

Александар З. Савић
Универзитет у Београду, Филозофски факултет
Чика Љубина 18–20, Београд, Србија
aleksandar.savic@f.bg.ac.rs

**СЛОВЕНСКА КЊИЖЕВНОСТ И ВИЗАНТИЈСКА
АПОЛОГЕТИКА/ПОЛЕМИКА ПРОТИВ ИСЛАМА:
ПРИЛОЗИ ЧИТАЊУ ЖИТИЈА КОНСТАНТИНА-ЋИРИЛА
И ЗАКОНОПРАВИЛА СВЕТОГ САВЕ***

Апстракт: У раду се испитује претпоставка да присвајање византијске антиисламске мисли представља нит која прожима како ћирилометодијевско тако и светосавско писано наслеђе. Разматрање је засновано, с једне стране, на подацима које Житије Константина-Ћирила пружа о арапској мисији свога јунака, а с друге на двама сегментима Законоправила светог Саве чији су предмет ислам и муслимани. Уз смештање наведених извора у контекст односне грчке литературе, овде се износе и одређена опажања у вези с појавом датих апологетско-полемичких традиција у словенском културном и језичком окружењу.

Кључне речи: свети Константин-Ћирило, свети Сава Српски, Житије Константина-Ћирила, Законоправило, верска апологетика/полемика, ислам, Јован Дамаскин, Никита Византинцац, преводна књижевност

Одговарајући на изазове које су пред нормативно хришћанство постављали не само рецидивни стари веровања него и бројне хетеродоксне следбе, Византинци су у окриљу богословског стваралаштва рано утемељили својеврстан апологетско-полемички дискурс.¹ Испрва посвећена јудаизму, манихејству и христолошким јересима, ова

* У чланку је представљен део резултата истраживања спроведеног у оквиру пројекта *Српска средњовековна уметност и њен европски контекст* (бр. 177036), који се реализује уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, eds. E. JEFFREYS – J. HALDON – R. CORMACK, Oxford – New York 2008, 853–861, pp. 855–857 (A. LOUTH).

литература је до средине VIII столећа обухватила још две велике теме. Поред далекосежне контроверзе оличене у иконоборству, пажњу теолога почело је у то време привлачити учење „пророка из Арабије“, чије су присталице кроз свега неколико деценија неповратно преобразиле конфесионалну и друштвено-политичку слику Средоземља.² Штавише, трајна претња коју је ислам представљао за Царство до његовог коначног пада подстакла је дугорочни развој апологетско-полемиких традиција,³ па и њихово преношење у рубне крајеве православне екумене. С тим у вези, разумно је претпоставити да је преводна књижевност, путем које су Словенима предочене разноврне тековине византијске цивилизације,⁴ одиграла веома значајну

² Мада су се РOMEЈИ и исламизовани АРАПИ први пут сусрели већ у VII веку – на бојном пољу, како подсећа J. MEYENDORFF, *Byzantine Views of Islam*, *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964) 113–132, p. 113 – реакције писаца тога периода не носе полемички предзнак. Хришћански порази су код неких византијских аутора надахњивали есхатолошке визије, код других пак свест о правичној казни за грех, али ни у којем случају и потребу за аргументованим побијањем начелâ супарничке вере. Она је, рекло би се, дошла до изражаја тек пошто је нада у пролазност муслиманског присуства на некадашњим византијским поседима углавном напуштена: J. V. TOLAN, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, 40–50; исцрпно о изворима, R. G. HOY-LAND, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, NJ 1997, 53–103, 294–307, 347–354.

³ Овај ток је могуће поделити на два главна раздобља. Прво, током којег је слика о исламу махом базирана на делима Јована Дамаскина и Никите Византинца (в. ниже), трајало је од половине VIII до, отприлике, краја XII столећа: А.-Т. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIII^e–XI^e s.)*, Louvain – Paris 1969²; id., *Polémique byzantine contre l'islam (VIII^e–XIII^e s.)*, Leiden 1972²; id., *Apologétique byzantine contre l'islam (VIII^e–XIII^e s.)*, Altenberge 1982. Након периода смањеног интересовања у XIII веку, ова тема је наново актуализована после 1360. године, када је трудом Димитрија Кидона с латинског на грчки преведен трактат доминиканца Риколда да Монтекрочеа; у овој традицији настали су антиисламски списи цара Јована VI Кантакузина, а у становитој мери и његовог унука, Манојла II Палеолога: R. F. GLEI, *John Damascene on Islam: a Long Term History in Byzantium*, *Negotiating Co-Existence. Communities, Cultures and Convivencia in Byzantine Society*, eds. B. CROSTINI – S. LA PORTA, Trier 2013, 31–44, pp. 32–34, 39–44; *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History* (= CMRBH) 5 (1350–1500), eds. D. THOMAS – A. MALLETT et al., Leiden – Boston 2013, 239–249, pp. 241–244 (F. TINNEFELD).

⁴ Д. ОБОЛЕНСКИ, *Византијски комонвелт*, прев. К. ГОДОРОВИЋ, Београд 1996, 385 и даље [D. OBOLENSKI, *Vizantijski komonvelt*, прев. К. TODOROVIĆ, Београд 1996].

улогу у обликовању њихових представа о исламу и муслиманима. Јасно је, међутим, да свеобухватно испитивање овог феномена далеко надилази могућности тренутне расправе; чак и ако се ограничи на јужни огранак словенског корпуса или, у ужем смислу, на српску средину, оно ипак изискује шире постављен историографски пројекат. Из овог разлога смо предмет чланка свели на две репрезентативне студије случаја које одликује потенцијал да буду полазишне тачке неког будућег истраживачког захвата већих размера. Тај потенцијал лежи у чињеници да су извори на којима почивају два сегмента нашег рада имали веома далекосежне последице по развитак миљеа названог *Slavia orthodoxa*, а у вези су с двома личностима што се збиља дају посматрати – на трагу замисли српског летописца XVI века, а речима Ђорђа Трифуновића⁵ – као „граничници“ културне (и не само културне) историје овог специфичног поднебља. Први извор којим ћемо се бавити јесте Житије Константина-Ћирила, један од најдревнијих споменика старословенског књижевног стварања, у којем се приповедају јунакови сусрети са муслиманима.⁶ Други представља збирку преведених номоканонских текстова сачињену у формативном раздобљу српске, тј. српскословенске литературе: реч је, разуме се, о Законоправилу светог Саве, у чијим се двома главама чува апологетско-полемичка порука њихових грчких предложака. Полазећи од сасвим опште претпоставке да су та дела, свако на свој начин, допринела укоренивању византијске противисламске мисли код Срба, али и у другим, сродним словенским заједницама, овај прилог је осмишљен као прелиминарно разматрање извесних проблема што их намеће сложено питање рецепције релевантних текстова, а у циљу постављања основа за његово евентуално систематско проучавање.

* * *

⁵ Ђ. ТРИФУНОВИЋ, *Стара српска књижевност. Основи*, Београд 2009³, 134 [Ђ. TRIFUNOVIĆ, *Stara srpska književnost. Osnovi*, Београд 2009³]; *Стари српски родослови и летописи*, прир. Љ. СТОЈАНОВИЋ, Сремски Карловци 1927, 115–116 [*Stari srpski rodoslovi i letopisi*, прир. Лј. STOJANOVIĆ, Sremski Karlovcı 1927].

⁶ Наводе из тога дела, према издању *Žitije Konstantina, Magnae Moraviae Fontes Historici* (= ММФН) 2. Texty biografické, hagiografické, liturgické, eds. D. BARTOŇKOVÁ – R. VEČERKA, Praha 2010², pp. 38–95, обележавамо по принципу „ЖК, глава.страница“. При цитирању других текстова из исте збирке, дајемо само број стране.

Тек што је однео превагу у препирци са наизглед надмоћним Јованом Граматиком, бившим патријархом иконоборцем,⁷ младом Константину је поверен задатак да оповргне приговоре што су их „Агарени, звани Сарацени“ изрицали на рачун хришћанске доктрине о Светој Тројици. Тим поводом је отпутовао у средиште Халифата. Посведочивши тешким условима у којима су живели ондашњи његови једноверници, посланик је добио прилику да сопствене аргументе супротстави гледишту домаћинâ. Пошто их је надвладао не само у питањима вере, којима ћемо се убрзо посветити, већ и у свим њима знаним вештинама,⁸ Арапи су пробали да га задиве сваковрсним изобиљем своје престонице. Озлојеђени због коначног неуспеха, госта су понудили отровним напитком; Бог га је, међутим, избавио од сигурне смрти и безбедно спровео натраг у домовину.⁹ Ипак, овиме није стављена тачка на Филозофове додире са исламом; они су се наставили нешто доцније на двору хазарског кагана где је, након умешног надметања с јеврејском фракцијом, постигао да још једном начелно подвуче испразност Мухамедовог закона и утврди ауторитет хришћанског.¹⁰

Као што се дâ наслутити из овог крајње сажетог прегледа, обавештења безименог хагиографа о Константиновом суочавању с ученим муслиманима нису претерано издашна; штавише, критичко читање укратко препричаних редова упућује на низ појединости које чине ове епизоде, а поготово арапску мисију, унеколико проблематичним за тумачење. Непознанице у погледу сврхе и хронологије тог посланства, а уз то и околност да о њему нема ни трага у савременим сведочанствима, нагнале су научнике – оне што нису сасвим одбацили његову историчност¹¹ – да могућа објашњења потраже у

⁷ ЖК, 5.50–52.

⁸ На које се вештине мисли открива сâм писац, казујући да су Константинови саговорници били „оумнаа чадъ и книжна, оучена геометрѣн ѣ астрономѣн, и прочиудъ оученѣмъ“: исто, 6.53.

⁹ Исто, 6.52–56.

¹⁰ Исто, 11.73–74.

¹¹ Н. SCHAEDEK, *Geschichte und Legende im Werk der Slavenmissionare Konstantin und Method*, *Historische Zeitschrift* 152/2 (1935) 229–255, pp. 242–243 верује да је шеста глава, у суштини измишљена, служила да употпуни симболичком обременењу троделну схему апостолске мисије светогâ. Истини за вољу, мотив расправе са муслиманима није био стран оновременим византијским хагиографима, F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague 1933, 104–108; V. VAVRÍNEK, *A Byzantine Polemic against Islam in Old Slavonic Hagiography*, *Proceedings of the Sixth International Congress of*

ширим контекстуалним оквирима.¹² Наравно, није свако питање обухваћено тим вредним напорима од једнаког значаја за наше разматрање. С обзиром на његов непосредни предмет, у наставку ћемо се усредсредити на садржину Константинове распре са Арапима, али и на саму чињеницу да је приказ једног таквог догађаја укључен у текст словенског животописа.

Ако је упутно веровати хагиографском исказу, главни циљ византијске делегације био је да оконча нападе муслимана на идеју тројичног божанства, која јесте представљала окосницу вишевековног спорења двају монотеистичких концепата.¹³ Међутим, дебата окупљених *алима* са посетиоцем из Цариграда није се зауставила на томе. Напротив, у њој се истичу три додатне примедбе: склоност хришћана ка слободном разумевању духовних прописа, ратоборност под плаштом самилости те одсуство бриге за браћу у вери испољено кроз неплаћање данка муслиманским властима.¹⁴ Основни мотив ових замерки – које су Константиновом наступу дале у основи апологетски карактер¹⁵ – јесте тобожње одступање Исусових следбеника од његових

Graeco-Oriental and African Studies, Nicosia 30 April – 5 May 1996 (Graeco-Arabica 7–8 [1999–2000]), eds. V. CHRISTIDES – TH. PAPADOPOULLOS, Nicosia 2000, 535–542, pp. 535–537.

¹² Из обимне литературе: F. DVORNÍK, *Les légendes*, 85–111 (такође, id., *The Embassies of Constantine-Cyril and Photius to the Arabs, To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday, 11 October 1966* 1, The Hague – Paris 1966, 569–576 [= *Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius*, New Brunswick, NJ 1970, 285–296]; id., *Constantine-Cyril's Religious Discussion with the Arabs, Studia Palaeoslovenica*, eds. M. BAUEROVÁ – M. ŠTĚRBOVÁ, Praha 1971, 77–78); C. H. M. VERSTEEGH, *Die Mission des Kyrillos im Lichte der arabo-byzantinischen Beziehungen, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (= ZDMG) 129/2 (1979) 233–262*; П. КОМАТИНА, *Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I*, Београд 2014, 134–144 [P. КОМАТИНА, *Crkvena politika Vizantije od kraja ikonoborstva do smrti cara Vasilija I*, Beograd 2014]. За библиографске прегледе, в. *Кирило-Методиевска енциклопедија (= КМЕ) 3 (П–С)*, гл. ред. Л. ГРАШЕВА, Софија 2003, 536 (И. ИЛИЕВ) [*Kirilo-Methodievska enciklopedija 3 (P–S)*], гл. ред. L. GRAŠEVA, Sofija 2003]; CMRBH 1 (600–900), eds. D. THOMAS – B. ROGGEMA et al., Leiden – Boston 2009, 799–803, pp. 802–803 (B. ROGGEMA).

¹³ S. L. HUSSEINI, *Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God. Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E.)*, Leiden – Boston 2014, 21 и даље.

¹⁴ *ŽK*, 6.53–55; C. H. M. VERSTEEGH, *Die Mission des Kyrillos*, 245–253.

¹⁵ Мада је разлика између полемике (аргументованог оспоравања туђих становишта) и апологетике (одбране сопствених) у принципу јасна, повлачење чврсте границе практично онемогућују динамика расправе – ове о којој

речи и поступака.¹⁶ С друге стране, оне пружају увид у одређене добро посведочене културне предрасуде из првих столећа ислама, међу којима се издвајају дволичност и пословични тврдичлук Ромеја.¹⁷ Узимајући све ово у обзир, рекло би се да суштина побројаних критика заиста има утемељење у токовима антихришћанске мисли која је одликовала учене кругове оновременог абасидског друштва.¹⁸

Што се Константинових реплика тиче, оне се такође имају сагледати у светлости одговарајућих интелектуалних традиција. У другој половини IX века, ромејске представе о исламу зналачки је уобличио Никита Византинац, водећи богослов епохе, чија личност и данас готово сасвим измиче научним посленицима.¹⁹ Поред одговорâ на две посланице упућене са абасидског на цариградски двор зарад оповргавања хришћанских догмата, он је изнедрио систематично побијање Курана које садржи фрагменте данас изгубљеног грчког превода те свете књиге.²⁰ Како је Никитино дело у неку руку

је тренутно реч једнако као и сваке друге – те променљиве позиције њених учесника: J. V. TOLAN, *Saracens*, 50; id., *Esgrimiendo la pluma: polémica u apologetica religiosa entre judíos, cristianos u musulmanes (siglos XIII al XV)*, *Mediterraneanum. L'esplendor de la Mediterrània medieval (segles XIII–XV)*, eds. X. BARRAL-I-ALTET – J. ALEMANY, Barcelona 2004, 243–259, p. 243.

¹⁶ Уп. А.-Т. KHOURY, *Apologétique byzantine*, 5, 111–113, 132 и даље.

¹⁷ N. M. EL CHEIKH, *Byzantium Viewed by the Arabs*, Cambridge, Mass. 2004, 120–123.

¹⁸ С. Н. М. VERSTEEGH, *Die Mission des Kyrillos*, 244 и даље, препознао је у оптужбама што их износе Арапи у Житију утицај неколицине муслиманских писаца епохе, наиме, знаменитог Ел Џахиза, Алија ел Таберија, Ел Касима ибн Ибрахима те једног анонима. Треба, међутим, имати на уму да је у VIII и IX столећу настало далеко више списа против хришћанства него што их је данас познато (D. THOMAS, *Introduction*, *CMRBH* 1, 1–19, p. 16), због чега побројане ауторе ваља гледати тек као репрезентативни узорак миљеа о којем је реч.

¹⁹ A. RIGO, *Niceta Byzantios, la sua opera e il monaco Evodio*, „*In partibus Clivus*“. *Scritti in onore di Giovanni Pugliese Carratelli*, ed. G. FIACCADORI, Napoli 2006, 147–187.

²⁰ У новијој стручној литератури, хронологија настанка Никитиних дела посвећених исламу се тумачи на више начина. П. КОМАТИНА, *Црквена политика*, 138–142 сматра да је богослов најпре сачинио опсежно дело против куранског наука, а после два наведена краћа састава, док A. RIGO, *Niceta Byzantios*, 156–158 (такође, *CMRBH* 1, 751–756 [id.]) образлаже обрнут редослед: по његовом мишљењу, прво су написани одговори муслиманској страни, а тек након тога, око 870. године, побијање Мухамедове „лажне књиге“. О поменутој грчкој верзији Курана, в. скорије С.Н. HØGEL, *An Early Anonymous Greek Translation of the Qur'ān: The Fragments from Niketas Byzantios' Refutatio and the Anonymous Abjuratio*, *Collectanea Christiana Orientalia* 7 (2010) 65–119.

одредило ток апологетско-полемичке литературе у Византији,²¹ разборито делује напор извесних проучавалаца да управо у контексту његовог стваралаштва сагледају Константиново спорење са Арапима. Иако зацело стоји примедба да је у потоњем случају реч о „популарној“ полемици, па и да се Константинове опаске тешко дају мерити са сложеном теолошком аргументацијом коју износи Никита, „un vrai philosophe qui parle en philosophe“;²² идеја о могућим утицајима је далеко од неосноване. У том смислу, Предраг Коматина је недавно изложио тезу да је Константинов задатак био да муслиманима однесе Никитин састав у којем се обрачунава с нападима из другог писма послатог из Халифата за византијску престоницу.²³ Премда је овај предлог отворио подстицајан угао гледања на који ћемо се још вратити, недореченост доступних сведочанстава је свакако довољан разлог да расправа о томе јесу ли се путеви двојице учењака збиља укрстили те да ли је опис арапске мисије из анонимног пера одјек недовољно засведочених детаља из међуверских и међудржавних веза Багдада (тј. Самаре) и Цариграда, остане отворена.²⁴ Но, упркос томе, сва је прилика да подударности између Житија Константиновог и неких сегмената Никитиног опуса, на које је пажњу свратио још Корнелис Ферстех, оснажују могућност да је Филозоф (или, опет, његов хагиограф) могао бити упознат с радом истакнутог цариградског теолога.²⁵ Отуда, целовитој валоризацији наводне дебате са врхом абасидске *улеме* би очигледно ваљало приступити са становишта апологетско-полемичке, али и сувремене хагиографске продукције.

Свакако, запажања о могућној богословској потки ове епизоде и даље не пружају одговор на одсудно питање: која је њена сврха у наративу најстаријег словенског житија, и каква јој се важност има приписати из позиције претпостављене публике? Из онога што знамо о везама Великоморавске државе са арапским светом не производи

²¹ Уп. нап. 3 изнад.

²² F. DVORNÍK, *Les légendes*, 109.

²³ П. КОМАТИНА, *Црквена политика*, 140–143. Ова интерпретација се, иначе, надовезује на нека претходна размишљања, в. С. Н. М. VERSTEEGH, *Die Mission des Kyrillos*, 256–257.

²⁴ Везу између Константина и Никите, на пример, друкчије види V. VAVŘÍNEK, *A Byzantine Polemic*, 539, који мисли да је списатељ житија једноставно пренео улогу у полемици са „Агаренима“ с потоњег на свог јунака.

²⁵ С. Н. М. VERSTEEGH, *Die Mission des Kyrillos*, 243–244, 246–247, 249, 256–257; К. VERSTEEGH, *Greek Translations of the Qurʾān in Christian Polemics (9th Century A.D.)*, *ZDMG* 141/1 (1991) 52–68, pp. 65–66.

да су ондашњи Словени гајили нарочито занимање за ислам.²⁶ Због тога је још почетком минулог столећа сугерисано да је посреди заправо познија допуна, настала у Русији или, чак извесније, у југоисточној Европи, али то мишљење није у начелу прихваћено.²⁷ Распри с „Агаренима“, која је мимо богословског имала и шири интелектуални предзнак,²⁸ новија тумачења додељују извесну улогу у обликовању Константиновог светачког лика. Наиме, Владимир Вавржинек је приметио да се бројни докази јунакове ерудиције – међу којима посебно место имају иступи против непријатеља (правоверног) хришћанства – градацијски нижу водећи одсудном обрачуну с „тројезичницима“,²⁹ чији је повољни исход на концу довео до испуњења његове основне мисије: успостављања словенског богослужења.³⁰ У поступку непознатог писца је, сем тога, уочено и настојање да се читалац, тј. слушалац обавести о главним темама византијске апологетике/полемике, оличеним у трима узастопним дискусијама, најпре с девијантним елементима унутар Цркве (иконоклазам), а затим и с њеним противницима споља (ислам и јудаизам). На тај начин је аноним за потребе младе словенске конгрегације у Моравској изнедрио осо-

²⁶ V. VAVŘÍNEK, A Byzantine Polemic, 541.

²⁷ В. ЛАМАНСКИЙ, Славянское житіе св. Кирилла какъ религіозно-эпическое произведение и какъ историческій источникъ: Критическія замѣтки, *Журналъ Министерства народнаго просвѣщенія* 346 (1903) 345–385, стр. 358–359 [V. LAMANSKIJ, Slavjanskoe žitie sv. Kirilla kakъ religiozno-èpičeskoe proizvedenie i kakъ istoričeskij istočnikъ: Kričeskija zamětki, *Žurnalъ Ministerstva narodnago prosvěščeniija* 346 (1903) 345–358]; уп. нпр. F. DVORŇÍK, *Les légendes*, 111.

²⁸ J. SYPIAŃSKI, Arabo-Byzantine Relations in the 9th and 10th Centuries as an Area of Cultural Rivalry, *Proceedings of the International Symposium Byzantium and the Arab World. Encounter of Civilizations (Thessaloniki, 16–18 December 2011)*, eds. A. KRALIDES – A. GKOUTZIOUKOSTAS, Thessaloniki 2013, 465–478, p. 468.

²⁹ ŽK, 16.85–89. О концепту „тројезичности“, детаљно, F. J. THOMSON, Ss. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Mediaeval Theories of Sacred Languages, *Analecta Bollandiana* 110 (1992) 67–122; за критику в. П. КОМАТИНА, *Црквена политика*, 131–133, 193–195.

³⁰ V. VAVŘÍNEK, A Byzantine Polemic, 542. В. и F. BUTLER, The Representation of Oral Culture in the *Vita Constantini*, *The Slavic and East European Journal* 39/3 (1995) 367–384, pp. 369–370; M. BETTI, *The Making of Christian Moravia (858–882). Papal Power and Political Reality*, Leiden – Boston 2014, 74–76. О литерарној функцији Константинових полемика у контексту постепеног обликовања његовог хагиографског лика писао је још давно В. PANZER, Die Disputationen in der aksl. Vita Constantini. Authentizität und Literarische Funktion, *Zeitschrift für slavische Philologie* 34/1 (1968) 66–88.

бени „теолошки компендиј“, јединствен у корпусу дотадашње житијне књижевности.³¹

Ово образложење свакако завређује пажљивији осврт. Наиме, очигледна је намера Житија (као, уосталом, и ситнијих култних списа посвећених Константину³²) да делатност свога протагонисте – великог апологете византијског православља и мисионара – смести у екуменске оквире. У том смислу, сусрети са јеретцима, другим једнобошцима и паганима су пружили прилику да се у први план истакну умне способности, али и харизматски дар светог човека; слика „словенског апостола“, на чијем ауторитету је почивао и легитимитет његовог животног подухвата, заснована је на тим чиниоцима. С обзиром на то да су оба дошла до изражаја током Филозофове посете Халифату (или макар у њеној књижевној обради), ова епизода очито доприноси његовом програмски устројеном идентитету који са сваким одмеравањем интелектуалних снага постаје за нијансу заокруженији. О некој се врсти градације, дакле, сигурно дâ говорити, иако нам се чини да објашњење изложено у последњем пасусу може бити унеколико проблематично. Ту се, пре свега, подразумева да су дискусије засведочене у Житију имале ослонац у одвојеним апологетско-полемичким радовима које је свети написао на грчком.³³ Замисао да би у основи полемичке размене с муслиманима могао стати некакав самосвојан спис из пера самога Константина има дугу историју у науци, а обично се поткрепљује двама главним аргументима. Један се темељи на његовом дијалектичком умећу, ванредној учености те омиљеним књижевним узорима о којима сведочи Житије;³⁴ други јесте напомена животописца – заправо, својеврстан *post scriptum* диспута с Јеврејима – да је Методије превео и, разделивши их на осам „слова“, уредио братовљеве „књиге“ које садрже дуже

³¹ V. VAVŘÍNEK, A Byzantine Polemic, 542.

³² ММФН 2, 98 (Похвала Ћирилу), 147 (Похвално слово Ћирилу и Методију), 295–296 (Служба Ћирилу).

³³ V. VAVŘÍNEK, A Byzantine Polemic, 539–541, 542; уп. КМЕ 3, 193–197 (Д. ПЕТКАНОВА).

³⁴ Примера ради, било је покушаја да се дискусије описане у Житију напишу Константину на основу неких мотива и цитата што имају паралелу у делима Григорија Назијанског, за којег нам хагиограф каже да је био велики извор надахнућа његовом јунаку (ŽК, 3.46). Тај аргумент за расправу с иконоборством користи I. DUJČEV, Costantino Filosofo-Cirilo e Giovanni VII Grammatico, *Зборник радова Византолошког института* (= ЗРВИ) [*Zbornik radova Vizantološkog instituta*] 12 (1970) 15–19, а за ону с исламом V. VAVŘÍNEK, A Byzantine Polemic, 540.

верзије беседа саопштених пред каганом и његовом свитом.³⁵ Ова опаска је, очекивано, подстакла бројна тумачења и дала повод за различите реконструкције Константинове писане оставштине: да ли се мисли искључиво на антијеврејски материјал, или на апологетско-полемичка дела у ширем смислу – у која се каткад хипотетички убраја и у међувремену ишчезли трактат против ислама – или, пак, на његов опус у целини, у који би спадали и састави других жанровских одређења?³⁶ Наш став јесте да би се коментар о Методијевој редакцији најпре могао односити на спис чије прилагођене изводе читамо у опису дебате с Јеврејима, с тим да његово постојање не мора обавезно указивати на то да је млађи Солуњанин иконоборству и исламу посветио сличне апологетско-полемичке текстове. Тај поглед правдамо утиском да хазарска контроверза упадљиво надилази две што су јој претходиле не само обимом већ, углавном, и својом богословско-филозофском садржином; изабрана питања из области хришћанско-јеврејског дијалога и Константинови разложни одговори потковани избором старозаветних примера се уистину дају замислити као сажетци опширнијих сачињења чије преносе на словенски помиње писац Житија.³⁷

Са арапском мисијом, ипак, ствари стоје нешто другачије. Мада се у њој препознају мотиви (теолошки, морални, културни) типични за византијску антиисламску мисао тога периода, Константинова апологија Христовог закона и Свете Тројице саопштена пред абасидским зналцима ипак делује површно и недоречено. Осим тога, између полемички обојених редака се јасно промаљају одређене „ре-

³⁵ „[...] а нже хоцете съвршенихъ бесѣдъ снхъ сватыхъ нскати, въ кннгахъ его обрацете ѿ, еже преложн оучитель нашъ и архнепископъ мѣфодѣи, братъ константина философа, раздѣлан є на осмъ словесъ [...]“: *ЖК*, 10.71.

³⁶ В. КМЕ 3, 194 (Д. ПЕТКАНОВА), са литературом.

³⁷ Главне теме дискусије са окупљеним Јеврејима (укључујући кагана, који очигледно наступа с те позиције), могле би се представити на следећи начин: Света Тројица (*ЖК*, 9.62), оваплоћење (исто, 9.62–63), Мојсијев и хришћански закон (исто, 10.64–66), Исус као Месија (исто, 10.66–69), народно изабрање (исто, 10.69), обрезивање (исто, 10.69–70), култ икона (исто, 10.70–71) и навике у исхрани (исто, 10.71). Уп. КМЕ 4 (Т–Я, Допълнение), гл. ред. Л. ГРАШЕВА, София 2003, 347–353, стр. 349 (И. ДОБРЕВ) [*Kirilo-Methodievska enciklopedija* 4 (Т–ЈА, Допълнение), гл. ред. Л. Грашева, София 2003]; Т. МОРИЯСУ, Хазарская мисия Константина (Ее значение в ЖК), *Старобългарска литература* (= СБЛ) 10 (1981) 39–51, стр. 46–47 [Т. МОРИЯСУ, Hazarskaja misija Konstantina (Ее значение в ЖК), *Starobălgarska literatura* 10 (1981) 39–51]. Сваком од осам наведених питања, по нашем мишљењу, могло је бити посвећено по једно Константиново „слово“.

алије“ ромејско–арапских узајамности – првенствено у вези с положајем хришћана у *Дарулисламу* – као и Константинова искуства у капацитету цариградског посланика, уобличена у складу с хагиографским конвенцијама. С тим у виду, да ли се у основи шесте главе Житија, уместо самосталног трактата против ислама, алтернативно могао наћи, примера ради, некакав извештај о учинку Филозофове делегације у муслиманској престоници? Уколико прихватимо раније изнесено становиште да је он добио у задатак да Арапима уручи и образложи посланицу Никите Византинца, увидећемо да је сâм могао унети нешто од њене апологетско-полемичке садржине у свој састав, дајући му ноту која уопште не мора одражавати његове основне композиционе или жанровско-стилске особености. Наравно, депласирано је промишљати генезу и карактер списа на чије постојање једино указује расправа сачувана у житијном тексту, а да притом у обзир не узмемо перспективу животописца: с једне стране, немогуће је утврдити какав је материјал имао при руци, а с друге, замисливи распон његових властитих интервенција намеће додатна сазнајна ограничења. Сажето, изгледа да различити „гласови“ за које се може претпоставити да „проговарају“ из дијалога са муслиманима позивају на опрез при покушају да се његов директни писани извор означи као верскополемичко штиво у ужем смислу, налик ономе што је Константин можда посветио Јеврејима. Према томе, сматрамо да би, за почетак, било умесно сагледати проблем независно од заводљивих аналогија и допустити могућност да између арапске и хазарске контроверзе, па самим тим и њихових изгубљених предлогака, постоји квалитативна разлика.

На трагу те разлике долазимо до улоге двеју распри у концепцији Константинових полемика, али и животописа у целини. Једна изгледна интерпретација већ је дотакнута: на хагиографском плану, сусрети са следбеницима осталих аврамовских религија имају удео у конструисању јунакове светости. Међутим, да ли се ови апологетско-полемички редови дају разумети и друкчије ако се тежиште разматрања помери са њиховог места у наративу Житија на проблем рецепције и потенцијалних модалитета њихове употребе у контексту ћирилометодијевског подухвата? У једном скоријем чланку о антијеврејској литератури у Византији, Венсан Дерош је истакао неке особине апологетско-полемичког писања што су у непосредној вези с нашим предметом. Он, наиме, тврди да текстове тога типа одликује својеврсна вишезначност у погледу публике којој се обраћају (јесу ли то, рецимо, Јевреји или посрнули хришћани), као и њихове намере

(опскрбљивање аргументима за расправу, повлачење граница између заједница те утврђивање религијског идентитета, катихетичко подучавање и томе слично); штавише, потврду те вишезначности аутор види у лакоћи с којом делови датих списа прелазе жанровске границе.³⁸ Поставка француског византолога је вредна пажње јер отвара простор за нове увиде у вези с Константиновим препиркама. Иако аудиторјум у нашем случају не би требало да изазива недоумице, начин на који су се ове епизоде могле читати изван тока житијне приповести јесте подложен дискусији. Како су оне, дакле, служиле словенској пастви у Моравској?

На крају познатог екскурса о Филозофовим беседама што их је на словенски превео архиепископ Методије, хагиограф додаје да читалац у њима може видети „словесноюю снлю ѿтъ божїа благодати, тако и пламень палаць на противныа“.³⁹ Без обзира на то што формулација сама несумњиво указује на полемички карактер поменутих списа, чињеница да су подаци о присуству Јевреја на овом простору у другој половини IX века веома шутири отежава напоре истраживача да процени да ли су и у којој мери ондашњи хришћани имали потребе и прилике да с њима расправљају о верским питањима.⁴⁰ Како било да

³⁸ V. DÉROCHE, *Forms and Functions of Anti-Jewish Polemics: Polymorphy, Polysémy, Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, eds. R. BONFIL et al., Leiden – Boston 2012, 535–548. Неке од ставова изнетих у овом раду аутор ближе разматра у старијим чланцима прештампаним у збирци G. DAGRON – V. DÉROCHE, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Paris 2010.

³⁹ ЗК, 10.71.

⁴⁰ Према закључцима које излаже М. ТОСН, *The Economic History of European Jews. Late Antiquity and Early Middle Ages*, Leiden – Boston 2013, 153–174, рекло би се да за такво разматрање нема ни приближно довољно материјала: у целој источној Европи, Јевреји се у ово време јављају спорадично, махом у својству трговаца. Такође, аутор упозорава да размере њихове економске делатности не би требало прецењивати те да теза о трговини робљем – у чијем је формулисању место нашао и један од списа ћирилометодијевског круга, наиме Прво житије Наумово (ММФН 2, 153–155, стр. 154) – суштински нема неопходно утемељење у изворима: М. ТОСН, *The Economic History*, 178–190. Својевремено је, међутим, предложено да би превод Константиновог антијеврејског трактата на словенски управо требало разумети као Методијев одговор на присуство Јевреја на простору његове дијецезе у Панонији, о чему сведочи некропола откривена 70-их година прошлог века код Челарева близу Бачке Паланке: J. ŠAŠEL, *Die Beweggründe für die Übersetzung der griechisch verfassten Disputation des Konstantinos Philosophos über den wahren Glauben ins altslavische (Vita Const. 9–11)*, *Byzantinische Zeitschrift* 80 (1987) 77–79. М. ТОСН, *The Economic History*, 157–158 се не осврће на претходни рад, али заузима опрезнији став у

било, употреба овог сегмента Житија се може замислити и другачије. Наиме, тензија која је пратила пут ране хришћанске заједнице ка верском самоодређењу – између усвајања једног текстуалног оквира и одбацивања његове херменеутичке традиције⁴¹ – имала је сложене и далекосежне последице. Разумевање старијег дела светописамског корпуса на „исправан“ начин, тј. у новозаветном кључу, у временима дуго након Христовог је имало изражену идентитетску компоненту, због чега је у свакој средини која се упознавала с канонским светим књигама оно морало бити постављено као превасходни тумачењски принцип. У словенском миљеу Велике Моравске, та потреба могла је доћи до изражаја као последица превођења Старога Завета, које је Методијевом заслугом углавном завршено по Константиновом упокојењу,⁴² отприлике у време када је успомена на потоњег овековечена у анонимном Житију. Да ли је, стога, његове антијеврејске списе могуће појмити и као егзегетско помагало *sui generis* чије су две варијанте – дуга (изворна) и кратка (хагиографска прерада) – сачињене према потребама различитих слојева моравског друштва у условима још увек оскудног фонда црквене литературе на словенском језику?⁴³ У функцији штива за припрему проповеди, они су могли бити спона између свештенства и верујућих која је, макар у прво време, била показатељ домета и залог трајања ћирилометодијевског пројекта.⁴⁴ Независно од тога да ли је дијалогска форма краће верзије имала

погледу овог налазишта, крећући се у оквирима ранијих тумачења, в. *Inscripti-ones Judaicae Orientis* 1. Eastern Europe, eds. D. NOY et al., Tübingen 2004, 325–326, са литературом.

⁴¹ Шире: J. LIEU, Self-definition vis-à-vis the Jewish matrix, *The Cambridge History of Christianity* 1. Origins to Constantine, eds. M. M. MITCHELL – F. M. YOUNG, Cambridge – New York 2006, 214–229.

⁴² О овоме нас обавештава Житије Методијево: MMFH 2, 138; КМЕ 1 (А–З), гл. ред. П. ДИНЕКОВ, Софија 1985, 183–192, стр. 191 (С. ВЪЛЧАНОВ – Г. ЦАРЕВ) [*Kirilo-Methodievska enciklopedija* 1 (А–З), гл. ред. P. Dinekov, Sofija 1985]. Уп. F. J. THOMSON, The Slavonic Translation of the Old Testament, *Interpretation of the Bible*, ed. J. KRAŠOVEC, Ljubljana – Sheffield 1998, 605–920, pp. 638–646.

⁴³ Одређене везе између Константиновог писања против Јевреја и каснијих полемичко-егзегетских традиција код Словена могу се наслутити на основу руског материјала, в. СН. TRENDAFILOV, Die altkirchenslawische Vita Constantini und die Traditionen der altslawischen Exegese, *Byzantinoslavica* 46/1 (1985) 33–39.

⁴⁴ Према једном тумачењу, Методије је некад после 873. године, на трагу братовљевог списа против Јевреја, изнедрио ново полемичко дело за потребе проповедања међу словенским кнезовима: Х. ТРЕНДАФИЛОВ, Речта на Философа в староруската Повесть временных лет и полемичните традиции на Константин-Кирил, СБЛ 22 (1990) 34–46, посебно стр. 43–46 [Н. TRENDAFILOV,

паралелу у првобитном Константиновом делу, приповест животописа је извесно била пријемчивија од опсежног богословског трактата, мада у својој сажетости није изгубила полемичко-поучни набој; напротив, могло би се казати да је у хагиографској концепцији тај набој попримио одговарајућа нова значења.

Ако је у претходним пасусима и направљена повећа дигресија, то је учињено зарад стицања компаративних увида корисних за главни предмет разматрања. Дакле, може ли се арапској епизоди доделити слична улога изван равни самога Житија? Наше је схватање да претња што ју је ислам представљао за *orbis christianus* у очима моравских Словена није могла парирати наслеђу вишестолетне дијалектике произашле из заједничког текстуалног утемељења јудаизма и хришћанства. Док се прво зацело може назвати спољним изазовом, расправљање доктринарних проблема с Јеврејима је по правилу и „унутрашње“ питање; с обзиром на распон и битност тема око којих су се две стране могле препирати, не чуди то што је из византијског доба сачувано знатно више полемичких дијалога између хришћана и Јевреја неголи између хришћана и муслимана.⁴⁵ Стављена у службу раније размотреног хагиографског конструкта, победа светог над „Сараценима“ сасвим сигурно није била без значаја у очима словенске публике. Међутим, секундарне функције расправе (које, видели смо, потенцијално превазилазе непосредни контекст житијне приповести), нису тако очите као у случају хазарске епизоде. Није спорно да су Константинове реплике упућене ученим Арапима бритке и домишљате, иако не особито префињене с богословске тачке гледишта, али је тешко замислити како их неко заиста упућује муслиманском саговорнику, поготово на средњоевропском подручју. Будући да је реч о средини у којој је сложена проблематика хришћанско-муслиманских односа била у суштини ирелевантна, практичне, дидактичке и све друге импликације арапског диспута и/или његовог предлошка, како год га замислили, недокучиве су. Другим речима, остаје нејасно како је садржина Константиновог општења с муслиманима могла служити Цркви у Моравској, што нас у коначници наводи да према концепцијској, али и функционалној усклађености предложеног „теолошког компендија“ заузмемо унеколико резервисан став.

Rečta na Filosofo v staroruskate Povest' vremennyh let i polemičnite tradicii na Konstantin-Kiril, *Starobălgarska literatura* 22 (1990) 34–46].

⁴⁵ V. VON FALKENHAUSEN, In Search of the Jews in Byzantine Literature, *Jews in Byzantium*, 871–891, pp. 878–879.

С друге стране, далеко смо од мишљења да Житије Константиново нема изузетно значајан удео у развојном луку представа о исламу код православних Словена. Премда највиши донети византијске апологетско-полемичке мисли у њему свакако нису дошли до изражаја (што је и разумљиво с обзиром на жанровско опредељење и низ других фактора), не сме се занемарити чињеница да већ на самом почетку изворног књижевног стварања на старословенском језику срећемо кључне концепте који ће веома дуго пратити византијске – и не само византијске – диспуте с најмлађом монотеистичком вером.⁴⁶ Најпре, ради се о терминологији: супарници светога се у Житију јављају као „агарани“ и „срацини“, а њихова држава као „владычство ... исданлѣтско“.⁴⁷ Сва три назива, којима су патристички ауторитети везали муслимане за старозаветни наратив о праоцу Авраму у намери да истакну њихову духовну потчињеност хришћанима, коришћена су у словенским традицијама премодерног доба; у том смислу, српска не представља никакав изузетак.⁴⁸ Други аспект тиче се самога ислама. Већ на почетку шесте главе дознајемо да је реч о, из хришћанског угла, ригидном монотеистичком гледишту које је Божји пророк Мухамед (мхамѣтъ) предочио посредством некакве књиге;⁴⁹ колико год оскудна била, дата обавештења ипак покривају оба принципа основне вероисповедне формуле у муслимана.⁵⁰ Сем тога, текст пружа неколике назнаке о статусу који Исус (тј. Иса) ужива у доктринарном

⁴⁶ СМРВН 1, 801 (В. ROGGEMA).

⁴⁷ *ЖК*, 6.52–56, 8.58, 11.73–74. Из литературе: А. G. C. SAVVIDES, Some Notes on the Terms *Agarenoi*, *Ismaelītai* and *Sarakenoi* in Byzantine Sources, *Byzantion* 67/1 (1997) 89–96; Т. WOLIŃSKA, Arabs, (H)agarenes, Ishmaelites, Saracens – a Few Remarks about Naming, *Byzantium and the Arabs. The Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eighth Century*, eds. Т. WOLIŃSKA – P. FILIPCZAK, Łódź 2015, 22–37.

⁴⁸ Илустрације ради, в. Ђ. ДАНИЧИЋ, *Рјечник из књижевних старина српских* 1, прир. Ђ. ТРИФУНОВИЋ, Београд 1975, 4, 401, 417–418 [Ђ. ДАНИЋИЋ, *Рјечник из књижевних старина српских* 1, прир. Ђ. ТРИФУНОВИЋ, Београд 1975]; исто 3, 145.

⁴⁹ Занимљив је избор речи што их хагиограф ставља у уста умних муслимана, наиме, да је Мухамед донео „благѣ вѣсть ѿтъ вога“: *ЖК*, 6.53. Кад Константин затим стане да цитира Куран не би ли оповргао њихову заблуду о Светој Тројици, он упозорава саговорнике да је то што говори, њихов пророк *написао*: исто, 6.54. О Мухамеду и његовим „књигама“ било је речи и на хазарском двору: исто, 11.73.

⁵⁰ Тзв. *шехада* изворно гласи: „Нема бога осим Бога и Мухамед је Божји посланик“ (*Lā ilāh illā Allāh wa Muḥammad rasūl Allāh*), в. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* 9 (San–Sze), eds. С. E. BOSWORTH et al., Leiden 1997, 201 (D. GIMARET).

поретку ислама.⁵¹ Много упадљивије, наравно, јесу унижавајуће вредносне оцене што их хагиограф изриче на рачун последњег Алаховог посланика – о њему се у Хазарији могло чути да „ложь есть и пагоубникъ спасенію всѣхъ, нже есть добръншаа влади своа на злобоу и стоудодѣаніе изъбавлалъ“⁵² – али и самог верског система који је завештао Константиновим супарницима, а који се приказује као баналан и погубан за душе својих следбеника.⁵³ Упркос томе, сва је прилика да су у време настанка Житија ови подаци пружали читаоцима, а уз њих и онима који су Константинову легенду примали слушањем, једини сазнајни оквир о исламу и муслиманима. Иако нам није дато да одгонетнемо да ли је анонимни животописац имао такво шта за циљ, он јесте обогатио концептуални репертоар своје првобитне публике, при чему је домашја његовог сачињења кроз векове, на простору неупоредиво већем од оног на којем је настао, свакако допринео томе да Мухамедово учење рано пронађе – и трајно задржи – своје место у књижевном стваралаштву словенских народа.⁵⁴

* * *

Упркос томе што је свети Сава на Истоку такође ступио у додир са муслиманским друштвом – и то с његовим највишим слојевима, ако дамо за право речима Доментијана и Теодосија⁵⁵ – напоредност са Константиновом арапском мисијом у бити се не би могла одржати. Будући да ове Савине аудијенције не пружају довољно основа за разматрање у сфери верске апологетике/полемике, у пројекту ћемо се окренути извору који за то доноси сразмерно издашан материјал. У питању је Законоправило, тј. два његова одломка

⁵¹ *ЖК*, 6.53, 11.73. Куранском христологијом најскорије се детаљно бавио С. А. SEGOVIA, *The Quranic Jesus. A New Interpretation*, Berlin – Boston 2019.

⁵² *ЖК*, 11.73. Дефамација Мухамеда спада у важне теме византијске полемике, в. А.-Т. KHOURY, *Polémique byzantine*, 59–102.

⁵³ *ЖК*, 6.53–54.

⁵⁴ Како примећује В. Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches Toward the Muslims*, Princeton, NJ 1984, 40, „even as Hrotsvitha of Gandersheim presented the Saracens as idolaters and Guibert of Nogent, one of the most cultured men of the early twelfth century, stated that he was unable to find a written account about *Mathomus*, monks in Eastern Europe had information at hand about Islam in the Life of the founder of Slavic literature.“

⁵⁵ А. З. САВИЋ, „Измишљање“ Вавилона – географија и хагиографија у блискоисточном итинерару светог Саве Српског, *ЗРВИ* 52 (2015) 291–312 [А. Z. SAVIĆ, „Izmišljanje“ Vavilona – geografija i hagiografija u bliskoistočnom itineraru svetog Save Srpskog, *ZRVI* 52 (2015) 291–312].

што се непосредно, а опет на различите начине, баве исламом и муслиманима.⁵⁶

Први текст који тренутно завређује пажњу у саставу је 61. главе Савиног правног зборника, насловљене „с(в)т(а)го кпифанни. архикп(н)с(коу)па кпирьскаго. [...] ω κρεσεχ̄“. ⁵⁷ Опус Епифанија Кипарског († 403), једног од великих јересиолога Источне цркве,⁵⁸ био је добро знан теолозима средњег века. Његов *Ковчежић* (Πανάριον), опсежни каталог прокажених прехришћанских учења и потоњих застрањења духа, столећима је кружио у интегралном, али и скраћеном виду; по свему судећи, сажетак наведеног дела је искористио и Јован Дамаскин (око 675 – око 750) приликом састављања монументалног *Источника знања* (Πηγὴ γνώσεως). Други део ове богословске енциклопедије, *О јересима* (Περὶ αἵρέσεων, De haeresibus), заснован је на Епифанијевом писању али садржи и допуне којима је списак недозвољених учења унеколико заокружен. Штавише, свој низ од стотину „јереси“ Јован је решио да оконча управо исламом, чиме је суштински зачео нарочиту грану апологетско-полемичке литературе у

⁵⁶ Последњих деценија, колико је нама познато, овим сегментима Савине номоканонске компилације пажњу је посвећивао углавном Миодраг М. Петровић. У раду *Спис о измаилћанској вери у Законоправило светог Саве, Свети кнез Лазар. Часопис за духовни препород* 4/2–3 (1996) 27–43 [М. М. PETROVIĆ, Spis o izmailjčanskoj veri u Zakonopravilu svetoga Save, *Sveti knez Lazar. Časopis za duhovni preporod* 4/2–3 (1996) 27–43], он је пренео на савремени српски језик део гл. 61 Законоправила који се тиче ислама, уз неку врсту пропратних размисљања (в. нап. 123). Наредне године, на страницама *Историјског часописа* (= ИЧ) 42–43 (1995–1996) 5–23, изашао је, под истим насловом, готово идентичан чланак којем је, додуше, додат нови закључак [М. М. PETROVIĆ, Spis o izmailjčanskoj veri u Zakonopravilu svetoga Save, *Istorijski časopis* 42–43 (1995–1996) 5–23]. Овај текст постао је приметан књижице М. М. ПЕТРОВИЋ, *Законоправило светог Саве о Мухамедовом учењу*, Сланци 1997 [М. М. PETROVIĆ, *Zakonopravilo svetoga Save o Muhamedovom učenju*, Slanci 1997] (прештампана у исти, *Богомилсколатинска јерес, „Црква босанска“ и мухамеданство*, Одабрани радови у шест књига 5, Београд 2013, 277–351 [М. М. PETROVIĆ, *Bogomilskolatinska jeres, „Crkva bosanka“ i muhamedanstvo*, Odabrani radovi u šest knjiga 5, Beograd 2013]), у којој се, поред већ поменутог, налази и превод другог одломка Светосавског номоканона релевантног за нашу тему.

⁵⁷ *Законоправило или Номоканон светог Саве: Иловички препис, 1262. година*, прир. М. М. ПЕТРОВИЋ, Горњи Милановац 1991, 354v–373v (= ЗСС) [Zakonopravilo ili Nomokanon svetoga Save: Ilovički prepis, 1262. godina, прир. М. М. PETROVIĆ, Gornji Milanovac 1991].

⁵⁸ А. POURKIER, *L'hérésiologie chez Épiphanes de Salamine*, Paris 1992; скорије, М. САЈЛОВИЋ, *Свети Епифаније Кипарски као јересиолог*, Фоча 2017 [М. САЈЛОВИЋ, *Sveti Epifanije Kiparski kao jeresiolog*, Foča 2017].

православној средини.⁵⁹ Премда носи име знаменитог епископа Саламине, 61. глава Законоправила представља превод једне од варијаната Дамаскиновог састава заступљених у грчким, па отуд и у словенским номоканонским збиркама.⁶⁰ Осим тога, сматра се да је посредни најранији – и до прве половине XIV века могуће најобимнији – пренос неког дела овог црквеног оца на старословенски језик српске редакције.⁶¹ Ипак, сегмент о исламу, који нас овде превасходно занима, садржински одступа од оригиналног Дамаскиновог текста утолико што је обогаћен изводима из једног познијег сачињења. Као што је већ примећено,⁶² још у грчком предлошку првобитни спис је продужен одељком из Хронике Георгија Монаха, те је у датом облику преузет и преведен на српскословенски зарад укључивања у Савин номоканонски зборник.⁶³ Поменути Георгије, познат и под надимком Амартол („грешник“), произвео је у другом полустолећу IX века успелу и радо преписивану компилацију у којој се могу препознати утицаји раније теолошке продукције уперене против ислама.⁶⁴

⁵⁹ Критичко издање: *Die Schriften des Johannes von Damaskos* 4. Liber de haeresibus. Opera polemica, ed. В. КОТТЕР, Berlin – New York 1981, 19–67 (= DH), посебно стр. 60–67 којима је омеђена гл. 100, посвећена исламу. О Дамаскину уопште, в. А. LOUTH, *St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford – New York 2002. Основне студије о његовом односу према исламу јесу D. J. SANAS, *John of Damascus on Islam. The “Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1972 и P. SCHADLER, *John of Damascus and Islam. Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Leiden – Boston 2018.

⁶⁰ В. Н. БЕНЕШЕВИЧЪ, *Каноническiй сборникъ XIV титуловъ со второй четверти VII вѣка до 883. г. Къ древнѣйшей исторiи источниковъ права греко-восточной церкви*, С.-Петербургъ 1905, 167–169 [V. N. BENEŠEVIČ, *Kanoničeskij sbornik “XIV titulov” so vtoroj četverti VII vjeka do 883. g. K’ drevnejšej istorii istočnikov’ prava greko-vostočnoj cerkvi*, S.-Peterburg” 1905]; уп. исти, *Древне-славянская кормчая XIV титуловъ безъ толкованiю 1*, Санктпетербургъ 1906, 644–706 (= ДСК 1) [V. N. BENEŠEVIČ, *Drevne-slavjanskaja kormčaja XIV titulov” bez’ tolkovanj 1*, Sanktpeterburg” 1906].

⁶¹ Ђ. ТРИФУНОВИЋ, Преглед најстаријих јереси у Крмчији светога Саве, *Рашка баштина* 3 (1988) 35–38, стр. 35 [Ђ. TRIFUNOVIĆ, Pregled najstarijih jeresi u Krmčiji svetoga Save, *Raška baština* 3 (1988) 35–38].

⁶² М. М. ПЕТРОВИЋ, *Законоправило*, 7.

⁶³ Дамаскинов део обухвата листове 369v–373r, а одломак из Георгија Монаха лист 373r–v (од „и њднноуу тькъмо покланати се в(ор)у“). Уп. GEORGIUS MONACHUS, *Chronicon* 2, ed. C. DE BOOR. Editionem anni MCMIV correctiorem curavit P. WIRTH. Stutgardiae 1978, 700–702; ДСК 1, 701–704.

⁶⁴ О аутору, А. KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature (850–1000)*, ed. CH. ANGELIDI, Athens 2006, 43–52. Што се тиче антиисламског набоја, Стефанос

Осим у Византији, Хроника је била распрострањена и на другим поднебљима; на словенском се испрва појавила још у X или XI веку,⁶⁵ а други пут у XIV, што је, с обзиром на изражену антиисламску позицију аутора, доведено и у везу с најездом Османлија на југоисточну Европу.⁶⁶

Мада су Дамаскинова знања о исламу и њихови извори још увек предмет научне расправе,⁶⁷ спис *О јересима* се с правом ставља у заглавље једне разгранате апологетско-полемичке традиције код Ромеја, јер осим тога што мериторно разобличава муслиманске нападе на базичне поставке хришћанства, он даје прву теолошки потрепљену дискусију о настанку и догматским пропустима ривалске једнобожачке религије. Свакако, ово није место за детаљно препричавање садржине трактата, која је уосталом веома позната. Његов одсудни утицај на касније ствараоце се може разумети већ из прегледа главних тема: од рецидива идолопоклоничке прошлости Мухамедових следбеника, преко његовог лажног пророштва, до настраности учења и обредних упутстава што их је он наметнуо заједници верујућих. Треба, међутим, имати у виду то да се Дамаскинов урадак завршава прилично нагло, због чега није искључено да није у потпуности сачуван. Како било да било, јасно је да у овој композиционој целини Амартолови редови служе као допуна, или чак својеврсна разрада једног мотива којег се Дамаскин дотиче пред крај свога текста.⁶⁸ Иако је двојицу аутора могућно поредити по више основа,⁶⁹ у овом случају оса компарације јесте исламска слика раја; очекивано, богослов је истиче у намери да укаже на баналност Мухамедових обећања и њихове противречности,⁷⁰ док „побожни

Ефтимиадис је скренуо пажњу на умерене одјеке дела Јована Дамаскина и Теодора Абу Куре у Георгијевој Хроници: SMRBH 1, 729–733, pp. 730–731 (S. EFTYMIADIS).

⁶⁵ Д. П. ПЕЕВ, Новые данные о времени и месте перевода Хроники Георгия Амартола, *Летописи и хроники. Новые исследования* (2011–2012), прир. О. Л. НОВИКОВА, Москва – С.-Петербург 2012, 13–29, стр. 13–16 [D. P. PEEV, Nove dannye o vremeni i meste perevoda Hroniki Georgija Amartola, *Letopisi i hroniki. Nove issledovanija* (2011–2012), прир. О. Л. НОВИКОВА, Moskva – S.-Peterburg 2012, 13–29].

⁶⁶ P. SOPHOULIS, Byzantine Chronicles and their South Slavonic Translations in the 14th century, *Cyrrillomethodianum* 21 (2016) 199–213, pp. 210–212.

⁶⁷ P. SCHADLER, *John of Damascus and Islam*, посебно 97–140.

⁶⁸ DH 100, 65–66.

⁶⁹ E. LAUZI, Bizantini versus Saraceni: Un'accusa d'idolatria, *Aevum* 88/2 (2014) 283–309.

⁷⁰ D. J. SAHAS, *John of Damascus on Islam*, 92.

забављач“⁷¹ настоји да се наруга једној наизглед бизарној есхатолошкој визији, не кријући притом анимозитет који је код њега, кад је ислам у питању, начелно лишен сваке умерености.

Други фрагмент Законоправила којем ћемо се овде посветити рукописна традиција познаје као „ѿнѣ быкающн надѣ обращающнн се ѿт[ъ] срацинѣ къ ч(н)стѣн истиннѣн хр(н)стннѣнѣн нашн вѣрѣ“.⁷² Већ из наслова је видно да у жанровско-формалном смислу наведени састав битно одудара од претходног, с обзиром на то да се исламом бави са становишта његовог ритуалног одбацивања. Наиме, приступање новој религији захтевало је да се преобраћеник усмено одрекне темељних постулата старе. У Патријаршијском молитвенику, изреком поменутом на почетку 64. главе Законоправила,⁷³ они су распоређени у чак 22 анатеме уперене против Мухамеда, његових сродника и наследника, куранског наука те разних аспеката вероисповедне праксе.⁷⁴ Срочена, обично се узима, у претпоследњој деценији IX века, та проклетства постала су предметом трајног занимања Византинаца; три столећа касније (1180), једно од њих је изазвало спор између царске и свештене власти.⁷⁵ Сасвим је могуће да се распрострањеност списа може објаснити његовом обредном конотацијом;⁷⁶ но, изгледа

⁷¹ А. KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature*, 52.

⁷² ЗСС, 396г–398в. У рукопису на који се овде позивамо недостаје један лист између 396в и 397г. С обзиром на то да се нешто ниже (нап. 83) осврћемо на његову садржину, испуштени део текста ћемо надоместити Рашким преписом (= Р, шире у нап. 85), који је, радећи на савременој језичкој верзији овога сегмента, користио и М. М. ПЕТРОВИЋ, *Законоправило*, 55–57.

⁷³ ЗСС, 394г.

⁷⁴ Издање целог чина: PG 140, 123A–136C; само анатеме, али на основу више рукописа, даје ED. MONTET, *Un rituel d’abjuration des Musulmans dans l’Église grecque*, *Revue de l’histoire des religions* (= RHR) 53 (1906) 145–163, pp. 148–155, уз додатак J. EBERSOLT, *Un nouveau manuscrit sur le rituel d’abjuration des Musulmans dans l’Église grecque*, RHR 54 (1906) 231–232, p. 231. Словенски превод из номоканона у 14 наслова без тумачења, В. Н. БЕНЕШЕВИЧЪ, *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*, прир. Я. Н. ЩАПОВ и др, София 1987, 135–147 (= ДСК 2) [V. N. BENEŠEVIČ, *Drevneslavjanskaja kormčaja XIV titulov bez tolkovaniј*, прир. JA. N. ŠČAPOV i dr, Sofija 1987]. Од студија истичемо: D. J. SANAS, *Ritual of Conversion from Islam to the Byzantine Church*, *The Greek Orthodox Theological Review* 36/1 (1991) 57–69; P. ELEUTERI – A. RIGO, *Eretici, dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologicala del XII secolo*, Venezia 1993, 53–57 (в. и SMRBH 1, 821–824 [A. RIGO], за скорији преглед литературе).

⁷⁵ О томе, в. ниже.

⁷⁶ Њу је Џон Мајендорф имао на уму када га је сврстао у „канонске и литургијске текстове“, а Дамаскинов трактат у полемичку књижевност: J. MEYENDORFF, *Byzantine Views of Islam*, 115–125.

да су поменуте анатеме – и не само оне, већ и сличне посвећене јудаизму, великим јересима итд. – имале сврху и ван чина проверавања: за неке знамо да су читане у склопу проповеди, као поука и опомена упућена окупљеној пастви.⁷⁷ Коначно, поједини истраживачи опрезно предлажу да је у основи њихова функција могла бити апологетско-полемика, иако се претпостављена практична употреба у принципу не искључује.⁷⁸

Пошто смо укратко представили релевантне саставе, потребно је казати нешто и о њиховом међуодносу, за шта нам Светосавски номоканон пружа текстуални и језички контекст. На њихове жанровске те композиционе посебности пажња је већ скренута. Што се садржине тиче, ближи увид открива извесне унутрашње неподударности од којих се неке испољавају на први поглед: Дамаскин, рецимо, зна за три,⁷⁹ а чин одрицања за четири рајске реке.⁸⁰ Друге, опет, траже пажљивије читање. У том је смислу кључна околност да је сачинитељ потоњег списка пред собом имао исти превод Курана којим се служио Никита Византинац,⁸¹ а који одликују незанемарљива разилажења с Дамаскиновим делом.⁸² Отуд, јасно је да су у нашем материјалу прожете различите апологетско-полемичке традиције, што ипак не значи да међу појединачним текстовима нема додирних тачака. На пример, оба разматрају значајне концепте попут исламске христологије или природе откровења посредованог Мухамедом,⁸³ и то на начин који читаоцу даје утисак комплементарности. Наравно, и поред свега тога не сме се изгубити из вида да је средњовековна публика, чак и она боље упућена, углавном располагала прилично оскудним подацима о исламу који су услед бројних мањкавости преводилачко-преписивачких подухвата додатно губили на уједначености. Овога би ваљало да будемо свесни како у покушају да схватимо

⁷⁷ P. ELEUTERI – A. RIGO, *Eretici, dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio*, 16–18.

⁷⁸ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It*, 518.

⁷⁹ DH 100, 66.131–132. Исти број среће се и код Амартола, с тим да он уз млечну и винску наводи реку меда (GEORGIUS MONACHUS, *Chronicon* 2, 701.15–17), а Дамаскин реку воде.

⁸⁰ ED. MONTET, *Un rituel d'abjuration*, 149.20–25.

⁸¹ P. ELEUTERI – A. RIGO, *Eretici, dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio*, 54–56.

⁸² K. VERSTEEGH, *Greek Translations of the Qur'ān*, 58–59.

⁸³ Уп. нпр. DH 100, 61.17–31 (ЗСС, 370r–v) и ED. MONTET, *Un rituel d'abjuration*, 152.9 – 153.10 (P 396r), односно DH 100, 60.13 – 61.15 (ЗСС, 370r) и ED. MONTET, *Un rituel d'abjuration*, 149.12–15 (P 395r).

ондашњи сазнајни и тумачењски оквир не бисмо преценили домете данашње критичке позиције.

У циљу да илуструјемо неке од горњих примедба, у наставку ћемо се осврнути на једно занимљиво преводилачко решење из Савиног номоканона. Наиме, прва и могуће најпрепознатљивија реченица 100. главе списка *О јересима* изворно гласи: „Ἐστὶ δὲ καὶ ἡ μέγρι τοῦ νῦν κρατοῦσα λαοπλαγῆς θρησκεία τῶν Ἰσμηλιτῶν πρόδρομος οὖσα τοῦ ἀντιχρίστου“.⁸⁴ На српскословенском, пак, читамо следеће: „ѣсть же н до н(ы)на дрѣжещнн прѣльщающннн людн слоуж’ба нзмнанлътска рек’ше вѣра срацннъска. прѣд’теца соущн антнх(рн)с(то)въ“.⁸⁵ С обзиром на то да подвучена фраза није забележена у преписима на којима је Бонифације Котер засновао своје критичко издање грчког текста, помишљамо да је реч о уметку који је настао током превођења као објашњење синтагме „θρη-

⁸⁴ DH 100, 60.1–2.

⁸⁵ ЗСС, 369v (подвлачења су, овде и даље, наша). На идентичну конструкцију смо наишли у још трима преписима Савиног номоканона који су нам били доступни. То су, наиме, Рашки (XIV век), у којем читамо: „слоуж[ь]ба нзмнанлътска рек[ь]ше вѣра срацннъска“ (Државни историјски музеј, Москва, Воскр. перг. 29, 366r; примерак је дигитализован и доступан на www.catalog.shm.ru [28. август 2019]); затим, Сарајевски (XIV век): „слоуж’ба нзмнанлътска рек’ше вѣра срацннъска“ (*Сарајевски препис Законоправила светог Саве из XIV вијека. Фототипија*, прир. С. СТЕПАНОВИЋ – С. ГЛИГИЋ, Добрун 2013, 338r [= С] [*Sarajevski prepis Zakonopravila svetog Save iz XIV vijeka. Fototipija*, прир. S. STEPANOVIĆ – S. GLIGIĆ, Dobrun 2013]); и Пећки (XVI век), где стоји: „слоуж’ба нзмнанлътска. рѣк’ше вѣра срацннъска“ (Архив Српске академија наука и уметности, Стара збирка, бр. 450, 361v [= Пћ]). У остала три егземплара што смо их имали на располагању – Дечанском (Дечани, бр. 110; www.decani.org/sr/biblioteka/knjige/rukopisne-knjige-xiii-xviii-vek [28. август 2019]) и Пчињском (АСАНУ, бр. 362 [= Пч]) из XIV, те Београдском (Народна библиотека Србије, Рс 48) из XV столећа – ова се фраза не налази. У сва три случаја, разлог је то што одговарајући одељак недостаје. Дечански не иде даље од гл. 56 (мада се претпоставља да је његова структура изворно одговарала другим потпуним примерцима). У Пчињском, наш спис о јересима јесте очуван, међутим не у целости; од његовог одељка посвећеног исламу данас имамо само свршетак (л. 291r). Што се Београдског тиче, изгледа да је гл. 61 (као, уосталом, и 64, која нас овде једнако занима) испуштена приликом преписивања, иако је уредно поменута у прегледу садржаја (л. 36v). О преписима, детаљно, С. В. ТРОИЦКИ, *Како треба издати Светосавску крмчију (Номоканон са тумачењима)*, Споменик Српске академије наука 102, Одељење друштвених наука, н. с. 4, Београд 1952, 35–50, 59–62 [S. V. ТРОИЦКИ, *Kako treba izdati Svetosavsku krmčiju (Nomokanon sa tumačenjima)*, Spomenik Srpske akademija nauka 102, Odeljenje društvenih nauka, n. s. 4, Beograd 1952]. Најљубазније захваљујемо Архиву САНУ и Археографском одељењу НБС на томе што су нам омогућили да консултујемо наведене рукописе.

σκεία τῶν Ἰσραηλιτῶν“, односно „сло҃ж’ба нзманиѣтска“; збиља, интервенција те врсте имала би бројне паралеле у српском номоканонском корпусу.⁸⁶ Под утиском смо, штавише, да овај додатак отвара простор за још нека запажања. У покушају да до њих дођемо, мораћемо се најпре задржати на изразу који се појашњава, тј. на самом термину θρησκεία и његовом преносу на српскословенски. Уопштено, θρησκεία представља штовање или веровање, мада у одређеним контекстима поприма ближе дефинисана значења.⁸⁷ Како истиче Петер Шадлер, премда томе још увек није посвећена засебна студија, обично се узима да антички писци радије користе ову реч говорећи о вероисповедним праксама него о учењима или доктринарним системима.⁸⁸ Не узлазећи потанко у динамику развоја њеног значења, он сугерише да је у средњем веку θρησκεία могла добити израженије пејоративну конотацију (рецимо, у смислу сујеверја), а као потенцијални пример такве употребе наводи дело Никите Хонијата (†1217).⁸⁹

Словенски појам сло҃ж’ба је такође веома сложен.⁹⁰ Чак и у религијском дискурсу уже схваћеном, примењиван је на више начина: према прашком *Речнику старословенског језика*, он се може односити на религију, штовање; службу, тј. достојанство; богослужење; жртву.⁹¹ Уз прво значење – које нас у овом часу из разумљивих разлога

⁸⁶ „[...] састављач и преводилац *Законоправила* је задржавао, у преводу, кратка грчка објашњења која обично почињу са ἡγουν, ἦτοι, εἴθουν, τούτέστιν, δηλαδῆ, додајући на многим местима своја кратка објашњења која слично онама почињу – са рѣкше, снѣтъ, ѣже ѣсть, се же ѣсть [...]“; М. М. ПЕТРОВИЋ, Предговор, *Законоправило светог Саве 1*, прир. и прев. М. М. ПЕТРОВИЋ – Љ. ШТАВЉАНИН-ЂОРЂЕВИЋ, Београд 2005, XI–XX, стр. XV–XVI [М. М. PETROVIĆ, Predgovor, *Zakonopravilo svetoga Save 1*, priir. i prev. М. М. PETROVIĆ – Љ. ШТАВЉАНИН-ЂОРЂЕВИЋ, Београд 2005, XI–XX]; в. и М. М. ПЕТРОВИЋ, Свети Сава као састављач и преводилац *Законоправила* – Српског номоканона, ИЧ 49 (2002) 27–45, стр. 34–39 [М. М. PETROVIĆ, Sveti Sava kao sastavljač i prevodilac *Zakonopravila* – Srpskog nomokanona, *Istorijski časopis* 49 (2002) 27–45].

⁸⁷ E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B.C. 146 to A.D. 1100)*, Cambridge – London 1914, 585; *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. H. LAMPE, Oxford 1961, 654 (= PGL).

⁸⁸ P. SCHADLER, *John of Damascus and Islam*, 20.

⁸⁹ Исто.

⁹⁰ Подробно, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, ed. FR. MIKLOSICH, Vindobonae 1862–1865, 859; *Slovník jazyka staroslověnského* (= SJS) 4 (c–v), ed. Z. HAUPTOVÁ, Praha 1997, 119–121; *Etymologický slovník jazyka staroslověnského* 14 (sice–srъdobolja), ed. I. JANYŠKOVÁ, Praha 2008, 841–842; Ђ. ДАНИЧИЋ, *Рјечник* 3, 121.

⁹¹ SJS 4, 120–121.

највише занима – иста публикација наводи два грчка корелата, наиме, *θησκευία* и *λατρεία*, из чега следи да у избору речи што га је начинио српски преводилац Дамаскиновог дела у начелу нема ничег спорног.⁹² Међутим, та околност не нуди одговор на вероватно још важније питање: који је смисаони квалитет „исмаиљћанска“ *θησκευία/слоужьба* могла имати у очима преводиоца и/или редактора датог сегмента Законоправила? Какву представу он(и) има(ју) о природи групе чије се заблуде излажу у тексту? Какву представу претпоставља(ју) да има публика? Уз то, сведочи ли каква терминолошка правилност о карактеру различитих филозофских и верских учења приказаних у 61. глави Савиног номоканона?

Пођимо од последњег упита. Иако чињеница да сâм извор до данас није у целости издат намеће немала ограничења у погледу језичких истраживања, ово разматрање захтева макар прелиминарни

⁹² Иначе, реч *слоужьба* се провлачи кроз текст у више значења, у различитим контекстима и као пандан дијапазону грчких термина. Следе примери из јересиолошке партије Законоправила, тј. из Јована Дамаскина и Тимотеја Превзитера (гл. 61. и 63), те из Патријаршијског молитвеника (гл. 64):

Μυοῦνται δὲ τινα κατακεντοῦντες νέον παῖδα ῥαφίσι χαλκαῖς [...]. (DH 49, 34. 6–7)	твореть же слоуж[ь]боу. провадающе младо дѣте нглами мѣденими. (ЗСС, 360v)
[...] σεμίδαλιν γὰρ προστιθέασι τοῖς ἀπὸ Διοσκόρου δῆθεν προσκομισθεῖσι [...]. (DH 86, 56.2–3)	моуоукоу прѣдлагають на слоужьбѣ. от[ь] дн-оскора рек[ь]ше приносиѣ бывшнн. (ЗСС, 368r)
Καὶ αὐτὸς ὁ Μαρκίωv, ὕδωv ἐν τοῖς μυστηρίοις προσφέρει. (PG 86a, 16B)	съ же маркыонъ водоу въ таннанхъ приносить рек[ь]ше въ слоуж'бѣ. (ЗСС, 378r)
Οὗτοι νυμφῶνα κατασκευάζουσι, καὶ μυσταγωγίαν ἐπιτελοῦσι [...]. (PG 86a, 29B)	снн чрѣтогъ стварають. н слоуж'боу съдѣвають. (ЗСС, 381v)
Οὗτος ὁ Μακεδόνιος, ὑπεξούσιον τοῦ Πνεύματος διακονίαν κατηγορεῖ [...]. (PG 86a, 40A)	съ македонни подь властню соушоу с(ве)т(а)го д(оу)ха слоуж[ь]боу оклеветають. (ЗСС, 384r)
Οὔτε δὲ προσκομιδὴν οὔτοι ποιοῦσιν [...]. (PG 86a, 57A)	нн слоуж[ь]бы же снн нн приношенни не твореть. (ЗСС, 388r)
Ἀναθεματίζω [...] πᾶσαν τὴν προσευχὴν καὶ τὴν λατρείαν καὶ τὰ ἔθιμα αὐτῶν. (ED. MONTET, Un rituel d'abjuration, 154.7–12)	проканнаю [...] всакоу мол(н)твоу н слоуж[ь]боу н обычак нхъ. (ЗСС, 397r)
Μυοῦνται δὲ τινα κατακεντοῦντες νέον παῖδα ῥαφίσι χαλκαῖς [...]. (DH 49, 34. 6–7)	твореть же слоуж[ь]боу. провадающе младо дѣте нглами мѣденими. (ЗСС, 360v)

A. 3. Савић, Словенска књижевност и византијска апологетика

увид у начела преноса кључних термина на српскословенски. Отуд и настојање да сазнамо да ли се *θηρσκειά* јавља другде код Дамаскина, те уколико је одговор потврдан, да ли се уједначено преводи на односним местима у Законоправилу. Колико смо успели да утврдимо, овај се термин у оригиналу среће још два пута:

DH 3, 20.14–16	ЗСС, 355г
Αἰγύπτιοι δὲ ὁμοῦ καὶ Βαβυλώνιοι καὶ Φρύγες [καὶ Ἄραβες] καὶ Φοίνικες ταύτης τῆς <u>θηρσκειάς</u> πρῶτοι εἰσηγηταὶ γεγόνασιν ἀγαλματοποιίας καὶ μυστηρίοις.	єґґптѣне же коґпно н вавлоніане. н фрґґґн. н аравітѣне. н финнґґіане. сеє <u>єресн</u> прѣвнн оґґнтелн быше. бал'ва-нотвореннєдѣ н таннамн.
DH 9, 22.1–3	ЗСС, 356г
Οὗτός ἐστιν ἀπὸ Ἰουδαίων, πρὸ μὲν τοῦ καταστῆναι αἰρέσεις εἰς Ἑλλήνας καὶ πρὸ τοῦ συστῆναι αὐτῶν τὰ δόγματα, μετὰ δὲ τοῦ εἶναι Ἑλλήνων τὴν <u>θηρσκειάν</u> [...]	самаранѣство єсть от[ъ] нюдѣн прѣ-жде оґґво сѣтавлєнннє єаннѣскоє <u>єресн</u> . н прѣжде сѣтавлєнннє повелѣннн нхѣ. по бытнн же єаннѣскыє <u>єресн</u> .

У наведеним одломцима примећујемо две ствари. Прво, *θηρσκειά* се у оба примера тумачи као *єресь*, не као *слоґґѣба*.⁹³ Друго, разлика

⁹³ Исто је стање у другим преписима: Р 351v, 352v; С 327r, 327v; Пч 279v, 280v; Пф 344r, 345v. Уп. паралелна места у ДСК 1, где се *θηρσκειά* преводи као *слоґґженнє* (645.27) тј. *вѣѣннє* (649.2). Постоји, међутим, још једна чињеница коју ваља узети у обзир у вези с превођењем датог термина у Савином номоканону. Наиме, поред саме речи *θηρσκειά*, код Дамаскина је засведочена и једна из ње изведена, и то у двама узастопним главама:

[...] τῆ περιττοτέρα <u>ἐθελοθηρσκειά</u> ἔθη φυλάττοντες [...]. (DH 14, 24.2–3)	[...] ѡбнл'ненше <u>слоґґж[ъ]бы</u> ѡбычак хранєще [...]. (ЗСС, 356v)
[...] καὶ σχήματα <u>ἐθελοθηρσκευτικὰ</u> τῆς ἐνδυσίας διὰ τε τῆς ἀμπεχόνης καὶ τῶν δελματικῶν [...]. (DH 15, 24.7–8)	[...] н образн <u>самовол'ннє слоґґж[ъ]бы</u> въ ѡдеждѣ нмѣють. въ свнтахѣ же н въ плащнхѣ [...]. (ЗСС, 357r)

За разлику од основног појма, који не мора обавезно имати погрдан набој, *ἐθελοθηρσκειά* по правилу упућује на некакав „самовољни“ вид штовања; у светоотачкој литератури, то би подразумевало обичаје те веровања пагана, Јевреја и јеретика, али и пренаглашену, лажну религиозност, тј. празноверје (Е. А. SORHOCLES, *Greek Lexicon*, 420; PGL, 406). У оба наврата, преводилац је одабрао именицу *слоґґѣба*, појашњавајући је у потоњем придевом *самовољннн* (и у овом погледу, остали нама расположиви примерци су доследни: Р 353r; С 328r; Пч 280v, 281r; Пф 346r. Уп. ДСК 1, 650.11–13: „лншьшнннѣ самослоґґженннѣдѣ ѡбычата хранєще“; исто, 650.27–28 и апарат [нап. 14]: „н образн особѣслоґґженннн/особѣсѣжєннн“). У оквиру ове перифразе, настале рашчлањавањем сложеннице *ἐθελοθηρσκειά* и појединачним превођењем њених саставних делова, он је још

између појмова *θηρσκειά* и *αἵρεσις*, коју Шадлер сматра битним аспектом Дамаскиновог јересиолошког дискурса, занемарена је. Овај аутор држи да је наш богослов, на трагу Епифанија Кипарског, под термином *θηρσκειά* разумео верску категорију која претходи развијеном доктринарном систему, али даје кохерентност заједници; цитирани извод из девете главе недвосмислено поручује да је најпре постојала хеленска „религија“ (*θηρσκειά*), а да су се тек касније развиле „јереси“ (*αἱρέσεις*) и „учења“ (*δόγματα*).⁹⁴ По аналогiji, „*θηρσκειά τῶν Ἰσμηλιτῶν*“ би се дала схватити као оквир што конституише „Исмаиљхане“ као групу, а у који је Мухамед, како Дамаскин каже неколико редова ниже, унео властиту „јерес“.⁹⁵ У поређењу са већином дефиниција јереси на које се црквени отац могао угледати, ова је крајње атипична. Њени корени, већ је истакнуто, сежу у Епифанијев свеобухватни модел који је, припојивши застрађењима од хришћанства низ верских и филозофских покрета из периода пре Христа, пласирао историју јереси као неку врсту универзалне историје.⁹⁶ Чињеница да је правоверје, као осовина и једина константа те повести, одолевало свим изазовима још од настанка света, Дамаскину је послужила у настојању да ојача ауторитет Мелкитске цркве поколебан превлашћу ислама и предупреди осипање круга верујућих; како би се то постигло, Мухамедово учење је ваљало сместити у хришћанима близак, јересиолошки „калуп“.⁹⁷

једном ставио знак једнакости између *θηρσκειά* и *σλοужба*. Питање што остаје отворено јесте да ли се у првом примеру – где се *ἐθελοθηρσκειά* преводи само као *σλοужба* – одређење *σλοуζβλννн* подразумева, да ли је (грешком) испуштено, или је, пак, преводилац у сâм термин *σλοужба* инкорпорирао и овај посебни значењски набој који је, у очима публике, можда могао имати утицаја на разумевање фразе „*σλοужба нздманлътска*“.

⁹⁴ P. SCHADLER, *John of Damascus and Islam*, 91–92.

⁹⁵ Исто, 92–93. Дамаскинова представа о Мухамедовој улози сажета је у следећем одељку:

<p>Ἔως μὲν οὖν τῶν Ἠρακλείου χρόνων προφανῶς εἰδωλολάτρουν, ἀφ’ οὗ χρόνου καὶ δεῦρο ψευδοπροφήτης αὐτοῖς ἀνεφύη Μάμεδ ἐπονομαζόμενος, ὃς [...] ἰδίαν συνεστήσατο αἵρεσιν. (DH 100, 60.10–13)</p>	<p>до лѣтъ же оубо ераклна ц(ε)с(α)ра тавѣ идоломъ слоужаху. от[ъ] того же врѣмѣне и до н(ы)ниа възрасте въ нихъ льжни пр(о)рокъ именовъ моамедъ. нже [...] свою съставн иересь. (ЗСС, 370г)</p>
--	--

Што се превода тиче, ни у једном примерку Законоправила који смо имали прилике да консултујемо нема одступања од управо наведеног.

⁹⁶ P. SCHADLER, *John of Damascus and Islam*, 56–58.

⁹⁷ Исто, 63–65.

Јасно је, дакле, да је ова концепција јереси нераскидиво везана за доба и прилике у којима је настала, па се самим тим проматрање њених ремедијација вековима касније и на веома различитом културном поднебљу поставља као озбиљан проблем. С тим на уму, погледајмо још једном горње наводе из Законоправила. Тешко је отети се утиску да је реченица из девете главе преведена невешто; уистину, то што је реч *κρῆς* употребљена за превод двају различитих, значењски осетљивих термина, учинило је њену специфичну поруку нејасном. Све у свему, чини нам се да јаз између изворника и превода није изазван само новом језичком ситуацијом него и разилажењем на концептуалној равни, што није неочекивано с обзиром на контекст и вишевековни хијат који раздваја време састављања и превођења. Природно, тачне размере тог разилажења се не могу утврдити на основу једног примера, већ искључиво кроз призму целог текста брижљиво срањеног с предлошком. На такву анализу, ипак, овај чланак нити претендује, нити од ње непосредно зависи. Оно што је важно јесте да у њеном недостатку морамо бити нарочито обазриви кад расуђујемо да ли се неки преводилачки поступци имају означити као произвољности, тј. грешке, или као наговештаји сасвим друкчије перспективе коју преводилац, наступајући из сопственог културног миљеа, било спонтано било намерно пројектује на свој рад.

Уз ову начелну методолошку напомену, непоходно је установити још једно. Наиме, видели смо да Дамаскин из сопствених разлога заступа својеврсно поимање јереси. Какво је, међутим, становиште преводиоца Савиног правног зборника? Шта подразумева јерес за њега? По нашем мишљењу, решење се не мора тражити даље од самога Законоправила. Његов канонски део, између осталог, садржи изводе из писама Василија Великог, у којима је језгровито предочен став тог знаменитог теолога према одступању од црквеног поретка. „Они који се не приопштавају Саборној цркви,“ вели Кападокијац, „деле се на троје: на јеретике, на расколнике и на *подирковнике*. Јеретици су, дакле, они који су се потпуно отуђили од Божије вере“,⁹⁸ односно: „Јеретик је онај ко је по вери туђ“.⁹⁹ Према наведеној формулацији, која

⁹⁸ „Не присовѣщающен се къ сворнеѣн цр(ь)квн. на три чести раздѣлають се. на еретн-кы. на раскол'ннкы. и нады (sic!) подьцр(ь)ков[ь]ннкы. еретници оубо соутъ. нже б(о)жнѣ вѣры от[ь]ноудъ оубоуднвшѣ се“: ЗСС, 169v; савремена језичка верзија (са издањем којег се овде не придржавамо у потпуности): *Законоправило светога Саве* 1, 500 (курзив оригиналан). Уп. PG 32, 664В и даље (Василијева посланица Амфилохију).

⁹⁹ „Еретникъ естъ нже вѣроу чоудъ“: ЗСС, 169г; *Законоправило светога Саве* 1, 499.

је благодарећи Василијевом ауторитету доспела у номоканонске збирке и тако извршила приличан утицај на потоње токове антијеретичке мисли,¹⁰⁰ јерес је учење што настаје у окриљу Цркве али, будући аберација, из њега бива одстрањено; то што се јеретичко крштење не признаје не мења чињеницу да они познају тајну крштења, тј. да су у основи хришћани који су презрели правоверје и огрешили се о његове темељне догмате. Па ипак, да ли је наш преводилац могао уклопити ислам у ово схватање јереси? Премда га сâм Дамаскин по свему судећи није доживео као „хришћанску јерес“ у датом значењу,¹⁰¹ његов спис ипак одаје назнаке хришћанског уплива у поставкама те религије: од напомене да је Мухамед у додиру с некаквим монахом јеретиком изнедрио своје лажно учење,¹⁰² до тога да „Исмаиљхани“ поштују Исуса као Божијег посланика.¹⁰³ Да ли је ово, али и општи јересиолошки контекст дела, могао „убедити“ преводиоца да је доиста посредни један јеретички покрет? То што се претходна два пута θρησκειά преводи као κρєсь, а овде као сло҃жьба, могло би сугерисати негативан одговор. Истини за вољу, он каже, остајући веран грчком тексту, да Мухамед „свою сьставн κρєсь (ιδίαν συνєστήσατο αίρεσιν)“, али ово не мора да значи да је он заиста мислио да је ислам јерес; напротив, управо га је контрадикција између властитог схватања и површног тумачења Дамаскинове карактеристичне употребе речи αίρεσις могла понукати да остане што ближе лексици предлошка (што, видели смо, није увек случај), уздајући се радије у изворни састав него у сопствено расуђи-

¹⁰⁰ P. SCHADLER, *John of Damascus and Islam*, 69.

¹⁰¹ Исто, 85.

¹⁰² О овоме говори у одломку који смо скраћено цитирали у нап. 95: „(после Μάμεδ έπονομαζόμενος) ός τή τε παλαιά και νέα διαθήκη περιτυχών, όμοίως άρειανώ προσομιλήσας δήθεν μοναχώ ιδίαν συνєστήσατο αίρεσιν“: DH 100, 61.12–13. У Законоправилу је, међутим, заступљено и дуже образложење, сразмерно широко распрострањено у млађим грчким преписима Дамаскиновог дела (P. SCHADLER, *John of Damascus and Islam*, 198–199), које не помиње искључиво аријански утицај на Мухамеда, већ и јеврејски и несторијански:

[...] ός περιτυχών Έβραίοις και χριστιανοίς, δήθεν Αρειανοίς και Νεστοριανοίς πανταχόθεν έν άρυσάμενος, έξ Ιουδαίων μεν μοναρχίαν, έξ Αρειανών δε λόγον και πνεύμα κτιστά, αλό δε Νεστοριανών άνωθροπολατρείαν. (DH 100, 60.9–10, в. апарат)

[...] нже бесѣдовавъ съ єврѣи. н съ хр(н)-стнианы рек[ъ]ше съ арнани. н с[ъ] несторнианы. ѿт[ъ] всоудоу потрѣпь злапа. ѿт[ъ] єврѣи оубо єдиноначелне. ѿт[ъ] арнианъ же слово н д(оу)хъ створена ѿба. ѿт[ъ] несторнианъ же слов[ъ]ксло[у]женнє. (ЗСС, 370г)

Након овога, у Савином номоканону стоји: „н потьть вет҃хы[н] н новын завѣть. такоже н съ арнианннѣоць нѣкыиць мннхѣоць бесѣдовавъ. свою сьставн κρєсь“: ЗСС, 370г.

¹⁰³ DH 100, 61.17–31.

вање. Но, изгледа да га ово решење није сасвим задовољило. У покушају да помири два становишта, дозволио је себи једну интервенцију, наочиглед незнатну, али коју је, показатељно, могуће читати као његово лично одређење према природи исмаиљћанске „службе“. У питању је, наравно, конструкција „рек’ше вѣра срѣцннѣска“, због које смо и кренули у ову дискусију. Која би могла бити њена функција? И зашто је сročена баш тако, а не било како другачије?

Образложење које имамо у виду захтева да се поново осврнемо на уводне редове српскословенске варијанте 100. главе Дамаскиновог дела. Ако се они пажљиво упореде са предлошком, видеће се да додаток „рек’ше вѣра срѣцннѣска“ не представља једино неслагање између њега и превода. Нешто ниже, богослов приповеда да је „лажни пророк“ Мухамед саставио властиту јерес (као што је већ поменуто) и успео да доведе *народ* под свој утицај; и заиста, док у грчким рукописима стоји само „ἔθνος“, Законоправило на истом месту помиње „ѣзыкѣ срѣцннѣскыи“:¹⁰⁴

DH 100, 60.13 – 61.15	ЗСС, 370г
Καὶ προφάσει τὸ δοκεῖν θεοσεβείας τὸ ἔθνος εἰσποισάμενος, ἐξ οὐρανοῦ γραφὴν ὑπὸ θεοῦ κατενεχθῆναι ἐπ’ αὐτὸν διαθруλλεῖ.	и нзвѣтомѣ јакоже мнѣти б(о)говѣрни ѣзыкѣ срѣцннѣскыи присконвѣ. с н(е)бесе ѿт[ъ] б(ог)а писаннѣ сънесено на нь проповѣдаше.

Ово је, дакле, други пут заредом да се у преводу, а мимо изворника, потенцира сараценско име, што нас наводи да се упитамо због чега. Већ у првом одељку свога противисламског трактата, Дамаскин излаже етимологију трију назива којих смо се дотакли у претходном делу рада: Ἰσμαηλιται, Ἀγαρηνοί и Σαρακηνοί.¹⁰⁵ Па ипак, он им се даље у тексту уопште не враћа већ, кад говори о муслиманима, користи заменице „они“ и – подражавајући форму каквог стварног диспута – „ви“. Откуд, онда, да се у први план стављају „сараценска вера“ и „сараценски народ“? Мишљења смо да би разлог могао почивати управо у формулацији ритуалног проклињања ислама из 64. главе Законоправила. Погледајмо његов почетак:

Ed. Montet, Un rituel d’abjuration, 148.13–17 ¹⁰⁶	ЗСС, 396v
[...] ἀπὸ Σαρακηνῶν σημέρον προσερχόμενος τῇ πίστει τῶν Χριστιανῶν	[...] ѿт[ъ] срѣцннѣ д(а)н(а)сь приходе къ хр(н)стиансцѣи вѣрѣ. [...] ѿт[ъ]

¹⁰⁴ Исто у другим преписима: Р 366г, С 338v, Пф 362г.

¹⁰⁵ DH 100, 60.1–6.

¹⁰⁶ Грчки текст дајемо према рукопису Palatinus 233, в. апарат.

[...] ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ καρδίας καθαρᾶς καὶ ἀδόλου τὸν Χριστὸν ἀγαπώσης καὶ τὴν αὐτοῦ πίστιν ἀποτάσσομαι πάση τῇ τῶν Σαρακηνῶν θρησκείᾳ [...].

всєкє д(оу)шє н ср[ъ]д[ъ]ца чнста н нє-
льстѣна х(рн)с(т)а любєща н єго вѣ-
роу. ѿтрнцаю сє всєкє срацнньскыє вѣ-
ры [...].

Фразе што их је конвертит, између осталог, морао изговорити приликом ступања у крило Цркве, умногоме су знаковите. Примећујемо, најпре, на трагу наше претходне расправе, да се *θρησκεία* овог пута на српскословенски не преноси ни као *кєрєь*, ни као *слоуџьба* (њоме се у тексту чина преводи значењски блиска реч *λατρεία*¹⁰⁷), већ као – *вѣра*;¹⁰⁸ штавише, она је, складно грчком оригиналу, пропраћена одређењем „срацнньска (τῶν Σαρακηνῶν)“. Очеvidно је, дакле, да је синтаγμα „вѣра срацнньска“, којом се појашњава израз „слоуџьба нзмн-
льтєска“ у првој реченици Дамаскиновог трактата о исламу, идентична оној што се јавља у уводним редовима ритуала за приступање муслимана хришћанској заједници. Важно је, осим тога, истаћи чиње-
ницу да се у потоњем саставу за следбенике ислама користи искључиво назив „Сарацени“; за разлику од Дамаскиновог, где се одмах уведе сва три поменута апелатива, али се кроз сâм спис не провлаче, „Сарацени“ се овде доследно помињу на више места.¹⁰⁹ Шта нам све то говори? Оно што, према нашем мишљењу, уметнута конструкција „рєк’ше вѣра срацнньска“ може наговештавати јесте то да је током превођења Законоправила између двају размотрених текстова препозната узајамност, тј. да су унутар Савине компилације, премда сврстани у

¹⁰⁷ В. нап. 92.

¹⁰⁸ Иловички препис по томе не одудара од осталих: Р 394v; С 361v; Пч 307v; Пћ 396v, 397r. Иначе, *θρησκεία* се на овај начин преводи и на другим местима у Законоправилу. Примера ради, гл. 62 садржи одломак из једног од антиконоборачких писања цариградског патријарха Никифора I (806–815), у којем читамо:

Ἰουδαϊκὸν δὲ καὶ θεοστυγὲς τὸ φρόνημα· οὕτω γὰρ φασι τῶν πρεσβυτέρων τινὲς βλαστῆσαι τὴν αἵρεσιν· ὡς κατὰ τὴν Τιβερίάδα τῶν Ἰουδαίων τῆς θρησκείας ὑπῆρχέ τις γνωρίζομενος, προὔχων δὲ ἐν τῷ κατ’ αὐτὸν ἔθνει, ᾧ ἐπώνυμον Τεσσαρακοντάπηχυς. (PG 100, 528C–D)

нюдѣн же н в(о)гоненавнстѣнн кѣ слы-
шлєннє. тако бо рѣше ѿт[ъ] старьць нѣ-
цнн тако сннцѣ прозєкє таковага кєрєь. тако
на тнвєрннѣдѣ вѣше нѣкто днєсє нюдѣн-
скыє вѣры. велнкѣ же сы вѣ своємѣ кєзы-
цѣ. кєлюу же вѣ нмє тєсаран’дапнхѣ.
(ЗСС, 374r)

О корелацији *θρησκεία*/вѣра у словенским споменицима: SJS 1 (a–k), ed. J. KURZ, Praha 1963, 377–378.

¹⁰⁹ ED. MONTET, Un rituel d’abjuration, 148.2, 11–12, 13, 16–17, 18; 149.28; 151.11–12, 16; 154.9, 28; 155.3.

засебне главе (61. и 64), они концептуализовани као чиниоци једне апстрактне, тематске целине. У том смислу, сараценски назив и, нарочито, синтагму „κῆρα ραϑινῆσκα“ је могуће замислити као својеврсне интертекстуалне споне које указују на то да се приликом превођења уистину водило рачуна о унутрашњој кохерентности зборника, али и на то да је преводилац и те како имао сопствену представу о предмету ових двају сегмената – исламу. Насупрот Дамаскину који, како то види Петер Шадлер, под изразом „θρησκεία τῶν Ἰσμαηλιτῶν“ разумева један свеобухватан традицијски оквир којем је ислам, иако релативно млада појава, дао посебан квалитет, у Законоправилу се фраза „σλοῦζ’βα νζμαναῖτςκα“ директно изједначаје са *свом* (πᾶσα) „вером сараценском“, другим речима, са укупношћу доктринарних и практичних чинилаца Мухамедове религије чије је погрешно схватање, једнако као и намерно изопачивање, већ одавно било прерасло у општу одлику апологетско-полемичког писања диљем хришћанског света. Из тог закључка, ако је тачан, морало би следити да преводилац није перципирао „исмаиљханску службу“ као јерес, бар не у оном смислу који произилази из дефиниције Василија Великог. Због чега?

Одговор на ово питање лежи у последњој анатеми чина из 64. главе Законоправила. С обзиром на њен значај за расправу, дајемо је *in extenso* на грчком и српскословенском:

Ed. Montet, Un rituel d’abjuration, 155.22–26	ЗСС, 397v
Καὶ ἐπὶ πᾶσι τοῦτοις ἀναθεματίζω τὸν θεὸν τοῦ Μωάμεδ περὶ οὗ λέγει ὅτι « αὐτός ἐστι θεὸς εἰς θεὸς ὀλόσφυρος, οὐκ ἐγέννησεν οὐδὲ ἐγεννήθη οὐδὲ ἐγένετο ὁμοῖος αὐτῷ τις. »	и нады всѣмн прокланнаю бога моаме- дова. онъ же г(лаго)летъ яко ть естъ б(о)гъ. едннъ б(о)гъ в[ъ]сѣ с[ъ]кованъ. не родни. ни же родн се. ни быс(тъ) же под[о]бньнъ кмоу к[ъ]то. ¹¹⁰

Импликације наведеног проклетства имале су несвакидашњи утицај на црквено-политичке прилике у Византији крајем XII века. Наиме, управо је оно било разлог малочас поменутог спора с пролећа 1180. године, вођеног између цара – још увек је то био Манојло I Комнин – и цариградске јерархије.¹¹¹ О току контроверзе сведочи

¹¹⁰ У наставку, Законоправило још једном подвлачи: „ρ(τ)ῆνατα οὐκο в[ъ]са и того самого моамеда. и с[ъ]кованаго его б(о)га. прокланнаю и ѿтрнцаю се нхъ“.

¹¹¹ О томе, најскорије, N. ZORZI, Islam e Cristianesimo durante il regno di Manuele Comneno: la disputa sul „Dio di Maometto“ nell’ opera di Niceta Coniata, *Vie per Bisanzio. VII Congresso Nazionale dell’Associazione Italiana di Studi Bizantini* 1, eds. A. RIGO – A. BABUIN – M. TRIZIO, Bari 2013, 275–310, с обимном литературом.

Никита Хонијат. До василевса је, према његовом казивању, дошла вест да тако сročено анатемисање самога Бога изазива извесну нелагоду међу потенцијалним преобраћеницима, због чега је предложио да се оно избаци из обреда; међутим, епископат предвођен патријархом Теодосијем није имао слуха за ту иницијативу, тако да је сукоб њених заговорника и противника постао неминован.¹¹² Овде би било сувишно задржавати се на свим његовим фазама, али је свакако уместно осврнути се на коначни исход, око којег се слажу Никитин извештај и томос издат априла 1180. године, једини сачувани документарни извор о овим збивањима.¹¹³ Проблематична формулација је, сазнајемо, на концу преиначена тако да је проклињање Бога „по имену“ (πρὸς ὄνομα) замењено поновном оштром осудом Мухамеда и његових учења.¹¹⁴ Па ипак, можда зато што Манојло није поживео довољно дуго (преминуо је свега неколико месеци доцније), нова „редакција“ чина није оставила трага у рукописној традицији; то значи да било какав стварни ефекат ове измене, уколико га је било (а не би се рекло), остаје изван домашаја нашег сазнања. Но, због чега је све то значајно за тренутну дискусију?

Николо Цорци је овај спор између цара и свештенства разумео као манифестацију сучељавања двеју главних идеја о исламу развијених у Византији, као и на Западу. С једне стране, постојала је струја која је најмлађу аврамовску религију посматрала кроз призму зајед-

¹¹² Хонијат о овоме говори у знаменитој Историји, али и у 26. глави свог апологетско-полемичког сачињења насловљеног *Ризница православља* (Ἐπιστολὴ πρὸς ὀρθοδοξίας, алтернативно *Πανοπλία δογματικὴ*), које је написао око 1206. године. Потоњи извор није издат у целости, али је утврђено да преноси приповет о Манојловом одмеравању снага с престоничким клиром без већих одступања у односу на поменуто историографско дело: *Nicetae Choniatae Historia* 1, ed. I. A. VAN DIETEN, CFHB 11/1, Berolini – Novi Eboraci 1975, 213.51 – 219.70 (разлике које доноси *Ризница* су номиране у критичком апарату).

¹¹³ J. DARROUZÈS, Tomos inédit de 1180 contre Mahomet, *Revue des études byzantines* 30 (1972) 187–197; CMRBH 3 (1050–1200), eds. D. THOMAS – A. MALLET et al., Leiden – Boston 2011, 759–763 (N. ZORZI).

¹¹⁴ „Ἀνάθεμα τῷ Μωάμετ, τῷ τὴν διδασκαλίαν παρερμηνεύσαντι τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ μὴ Θεοῦ υἱὸν εἶναι τοῦτον ὁμολογήσαντι [...]· προσεπιτούτοις ἀνάθεμα κάκεινῳ οὗ δὴ ὁ Μωάμετ προφήτης ἐστὶ καὶ ἀπόστολος καὶ τῷ παρ’ οὗ τὰς διδασκαλίας καὶ νομοθεσίας, τὰς τῆ τοῦ Χριστοῦ διδασκαλία ἐναντιούμενας οὗτος ἐδέξατο, συγκαθίσας αὐτῷ“: J. DARROUZÈS, Tomos, 197.41–54. Како примећује N. ZORZI, *Islam e Cristianesimo*, 292, у последњим редовима се и даље проклиње, додуше мање експлицитно, „онај чији је Мухамед пророк и апостол“, тј. „онај од којег је примио учење и законе“, дакле, Бог Мухамедов.

ничког библијског наслеђа и, мада је нападала њене извитоперене доктрине и праксе, у бити је признавала да је Бог муслимана и хришћана један те исти; овај поглед, на основу којег се ислам зацело да третирали као јерес у ужем смислу те речи, заступао је и Манојло I, по свему судећи из политичких разлога.¹¹⁵ С друге стране, распрострањеније и много мање помирљиво виђење је негирало ма какву везу хришћанске заједнице с Мухамедовим следбеницима, смештајући потоње међу идолопоклонике и пагане. Овај став пропагирао је још Никита Византинац, а његов директан утицај се разазнаје у чину обраћења од ислама; штавише, то је било званично гледиште Цркве, због чега је у његову одбрану морао стати и цариградски првосвештеник.¹¹⁶ На том становишту је, све су прилике, био и преводилац Законоправила. Све и да допустимо да је то што се одељак о исламу из 61. главе налази у саставу једног обухватног списка о јересима изазивало забуну код средњовековне публике, допуна „рек’ше вѣра срѣцннѣска“, којом се упућује на текст обреда из 64. главе, морала ју је развејати. Чињеница да се у њему проклиње Бог Мухамедов стављала је до знања свакоме да посреди није хришћански Бог, већ плод хуљења „лажног пророка“; другим речима, ни о каквом општем монотеистичком принципу (вери у истог Бога), није могло бити говора. Ислам, дакле, не би било могуће уклопити у одређење јереси за које претпостављамо да је служило као оријентир преводиоцу и које је свакако преовлађивало у црквеним круговима његовог доба. Он нам је, чини се, то и поручио лапидарном фразом „рек’ше вѣра срѣцннѣска“. Схваћен као цитат, тј. покушај интертекстуалног повезивања, овај кратки уметак поседује откривалачку вредност за низ питања: од преводиоачевог поимања ислама као својеврсног „уљеза“ у дијапазону јеретичких покрета, преко начина на који се оно предочава и уопште одлуке да се учини, до међуодноса појединачних елемената Законоправила и креативног набоја који је одликовао процес његовог превођења. У сваком случају, мишљења смо да израз узет за полазишну тачку нашег разматрања указује на различите занимљиве појаве те стога представља више од какве успутне напомене или објашњења.

Привођење крају тренутне дискусије, како изгледа, могуће је само уз један *caveat*. На претходним страницама је, наиме, као носилац целог поступка превођења релевантних номоканонских списка с грчког на српскословенски, помињан „преводиалац“. Иако је у неку руку то олакшало досадашње излагање, посреди је веома сложен проблем

¹¹⁵ N. ZORZI, *Islam e Cristianesimo*, 306, 307–308.

¹¹⁶ Исто, 306–307.

од којег зависи много тога у вези с нашим разматрањем. Речју, мимо општеприхваћеног става да је Сава Немањић морао бити његов идејни творац, у науци не постоји консензус око тога како је тачно текло састављање Законоправила, колико је људи укључено у тај посао те с каквим су предлошцима радили.¹¹⁷ Нама је блиска помисао да је Сава око свог великог подухвата окупио „стручни преводачки тим“,¹¹⁸ али смо сасвим свесни тога да се, без адекватног издања, она не може поткрепити на задовољавајући начин. Једино што нам, стога, остаје јесте да изнесемо неколике могућности о преводу 61. и 64. главе које могу послужити као смерокази ка тачнијем објашњењу онога што смо покушали да сагледамо у овом чланку. Најпре, могуће је да превод и размотрене интервенције потичу из једног истог пера, с тим да се поставља питање је ли оно Савино или неког од његових сарадника. Друга опција би била да је непозната особа превела дате текстове, а да је их Сава, наступајући као редактор збирке, пропратио коментари-ма и појашњењима. Јамачно, може се помислити и то да је бар двоје људи (ако не и неколицина) извршило пренос завршних глава Законоправила на српскословенски, чиме би се лако дали објаснити одређени преводачки поступци. Сава је, у том случају, поред приређивачког на себе могао преузети и део преводачког труда. У зависности од тога како се поставимо према овим варијантама, наша размишљања се могу модификовати или даље развијати у различитим правцима. Међутим, докле год се не створе услови за чвршће опредељење, прихватљиво је и потенцијално плодносно да све наведено остане у домену хипотезе.

* * *

На претходним страницама смо настојали да прикажемо два хронолошки удаљена, а уз то формално и суштински сасвим различита извора, под претпоставком да сваки од њих означава посебну етапу у преношењу византијских апологетско-полемичких тековина на подручје шире културне орбите Царства. Стога је и узето у задатак да се они сместе у антиисламски контекст односне грчке литера-

¹¹⁷ Д. БОГДАНОВИЋ, Крмчија светога Саве, *Међународни научни скуп Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. ЂУРИЋ, Београд 1979, 91–99, посебно стр. 91–93 [D. BOGDANOVIĆ, Krmčija svetoga Save, *Međunarodni naučni skup Sava Nemanjić – Sveti Sava. Istorija i predanje*, ur. V. ĐURIĆ, Beograd 1979, 91–99]; *Лексикон српског средњег века*, прир. С. ЂИРКОВИЋ – Р. МИХАЉЧИЋ, Београд 1999, 446–449, стр. 448 (Т. СУБОТИН-ГОЛУБОВИЋ), са литературом [*Leksikon srpskog srednjeg veka*, прир. S. ĐIRKOVIĆ – R. MIHALJIĆ, Beograd 1999].

¹¹⁸ Д. БОГДАНОВИЋ, Крмчија, 95.

туре, али и да се, у мери у којој је то било изводљиво, укаже на неке од последица њихове појаве у писаном наслеђу словенског средњовековља. Као начелно важној и вишезначно подстицајној за даља научна трагања, потоњој ставци посвећујемо неколика размишљања у завршним редовима овог чланка.

Апологетско-полемичка садржина Житија Константиновог, тј. његових одељака у којима се јављају муслимани, није на висини аргумената што су их сувремене богослови уткали у главни ток византијске противисламске мисли. Упркос томе, она се мора узети у обзир зато што је старословенској литератури у повоју представила једну велику тему, опскрбивши њене прегаоце суженим, али не и занемарљивим терминолошким и идејним оквиром. Током средњег века, наслеђе Солунске браће је имало пресудан утицај на развој писане речи диљем словенског културног простора; отуда се, како је то срочио Димитрије Богдановић, „дело Ћирила и Методија мора ставити и у заглавље српске средњовековне књижевности“.¹¹⁹ Као најцеловитији извештај о узорном животу и постигнућима млађег „словенског апостола“, Житије Константиново је имало посебно место у писаном корпусу ћирилометодијевске провенијенције. О његовом присуству у српској средини говори шест „текстолошки врло поузданих“ преписа,¹²⁰ при чему се код неких старих писаца – попут Стефана Првовенчаног – могу препознати његови далеки одједи, што је довољан разлог за претпоставку да им је текст Житија био познат.¹²¹ Ипак, тешко је казати да ли је, и како, оно утицало на ауторе немањихке епохе кад је реч о перцепцији ислама и муслимана, зато што су их се они у најбољем случају успутно дотицали; као што знамо, „Агарени“ односно „Исмаилћани“ ће кренути интензивно да походе странице српске литературе тек од друге половине XIV столећа, с

¹¹⁹ Д. БОГДАНОВИЋ, О периодизацији старе српске књижевности, *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 22/1 (1974) 5–18, стр. 10 [D. BOGDANOVIĆ, О periodizaciji stare srpske književnosti, *Zbornik Matice srpske za književnost i jezik* 22/1 (1974) 5–18]; в. и Р. СТАНКОВА, Кирилло-Методијевске традиције в Србији в XIII–XIV вв. [R. STANKOVA, Kirillo-Mefodievskie tradicii v Srbii v XIII–XIV vv.], *International Scientific Conference Cyril and Methodius. Byzantium and the World of the Slavs, 28–30 November 2013*, Thessaloniki 2015, 411–419.

¹²⁰ Ђ. ТРИФУНОВИЋ, *Стара српска књижевност*, 133.

¹²¹ Ђ. ТРИФУНОВИЋ, Трагови најстаријег словенског житија у српској средњовековној књижевности [Ѓ. TRIFUNOVIĆ, Tragovi najstarijeg slovenskog žitija u srpskoj srednjovekovnoj književnosti], *Studi slavistici in ricordo di Carlo Verdiani*, ed. A. M. RAFFO, Pisa 1979, 321–325.

доласком османских Турака. То, међутим, не значи да Житије, у саслагасју с низом преведених, жанровски разнородних састава, није још много пре тога омогућило ученим људима да стекну представу о „лажном пророку“ Мухамеду и његовој следби.

Законоправило светога Саве, видели смо, садржи управо такве преводе: посреду су два противисламска списа VIII и IX века који одишу развијеном апологетско-полемичком топику, мада очито припадају различитим токовима ове врсте књижевности у Византији. Будући да су припојени правном кодексу највишег ранга у оновременој српској држави, разложно је претпоставити да је њихов до-машај био знатан. Писцима који су долазили из црквеног миљеа – а таква је већина познатих средњовековних стваралаца – Законоправило је морало бити блиско. Наравно, његово зрачење се ни у ком случају не може свести на тај оквир. Јединствено место у друштвеном поретку осигурало му је употребну вредност, а садржину вероватно учинило боље знаном у поређењу с већином дела епохе; као духовни старатељи верних, епископи и остали држитељи „учитељског са-на“ имали су да обзнањују његов науку.¹²² Нажалост, није једноставно утврдити који су сегменти Савиног номоканона пласирани којој публици и који механизми стоје иза тога. Опет, посебно питање је-сте шта је тачно био исход њихове рецепције; то поготово важи за делове уперене против ислама, о чијим се импликацијама у овом ча-су не бисмо усудили да са сигурношћу кажемо много тога.¹²³ Па ипак, тиме се не жели поручити да овај проблем не заслужује да бу-де додатно испитан. Један од праваца о којима ваља мислити проистиче из чињенице да домети Законоправила у премодерно доба нису били омеђени територијама српских владара, већ да је његовом зна-чају посведочио замашан део православног словенства.¹²⁴ Овај пода-так особито вреди у вези са списом *О јересима*, који је у словенским номоканонским збиркама старијим од српске превођен са умногоме друкчијих грчких предлогака. У рукописима сродним Јефремовској крмчији, као што је давно показало издање Владимира Бенешевича, поглавље о исламу је сведеније у поређењу с верзијом посведоченом

¹²² ЗС, 398v.

¹²³ У том смислу, питање „да ли би данас, у случају да није било тог [Дамаскиновог] списка на српкословенском језику, постојало уопште неисла-мизираних Срба“ (М. М. ПЕТРОВИЋ, *Законоправило*, 49), делује нам крајње проблематично, као уосталом и разматрање које га је изнедрило.

¹²⁴ С. В. ТРОИЦКИ, *Како треба издати Светосавску крмчију*, 2.

у Номоканону светога Саве.¹²⁵ Разложно је отуд претпоставити да је опширнија српкословенска прерада морала увести нови квалитет у његово познавање у словенским срединама у којима је до тад циркулисала само краћа редакција.¹²⁶ То је, ипак, питање за посебну упоредну студију.

Да закључимо. Старословенска књижевност је још на своме почетку прихватила тада већ вишеобразну антиисламску мисао Византинаца, додуше у једном рудиментарном виду подређеном главном току хагиографске приповести о светом Константину-Ћирилу. Ставови о исламу из истог миљеа су потом улазили у културни видокруг Словена путем превода. Важни састави о којима је изнад било говора преузети су из грчке традиције и укључени у структуру словенских номоканона, међу њима и српског. Две референтне тачке којима смо ограничили ову расправу и на чијем смо примеру потцртали византијско порекло апологетско-полемичког материјала против ислама на словенском језику отварају пространо истраживачко поље неисцрпљеног потенцијала. Даља проучавања у истом или тематски, тј. хронолошки проширеном оквиру би несумњиво изнедрила јаснију представу о токовима које је овај осврт могао у најбољем случају наговестити.

¹²⁵ ДСК 1, 701–704. Варијанте Епифанијевог/Дамаскиновог јересиолошког трактата у Светосавском и Јефремовском номоканону поредио је С. В. ТРОИЦКИ, *Како треба издати Светосавску крмчију*, 101–102.

¹²⁶ F. J. THOMSON, *The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and Its Implications for Russian Culture*, *Slavica Gandensia* 5 (1978) 107–139, p. 111 (= *The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia*, Aldershot 1999, I).

Aleksandar Z. Savić

**SLAVONIC LITERATURE AND BYZANTINE
APOLOGETICS/POLEMICS AGAINST ISLAM:
SOME REMARKS ON THE *VITA CONSTANTINI-CYRILLI*
AND THE *NOMOCANON* OF ST SAVA**

Summary

It is no novel fact that medieval Slavia Orthodoxa owed much of its spiritual and cultural development to long-lasting and multifaceted contacts with Byzantium. Drawing upon works penned by learned Byzantines, writers whose medium of expression was Slavonic appropriated elaborate conceptual frameworks and infused them into the very foundation of their nascent literary tradition. The hypothesis overarching this article is that one such array of notions inherited from the Byzantine milieu informed the way(s) in which Slavic and, more specifically, Serbian authors in the Middle Ages perceived Islam and its adherents. This, of course, is a very complex issue which demands a research project of a much broader scope. Therefore, the present discussion – as a parergon of sorts – sets out to examine two Slavonic writings whose part in embracing Byzantine views of the Islamic faith was arguably considerable: the *Vita Constantini-Cyrilli*, one of the oldest and most widely disseminated original pieces of Old Church Slavonic literature; and the *Nomocanon* of St Sava of Serbia, a unique corpus of ecclesiastical law adopted throughout the world of Orthodox Slavs. The purpose of looking at these texts here is twofold: to underline their relation to corresponding currents of Byzantine apologetic-polemical thought and to reflect on the implications of their appearance in the medieval (South-)Slavic cultural context.

The first part of the article explores two chapters of Constantine-Cyril's *vita*, namely, 6 and 11. The former speaks of his mission to the Arabs, and the latter recounts rather briefly his encounter with Islam in Khazaria; on both occasions, the hero entered into discussion on matters of religion and prevailed over the followers of Muḥammad. The meaning and function of these debates in the hagiographic framework of the narrative are clearly connected to the construction of Constantine's saintly persona. More importantly still (from the standpoint of our consideration at least), these episodes testify to the fact that at its very outset, Slavonic literature incorporated a conceptual repertoire on Islam which, albeit fairly narrow, was by no means inconsequential. As far as we can tell, the anonymous author of the *vita* was the first to employ the appellatives "Hagarene", "Ishmaelite", and

“Saracen” in the Old Church Slavonic tradition; to write about the false prophecy of Muḥammad; to tackle the Islamic teachings regarding Jesus, etc. Even though Constantine’s arguments do not betray the finesse of coeval Byzantine apologetics and polemics, certain motifs might well be traced to the writings of Niketas Byzantios, the champion of ninth-century anti-Islamic thought. Be that as it may, the text in question clearly held a place of no small import in the reception of Byzantine views of Muslims and their faith among medieval Slavs. Such was in all probability the case with Serbian literati as well; presumably familiar with the *Vita Constantini*, but also with a host of works translated from the Greek, they had more than enough material on Islam to draw upon even long before the “Ishmaelites” (i.e. Ottoman Turks) actually descended upon Southeastern Europe. Curiously, however, prior to the second half of the fourteenth century, Serbian authors showed very little or indeed no interest in Muslims.

Some of the Greek-to-Slavonic translations alluded to above are preserved in St Sava’s *Nomocanon*, which is why two of its chapters are taken into consideration in the second part of this article. Chapter 61 comprises a Serbian Slavonic version of *De Haeresibus*, the famous heresiological treatise by John Damascene, whose segment on Islam is expanded with passages from the *Chronicle* of George the Monk. Chapter 64, on the other hand, contains a ninth-century abjuration formula for Muslim converts to Christianity. Our discussion centres on an expression from the very beginning of John’s work – θρησκεία τῶν Ἰσμηλιτῶν – and its Serbian Slavonic rendition; translated as *slouž’ba izmail’bьska*, it is followed by a curious addendum, *rek’še vĕra sracinьska*. After a careful reading of the relevant sections of the *Nomocanon*, we came to conclude that the latter phrase may in fact be a kind of intertextual reference which brings the two anti-Islamic pieces together and speaks to the translator’s own understanding of Islam. In any event, given the importance of Sava’s legal compilation in medieval Serbian society, one may reasonably assume that the outreach of writings incorporated into it might have been considerable. Still, substantial evidence in favour of such a thought is lacking, which is why further research into the matter is required. Indeed, since the Serbian *Nomocanon* found its way across the Orthodox Slavic world, comparative insights may prove to be of particular significance in this respect.

Keywords: St Constantine-Cyril, St Sava of Serbia, *Vita Constantini-Cyrilli*, *Nomocanon* of St Sava, religious apologetics/polemics, Islam, John Damascene, Niketas Byzantios, Greek-to-Slavonic translations.