

Светлана С. Томин
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Одсек за српску књижевност

СРЕДЊОВЕКОВНА СРПСКА КЊИЖЕВНОСТ И ЊЕН ВИЗАНТИЈСКИ ОКВИР. НЕКОЛИКО ПРИМЕРА¹

Апстракт: *Почев од деветог века, јужнословенски народи су се нашли у оквиру „византијског комонвелта”, тако да се и српска средњовековна књижевност формирала на законима византијске поетике и естетике. Рад доноси неке примере утицаја византијске књижевности на српску, присутне у жанровском систему, тематици и изразу, уз помињање културноисторијског контекста и специфичне природе уметничког стварања у средњем веку. Истовремено се указује на чињеницу да византијски утицај на обликовање српске културе није био једини, иако је био најснажнији. Стварана на линији додира источне и западне цивилизације, српска књижевност обликовала је посебну димензију свог идентитета, оличену у житијима владара и архиепископа, као најкарактеристичнијем виду књижевног стварања, као и специфичности у повељама и записима.*

Кључне речи: *српска средњовековна књижевност, Византија, утицај, житија, повеље.*

Византијско наслеђе, за земље које су следиле византијске цивилизацијске обрасце, представља значајну компоненту њихове средњовековне традиције и сврстава их у јединствену заједницу, коју је Оболенски назвао „византијски комонвелт”. Оно се може пратити у сфери културе, уметности, цркве, политике, али и државног устројства, економије и дипломатије, те је за Јужне Словене

¹ Овај рад резултат је истраживања на пројекту *Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности* (178005), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

речено како су читав свој државни и духовни развитак изградили у непосредном додиру с Византијом (Трифунувић 1994: 179). Закони византијске постике, као и систем књижевних жанрова уосталом, лако се препознају и у делима старе српске књижевности, која је заснована на истоветним темељима и грађена у истом духу, с једнаким циљевима, у оквиру јединствене естетске философије (Богдановић 1980: 57).

При објашњењу природе утицаја византијске књижевности на српску, важно је водити рачуна о другачијем схватању стваралаштва у средњем веку, где се национална припадност не осећа као мерило одвајања, већ се тежи идентификацији са оним што је већ признато, што је универзална, општечовечанска вредност (Богдановић 1971: 619–620). Уметничко стварање имало је сакралан и религиозан карактер, аутор је био само извршилац једног вишег творачког акта, а уместо индивидуализованог књижевног израза у првом плану била је топка и књижевна етикеција, систем општег, заједничког и универзалног израза (Богдановић 1980: 62). Због тога се у оквирима источноправославне културолошке сфере може говорити не о византијској, српској или руској књижевности, већ о *књизи* која је свуда у основи иста, једна. Показало се, с друге стране, да истоветност њихових поетика није подразумевала и слепо подражавање византијских образаца, већ су дошле до изражаја поједине националне одлике, као и специфични стваралачки приступи у обради одређених тема (Бојовић 2000: 107). У светлости средњовековних поетичких закона и односа према ауторству, очигледно је да релације српског према византијском и оригиналног према преводном морају бити посматране из једне сасвим друге перспективе (Богдановић 1971: 620).

Владимир Мошин уочио је три таласа византијске културе чије се присуство може пратити у српској књижевности. Први моћни талас дошао је као последица далекосежног рада првих словенских просветитеља Ћирила и Методија. Прихватањем хришћанства источноевропски народи отворили су се византијском културном утицају, што им је омогућило да веома брзо саздају књижевну традицију засновану на њеним узорима. Захваљујући преводима на старословенски, већ на свом скромном почетку изворног стварања српска књижевност имала је пред собом богату ризницу стила и поетике византијске књижевности (Трифунувић 1994: 180). Други талас византијске културе развио се по српским земљама у тринаестом веку и подудара се са почетком тзв. рашко-светогорске књижевности. Био је то резултат просветитељског рада Светог Саве (Мошин 1939: 356). Значај и углед Светог Саве немерљиви су,

тако да се српска култура средњег века, коју је он духовно везао за Византију, најкраће може представити као светосавска.

Православни Словени, у оквирима византијске духовности, почели су да изграђују сопствени израз, са својим националним јунацима и особеностима сопственог искуства, што показује стваралачко усвајање начела византијске естетике и поетике (Трифуновић 1994: 180–181). Такав однос према византијском духовном наслеђу огледа се у чињеници да су, имајући преведена дела црквених отаца и песника, српски писци могли на свом књижевном језику да изразе најсложенија стања и да граде богате поетске слике (Трифуновић 1994: 14). Уочена је велика разлика у карактеру византијског утицаја између немањихког и претходног доба. „Док се у раније доба појављују византијске културне вредности код Срба као раскошно, ретко цвеће пресађено на туђи терен, сада византијска култура постаје за Србе својом, прихвата се и апсорбира, тј. органски се спаја са основним елементима аутохтоне културе. Најпресуднију улогу одиграло је у овом преврату монаштво, а у првом реду светогорско монаштво” (Мошин 1939: 357). Након првог доба српске писмености, у којем се може говорити о некој врсти пресађивања византијске књижевности, са почетком самосталног стварања „српски писци су пошли својим, али познатим путем” (Трифуновић 1994: 14).

Према закључцима Богдановића, од средине примаоца у једанаестом и дванаестом веку српски народ у периоду од тринаестог до петнаестог века постаје активан субјект књижевног стварања, који је изградио нову књижевност, књижевност српског ума и језика, са скоро истим богатством жанровског репертоара и са истим дометом уметничких вредности (Богдановић 1987: 23). Може се с правом закључити да је са Светим Симеоном и Светим Савом створена јединствена домаћа традиција, која је дала посебан правац српској књижевности и читавом духовном животу, а они сами слављени су као први светитељи, али истовремено и први књижевни јунаци, морални и књижевни узор (Трифуновић 1994: 18, 22).

Трећи талас византијског културног утицаја на Балкану уочава се у четрнаестом веку, што се поклапа са културним полетом Византије у доба Палеолога (Мошин 1939: 361). Говори се о периоду византинизације, од краја тринаестог до деведесетих година четрнаестог века, када књижевни развој тече у правцу достизања византијског нивоа, у оквиру грађења једне сопствене, али по свом културолошком типу изразито византијске цивилизације (Богдановић 1974: 16). Културне и политичке везе појачавају и српско-византијски династички бракови, а треба имати у виду и податак да су српски владари знали

грчки језик, као и да су се могли упознати са чувеним писцима, мислиоцима и духовним струјањима онога времена. Ширењем државе према југу, грчко становништво улази у састав српске државе. У Пећи, црквеном и културном средишту, подигнут је храм за многобројне грчке калуђере, са грчким књигама, те се може рећи да је дошло до српско-грчког уједињавања на бази јединства вере и источнохришћанске културе (Мошин 1939: 363).

Имајући у виду специфичну природу средњовековне књижевности, као и комплексност византијско-српских веза, примери утицаја византијске књижевности могу се у српској пратити како на плану жанровског система, књижевног израза, тематике, духовних струјања, тако и преко владарске идеологије².

Лествица

У процесу осветљавања утицаја византијских писаца на средњовековне српске писце изузетно место припада *Лествици*. *Лествица*, чији је аутор синајски игуман Јован (VI/VII век), припада књижевности аскетизма, њен је предмет духовни живот, изложен кроз тридесет поука за монашко усавршавање. Она спада међу главне књиге византијске аскетске књижевности, а нарочито добро била је позната монашким круговима, где се редовно читала (Богдановић 1968: 1, 2, 33). Због тога је сасвим очекиван утицај *Лествице* на утемељивање и усмеравање српског монаштва и духовности, као и на образовање етичких идеала, као што су одрицање од света, презир овоземаљских, пролазних вредности и напуштање свог завичаја ради „туђиновања”, које симболично понавља Христов подвиг.

Када је реч о књижевности у ужем смислу, *Лествица* се препознаје у цитатима и парафразама, као и у начину изражавања. Сам мотив лествице врлина којом се успињу монаси, коришћен је у старој српској књижевности врло много, нарочито у духовном песништву, тако да су службе српским светитељима често надахнуте овим мотивом, почев од тринаестог, па све до шеснаестог века (Богдановић 1968: 181–185). Први поуздани трагови књижевног и културноисторијског утицаја *Лествице* у вези су са радом Светог Саве и почецима старе српске књижевности. *Лествицу* је Растко вероватно могао читати још док није постао монах Сава, јер је преведена још у десетом или једанаестом веку. Верује се да је само таква литература могла да утиче на

² У овом прегледу одабрани су само неки представници поменутих утицаја, који су приметни у различитим жанровима, да би се стекла представа о њиховом обиму и карактеру.

Светлана С. Томин

стварање расположења и одушевљења монашким животом какво се код њега развило и какво га је одвело у манастир (Богдановић 1968: 179). Управо мотивом лествице почиње његова *Служба Светом Симеону*:

*Преподобни оче,
добру си нашао лествицу
којом узиђе на висину* (Свети Сава 1986: 123).

Стефан Првовеначни имао је *Лествицу* у својој библиотеци, помиње је пишући о врлинама Светог Симеона: „И, хотећи овога објавити као небеског човека, а земаљског анђела, потруди своју неизречену милост, и спреми лествицу исходу Пречаснога, коју сам себи унапред спреми, предав Владици својему, да му је, у часу исхода његова, изнесе. Сликајући је унапред, Климакс Јован говораше: 'Пењите се, браћо и оци!'" (Стефан Првовенчани 1988: 85).

Слика с лествицом најбоље показује колико је једно дело византијске књижевности могло да постане саставни део српске духовне и језичке средине, будући да врлинама и борби *Лествице* теже јунаци српске књижевности (Трифуновић 1994: 21). Тако Теодосије Светог Саву прославља сасвим у духу *Лествице*, а узношење на лествици врлине јавља се и код Непознатог Милешевца, архиепископа Данила II, епископа Марка, у *Служби Јоаникију Девичком* непознатог писца, *Служби кнезу Лазару* непознатог писца, све до попа Пеје почетком шеснаестог века (Богдановић 1968: 181–185). Упечатљив је и пример Андонија Рафаила Епактита, који, у *Слову о Светом кнезу Лазару* написаном 1419/20. године, описује кнегињу Милицу. „Најжешћим гласом плача” она дочекује кнежеве мошти и пита: „О какву лествицу ридања прислонивши утврдисмо да пређемо тужне степенице живота?” (Јовановић 2012: 157). Развијена рукописна традиција *Лествице* сведочи да је она, временом, постала једна од најчитанијих књига. Да је тако било и у периоду Деспотовине Лазаревића и Бранковића, сведочи нов, ревидирани превод *Лествице* из 1434, који је наручио деспот Ђурађ Бранковић.

Јефрем Сирин

Приликом испитивања утицаја Јефрема Сирина (306–373) на српске писце, посебна пажња обрађена је есхатологији (Други Христов долазак, страшни суд, пакао, рај) и темама које одражавају духовни живот монаха (покајање, плач), јер су управо оне највише утицале на српске писце (Бојовић 2003: 7, 9). Компара-

тивна анализа сродних места показала је да је Јефрем Сирин највише утицао на Светог Саву, Данила II, Даниловог Ученика, монаха Јефрема и Димитрија Кантакузина (Бојовић 2003: 197).

Мотив „суда пре суда” у функцији представљања унутрашњег живота јунака кроз његову есхатолошку перспективу јавља се код Јефрема Сирина:

*Пре смрти ја сам мртав,
пре суда осуђен сам од себе.*

Готово истоветан цитат присутан је код Светог Саве, Данила II, Димитрија Кантакузина, монаха Јефрема и монахиње Јефимије (Бојовић 2009: 44–45). Одломак из Јефрема Сирина о љубави наводи Доментијан у *Житију Светог Саве*, у оквиру приче о подизању Хиландара и о Савином и Симеоновом животу у њему, а део истог цитата налазимо и у *Житију Стефана Дечанског* од Даниловог Ученика (Бојовић 2009: 42–45). Могућно је да су речи Јефрема Сирина: „Прими ову молитву из оскврњених уста мојих”, посредно утицале на монахињу Јефимију. У свом *Мољењу Господу Исусу Христу* (1398/99), које је извезено на завеси за царске двери манастира Хиландара, она користи ове, иначе уобичајене топосе грешности и самоунижења:

*Од скврних усана,
од гнусна срца,
од нечиста језика,
од душе оскврњене
прими мољење, Христе мој! (Бојовић 2003: 197).³*

Сличан исказ налази се и у *Молбеном канону Богородици* Димитрија Кантакузина (Бојовић 2003: 197). У науци су до сада уочени утицаји светоотачке литературе на српске писце, почев од Светог Саве, за кога је утврђено да је познавао дела Сирина, Златоустог и Лествичника. За Доментијана се сматра да је уз Сирина, користио Григорија Богослова, Григорија Ниског, Лествичника, Теодосије Кирила Скитополског, Атанасија Александријског и Симеона Новог Богослова, а архиепископ Данило II формирао се под утицајем исихаста и њихових претеча, као и Јефрема Сирина. Под утицајем светих отаца стварају

³У песничком *Мољењу* Симеона Новог Богослова (XI век) у чину причешћа постоји исти исказ, те Богдановић сматра да га је Јефимија преузела одатле (Богдановић 1980: 78).

и писци петнаестог века, од којих се рецепција византијске књижевности најјасније види у стваралаштву Димитрија Кантакузина (Бојовић 2009: 41).

Акатист Богородици

Похвална и свечана песма која се у цркви слуша стојећи, назива се акатист (грч. ἀκάθιστος – неседалан). Постапак акатиста везује се за 626. годину, тј. историјски догађај – опсаду Цариграда, који је, како се верује, од непријатеља спаса Богородица, заштитница града (Мирковић 1918: 6–7). Захваљујући својим песничким особинама и стилској изражајности, акатисти различитим светитељима и празницима (Богородици, Светом Николи, Јовану Претечи, светим апостолима, светим арханђелима, Часном Крсту) рано су преведени и постали веома заступљени у српском рукописном наслеђу. На крају *Житија Светог Симеона* Стефана Првовенчаног налази се похвала, грађена делимично по узору на *Акатист Богородици*, прожета искреним и топлим лиризмом правог песника (Богдановић 1980: 154). *Житије краљице Јелене* архиепископа Данила II из 1317. године садржи плач краља Милутина над умрлом краљицом Јеленом, коју велича као блажену, ослањајући се на похвалу Богородице у *Акатисту* (Подскалски 2010: 470). У свом обраћању мајци он и користи епитете који иду уз Богородицу: „Добра Хранитељко и крепка необорива Тврђаво”; „непресушни Изворе воде живе” (Татић-Ђурић 2007: 465).

За акатисте је нарочито карактеристично анафорско понављање херетизма „радуј се” у икосима. „Радуј се” често је присутно у богослужбеној поезији, а нарочито је изражено код Димитрија Кантакузина. И у *Похвалном слову Светом кнезу Лазару* насталом почетком петнаестог века за потребе прослављања култа новог мученика кнеза Лазара, јављају се херетизми:

[...] *Радуј се, пустињацима наставниче!*

Радуј се, Лазаре, морнарима крманошу и тихо пристаниште! (Јовановић 2012: 135).

На крају *Житија деспота Стефана Лазаревића*, после описа његове смрти, Константин Филозоф набраја херетизме: „[...] радуј се, наисказани тајниче милостиње; радуј се, јавно многодарежљива отворена деснице; радуј се, извршиоче доброга украшавања божаствених дворова; радуј се светло познање царског двора; радуј се, ти који си све људско изабрано од свуда покупио; радуј се, деспоте Стефане, украсу владара!” (Константин Филозоф 1989: 129).

Састављање изворних српских акатиста, ипак, није забележено пре шеснаестог века, када су, по узору на *Акатист Богородици*, настали *Акатист Светом Сави* Непознатог Милешевца, *Акатист Светом првомученику Стефану* и *Акатист Стефану Дечанском* Зографа Лонгина. Поред њих, познати су *Акатист Пећкој икони*, *Акатист архиепископу Арсенију*, *Акатист Стефану Провенчаном*, као и многобројним другим светитељима.

Житије преподобног Антонија

Житије преподобног Антонија Атанасија Александријског († 373) означава почетак стварања самосталног житијног жанра. Преведено на словенски први пут још у старословенско доба, касније још двапут у четрнаестом веку, било је обавезна лектира монашких братстава. Да је Теодосије⁴ свакако добро познавао ово житије види се из његовог *Житија Петра Коришког*. Коришки је био аскета, усамљеник који се подвизавао у околини Призрена на Косову и Метохији, а највећи део житија посвећен је, као и у *Житију преподобног Антонија*, његовој борби с демонима (Шпадијер 2014: 58–59). Уочена је такође, сличност на мотивском и композиционом плану ова два житија, а она се читава и у структури лика два пустињака, као и у описима демона и препирци монаха са њима.

Од подвига српског краља Драгутина, који је напустио престо 1282. и замонашио се, нарочито је важан његов обичај да пребива у гробу, што у монашкој пракси има смисао „*memento mori*”. Упражњавање „свакодневне смрти” успостављено као образац у *Житију преподобног Антонија*, као опште место јавља се у аскетској књижевности читавог средњег века (Поповић 2006: 129).

Варлаам и Јоасаф

Варлаам и Јоасаф, дело жанровски одређивано као роман, житије, повест, сказаније, историја, легенда, књига, *vita*, било је познато у многим европским књижевностима, а у српској од почетка тринаестог века (Јовановић 2005: 9, 12). За велику популарност *Варлаама и Јоасафа* у словенским књижевностима најзначајнија је била грчка прерада, која је представљала извор за све

⁴Треба подсетити да је Теодосијево *Житије Светог Саве* писано по свим правилима византијске поетике, са готово преузетим уводом из *Житија Светог Саве Јерусалимског* Кирила Скитопољског из шестог века (Шпадијер 2014: 52).

хришћанске верзије не само на словенским него и на германским и романским језицима (Pitts 1981: 5).

Прича је то о духовном преображају индијског принца Јоасафа, који је оставио овоземаљска богатства и постао монах, под утицајем поука старца Варлаама о духовном животу. Касније је власт напустио и замонашио се и Јоасафов отац цар Авенир. Глорификација монашког и пустињачког живота, напуштање власти и богатства овога света ради уздизања у врлинама, као и Јоасафова одлука да остави земаљско царство и све световно, прерасла је у образац једног типа идеалног хришћанина (Марјановић-Душанић 1997: 235). У оквирима ове идеје развија се слика идеалног владара, који се, подражавајући Христа, одриче овоземаљског живота да би заслужио царство небеско.

Најранији познати пример утицаја *Варлаама и Јоасафа* везан је за Светог Саву, који је, као и Јоасаф, требало да постане владар, али је одлучио да се посвети аскетском животу и крене путем монаха. Касније је за њим дошао, након што је напустио владавину и постао монах, његов отац Стефан Немања. Неодољива је помисао да је млади Растко имао узор у Јоасафу када је одлучио да крене у Свету Гору и тамо се замонаши (Јовановић 2005: 19). Да је Савин монашки узор био управо Јоасаф, сведоче фреске у Студеници, рађене у доба док је он игуман и под његовим надзором 1208/09. Тада су, уз Савин игумански престо, насликани Варлаам и Јоасаф, и то је њихово најраније представљање у православним црквама (Ђурић 1995: 493). Касније су замонашени владари сликани као Нови Јоасафи, у монашком оделу али са круном на глави. Примери из књижевности и зидног сликарства сведоче о формирању једног типа владарског идеала по моделу Варлаама и Јоасафа, који се, мање или више доследно, негује током владавине династије Немањић, али и касније. Тако је последњи немањићи издањак, цар Јован Урош, ктитор манастира на Метеорима, умро под монашким именом Јоасаф 1423. године.

У делу Светог Саве постоји више места са представом о Светом Симеону као Новом Јоасафу (Ђорђевић 1993: 162), а програмска идентификација српских владара са Јоасафом нашла је место и у немањићким повељама. У *Житију краља Милутина* он се обраћа Господу с молбом да га води до краја, као некад Варлаам Јоасафа (Данило Други 1988: 142–143). Исто тако, алегоријска слика раја описана у повељи Стефана Првовенчаног за Хиландар доста је слична једној сцени из *Варлаама и Јоасафа*, у којој је Јоасаф у сну узведен на небо (Јовановић 2005: 20)⁵.

⁵ Постоји и становиште да овај мотив, присутан и код Светог Саве у *Житију Светог Симеона*, потиче из дела Јефрема Сирина (Бојовић, 2003: 176).

Роман о Александру Великом

Роман о Александру Великом јавља се у великом броју српских прерада већ од краја тринаестог па све до деветнаестог века. Порекло српске верзије овог романа везује се за Псеудо-Калистенову грчку прераду. Сматра се да је ова християнизована повест о великом освајачу и ратнику Александру могла да буде узор при грађењу lika српског краља Милутина, који је, такође, био велики ратник и освајач. Обојица су храбри, милосрдни, пуни врлина, хришћански витезови, обојица се моле Богу пре битке и уз божју помоћ постижу победу (Ређеп 1999: 48, 50). Директно поређење присутно је у опису многобројних владарских врлина и достигнућа краља Милутина: „Као Александар, македонски цар, узвеличан силом на земљи, тако исто се и овај узвелича у Богом дарованој својој држави” (Данило Други 1988: 135). Уочено је да је опис Александрових витешких подвига и његових освајачких подухвата инспирисао писце да са много појединости описују ратне походе као што је, на пример, опис битке на Велбужду 1330. у *Житију краља Стефана Дечанског* Даниловог Ученика. Ту је, у сцени тријумфа Дечанског над бугарским царем Михаилом, присутно директно помињање Александровог витешког понашања према побеђеном противнику: „И као што некада силни македонски цар Александар учини борбе са персијским царем Даријем и Пором, царем индијским, и победивши их, имајући у својим рукама њихова телеса и љубазно оплакавши их, заповеди погрепсти их са чашћу; тако и овај превисоки краљ [...]” (Данилови настављачи 1989: 45).

Патријарх Данило III добро је познавао *Роман о Александру Великом*, што се види из његовог *Похвалног слова кнезу Лазару*, где Лазар држи говор српским војницима пред Косовску битку (Трифуновић 1968: 344). Кључни исказ његовог обраћања, заправо позива да крену у битку која значи сигурну смрт, будући да су Турци били вишеструко надмоћнији, гласи:

*Боља нам је смрт у подвигу,
него ли живот са стидом* (Јовановић 2012: 104).

Александар се својој војсци обратио речима: „Боље нам је у боју умрети него пред Персијанцима бежати; свакоме је паметном човеку лепша поштена смрт него сраман живот” (Роман о Александру 1986: 105).

Сасвим је јасно да се у књижевној стилизацији кнежевог говора, дакле, на формалном плану, Данило III надахнуо *Романом о Александру Великом*, али је

посебно важан аутентични идејни основ Лазаревог позива. Реч је о његовом свесном опредељењу за царство небеско, које задобијају војници за Христову веру. Прихватајући његов позив и одбијајући да се покоре непријатељу, војници му хорски одговарају: „Умримо да свагда живи будемо”.

У плачу кнегиње Милице над Лазаревим телом присутно је позивање природе да учествује у њеном болу, што је познати топос. Формулација Непознатог Раваничанина: „О горе и хумови и дрвета дубравна, / усплачите са мношвом данас!” (Јовановић 2012: 96), међутим, веома подсећа на плач Роксанде над мртвим Александром: „О земљо, и Сунце, и горе, и брегови, и море, и дивна плодоносна дрвета, плачите данас са мношвом заједно, источите источник суза из очију мојих” (Роман о Александру 1986: 170).

Исихазам

У четрнаестом се веку у Византији развила аскетска пракса која ће у многоме обележити не само књижевно стварање већ и духовна струјања код православних народа. Реч је о исихазму, религиозном, духовном и философском покрету на православном Истоку, нарочито у Светој Гори и на Балкану. У његовом распрострању, можда сликовитије него на било ком другом примеру, уочава се постојање „византијског комонвелта” (Радић 2003: 27). Исихазам означава подвижнички начин хришћанског живота, провођеног првенствено у *молитвеном тиховању*, тј. у усамљености и молитвеном спокојству, спојеним најчешће, мада не увек, са усамљеничким монашким животом у неприступачним крајевима. Сама реч *ἡσυχία* на грчком језику означава тишину, спокојство, мир (Јевтић 1988: 103). Битно је поменути да су корени исихастичког начина живота веома дубоки и да сежу до самих почетака ранохришћанског монаштва. Према *Житију Григорија Синаита*, чувеног исихасте, његово учење ширило се и међу Србима (Радић 2003: 26), а Григоријеви следбеници почели су да долазе у Србију већ у време цара Душана (1346–1355). Важан центар њихове делатности био је манастир Раваница, као и манастири Горњачке клисуре, где им је уточиште пружио кнез Лазар, тако да је у то доба исихазам постао опште признати идеал духовности (Спремић 2004: 94). Исихасти су веома заслужни за полет монаштва и духовног живота у Србији четрнаестог и петнаестог века, као и за обнову и реформу литургијског живота, књижевности и правописа. У ствари, за свет источног хришћанства, који се нашао притешњен између ислама и римокатолицизма, исихазам је представљао питање духовног опстанка (Спремић 2004: 95). Цитат из дела

главног идеолога исихазма, Григорија Паламе *О љубави према Богу и ближњем*: „Послушан син иде у живот, а непослушан у погибел”, јавља се код Даниловог Ученика и код Димитрије Кантакузина и илуструје живу комуникацију српске књижевности са светоотачким наслеђем (Бојовић 2009: 45).

Исаијиним преводом Псеудо-Дионисија Ареопагита, важног дела византијског богословља и философије, српска култура 1371. године добила је књигу која је потенцијално утицала на многе аспекте црквеног, државног, духовног и друштвеног живота, као и на естетичке вредности уметности (Лазећ 1999: 234–235). Културни утицај ове књиге, нашао је одраз, на пример, у опису живота на двору деспота Стефана Лазаревића (1402–1427) – (Лазећ 1999: 235). Ако се има на уму да су три одлучујућа чиниоца за настанак српске књижевности били православна вера, трајно духовно зрачење Византије и српскословенски језик (Трифунковић 1994: 8), као и податак да њен главни корпус сачињава византијска књига у преводу са грчког, намеће се закључак да нас проучавање српске средњовековне књижевности заправо води у сусрет византијској (Богдановић 1967: 7). Може се рећи да под старом српском књижевношћу и подразумевамо књижевност једнога за средњовековну српску културу типичног круга, обележеног византијском православном цивилизацијом (Богдановић 1980: 31).

Да би одговорио на питање *Шта је онда наше?*, Димитрије Богдановић сматрао је како је неопходно пратити судбину рецепираног књижевног фонда у раздобљу правог конституисања националне књижевности, за српску је то почетак тринаестог века. Колико је „трансплантација” (према изразу Д. С. Лихачова) успела, колико рецепирана књижевност живи и дејствује у сопственом књижевном стварању једног народа? Ова питања кључна су јер се управо у дубљем аспект рецепције крију могућности правог стваралачког развоја, у коме једна књижевност од пасивног примаоца постаје активни субјекат књижевне историје, са својим именом, својом посебном физиономијом, својим делом (Богдановић 1987: 1).

Сасвим је извесно да су многа од преведених дела, посебно световна, доживљавала поступне промене у земљама које су их прихватиле, стекавши понекад нова својства и локалне посебности. Према Оболенском, овако пресађени списи из Византије у источну Европу донели су стваралачке изданке који су наставили да живе и расту на новом тлу. Да је подражавање византијске књижевности било у многим случајевима веома далеко од ропског, показују житија српских владара (Оболенски 1991: 396). Проучаваоци се слажу да је житијна књижевност најособенији и за српску књижевност

најкарактеристичнији књижевни род, који је од почетка развијао сопствене одлике, као и да су управо житија краљева и архиепископа главни српски допринос европској средњовековној књижевности. У овим делима јасно се показује са каквом су слободом коришћени византијски хагиографски обрасци, у њима доминира снажна локална традиција, која се осећа у њиховој посебној мешавини породичне хронике, хагиографских и монашких идеала, као и политичких схватања, изведених из повеља српских краљева (Оболенски 1991: 371).

Као посебна црта која указује на независност од византијских хагиографских узора издваја се култ народних владара, који су после смрти постали небески покровитељи и заштитници свог народа. Раширен култ националних владара у Србији везује се за три светородне династије: Немањић, Лазаревић и Бранковић, а око прослављања њених припадника заправо се формирала и хагиографска и химнографска литература. Свакако да се у култу Светог Симеона може уочити како је грађен по угледу на култ Димитрија Солунског, нарочито када се има у виду тип чуда. Како је примећено, Срби, уместо да попут Бугара и Руса „присвоје” солунског светитеља или му програмски упражњавају култ, применивши наук о преносивости светачких атрибута, створили су сопственог мироточца и отачаствољупца, с једнаким својствима и моћима. Најважнија аналогија односила се на функцију, будући да се, попут Димитрија Солунског, главна улога Светог Симеона састојала у одбрани отачаства. Српску државу, дакле, требало је да чува њен свети родоначелник, што сведочи о томе да је национална димензија имала важно место у владарској идеологији раних Немањића (Поповић 2006: 70). Тај феномен свете династије сложена је и дуготрајна појава, а учесталост јављања владарске светости унутар једне породице, тј. околност да су готово сви владари из куће Немањића сматрани светим, усамљен је случај међу европским династијама (Марјановић-Душанић 2007: 161). Као специфичне црте српске уметности, од почетака њеног осамостаљивања, проучаваоци су истицали идеје о светородној династији, аутокефалној цркви и националној држави. И у службама Србима светитељима, главном култном спису, види се да песници следе византијске узор и књижевна правила: облике, називе песама, композицију, стилске фигуре, али састављају нове службе за потребе својих националних култова (Богдановић 1997: 234). У овим службама наглашено је патриотско осећање, тј. везаност за српску земљу и народ (Ковачевић 1965: 85; Радојичић 1965: 97; Дојчиновић 2012: 885). Снажан национални импулс изражен је и у доба након пропасти државе, у службама светим српским Бранковићима, слепом

деспоту Стефану и његовим синовима, владици Максиму и деспоту Јовану (Дојчиновић 2012: 890).

Стваралачка улога повеља, односно њиховог уводног дела, аренги, у настанку владарских житија, уочена је као још једна специфичност српске хагиографије. И повеље и владарска житија, наиме, обједињени су идентитетом владарске идеологије, која подразумева владарево посвећивање духовним подвизима, одрицање од света и чињење богоугодних дела (Богдановић 1980: 151–152). Српске аренге разликују се од византијских по већем утицају псалтира, што подразумева присуство многих песничких елемената, метафора и симбола. Када је реч о снажном присуству псалтира у текстовима српске књижевности, треба подсетити да је још у *Карејском типiku* из 1199. године Свети Сава одредио да монах који пребива у Карејској ћелији треба да „испева псалтир за дан и ноћ”. Будући да су многи значајни српски писци боравили у Карејској ћелији, није случајно што је управо *Псалтир* најчешће цитирана библијска књига (Станојевић и Глумац 1932: XI). Одређујући непрекидно читање *Псалтира*, Свети Сава га је одабрао за узор српским књижевницима, који су га знали напамет и веома често се изражавали у псаламским сликама и симболима.

Свакако да су разлике у начину мишљења, темпераменту и конвенцијама етничке средине дошле до изражаја у књижевним делима, тако да не изненађује што у добром делу житија тринаестог и четрнаестог века, а поготово у аренгама, има толико емоционалности и експресије (Богдановић 1980: 68, 75). Ниједна друга европска документарна традиција не познаје овакво изражавање визије владара и њихових најближих сарадника, језиком и стилским средствима високе књижевности, посебно великим бројем библијских цитата, са веома израженом личном нотом (Тријић 2012: 84).

Као омиљене форме аутобиографске књижевности у Византији јављају се предговори типцима и тестаментима (Angold 1998: 227), док је код Срба то другачије – аутобиографски импулси најизраженији су у повељама (Маринковић 2007: 259). С друге стране, историографије, хронике и световна поезија биле су у Византији изразито популарне, док су у српској књижевности веома мало неговане. У поређењу са грчким записима, специфичност српских јесте у великом броју необично дугих записа, од којих неки сачињавају читаве мале биографије (Ђоровић 1910: 44). Међу записима који сведоче о ондашњим веровањима, слици света, стању у друштву, менталитету, али и душевним стањима самог записивача издаваја се запис Теодора Граматика из 1263. о прогону голобрадих са Свете Горе. Веома је емотивно и експресивно

описао тај догађај, као и своје осећање стрепње и жалости, уз помињање да се на саслушању код светогорских власти осећао као на Страшном суду. Запис о Маричкој бици монаха Исаије опширно сведочи о тешкој ситуацији која је наступила након великог страдања у самој бици, које су пратила и турска разарања, глад и невоље разних врста, тако да су „живи завидели мртвима”.

Поред особености и специфичности националног израза, чињеница јесте да је, према географским и политичким околностима, српска култура, стварана на линији додира Византије и Рима, била изложена утицајима обе ове цивилизације. Несумњиво је да је византијски утицај на обликовање њеног духовног и материјалног живота био најснажнији, али није био једини. Стилске везе са западном уметношћу присутне су у елементима романско-готске архитектуре у Студеници, Бањској и Дечанима. Манастир Градац показује нека готичка стилска обележја, а његова ктиторка, краљица Јелена, подизала је и обнављала католичке манастире на Приморју. Краљица Јелена са синовима поклонила је једну икону базилици Светог Николе у Барију, а једну, са приказом светих апостола, цркви Светог Петра у Риму. И Стефан Немања слао је дарове у Бари, и није био једини српски владар који је даривао католичке светиње. Уосталом, економско снажење Србије почивало је на рударству, које су развили Немци, а не треба занемарити ни сталне везе са Дубровником, као ни трговину са Угарском и Италијом. Постојале су династичке и брачне везе са Западом почев од Стефана Првовенчаног, а деспот Стефан Лазаревић био је угледни припадник угарског витешког реда Змаја.

Због тога је сасвим логично и јасно да је у преплитању различитих утицаја морао настати један нов, трећи свет, посве другачији, који није био ни Исток ни Запад (Ређеп 1982: 48). За тај, али и за цео јужнословенски простор, примећено је да је имао „svoju vlastitu misaonu, etičku, socijalnu i svoju vlastitu likovnu boju, svoju grafiku, svoje originalno skulpturalno i arhitektonsko i slikarsko shvaćanje, u jednu riječ svoj vlastiti način umjetničkog stvaranja, koje jeste eklektička varijanta književnih i likovnih modela civilizacije oko naše, ali koje je istodobno originalno tumačenje svog vlastitog lika u sredovječnom prostoru i u vremenu tadanjeg evropskog života” (Krlježa 1951: 11).

Када је реч о српској средњовековној уметности Габријел Мије умео је да препозна и представи природу њене оригиналности, као јемство њеног аутентично европског идентитета. Она није била компилаторска, него је, на месту додира Истока и Запада, створила споменике суштински одређене креативним прожимањем уметничких дискурса тих средина и због тога, јединствене (Стевовић 2006: 633). Као прва компонента истакнута је њена особеност,

која налаже да се она посматра као посебан, самосвојан вид византијског стваралаштва на основама усвојене византијске поетике и естетике. Друга особина јесте изразито висок уметнички домет великог броја њених остварења (Стевовић 2006: 640). Обе ове компоненте у потпуности су примењиве и када је реч о књижевности.

Литература

1. Богдановић, Димитрије (1980), *Историја старе српске књижевности*, Београд: Српска књижевна задруга.
2. Богдановић, Димитрије (1968), *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*, Београд: Византолошки институт.
3. Богдановић, Димитрије (1974), „О периодизацији старе српске књижевности”, *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 22/1, 5–18.
4. Богдановић, Димитрије (1967), „Предговор” у: Ханс Георг Бек, *Путеви византијске књижевности*, Београд: Српска књижевна задруга, 7–73.
5. Богдановић, Димитрије (1987), „Рецепција византијске књижевности у средњовековној Србији”, *Књижевна реч* 10. октобар, 1, 23.
6. Богдановић, Димитрије (1971), „Стара српска библиотека”, *Летопис Матице српске* 408/5: 405–431; 408/6: 588–620.
7. Богдановић, Димитрије (1997), *Студије из српске средњовековне књижевности*, Београд: Српска књижевна задруга.
8. Бојовић Драгиша (2009), „Понављање патристичких цитата у српској црквеној књижевности”, *Philologia Mediana*, 1, 39–47.
9. Бојовић, Драгиша (2000), „Рецепција светоотачке књижевности код Срба”, *Зборник Филолошког факултета*, 10: 107–115.
10. Бојовић, Драгиша (2003), *Свети Јефрем Сирин и српска црквена књижевност*, Ниш: Центар за црквене студије.
11. Данило Други (1988), „Живот краља Милутина” у: *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
12. *Данилови настављачи. Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника* (1989), Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
13. Дојчиновић, Данијел (2012), „Национални идентитет у старој српској црквеној поезији”, *Филологија и универзитет (зборник радова)*, Ниш: Филозофски факултет, 879–894.
14. Ђорђевић, Иван (1993), „Свети Симеон Немања као Нови Јоасаф”, *Лесковачки зборник*, 23: 159–166.
15. Ђурић, Војислав Ј. (1995), „Узори светог Саве”, *Летопис Матице српске*, 455/3: 491–498.

16. Јовановић, Томислав (2005), „Житије Варлаама и Јоасафа у српском средњовековном наслеђу”, у: *Варлаам и Јоасаф*, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 7–23.
17. Јовановић, Томислав (2012), *Хрестоматија средњовековне књижевности II*, Београд: Филолошки факултет.
18. Ковачевић, Божидар (1965), „Наша стара лирика”, у: *Стара књижевност*, Београд: Нолит, 83–95.
19. Константин Филозоф (1989), *Житије деспота Стефана Лазаревића*, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
20. Лазић, Милорад (1999), *Исихазам српске књиге*, Ниш: Просвета.
21. Маринковић, Радмила (2007), *Светородна господа српска*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
22. Марјановић-Душанић, Смиља (1997), *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија*, Београд: Српска књижевна задруга – Свети архијерејски синод Српске православне цркве – Слио.
23. Марјановић-Душанић, Смиља (2007), *Свети краљ*, Београд: Слио.
24. Мирковић, Лазар (1918), *Акатист пресветој Богородици*, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.
25. Мошин, Владимир (1939), „Средњовековна Србија и византиска култура”, *Српски књижевни гласник* 1: 354–365.
26. Оболенски, Димитрије (1991), *Византијски комонвелт*, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
27. Подскалски, Герхард (2010), *Средњовековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865–1459)*, Београд: Православни богословски факултет универзитета: Институт за теолошка истраживања.
28. Поповић, Даница (2006), *Под окриљем светости*, Београд: Балканолошки институт САНУ.
29. Радић, Радивој (2003), *Из Цариграда у српске земље*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
30. Радојичић, Ђорђе Сп. (1965), „Старо српско духовно и световно песништво” у: *Стара књижевност*, Београд: Нолит, 96–101.
31. Ређеп, Јелка (1999), „Александар Велики и краљ Милутин. Српска Александрида и Данилов зборник – паралела”, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 47/1: 19–34.
32. *Роман о Александру Великом* (1986), Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
33. Свети Сава (1986), „Служба Светом Симеону” у: *Сабрани списи*, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
34. Спремић, Момчило (2004), „Црквене прилике у Зети у доба Никона Јерусалимца” у: *Никон Јерусалимац. Вријеме-личност-дјело*, Цетиње: Светигора, 73–108.

35. Станојевић, Станоје; Глумац, Душан (1932), *Св. Писмо и нашим старим споменицима*, Београд: Српска краљевска академија.
36. Стевовић, Иван (2006), „Габријел Мије, уметност и комуникација; пловидбом против раздаљине”, *Летопис Матице српске*, 477/4: 628–642.
37. Стефан Првовенчани (1988), „Житије Светог Симеона” у: *Сабрани списи*, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
38. Татић-Ђурић, Мирјана (2007), *Студије о Богородици*, Београд: Јасен.
39. Тријић, Владан (2012), „Све у свему Христос. Српски удео у словенском рукописном наслеђу Југоисточне Европе”, у: *Наше или туђе. Средњовековна писана култура Балкана и Средње Европе*, Београд: Народна библиотека Србије, 71–101.
40. Трифуновић, Ђорђе (1968), *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и косовском боју*, Крушевац: Багдала.
41. Трифуновић, Ђорђе (1994), *Стара српска књижевност. Основе*, Београд: Филип Вишњић.
42. Ђоровић, Владимир (1910), „Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа”, *Глас Српске краљевске академије*, 50, 1–60.
43. Шпадијер, Ирена (2014), *Светогорска баштина*, Београд: Чигоја штампа.

*

44. Angold, M. (1998), „The Autobiographical Impuls in Byzantium”, *Dumbarton Oaks Papers* 52: 225–257.
45. Jevtić, Atanasije, (1988), „Prolegomena za isihastičku gnoseologiju”, *Filozofske studije* 16: 103–155.
46. Krleža, Miroslav (1951), „Predgovor” у: *Zlato i srebro Zadra*, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 5–40.
47. Pitts, Monique B. (1981), „Barlaam And Josaphat: A Legend For All Seasons”, *Journal of South Asian Literature* 16/ 1, Part I: East–West Literary Relations (Winter–Spring): 3–16.
48. Ređep, Jelka (1982), „Razmišljanja o trećoj komponenti (teze za raspravu o interdisciplinarnosti)”, у: *Interdisciplinarnost znanosti, obrazovanja i inovacija*, Zagreb, 48–55.

Светлана С. Томин

MEDIAEVAL SERBIAN LITERATURE AND ITS BYZANTINE FRAME: A FEW EXAMPLES

Summary

Beginning with the 9th century, the South Slavs found themselves within the “Byzantine Commonwealth”, which means that Serbian mediaeval literature developed in accordance with the principles of Byzantine poetics and aesthetics. This paper provides examples of the influence Byzantine literature had on that of the Serbs with regard to the genre system, themes and expressions, and explains the cultural and historic context as well as the specific nature of artistic creation in the Middle Ages.

At the same time, this paper also points to the fact that the Byzantine world did not have sole influence on Serbian culture, although it was predominant. Created on the very border between Eastern and Western civilisations, Serbian literature developed its own unique dimension of identity by creatively intertwining these artistic discourses. Ideas about a sacrosanct dynasty, church autonomy and a national state play an important role in its distinctiveness. Hagiographies of rulers and archbishops are cited as the most characteristic forms of literary work, which developed its own specific qualities, as well as unique charters and records.

arsenije@ptt.rs