стр. 25. [↑](#footnote-ref-23)
25. Исто, стр. 40. [↑](#footnote-ref-24)
26. Стефан Првовенчани, наведено дело, стр. 83. [↑](#footnote-ref-25)
27. Милорад Лазић, наведено дело, стр. 41. [↑](#footnote-ref-26)
28. Исто, стр. 41. [↑](#footnote-ref-27)
29. Исто, стр. 41 [↑](#footnote-ref-28)
30. Исто,стр. 41. [↑](#footnote-ref-29)
31. Исто, стр. 42. [↑](#footnote-ref-30)
32. Стефан Првовенчани, наведено дело, стр. 75. [↑](#footnote-ref-31)
33. Димитрије *Оболенски, Византијски комонвелт*, Београд, 1991, стр. 414 – превод с енглеског. [↑](#footnote-ref-32)
34. Милорад Лазић, наведено дело, стр. 45. [↑](#footnote-ref-33)
35. Исто, стр. 45. [↑](#footnote-ref-34)
36. Јован Деретић, *Историја српске књижевности*, Баоград, 2002, стр. 85. [↑](#footnote-ref-35)
37. Исто, стр, 85. [↑](#footnote-ref-36)
38. Исто, стр. 85. [↑](#footnote-ref-37)
39. Исто, стр. 92. [↑](#footnote-ref-38)
40. Исто, стр. 97. [↑](#footnote-ref-39)
41. Исто, стр. 98.

 [↑](#footnote-ref-40)
42. Исто, стр. 100. [↑](#footnote-ref-41)
43. хттп://www.револта.цом/публисх4/нгагова/свето.хтм [↑](#footnote-ref-42)
44. Исто [↑](#footnote-ref-43)
45. Исто [↑](#footnote-ref-44)
46. Исто [↑](#footnote-ref-45)
47. Исто [↑](#footnote-ref-46)
48. А. Наумов, *Свето писмо и богослужбени текстови као компонента црквенословенских дела*, Београд, 1981, стр. 43 - 47.

 Е. Велковска, *Похвално слово за Кирила од Климента Охридског*, Софија, 1984, стр. 159 - 184.

  *Књижевни паметник и ритуален език*, Палеобулгарија 09, 1985, 4, 91 - 112. [↑](#footnote-ref-47)
49. хттп://www.литернет.револта.цом/публисх4/нгагова/свето.хтм [↑](#footnote-ref-48)
50. Исто [↑](#footnote-ref-49)
51. Исто [↑](#footnote-ref-50)
52. Исто [↑](#footnote-ref-51)
53. Исто [↑](#footnote-ref-52)
54. Исто [↑](#footnote-ref-53)
55. Стефан Првовенчани, наведено дело, стр. 69. [↑](#footnote-ref-54)
56. Исто, стр. 69. [↑](#footnote-ref-55)
57. Друга кwига Мојсијева, 17, 8:12 [↑](#footnote-ref-56)
58. Стефан Првовенчани, неведено дело, стр. 69. [↑](#footnote-ref-57)
59. "Копа јаму и ископа и паде у јаму коју је начинио", Пс. 7:15-16 [↑](#footnote-ref-58)
60. Стефан Првовенчани, наведено дело, стр. 72. [↑](#footnote-ref-59)
61. хттп://www.револта.цом/публисх4/нгагова/свето.хтм [↑](#footnote-ref-60)
62. Стефан Првовенчани, наведено дело, стр. 87. [↑](#footnote-ref-61)
63. хттп://www.револта.цом/публисх4/нгагова/свето.хтм [↑](#footnote-ref-62)
64. Стефан Првовенчани, наведено дело, стр. 80. [↑](#footnote-ref-63)
65. Пс. 24:1; 85:4; 142:8; 21:17; 34:25; 23:2’ 26:12; 29:1; 34:19; 90:2 [↑](#footnote-ref-64)
66. хттп://www.револта.цом/публисх4/нгагова/свето.хтм [↑](#footnote-ref-65)
67. Стефан Првовенчани, наведено дело, стр. 91. [↑](#footnote-ref-66)
68. хттп://www.револта.цом/публисх4/нгагова/свето.хтм [↑](#footnote-ref-67)
69. Стефан Првовенчани, наведено дело, стр. 93. [↑](#footnote-ref-68)
70. Пс. 143:1-2; 26:3; 115:9; 17:37; 78:1; 39:14; 45:1; 58:16; 31:7 [↑](#footnote-ref-69)
71. хттп://www.револта.цом/публисх4/нгагова/свето.хтм [↑](#footnote-ref-70)
72. Стефан Првовенчани, наведено дело, стр. 91. [↑](#footnote-ref-71)
73. Исто, стр. 99. [↑](#footnote-ref-72)
74. Пс. 34:4; 58:16; 39:15 [↑](#footnote-ref-73)
75. хттп://www.револта.цом/публисх4/нгагова/свето.хтм [↑](#footnote-ref-74)
76. Исто [↑](#footnote-ref-75)
77. Исто [↑](#footnote-ref-76)
78. Исто [↑](#footnote-ref-77)
79. Исто [↑](#footnote-ref-78)
80. Исто [↑](#footnote-ref-79)