

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Александар З. Савић

КОНЦЕПТИ „СВЕТЕ ЗЕМЉЕ“ У ПРАВОСЛАВНОМ  
СВЕТУ ЈУГОИСТОЧНЕ ЕВРОПЕ (13–16. В.)

докторска дисертација

Београд, 2022

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Aleksandar Z. Savić

CONCEPTUALISING THE “HOLY LAND” IN THE  
ORTHODOX MILIEU OF SOUTH-EASTERN EUROPE  
(13<sup>TH</sup>–16<sup>TH</sup> C.)

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2022

Ментор: др Смиља Марјановић-Душанић, редовни професор, Универзитет у Београду –  
Филозофски факултет

Чланови комисије: др Миодраг Марковић, редовни професор, Универзитет у Београду –  
Филозофски факултет

др Ирена Шпадијер, редовни професор, Универзитет у Београду –  
Филолошки факултет

др Небојша Порчић, ванредни професор, Универзитет у Београду –  
Филозофски факултет

Датум одбране: \_\_\_\_\_

Сажетак: У дисертацији се испитују начини на које је простор Свете земље (Палестине, Египта и Синаја) представљан у писаним изворима што их је изнедрио православни јужнословенски миље у периоду 13–16. столећа. С обзиром на специфични значај светих места за средњовековне хришћане, истраживање је имало за циљ да установи какве су културне импликације ове текстуалне представе могле имати у контекстима у којима (тј. за које) су настајале, односно каква су значења – духовна, богословска, али и идеолошка те политичка – у њих могла бити уписана и с којом намером. Разматрању, ослоњеном на аналитичке концепте позајмљене из неколико различитих дисциплина, подвргнут је изворни корпус чије језгро чине две категорије јужнословенских сведочанстава: списи чији су света места основни предмет те они у којима се она тематизују у оквиру неке шире целине. У прву групу спадају *Слово о светим местима* из Бдинског зборника, спис о светим местима који се приписује Константину Костенечком, *Повест о јерусалимским црквама* Никона Јерусалимца и састав чији је наводни аутор извесни Арсеније Солуњанин. Другу групу чине житијни текстови, конкретно они посвећени светом Сави Српском. Истраживање стратегија текстуалног конструисања простора Свете земље отворило је више подстицајних питања из културне историје југоисточне Европе позног средњег века; наиме, о побожним праксама, књижевним жанровима, принципима конструисања светости у хагиографији и политичко-теолошким програмима.

Кључне речи: Света земља, југоисточна Европа, текстуалне представе простора, средњовековна побожност, Бдински зборник, Никон Јерусалимац, Константин Костенечки, хагиографија, свети Сава Српски

Научна област: Историја

Ужа научна област: Општа историја средњег века и помоћне историјске науке

## Conceptualising the “Holy Land” in the Orthodox Milieu of South-Eastern Europe (13<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> C.)

**Abstract:** The present dissertation tackles the ways in which the space of the Holy Land (Palestine, Egypt, and Sinai) was represented in the written sources produced by the Orthodox South Slavic milieu from the 13<sup>th</sup> to the 16<sup>th</sup> century. Given that the holy places held a position of considerable importance in the medieval Christian *imaginaire*, the aim of this research was to elucidate the cultural implications these textual representations might have had in the specific contexts in/for which they were fashioned; in other words, our purpose was to shed light on the variety of meanings – spiritual, theological but also ideological and political – with which these representations might have been imbued. The discussion, informed by analytical concepts borrowed from several disciplines, was based on a corpus of historical sources centred on two categories of South Slavic medieval writings: those focused primarily on the holy places and those that address the holy places within a wider thematic framework. The first group encompasses the *Discourse on the Holy Places* from the so-called Bdin Miscellany, a text on the holy places attributed to Constantine of Kostenec, the *Narration on the Churches of Jerusalem* by Nikon the Jerusalemite, and a work whose alleged author is a certain Arsenius of Thessalonike. The second group comprises hagiographical texts; more precisely, those dedicated to St Sava of Serbia. Research on the strategies of constructing textual spaces of the Holy Land has led us to look into a number of thought-provoking issues concerning the cultural history of late medieval South-Eastern Europe; namely, devotional practices, literary genres, principles of constructing sanctity in hagiography, and political-theological programmes.

**Key words:** the Holy Land, South-Eastern Europe, textual representations of space, medieval piety, the Vidin Miscellany, Nikon the Jerusalemite, Constantine of Kostenec, hagiography, St Sava of Serbia

**Scientific field:** History

**Scientific subfield:** General history of the Middle Ages with auxiliary historical sciences

## САДРЖАЈ

### УВОДНА РАЗМАТРАЊА

ТЕОРИЈСКИ И ТЕМАТСКИ ОКВИРИ .....	8
Од Обећане до Свете земље: Кратак историјат једне идеје .....	9
Света земља и православни Јужни Словени у средњем веку: Досадашња сазнања, теме и приступи .....	17
Приповедање Свете земље: Текстуализација простора и њене импликације .....	27
ИЗВОРНИ ДОСИЈЕ .....	34
Света земља и ходочашће у књижевним традицијама Медитерана: Од позне антике до касног средњег века .....	34
Извори из православног миљеа словенског Југа .....	50

### ПРВИ ДЕО: СПИСИ О СВЕТИМ МЕСТИМА

ТЕКСТУАЛНО ОБЛИКОВАЊЕ ПРОСТОРА У ЈУЖНОСЛОВЕНСКИМ СПИСИМА О СВЕТИМ МЕСТИМА: ЧЕТИРИ ПРИСТУПА .....	69
<i>Слово о светим местима</i> из Бдинског зборника .....	69
Спис о светим местима у преводу Константина Костенечког .....	76
<i>Повест о јерусалимским црквама</i> Никона Јерусалимца .....	84
Спис о светим местима Арсенија Солуњанина .....	90
Закључак .....	100
ДОЖИВЕТИ СВЕТУ ЗЕМЉУ КРОЗ ТЕКСТ: ЖАНР И ФУНКЦИЈА ЈУЖНОСЛОВЕНСКИХ СПИСА О СВЕТИМ МЕСТИМА .....	105
Питање жанра у средњовековном писаном наслеђу православног словенства .....	106
Функција јужнословенских списа о светим местима .....	117
Закључак: Хагиотопографија .....	150

## ДРУГИ ДЕО: ХАГИОГРАФИЈА

ПРОСТОРИ ХОДОЧАШЋА У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ ХАГИОГРАФИЈИ: ПРИМЕР ЖИТИЈА СВЕТОГ САВЕ СРПСКОГ .....	155
Прво Савино ходочашће.....	155
Друго Савино ходочашће .....	178
Простори ходочашћа и простори чудотворења: Савина <i>miracula maritima</i> .....	214
Закључак: Конструисање простора – конструисање светости .....	217
„ПРЕСВЕТЛИ ПУТ КА ЈЕРУСАЛИМУ“: СВЕТИ САВА И ИДЕОЛОШКО УТЕМЕЉЕЊЕ КОНЦЕПТА СВЕТЕ ЗЕМЉЕ .....	223
Света Гора – Јерусалим – Синај: Ходочашће у служби личног обожења и колективног спасења .....	223
<i>Imitatio Christi – imitatio Sabae</i> : Размишљања о рецепцији Савиних ходочашћа .....	237
Закључак: Света земља у политичко-теолошкој перспективи .....	243
ЗАКЉУЧНЕ НАПОМЕНЕ .....	245
БИБЛИОГРАФИЈА .....	250
Извори .....	250
Литература .....	254
БИОГРАФИЈА АУТОРА .....	272

У В О Д Н А  
Р А З М А Т Р А Њ А

ТЕМАТСКИ И ТЕОРИЈСКИ ОКВИРИ

Вероватно не би било претерано устврдити да међу појмовима који су трајно обележили како идејне тако и практичне поставке средњовековног хришћанства (у фактички свим његовим варијантама) Света земља заузима посебно место. Замисао о простору на којем су се одиграла свима позната дешавања предочена у Светом писму и ширем корпусу верске литературе – који је, према томе, чувао сећање на свештену повест, али и предзнаке есхатолошке будућности – столећима је опседала имагинацију попримајући различите значењске нагласке у зависности од конкретног друштвеног и историјског контекста. Природно, будући да су многа места диљем Палестине, а првенствено у Јерусалиму и његовој околини, проглашена за непосредне „сведоке“ Христове искупитељске мисије (као и ранијих и каснијих фаза провиденцијалне историје), ово поднебље је постало предметом специфичних видова афективне побожности. Још од времена позне антике, (повлашћени) верници су походили *loca sancta* настојећи да, посредством чула и кроз контемплацију, на неки начин сами „проживе“ одговарајућа збивања из свете прошлости. Други, који из ма којег разлога нису били у прилици да лично посете палестинске знаменитости, изналазили би алтернативна решења: унајмљивали би некога да оде на ходочашће уместо њих; слушали би приче оних који су обавили поклоничко путовање или би читали њихове извештаје; најзад, усредсређивали би своју пажњу и молитве на предмете пореклом из Свете земље, колико год незнатни они наизглед били. У свим овим девоцијским модалитетима огледа се верска, тј. духовна суштина концепта Свете земље. Он је, међутим, по правилу садржао и идеолошке и/или политичке наносе, који су, што експлицитно што имплицитно, одражавали потребе и претензије појединаца или група; од Константина Великог па до краја конвенционално схваћеног средњег века, Света земља је била у фокусу различитих државних, династичких и црквених програма, од којих су неки, као што је добро познато, резултовали и војним походима великих размера. Као директна веза с хришћанским коренима, света места су имала улогу у конструисању идентитета – што индивидуалних што колективних – а сем тога чинила су кључни сегмент сакрализације и легитимизације власти, због чега су симболички „преношена“ у разне крајеве христјанизованог света.

Овај рад има за циљ да допринесе расветљавању једног аспекта овог сложеног феномена, који је кроз историју попримао особене појавне облике у зависности од конкретног поднебља и епохе о којима је реч. Да будемо прецизнији, суштина нашег истраживачког захвата своди се на проблем текстуалних представа Свете земље и њихових разнородних културних импликација, чији смо спектар угрубо скицирали у горњем пасусу. Изворну базу првенствено чине писана сведочанства настала у православном миљеу југоисточне Европе, тј. међу Јужним Словенима



источног обреда,<sup>1</sup> чија повезаност на плану културе, језика и религије пружа солидну полазну основу за разматрање попут нашег. Што се пак хронолошког оквира теме тиче, он је одређен у складу с расположивим изворима, при чему се у обзир узима не само време писања релевантних састава него и време настанка конкретних преписа (која се могу поклапати, али и не морају); другим речима, занимаће нас како сâм текст тако и његов рукописни контекст. Но, о изворном материјалу ће бити више речи ниже,<sup>2</sup> након што ближе размотримо концепцијске и теоријско-методолошке основе рада. Најпре је потребно приказати генезу и развој идеје о Светој земљи како би се стекла јаснија представа о томе због чега је то подручје имало јединствен значај у читавој хришћанској екумени, па тако и међу Јужним Словенима. О њиховим везама са Светом земљом, у оној мери у којој су их расветлила досадашња проучавања, биће речи потом. Осврт на историјат истраживања ће нам, разуме се, пружити основу за последњи сегмент првог дела рада, у којем ћемо настојати да укажемо на специфичности нашег сопственог приступа и новине коју он у квалитативном смислу доноси.

#### ОД ОБЕЋАНЕ ДО СВЕТЕ ЗЕМЉЕ: КРАТАК ИСТОРИЈАТ ЈЕДНЕ ИДЕЈЕ

Упркос томе што догађаји о којима се говори у првих једанаест глава књиге Постања – од чина стварања света до пада Вавилонске куле – спадају у ред најпрепознатљивијих епизода библијског предања, са становишта јеврејске историје у ужем смислу они су представљали тек увод у раздобље које је почело појавом праоца Аврама.<sup>3</sup> Како читамо, Аврамова породица је, још у време када је на њеном челу био Тара, напустила Ур Халдејски у намери да се настани у Ханану, но за његовог живота стигли су само до Харана. Након Тарине смрти, позив од Бога да оконча то путовање добио је сâм Аврам: „Иди из земље своје и од рода својега и из дома оца својега у земљу коју ћу ти ја показати“.<sup>4</sup> Веома је важно напоменути да је обећање земље било пропраћено обећањем благослова: „И учинићу од тебе велик народ, и благословићу те, и име твоје прославићу, и ти ћеш бити благослов“.<sup>5</sup> У наредним главама, које предочавају Аврамова лутања по Ханану (и боравак у Египту, где се накратко склонио), затиче се иста поставка: Бог му се јавља у два наврата обзнањујући да ће земља припасти њему, односно његовом „семену“, којег ће бити „као праха на земљи“.<sup>6</sup> Коначно, најаве двоструког дара – земље и благослова – попримају сасвим конкретан вид на крају 15. главе, када он постаје основа *завета* између Бога и Аврама, а самим тим и заједнице чијим ће родоначелником он постати:

Тај дан учини Господ завјет с Аврамом говорећи: сјемену твојему дадох земљу ову од воде Мисирске до велике воде, воде Ефрата, / Кенејску, Кенезејску и Кедмонејску, / И Хетејску и Ферезејску и Рафајску, / И Аморејску и Хананејску и Гергесејску и Јевусејску.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Поред простора насељеног словенским становништвом, у православној ареал југоисточне Европе делимично спада и Византија, као и румунске земље. Грчке изворе у вези са Светом земљом ћемо, разуме се, користити као важан компаративни пример; што се пак румунских тиче, међу њима, колико знамо, нема материјала из раздобља 13–16. века који би био релевантан са становишта нашег приступа. О односима између румунских земаља и Свете земље в. Băbuş, Contribution roumaine, 31–37; Marinescu, Câteva momente, 87–140; Negrău, Pelérini din Țările Române, 13–38.

<sup>2</sup> В. стр. 50 и даље.

<sup>3</sup> Wilken, *Land Called Holy*, 2.

<sup>4</sup> 1 Мој 12:1. Вредно је помена то да су ове речи у хришћанском средњовековљу биле својеврсно гесло ходочасника у Свету земљу.

<sup>5</sup> 1 Мој, 12:2. В. и Davies, *Gospel and the Land*, 19.

<sup>6</sup> 1 Мој 12:7, 13:14–17.

<sup>7</sup> Ibid., 15:18–21.

Савез је, дакле, био склопљен, са земљом као његовим главним залогом. Потомству што ће га Аврам добити кроз Исака и Јакова, а које ће по потоњем понети име Израил,<sup>8</sup> у баштину је дата земља у којој ће моћи да испуни велику дужност која му је намењена; наиме, да живећи у заједништву с Богом и у сагласности с његовим заповестима буде његов изабрани народ.<sup>9</sup> Познато је, ипак, да ће Аврамови наследници морати дуго да чекају да би се заправо и населили на том подручју (тј. на једном његовом делу). Њихова судбина назнамењена је нешто пре малочас цитираних редова: „знај зацијело“, казао је наводно Господ Авраму, „да ће сјеме твоје бити дошљаци у земљи туђој, па ће јој служити, и она ће их мучити четири стотине година“.<sup>10</sup> Посреди је, без икакве сумње, антиципација потчињавања Јевреја Египћанима и тешког периода робовања, који је прекинуо Мојсије проевши своје сународнике кроз Црвено море.<sup>11</sup> Уследило је, разуме се, четрдесетогодишње странствовање кроз синајску пустињу, које су, осим теофаније на Хориву, обележили бројни изазови чијим се превазилажењем – по правилу кроз посредовање код Бога – Мојсије успоставио као достојан предводник Израиља. Његово највеће постигнуће свакако је било то што их је, у коначници, довео до границе Обећане земље, иако сâм у њу није крочио; подсећања ради, њему је дато да с планине Навав, која се налази источно од Јордана, тик пред смрт сагледа пространство што га је његов народ још давно добио у наслеђе.<sup>12</sup> Оно што Мојсије није успео да заврши крају је привео Исус Навин. Под његовим вођством, носећи са собом Ковчег завета, Јевреји су под егидом Свевишњег прешли реку и силом заузели оно што су сматрали да им припада.<sup>13</sup> Премда је територија коју су у овом налету освојили била унеколико мања од оне коју је, према горњем наводу, Бог наменио Аврамовим потомцима, обећање је, у суштини, било испуњено.

Оно на шта треба скренути пажњу у вези с досадашњим излагањем, премда вероватно и само упада у очи, јесте потпуно одсуство Јерусалима у представи о Обећаној земљи. Видели смо да у Постању (Првој књизи Мојсијевој) она није замишљена као територија с јасно одређеним средиштем, било оно у Јерусалиму или у неком другом месту; напротив, дефинисани су само њени оквири у које спадају подручја насељена набројаним племенима. С друге стране, извештај о јеврејском заузимању Ханана у Књизи Исуса Навина помиње Јерусалим, но на основу њега би се будући значај тога града тешко могао наслутити. Сазнајемо, наиме, да је Исус у боју поразио петорицу аморејских царева који су формирали савез против Израиља, а међу којим је био и цар јерусалимски.<sup>14</sup> Поред тога, Јерусалим ће се местимично јављати и у даљем тексту, у одељцима посвећеним подели освојених области; он је припао Венијаминовом племену, но како библијски наратив недвосмислено истиче, у њему су и даље живели његови стари становници, Јевусеји.<sup>15</sup> На крај њиховој контроли над градом коначно је стао цар Давид, који није само успоставио пуну власт над њим већ га је учинио престоницом (уместо Хеврона), као год и култим центром своје државе. Ово осмишљено спајање политичког и верског принципа Давид је извео наредивши да се Ковчег завета пренесе у Јерусалим и то за стално; завршетак дугог путовања највеће јеврејске светиње од Синаја до новог седишта цара Израиља значио је да је божанско присуство коначно добило трајно просторно утемељење.<sup>16</sup> Ова поента је, природно, попримила нарочиту димензију

<sup>8</sup> Јаковљево име је промењено у Израил након што је савладао анђела с којим се рвао, *ibid.*, 32:24–32.

<sup>9</sup> Из опширне библиографије о концепту богоизабраности: Novak, *Election of Israel*; Wells, *God's Holy People*; Smith, *Chosen Peoples*.

<sup>10</sup> 1 Мој 15:13.

<sup>11</sup> 2 Мој 14.

<sup>12</sup> 5 Мој 34:1–7.

<sup>13</sup> ИНав 1–12.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 10:1–27; Wilken, *Land Called Holy*, 9.

<sup>15</sup> ИНав 15:63: „А Јевусеја који живљаху у Јерусалиму не моглоше истјерати синови Јудини; зато осташе Јевусеји са синовима Јудинијем у Јерусалиму до данас“.

<sup>16</sup> Ерделјан, *Изабрана места*, 25–28.

изградњом јерусалимског Храма, за коју заслуге првенствено припадају Давидовом наследнику, Соломону. Пошто је Ковчег, уз узвишене обредне радње комплексног значења, положен у њега, Храм је, у извесном смислу, сублимирао целокупно историјско и духовно искуство јеврејског егзодуса, означавајући притом обнову древног савеза између Бога и изабраног народа, овог пута старањем Давидове династије.<sup>17</sup>

Коренита промена положаја Јерусалима и подизање Храма извршили су одсудан утицај на поимање Обећане земље. Између та три ентитета, које су поједини научници окарактерисали као концентричне „географске реалије“, установљена је неразлучива веза зависности: као што је Храм представљао суштину Јерусалима, тако је и Јерусалим представљао суштину територије обећане Јеврејима.<sup>18</sup> Склоност ка усредсређивању на Јерусалим, тј. на његово сакрално тежиште као оличење читаве земље посебно је била изражена након катастрофалног пораза Израиља 587. године пре н.е, који је за последицу имао полувековно Вавилонско ропство. Навуходносоровим разарањем Јерусалима и егзилом на који су његови становници били приморани завршена је једна велика етапа јеврејске историје. По Валтеру Бругеману, Јордан је представљао за Израил додирну тачку двеју повести, које су се завршиле преласком преко реке, додуше у различитим смеровима и с посве друкчијим импликацијама. Једну је обележило странствовање у потрази за земљом, чији је успех зависио од одлучности народа да издржи уздајући се у божје обећање; истрајавши, луталице су постали наследницима. Друга је протекла у знаку поседовања земље. Задатак Израиља био је да је чува и да њоме брижљиво управља, али су хибрис и обест његових владара разгневили Бога, што је довело до тога да им буде одузета; наследници су, тако, постали изгнаницима.<sup>19</sup> Ове две крајности – стање неукорењености пропраћено настојањем да се дође до земље, тј. држање земље које наговештава њен неминовни губитак – Бругеман види као *fil rouge* библијске приче, који се јасно уочава већ у Постању.<sup>20</sup> Оно што је кључно истаћи јесте то да тензија између њих – између, дакле, очекивања и изгона – у бити одражава променљиви однос између Бога и заједнице изабраних. Док год је био послушан и веран одредбама завета, Израил је уживао вишњу милост оличену у дару земље; у часу кад би скренуо с исправног пута, био би протеран из ње. Управо кроз ту призму сагледавани су и трагични догађаји раног 6. века пре н.е: у Јеремијиним очима, Навуходносор није био ништа друго него средство помоћу којег је Бог одлучио да казни Јевреје због њихових непочинстава,<sup>21</sup> ускраћујући им привилегију да бораве у земљи с истом лакоћом с којом им је, много година раније, потчинио њене првобитне житеље.

Као што смо казали у горњем пасусу, тенденција да се идеја о Обећаној земљи фокусира на Јерусалим и Храм добила је нарочит замах у пророчким књигама које је обликовало искуство егзила. Преовлађујућа тема код Језекиља, Исаије и Захарије јесте нада у искупљење, која је, у ствари, почивала на поновној изградњи Јерусалима.<sup>22</sup> Ипак, то што је акценат стављен на град као симбол обнове не значи да је првобитни концепт земље у потпуности потиснут. Поред тога што слика Јерусалим као савршено култно средиште, Језекиљ говори и о поновном насељавању земље, која ће, баш као и у време првог доласка Израиља у Ханан, опет бити подељена његовим племенима.<sup>23</sup> Замисли која се у пуном обиму појављује већ код Језекиља – да земља представља својеврстан продужетак града те да учествује у његовој светости, која проистиче из божјег присуства – Захарија је дао дотад непосведочену ноту; код њега се, наиме, Обећана земља први пут назива *светом земљом*: „И Господ ће наслиједити Јуду, свој дио, у земљи светој, и опет ће

<sup>17</sup> Ibid., 28–33.

<sup>18</sup> Davies, *Gospel and the Land*, 130–154; Walker, *Jesus and the Holy City*, 116.

<sup>19</sup> Brueggemann, *Land*, 71–73 et sqq.

<sup>20</sup> Ibid., 15.

<sup>21</sup> Јер 25:1–11.

<sup>22</sup> Wilken, *Land Called Holy*, 10–19.

<sup>23</sup> В. посебно Јез 47–48.

изабрати Јерусалим“.<sup>24</sup> Видимо, дакле, да из профетских састава насталих под утицајем недаћа које су задесиле јеврејску заједницу проиходи представа о територији на коју се, на неки начин, преноси посебни статус што га је пред Богом уживао Јерусалим. С обзиром на то да је оличавала надања полагана у рестаурацију и сабирање расејаног Израиља, ова поставка је задобила снажну есхатолошку конотацију, чији се одједи могу запазити и у другим традицијама. Нас, наравно, у првом реду занима хришћанство; јеврејско предање о земљи дарованој од Бога у овом верском миљеу је прошло кроз сложен и необичан процес апропријације, који ћемо укратко изложити у наставку.

\*

Као следбеници учења које се развило из јудаизма, и које се у великој мери ослањало на његове текстуалне изворе, рани хришћани су били приморани на то да властити идентитет граде у супротности с њим. Једна значајна разлика између ових двају верских система, која се јасно очитује у најдревнијим хришћанским списима, управо се тиче малочас поменутих „географских реалија“: напуштајући јеврејску тачку гледишта по којој су земља, град и храм представљали стварне, просторне ентитете, хришћани су заузели став да су посредни духовне категорије чији се прави смисао може докучити једино кроз личност Исуса Христа. Као што је раније наглашено, јерусалимски храм је за Јевреје био обитавалиште божје и место за приношење жртве. Из угла хришћана, Христос – а кроз њега и његов народ, тј. Црква – заменио је Храм у оба смисла: он је био истински *locus* божанског присуства на овом свету, а његова крсна смрт врхунска жртва за искупљење човечанства.<sup>25</sup> Кад је пак о Јерусалиму реч, и он је Христовом појавом, попут Храма, пао у засенак. Разуме се, новозаветни писци нису били несвесни чињенице да је од старине град сматран светим и да су се неки од кључних догађаја у Христовом животу збили баш у њему. Но, они су такође знали да је време кад се Јерусалим могао подичити својим статусом дефинитивно прошло; тиме што је одбацио божјег сина он га је неповратно изгубио, навукавши притом на себе осуду чије су извршење многи видели у разорном римском освајању града 70. н. е, током којег је уништен и тзв. Други храм. Према томе, у ранохришћанској визури Јерусалим и његово најсветије место постали су, у суштини, ирелевантни; из разлога које смо већ поменули он јесте задржао изван историјски значај, али је лишен некадашње теолошке конотације.<sup>26</sup>

Све ово, међутим, вреди за овоземаљски или, како стоји у Павловој посланици Галатима, „садашњи“ Јерусалим; онај други, „горњи“, представља нешто у целости друкчије.<sup>27</sup> Насупрот јеврејском есхатолошком дискурсу, који досезање небеског Јерусалима доводи у директну везу с обновом земаљског, хришћански их сучељава. По једној интерпретацији, Павлова опаска да садашњи Јерусалим „робује са дјецом својом“, дочим је горњи слободан, значи да се хришћани морају ослободити стега земаљског града како би искусили пуну слободу у Христу.<sup>28</sup> Вероватно најилустративнији показатељ за то да се у овом смислу посве одустало од јеврејске концепције било би, ипак, Јованово Откривење (макар кад говоримо о канонским књигама Новог завета). У њему се, као што је добро познато, до детаља описује нови Јерусалим;<sup>29</sup> поред тога што у њему неће бити Храма – јер је, како је изнад потцртано, Христовим доласком он учињен излишним – за њега се недвосмислено каже да ће сићи с неба, што очито не подразумева обнову истоименог места у Јудеји.<sup>30</sup> Дакле, баш као и она о Храму, представа о Јерусалиму је у формативној етапи

<sup>24</sup> Зах 2:12.

<sup>25</sup> Walker, *Jesus and the Holy City*, 296–303 *et passim*.

<sup>26</sup> Ibid., 308, 319–320. В. и Wright, *Jerusalem in the New Testament*, 53–77.

<sup>27</sup> Гал 4:25–26.

<sup>28</sup> Walker, *Jesus and the Holy City*, 127–132.

<sup>29</sup> Отк 21.

<sup>30</sup> Walker, *Jesus and the Holy City*, 248–250; Wright, *Jerusalem in the New Testament*, 71–72.

развоја хришћанске заједнице пренета на трансцендентну раван уз потпуно занемаривање њене материјалне компоненте, инхерентне изворном јеврејском схватању.

Очекивано, случај је исти с преосталим чиниоцем географске тријаде на којој је заснован просторни оквир библијске приповести о Богу и његовом изабрању. Мада су неки проучаваоци сугерисали да се у синоптичким јеванђељима (а нарочито код Луке) могу запазити прве назнаке хришћанске идеје о Светој земљи, постоје снажни аргументи за тврдњу да је раним нараштајима Христових присталица она ипак била суштински страна.<sup>31</sup> Већ смо видели, наиме, да је концепт земље, према старозаветној традицији, тесно повезан с начелом јеврејског етноцентризма: један народ, Израил, требало је да насели дату територију како би служио Богу, који га је издвојио у односу на остале. У примитивном хришћанству пак ствари су стајале битно друкчије. Осим тога што је *спиритуализовало* одређене постулате пореклом из јудаизма, оно их је *универзализовало*, што значи да је укинуло ограничења којима су били првобитно дефинисани: Христова заједница није имала нити просторни нити етнички предзнак.<sup>32</sup> Ову поенту веома добро осликава чувено место из Посланице Римљанима, које нас враћа на сâм почетак излагања: „Јер обећање Аврааму или сјемуу његову да он буде наследник свијета не би законом него праведношћу вјере“.<sup>33</sup> Из Павлових речи бесумње следи да је партикуларизам јеврејског поимања земље превазиђен. Цео свет је отуд Обећана земља Јеванђеља, коју ће, штавише, хришћани „наследити“ у будућем веку; од физичког, географског плана стигло се до духовног појма небеског царства, тј. „починка“, који, према Посланици Јеврејима, „народу Божијем тек предстоји“.<sup>34</sup>

Новозаветни погледи на Јерусалим и Обећану земљу, које смо у горњим редовима угрубо скицирали, остали су, по свој прилици, мање-више неизмењени у прва три хришћанска столећа. Истини за вољу, компромис што су га јеванђеоски текстови начинили између теолошког значаја града (који су одлучно негирали) и његовог повесног значаја (који су, у начелу, прихватили), у питање су доводиле одређене хришћанске следбе, попут маркионита и гностика; њихова учења су у потпуности одбацивала старозаветно наслеђе, а самим тим и сваку посебност Јерусалима, чак и ону чисто историјску.<sup>35</sup> Као одговор на овакве ставове, знаменити богослови 2. и раног 3. века – Јустин Филозоф, Тертулијан, Иринеј – формулисали су неку врсту миленаристичке идеје, по којој ће Јерусалим у тренутку другог Христовог доласка, за разлику од њиховог властитог времена, одиграти прилично битну улогу.<sup>36</sup> Та есхатолошка компонента представе о Јерусалиму је, међутим, наишла на слаб пријем у наредној генерацији хришћанских мислилаца, на чијем се почетку налази Ориген (185–254). Према његовом схватању, доба земаљског града је прошло; с обзиром на то да је он изгубио статус који је некад имао, верујућима једино остаје да усмере сва своја надања и очекивања ка небеском Јерусалиму.<sup>37</sup> Оригеново спиритуалистичко становиште оставило је трага код савременика; оно што га чини нарочито важним за наше разматрање јесте то што је међу њима био и човек који ће се наћи на релативно истакнутој позицији у периоду у којем је уобличавање хришћанске концепције Јерусалима и Свете земље ушло у кључну фазу. Ради се, наравно, о Јевсевију Памфилу, који је вршио дужност епископа Цезареје Приморске од око 314. до смрти 339. године.<sup>38</sup>

<sup>31</sup> Davies, *Gospel and the Land*, 221–251, 318, 336; уп. Brueggemann, *Land*, 167–183.

<sup>32</sup> Walker, *Jesus and the Holy City*, 116–119, 295–296; Davies, *Gospel and the Land*, 179, 182.

<sup>33</sup> Рим 4:13.

<sup>34</sup> Јев 3–4, овде посебно 4:9.

<sup>35</sup> Walker, *Jesus and the Holy City*, 320–321.

<sup>36</sup> Ibid., 321–322.

<sup>37</sup> Wilken, *Land Called Holy*, 65–77; Walker, *Jesus and the Holy City*, 322.

<sup>38</sup> О Јевсевију, кроз призму његовог историографског и богословског стваралаштва, односно црквено-политичког деловања, в. Barnes, *Constantine and Eusebius* (о Оригеновом утицају нарочито 93–105); *Reconsidering Eusebius*, edd. Inowlocki, Zamagni; Hollerich, *Making Christian History*.

До пре неколико деценија, теза да је управо Јевсевије био истински творац идеје о светим местима била је готово општеприхваћена у науци. Ова тврдња била је првенствено поткрепљена чињеницом да је он представљао врховни црквени ауторитет на тлу Палестине у време кад је Константин I Велики (306–337) почео спроводити свој „Holy Land plan“,<sup>39</sup> односно кад је једну забачену, заосталу провинцију стао преображавати у верско средиште Римског царства. Кроз велике градитељске подухвате, који су настављени и под његовим наследницима, Константин је настојао да Хадријанову Елију – колонију подигнуту двестотинак година раније на рушевинама Јерусалима – претвори у град који ће на достојан начин чувати успомену на одсудна дешавања из Христовог живота; штавише, њега је требало поставити у центар нове, сакралне топографије Палестине, у којој ће се огледати коначни тријумф хришћанства за који је овај цар био директно заслужан.<sup>40</sup> Разуме се, најважнији резултат његовог пројекта била је црква Св. Гроба, изграђена пошто су царица Јелена и јерусалимски епископ Макарије († око 325) наводно пронашли крст на којем је Христос распет, али и место где је било положено његово тело.<sup>41</sup> У свом панегирички интонираном животопису Константиновом (*Vita Constantini*), Јевсевије је цркву сазидану поврх Христовог гроба егзалтирано описао као „Нови Јерусалим“ – „насупротив старом, славном, који је после Господњег крвавог убиства био сасвим опустошен ради кажњавања безбожних житеља“ – закључујући да новоподигнути храм може бити „онај храм који су још давно пророци у својим пророштвима називали Другим или Новим Јерусалимом“ (καὶνὴν καὶ νέαν Ἱερουσαλήμ).<sup>42</sup>

Посматрани изван ширег контекста његовог богатог опуса, ови редови би могли створити утисак да је епископ Цезареје здушно подржавао Константинова стремљења да од Јерусалима направи Свети град. Но, по свему судећи, истина је прилично далеко од тога. Како је уверљиво показала књига Питера Вокера,<sup>43</sup> Јевсевије је имао бар неколико разлога за резервисаност према таквој врсти промоције Јерусалима. Мада је сигурно схватао да она може представљати претњу првенству његове епархије унутар црквене организације на подручју Палестине, проблем је ипак превасходно лежао у томе што с њом није било лако помирити његова теолошка гледишта, која су следила мало пре размотрену новозаветну поставку.<sup>44</sup> Он држи до духовног и свеобухватног карактера хришћанства, неспојивог с било каквим физичким оквирима, које апологета у њему перципира као рецидиве јудаизма; вишњи, небески Јерусалим је, дакле, једина реалност којој верник треба да тежи.<sup>45</sup> Што се самог земаљског града тиче, Јевсевије нема дилему око тога да он није – баш као што није ни био, нити би могао бити – „свети“ или „божји“. Иако у прошлости Храм јесте био светиња, тај квалитет никад није прешао на читав град; исто важи и за савремени Јерусалим, којег околност да се у њему налази Христов гроб нипошто не чини светим.<sup>46</sup> Упркос томе, Јевсевије допушта да он поседује одређену историјску вредност. О томе да наш писац, у чијем се делу уочава и антикварска, учењачка нота, није био незаинтересован ни за овај аспект вероватно најбоље сведочи његов *Onomasticon*, у којем је пописао палестинске знаменитости и

<sup>39</sup> Израз смо позајмили из наслова чланка Telfer, *Constantine's Holy Land Plan*, 696–700.

<sup>40</sup> За историју Јерусалима током прва три века хришћанске ере в. Walker, *Jerusalem*, 79–97; Murphy-O'Connor, *Pre-Constantinian Christian Jerusalem*, 13–21. О Константиновом ангажману у Палестини доста је писано; из обимне библиографије издвојили бисмо следеће наслове: Hunt, *Holy Land Pilgrimage*, 6–27; id., *Constantine and Jerusalem*, 405–424; *Impero costantiniano*, ed. Canella.

<sup>41</sup> Међу важније научне публикације о цркви Св. Гроба спадају Coüasnon, *Church of the Holy Sepulchre*; Corbo, *Santo Sepolcro* 1–3; Krüger, *Grabeskirche*. О Јелени и откривању Часног крста в. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*, 6–27; Drijvers, *Helena Augusta*; Baert, *Heritage of Holy Wood*, 15–53; Georgiou, *Helena*, 597–624.

<sup>42</sup> *Vit. Const.* 3.33. Изворни текст, заједно с преводом на српски: Јевсевије, *Константинов живот* 2, 198–201.

<sup>43</sup> Walker, *Holy City, Holy Places?*. Главне аргументе изнесене у овој студији сâм аутор је сажето приказао у чланку *Jerusalem and the Holy Land*, 22–34, а на српском језику то је учинила Ердељан, *Изабрана места*, 46–53.

<sup>44</sup> Walker, *Holy City, Holy Places?*, 53, 290–298, 349–358.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 57–59. О Јевсевијевом ставу према Јеврејима и јеврејском наслеђу посебно пише Jacobs, *Remains of the Jews*, 26–36.

<sup>46</sup> Walker, *Holy City, Holy Places?*, 358–396.

објаснио значење њихових назива, стварајући тако својеврсно помоћно средство за егзегетска трагања.<sup>47</sup>

Позиција што ју је Јевсевије заузео спрам Јерусалима односи се, у принципу, и на остала света места те на Палестину у целини. Према његовом тумачењу, та територија никад није била Обећана земља, нити је имала потенцијал да буде, па према томе неће имати никакав специјалан удео у збивањима око другог Христовог доласка. Збиља, једини контекст у којем је цезарејски епископ био расположен да говори о посебности Палестине био је онај историјски; наиме, она је била позорница на којој су се збиле кључне епизоде свете прошлости и одакле су кренуле речи Јеванђеља са сврхом да обухвате читав свет.<sup>48</sup> Толико је, отприлике, Јевсевије био у стању да изађе у сусрет верско-политичким тековинама које су првих деценија 4. века – нарочито после 325. године – убрзано добијале на снази, а које су наметнуте настојањима да се римска држава темељно преобрази у хришћанско царство. У том науку њених управљачких структура значајно место припало је преосмишљавању теолошког статуса Јерусалима и других светих места, а што је, разумљиво, водило и ка новом разумевању Свете земље, које ће оставити веома дубок траг у побожности хришћанског средњег века.

Једна од главних фигура у том процесу био је, без икакве сумње, Кирило Јерусалимски, чији је епископат, уз неколика прекида, трајао од 350. до 386.<sup>49</sup> Тек пошто је Кирило ступио на катедру десила су се два изванредна догађаја која су, у извесном погледу, назнаменила кључне правце његовог будућег деловања: најпре се на небу изнад града указао знак крста, а недуго потом откривене су мошти светог Јакова, „брата Христовог“ и, по традицији, првог старешине тамошње хришћанске заједнице.<sup>50</sup> За први догађај бисмо могли устврдити да је антиципирао велики богословски заокрет који је обележио Кирилово доба. Реликвија Часног крста, која је, видели смо, још раније постала симболом савеза између царског дома и јерусалимске столице, сада је уграђена у темеље једне нове теологије, примарно усредсређене на сотириолошки смисао отеловљења и смрти Исуса Христа. Инсистирајући на његовој личности и физичком присуству у Јерусалиму и околини, Кирило држи да се места с којима је он био у контакту не могу третирати као пуки историјски артефакти. Напротив, она су аутентични сведоци јеванђеоске повести и својеврсни проводници светости, коју је могуће искусити посредством вида и додира, односно учешћем у обредним радњама.<sup>51</sup> Ставши, према томе, на становиште дијаметрално различито од Јевсевијевог, Кирило је показао да земаљски град има и духовну димензију. Премда то свакако не значи да је прихватио старозаветну концепцију о божјем станишту, он јесте био мишљења да Јерусалим заузима посебно место у провиденцијалном плану, због чега га у беседама упућеним катихуменима доследно назива „светим градом“. Употребом овог појма Кирило је дефинитивно утро пут поимању материјалног Јерусалима као слике небеског; будући најмоћнија симболичка спона између тих двеју равни, Христов крст био је прави избор за окосницу његовог програма.<sup>52</sup>

Кирилов пројекат сакрализације Јерусалима, који је укључивао и његову литургијацију, односно ритуално повезивање светих места кроз систем јавног церемонијала, доживео је велики успех, и то у сразмерно кратком року; о томе нас обавештава извесна ходочасница Егерија (или Етерија), која је путовала по Блиском истоку негде пред крај 4. века, највероватније раних 80-их

<sup>47</sup> Ibid., 51–70, 93–106, 170. Последње, тројезично издање овог дела с уводном студијом и коментарима: *Eusebius, Onomasticon*, edd. Notley, Safrai.

<sup>48</sup> Walker, *Holy City, Holy Places?*, 59–70; Wilken, *Land Called Holy*, 82–100.

<sup>49</sup> Најсвеобухватније штиво о Кирилу и даље је књига Drijvers, *Cyril of Jerusalem*; њене основне поенте приказане су у знатно краћем виду у тексту истог аутора *Promoting Jerusalem*, 79–95.

<sup>50</sup> Drijvers, *Cyril of Jerusalem*, 159–164.

<sup>51</sup> Walker, *Holy City, Holy Places?*, 36–38, 329–331.

<sup>52</sup> Ердељан, *Изабрана места*, 51–52.

година.<sup>53</sup> Но, паралелно с утемељењем идеје о светом граду, Кирило је радио и на побољшању положаја Јерусалима у оквирима црквене хијерархије, чему је директно допринео други малочас поменути догађај с почетка његове епископске каријере. Проналаском остатака светог Јакова, првог предстојатеља јерусалимске катедре, и њиховим похрањивањем на Сиону, месту где је настала хришћанска црква, Кирило је скренуо пажњу на апостолске корене своје епископије, чије место у тренутном црквеном поретку није одговарало њеном историјском значају; то ће се, наравно, променити у наредном периоду њеним уздизањем у ранг патријаршије.<sup>54</sup> Јерусалим је, тако, од релативно неважног града у провинцији претворен у један од главних верских центара хришћанизованог Римског царства. Разуме се, овај статус му је обезбедио трајно владарско покровитељство; идући Константиновим стопама, цареви – међу којима се истичу Теодосије I (379–395) и Јустинијан I (527–565) – наставили су праксу „монументализације“ хришћанске прошлости тежећи успостављању свог симболичког присуства у Светој земљи (пошто је сами, по правилу, никад не би посетили).<sup>55</sup> Као што се може претпоставити, царски пример убрзо је постао узором који ваља опонашати, тако да су се многи појединци из различитих друштвених слојева одлучивали на то да, у складу са својим могућностима, обдаре тамошња светилишта.<sup>56</sup>

Истовремено, у Палестину је долазило све више поклоника, који су добили врло важну улогу у духовној и материјалној размени између овог поднебља и других крајева екумене. Међу њима је било људи високог рода – знамо за чак неколико племенитих жена које су кренуле пут Јерусалима, попут Јевдокије, супруга Теодосија II (408–450)<sup>57</sup> – али и сасвим обичног света. У потоњој групи било је доста монаха, који се нису увек враћали у своје постојбине. Бројни су, речју, они који су у Јерусалиму и пустом пределу у његовој околини видели идеално попрште за аскетски подвиг. Заједнице ових монаха-досељеника, о чијој историји и традицији драгоценост сведочанство пружа опус Кирила Скитополског († после 559), дале су веома битан допринос формирању идеје о Светој земљи. Наиме, чувена је Кирилова опаска да је свети Сава Освећени (439–532), можда најистакнутији првак палестинског монаштва, „пустињу учинио градом“.<sup>58</sup> Суштина овог израза лежи у чињеници да су, настајујући се на том негостољубивом подручју, монаси постали саставним делом његове сакралне топографије. Тога су, по свему судећи, и сами били врло добро свесни; инсистирајући на продубљеној вези с Јерусалимом и другим оближњим светињама, тј. на нарочитом верском ауторитету што из ње просходи, свети Сава и Теодосије Киновијарх (423–529), још један велики предводник локалног монашког покрета, у писму-апелу упућеном цару Анастасију наступили су као „жители ове свете земље“ (οἱ τῆς ἁγίας γῆς ταύτης οἰκῆτορες).<sup>59</sup> Другим речима, делује да је колонизација Јудејске пустиње отворила посебну етапу

<sup>53</sup> Кад је реч о литургизацији Јерусалима, незаобилазно штиво и даље је Baldovin, *Urban Character of Christian Worship*, посебно 83–104. Што се пак Егерије тиче, о њеном идентитету и пореклу не постоји једногласје у науци. Иако је мишљење да је она била монахиња – а чак, можда, и опатица – с крајњег запада Европе преовлађујуће, неки сматрају да је она могла припадати урбаном миљеу: Palmer, *Egeria the Voyager*, 40–45; уп. Sivan, *Who Was Egeria?*, 59–72, нарочито 71–72. Њено путовање се традиционално смешта у 381–384. годину, с тим да постоје и друга виђења; примера ради, Hunt, *Date of the Itinerarium Egeriae*, 410–416 сугерише, опрезно, да би се његово датирање могло померити и у последњу деценију 4. столећа. О самом њеном делу биће више речи ниже, в. стр. 35 и даље.

<sup>54</sup> На Другом васељенском сабору (Цариград, 381) јерусалимска црква је добила почасни назив „мајке свих цркава“, до је на Четвртог (Халкидон, 451) уздигнута у ранг патријаршије, при чему је јерусалимски првосвештеник добио и митрополитска права у Палестини, Drijvers, *Cyril of Jerusalem*, 176.

<sup>55</sup> Jacobs, *Remains of the Jews*, 147–151; в. и Maraval, *Lieux saints*, 68–71.

<sup>56</sup> Hunt, *Holy Land Pilgrimage*, 137–147.

<sup>57</sup> Ibid., 221–248.

<sup>58</sup> Schwartz, *Kyrillos*, 126.2–5: „οὗτος τοίνυν ὁ ἡγιασμένος Σάβας [...] ἕτερον εὐσεβείας καταγώγιον τῆ συνεργείᾳ τοῦ ἐν αὐτῷ ἁγίου πνεύματος ἀναδείκνυσιν πόλιν αἰνῶς ἐρημὸν ἐλεγόμενον“. Ова чувена фраза уклопљена је у наслов једне од класичних студија о раном египатском и палестинском монаштву, Chitty, *Desert a City*. Стандардно штиво о Сави Освећеном и даље је Patrich, *Sabas*.

<sup>59</sup> Schwartz, *Kyrillos*, 153.11–12, 155.18, 156.11.



у развоју представе о Светој земљи, која је сада добила својеврсно „везивно ткиво“ оличено у њеним новим становницима, другом Израилу који је у пуном смислу заменио први.<sup>60</sup>

Излагање о светим местима те о монасима који су отеловљавали идеал благочестивог живљења, а који су и сами ускоро почели привлачити ходочаснике,<sup>61</sup> досад је било усмерено искључиво на Палестину, тј. на оно што бисмо могли оквалификовати као Свету земљу у ужем смислу. Ово, међутим, није била једина регија Блиског истока која је у средњем веку занимала побожне путнике. Египат је, наиме, испуњавао све услове да буде посматран као „продужетак“ Свете земље. Сем географске близине, која није била занемарљив фактор, овај простор био је стециште читавог спектра хришћанских успомена, што на светописамске догађаје и личности – од Прекрасног Јосифа до Свете породице, која се тамо била склонила од Иродовог гнева – што на појединце који су посведочили веру у Христа и за то платили главом; славна су светилишта посвећена светом Мини те светима Киру и Јовану.<sup>62</sup> Египат је, разуме се, издвајала и велика монашка традиција, која је одликовала и суседно Синајско полуострво, тачније његов јужни део, где се и данас налази манастир Св. Катарине; поред тога, Синај је имао посебно место у свести верујућих због својих старозаветних конотација.<sup>63</sup> С друге стране, на Палестину се са севера и истока наслањала Сирија, која је такође имала шта да понуди поклонцима. Истина, у њој није било много места која су призивала у сећање дешавања из Христовог живота – Едеса је, на пример, баштинила легенду о цару Авгару – међутим то су компензовали бројни гробови мученика, монашке насеобине и, наравно, сама Антиохија, један од најеминентнијих центара хришћанског Истока.<sup>64</sup> Због њихових сопствених знаменитости, али и зато што су им неретко биле успут, ходочасници су идући ка Јерусалиму обилазили и наведене области, које се на Палестином нису надовезивале само географски већ и у концептуалном смислу. То јединство је неопходно имати у виду када се разматра феномен Свете земље у средњовековљу, било оно византијско, латинско или пак, као у нашем случају, јужнословенско.

#### СВЕТА ЗЕМЉА И ПРАВОСЛАВНИ ЈУЖНИ СЛОВЕНИ У СРЕДЊЕМ ВЕКУ: ДОСАДАШЊА САЗНАЊА, ТЕМЕ И ПРИСТУПИ

Када и на који начин су балкански Словени источног обреда успоставили везе са Светом земљом немогуће је казати због мањка поузданих изворних обавештења. Замагљени, међутим, нису само почеци тих контаката; изазов, из истог разлога, представља и реконструкција њихових каснијих фаза, макар кад је реч о раздобљу које покрива овај рад.<sup>65</sup> Најраније назнаке о томе да су људи с ових простора можда одлазили на ходочашће у Јерусалим потичу из епохе Првог бугарског царства: у својој *Беседи на Богојављење* Климент Охридски († 916) вели да је слушао „од многих“ о благодатном огњу, који се миракулозно појављује над Христовим гробом; с друге

<sup>60</sup> Jacobs, *Remains of the Jews*, 168–173; в. и Wilken, *Land Called Holy*, 149–171.

<sup>61</sup> О живим људима као ходочасничким „атракцијама“, што у Светој земљи што изван ње, в. Kötting, *Wallfahrten zu lebenden Personen*, 226–234; Frank, *Memory of the Eyes, passim*; Greenfield, *Drawn to the Blazing Beacon*, 213–241; Kaplan, *Pèlerinage auprès du saint vivant*, 291–301.

<sup>62</sup> Уопштено о Египту у контексту поклоњивости в. Maraval, *Lieux saints*, 81–84; за репертоар тамошњих светих места, *ibid.*, 311–327.

<sup>63</sup> О Синају као циљу хришћанских ходочасника у средњем веку в. Maraval, *Lieux saints*, 304–310; Drandaki, *Sinai Monastery*, 26–44; *ead.*, *Through Pilgrim's Eyes*, 491–504; Jacoby, *Christian Pilgrimage to Sinai*, 79–93.

<sup>64</sup> Maraval, *Lieux saints*, 84–88, 329–358.

<sup>65</sup> Доступне податке о везама између ових простора и Свете земље покушали су да систематизују Georgevich, *Serbia and the Holy Land*, 97–114; Давидов, Срби и Јерусалим, 524–540; Miljković, *Serbia and the Holy Land*, 160–165.

стране, извесни бугарски перзвигер Козма (10. век) саставио је *Беседу против богумила*, у којој настоји да обесхрабри монахе вољне да иду на ходочашће у Рим или Јерусалим, сугеришући да је много боље да се посвете животу у манастиру.<sup>66</sup> Док се из поменутих извора дају извући само посредни закључци о присуству Јужних Словена у Светој земљи, глагољски одломци исписани на Синају крајем 11. или почетком 12. столећа пружају знатно јасније смернице у том погледу; према последњим филолошким истраживањима, постоје изгледи да је „грешни Димитрије“, како сâм себе назива писар српског порекла под чијим пером су они настали, стигао на Исток некад у току Првог крсташког рата (1096–1099).<sup>67</sup>

У литератури је, иначе, још раније изнесена теза да су на занимање за света места међу словенским живљем југоисточне Европе утицаја имали крстоносци, особито они који су 1189, под заповедништвом цара Фридриха Барбаросе (1155–1190), кренули ка Јерусалиму копненим путем.<sup>68</sup> Подсећања ради, тај подухват је подразумевао и прелазак преко територија под влашћу великог жупана Стефана Немање (1166–1196), који је, концем јула месеца те године, код Ниша угостио римско-немачког владара и његову пратњу.<sup>69</sup> Да ли је – и како – сусрет са западним витезовима допринео Немањиним сензибилитету према Светој земљи остаје непознато. Једини конкретан податак о том аспекту његове побожности потиче из житија што му га је посветио син Стефан (велики жупан 1196–1217, краљ 1217–1227). Он, наиме, таксативно набраја светиње у разним крајевима света које је Немања наводно обдарио. Од њих девет, чак три су палестинске – црква Св. Гроба, Св. Јован Претеча и манастир Св. Теодосија.<sup>70</sup> Притом, вероватно није без значаја ни то што се оне налазе у самом врху Стефановог списка, прецизније на првој, другој и четвртој позицији, док је на трећој црква Св. Петра и Павла у Риму.<sup>71</sup> Што се тиче хронолошког оквира и редоследа ових Немањиних богоугодних поступака, животопис нам, очекивано, не пружа сасвим јасну слику; према ономе што стоји у тексту, она се могу сместити у период између почетка радова на изградњи Студенице и Раскове одлуке да прими постриг, на коју су га, како читамо, понукала управо очева узорна дела.<sup>72</sup>

Иако, дакле, из Стефанових речи – ако су веродостојне – следи да је нека врста релације између немањићке државе и Свете земље успостављена још за владавине њеног оснивача, нема никакве дилеме око тога да је она подигнута на потпуно нови ниво заслугом његовог најмлађег сина. Збиља, вероватно не би било претерано казати да је, у српској медијевистици, Света земља као тема најчешће обрађивана управо у контексту двају ходочашћа архиепископа Саве I, која су се, према данас преовлађујућем мишљењу, одиграла 1229, тј. 1234–1235. године.<sup>73</sup> Занимање за Савине посете светим местима, чији корени сежу у најранију фазу критичког бављења његовом биографијом (друга половина 19. и почетак 20. столећа), могуће је објаснити двама основним разлозима. Прво, посредни су најподробније описана поклоничка путовања у српском и, уопште,

<sup>66</sup> Гардзанити, Слово о местях святых, 169

<sup>67</sup> Савић, *Српска књижевна реч*, 59–87 (овде посебно 75–83), 91–110.

<sup>68</sup> Гардзанити, Слово о местях святых, 171.

<sup>69</sup> О томе в. Коматина, Срби на путу крсташа, 73–80.

<sup>70</sup> Није сасвим јасно на коју се знаменитост посвећену Претечи мисли у овом случају. Љиљана Јухас-Георгиевска је става да је реч о тзв. Захаријиним дому у Подгорју, месту Јовановог рођења, Стефан, *Сабрана дела*, 154, нап. 7. С друге стране, Миљковић, *Житија светог Саве*, 149, нап. 506 упозорава на то да би се могло радити и о још двама центрима његовог култа на тлу Свете земље, наиме о Севастiji и Претечином манастиру крај Јордана, оцењујући да је последња варијанта најизгледнија.

<sup>71</sup> Стефан, *Сабрана дела*, 42: „паче же и оугодникомъ его с(ве)тымъ дарнъ вьсплаше. потънь от[ъ] великыиъ цр(ъ)к(ъ)ве г(осподь)ни. кже вь нир(ор)с(а)л(н)дѣ. и с(ве)т(а)го юана прѣд[ъ]тече. и кже вь ридѣ с(ве)тлю и в'сслав'нию врьхов'нию ап(о)с(то)лоу петра и пав'ла. и с(ве)т(а)го феофанска оу поустинны [...]“; у наставку се помињу црква Св. Николе у Барију, Евергетидски манастир у Цариграду, као и цркве Св. архангела Михаила у Скопљу, Св. Димитрија у Солуну те Св. Пантелејмона у Нишу.

<sup>72</sup> Ibid., 46.

<sup>73</sup> О хронолошким оквирима Савиних ходочашћа в. Марковић, *Прво путовање*, 13–19; Миљковић, *Житија светог Саве*, 132, 178.

јужнословенском средњовековном књижевном наслеђу. Разуме се, о њима превасходно говоре Савини хиландарски животописци, Доментијан и Теодосије, с тим да се одређени подаци налазе и у ширем хагиографском материјалу; с друге стране, понешто се сазнаје и из нехагиографских извора, какво је, рецимо, писмо које је Сава, како изгледа, послао из Јерусалима студеничком игуману Спиридону.<sup>74</sup> Други разлог из којег су научници још давно почели да поклањају пажњу његовим странствовањима лежи у томе што су она тесно повезана с појединим проблемима око којих су вођене вишегодишње, па и вишедеценијске историографске дебате. Конкретно, циљамо на значајне догађаје чије датовање зависи од хронологије Савиних боравака у Светој земљи, попут смрти Стефана Првовенчаног, збацивања Радослава и успона Владислава на престо, или пак Савиног властитог упокојења; 20-их и 30-их година прошлог века, овдашњи медиевисти су последње питање учинили предметом нарочито жестоке полемике.<sup>75</sup> Па ипак, у истом периоду расправљано и о неким другим питањима, као што је, примера ради, оно о односу између Саве и његовог старијег хагиографа, тј. о томе да ли је потоњи ходочастио заједно с првим.<sup>76</sup> Такође, било је проучавалаца који су настојали да Савино поклоништво сместе у специфичне (црквено-) политичке оквире; од Станоја Станојевића, по чијем је тумачењу циљ српског архијереја био да у трима великим црквеним средиштима – Јерусалиму, Александрији и Антиохији – издејствује признање Бугарске патријаршије,<sup>77</sup> до Алексија Јелачића, који је Саву поимао као протагонисту сложених политичких процеса на ширем простору Блиског истока.<sup>78</sup>

Упркос томе што је у међуратном периоду очигледно дошло до пораста интересовања за Савина путовања, Сима Ћирковић је пред сам крај минулог столећа ипак могао да констатује да она „представљају најмање истражени део његовог живота“.<sup>79</sup> Другим речима, и поред вредних научних доприноса који су дотад угледали светлост дана, многи проблеми у вези с овом темом остали су делимично или потпуно неиспитани. До већег помака у том смислу дошло је почетком нашег века, када је Миодраг Марковић објавио студију о првом Савином ходочашћу и његовом значају за уметност средњовековне Србије.<sup>80</sup> Осим детаљног разматрања података Доментијана и Теодосија о току овог путовања – оно је, иначе, и самостално публиковано неколико година раније<sup>81</sup> – Марковић је, изгледа, разрешио стару недоумицу проистеклу из опаске архиепископа

<sup>74</sup> Издање: Daničić, *Poslanica sv. Save*, 230–231; исто издање с преносом на савремени језик: Свети Сава, *Сабрана дела*, 224–229. Оно што овај занимљиви извор чини у извесној мери проблематичним јесте то што је познат само на основу једног, и то релативно позног преписа, који је Ђура Даничић са сигурношћу датовао 15. веком. Невоља је, међутим, првенствено у томе што је дотични препис у међувремену нетрагом нестао, па тако Даничићево издање представља једину верзију текста којом данас располажемо. Било како било, већина проучавалаца сматра да је Сава послао ово писмо са свог другог ходочашћа због тога што се у њему најављује путовање у Александрију и на Синај. Друкчије мишљење заступа Мандић, *Време писања*, 55–64, који из чињенице да се Сава у посланици потписује као архиепископ (днлостію кожїєю прьвын архїепнскопъ вьсеє срьбскыє землє сава грѣшнїн / Сава прьвын архїепнскопъ) извучи закључак да је она морала бити написана у току првог странствовања, будући да је на потоње он кренуо тек после напуштања катедре, тј. као *бивши* архиепископ.

<sup>75</sup> Спорила су се, у ствари, два тора подељена око тога да ли је Сава преминуо почетком 1235. или 1236. године, в. Витковић, *Друго путовање*, 1–16; Станојевић, *Соловјев*, *Које је године умро св. Сава*, 159–169; Анастасијевић, *Свети Сава*, 237–275.

<sup>76</sup> О овој недоумици биће више речи ниже, в. стр. 64–66.

<sup>77</sup> Станојевић, *Св. Сава и проглас бугарске патријаршије*, 171–188; id., *Свети Сава*, 78–80. Ову тезу је прихватио Радонић, *Свети Сава*, 46–48, дочим је недвосмислене и, рекло би се, ваљане аргументе против ње изнео Радојчић, *Свети Сава и автокефалност*, 237–254.

<sup>78</sup> Склоност овог аутора да тобожње Савине аудијенције код муслиманских владара тумачи у светлости некакве деликатне дипломатске мисије, која је подразумевала „значајне политичке дискусије чак и озбиљне политичке комбинације“, свакако је неутемељена, Јелачић, *Црквено-политичка путовања*, 22–23. О политичкој димензији овог сегмента светитељевог маршруте размишљао је и Костић, *Је ли Доментијан био ученик Савин*, 938.

<sup>79</sup> Ћирковић, *Свети Сава*, 36.

<sup>80</sup> Марковић, *Прво путовање*.

<sup>81</sup> Марковић, *Прво путовање*, 47–88.

Никодима I (1317–1324), који је у предговору српског превода Јерусалимског типика записао да је, по повратку из Јерусалима, Сава „сатворио Велику цркву“ – дакле, средиште Архиепископије – по моделу Светог Сиона и лавре Св. Саве Освећеног.<sup>82</sup> Детаљно проучивши могући утицај Савиног поклоничког искуства како на архитектуру тако и на живопис Спасове цркве у Жичи те Светих апостола у Пећи, али и других српских храмова подигнутих и/или осликаних његовим старањем, Марковић је закључио да Никодимова тврдња, по свој прилици, није тачна.<sup>83</sup>

О другом Савином путовању, за разлику од првог, до данас није написана посебна монографија. Но, важан прилог његовом изучавању дао је Бојан Миљковић у оквиру своје књиге о изворној вредности Савиних житија за историју средњовековне уметности.<sup>84</sup> С методолошке тачке гледишта, Миљковићево истраживање је блиско Марковићевом; он до детаља анализира оно што хагиографи кажу о ходочашћу свога јунака и настоји да реконструише његов итинерар, обраћајући, притом, нарочиту пажњу на сакрална здања и предмете који се помињу у двама житијним наративима. Недуго након поменутих књига, проистеклих из пера двојице истакнутих историчара уметности, архиепископова путовања тематизовала је и једна књижевноисторијска студија. Наташа Половина се у њој бави топицом путовања код Доментијана и Теодосија; иако Савина странствовања нису једини предмет (осим ходочашћа, она разматра још три „мотива“ у којима се кристализује идеја путовања, наиме одлазак у манастир зарад примања монашких завета, смрт као путовање душе на онај свет и пренос моштију), управо њима је посвећено њено најобимније поглавље.<sup>85</sup> Најзад, поједине аспекте датих епизода из Савиног живота последњих година је настојао да осветли и потписник ових редова.<sup>86</sup>

Мада су највеће интересовање за Савина путовања показали, разумљиво, посленици домаће медијистике, умесно је нагласити у овом прегледу да она нису прошла незапажено ни у широј академској заједници. Свакако, о њима су писали научници из иностранства који су се темељно бавили и другим проблемима Савине биографије; мислимо у првом реду на Димитрија Оболенског, чији „портрет“ српског архијереја још увек представља најреферентније штиво за страног читаоца,<sup>87</sup> али и на Блажеја Шефлињског, који је недавно покушао да сагледа Саву кроз његова три „лица“ – историјске личности, аутокреације и књижевног лика.<sup>88</sup> У огледима општег карактера, какви су поменути, ходочашћа су морала бити размотрена ради целовитости приказа. Треба, међутим, приметити да су се на њих освртали и истраживачи у потрази за одговорима на нека посебна питања. На пример, Јоханес Палич је указао на то да Доментијаново житије пружа кључне смернице за реконструисање каријере јерусалимског патријарха Атанасија II (око 1224–1244), с којим се Сава, наводно, више пута састајао током својих боравака на Истоку.<sup>89</sup> Сем тога, обавештења хиландарских хагиографа су се показала корисним и за проучавање средњовековне Акре, у коју је наш путник, како сазнајемо, свраћао и на првом и на другом ходочашћу.<sup>90</sup>

Као што смо раније истакли, Савина ходочашћа представљају најрепрезентативнији (што ће рећи најбоље посведочени), али не и усамљени пример ове побожне праксе код православних Јужних Словена у средњем веку. У тзв. Даниловом зборнику – збирци животописа српских

<sup>82</sup> Марковић, *Прво путовање*, 102–103.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 283–285.

<sup>84</sup> Миљковић, *Житија светог Саве*, особито 147–186.

<sup>85</sup> Половина, *Топос путовања*, 135–217.

<sup>86</sup> Савић, Дарови са Нила, 7–35; *id.*, „Измишљање“ Вавилона, 291–312; *id.*, „Велможе аримаде“, 407–416; Savić, Athos – Jerusalem – Sinai, 23–53; *id.*, Sea of Miracles, 39–71; *id.*, „Most Splendent Path“, 67–84.

<sup>87</sup> Obolensky, *Six Byzantine Portraits*, 115–172, за Савине посете Истоку 161–169; превод: Оболенски, *Шест византијских портрета*, 121–173, овде посебно 163–171.

<sup>88</sup> Szeftliński, *Trzy oblicza Sawy Nemanjicia*, о Савиним ходочашћима 130–134, 140–146.

<sup>89</sup> Pahlitzsch, Athanasios II, 465–474, нарочито 469–471; на том трагу в. такође Marković, Saint Sava of Serbia and Athanasios II, 267–271.

<sup>90</sup> В. нпр. Jacoby, Three Notes, 83–96.

владалаца и верских поглавара, које су саставили архиепископ Данило II (1324–1337) и његови анонимни настављачи – читамо да је чак неколико Савиних наследника на челу цркве путовало у Палестину током друге половине 13. столећа. Реч је о Сави II (1263–1271), Јоаникију I (1272–1276) и Јевстатију I (1279–1286). Према ономе што стоји у његовом житију, сâм Данило је жудео за похођењем светих места, али га је терет дужности у томе спречио; сличан је, штавише, случај с бившим краљем Стефаном Драгутином (1276–1282), којег је, тобоже, властела одвратила од овог подухвата.<sup>91</sup> Како год било, примећујемо да се у датом низу налазе чак двојица Савиних блиских рођака – уз Драгутина ту је и Сава II (у световном животу Предислав), син Стефана Првовенчаног. Они, међутим, нису били једини Немањићи који су тих година пожелели да се поклоне палестинским знаменитостима. Наиме, у Држаном архиву у Дубровнику похрањена је изјава старца Давида – некадашњег жупана Димитрија, сина кнеза Вукана (*vetranus David, olim nominatus iubanus Dimitrius, filius [...] comitis Vulchi*) – о томе да му је враћен целокупан поклад који је претходно депоновао у том граду.<sup>92</sup> Из документа, сачињеног у Акри 24. септембра 1286, сазнајемо да је Давид преузимао свој новац и различите драгоцености у неколико наврата, те да је последњи (и, притом, највећи) део подигао због трошкова пута у Свету земљу.<sup>93</sup>

Иако је, дакле, представа о јужнословенским ходочашћима у 13. веку далеко од потпуне, делује да о њима поседујемо знатно више конкретних података него о онима што су се одиграла у наредним столећима. Кад је реч о 14. доступно нам је свега неколико назнака. Примера ради, остало је забележено да је 1340. године краљ Душан (1331–1346; цар 1346–1355) изнајмио две лађе од Венеције како би се његове велможе превезле до Палестине.<sup>94</sup> Уз овај млетачки извор, за текућу расправу важан је и један арапски. У питању је *Ṣubḥ al-a 'šā fī šinā 'at al-inšā', magnum opus* чувеног учењака мамелучке епохе, Шихабудина ел Калкашандија (1355–1418). Из обиља информација што их доноси ово енциклопедијско дело – замишљено као својеврстан приручник за службенике султанске канцеларије у Каиру, у којој је и сâм Калкашанди текао каријеру – у контексту нашег разматрања издваја се помен извесног „Феракиса“ (*Farākis*), „господара Срба“ (*sāhib al-Sirb*); како се наводи, он је од султана Ел Насира Мухамеда тражио безбедан пролаз ка Јерусалиму, који је планирао да посети са супругом и пратњом.<sup>95</sup> Поменути мамелучки владар на престолу је био – истина, с прекидима – нешто више од четрдесет година (1293–1294, 1299–1309, 1310–1341), што ће рећи да је био савременик тројице српских краљева: Стефана Уроша II Милутина (1282–1321), Стефана Дечанског (1321–1331) и Стефана Душана. У сведочанствима српског порекла, међутим, не постоје наговештаји да је иједан од њих обишао света места, па чак ни да је, попут Драгутина, имао намеру да то учини. Природно, чињеница да такве амбиције нису засведочене не мора значити да их није било; познато је, штавише, да се Милутин истакао својом делатношћу у Светој земљи (о томе мало ниже), а и да је због држаних послова неколико пута боравио изван граница своје земље.<sup>96</sup> Ипак, у светлости претходно изнесеног венецијанског податка, ми не бисмо искључили ни могућност да Калкашандијеви наводи представљају одјек Душанових настојања (вероватно неуспелих) да оствари непосреднији додир са светим местима.

<sup>91</sup> О обавештењима из Даниловог зборника детаљно расправљамо ниже, в. стр. 237–243.

<sup>92</sup> Издање: Порчић, *Документи српских средњовековних владара*, 292–293.

<sup>93</sup> Порчић, *Документи српских средњовековних владара*, 293: „Residuum vero dictorum уперуогорум et rerum recepimus et habuimus a vobis nobis(?) nobile viro domino Nicolao Quirino de domo maiori, comite Ragusii, et vestris consiliariis pro expensis nostris faciendis secunda(!) vite, quando accessimus ad partes Ierusalem ad visitandum sepulcrum sacratissimum Ihesu Christi“.

<sup>94</sup> *Acta Albaniae Veneta* 1/1, ed. Valentini, 107; Порчић, *Дипломатија*, 299.

<sup>95</sup> *al-Qalqašandī, Kitāb ṣubḥ al-a 'šā* 13, 327–328. О томе в. Узелац, Мамелучки Египат, 29–30; Савић, Историографија и арабистика, 474–475.

<sup>96</sup> Узелац, Мамелучки Египат, 30.

Ако је судити по сачуваним изворима – а другог избора немамо – српски владари нису имали обичај да походе Палестину и суседне области. (Збиља, једини за којег постоји конкретно сведочанство у том смислу јесте кнез Лазар, но како се ради о податку из тзв. млађих летописа биће да му не треба поклонити поверење.<sup>97</sup>) Насупрот томе, рекло би се да су многи схватили значај обдаривања тамошњих знаменитости. Вероватно следећи пример својих светих предака, Симеона и Саве, више припадника владарског дома Немањића слало је прилоге чуварима светих места. Мада није успео да их лично посети, краљ Драгутин је, по речима архиепископа Данила II, уредио да многа „богољубива давања“ стигну „у свети град Јерусалим ка гробу Господњем, и светим местима која су тамо, на Синај, и у Раит и на друга места, која припадају к [светом божјем граду] Јерусалиму“ (въ светын градъ Иѣроусалимъ къ гробоу господњю и тамо соуштинидь светынидь мѣстоидь, въ синан же и въ Раитоу и въ ннаи прочаи [тамошњиаи] мѣста, кѣлико прилежеште къ [светоמוу божноу градуу] Иѣроусалимоу).<sup>98</sup> Према истом извору, блискоисточне светиње су даривали и краљица Јелена и краљ Милутин,<sup>99</sup> с тим да је потоњи направио и један врло важан корак који га је издвојио не само у односу на брата и мајку него и у односу на друге његове претходнике.

У знак захвалности због победе коју је његова војска извојевала над Турцима у Малој Азији 1313. године, Милутин је дао да се изгради „мноштво светих цркава“ у Србији и изван ње, тачније на Атосу, у Цариграду и, што је за нас кључно, у Јерусалиму.<sup>100</sup> Наравно, Милутин није био први који је дошао на идеју да у срцу Свете земље устроји српску задужбину. Заслуге за ту врсту духовно, али и идеолошки прворазредне иницијативе првобитно су припале архиепископу Сави I, који је током свог првог ходочашћа направио неопходне кораке ка успостављању српске монашке колоније у Јерусалиму. Премда се та његова амбиција вероватно може препознати и у покровитељском односу према иверској лаври Часног крста, она је у правом смислу заокружена подизањем манастира Св. Јована Богослова на Сиону.<sup>101</sup> Но, биће да Савин палестински пројекат није дуго надживео свог покретача; све упућује на то да је манастир сравњен са земљом већ неких петнаестак година по оснивању, током разорног освајања Јерусалима 1244. Већ од тада је, дакле, постојала потреба да се Савин задужбинарски рад настави, а изгледа да су се услови за то стекли тек средином друге деценије 14. века. Основан, узима се, око 1315, Милутинов манастир Св. арханђела Михаила и Гаврила постао је од тада стожером српског присуства у Палестини и примарним уживаоцем владарског покровитељства на овом подручју. Најтемељнији осврт на његову повест још увек је чланак Видосаве Недомачки, у којем су прегледно и систематично изложена и обавештења о његовим везама с највишим носиоцима политичке власти у матици.<sup>102</sup> Као што је добро познато, основни аспект овог питања тиче се даровне повеље цара Стефана Душана из 1350, којом се јерусалимском општежићу у посед даје манастир Св. Николе на скадарском острву Врањини, при чему му се уступа право убирања стонског дохотка; поменути документ, као и његове дугорочне импликације (превасходно у смислу исплаћивања поменутог трибута), има веома дугу историју истраживања, која се може пратити од почетка прошлог века до најновијег времена.<sup>103</sup>

<sup>97</sup> *Стари српски родослови и летописи*, ed. Стојановић, 200, 209, 210, 211, 212, 213.

<sup>98</sup> Данило и други, *Животи*, 40.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 65, 131.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 149.

<sup>101</sup> Марковић, *Прво путовање*, 66–70. На питање Савине јерусалимске задужбине вратићемо се ниже, стр. 232–233.

<sup>102</sup> Недомачки, Манастир арханђела Михаила и Гаврила, 25–70.

<sup>103</sup> В. најскорије Порчић, *Документи српских средњовековних владара*, 62; ново издање с коментаром: *ibid.*, 236–243 (уп. повељу цара Стефана Уроша из 1357, *ibid.*, 270–271); Вујошевић, Врањина и Св. арханђели, 237–255. Из старије литературе издвајамо: Јигеџек, *Dohodak stonski*, 527–542; Мошин, Повеље цара Стефана Душана, 7–36; Живојиновић, Светогорци и стонски доходак, 165–206; Ћирковић, Хиландарска свећа, 5–19; Бубало, *Средњовековни архив*, 243–276.

Иако је манастир Св. арханђела био главно српско упориште у Светој земљи, различити позносредњовековни извори указују на то да су се владари Србије бринули и о другим светим местима на источном Медитерану. У култним списима које је, негде око 1380, краљу Милутину посветио монах Бањске Данило – будући патријарх Данило III (1390/91 – 1399/1400) – на првом месту међу његовим задужбинама наводи се црква Св. Стефана на Синају.<sup>104</sup> Упркос томе што не помињу тај конкретни храм, старији летописи такође тврде да је Милутинова милостиња стизала не само до Јерусалима него и до Синаја и Египта.<sup>105</sup> Нешто слично читамо и о Стефану Дечанском у житију из пера Григорија Цамблака с почетка 15. столећа; ако је веровати његовој тврдњи, краљеву великодушност осетили су „Египат и Александрија, свештена Гора Синајска, [...] Јерусалим и сва Палестина“ (Егѣптъ и Аѣзсан’дрѣа, с(в)ещеннаа ж(е) бѣнанскаа гора, [...] нѣ Јер(оу)с(а)л(н)мъ и Палестинна вѣса), а осим њих и Цариград, Тесалија те Света Гора.<sup>106</sup>

О источним светињама старали су се, изгледа, и Лазаревићи. У Пећком летопису се тврди да је кнез Лазар (1371–1389) слао дарове у Египат, на Синај и у Јерусалим; у Студеничком се помињу Атос и Јерусалим, а у Цетињском пак само Свети град.<sup>107</sup> Кад је реч о кнезу и, доцније, деспоту Стефану (1389–1402–1427), његов биограф Константин Костенечки († после 1431) вели да је несебично помагао „у пустињама по васељени и у пределима његовим (и) у атонским, где за кога слушааше да живи у Господу, све пустињаке, усамљенике и општежителънике“ (въ поустыниахъ по вѣселен’нѣн. идеже кого слышаше о г(оспод)н жител’ствѣющаа. и въ прѣд[ѣ]лѣхъ его вѣсе поустынныѣ. въ аѣфон’скихъ же мѣстел’ныхъ же и об’щежител’ныхъ);<sup>108</sup> премда се експлицитно не помињу, под „пустињама по васељени“ вероватно би се могле разумети и оне којима су ходиле знамените личности историје спасења. Наравно, овај последњи податак – као, уосталом, и неки претходно изнесени – делује као *locus communitis* у служби изградње слике о идеалном владару. У неку руку, он то свакако и јесте, но треба напоменути да о Стефановој бризи о светим местима постоје назнаке и с једне друге стране; ради се, наиме, о посланици јерусалимског патријарха Теофила II (1417–1429), у којој се од српског деспота моли помоћ за манастир Св. Јована Претече крај Јордана.<sup>109</sup>

Сем кроз призму ходочашћа и владарског покровитељства, односе између православних Јужних Словена и Свете земље у средњем веку могуће је сагледати и из угла широко схваћене духовне и материјалне размене. Премда би се у први мах могло учинити да се ради о засебним токовима, заправо је реч о двама аспектима истог феномена, које је, у ствари, често веома тешко раздвојити. Ову поенту добро илуструје случај Саве I. Као што је још давно приметио Радослав Грујић, из извештаја Савиних хагиографа следи да су његова поклоничка путовања утицала на устројство Српске цркве утолико што је он још током свог првог боравка у Палестини добио прилику да се ближе упозна с одредбама Јерусалимског типика, које је, у некој мери, применио по повратку у домовину.<sup>110</sup> С друге стране, и Доментијан и Теодосије доносе бројне занимљиве податке о драгоценостима што их је архиепископ куповао или добијао на поклон у Светој земљи и осталим блискоисточним пределима кроз које је пролазио; посредни су, пре свега, литургијски предмети – сасуди, одежде и књиге.<sup>111</sup> Штавише, животописци нам јасно стављају до знања и то

<sup>104</sup> Јовановић, *Служба светом краљу Милутину*, 110; id., *Синаксарско житије светог краља Милутина*, 226. С тим у вези в. Живковић, *Триптих из манастира Свете Катарине*, 171–173.

<sup>105</sup> *Стари српски родослови и летописи*, ed. Стојановић, 74–75, 102.

<sup>106</sup> Давидов et al., *Житие на Стефан Дечански*, 100.30.8.

<sup>107</sup> *Стари српски родослови и летописи*, ed. Стојановић, 88–90.

<sup>108</sup> Куев, Петков, *Събрани съчинения*, 412; Константин Филозоф, *Житије*, 118.

<sup>109</sup> Издање: Daničić, *Poslanica Teofila patriarha*, 230–234. Занимљиво је нагласити да је ова посланица била преписана заједно са Савином посланицом Спиридону, в. нап. 74 изнад.

<sup>110</sup> Грујић, *Палестински утицаји*, 285–289.

<sup>111</sup> Доментијан, *Житије*, 364, 396–398, 402–404; Теодосије, *Живот*, 188, 195, 200–201.

да је Сава путујући предано скупљао реликвије,<sup>112</sup> при чему је њихове вести данас, захваљујући истраживањима Данице Поповић, могуће довести у везу с конкретним светим честицама; како је уверљиво показала ова научница, десница светог Јована Претече из ризнице сијенске катедрале и комадић Часног крста, похрањен у раскошној ставротечи у Музеју дијецезе у Пијенци, могли би бити преживели елементи жичког реликвијарног програма, који је, као својеврсна евокација Свете земље, давао особен сакрални набој темељима немањићке државе.<sup>113</sup> Поред овог веома битног питања, Поповић је обрадила и један сродан проблем. Наиме, у већ поменутом Савином писму игуману Спиридону читамо да је архиепископ из Јерусалима послао и одређене предмете, додуше ни приближно вредне као управо наведене; то су „крстић“, „појасић“ (који је претходно положио на Христов гроб), „убрусац“ и „камичак“.<sup>114</sup> Давање на значају овим наизглед обичним стварима, које су у додиру са светим местима добијале статус евлогије (благослова), упућују на постојање нарочитог вида побожног односа према простору за који се веровало да представља попрште светописамских збивања.<sup>115</sup>

О овој врсти контакта са светим местима сведоче и неки каснији извори. Из Даниловог зборника потиче добро знани податак да је краљ Драгутин имао духовнике на Истоку – између осталих и извесног јорданског старца Галактиона – с којима је био у редовној преписци. Он им је написмено исповедао своје грехе, а у истој форми је заузврат добијао епитимију, тј. упутство за покајање.<sup>116</sup> На тај начин је с подвижницима у туђини – у Јерусалиму, на Синају и у Раити, те на Светој Гори – општила и његова мајка Јелена; једну њену посланицу, заједно с душеполезним одговором, Данило II преноси (или реконструише) *in extenso*.<sup>117</sup> Разуме се, будући да за то, мимо његових навода, не постоје никакви други докази, можемо само претпоставити да су писма ове садржине збиља циркулисала између Србије и Свете земље. Но, чини се да су на истој релацији „путовали“ и неки други предмети. Научној јавности је сасвим недавно скренута пажња на један триптих из синајског манастира Св. Катарине, на којем су приказани Богородица (у средини), Св. Стефан (лево) и Св. Никола (десно); након акрибичне анализе свих релевантних чинилаца – ликовних, иконографских и ортографских – изнесено је мишљење да је вероватно посреди дело српске провенијенције, настало средином или у другој половини 14. века, које је на Синај могао донети неки ходочасник с ових простора.<sup>118</sup>

Наравно, још један врло важан канал комуникације са Светом земљом представљали су рукописи, о којима је још првих деценија минулог столећа писао Владимир Розов.<sup>119</sup> Скорије, али ипак сразмерно давно, сазнања о јужнословенским књигама на Истоку продубио је Јанис Тарнанидис проучивши део библиотеке синајског општежића који је, игром случаја, откривен 1975.<sup>120</sup> По свему судећи, рукописе намењене светим местима наручивали су побожни донатори из различитих друштвених слојева; илустрације ради, међу њима су митрополит серски Јаков и кесар Хреља, које, сем тога што су били истакнуте фигуре средине 14. века, повезује и то што су обојица даривали манастир Св. Катарине, о чему сведоче сачувани записи.<sup>121</sup> Нужно је, ипак, подвући то да нису сви јужнословенски рукописи из палестинских и синајских збирки допремљени из балканских крајева. На овај закључак јасно указује белешка на једном цветном триоду, који су 1374. преписали извесни јеромонах Јаков и монах Јаникије; рукопис је, како

<sup>112</sup> В. посебно Теодосије, *Живот*, 195, 200–201.

<sup>113</sup> Поповић, Реликвија Претечине деснице, 15–53; ead., *Ставротеча српског порекла*, 55–87.

<sup>114</sup> Свети Сава, *Сабрана дела*, 226.

<sup>115</sup> Поповић, *Eulogiae Terrae sanctae*, 185–199.

<sup>116</sup> Данило и други, *Животи*, 42.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 64–68.

<sup>118</sup> Живковић, Триптих из манастира Свете Катарине, 149–184.

<sup>119</sup> Розов, *Болгарские рукописи*, 16–35; id., *Српски рукописи*, 118–129.

<sup>120</sup> Tarnanidis, *Slavonic Manuscripts*; Тарнанидис, *Слика*, 399–410.

<sup>121</sup> *Стари српски записи и натписи* 1, ed. Стојановић, 42, бр. 116; Тарнанидис, *Слика*, 405.



читамо, настао на Синају, а био је намењен јерусалимском манастиру Св. арханђела.<sup>122</sup> Трагови попут овог – или оног о „грешном Димитрију“ с почетка нашег разматрања – склапају се у још увек непотпуну, али, рекло би се, довољно артикулисану слику о српском присуству на Синају, као и о незанемарљивој преписивачкој делатности коју је оно изнедрило.

Па ипак, о припадницима православног јужнословенског миљеа који су у Светој земљи обитавали дуже време – који је, дакле, нису само накратко посетили као ходочасници – не зна се много. Заправо, изворни материјал нам дозвољава да са сигурношћу идентификујемо тек две значајне личности позног 14. и 15. века које су део свог живота, из сасвим различитих разлога, провели у Јерусалиму. Један од њих јесте већ поменути Константин Костенечки (Филозоф), који је, према властитом исказу, доспео у Палестину захваљујући своме господару, деспоту Стефану. Наиме, бринући се о образовању свог талентованог штићеника, Стефан га је најпре препоручио српском патријарху, да би га, некад потом, ради даљег интелектуалног и духовног усавршавања послао „к светом граду цара великога Јерусалиму“ (кѣ снмѣ же н кѣ прѣвопрѣстолиноу сръбскоу н патријарху оучению послает мѣ. н кѣ вышшеє, мнѣ кѣ с(вѣ)томоу град[о]у ц(а)ра великааго Јерусалимоу шѣствію спод[о]блает мѣ).<sup>123</sup> Обично се узима да је то било у периоду 1415–1420,<sup>124</sup> иако сâм Константин, нажалост, не извештава о томе колико је његов боравак трајао и шта је тачно подразумевао. Како било да било, отприлике у слично време – можда нешто раније – у Светој земљи је живела још једна особа повезана с породицом Лазаревић. У питању је монах Никон († после 1468), познат под индикативним надимком Јерусалимац; будући да је оличавао традиције источне духовности које су почеле добијати на снази још под кнезом Лазарем, уз чије су се допуштење на територији Србије насељавали тзв. синаити,<sup>125</sup> овај учени мистик-исихаста био је више него прикладан избор за духовника његове кћерке, Јелене Балшић (око 1370 – 1443).

СТИЦАЈЕМ ОКОЛНОСТИ, НИКОНОВО БАВЉЕЊЕ У ПАЛЕСТИНИ – као, уосталом, и Константиново – суштински је непознаница. Под утиском смо, међутим, да дела и једног и другог на неки начин одражавају њихова тамошња искуства. Занимање Костенечког за Свету земљу очитује се, мада не на истоветан начин, у *Повести о словима*<sup>126</sup> и у биографији Стефана Лазаревића; поређење деспотове земље с Обећаном и његове престонице с Јерусалимом бесумње је најупечатљивији, иако не и једини показатељ те фасцинације.<sup>127</sup> Никон је, са своје стране, оставио два драгоцене зборника мешовите садржине, чије композиционе одлике казују доста тога о духовном профилу сачинитеља. Ипак, оно што ће се испоставити као кључно за предстојећу дискусију јесте то што се с обојицом писаца у везу доводи по један текст у целини посвећен источним светим местима. Изворима тога типа, иначе врло ретким у јужнословенском писаном наслеђу, припада и један који се јавља под именом неког Арсенија, ђакона из Солуна, који је у Јерусалиму наводно живео седамнаест година; о њему се, међутим, мимо овога не зна апсолутно ништа – ни ко је био, ни на које се раздобље односи дата хронолошка одредница – тако да га је, за разлику од претходне двојице, немогуће сместити у некакав јасан контекст. Коначно, четврти спис о светим местима, о чијем (претпостављеном) аутору не постоји чак ни најмањи наговештај, сачуван је у рукопису с почетка 15. столећа, у литератури конвенционално означеном као Бдински зборник.

Упркос томе што о овим саставима није превише писано, они јесу релативно познати у медијевистичким круговима захваљујући напорима неколицине проучавалаца који су се бавили њиховом функцијом, стилском и информативном вредношћу те везом са сродним текстовима других провенијенција (превасходно грчке и латинске). На историји истраживања поменутих

<sup>122</sup> *Стари српски записи и натписи* 1, ed. Стојановић, 47, бр. 144.

<sup>123</sup> Ягичъ, *Разсужденія южнославянској и русској старины*, 388.

<sup>124</sup> Куев, Петков, *Събрани съчинения*, 521.

<sup>125</sup> Тахиаос, Исихазам, 93–103; Радовић, Синаити, 101–134.

<sup>126</sup> Ягичъ, *Разсужденія южнославянској и русској старины*, 471–478.

<sup>127</sup> О овоме је детаљно писала Ердѣљан, *Избрана места*, 169–189.

текстова се, ипак, сада нећемо задржавати; будући да ће чинити окосницу великог дела нашег рада, они ће бити посебно и подробно приказани у даљем излагању.<sup>128</sup> Додуше, пре него што им се детаљније посветимо потребно је да закључимо овај сажети преглед досадашњих испитивања вишезначних односа између Јужних Словена византијског обреда и Свете земље тако што ћемо представити специфичности нашег властитог приступа, осмишљеног тако да одређена питања из датог тематског круга расветли из једног претходно неразматреног угла.

---

<sup>128</sup> В. стр. 50–60.

ПРИПОВЕДАЊЕ СВЕТЕ ЗЕМЉЕ:  
ТЕКСТУАЛИЗАЦИЈА ПРОСТОРА И ЊЕНЕ ИМПЛИКАЦИЈЕ

Као што је најављено на самом почетку рада, наша намера јесте да феномен Свете земље сагледамо на нивоу текстуалне репрезентације, односно да утврдимо како је она представљана у писаним изворима и каква су значења те представе имале у специфичним миљеима у којима или за које су настајале. Другим речима, у основи истраживачког задатка што смо га себи поставили јесте питање како се на равни текста уобличава слика о простору, која, притом, подразумева читав дијапазон културних и духовних, али и идеолошких и политичких конотација. Разуме се, овако дефинисана поставка изискује нарочиту теоријску елаборацију, усредсређену пре свега на сложени појам *простора*, који је, очито, главни концептуални ослонац предложеног приступа. Наравно, ово није прилика за некакав целовит осврт на интелектуалне токове друге половине 20. века који су категорију простора – дотад релативно безначајну с аналитичког становишта – уздигли на ранг прворазредног тумачењског оквира у различитим дисциплинама хуманистичког спектра. Тенденција „рехабилитације“ простора, чији се корени могу разазнати већ крајем 60-их година у делима истакнутих филозофа и географа – биће довољно да наведемо Мишела Фукоа, Анрија Лефевра и Ји-Фу Туана – прерасла је у претпоследњој деценији минулог столећа у прави „просторни заокрет“ (*spatial turn*) иницирајући промену парадигме која и дан-данас усмерава теоријско-методолошка кретања у многим областима знања.<sup>129</sup> У том смислу, ни историографија уопште ни медијевистика конкретно нису никакви изузеци. Придруживши се иницијативи колега из других, сродних поља и прихвативши нови модалитет критичког мишљења, проучаваоци ближе и даље прошлости одавно су почели да приступају предмету свог бављења из просторне перспективе, што значи да су кренули да постављају питања о томе како се одређени друштвени феномени – политичке, верске и друге хијерархије, односи моћи, идентитети, родне улоге итд. – испољавају на плану структурисања, употребе или перцепције простора.<sup>130</sup>

Будући да се овај рад превасходно бави текстуалним представама, од кључне је важности подвући то да утицај просторног заокрета није заобишао ни студије књижевности најшире схваћене. У наратологији (уосталом, као и у историографији) простор је дуго био у подређеном положају у односу на време; темпорални след догађаја сматран је основом и суштином приче, док је њихово просторно одређење третирано тек као неопходни оквир, као својеврсне кулисе које треба да помогну читаоцу да замисли одговарајућа збивања, тј. да олакшају праћење радње. За демаргинализацију простора у проучавању литературе нарочито је заслужан Михаил Бахтин, који је још 1930-их развио концепт *хронотопа*, одредивши га као „[с]уштинску узајамну везу временских и просторних односа, уметнички освојених у књижевности“.<sup>131</sup> У хронотопу, пише Бахтин, време се „згушњава, стеже, постаје уметнички видљиво“, при чему се простор „напиње, увлачи се у кретање времена, сижеа, историје“; другим речима, „обележја времена разоткривају се у простору, а простор се осмишљава и мери временом“.<sup>132</sup> Упркос томе што је Бахтиновим идејама требало неколико деценија да продру до шире академске јавности, у коначници оне јесу оставиле дубок траг у наратолошком и геокритичком дискурсу. Један од водећих представника потоњег, италијански теоретичар Франко Морети, сматра чак да „сваки простор одређује, или

<sup>129</sup> Као увод у просторни заокрет – о његовој предисторији, теоријским поставкама и важнијој библиографији – в. *Spatial Turn*, edd. Warf, Arias; Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 211–243.

<sup>130</sup> О утицају просторног заокрета на медијевистику в. Cassidy-Welch, *Space and Place*, 1–8; Cohen, Madeline, *Iogna-Prat*, Introduction, 1–13.

<sup>131</sup> Bahtin, *Oblici vremena i hronotopa*, 193. О аналитичким предностима и потенцијалним недостацима концепта хронотопа в. скорије Bemong, Borghart, *Bakhtin's Theory of the Literary Chronotope*, 3–16.

<sup>132</sup> Bahtin, *Oblici vremena i hronotopa*, 194.

бар подстиче, властиту врсту приче“<sup>133</sup>, што ће рећи да „*оно што* се дешава умногоме зависи од тога *где* се дешава“<sup>133</sup>. На том трагу, Морети закључује да различити простори у књижевности представљају различите *наративне матрице*, што значи да су они ти који, у ствари, дефинишу радњу, заплет, па и саму жанровску припадност једног дела.<sup>134</sup>

Пораст интересовања за простор међу историчарима и теоретичарима књижевности дао је запажене резултате и на плану проучавања средњовековног писаног наслеђа. Премда у том погледу још увек предњаче медиевисти који се баве западном и средњом Европом,<sup>135</sup> последњих година је објављено више научних радова који су потврдили интерпретативни потенцијал овог приступа у византологији;<sup>136</sup> наравно, непотребно је посебно наглашавати да и латинска (тј. вернакуларна) и грчка сведочанства пружају још много материјала за трагања у том правцу. Као што се дâ претпоставити, ово једнако важи и за сачуване примерке јужнословенског књижевног стварања. Истини за вољу, теми текстуалног простора у изворима српске провенијенције – пре свега у хагиографији – досад јесте посвећено неколико радова,<sup>137</sup> но тиме је само отворен један веома комплексан круг питања који нуди разне могућности да за нове истраживачке доприносе. Овај рад заправо је прилог тој широј расправи; наш циљ биће да покажемо на које се начине простор Свете земље представља у јужнословенској средњовековној литератури, тј. у оном њеном сегменту који је преживео до наших дана. Природно, једном таквом покушају мора претходити теоријско разматрање посвећено како општим принципима вербалног конструисања простора тако и неким специфичним околностима, проистеклим из чињенице да је конкретни простор којим се овде занимамо обременен значењем као ниједан други у читавој хришћанској васељени.

\*

Оно што текстуалне репрезентације простора начелно чини проблематичним јесте то што су могућности језика да предочи својства просторних објеката ограничене у два кључна погледа. Прво ограничење проистиче из чињенице да језик не може да преноси информације симултано већ искључиво једну за другом, што значи да је сваки вербални текст инхерентно временски структурисан. На плану приказивања простора ово има значајне последице. Наиме, сваки стварни предмет има широк спектар специфичних карактеристика – облик, димензије, текстуру, боју итд. – које истовремено дефинишу природу његовог постојања у простору. Међутим, ако бисмо покушали да опишемо тај предмет, тј. да га прикажемо помоћу адекватних језичких средстава, били бисмо приморани на то да његове одлике излажемо једну по једну, у складу с некаквим редоследом. Ову поенту јасно је артикулисао Габријел Зоран приметивши да „преображај предмета у систем знакова подразумева и преображај просторног распореда у временски“.<sup>138</sup> Други чинилац који ограничава потенцијал језика да верно прикаже простор јесте то што се њиме једноставно не може у потпуности изразити просторни квалитет одређеног предмета; ма колико детаљан, сваки његов приказ, према томе, мора бити селективан. Према Зорановом мишљењу, предмет који се преображава у систем знакова за потребе текстуалног

<sup>133</sup> Moretti, *Atlas*, 70 (курзив оригиналан).

<sup>134</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>135</sup> Не претендујући на то да дамо исцрпан списак релевантних публикација, упућујемо на следећи репрезентативни узорак: *Place to Believe in*, edd. Lees, Overing, особито другу целину књиге (111 sqq); Störmer-Caysa, *Grundstrukturen; Place, Space, and Landscape*, ed. Howes; *Représentations et conceptions*, edd. Suarez-Nani, Rohde.

<sup>136</sup> В. нпр. Veikou, *Space in Texts*, 143–175; Mantova, *Space Representation*, 157–165; Veikou, Nilsson, *Byzantine Ports and Harbours*, 265–277.

<sup>137</sup> Сем већ поменуте књиге Половина, *Топос путовања*, в. и чланке Špadijer, *Symbolism of Space*, 300–308; Савић, „Измишљање“ Вавилонa, 291–312; Марјановић-Душанић, *Замишљени и стварни простори*, посебно 183–188; Savić, *Sea of Miracles*, 39–71.

<sup>138</sup> Zoran, *Towards a Theory of Space*, 313.

представљања обавезно губи нешто од своје пуноће, што ће рећи да се његовим аспектима не одузима само изворна симултаност него и целовитост.<sup>139</sup>

За постепено склапање пробраних просторних информација у целину – које представља, у бити, својеврсну реконструкцију простора на равни текста – нараторологи обично користе термин *текстуализација простора*.<sup>140</sup> У зависности од приступа, у оквиру овог општег појма издвајају се два главна модалитета – дескрипција и наративизација. С једне стране, простор је могуће приказати путем описа, што, у принципу, подразумева привремени прекид приповедног тока; радња се, дакле, зауставља како би се представило њено просторно окружење. С друге стране, простори оквири се дају предочити и индиректно, у склопу нарације, односно паралелно с развојем догађаја, што се по правилу постиже кроз деловање ликова. Примера ради, представу о једној просторији је могуће створити тако што ће се набројати и описати карактеристични предмети који се у њој налазе, или тако што ће неки од ликова ступити у интеракцију с њима.<sup>141</sup> Разуме се, премда је начелно јасна, ова подела у пракси веома често није одржива; упркос томе што се може казати да у неком случају преовладава дескриптивни или наративни приступ, они се углавном преплићу и допуњују.<sup>142</sup> Нешто слично важи за две основне стратегије организације просторних информација на макро-плану, које у извесном смислу одговарају управо поменутиим категоријама, а које се конвенционално означавају терминима „мапа“ (*map*) и „обилазак“ (*tour*). Једноставно речено, „мапа“ нуди панорамски поглед на простор из перспективе некога ко је изван њега, тј. ко га посматра с неке издигнуте тачке и у стању је да прикаже све његове сегменте према одређеном реду (од једне до друге стране света, од центра ка периферији итд). Насупрот томе, „обилазак“ подражава доживљај тела у покрету; он подразумева низ операција (ходање, скретање, прелажење и томе слично) које откривају део по део простора на унеколико динамичнији начин.<sup>143</sup> Мада у различитим врстама наратива може бити заступљенија једна или друга стратегија – које се заправо своде на принципе *виђења*, тј. *кретања* – вербални констукти простора неретко почивају на њиховом комбиновању.<sup>144</sup>

Без обзира на вид који ће попримити у конкретној ситуацији, из разлога које смо малочас навели текстуализација простора се увек одвија на временској равни и неизбежно је селективна. На овим околностима се вреди још мало задржати зато што су њихове импликације веома важне за анализу појединачних текстуалних простора. Као што је изнад наглашено, језик конструише простор тако што симултаност његових разних аспеката замењује консекутивношћу просторних информација, које бивају изложене према одређеном редоследу. Бесумње, тај редослед се може наметнути спонтано, без претходног размишљања, што у бити значи да иза процеса текстуалног представљања простора не мора стајати никаква нарочита суштина; он може бити на неки начин уређен – на пример, предмет можемо описати предочавајући како изгледа одозго надолу, или просторију приказујући је слева надесно – али и сасвим стихијски. Па ипак, поредак просторних података често је далеко од произвољног или вредносно неутралног, нарочито када говоримо о просторима књижевних дела. Рецимо, редослед којим се наводе аспекти једног предмета – или предмети унутар једне просторије – може навестити некакав хијерархијски однос међу њима, који, притом, може бити носилац различитих значења.<sup>145</sup> Та начелна опаска важи на крупнијем плану, кад је реч о просторима насеља или читавих територија; начин на који ће одговарајући објекти или места бити распоређени у оквиру текстуалне представе може указати на неку врсту

<sup>139</sup> Ibid., 313, 320.

<sup>140</sup> Ryan, *Space*, 423, 426–428.

<sup>141</sup> Bal, *Narratology*, 126–132.

<sup>142</sup> de Jong, *Narratology and Classics*, 113–114; Ryan, *Space*, 426; Parker, *Conceptions of Place*, 90.

<sup>143</sup> de Certeau, *Practice*, 118–122; Ryan, *Cognitive Maps*, 218–219; ead., *Space*, 427.

<sup>144</sup> de Certeau, *Practice*, 120.

<sup>145</sup> de Jong, *Narratology and Classics*, 115.

градације, чији је смисао (културни, политички, верски итд) уткан у дати просторни конструкт. Ово особито треба држати на уму кад се разматрају књижевни простори који имају директне вантекстуалне пандане – који, дакле, представљају реално постојеће просторе – због тога што се поменути хијерархијама/градацијама каткад даје првенство у односу на географију. Разуме се, у случајевима кад се просторне информације које текст нуди косе с географским датостима (или су макар недовољно усаглашене с њима), неопходно је запитати се над евентуалним порукама које стоје иза тог раскорака, поготово кад се говори о простору попут Свете земље.

Сада још и неколико речи о селективности вербалних просторних представа. Изнад смо казали да су извесна начелна ограничења језика као медија то што покушаје текстуализације простора чини неизбежно редуktivним. Томе, међутим, умногоме доприноси и чињеница да се избор елемената приказа врши и на нивоу појединости које је заправо могуће језички изразити. Тај избор, наравно, зависи од индивидуалне перспективе, односно тачке гледишта коју заузима одређени текст. Замислимо да се налазимо пред неким предметом или у некој просторији које треба описати. Просторни конструкт којим би резултирао тај поступак био би условљен нашом перцепцијом, у којој се сустиче сложени сплет културних, друштвених и психолошких фактора попут образовног нивоа, идеолошке, религијске или сличне афилијације, класне припадности итд. Другим речима, бројни су и разнолики чиниоци који одређују шта ћемо приметити а шта не и, штавише, на који начин ћемо то вербално артикулисати. Па ипак, мора се нагласити и то да одабир аспеката неког просторног ентитета које ћемо укључити у његову представу није увек подређен само наведеним предиспозицијама. Наиме, на текстуалне репрезентације простора може пресудно утицати и свесна, тенденциозна селекција, надахнута сваковрсним књижевним или пак ванкњижевним циљевима; речју, неретко постоји раскорак између онога што се може запазити и онога што се сматра прикладним или сврсисходним у одговарајућем контексту. Све у свему, закључак је да се селективност текстуалних конструката очитује на неколико нивоа, који нарочито долазе до изражаја кад је у питању тако значајан и симболички садржајан простор као што је Палестина. Као што ћемо касније видети, свраћајући пажњу на неке ствари, а у исто време потпуно или делимично занемарујући неке друге, средњовековни ходочасници су у овај простор уписивали различита значења која спадају у домен занимања културне историје.

Кључна поента која се можда могла наслутити у претходним редовима, а коју ћемо сада подробно образложити, јесте то да се под простором Свете земље, чије нас вербалне представе овде занимају, не разумева искључиво њена појавна, материјална димензија; друкчије речено, циљ нам није само да утврдимо на који се начин – тј. каквим језичким средствима – конструише слика тога поднебља заснована на изгледу и просторном распореду његових знаменитости већ и да идентификујемо строго гледано непросторне чиниоце који тој слици дају смисао. Исто вреди и за појединачна светилишта Палестине, Египта и Синаја; не занимају нас, дакле, само њихови *просторни* квалитети већ и неке друге одлике које им дају карактер *места*. Међусобни однос тих двеју категорија – простора (*space, espace, Raum*) и места (*place, lieu, Ort*) – спада у теме о којима је веома много писано са становишта више дисциплина, као што су антропогеографија, критичка географија или филозофија простора.<sup>146</sup> Током последњих педесетак година, колико отприлике траје расправа о природи концепта места, о том проблему су изношена различита мишљења – од тога да оно представља сигурност, затвореност и постојаност насупрот простору и њему инхерентној слободи, отворености, али и потенцијалној опасности,<sup>147</sup> до тога да место у ствари није и никада не може бити трајно и статично, већ да је, будући последица одговарајућих пракси, у процесу константне промене; да је, према томе, више догађај него некакав стабилан

<sup>146</sup> Као солидан увод у овај проблем в. Cresswell, *Place*.

<sup>147</sup> Такав став је заступао Tuan, *Space and Place, 6 et passim*.

објекат.<sup>148</sup> Оно што је, међутим, заједничко свим овим угловима посматрања јесте то да место не постоји без човека, тј. без нарочитог значења које му својим деловањем он придаје.

Управо на том трагу је и географ Едвард Релф формулисао идеју о „идентитету места“, односно о друштвено конструисаној представи коју појединац или група имају о неком месту, а у којој се сабирају како индивидуални тако и колективни ставови, искуства и потребе.<sup>149</sup> Према Релфу, та представа је сачињена од трију основних слојева, које ћемо у наставку навести један по један из разлога што сваки од њих представља посебан круг података које ћемо тражити и у нашем изворном материјалу. Први слој чине физички оквири места, у које спадају све назнаке о његовом положају, окружењу и спољашњем те унутрашњем изгледу; неке од ових информација можемо извући већ из генеричких просторних одредница (црква, пећина, гроб),<sup>150</sup> док се нешто конкретнија сазнања заснивају на ономе што текстови кажу о, на пример, димензијама неког објекта, предметима који га посредно одређују (који се, дакле, налазе у/на њему или крај њега), удаљеностима (и просторним односима уопште) између њега и других објеката итд. Други слој обухвата функције места и активности које се на њему обављају. Настојаћемо, друкчије речено, да препознамо не само начине на које наши извори уобличавају слику о просторном објекту већ и начине на које га конструишу као поприште људске делатности, која се у нашем случају не своди само на ходочашће; места поклоњења уједно су и места богослужења, ритуализованих процесија, чак и чудесних збивања. Разуме се, кад говоримо о активностима, кључно питање јесте ко су људи који их врше, тј. чијим се тачно присуством употпуњује представа о светим местима. Штавише, не треба сметнути с ума ни то да одсуство одређених група или заједница може бити подједнако знаковито као присуство неких других. Као што се да претпоставити, овај правац размишљања нас води на терен идеолошки и/или политички мотивисаних светоназора који су неретко имали знатан утицај на текстуалне приказе Свете земље, а којима ћемо у овом раду посветити нарочиту пажњу. Напослетку, трећи слој „идентитета места“, према Релфу, јесте значењски или симболички; у нашем случају, ово се превасходно односи на везу са свештеном повешћу, која локалитете у Палестини и околним областима чини посебнима. Да би разматрање што следи било потпуно, у обзир ћемо узети и начине на које се та веза вербално артикулише у релевантном изворном материјалу.

\*

На претходним страницама смо покушали да скицирамо механизме којима се просторни објекти транспонују на језички план. Циљ који смо поставили пред овај рад, међутим, изискује да сада одемо корак даље и да се позабавимо питањем како се текстуални подаци претварају у менталне моделе простора кроз процес читања; једноставније речено, занима нас како читалац успоставља целовите представе од информација добијених из текста, које се, као што је већ наглашено, откривају постепено и које никад не покривају све аспекте приказаног. Испитивања у домену когнитивних наука су показала да у часу кад се упусти у наратив читалац почиње да гради јединствену менталну мапу која му помаже да прати ток збивања; њена сврха, дакле, лежи у повезивању појединачних епизода (које држимо у краткорочном памћењу) у општу, глобалну слику неопходну за конструисање света једног књижевног дела.<sup>151</sup> С обзиром на то да ниједан текст није лишен недоречености, овај поступак по правилу подразумева низ умних операција чији задатак јесте да те недоречености премосте. Разумљиво, природа и дometri ових операција варирају од случаја до случаја. Познато је да свака особа читајући формулише одређене судове и закључке у вези с приповешћу на основу претходно стечених знања и искустава.<sup>152</sup> Код неких

<sup>148</sup> В. нпр. Pred, Place, 279–297; Gregory, *Explorations*; Massey, *For Space*.

<sup>149</sup> Relph, *Place and Placelessness*, 46–49 sqq.

<sup>150</sup> Ronen, *Space in Fiction*, 430.

<sup>151</sup> Ryan, *Cognitive Maps*, 235–236.

<sup>152</sup> О томе в. нпр. стандардне студије Ingarden, *Literary Work of Art*; Iser, *Reading Process*, 50–69.

читалаца, ове менталне радње су сведене на минимум, односно извршавају се аутоматски у оној мери у којој је то потребно како би се одржала логичка кохерентност приче; опет, неки – махом они боље обавештени и заинтересованији – активније користе своје интелектуалне, емотивне и друге капацитете не би ли проникли у комплексније слојеве значења. Према Ричарду Геригу, управо у овоме се огледа перформативна димензија читања; читалац сâм одређује степен своје инвестираности у разумевање и тумачење одређеног наратива, чиме непосредно утиче и на то да ли ће га – и како – *доживети*.<sup>153</sup>

Шта би тачно подразумевао доживљај једне приповести, тј. света који она пројектује? Гериг истиче да читање не мора нужно имати тај ефекат (било зато што је текст сувише сложен и херметичан, било због тога што читалац не ради довољно са своје стране да допре до његовог значења); да би се он постигао, неопходно је досегнути висок степен интеграције текстуалног и вантекстуалног знања, односно формирати комплексне ситуационе моделе који представљају предуслов за подизање процеса читања на ниво имерзивног искуства.<sup>154</sup> Суштина имерзије лежи у имагинарном измештању – за које се у литератури користе изрази као што су „транспортирање“ (*transportation*),<sup>155</sup> „фиктивно рецентриање“ (*fictional recentering*)<sup>156</sup> или „деиктичка замена“ (*deictic shift*)<sup>157</sup> – у оно што Мари-Лор Рајан зове „текстуалним светом“ (*textual world*). Рајан напомиње да текстуални свет настаје тако што машта претвара семантички домен текста – скуп значења која проистичу из одређеног низа знакова – у домен који постоји независно од језика, тј. тако што читалац, на основу расположивих вербалних назнака али и свега онога што сâм уноси у текст, конструише једну аутономну реалност испуњену стварним људима и опипљивим објектима.<sup>158</sup> Наравно, с овим у вези се намеће питање како у бити функционише то замишљено измештање у алтернативне просторно-временске оквире; док неки теоретичари сматрају да је само свест та која се пребацује у друге светове и која је задужена за њихово изграђивање, неки држе да у том процесу кључну улогу игра и виртуелно тело које читалац у њих „шаље“. Ово виђење црпи аргументе из познате феноменолошке позиције – која своју теоријску артикулацију дугује Морису Мерло-Понтију – да је тело основа свег људског искуства, те да једино у телу и кроз тело можемо спознати појавни свет.<sup>159</sup> Према тези коју заступа Марко Карачоло, као што реални простор и просторне односе појмимо из перспективе свог физичког тела, тако ћемо и наративни простор реконструисати – што ће рећи, ментално симулирати – пројектујући у њега виртуелно тело, које се најчешће (према не нужно) поистовећује с фиктивним телима ликова приповести.<sup>160</sup> Разуме се, овај тип „урањања“ у текст захтева врло активан ангажман читаоца и непосредно зависи од његових имагинативних капацитета.<sup>161</sup>

Чему овај екскурс посвећен начинима на које ум конституише представе о текстуалним просторима? Наша је претпоставка да нам овај теоријски оквир можда може помоћи да упоредо с разматрањем различитих модалитета приказивања Свете земље у јужнословенском материјалу дођемо до одређених закључака о томе какав је доживљај читање релевантних текстова могло изазвати, односно да ли је мисаоно реконструисање тога простора могло попримити карактер својеврсног духовног искуства. Света места су средњовековном читаоцу несумњиво била врло добро позната из различитих контекста; сазнања о њима и догађајима коју су се на њима збили

<sup>153</sup> Gerrig, *Experiencing Narrative Worlds*, 17–24 sqq.

<sup>154</sup> Ibid., 5–6. О ситуационим моделима в. Zwaan, *Situation Model*, 534–535.

<sup>155</sup> Gerrig, *Experiencing Narrative Worlds*, 2 *et passim*.

<sup>156</sup> Ryan, *Narrative as Virtual Reality*, 103.

<sup>157</sup> Herman, *Story Logic*, 271.

<sup>158</sup> Ryan, *Narrative as Virtual Reality*, 90–92.

<sup>159</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*; о утицају Мерло-Понтија на проучавање концепата простора и места в. Casey, *Fate of Place*, 228–238.

<sup>160</sup> Caracciolo, *Reader's Virtual Body*, 118–136.

<sup>161</sup> Ryan, *Narrative as Virtual Reality*, 15.



потичала су, наравно, из различитих сегмената стандардне хришћанске литературе – од Светог писма, преко патристичке литературе до апокрифа – али и из других извора; не заборавимо да су те карактеристичне сцене и њихова попришта и визуелно приказиване на зидовима храмова, на широком дијапазону литургијских и девоцијских предмета те у илуминираним рукописима. Све у свему, разложно је помислити да су корисници писаних материјала који су тематизовали света места прилазили том штиву с довољно претходног знања, које их је, може бити, подстицало да пажљивије и активније процесуирају затечене податке уклапајући их с онима које већ поседују. Оно о чему с овим у вези треба посебно посвести рачуна јесу евентуалне духовне импликације; ако већ текстови имају потенцијал да „увуку“ читаоца у приповест, да ли то значи да они који се баве палестинским светињама могу да га пошаљу на неку врсту имагинарног поклоничког путовања? Тај феномен – који се у науци назива умним, мисаоним или виртуелним ходочашћем – солидно је посведочен у изворима западног порекла и до данас сразмерно добро проучен.<sup>162</sup> Држећи се размотрених теоријских увида, а нарочито оних о улози (виртуелног) тела у поимању наративних текстова, пробаћемо да утврдимо да ли је реконструкција простора Свете земље за последицу могла имати нешто попут посредованог ходочасничког искуства. Но, неопходно је најпре представити изворни досије који ће бити подвргнут анализи.

---

<sup>162</sup> Из библиографије о тој теми издвојили бисмо Connolly, *Imagined Pilgrimage*, 598–622; Beebe, *Reading Mental Pilgrimage*, 39–70; Rudy, *Virtual Pilgrimage in the Convent*; ead., *Virtual Pilgrimage through the Jerusalem Cityscape*, 381–393; Beebe, *Jerusalem of the Mind's Eye*, 409–420. Сви наведени наслови дају добре предлоге за даље читање.

## ИЗВОРНИ ДОСИЈЕ

Као што ћемо видети у оквиру овог поглавља, средњовековни јужнословенски извори релевантни за нашу тему скопчани су с одређеним методолошким проблемима који се уочавају и у сродним сведочанствима других провенијенција насталих у различитим периодима. У том смислу, налазимо да је умесно да пре него што представимо изворни корпус који ће чинити окосницу овога рада дамо један пригодан осврт на литерарне традиције које ће нам помоћи да изградимо корисну компаративну перспективу и да поставимо нека начелна питања на основу којих ћемо усмеравати даљу расправу.

### СВЕТА ЗЕМЉА И ХОДОЧАШЋЕ У КЊИЖЕВНИМ ТРАДИЦИЈАМА МЕДИТЕРАНА: ОД ПОЗНЕ АНТИКЕ ДО КАСНОГ СРЕДЊЕГ ВЕКА

Тридесетих година 4. века, спис у којем је неименовани ходочасник из Бордоа изложио ток свога путовања на Исток није, формално гледано, донео нарочиту новину: не одступајући од жанровских поставки (позно)античког итинерара, он таксативно и, треба приметити, прилично педантно наводи станице на путу до одредишта, бележећи притом раздаљине међу њима.<sup>163</sup> Сем тога, одређена места се, уз помоћ кратких напомена, доводе у везу с егземплярним личностима и догађајима из прошлости. Истина, ове „периететске контекстуализације“, како их назива Јаш Елснер, нису сасвим типичне за дату књижевну врсту, што ипак не значи да итинерар – у основи језгровит и егзактан – не може садржати допунске податке и обавештења, нити да је наш путник први који је посегнуо за њима у свом извештају. Узмимо само један близак пример: сачињен, изгледа, још у другој деценији 3. века, али вероватно ревидиран око 290. године, тзв. *Itinerarium Antonini* смешта поједине локалитете у митолошке оквире, следствено их поистовећујући с позорницама препознатљивих епизода из предања класичне старине.<sup>164</sup> Што се тиче поступка и структуре, дакле, аноним из Бордоа не поставља преседан, али то несумњиво чини на једном другом плану. Наиме, оно по чему се издваја у односу на претходнике јесте чињеница да је код њега по први пут засведочен један референтни систем чије упориште није у традиционалном грчко-римском („паганском“), него у јудеохришћанском наслеђу. Промена се, друкчије речено, опажа на плану значења: изнова мапиран, простор којим се наратор креће поприма идеолошки набој победоносне религије.<sup>165</sup> Отуд је и највећи број успутних описа те коментара, ослоњених на репертоар светописамских и локалних традиција, посвећен управо местима у Палестини (још прецизније, у Јудеји),<sup>166</sup> која ће крај 4. столећа, као што је добро знано, дочекати дефинитивно преображена у Свету земљу хришћанске васељене.

<sup>163</sup> Издање: *Itineraria*, edd. Geyer et al., 1–26. О његовој жанровској припадности в. Elsner, *Itinerarium Burdigalense*, 184 (и нап. 23 за преглед старије литературе о жанру римског итинерара); Porcasi, *Letteratura di pellegrinaggio*, 188.

<sup>164</sup> Elsner, *Itinerarium Burdigalense*, 186.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 188–189.

<sup>166</sup> *Itineraria*, edd. Geyer et al., 13–21.

О овој трансформацији – започетој под егидом цара Константина и махом заокруженој за епископата Кирила Јерусалимског – најречитије сведочи опис Егеријиног путовања.<sup>167</sup> Као најранији спис хришћанске провенијенције што у фокус ставља палестинска света места, дело безименог Бордожанина се са сразмерно добрим разлогом ставља у заглавље једне нове појаве у писменом стваралаштву христијанизованог Царства, за коју се у литератури неретко користи општи термин „књижевност ходочашћа“ (*littérature de pèlerinage, Wallfahrtsliteratur*). Па ипак, међу научницима постоји консензус око тога да прва приповест о поклоњењу светим местима, у правом смислу те речи, потиче управо из пера ове побожне жене, која је, како смо већ казали, вероватно почетком девете деценије 4. века обишла готово све знаменитости Палестине и суседних области. Без обзира на то што прилежно пописивање локалитета у Светој земљи и кохерентност маршруте проистекле из тог поступка одају, до неке мере, утисак странствовања, јасно је да у малочас размотреном бордоском итинерару суштински нема ничега што би читаоца – оновременог као год и данашњег – упутило у ходочасничку праксу и на основу чега би се дало закључити шта је то што једно поклоничко путовање заиста подразумева. Егеријин текст је, у том смислу, драгоцен будући да пружа јединствен увид у искуство ходочашћа, у којем се сустичу њена велика жеља (*desiderium*) за светим местима и оно што она зове „обичајем“ (*consuetudo*) у складу с којим се њима прилази.

Неодвојиви део овог искуства јесте специфичан доживљај простора, који је код Егерије потпуно потчињен слову библијских књига. Пројектујући предање на раван физичког окружења, она је уложила напор да повеже што више збивања о којима казује Свето писмо са стварним локацијама: текст и топографија су тако доведени у реципрочан, међусобно потврђујући однос.<sup>168</sup> Разуме се да овакав приступ изискује посебну перспективу, која, како наглашава Мери Кембел, повлачи и својеврсно „слепило“ за све оно што не представља опипљиву везу са историјом спасења.<sup>169</sup> Од свих предела којима је пролазила током свог трогодишњег боравка на Истоку, Егерија је у видокруг пуштала искључиво места која сведоче о истинитости јудеохришћанског предања; од свих људи што их је свакако морала сретати, помиње само оне који су се истицали светошћу, а надасве монахе пустињаке, наследнике старог Израила.<sup>170</sup> Коначно, ништа од онога што би барем донекле морало фасцинирати сваког појединца који открива свет радикално друкчији од свог (од флоре и фауне па све до насеља и обичаја ондашњег живља) није завредило пажњу ходочаснице.<sup>171</sup> Ова примедба, која би, премда изданак нашег модерног сензибилитета, несумњиво могла наићи на разумевање и код људи временски знатно ближих Егерији, можда не би била депласирана да је она заправо поимала Свету земљу као некакво страно окружење. Но, захваљујући скромној, али очевидно надањујућој подуци заснованој у првом реду на Библији, *Terra sancta* за њу ипак није била *terra incognita*. Према источним просторствима Егерија се односила као према простору одвећ познатом: путујући, она није тежила томе да га истражи те да сходно томе формира одговарајућу представу, него да, ослањајући се на своју избирљиву перцепцију, непосредно искуси оно за шта је већ знала да је ту.<sup>172</sup>

<sup>167</sup> У овом раду, служићемо се издањем Пјера Маравала, *Égérie, Journal de voyage*. Српском читаоцу је пре извесног времена постало доступно двојезично издање (Егерија, *Егеријино ходочашће*), с тим да се понуђени превод, колико смо успели да схватимо у недостатку преводилачке белешке, заснива на нешто старијем издању латинског текста.

<sup>168</sup> Hunt, *Itinerary of Egeria*, 39–41; Limor, *Reading Sacred Space*, 11–12.

<sup>169</sup> Campbell, *Witness and the Other World*, 17.

<sup>170</sup> О монасима као Егеријиним водичима и помагачима на путовању, али и као циљевима њеног ходочашћа, в. Hunt, *Itinerary of Egeria*, 46–52. Како је приметио још Spitzer, *Epic Style*, 251–252, идеализована представа светих монаха у овом делу у тесној је вези с његовим основним жанровским одликама.

<sup>171</sup> Сличан однос према природи и становништву Свете земље запажа се и у немалом броју других ходочасничких списа ранијег периода: Limor, *Early Pilgrimage Itineraries*, 170.

<sup>172</sup> Palmer, *Egeria the Voyager*, 51–53.

На овај начин изложено, ходочашће је постало предметом нарочите позноантичке и средњовековне књижевне врсте, тзв. *peregrinatio*.<sup>173</sup> За разлику од поклоника из Бордоа, чије се присуство у тексту практично не опажа, Егерија је истовремено и наратор и протагониста; спрам неутралног и дистанцираног тона њеног претходника, који саопштава чињенично стање „на терену“, Егеријин глас у себи носи један интимнији, личнији набој.<sup>174</sup> Ова дистинкција – заснована на томе да ли је личност писца-приповедача оставила трага у одређеном тексту или не – по правилу се узима као један од основних чинилаца класификације списа о ходочашћу. Иако је реч о корпусу извора који због своје обухватности и изражене разноликости измиче покушајима успостављања строге жанровске типологије,<sup>175</sup> чини се да је најчешћа полазна тачка у том погледу управо подела на безличне, стилски неупечатљиве саставе који се информативношћу те сажетошћу препоручују као приручници за побожне путнике и, с друге стране, дела која предочавају доживљај поклоничтва, што не подразумева само нарацију у првом лицу, већ и откривање појединих аспеката ходочасничког „унутрашњег света“, тј. мисли, запажања или осећања инспирисаних директним додиром са светим местима. По свему судећи, ова двојност проистиче из оне на којој се углавном темељи проучавање модерне путописне литературе. Виђени кроз призму њиховог међуодноса, концепти водича, тј. путописа у ужем смислу почивају на сплету формалних и садржинских супротстављености, чији је дијапазон у начелу могуће свести на следеће: секундаран или занемарљив субјективни уплив / снажан индивидуални печат; језгровито излагање / развијена нарација; практична вредност / естетска вредност.<sup>176</sup>

Очигледан недостатак ове концепције, са медијевистичког становишта, јесте то што је установљена с погледом на путописну продукцију 19. и 20. века; као таква, она не може сасвим одговорити на специфичне изазове што пред истраживача поставља средњовековни материјал, схваћен као спектар међуформи које је крајње тешко, ако не и немогуће, категоризовати према наведеним критеријумима.<sup>177</sup> Овим се не жели поручити да је бинарна опозиција водич/путопис у потпуности неумесна кад имамо посла с премодерним стваралаштвом: разуме се да постоје дела која би се могла с добрим разлогом означити као једна од ове две врсте. Проблем, како ми то видимо, настаје онда када се дата дихотомија уздигне на ниво општег принципа и кад се један скуп извора покуша разделити у складу с њеним темељним поставкама, тако да сваки члан тога скупа припадне некој од двеју група. Управо у таквим ситуацијама, чини се, долази највише до изражаја посебност појединачних састава, чије је разврставање по правилу праћено неким видом аналитичког компромиса. У књизи *Peregrinatio graeca in Terram sanctam*, и даље најтемељнијој студији о ходочасничким списима византијског и послеизантијског раздобља, Андреас Килцер предлаже свеобухватну поделу на водиче за поклонике (*Pilgerführern*) и описе ходочашћа (*Wallfahrtsbeschreibungen, religiöse Reisebeschreibungen*).<sup>178</sup> Најстарије сведочанство у његовом досијеу – за које, иначе, не постоје познате паралеле у грчкој литератури првог хришћанског миленијума – написано је, ако је веровати напомену на крају текста, руком извесног Епифанија

<sup>173</sup> В. нпр. Porcasi, *Letteratura di pellegrinaggio*, 188–189; Thompson, *Travel Writing*, 38; Campbell, *Medieval Travel Writing*, 34–37. Неки научници, с друге стране, користе термин *itinerarium* кад говоре о категорији ходочасничких списа: Limor, *Reading Sacred Space*, 1–2; Bale, *European Travel Writing*, 152.

<sup>174</sup> Spitzer, *Epic Style*, 249–250, нап. 18; Palmer, *Egeria the Voyager*, 47.

<sup>175</sup> Porcasi, *Letteratura di pellegrinaggio*, 187, 206–207; в. и Zumthor, *Medieval Travel Narrative*, 811–812.

<sup>176</sup> Разлику између водича (*guidebook*) и путописа (*travel book* или *travelogue*) на овај начин је дефинисао историчар књижевности Пол Фасел (Paul Fussell), в. детаљније Thompson, *Travel Writing*, 12–16.

<sup>177</sup> *Ibid.*, 19–22.

<sup>178</sup> Külzer, *Peregrinatio graeca*, 8–13 *et passim*. Основне поенте наведене књиге Килцер је изнео у чланку *Byzantine and early post-Byzantine pilgrimage*, 149–161, овде посебно 155–156.

Агиополита у позном 8. или у 9. веку.<sup>179</sup> Водећи се критеријумом ауторства, тј. начелом да су сачинитељи водича анонимни (монаси), а да путописци по обичају потписују своја дела, Килцер је спис придружио другој категорији, упркос томе што је „лични елемент“ – још једна кључна одлика те врсте, према ауторској дефиницији – у њему сасвим изостао, те што он у сваком другом аспекту одговара типу водича.<sup>180</sup>

Штавише, као што чињеница да неки састав носи име свог (претпостављеног) писца не упућује обавезно на то да је реч о путопису, тако анонимност не мора искључиво бити својство водича. Мада идентитет ходочасника из Пјаченце, који је око 570. године посетио Свету земљу, не може бити разјашњен, писани траг што га је оставио о путовању открива особу подложну сваковрсним утисцима: поред обавештења (покаткад крајње ексцентричних) о светим местима и властитом учешћу у разним видовима њиховог штовања, непознати је забележио бројне детаље о природи и људима на које је наилазио,<sup>181</sup> због тога би се, према једном мишљењу, ово дело могло разматрати и као изданак посебног поджанра, прикладно названог *descriptio Terrae sanctae*.<sup>182</sup> Било како било, очито је да нас овакав приступ удаљава од Егеријине карактеристичне визије простора, који је у суштини сведен на физичку екстензију и, самим тим, конкретну потврду текстуалне, светописамске топографије. Без укидања одсудне везе са свештеном повешћу, ова проширена визура на неки начин уводи Свету земљу у савремени тренутак и чини је делом појавног света. Слична тенденција посебно је изражена у нешто каснијем делу *De locis sanctis* опата Јоне Адомнана († 704), које нас суочава с прилично живописном, пулсирајућом сликом о библијским местима и њиховој околини.<sup>183</sup>

Но, вратимо се проблему водича и путописа. Први се, као што је раније истакнуто, махом заснивају на безличном излагању (премда има случајева у којима се користи друго лице), док потоњи у принципу подразумевају приповедање у првом лицу једнине, али и множине, будући да су се поклоници из разлога безбедности најчешће кретали у групама, поготово на релацијама између светиња ван Јерусалима. Ипак, овим се видовима наратије не исцрпљују све могућности вербалне артикулације ходочашћа, као што се може видети на примеру управо поменутог списа опата Адомнана. Наиме, за разлику од Егерије или анонима из Пјаченце, овај достојанственик Ирске цркве није оставио извештај о сопственом пропутовању по светим местима: управљајући се својом изванредном ерудицијом и низом писаних извора, Адомнан је заправо у речи преточио ходочасничко искуство галског епископа Аркулфа, који је, наводно, на повратку са Истока остао насукан на западној обали Шкотске, надомак Јоне. Стицајем (не)срећних околности, дакле, аутор је остварио контакт с намерником и тиме постао својеврстан посредник између њега и потенцијалне публике.<sup>184</sup> По мишљењу неких истраживача, између извештаја из пера самих путника и оних које су, располажући поузданим обавештењима о њиховим згодама, уобличиле друге особе, не мора обавезно постојати непремостив жанровски јаз: неопходно је,

<sup>179</sup> Издање: Donner, *Palästina-Beschreibung des Eriphanius*, 66–82. Речена напомена, према ватиканском рукопису на којем је Донер базирао своје издање (*Cod. Vat. gr.* 443), гласи: „οἱ δὲ ἐντυγχάνοντες τῆδε μοῦ τῆ γραφῆ, τοῦ ἐλαχίστου ἐπιφανίου μοναχοῦ, εὖχεσθαι ὑπὲρ ἐμοῦ διὰ τὸν κ(ύριον)· τὴν γὰρ πᾶσαν ἀλήθειαν γέγραφα· καθὼς περιπόλευσα, καὶ εἶδον οἰκείους ὀφθαλμοῖς· ὁ δὲ ἄλλως διηγούμενος, ἑαυτὸν φρεναπατᾶ, μὴ συνιὼν τὴν ἀλήθειαν“, *ibid.*, 81. Најважније податке о делу даје Külzer, *Peregrinatio graeca*, 14–17.

<sup>180</sup> Као такав се – исправно, према нашем уверењу – обично и третира у литератури: Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 1; Talbot, *Byzantine Pilgrimage*, 98; Limor, *Early Pilgrimage Itineraries*, 170.

<sup>181</sup> Издање: *Itineraria*, edd. Geyer et al., 128–174. Необичност података које овај путник доноси дуго је наводила научнике да о њему и његовом саставу изричу нимало ласкаве оцене. Пledoаје за нешто друкчије разумевање текста недавно је изнео Johnson, „The Stone the Builders Rejected“, 43–57.

<sup>182</sup> Porcasi, *Letteratura di pellegrinaggio*, 189.

<sup>183</sup> За издање текста в. *Itineraria*, edd. Geyer et al., 177–234. О разлици између Егеријине и Адомнанове концепције Свете земље пише Campbell, *Witness and the Other World*, 33–45.

<sup>184</sup> О томе нас извештава Беда Венерабилис († 735), који се служио Адомнановим делом радећи на властитом спису о светим местима. Импликације ове креативне „сарадње“ разматра Limor, *Pilgrims and Authors*, 257 sqq.

наиме, да иза процеса, као надахнуће и извор података, стоји аутентично искуство путовања, док је питање да ли се личности писца и путника поклапају од мање важности.<sup>185</sup> Кад је реч о ходочашћу, међутим, ваљало би приметити да ово „посредовано“ приповедање – које, разумљиво, додатно усложњава класично схваћену бинарну опозицију водич/путопис – сеже у много ранији период: први састав у којем видимо овај модалитет на делу савремен је Егерији, а његов аутор није нико други до свети Јероним Стридонски († 420).

Опште је познато да је средином девете деценије 4. века, под притиском одређених црквених кругова, Јероним био приморан да коначно напусти Рим и упути се у Палестину, где ће провести остатак живота. Решена да остави богатство, статус и породицу, његовим стопама пошла је побожна матрона Паула у пратњи своје кћерке Еустохије. Обревши се у Светој земљи, оне су се састале с Јеронимом – којег су још у Риму биле прихватиле као духовног учитеља – и заједно с њим кренуле у дуг обилазак светих места. Најпотпуније сведочанство о њиховом ходочашћу јесте једно Јеронимово писмо – број 108 у модерним издањима – сачињено безмало двадесет година доцније (404), превасходно да би пружио утеху Еустохији због недавне смрти њене мајке; отуда и наслов *Epitaphium Paulae*.<sup>186</sup> Посете палестинским и египатским светињама имају важну улогу у Јеронимовој рекапитулацији Паулиног узорног живота: посматрајући их „очима вере“, она је доживела да се пред њом практично изнова одиграју чувена збивања из ране историје хришћанства којима су посвећена одговарајућа *loca sancta*. Паула се, међутим, није зауставила на контемплативној страни поклоњења, већ је предметима штовања приступала и тактилно, физички.<sup>187</sup> Кроз спој трансцендентног и телесног, мистичког и материјалног, Света земља у Јеронимовој приповести добија амбивалентан просторни предзнак. Наравно, не сме се испустити из вида то да ми о афективном односу ходочаснице према опипљивим остацима свете прошлости не сазнајемо из прве руке, већ од њеног ученог сапутника, у чијем укупном опусу *loca sancta* чине једну од неизоставних тема.<sup>188</sup> Дилема коју ова чињеница отвара инхерентна је варијанти наратива о странствовању који настаје кроз сарадњу најмање двоје појединаца: чију нам перспективу приближава дато писмо, екстатичне поклонице или великог егзегете – или, пак, обе? Без обзира на то што тврдње о Паулином искуству ходочашћа не потичу од ње лично, и што је Јероним у њих сасвим сигурно уткао властите зналачке представе о Светој земљи, он јој, како изгледа, јесте правио друштво на пропутовању; стога, иако настоји да прикаже духовне и емотивне импликације туђег сусрета са светошћу, спис је свеједно утемељен у подухвату који су заједнички извели казивач и протагонисткиња.<sup>189</sup> За настојатеља Јоне и његовог непланираног госта, с друге стране, нешто слично се не може рећи.

Да између Адомнановог и Јеронимовог састава има извесних подударности – на пример, приповедање у трећем лицу – није спорно. У суштини, међутим, они су усредсређени на различите ствари: првome су у фокусу, као што наслов недвосмислено поручује, света места, док потоњи првенствено обраћа пажњу на личност саме ходочаснице, чије је брижљиво књижевно обликовање, по свој прилици, имало за циљ да обезбеди неопходне предуслове за успостављање њеног култа.<sup>190</sup> С те тачке гледишта, Јеронимово писмо је можда упутније сравнити с једним другим раносредњовековним делом хагиографског карактера. Јуна 778. године, Хигебурга,

<sup>185</sup> У том правцу размишља Rubiés, *Travel Writing as a Genre*, 6; в. такође, на његовом трагу, Phillips, *Travel*, 82.

<sup>186</sup> На текст Јеронимовог писма ћемо се позивати према издању *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae*, ed. Hilberg; превод на српски: Мирковић, *Живот и преписка*, 311–347.

<sup>187</sup> Ова два аспекта Паулиног ходочашћа могу се лепо сагледати у опису посете Јерусалиму, односно Витлејему, в. *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae* 2, ed. Hilberg, 108.9–10.

<sup>188</sup> О Јеронимовом схватању светих места в. Cain, *Jerome's Epitaphium Paulae*, 113–116.

<sup>189</sup> Како истиче Limog, *Reading Sacred Space*, 5, „Jerome wrote his account of Paula's journey as if he had seen the Holy Places with her eyes, while Paula saw the Holy Places with the eyes of her teacher, Jerome“.

<sup>190</sup> О прославној функцији списа расправља Cain, *Jerome's Epitaphium Paulae*, 105–139, посебно 124–134; Weingarten, *Saint's Saints*, 193 га назива последњим Јеронимовим светачким житијем.

монахиња у баварском манастиру Хајденхајм, слушала је и ревносно бележила све што је о свом путовању у Јерусалим, обављеном читаво полустолеће раније, казивао времешни Вилибалд, оснивач и први епископ дијецезе у Ајхштету († око 787). Строго водећи рачуна о томе да остане доследна исприповеданом, Хигебурга је накнадно сабрала младалачке подвиге угледног прелата и мисионара у спис знаковитог наслова, *Hodoeporicon Sancti Willibaldi*. И заиста, мада излагање прати ток светитељевог живота, како пре тако и после његовог странствовања по Истоку – што је понукало старије приређиваче да се одреде за алтернативно жанровско одређење, *vita* – чињеница је да приповест о ходочашћу чини средишњи и најобимнији сегмент овога састава.<sup>191</sup> Као и код Пауле, коју је похођење светих места на неки начин припремило за трајни боравак у Палестини, ходочашће овде има формативну функцију: на пут ширења вере, којим ће корачати деценијама, Вилибалд је ступио по повратку с њеног изворишта.<sup>192</sup> Друкчије речено, одлазак у Свету земљу могао је бити веома значајан чинилац у обликовању једног светачког лика, и као такав среће се у хагиографским традицијама диљем хришћанског света. Па ипак, неопходно је истаћи то да се мотив путовања у Јерусалим јавља у немалом броју средњовековних животописа свих провенијенција, али да су они у којима се ходочашће јунака развија као складна нарративна целина – што је, према нашем схватању, минимални услов за испитивање проблема текстуалног (ре)конструисања простора Свете земље – сразмерно ретки.

Мада је читалац кроз досадашње разматрање вероватно стекао основну представу о распону облика које је попримало писање о ходочашћу у периоду позне антике и раног средњег века, то није била једина а, чини се, ни главна његова сврха. Наиме, у овом сажетом прегледу настојали смо да формулишемо одређена прелиминарна запажања, тј. да покренемо неколика општа питања која ће усмеравати предстојеће бављење познијим материјалом, у који, разуме се, спадају и за нашу дискусију кључни, јужнословенски извори. Премда невелики обимом, представљени корпус обухвата саставе чија разноликост прикладно одражава хетерогени карактер једне специфичне, наджанровске књижевне категорије. Први контраст који се уочава јесте онај између дела што набрајају или укратко описују света места према одговарајућем редоследу (аноним из Бордоа, Епифаније) и извештаја који нас кроз различите модалитете приповедања приближавају нечему што се може назвати искуством ходочашћа (Егерија, Јероним, ходочасник из Пјаченце, Адомнан, Хигебурга). У потоњој групи се, опет, издваја неколико међупрожимајућих слојева. Наспрам приповести у првом лицу (Егерија, ходочасник из Пјаченце), издвајају се оне у трећем лицу (Јероним, Адомнан, Хигебурга). С друге стране, уочава се разлика у фокусу: док најранији путници примећују практично само оно што се може наћи у Светом писму (Егерија, Јероним), списи каснијих ходочасника укључују обавештења о локалним предањима, савременим чудима те свакојаким куриозитетима (ходочасник из Пјаченце, Адомнан, Хигебурга). Поред свега тога, размотрена сведочанства се могу поредити или контрастирати и по следећим критеријумима: је ли писани траг настао током, тј. непосредно по окончању ходочашћа (Егерија) или након неког времена, мереног годинама или чак деценијама (Јероним, Адомнан, Хигебурга); кад је реч о нарративима у трећем лицу, да ли је писац заправо био уз путника (Јероним) или не (Адомнан, Хигебурга); да ли на перспективу дела више утицаја има сâм путник (Хигебурга) или учени писац (Јероним, Адомнан); напослетку – што је нарочито важна поента – да ли је тежиште приче на светим местима као таквим (Адомнан) или на поклоничком путовању (светог) протагонисте (Јероним, Хигебурга). Последице свих ових супротности се осећају на два нивоа, жанровском – чији спектар, по нашем суду, надилази поделу на водиче и путописе – и на плану представе простора. Мишљења

<sup>191</sup> Издање текста: *Vitae Willibaldi et Wynnebalidi*, ed. Holder-Egger, 86–106. О Вилибалду, његовој посети светим местима и настанку писаног извештаја о томе најскорије је писала Limor, Willibald, 230–244.

<sup>192</sup> Limor, *Pilgrims and Authors*, 263 (нап. 36), 270.

смо, штавише, да су те две равни тесно повезане, и то ћемо настојати да покажемо у ономе што следи.

\*

Извори које смо узели у обзир на претходним страницама не представљају само репрезентативан узорак списка о ходочашћу насталих пре 1000. године: на њих се, уз још неколико сачуваних састава,<sup>193</sup> заправо и своди та широко схваћена област књижевног стваралаштва у наведеном раздобљу. Но, већ прва половина 11. века је најавила корениту промену на том пољу. Крај сеоба које су столећима реметиле политичку и друштвено-економску ситуацију у Европи створио је услове за привредни раст и појачану мобилност унутар континента, али и за путовања изван њега. Што се тиче ходочашћа у Свету земљу, одлучујући замајац дала је христијанизација Мађара, којом је отворена и копнена траса ка Истоку: до свог одредишта поклоници су сада могли стићи било морем, било сувоземним путем који је водио преко југоисточне Европе и Мале Азије.<sup>194</sup> Па ипак, без обзира на то што су још у овом периоду обавештења о ходочашћима постепено бивала све бројнија – од око 1020, посведочена су готово на годишњем нивоу<sup>195</sup> – тај феномен добио је сасвим нову, колективну димензију оног часа кад су Европљани под оружјем кренули према Јерусалиму како би ослободили Христов гроб од муслимана. Природно, у епохи крсташких ратова продукција ходочасничких списка је постала далеко масовнија него што је до тада био случај: како истиче одлично упућени Џон Вилкинсон, за време првог Јерусалимског краљевства (1099–1187) сачињен је више него двоструко већи број таквих текстова него за претходних седамстотинак година.<sup>196</sup> Ово не треба да чуди ако се на уму има то да је 12. век био доба великог ентузијазма изазваног повратком светих места под власт хришћана. Из тог периода потичу неки веома познати описи ходочашћа – поменимо Севулфа (1102–1103), Јована из Вирцбурга (око 1160–1170) и монаха Теодериха (1169–1174)<sup>197</sup> – као и мноштво ситнијих састава који у овом и наредном столећу не губе на квантитету, док у домену оригиналности важи сасвим супротно: најупадљивије деривативани, као што се може и претпоставити, били су водичи.<sup>198</sup> С друге стране, паралелно са овим самосталним делима, извештаји о поклоништву се јављају и као интегрални делови широк текстуралних целина, од крсташких хроника, преко хагиографије, до скандинавских сага.<sup>199</sup>

Добро је познато да је 13. век задао неколико разорних удараца крсташком покрету. Поред коначног губитка Јерусалима (1244), највећи међу њима је свакако пад Акре (1291), јединог преосталог упоришта крсташа на Истоку, чију је централност у последњој етапи војног присуства хришћана у Палестини упечатљиво дочарао доминиканац Бурхард (око 1274–1284), аутор главног ходочасничког списка овог столећа.<sup>200</sup> Дефинитивно истеривање крсташа из Свете земље је, разумљиво, имало утицаја и на токове књижевности ходочашћа: конкретно, наметнуло је једну нову тему и довело до стварања посебне категорије текстова која је обухватала трактате посвећене поновном освајању тих простора.<sup>201</sup> Међутим, суштинске промене се уочавају и на општијем плану. Од средине 14. века, поклонице почињу све више занимати профани аспекти

<sup>193</sup> За податке о онима на које се нисмо посебно осврнули, упућујемо на књигу Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*.

<sup>194</sup> Webb, *Medieval European Pilgrimage*, 17–18.

<sup>195</sup> Limor, *Early Pilgrimage Itineraries*, 172–173.

<sup>196</sup> Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 1.

<sup>197</sup> Сва три текста најскорије су издата у *Peregrinationes tres*, ed. Huuysens, где се могу наћи и основни подаци о ходочасницима. Хронолошки оквири њихових путовања унеколико варирају у литератури: *ibid.*, 7, 27–29; уп. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrimage*, 6–7, 21–22.

<sup>198</sup> Porcasi, *Letteratura di pellegrinaggio*, 193–194; Campbell, *Medieval Travel Writing*, 38.

<sup>199</sup> Webb, *Medieval European Pilgrimage*, 177; Connolly, *Guidebooks*, 243.

<sup>200</sup> *Peregrinatores quatuor*, ed. Laurent, 19–94.

<sup>201</sup> Porcasi, *Letteratura di pellegrinaggio*, 195–196.



путовања, толико да ће у 15. већ бити прилично компликовано раздвојити описе ходочашћа од обичних путописа.<sup>202</sup> Њихово посветовњавање произлази и из тога што у ово доба носиоци „ходочасничког дискурса“ нису више само црквена лица и аристократе, већ су то и трговци, који у то искуство уносе један друкчији сензибилитет: егзотизација и аутобиографизација ходочашћа подариле су нову динамику развоју ове већ довољно комплексне књижевне врсте, чија је касна фаза најбоље представљена у делу још једног припадника доминиканског реда, Феликса Фабрија из Улма (1484).<sup>203</sup>

Непотребно је рећи да овај летимични осврт нуди крајње поједностављен поглед на корпус који, према једној процени, броји отприлике 526 извора насталих између 1100. и 1500. године, што на латинском, што на вернакуларним језицима западне и средње Европе.<sup>204</sup> Јасно је, дакле, да би нас детаљно бављење њиме одвело предалеко, а питање је колико би оно уопште било сврховито. Наиме, иако сматрамо да су предности компаративног приступа приликом проучавања ма које традиције писања о ходочашћу неупитне, и премда ћемо се у наредним поглављима свакако позивати на западна сведочанства о Светој земљи, не сме се сметнути с ума то да ходочасничке праксе у Европи развијеног и позног средњег века одражавају развојни лук оновремене римокатоличке побожности, и да стога неминовно задржавају посебност у односу на аналогне појаве у православном свету. Нека овде буде довољно да наведемо тек неколико примера зарад поткрепљивања наше тврдње. Римокатолици су, рецимо, из разумљивих разлога чешће посећивали локације посвећене успомени на светог Петра, али су махом занемаривали палестинске манастире, који су у ортодоксној верзији ходочашћа играли важну улогу (на то ћемо се још вратити). Још карактеристичнија одлика поклоничких путовања западног типа јесте њихова веза с опростом грехова: посета светом месту подразумевала је индугенцију изражену у времену за које ће боравак ходочасника у Чистилишту бити скраћен (интервал је, природно, зависио од угледа самог места, а да се о томе строго водило рачуна говоре сачувани приручници и водичи).<sup>205</sup> Православним путницима је ова замисао била потпуно страна, као уосталом и покушај да се, по коначном повлачењу из Јерусалима 1244. године, Акра учини новим центром поклоништва уместо Светог града.<sup>206</sup> Све ово сугерише да је у извештајима побожних путника са Запада приповедање Свете земље укључивало и својеврсно идеолошко маркирање простора, које је одударало од онога што се сматрало стандардом међу представницима источног обреда. Будући да су извори што чине окосницу нашег огледа изданци потоње перспективе, у наставку је потребно скренути пажњу на материјал потекао из средине која је у верском и културном смислу била стожер средњовековне православне екумене, и чији се утицај мора размотрити и када су у питању релевантни списи јужнословенског порекла.

\*

Две ствари одмах упадају у очи у вези с писаном заоставштином византијског порекла која се тиче ходочашћа у Свету земљу. Прво, број тих списа је вишеструко мањи од оног који смо малочас навели, а који се односи на наслеђе западне и средње Европе. Није искључено, наравно, да оно чиме данас располажемо представља сачувани део једног садржајнијег корпуса,<sup>207</sup> као што постоји и шанса да у догледно време буде пронађено још сведочанстава која ће се моћи придружити тој групи. Разлози за оптимизам у овом погледу су, међутим, ограничени, будући да су рукописне традиције познатих састава о ходочашћу на грчком језику сразмерно сиромашне. Другим речима, чини се да ова дела нису само малобројна, већ и да су

<sup>202</sup> Zumthor, *Medieval Travel Narrative*, 810–811.

<sup>203</sup> Porcasi, *Letteratura di pellegrinaggio*, 199–202; Webb, *Medieval European Pilgrimage*, 178.

<sup>204</sup> Howard, *Writers and Pilgrims*, 17.

<sup>205</sup> О индугенцијама у контексту ходочашћа у Свету земљу и уопште: Webb, *Medieval European Pilgrimage*, 20–30.

<sup>206</sup> Подробније о овом феномену пише Jacoby, *Pilgrimage in Crusader Acre*, 105–117.

<sup>207</sup> Talbot, *Byzantine Pilgrimage*, 98 наводи неке изгубљене списе о којима сазнајемо из других извора.

ретко преписивана, што говори да су имала прилично неупадљиво место у сложеном поретку византијске књижевности.<sup>208</sup> Значи ли то да је поклоништво код Ромеја побуђивало мање интересовање него у неким другим подручјима хришћанског света? Сматрамо да би такав закључак, као и свака друга генерализација, ипак био пренагљен. Алис-Мери Талбот истиче да, иако је до нас дошло релативно мало извора средњевизантијског и позновизантијског периода који говоре о поклоништву у Палестину, ти исти извори не приказују посету светим местима као ретку или неубичајену праксу; напротив, према њеном суду, могло би се рећи да је могућност одласка у Свету земљу у Византији чак узимана здраво за готово.<sup>209</sup> Како, према томе, објаснити невелику продукцију списа о ходочашћу? Можда су физичка близина тог простора – која је палестинске светиње Византинцима морала чинити бар за нијансу приступачнијим него поклоницима из удаљених крајева Европе – и његова начелна доступност (дакако, не свима и не увек) умањиле потребу за том врстом састава. Сем тога, оно што свакако ваља држати на уму јесте то да многи ходочасници – већина, заправо – вероватно нису налазили за сходно да оставе писани траг о свом подухвату, између осталог јер нису веровали да су дорасли том задатку: како сувисло примећује Андреас Килцер, они махом нису имали много (или уопште) списатељског искуства, па није незамисливо да су, обесхрабрани високим стандардима византијске реторике, одлучивали да своје доживљаје ипак задрже за себе и људе у свом непосредном окружењу.<sup>210</sup>

Друга важна карактеристика овога корпуса јесте његова позна појава. Раније поменути водич Епифанија Агиополита једини је самостални грчки текст посвећен ходочашћу из периода пре крсташких ратова. Напредак на овом плану уочава се тек у другој половини 12. века, када су написана два веома интересантна извештаја о путовању у Свету земљу, која нам дају увид у два сасвим различита поклонишка искуства. У првом, науци познатом као *Ἡδοιπορικόν*, у стиху су овековечени доживљаји хроничара и потоњег црквеног достојанственика Константина Манаса (око 1130 – око 1187), који је почетком 60-их година пратио севаста Јована Кондостефана на путовању у Сирију и Палестину, где су имали да обаве један поверљив дипломатски посао: послати су, наиме, како би с јерусалимским краљем Балдуином III уговорили брак између неке од његових нећака и цара Манојла I Комнина.<sup>211</sup> У оквиру свог боравка на Истоку, Константин је успео да обиђе света места, на шта ћемо се вратити. Друго дело које смо најавили настало је петнаестак или нешто мало више година доцније. Његов аутор у литератури се најчешће наводи под именом Јован Фока; претпоставља се да је био пореклом с Крита, те да је као ислужени војник примио монашки постриг на острву Патмос.<sup>212</sup> Овај став је у потпуности ревидирао Харис Месис, који није само понудио друкчије читање пишевог имена – Дука уместо Фока – већ је изнео и ново мишљење у вези с друштвеним контекстом из којег је он потекао: према Месису, иза овог казивања не би могао стајати тек неки побожни провинцијалац, већ неко ко оличава занимања и настојања престоничке интелектуалне елите.<sup>213</sup> Све у свему, реч је о

<sup>208</sup> Külzer, *Peregrinatio graeca*, 35.

<sup>209</sup> Talbot, *Byzantine Pilgrimage*, 98.

<sup>210</sup> Külzer, *Peregrinatio graeca*, 10, 13; id., *Byzantine and early post-Byzantine pilgrimage*, 155–156.

<sup>211</sup> Издање текста: Horna, *Hodoiporikon*, 325–347. О околностима Манасовог путовања и његовом спису, в. Külzer, *Peregrinatio graeca*, 17–20.

<sup>212</sup> Издање: *Ἰωάννου τοῦ Φοκά Ἐκφρασις*, ed. Троицкий, 1–28. Детаљније о наведеној интерпретацији ауторовог порекла в. Külzer, *Peregrinatio graeca*, 20–21.

<sup>213</sup> Ова тумачења изнета су у чланку Messis, *Littérature, voyage et politique*, 146–166 (в. посебно 146–148 око имена и могућег идентитета писца), у којем се предлаже и ново датирање текста. Месис је, наиме, сугерисао да је он могао бити написан недуго након смрти цара Манојла (1180), дакле за владавине малолетног Алексија II (1180–1183) или Андроника I (1183–1185); тиме би се датум његовог настанка сместио негде између две године које су досад биле у оптицају, 1177. и 1185. (последњих деценија, прва је махом узимана као релевантна): *ibid.*, 160–162. Месисови закључци нису општеприхваћени: подржао их је, између осталих, Антони Калделис у једној својој скоријој књизи (Kaldellis, *Ethnography After Antiquity*, 67, 101–102), док је Андреас Килцер у сасвим недавно објављеном раду ипак остао при традиционалној интерпретацији, в. Külzer, *Pilgrims on their Way*, 15.

двојици путника који су обишли Свету земљу у две узастопне деценије, крећући се сличном трасом, и који су, можда – нека то питање остане отворено – припадали истом цариградском миљеу.

Па ипак, начин на који се један и други односе према светим местима фактички немају додирних тачака. Јованов приступ је у том погледу мање-више конвенционалан: он не сакрива одушевљење и приступа овим знаменитостима са заносом који дочарава описима у традицији античких екфраза; и заиста, жанровско одређење што га налазимо у наслову дела – *Ἐκφρασις ἐν συνόψει τῶν ἀπ' Ἀντιοχείας μέχρις Ἱεροσολύμων κάστρον καὶ χωρῶν Συρίας, Φοινίκης καὶ τῶν κατὰ Παλαιστίνην ἀγίων τόπων*<sup>214</sup> – не би требало сматрати ни случајним ни неумесним. Обогаћујући овај из старине наслеђени дискурс хришћанским елементом, он ствара један вишезначни *tableau* који није лишен ни политичке конотације, што се јасно очитује у настојању аутора да успомену на свога господара, василевса Манојла, веже за најсветија места хришћанског света.<sup>215</sup> С друге стране, иако испрва приноси уобичајену хвалу светим местима, Константин говори о посети Јерихону у маниру који, по нашим сазнањима, нема преседана. О крајолику који је, према извештају Јована Фоке/Дуке, издељен међу манастирима Јудејске пустиње и претворен у добро наводњене вртове испуњене засадима воћа и винове лозе, Манас пише као о спаљеној песковитој пустоши над којом је сунце тако несносно грејало да је осећао како му његови зраци пробијају лобању: „У пећницама Јерихона“, јадикuje он, „жив сам изгорео“ (τῆς Ἱεριχοῦς ταῖς καμίνοις ἐφλέγην).<sup>216</sup> Задржимо се на само још једном упечатљивом примеру. Одељак посвећен Јордану, „најсветијој међу рекама“ (ὁ ἐν ποταμοῖς ἀγιώτατος), код Фоке/Дуке очекивано је обојен сећањем на Христово крштење, што је опште место ходочасничких списа без обзира на провенијенцију.<sup>217</sup> Манас, међутим, није био задивљен: с његове тачке гледишта, та мутна, бљутава, споротекућа вода није завређивала ни да се назове реком.<sup>218</sup> Слична запажања – скандалозна ако не и blasphemична – он је оставио и о другим ходочасничким дестинацијама у Палестини, не изостављајући ни Назарет, родно место Исуса Христа.<sup>219</sup> Према тумачењу Катје Галатариоту, Манасов презириви тон се може објаснити неповољним развојем догађаја у вези с мисијом због које су ромејски посланици и кренули пут Истока: незадовољство што се у њему из тог разлога било накупило изашло је на видело у овом крајње несвакидашњем – уистину, јединственом – опису светих места.<sup>220</sup>

Премда то нипошто не оправдава тврдњу да је извештај Јована Фоке/Дуке „заправо више један обезличени водич него лична приповест“,<sup>221</sup> морамо признати да се он у појединим својим сегментима заиста своди на набрајање успутних станица, уз напомену због чега су оне важне за ходочасника и колико су међусобно удаљене. Ово јесу, у најкраћем, главне одлике водича или

<sup>214</sup> *Ἰωάννου τοῦ Φοκᾶ Ἐκφρασις*, ed. Троицкий, 1.

<sup>215</sup> О жанровским особеностима текста в. Mesis, *Littérature, voyage et politique*, 149–160; о његовим политичким импликацијама: *ibid.*, 160–166.

<sup>216</sup> Horna, *Hodoiporikon*, 333.280–284. На овај упадљиви контраст указала је Galatariotou, *Travel and Perception*, 231. Дијаметрално различити приступи двојице писаца оличени су и у њиховом односу према суровим условима живота у пустињи: док Манас, као што смо видели, врућину доживљава искључиво кроз непријатност коју она у њему изазива, Фока/Дука је перципира у контексту подвига због којег ће тамошњи испосници заслужити место у Царству небеском: *Ἰωάννου τοῦ Φοκᾶ Ἐκφρασις*, ed. Троицкий, 17.

<sup>217</sup> *Ἰωάννου τοῦ Φοκᾶ Ἐκφρασις*, ed. Троицкий, 20.

<sup>218</sup> Horna, *Hodoiporikon*, 333.288–293, 334.305–306.

<sup>219</sup> *Ibid.*, 333.294–334.330.

<sup>220</sup> Galatariotou, *Travel and Perception*, 231–232.

<sup>221</sup> Talbot, *Byzantine Pilgrimage*, 106. Начин на који се „лични елемент“ изграђује у овом делу најбоље је дефинисао Mesis, *Littérature, voyage et politique*, 159: „L’auteur s’efforce de laisser sa propre trace dans sa composition littéraire, tout en combinant des genres peu disposés à l’écriture autobiographique. Il devient discrètement une figure familière toute au long de sa narration, n’imposant pas une subjectivité très visible mais sa propre expérience, soulignant ainsi sa prétention à la objectivité. Il se construit en voyageur réceptif et critique à la fois, une sorte de témoin digne de confiance“.

проскинитара (од грч. *προσκυνητάριον*), којима Андреас Килцер, као што смо раније нагласили, додаје још две пресудне карактеристике – одсуство ауторског печата и анонимност.<sup>222</sup> Килцерово истраживање обухватило је више од двадесет примерака ових ходочасничких текстова, од којих већина припада добу „туркократије“; најранији и истовремено једини прецизно датирани спис тог реда из византијског периода настао је 1253/4. године.<sup>223</sup> За разлику од размотрених описа ходочашћа, који пажљивом читаоцу могу открити различите назнаке о друштвеном положају путника, о његовој личној лектури, стању духа или идеолошким претензијама, ови састави су по правилу лишени таквог потенцијала. Њихов дискурс је углавном језгровит и таксативан, као својеврстан проширени списак светих места, покаткад обогаћен подацима о физичком изгледу одређених знаменитости.

Другим речима, простор Свете земље типичан за водиче није простор у који су уписане мисли и осећања ходочасника; напротив, у први план избија текстуална мрежа поклоничких одредишта, организована у неколико основних ходочасничких путања. Све оне су, природно, дефинисане у односу на Јерусалим. Први круг чине светилишта у самом граду, затим долазе она у његовој околини, а онда се одвајају засебне трасе у више праваца – источно ка Јерихону и Јордану, јужно ка Витлејему, северно ка Назарету итд; у принципу, тежило се што целовитијем прегледу светих места.<sup>224</sup> Треба додати, штавише, да се у раним проскинитарима уочава структурна разноликост по питању маршруте: најстарији (тј. његов сачувани део) креће од Антиохије, да би преко Галилеје и Самарије стигао у Јерусалим, док један из 15. века води од Крита у Египат, па преко Синаја долази у Палестину; ипак, већ крајем 14. столећа посведочен је образац који ће се, уз подразумевана одступања на нивоу детаља, дефинитивно усталисти у 16, а по којем путовање почиње у самом Јерусалиму.<sup>225</sup> Коначно, без обзира на то што се међуоднос приватних казивања о ходочашћу и водича поглавито сагледава кроз већ истакнуту разлику у присуству, тј. одсуству приповедача, мора се подвући то да ове две врсте деле извесне битне карактеристике, као на пример то да су у фактографском смислу веома често подударне, будући да се заснивају на сродним изворима и искуству похођења истих светих места.<sup>226</sup>

Док је из 13. века до нас дошао једино поменути проскинитар из 1253/4. године,<sup>227</sup> из 14. имамо и водиче и персонализоване приповести о конкретним поклоничким путовањима. Два састава потоње врсте могла би се, на први поглед, сравнити с претходно размотреним делима Константина Манаса и Јована Фоке/Дуке: један, наиме, садржи успомене на дипломатску мисију у оквиру које је аутор обишао и света места, док други представља наратив о ходочашћу у ужем смислу. Ближи увид, међутим, релативизује оваква површна поређења. Први текст који ћемо увести у дискусију проистекао је из пера Андрије Ливадина († после 1361), византијског званичника и писца који је највећи део каријере провео у Трапезунту. Као сасвим млад, Ливадин је придружен делегацији упућеној мамелучком султану у Каиро, од којег је и добио дозволу да посети Палестину; о свему овоме сазнајемо из његове *Περιηγητική ιστορία ἀναβάσεως*, необичног текста у којем се сустичу аутобиографија, путопис те хвалоспев Христу, Богородици и светима зато што су му помогли да преброди свакакве животне недаће.<sup>228</sup> Ливадинова сећања, записана тридесетак година након путовања (око 1355), предочавају његов обилазак палестинских светиња пропраћен примереним побожним праксама, попут појања химни или свеноћног бдења у цркви Св. Гроба (Васкрсења Христовог). Као и у претходно размотреним саставима, тежиште

<sup>222</sup> В. изнад, стр. 36–37.

<sup>223</sup> Преглед ових извора, с подацима о рукописима и издањима, може се наћи у Külzer, *Peregrinatio graeca*, 35–62.

<sup>224</sup> *Ibid.*, 37–38.

<sup>225</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>226</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>227</sup> Уп. Pringle, *Pilgrimage to Jerusalem*, 58.

<sup>228</sup> Издање: *Ἀνδρέου Λιβადινοῦ βίος καὶ ἔργα*, ed. Λαμπρίδης, 39–87. О Ливадину и његовом спису в. Külzer, *Peregrinatio graeca*, 21–24; Kaldellis, *Ethnography After Antiquity*, 147–148.

је на светим местима као сведочанствима спасоносних збивања из прошлости; у службу обликовања те слике стављени су спорадични подаци о тамошњем живљу, сведени на успутне помене патријарха са свештенством и анђелоликих аскета.

Оно што овде у извесном смислу ремети традиционални мизансцен Палестине као ванвремене позорнице свештене повести јесте опаска коју Ливадин износи поводом свога боравка у Јерусалиму. Он се, према нашем казивачу, и даље има сматрати „Светим градом“ иако се нашао у власти Арапа; међутим, то што се није дао трајно оскрнавити присуством „нечистих“ ипак не мења чињеницу да су за ову несрећу одговорност сносили сами хришћани због својих безакоња.<sup>229</sup> Становиште по којем је грех био главни разлог због којег је Бог допустио да верујући падну у руке муслиманима било је *locus communis* књижевности епохе османских освајања, чијој је раној етапи Ливадин био савременик: када је он боравио у Светој земљи, Турци су се пробијали кроз Малу Азију, док се време писања дела отприлике поклапа са њиховим заузимањем Галипоља.<sup>230</sup> Прожимање идеалне представе о Палестини и реалног стања у којем се она налазила под влашћу иновераца одликује још један ходочаснички спис 14. века, који, баш као и извештај Јована Фоке/Дуке, носи наслов *Ἐκφρασις*. Његов аутор је извесни протонотар Пердика из Ефеса, и то је практично све што се о њему поуздано да рећи.<sup>231</sup> Пердика не улаже ни најмањи напор да прикрије резигнираност због тога што су „Сарацени“ заузели хришћанске светиње, неке уништавајући, а неке претварајући у властите богомоље. „Куда су некоћ газила пречиста стопала, сад газе стопала одвратна, стопала скрнавитељска“ (ὅπου τὸ πρὶν διαωγῆ ποδῶν τῶν πανάχραντων, ἄρτι ποδῶν τῶν βδελυρῶν, ποδῶν μεμιασμένων), и све то, (само)прекорно додаје наш путник, услед сагрешења (ἐμὰς δι’ ἁμαρτίας) због којих су хришћани лишени могућности да у потпуности уживају у благословима светих места.<sup>232</sup>

Трећи извор којим Андреас Килцер употпуњује свој досије кад је у питању 14. век није, строго гледано, ходочаснички спис, али далеко од тога да не заслужује нашу пажњу. Посреди је, наиме, чувено историографско дело Нићифора Григоре (око 1290 – око 1360), *Ἱστορία Ρωμαϊκή*, у чијој се 24. и 25. књизи излаже путовање по источном Средоземљу пишевог бившег ученика Агатангела. „Добри гласник“, што би био дословни превод његовог имена, наводно је посећивао Григору током његовог заточеништва у манастиру Хори, којег је допао због противљења Јовану VI Кантакузину и Григорију Палами, и доносио му вести из спољног света.<sup>233</sup> Једном приликом, Агатангел је потанко известио Григору о свом дугом странствовању: најпре је, преко Родоса, стигао у Египат, након чега је продужио ка Палестини, Сирији и Киликији, да би се напослетку вратио у Цариград преко Кипра, Крита и Еубеје. Ипак, премда су сличном трасом пролазили многи ходочасници, Агатангелова прича упадљиво одудара од наратива насталих из намере да се предочи доживљај Свете земље. Једино што каже о боравку у Палестини јесте то да је имао горућу жељу да види места и градове обележене трагом Спаситељевих стопа, те да је успео да је задовољи.<sup>234</sup> Мимо тога, његово занимање за хришћанске знаменитости је занемарљиво; с друге стране, реликти класичне старине су и те како привлачили његову пажњу током целог путовања. Још једна важна разлика у односу на претходно представљене ходочасничке саставе – који, као што смо рекли, игноришу, тј. веома селективно узимају у обзир људе који су морали чинити део

<sup>229</sup> *Ἀνδρέου Λιβανηνοῦ βίος καὶ ἔργα*, ed. Λαμπρῖδης, 47.5–15.

<sup>230</sup> За најосновније информације о османској експанзији на уштрб Византије в. Острогорски, *Историја*, овде посебно 472, 493. О идеји о греху као узроку хришћанских пораза код писаца позновизантијског раздобља пише Ševčenko, *Decline of Byzantium*, 179; в. о томе, у нешто ширем контексту, и Kaldellis, *Ethnography After Antiquity*, 73 и даље.

<sup>231</sup> Издање текста: Baseu-Barabas, *Perdikas von Ephesos*, 165–174. О аутору: Külzer, *Peregrinatio graeca*, 26–28.

<sup>232</sup> Baseu-Barabas, *Perdikas von Ephesos*, 168.85–93, 174.247–249.

<sup>233</sup> Још увек релевантно издање је оно из Бонског корпуса: *Nicephori Gregorae Byzantina Historia* 3, ed. Bekker (*n.b.* у њему је књига 24. обележена као 22, након које иде 25); Külzer, *Peregrinatio graeca*, 24–26.

<sup>234</sup> *Nicephori Gregorae Byzantina Historia* 3, ed. Bekker, 24.8.10–14.

поклонишког искуства – јесте то што се Агатангел доследно интересује за положај православних заједница под влашћу муслимана и Латина. Какав се, дакле, закључак о његовој приповести има извући, водећи, наравно, рачуна о целини дела у које је уклопљена? Покушаји да се Агатангел поистовети с неком стварном личношћу средине 14. века, каквих је било у науци,<sup>235</sup> изгледају нам унеколико мање сврсисходно од настојања Антонија Калделиса да га сагледа као Григорину књижевну креацију, а његово путовање као израз интелектуалних и политичких/полемиких стремљења самога писца: речи хвале које он, кроз Агатангелова уста, изриче о државним творевинама на Истоку, али и православцима јер чувају своју веру упркос превласти „јеретика“, односно „неверника“, заправо представљају свеобухватну критику стања у самом Царству, које су Кантакузин и паламити, Григорини најљући противници, довели до ивице пропасти.<sup>236</sup>

Остављајући простора за неслагање с Калделисовом аргументацијом (премда нама делује сасвим солидно), сматрамо да је његова теза значајна и на једном општијем плану јер указује на то да наратив о путовању/ходочашћу, сем тога што свакако може бити аутентично сведочанство о нечијим доживљајима *en route*, може послужити и као приповедачка стратегија која омогућује да се одређена порука пошаље на нарочито учинковит начин. Григорин Агатангел располаже ауторитетом утемељеним у искуству путовања, у ономе што је видео и у шта се лично уверио,<sup>237</sup> а уз то има тенденцију да каже баш оно што би његов саговорник, заточени историчар, волео да чује и што оснажује отпужбе потоњег против оних који су га скрајнули с политичке сцене. Иако би, дакле, и сâм Агатангел и његово путовање могли бити измишљени, то је у бити секундарно; ствар је у томе како Григора развија и користи ову потенцијално фиктивну поставку (која може бити и само делимично фиктивна, тј. домишљена) не би ли што уверљивије изнео своју поенту. Како било да било, ми се овим случајем нећемо подробније бавити јер то није тема нашега рада. За даљу расправу битно је само то да, у начелу, приповедање путовања – и особито ходочашћа – може бити делотворно средство за испуњење специфичне намере неког књижевног текста.

Овај принцип, мишљења смо, треба да буде идеја водилца за проучавање хагиографског материјала, о чијој вредности као извору за историју ходочашћа не постоји сагласност међу истраживачима. Андреас Килцер није нашао за сходно да у своје испитивање укључи житија светих из разлога што је податке које она нуде проценио као неверодостојне, водећи се тиме да је главна функција ових дела прослављање јунака; следствено, сваки аспект приче се тенденциозно подређује датом циљу и самим тим не може бити релевантан за изучавање „реалних“ ходочасничких искустава.<sup>238</sup> (У светлости Калделисове интерпретације, сама се намеће помисао да би се нешто слично могло казати и за Агатангелов извештај.) С Килцеровим искључивим ставом не слаже се Алис-Мери Талбот, која истиче да обавештења садржана у хагиографији могу знатно допринети познавању поклонишких путовања Византинаца у Палестину, чак и кад су посредни појединости практичне природе.<sup>239</sup> Премда нема никакве сумње да између књижевности ходочашћа у ужем смислу и хагиографије постоји суштинска разлика кад је реч о централној теми – у првој категорији то су света места, а у другој свети људи<sup>240</sup> – наше је уверење да се житија у овом смислу не би смела априорно одбацити, при чему се подразумева да њихов сведочанствени потенцијал ближе зависи од конкретних питања која постављамо. У оквиру дискусије која се, попут наше, превасходно бави Светом земљом као наративним простором, хагиографија заузима посебно место, али такође носи низ теоријско-методолошких проблема, с којима ћемо се сусрести мало касније. Засад је потребно употпунити

<sup>235</sup> Külzer, *Peregrinatio graeca*, 24, нап. 132.

<sup>236</sup> Kaldellis, *Ethnography After Antiquity*, 148–154.

<sup>237</sup> О ауторитету путника као очевица расправља Thompson, *Travel Writing*, 64.

<sup>238</sup> Külzer, *Peregrinatio graeca*, 86–87; id., *Byzantine and early post-Byzantine pilgrimage*, 155.

<sup>239</sup> Talbot, *Byzantine Pilgrimage*, 97–106.

<sup>240</sup> Malamut, *Des voyages et de la littérature voyageuse*, 203–204.

овај концизни репертоар византијских извора сумарним освртом на житијне саставе у којима се приповеда о ходочашћу у Палестину.

У додатку уз рад на који смо се више пута позивали на претходним страницама, Талбот је дала прелиминарни списак путовања у Свету земљу према изворима грчке провенијенције из раздобља 8–14. века: према њеној евиденцији, могуће је говорити о око тридесетак ходочашћа, обављених самостално (неки од поклоника су познати по имену, неки су пак анонимни) или у групи.<sup>241</sup> Поред тога што обухвата и раније представљене путнике, на чијим је казивањима заснована Килцерова студија, овај досије обраћа нарочиту пажњу на обавештења која добијамо из хагиографије, а која су, с квалитативног становишта, прилично разнолика: док из неких састава ове врсте дознајемо тек толико да се ходочашће одиграло, поједини пружају детаљнији увид у путовања својих протагониста. За тренутну расправу од највеће важности су потоњи, будући да се механизми наративног конструисања простора једино разазнају у колико-толико развијеним приповестима о боравку на Истоку и обиласку светих места. Значај тих приповести поготово је апострофиран чињеницом да се оне јављају и у оним столећима која, колико се у овом тренутку може утврдити, нису изнедрила ходочасничке списе на грчком. Кад је у питању рановизантијска епоха, мислимо пре свега на монашка житија из пера Кирила Скитополског и на нешто каснији животопис посвећен Теодору Сикеоту († 613).<sup>242</sup>

У следећем конвенционално схваћеном периоду ромејске историје, односно у интервалу до почетка крсташких ратова – из њега је, присетимо се, до нас дошао само текст Епифанија Агиополита – настало је више хагиографских састава који тематизују ходочашће светих људи, као што су, примера ради, Илија Млађи († 903) или Лазар Галисиот († 1053).<sup>243</sup> Наравно, у том смислу релевантни извори могу се пронаћи и међу житијима познијег датума. Средином 12. века појавили су се животописи Мелетија Млађег († око 1105), а негде око 1200. године састављена је *vita* патријарха Леонтија Јерусалимског († 1185).<sup>244</sup> Поред ових, истакли бисмо две хагиографије чији су аутори двојица цариградских првосвештеника 14. столећа: у питању су житија Григорија Синаита († 1346) Калиста I – које постоји и у словенској варијанти – и Саве Млађег († око 1349) Филотеја Кокина.<sup>245</sup> С изузетком Леонтија, који је постављен за јерусалимског патријарха и послат у Палестину да би преузео своју катедру, сви наведени су одлазили тамо као монаси или како би постали монаси, при чему је посета локалним светињама знала да прерасте у продужени период подвизавања у њиховој околини.<sup>246</sup> Ближа поређења би бесумње открила извештај број ситнијих или крупнијих разлика међу њима, али оно што им је

<sup>241</sup> Talbot, *Byzantine Pilgrimage*, 109–110.

<sup>242</sup> Стандардно издање Кириловог опуса, у којем се истиче житије Саве Освећеног, још увек јесте Шварцово, в. нап. 58 изнад. Житије Теодора Сикеота издао је Festugière, *Vie de Théodore*. Феномен ходочашћа светих људи у раној Византији, на основу ових и других примера, разматра Kaplan, *Saints en pèlerinage à l'époque protobyzantine*, 249–262 (заправо, Каплан сматра Теодора својеврсним „граничним случајем“, па се тако њиме бави и у чланку посвећеном ходочашћу у средњевизантијском раздобљу, в. нап. испод); в. такође књигу Malamut, *Sur la route*, која је шира како у тематском тако и у хронолошком смислу, будући да испитује путовања византијских светих (поклоничка као год и остала), и то у периоду 4–12. столећа.

<sup>243</sup> Издање Илијиног житија с паралелним преводом на италијански: *Vita di Sant'Elia*, ed. Rossi Taibbi, 1–123; што се Лазаревог тиче, и даље је релевантно издање из *Acta Sanctorum*, Nov. 3, 508–588. О светим ходочасницима средњевизантијског раздобља в. Malamut, *Sur la route, passim*; Kaplan, *Saints en pèlerinage à l'époque mésobyzantine*, 109–127.

<sup>244</sup> Хагиографске саставе посвећене Мелетију написали су Никола, епископ метонијски, и Теодор Продром; издање: *Νικόλαου Μεθώνης καὶ Θεοδώρου τοῦ Προδρόμου Βίοι*, ed. Васильевский, 1–39, 40–69. Изворни текст Леонтијевог житија и напоредни превод на енглески језик доноси Tsougarakis, *Life of Leontios*, 32–157.

<sup>245</sup> Грчки оригинал Григоријевог животописа приредио је Помяловский, *Житие*, 1–46, а превод на словенски Сырку, *Житие Григорія Синаита*, 1–48. За житије Саве Млађег в. *Ανάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, ed. Παλαδόπουλος-Κεραμεύς, 190–359.

<sup>246</sup> Talbot, *Byzantine Pilgrimage*, 101–102.

свима заједничко јесте то да је Света земља као простор играла улогу далеко од занемарљиве у уобличавању њихове светости. Као што је Григора могао да потцрта истинитост казивања свог посетиоца приказујући га као прекаљеног путника, тако су хагиографи имали властите разлоге да на одређени начин наротивизују ходочашће јунака и/или њихово монаховање у неком од средишта православне духовности. Креирање једног светачког образа, другим речима, увек има и просторну компоненту, која добија нарочит смисао када подразумева (и) Свету земљу, једно од значењем најбременитијих подручја у екумени.

На наш нужно селективан, али смисаоно заокружен приказ византијских сведочанстава о поклоничким путовањима у Свету земљу, овим се ставља тачка. Оно што нам остаје јесте то да се на самом крају накратко окренемо сродним изворима насталим у тзв. поствизантијском добу, односно закључно са 16. веком, који представља горњу хронолошку границу овога рада. Из тог периода, како смо раније нагостили, сачувано је више проскинитара, а њима се имају додати и ретки, но свеједно интересантни, лични извештаји о ходочашћу. Око 1480. године, по налогу цариградског првојерарха Максима III, на путовање је кренуо митрополит смирнски (доцније ефески) Данило, са задатком да обиђе три источне патријаршије. Текст у којем Данило описује своје странствовање, особито посету светим местима, несумњиво је заснован на неком водичу што је му био на располагању.<sup>247</sup> У последњој четвртини 16. столећа, читав век након Даниловог, настала су још три састава која би ваљало споменути у овом контексту. Теодосије Зигомала, протонотар у служби васељенског патријарха Јеремије II, испловио је из Цариграда 1576. и око годину дана провео на пропутовању источним Средоземљем; од свих локација на којима је био, најподробније је описао Синај и тамошњи манастир Свете Катарине.<sup>248</sup> Зигомалине забелешке о библијском полуострву, међутим, нису ни изблиза тако импресивне као утисци које је, након сопственог боравка тамо, у стихове преточио калуђер Пајсије, будући митрополит родски.<sup>249</sup> Напоследку, наведимо и извесног Јакова Милоита, који се издваја у односу на досад размотрене путештвенике утолико што није био ни изасланик ни духовно лице, већ, изгледа, трговац, што може објаснити карактер његових обавештења, језгровитих и лишених литерарних амбиција ма какве врсте.<sup>250</sup>

\*

У овој целини рада покушали смо да у главним цртама прикажемо дијапазон видова које је, у интервалу од касне антике до освета модерног доба, попримало казивање о хришћанском ходочашћу у Свету земљу. Без обзира на то што су из практичних разлога неки његови аспекти морали бити унеколико симплификовани, наш преглед је показао то да се свако релевантно дело може посматрати као специфична комбинација неколиких основних чинилаца. У први план се најчешће поставља онај што произлази из одговора на питање да ли се одређени састав своди на маршруту и списак посећених места, или уз то сведочи и о личном доживљају ходочашћа, који је предочаван на веома различите начине у зависности, с једне стране, од општих тенденција у побожности епохе, а с друге, од учености, назора и претпостављене намере самога поклоника-наратора. Посведочени још у 4. веку – први у итинерару анонима из Бордоа, потоњи код Егерије – ови модалитети приповедања чинили су окосницу књижевности ходочашћа кроз читав период средњовековља, с тим да се начелна и наизглед прецизна граница између њих у пракси показала прилично порозном: сваковрсне међуформе којих смо се дотакли на претходним страницама у

<sup>247</sup> Издање: *Διήγησις Δανιήλ*, ed. Дестунисъ, 1–23. Више података о Данилу даје Külzer, *Peregrinatio graeca*, 28–29.

<sup>248</sup> Зигомалин извештај објављен је у *Ὁκτὼ ἐλληνικαὶ περιγῶραι*, ed. Пападопуло-Керамевсъ, 41–51; у наставку, на стр. 51–54, налази се његов опис Синаја, сачињен у форми писма упућеног пријатељу Стефану Герлаху, в. Külzer, *Peregrinatio graeca*, 29–31.

<sup>249</sup> Издање: *Παϊσίου Ἀγιαποστολίτου Ἱστορία*, ed. Пападопуло-Керамевсъ, 1–90; детаљније о Пајсију и његовом делу в. Külzer, *Peregrinatio graeca*, 31–33.

<sup>250</sup> Külzer, *Peregrinatio graeca*, 33–35, 64, 84.



суштини указују на то да је идеалне типове водича и путописа упутније посматрати као крајње тачке једног сложеног распона него као супротстављене и узајамно искључујуће чланове какве свеобухватне дихотомije. Оно што недвосмислено следи из ове констатације јесте то да питање жанра ходочасничких списа представља крупнији изазов него што можда на први поглед делује, при чему треба водити рачуна и о томе да „лични елемент“ није једини фактор који може имати утицаја на жанровско одређење неког састава. Примера ради, видели смо да се извори разликују и по томе да ли и у којој мери одражавају савремене чињенице и преокупације, било да је реч о тренутном стању палестинских светиња, о присуству припадника других вера, тј. деноминација (у првом реду муслимана и римокатолика), или о неком другом проблему који би извесно могао привући пажњу побожних путника. С тим у вези, нашем материјалу се дâ приступити из још једног угла: које су то „ванвремене“ датости на којима је почивала ходочасничка перцепција, по правилу веома избирљива кад је реч о актуелним приликама? Да је посредни слово Светог писма јесте очигледно решење, мада не и једино, будући да су у образовање представа о Светој земљи несумњиво биле уплетене и неканонске компоненте, од којих су неке потицале из познатих апокрифних текстова, док су неке, по свему судећи, припадале репертоару некодификованих, локалних предања којима су знатижељни поклоници бивали изложени.

Општи закључак који је могуће извести из досадашњег разматрања јесте то да су списи о ходочашћу често превише комплексни да би се на питања личне инволвираности приповедачâ, њихових перспектива и изворâ могли понудити једноставни и једностранни одговори на основу којих се у наредном кораку корпус подвргава разврставању, чији је резултат неретко недостатан јер не одражава његову изнијансираност на одговарајући начин. Јасно је, према томе, да се зарад потпуне валоризације односних сведочанстава у обзир мора узети више чинилаца, али и то да њихово паралелно сагледавање изискује проналажење заједничког именитеља у којем се огледа њихова функционална повезаност и међузависност. Наш је утисак да би такав именитељ могао бити управо простор. Елизабет Маламит није погрешила кад је написала да књижевност ходочашћа првенствено карактерише то што је „*dévoreuse d'espace*“, тј. то што непрестано води аудиторијум од једног места до другог, дајући свеукупном искуству читања/слушања истанчану географску димензију.<sup>251</sup> Динамична просторна матрица коју производи овај поступак постаје оквир за све појединости што одликују један ходочаснички састав. Она је, другим речима, много више од пуког збира свих знаменитости које је путник посетио одређеним редоследом: у њу су, наиме, уписане верске, културне, идеолошке, па и политичке особености цивилизацијског круга, друштва или миљеа којем аутор припада. Штавише, сви потенцијални критеријуми поделе ових списа имају своје просторне импликације и сви се сустичу у нарочитој визији простора која произлази из сваког појединачног текста. У том смислу, могло би се испоставити да је расправа о простору сврсисходна припрема за разматрање жанровске опредељености нашег досијеа.

---

<sup>251</sup> Malamut, *Des voyages et de la littérature voyageuse*, 203.

Оно на шта смо одмах скренули пажњу кад смо у расправу увели грчке ходочасничке списе било је то да они у квантитативном погледу сачињавају незнатан сегмент византијске књижевности. Ако би, међутим, била изречена у контексту српског и бугарског средњовековног писаног наслеђа, чак и оваква једна оцена била би недопустиво великодушна. Узимајући у обзир број сачуваних текстова о ходочашћу потеклих из православних земаља југоисточне Европе, може се без много задршке утврдити да је у локалним и регионалним књижевним токовима њихов удео заправо био занемарљив: наука зна за свега четири самостална састава у којима се тематизују палестинска света места, чије нас безмало непостојеће рукописне традиције наводе на закључак да је њихова циркулација у јужнословенској средини била сразмерно слаба. Умесно је, сем тога, истаћи и чињеницу да су релевантни извори прилично позни: сва четири се датују у раздобље 14–15. века. Према томе, чини се да је између византијског и јужнословенског корпуса могуће повући извесне паралеле, с тим да су у потоњем случају и малобројност и касна појава још упадљивије, а разлози којима би се то стање могло објаснити још неухватљивији. Разуме се, као што је показано у претходном поглављу, наративи о ходочашћу нису искључиво пласирани у виду посебних састава, већ су понекад уклапани у већа књижевна дела. Литерарна баштина словенског Југа у том смислу није чинила изузетак: напротив, изнедрила је ретке, али зато веома репрезентативне примере хагиографије која потанко извештава о ходочашћу светог јунака. Ове две категорије – уже схваћени списи о светим местима, тј. житија – послужиле да организујемо даље излагање, у намери да представимо изворе и укажемо на главне проблеме који се с њима у вези намећу, пре него што пређемо на њихове специфичне стратегије текстуализације простора.

### *Списи о светим местима*

Рукопис бр. 408 Универзитетске библиотеке у Генту, датован у рано 15. столеће, једини је документовани препис необичног зборника састављеног неких пола века раније у Видину.<sup>252</sup> О времену и контексту настанка данас изгубљеног предлошка гентског кодекса – у славистици познатог као Видински или Бдински зборник – сведочи изворни колофон, преписан заједно са основним делом књиге. У њему се експлицитно наводи да је године 6868. (1359/60) Ана, супруга

<sup>252</sup> Стандардно издање рукописа јесте *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 43–242. Почетком 70-их година прошлог века, непосредно пред појаву наведеног издања, проучаваоцима је на располагање стављена и фототипија: *Bdinski Zbornik*, ed. Дујчев. Данас је кодекс у потпуности дигитализован и може му се слободно приступити преко следећег линка: [lib.ugent.be/viewer/archive.ugent.be%3A973E9242-B062-11E1-9EF1-99BDAAF23FF7#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-2495%2C-241%2C7859%2C4816](http://lib.ugent.be/viewer/archive.ugent.be%3A973E9242-B062-11E1-9EF1-99BDAAF23FF7#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-2495%2C-241%2C7859%2C4816) (11. мај 2021). Иако комплетно електронско издање и даље не постоји, одређени кораци у том смеру јесу направљени: неколико текстова који се налазе у саставу зборника су приређени и учињени доступним на интернет страници [bdinski.obdurodon.org](http://bdinski.obdurodon.org) (11. мај 2021), на којој се може наћи и један веома користан преглед библиографије, што о манускрипту као целини, што о појединачним његовим одељцима. Најподробнија студија посвећена овој рукописној књизи још увек је непубликована докторска дисертација Маје Петрове: Petrova-Taneva, *Bdinski Sbornik*. Садржина интегралног текста наведеног дела, у који нисмо имали увид, сумирана је у јавно доступном аутореферату: Петрова-Танева, *Бдинският сборник*. Поред тога, ауторка је пласирала резултате свог истраживања у више научних чланака, од којих ћемо неке посебно цитирати у даљем излагању; за сада упућујемо само на онај у којем се разрешава питање датовања: Petrova-Taneva, Ghent Manuscript, 115–144, посебно 123.

цара Јована Страцимира (1356–1396), дала да се сачини зборник животâ светих, преподобних и страсотрпних жена, надајући се да ће у њима похрањене, телу и души корисне поуке учврстити положај владарског пара и њихове деце.<sup>253</sup> И заиста, на 242 исписана листа (додуше, релативно малог формата, 13 × 20 cm), у убедљиво највећој мери су заступљена женска житија преведена с грчког, и то 12 пространих и четири пролошка.<sup>254</sup> Иако се о критеријуму према којем је извршен избор текстова да дискутовати – на то ћемо се вратити нешто касније – чини се да је макар један од циљева компилације био да њоме буду обухваћени најважнији модели женске светости, чије је опонашање разумевано као богоугодно дело у оновременим побожним круговима, било да је посреду царски дом или манастирска средина, којој је наш препис такође несумњиво могао бити намењен.<sup>255</sup> У сваком случају, проблем структуре Зборника и, консеквентно, његове сврхе те предвиђене публике, не може се у целости сагледати уколико се у обзир не узме и једини његов сегмент који очигледно не носи хагиографски предзнак. Он се налази на самом крају књиге (л. 234<sup>r</sup>–241<sup>v</sup>), тик испред колофона, одвојен посебним насловом: *Слово о светим местима која су у Јерусалиму* („слов(о) ѿ мѣстѣх с(вѣ)тых ѡже въ іер(оу)с(а)л(н)мѣ“).<sup>256</sup>

Овај обимом невелики текст се у научној литератури по правилу означава као најранији ходочаснички спис јужнословенске провенијенције, што није без основа будући да је засведочен већ почетком 15. столећа, а да је, по свему судећи, био и у саставу оригиналног рукописа с краја шесте деценије претходног века. Јасно је, међутим, да се потоња хронолошка одредница не мора обавезно поклапати с временом кад је *Слово* написано; другим речима, могло би се помислити да је реч о још старијем делу које је анонимни редактор зборника царице Ане инкорпорирао у унапред осмишљену целину, поготово када се има у виду то да животописи укључени у књигу нису преведени на словенски за дату прилику него да су искоришћени већ постојећи, штавише веома рани преводи, урађени с премеафрастовских предлогака.<sup>257</sup> Но, независно од конкретног примера, чини се да датовање представља озбиљан методолошки изазов кад су у питању списи о ходочашћу начелно. Прецизно утврђивање времена настанка може бити отежано, па и немогуће, чак и кад се ради о приватним извештајима о поклоничком путовању, док је у случају водича то готово стална појава.<sup>258</sup> Средњовековни проскинитари, којима *Слово* формално наликује, само изузетно носе тачну годину (као, рецимо, онај из 1253/54), а ретко садрже назнаке помоћу којих би се могло с извесношћу доћи чак и до релативно широког хронолошког одређења, у смислу (више)деценијског, евентуално полувековног, распона. Стога, решење – ма колико провизорно – често лежи искључиво у компаративној анализи, тј. у покушају да се, на основу ходочасничких одредишта и предања које (не) спомиње, неки извор придружи сродним, сигурније датованим сведочанствима. Нашем *Слову* је на тај начин најпедантније до сада приступила Светла Гјурова, чији је оглед показао да се у њему разазнају утицаји двеју поклоничких традиција, византијске и западне, с тим да се могу издвојити и атипични елементи, за које нема паралеле у преживелом

<sup>253</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 242: „Изволеннѣмъ ѿ(тъ)ца и свѣршеннѣмъ с(ы)на и съпоспѣшеннѣмъ с(вѣ)т(а)го Д(оу)ха, въ дни бл(а)говѣрнаго и прѣвысокаго и самодръжавнаго ц(ѣ)са(р)а нашего Іоанна Срацимира Българоомъ и Гръкоомъ, потыца се бл(а)говѣрна и с(вѣ)тоородна ц(ѣ)с(а)р(н)ца Янна, и съ повелѣннѣмъ ц(ѣ)с(а)рства, си написа сню кннгу, рекомое (sic!) ‘Съборникъ с(вѣ)тымъ прѣпод(о)бнѣмъ и страсотрпннѣмъ женамъ’. Да соутъ гос(подн)ноу ц(ѣ)с(а)рю и ц(ѣ)с(а)р(н)ци и чедоомъ нх въ оутвѣржденіе ц(ѣ)с(а)рствоу их, тѣлоу въ здравіе а д(оу)ши въ сп(а)сеніе. И написа се въ Бдинѣ градѣ въ лѣто, ҃҃ѡ҃҃҃҃҃҃. Б(о)гоу же н(а)шелоу слав(а) въ вѣки. Ам(н)нѣ“.

<sup>254</sup> Хагиографски текстови заступљени у Зборнику су таксативно наведени и укратко прокоментарисани у Петрова-Танева, *Бдинският сборник*, 27–33; в. и Гагова, *Владатели и книги*, 186 и даље.

<sup>255</sup> Овим питањем детаљније се бавимо ниже, стр. 117 и даље.

<sup>256</sup> Издање: *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 235–241; превод на савремени српски: *Света земља*, ed. Јовановић, 99–102. Од студија посвећених овом сегменту Зборника, издвојили бисмо следеће: Гјурова, *Слово за светите места*, 64–88 (= ead., *Поклонничество*, 162–195); Petrova, Angusheva, *Description of the Holy Places*, 163–179; Гардзанини, *Слово о местях святых*, 169–184.

<sup>257</sup> Петрова-Танева, *Бдинският сборник*, 33.

<sup>258</sup> В. Külzer, *Peregrinatio graeca*, 36.

фонду ходочасничке литературе.<sup>259</sup> Сама ова околност, али и то што се у *Слову* запажају извесне нетачности и недоследности, што може бити последица невештих интервенција на тексту, дала је ауторки повода да закључи следеће: прожимањем двају или више извора, грчких и латинских (било да је посредни грецизирани латински спис или некаква компилација), настао је, можда још у 12. веку, словенски изворник, који је преписивањем бивао подвргнут изменама и скраћењима; оно што налазимо у Бдинском зборнику јесте верна копија већ искварене варијанте првобитног састава, што ће рећи да *Слово* није непосредан резултат његовог преиначавања.<sup>260</sup>

Сасвим супротно мишљење по том питању научној јавности су предпочиле Маја Петрова и Аделина Ангушева. Полазећи од претпоставке – потпуно разумне, наше је уверење – да *Слово* чини смисаону целину са остатком књиге у коју је инкорпорирано, оне су покушале да сагледају овај спис кроз призму репрезентације женске светости, будући да је управо то нит што прожима и повезује остале чиниоце Бдинског зборника.<sup>261</sup> Према тврђењу Петрове и Ангушеве, *Слово* се издваја у односу на сличне саставе по томе што набраја несвакидашње велики број ходочасничких одредишта која се сходно предању доводе у везу са светим женама, у првом реду с Богородицом, али и с другим старозаветним те новозаветним јунакињама свештене повести, којима се, додуше ретко, придружују и протагонисткиње позноантичке хагиографије. Друкчије речено, ауторке су становишта да је женско присуство у Јерусалиму и околним светињама, као неодвојиви чинилац сакралне топографије Палестине, окосница нашега *Слова*; последично, оно се проглашава за логичан и вишезначан завршетак хагиографског низа који заузима главни део Зборника. Осим тога, одбацује се теза Гјурове да се ради само о препису готовог дела и уместо тога се износи предлог да је *Слово*, премда свакако почива на старијим изворима, коначни вид попримило у складу с потребама настајуће компилације, поткрај шесте декаде 14. века.<sup>262</sup> Мада смо под утиском да је аргументација Петрове и Ангушеве о заступљености асоцијација на жене у *Слову* у неким аспектима одвише тенденциозна – Марчело Гарцанити је с правом резервисан према њиховим закључцима<sup>263</sup> – сматрамо да је за продубљено разумевање датог списка његов рукописни контекст заиста од пресудног значаја, што важи и за сведочанства која ће у наставку бити предмет овог разматрања.

\*

За разлику од *Слова* из Бдинског зборника, о чијем се састављачу суштински ништа не да казати, наш наредни извор се с великом сигурношћу прибараја опусу једног од најмаркантнијих представника јужнословенске књижевности средњовековља. Наиме, средином минулог столећа, бугарски научник Јурдан Трифонов је објавио неколико одломака из рукописа 16. века, који се у литератури обично среће под називом Ловчански зборник.<sup>264</sup> Један од њих очевидно представља завршни сегмент некаквог састава посвећеног Јерусалиму и оближњим светињама,<sup>265</sup> из чега следи да је Зборник, сада изгубљен, у првобитном стању садржао ходочаснички спис који је у новије време био сачуван само делимично. Премда на основу постојећег фрагмента проучаваоци

<sup>259</sup> Гјурова, *Слово за светите места*, 74–78.

<sup>260</sup> *Ibid.*, 78–88. Један од аргумената које Гјурова нуди у корист овога датовања јесте то што се у *Слову* не налазе одређени елементи карактеристични за ходочасничке списе сачињене у 13. и 14. столећу, дочим постоје разлози за то да се његов настанак хронолошки омеђи раздобљем крсташке превласти у Палестини. Уп. Јовановић, *Путовања у Свету земљу*, 13: „Препис *Слова* преноси свакако неко старије стање овог списка, који је по свој прилици преведен на словенски језик раније, можда још у време светога Саве“.

<sup>261</sup> Petrova, Angusheva, *Description of the Holy Places*, 165 и даље.

<sup>262</sup> *Ibid.*, 169–172, 176–177.

<sup>263</sup> Гарцанити, *Слово о местах святых*, 174.

<sup>264</sup> Трифоновъ, *Животъ и дейность*, 288–292 (у његовом раду се користи алтернативни назив, Неделчевлев зборник, који је рукопис добио по свом тадашњем власнику). Састав ове вишеструко занимљиве књиге потанко излаже Ивановъ, *Исторически извѣстия*, 214–217.

<sup>265</sup> Трифоновъ, *Животъ и дейность*, 289–290.

нису били у прилици да створе комплетну представу о томе саставу, закључак о његовом писцу још давно је формулисан захваљујући драгоцености напомени којом је преписивач заокружио овај одељак кодекса: „проче же ради множества кнѣгъ из’оставихомъ. сѣ же мы ѿ кнѣги констандина философа, такоже р(е)че са прѣписана обрѣтше зде положихомъ(ь)“.<sup>266</sup> Чак и да није експлицирано, ауторство Константина Костенечког (Филозофа) дало би се наслутити из чињенице да је непотпуни спис о светим местима уклопљен у низ текстова које је с већим или мањим степеном поузданости могуће сврстати у дела придворног учењака деспота Стефана. На почетку ове целине, под заглављем „словеса сѣ въ кратцѣ из’бранна ѿ кнѣги константина философа, костѣнецьскаго х’тинена бѣвшаго х’тителѣ сръбскаго [...]“, стајала је сажета верзија *Повести о словима*, једног од његових најважнијих оригиналних доприноса.<sup>267</sup>

Насупрот томе, наредни састав је, према сада већ општеприхваћеном мишљењу, изданак Константиновог преводачког портфолија: ради се, речју, о преносу на словенски једног грчког итинерара који је још Иван Дујчев препознао у спису *Ὀδοιπορία τοῦ αἰῶνος ἀπὸ Ἐδέμ τοῦ παραδείσου ἄχρι τῶν Ῥωμαίων*.<sup>268</sup> У њему је изложен пут од Едема, земаљског раја на истоку, до Европе, с тим да је текст у Ловчанском зборнику прекинут отприлике на средини; пуни преписи су, међутим, очувани у другим, њему оквирно савременим рукописима, као што је, на пример, Рс 19с Збирке Валтазара Богишића у Цавтату – тзв. Богишићев зборник – из 1567.<sup>269</sup> Поређење ових двеју варијанти открива извесне неподударности, због којих је Боњу Ангелов помишљао и на то да је преводац, Константин, могао направити два превода овога дела, ослањајући се на два сродна, мада у појединостима различита, предлошка.<sup>270</sup> Било како било, оно што се уочава већ на први поглед јесте разлика у заглављу, односно у пажње вредној реченици којом се уводи некомплетни препис из Ловчанског зборника, а која се не запажа нити у грчком изворнику нити у осталим словенским варијантама: док у Богишићевом зборнику наш састав носи ознаку „Смѡтрене кѣселенне“, у Ловчанском он заправо не садржи наслов у ужем смислу, већ почиње констатацијом: „р(е)ч(и) и ѿ сем еже обрѣтохъ въ кесарѣн палестинскон писано. пѣтѣшествѣ“.<sup>271</sup> Наведени исказ, који је несумњиво допринео томе да у бугарској литератури овај *opusculum* буде прозван „Путовање до Палестине“, сугерише да је он преведен у току ходочашћа, тј. да је преводац, обревши се приликом одласка у Свету земљу – или повратка из ње – у Цезареји Палестинској (Приморској) пронашао и на свој језик пренео грчки текст. Истраживачима који настоје да спис доведу у везу с Константином та околност иде наруку: познато је, наиме, да је он провео неко време у Светој земљи – као што је већ истакнуто, обично се узима да је то могло бити у периоду 1415–1420. – и сасвим је замисливо да је баш тада овај рад изашао из његовог пера.<sup>272</sup>

Тешко је, међутим, одолети помисли да ово ипак није једино што је у погледу књижевне продукције изнедрио Константинов боравак на Истоку. У тај се контекст, сасвим разумљиво, по правилу смешта и настанак малочас поменутог крњег састава о светим местима, који се, иначе, у

<sup>266</sup> Ibid., 290.

<sup>267</sup> Ивановъ, Исторически извѣстия, 216. Скраћена редакција овог дела, која је, изгледа, настала у другој половини 15. века старањем непознатог ученика Константиновог, издата је, уз пропратну студију, у Куев, Петков, *Събрани съчинения*, 241–313 (издање: 290–310; о аутору: 250–253).

<sup>268</sup> Кристанов, Дујчев, *Естествознанието*, 253. Издање грчког текста: Klotz, *Ὀδοιπορία*, 608–610.

<sup>269</sup> Трифоновъ, Животъ и дейность, 288–289. Издање ловчанског ексцерпта може се наћи и у другим публикацијама, нпр: Ангелов, *Из старата литература* 2, 193; Куев, Петков, *Събрани съчинения*, 523–524. Допуњен одговарајућим редовима из Богишићевог зборника, он је штампан и у Кристанов, Дујчев, *Естествознанието*, 253. Верзију из тог рукописа први је објавио Novaković, Odlomci, 54–55; савремена језичка варијанта: *Света земља*, ed. Јовановић, 110. О саставу Богишићевог зборника, који, нагласимо, не обухвата само претпостављене Константинове преводе, него и његов Живот деспота Стефана, в. Novaković, Članci, 44–47; Богдановић, *Инвентар*, 106, бр. 1523.

<sup>270</sup> Ангелов, *Из старата литература* 2, 193–194.

<sup>271</sup> Трифоновъ, Животъ и дейность, 288; Ангелов, *Из старата литература* 2, 193; Куев, Петков, *Събрани съчинения*, 523.

<sup>272</sup> Ангелов, *Из старата литература* 2, 194. О Константиновом путовању у Јерусалим в. изнад, стр. 25.

Ловчанском зборнику надовезивао на управо представљени итинерар. Ова претпоставка није без утемељења, мада у самом рукопису, тј. ономе што је преживело од поменутог списка, није било ничега чиме би се она поуздано поткрепила. То питање ћемо тренутно оставити по страни како бисмо истакли још једну важну поенту: наиме, и након овог, за нас средишњег, текста у оквиру Зборника, ређали су се одељци у знаку Костенечког. У продужетку је, најпре, уочена белешка историјске садржине, с подацима о њему самом, као год и о појединим његовим знаменитим савременицима, цару Јовану Шишману и патријарху Јевтимију.<sup>273</sup> Коначно, на крају рукописа се могао наћи иницијални сегмент космографско-астрономске расправе под насловом „сказанїе въ кратцѣ о скончанїи кржговъ и пасхалии“.<sup>274</sup> Иако до модерних проучавалаца Зборника од ње није дошло много више од назначеног заглавља, њено постојање је само по себи значајно јер упућује на још један тематски круг који је, по свему судећи, био у сфери Константинових интересовања. Опчињеност природословним питањима – поретком васељене, небеским телима, живим светом и најразличитијим природним појавама – очитује се и у његовим оригиналним радовима, с тим да му наука приписује и немали број превода који се, као и у претходном случају, заснивају на предлошцима византијске провенијенције.<sup>275</sup> Ових сразмерно кратких прилога, којих је могло бити више у изгубљеном делу Ловчанског зборника, у Богишићевом има око 45, а опажени су и у другим јужнословенским рукописима 16. века, као што су Рс 432 (634) Народне библиотеке у Софији (тзв. Дриновљев зборник) и Рс 49 збирке манастира Никољац, познат као Висарионов, Скопски, Бијелопољски или Никољачки/Никољски зборник.<sup>276</sup> Потоњи, датован у 1556, посебно је битан за тренутну дискусију, додуше не превасходно због природословних чланака; разлог лежи у томе што, како је установљено пре двадесетак година, он садржи засада једину потпуну копију списка о светим местима фрагментарно посведоченог у Ловчанском зборнику.

Истини за вољу, Никољац 49 је привлачио пажњу научника и много пре тог вредног открића. Штавише, Владимир Ћоровић је својевремено обзнанио то да су њиме обухваћена „хронолошка обавештења, затим астрономска и општа географска, с једним нашим описом Јерусалима“.<sup>277</sup> На ову чињеницу подсећала је и каснија литература,<sup>278</sup> али је тек на измаку прошлог столећа учињен напор да се спис о светим местима на л. 306<sup>v</sup>–308<sup>r</sup> идентификује и на адекватан начин изда. Зaslуге за то припадају Маји Петровој: њеним су трудом постављени темељи подробнијем изучавању датог састава, о чијем се обиму, структури и садржини дотад могло само спекулисати на основу ловчанског ексцерпта.<sup>279</sup> И заиста, упркос томе што са становишта излагања материје остатак текста начелно не доноси нарочиту новину у односу на одраније познати сегмент – и он се, у ствари, своди на списак светих места те растојања међу њима – неоспорно је то да у неким аспектима интегрална верзија знатно продубљује аналитички поглед на карактер и смисао дела, бацајући и ново светло на могућу везу између њега и Константиновог искуства Свете земље. О томе ће, ипак, бити више речи у наредном поглављу, док ћемо се овде дотаћи још двеју важних појединости о самом никољачком препису. За разлику

<sup>273</sup> Трифоновъ, Животъ и дейность, 291–292; Ивановъ, Исторически извѣстия, 217.

<sup>274</sup> Ивановъ, Исторически извѣстия, 217.

<sup>275</sup> Кристанов, Дуйчев, *Естествознанието*, 336–339; Ангелов, *Из старата литература* 2, 164 sqq. Напоменимо, међутим, да последње издање Константиновог опуса (Кув, Петков, *Събрани съчинения*) не обухвата преводе ових списка. Темељна расправа о преносу космографских и других природњачких трактата с грчког на словенски и даље је Giannelli, *Di alcune versioni*, 445–468.

<sup>276</sup> Текстове из Богишићевог зборника издао је Novaković, *Odlomci*, 41–56, а из последња два Ангелов, *Из старата литература* 2, 172–185. О Дриновљевом зборнику в. *ibid.*, 166, 180–181. Никољачки рукопис је аналитички описао још Ћоровић, Прилози, 86–90, а у скорије време је о њему писала Petrova, *Unknown Copy*, 255, 260–262, која наводи и старију библиографију.

<sup>277</sup> Ћоровић, Прилози, 89 (курзив наш).

<sup>278</sup> Нпр. Трифуновић, *Тумачење*, 90; Богдановић, *Инвентар*, 35, бр. 302.

<sup>279</sup> Издање: Petrova, *Unknown Copy*, 269–270 (ауторка прилаже и снимке овог преписа на стр. 256–259); превод на савремени српски језик: *Света земља*, ed. Јовановић, 108–109.

од одломка у Ловчанском зборнику, он није пропраћен цртицом о Константиновом ауторству, али је оно и овде имплицитно предочено кроз избор елемената рукописа који с њим чине низ. Наиме, Ђоровићева „астрономска и општа географска [обавештења]“ заправо потичу из космолошких и других одељака сродних оним што се појављују у Богишићевом зборнику (међу иним и „вѣдотрѣніе вѣселеніе“),<sup>280</sup> а који се придодају Филозофовом преводном опусу. Уз то, након текста о Палестини налази се и скраћено *Тумачење Песме над песмама* Теодорита Кирског, иза чијег преноса с грчког очито није стајао нико други до наш књижевник: „Ѡт пѣснѣн соломоњскихъ протълкованіио ѳеод[о]ритом еп(н)ск(о)помъ кѣрѣ. прѣвѣдено константиномъ философомъ, ѡтѣлемеъ срѣбскымъ“.<sup>281</sup> Све у свему, изгледа да је током 16. века настало више различитих компилација Константинових радова, од којих су бар две укључивале онај о знаменитостима Свете земље: чак и да *post scriptum* из Ловчанског зборника није недвосмислено сместио тај састав у стваралаштво Костенечког, он би му се условно, али с добрим разлогом дао придружити управо због манира у којем је оно пласирано у савременом рукописном наслеђу.<sup>282</sup>

Сем текстолошке кохерентности, препис из Никољца 49 поседује додатну препознатљиву одлику коју ваља потцртати у овом тренутку. Наиме, у оквиру л. 306<sup>v</sup> се, поред почетних редова нашег ходочасничког списка, налази и један схематизовани план Палестине: мада рудиментарна, та представа је, по свој прилици, без паралеле у преживелом фонду јужнословенских рукописа, што јој даје немалу тежину у контексту текућег разматрања. Подразумева се, њено постојање је особито релевантно са становишта репрезентације простора Свете земље, која се у овом случају – усамљеном у нашем изворном досијеу – не своди искључиво на вербални израз, него укључује и упадљиву графичку компоненту; другим речима, текст и мапа бесумње чине тематско-логичку целину и у том су их кључу корисници никољачког кодекса највероватније схватили. Но, то што су ова два елемента очигледно с намером упарена само је полазишна тачка за њихово детаљније испитивање, које не може уродити плодом ако се не постави и не реши одсудно питање њиховог међуодноса: у којој мери они садржински кореспондирају, тј. да ли су настали симултано – била скица Јерусалима и околних места визуелна екстензија пратећег списка, био он њена текстуална разрада – или је пак један од њих произашао из потребе да се већ постојећи унеколико допуни? Наше мишљење, које елаборирамо у посебном потпоглављу,<sup>283</sup> јесте да је текст старији од карте, што значи да се он у наставку може анализирати самостално, док ће се бављење њом неизбежно заснивати на упоредном сагледавању обају чинилаца овог сегмента рукописа.

\*

Видели смо да, кад је реч о двама претходно приказаним изворима, још увек постоје нека сасвим темељна питања – о аутору, времену настанка или сврси састављања – на која наука није у стању да пружи прецизан одговор. Чини се, с друге стране, да проблеми тога типа углавном не оптерећују разумевање трећег списка што ћемо га овде узети у обзир: посреди је, наиме, чувена *Повест о јерусалимским црквама и местима у пустињама, о Ефрату и Јордану и свим околним тамо местима* („повѣсть іер(оса)л(н)мскимъ цр(ь)квямъ · и мѣстоу въ поустыняхъ · ефрату юрдану и всѣмъ ближнимъ тамо“), коју је на самом почетку пете деценије 15. столећа записао монах Никон звани Јерусалимац.<sup>284</sup> Као што смо раније нагласили, Никон је заслужио овај надимак тиме што

<sup>280</sup> Ангелов, *Из старата литература* 2, 192–193, доноси „вѣдотрѣніе вѣселеніе“ из Никољца 49 паралелно с оним из Богишићевог зборника.

<sup>281</sup> Константинов делимични превод (само предговор и прво од шест слова) први је издао Трифуновић, *Тумачење*, 91–98; доступно је и новије издање у Куев, Петков, *Сѣбрани сѣчинения*, 532–545. Иначе, треба истаћи то да се један препис *Тумачења*, под насловом „Пѣснѣ пѣсни, тълкованіе въ кратѣцѣ“, налази и у Богишићевом зборнику: Novaković, Članci, 46; о свим познатим преписима овог дела в. Куев, Петков, *Сѣбрани сѣчинения*, 527–530.

<sup>282</sup> Ангелов, *Из старата литература* 2, 185–186.

<sup>283</sup> В. ниже, стр. 140–150.

<sup>284</sup> Издање текста: Трифуновић, *Две посланице*, 305–307; преноси на савремени српски језик: *ibid.*, 312–314; *Antologija*, ed. Radojčić, 184–187; *Света земља*, ed. Јовановић, 105–107. Што се тиче Никона и његовог дела

је један део свога живота провео у Светом граду, с тим да његова кретања по Истоку ипак није могуће тачније реконструисати на основу расположивих сведочанстава.<sup>285</sup> Оно што је сигурно јесте то да га крајем 30-их година затичемо у Зети, као духовника и најближег сарадника Јелене Балшић, кћери кнеза Лазара, која је, по други пут обудовевши, осетила потребу да се закупи духовним усавршавањем и задужбинарством, нарочито изградњом своје гробне цркве посвећене Пресветој Богородици на скадарском острвцу Горици (Брезовици, Бешки).<sup>286</sup> Па ипак, биће да занимање за сваковрсна верска питања – које је Никон брижно и врло зналачки усмеравао – није представљало једини аспект Јелениних припрема за одлазак с овога света у којем је Јерусалимац учествовао: по свему судећи, његова улога је имала, ако се можемо тако изразити, и практичнију страну. У тестаменту ове племените жене, сачуваном у препису у Дубровачком архиву, читамо да је он сачињен новембра 1442. „рѣком дѣховнигѡ ми ѡтца старца Никанѣдра ѣрѣзланѣца“,<sup>287</sup> што је највероватније сâм Никон, који је непосредно пре тог чина примио завете велике схиме и истим поводом добио ново име.<sup>288</sup> Под условом да је ова идентификација исправна, нашег књижевника можда можемо пратити и по упокојењу његове господарице (1443): речју, сасвим је замисливо да би он могао бити Никандар који се помиње по једном у следеће две деценије – 1454, тј. 1468. – у манастиру Светог Николе на острву Врањини, последњи пут чак у својству проигумана.<sup>289</sup> За заокруживање слике о ученом духовнику веза с врањинским општежићем је необично важна зато што је њега још средином 14. столећа цар Душан уступио као метох српској јерусалимској обитељи Светих арханђела; у овом смислу, идеја да је Никон (Никандар) био старац потоњег манастира није без покрића.<sup>290</sup>

Узима се да је Јерусалимац, док је био у служби Јелене Балшић, саставио две рукописне књиге у којима се, сем импресивне учености, огледа и његова специфична духовна оријентација. Први у хронолошком смислу јесте тзв. Шестодневник манастира Савине (1439/40), компилација разнородних текстова на српскословенском и грчком, међу којима се издвајају класични списи исихастичког покрета.<sup>291</sup> Никонова мистичка стремљења те неупитна приврженост византијској језичкој и културној баштини – која је чак подстакла и расправу о пишевом пореклу<sup>292</sup> – јасно

---

уопште, најобухватније референце су зборници радова *Никон Јерусалимац*, ed. Ђулибрк и, онедавно, *О Горичком зборнику*, edd. Бал, Стојановић (у потоњој публикацији прештампан је део радова из прве).

<sup>285</sup> Још је Radojičić, *Drei Byzantiner*, 505 (в. такође *Antologija*, ed. id., 341), покушао да хронолошки омеђи Никонова странствовања ослањајући се на оно што писац саопштава о својој посети Египту, напосе на податак да је тамо видео александријског патријарха Григорија. Полазећи од тога да се мисли на Григорија IV, који је држао катедру у овом граду у раздобљу 1398–1412, Радојичић је закључио да би се тим годинама могао макар оквирно одредити период Никоновог бављења у Светој земљи, а његово гледиште прихватио је Богдановић, *Горички зборник*, 374. Ово становиште, међутим, није општеприхваћено међу научним посленицима, в. нап. 482 ниже.

<sup>286</sup> О ктиторској делатности Балшића и устројству монашких заједница под њиховом влашћу, с посебним освртом на Јеленин случај, в. Tomić Djurić, *Isles of Great Silence*, 81–103, где је наведена и старија релевантна литература.

<sup>287</sup> Синдик, *Тестамент*, 162. Ова личност – „дѣховникѣ Никандарѣ, старецѣ ѣрѣзланѣцѣскѣ“ – помиње се још двапут у опоруци, и то најпре на самом почетку, међу сведоцима њене аутентичности, а затим негде при средини документа, где се каже да се њему има дати 50 дуката од Јеленине оставштине: *ibid.*, 159, 160–161. Никандар се као саставитељ тестаментна среће и у исправи из априла 1443, којом велики војвода Стефан Вукчић Косача с породицом потврђује пријем дела наследства: Miklosich, *Monumenta serbica*, 425, бр. 344.

<sup>288</sup> Богдановић, *Горички зборник*, 374; Трифуновић, *Две посланице*, 296.

<sup>289</sup> Miklosich, *Monumenta serbica*, 463, 464, бр. 370; Шекуларац, *Дукљанско-зетске повеље*, 114. Међутим, нека не остане непримећено то да се ни у једном од ових докумената Никандар не назива Јерусалимцем.

<sup>290</sup> Богдановић, *Горички зборник*, 374; Трифуновић, *Две посланице*, 296–297. Душанову даровницу поменули смо раније, в. стр. 22 изнад.

<sup>291</sup> Богдановић, *Инвентар*, 34, бр. 381; Војовић, *Idéologie monarchique*, 217–219. Исихастички карактер овога зборника подробно испитује Лазич, *Богословска структура*, 239–255.

<sup>292</sup> Тезу да је Никон родом Византинац први је заговарао Radojičić, *Drei Byzantiner*, 505, налазећи да је Јерусалимчев матерњи језик био грчки; в. и Богдановић, *Горички зборник*, 374; Драгин, *О Повести*, 142. Супротно мишљење је заступао Кашанин, *Српска књижевност*, 440, који је држао да Никон користи грчке термине „пре из удварања него што би био пореклом Грк“. Сличан, али прецизније срочен став је изнео Трифуновић, *Две посланице*, 303: за њега



се разазнају и у другом његовом рукопису, у литератури познатом као Горички зборник. Данас похрањен у Архиву Српске академије наука и уметности, где под сигнатуром 446 и даље чека да буде прописно и у потпуности издат, Зборник је уобличен 1441/42. с намером да буде приложен поменутом храму на Горици, по којем је и понео свој уврежени назив.<sup>293</sup> Суштинска повезаност двају пројеката – Јелениног ктиторског и Никоновог писарског/писатељског – долази до пуног изражаја управо у светлости садржине овог кодекса, у којем је сакупљена и прегледно изложена преписка владарке и њеног духовника, посвећена широком спектру тема у вези с богоугодним животом, духовним прегалаштвом, вероисповедном праксом итд. Јеленина питања и Никонови одговори организовани су тако да творе три по обиму неједнаке целине,<sup>294</sup> од којих нас тренутно највећма привлачи последња, најопсежнија, будући да је у њеном склопу до нас дошла и *Повест о јерусалимским црквама* (л. 265<sup>v</sup>–271<sup>v</sup>). Иначе, у контексту пређашње дискусије о Константину Филозофу и његовим преводилачким остварењима, требало би подвући то да и Горички зборник обухвата избор космографско-географских чланака, посложених у низ што непосредно претходи саставу о светим местима. Пажљиво изучивши ове одломке, Нинослава Радошевић је стигла до закључка да су они сродни текстовима из Богишићевог зборника, али да ипак припадају другом рукавцу преводилачке традиције; примера ради, међу њима се налази и словенска верзија раније помињаног списа *Ἐδοτορία ἀπὸ Ἐδέμ*, с тим да овде није насловљена „Смотрение въселенные“, већ „прѣвѣдѣніе въселеннѣи“. <sup>295</sup> Питање комплементарности тих сажетих трактата и састава о светим местима биће предмет излагања касније.

Посебност Никонове *Повести* у односу на *Слово* из Бдинског зборника и списа у преводу Константина Костенечког манифестује се на неколико нивоа, али првенствено у томе што само она помиње име аутора (додуше, у тајнопису)<sup>296</sup> и што, изнета од почетка до краја у првом лицу, макар формално наликује извештају о каквом стварном поклоничком путовању. Међутим, није искључиво лични призив то по чему *Повест* одступа од осталих двају састава: она испољава, наиме, и особен духовни набој, посве усклађен с исихастичким опредељењем читавог Зборника. Ова чињеница је, заправо, кључна за интерпретативни оквир у који се Никонов рад има сместити. Наш писац је без икакве сумње неко време боравио у Јерусалиму, а сасвим је могуће, ако не и извесно, да је искористио прилику која му се указала да посети светилишта у ужој или широј околини тога града, можда чак и она удаљенија; с друге стране, истраживачи могу имати право кад изражавају скепсу према помисли да је Никон уистину обишао сва места која наводи

---

су грецизми нашега писца „уочљиви траг грчке лектире и снажног духовног опредељења за грчко-византијску књижевност“, проистекао у великој мери из контакта с јерусалимским православним миљеом; ово гледиште дели Војовић, *Idéologie monarchique*, 215–216.

<sup>293</sup> Премда је свест о нужности издавања овог драгоценог манускрипта рођена пре више од столећа, до наших дана се том послу приступало спорадично и селективно. Средином минулог века објављени су први изводи из Зборника на савременом језику (*Antologija*, ed. Radojičić, 184–187, 188–189), а уследила су, од раних 70-их година наопамо, издања одабраних сегмената, од којих издвајамо: Трифуновић, *Две посланице*, 303–314 (издање и превод двеју Јелениних посланица и Никонове *Повести о јерусалимским црквама*, л. 16<sup>r</sup>–18<sup>v</sup>, 272<sup>v</sup>–273<sup>r</sup>, 265<sup>v</sup>–271<sup>v</sup>); Ђирковић, *Метролошки одломак*, 187–189 (издање и исцрпан коментар неколиких редова посвећених различитим мерама, л. 259<sup>r</sup>–259<sup>v</sup>); Радошевић, *Козмографски и географски одломци*, 178–184 (издање и превод кратких природословних чланака, л. 259<sup>v</sup>–265<sup>v</sup>); Војовић, *Idéologie monarchique*, 239–300 (издање и превод на француски Житија светог Симеона, л. 110<sup>v</sup>–134<sup>v</sup>); Трифуновић, *Исповиједање вјере*, 025–028 (издање Никоновог вероисповедног исказа, који је претходно издао и превео Јевтић, *Исповедање вере*, 258–259, и записâ на самом крају књиге, л. 271<sup>r</sup>–273<sup>r</sup>). Наду у то да би Зборник у догледно време можда могао бити целовито приређен унеколико оснажује чињеница да је сасвим недавно штампана његова фототипија: *Горички зборник*, ed. Трифуновић.

<sup>294</sup> Детаљан преглед трипартитне структуре Зборника даје Трифуновић, *Две посланице*, 291–295; в. такође Војовић, *Idéologie monarchique*, 226–238, где се доноси и списак заглавља.

<sup>295</sup> Радошевић, *Козмографски и географски одломци*, 174–178; издање и превод одељка „прѣвѣдѣніе въселеннѣи“: *ibid.*, 179, 182–183. О њему додатно дискутујемо ниже, в. стр. 109.

<sup>296</sup> Трифуновић, *Две посланице*, 307.

у *Повести*.<sup>297</sup> Сем тога, као неке ко је обитавао у Палестини, њему су сигурно на располагању били други, старији ходочаснички списи, чијим би далеким одјецима можда требало објаснити одређене делове његовог састава.<sup>298</sup> Дакле, уз то што је свакако дозвољено претпоставити да се у *Повести* преплићу Никонови властити доживљаји и поклоничка традиција, држимо да је за продубљено тумачење овога текста неопходно да му се приступи и из угла исихастичких учења, која су књижевном учинку његовог писца, начелно гледано, дала препознатљив печат.

\*

Наравно, о међуодносу трију досад размотрених елемената нашег изворног корпуса може се говорити не само са становишта разлика, већ и с погледом на неке додирне тачке. Једну од њих смо истакли још на почетку поглавља: сви су, наиме, веома слабо заступљени у рукописном наслеђу. И заиста, видели смо да је *Слово* сачувано у једном једином примерку (додуше, будући да је гентски кодекс копија рукописа царице Ане, можемо рећи да је сигурно постојао макар још један); ходочаснички састав што га је превео Константин Костенечки познат је у два преписа, од којих је само никољачки цео; коначно, Никонова *Повест* се налази искључиво у Рс САНУ 446 и нема недвосмислених индиција да је преписивана. Последње дело које ћемо прибројати нашем досијеу на необичан начин и јесте и није изузетак што потврђује наведено правило. Посреди је сведочанство извесног Арсенија, који се већ у првој реченици представља као ђакон из Солуна, додајући да је у Светом граду провео 17 година, да је за то време видео све тамошње светиње те да о њима намерава истинито приповедати („се га рабъ Б(о)жїи Арсенен смиреннїи дїаконъ, Белоуна града былъ есмь въ Іер(оу)салимѣ зї лѣт видѣлъ есмь Іер(оу)с(а)лимѣ и вса знаменїа Іер(оу)салима скажю вамъ всю истиню пред Б(о)гомъ“).<sup>299</sup> Чињеница је, с једне стране, да је овај састав преживео у чак 13 преписа 16–17. века.<sup>300</sup> Но, како би се исправно разумела релативно интензивна динамика његовог умножавања, мора се водити рачуна о томе да се оно заправо није одвијало у јужнословенском контексту, већ у сродној, али ипак и умногоме различитој средини, у којој је литература ходочашћа заузимала знатно истакнутије место: реч је, као што се може наслутити, о руским земљама.<sup>301</sup>

С обзиром на припадност истом цивилизацијском кругу, становници поменутог подручја су праксу поклоњења светим местима – неразлучиву од „литургијских и монашких традиција Палестине“<sup>302</sup> – поимали баш као и Византинци или православни Словени југоисточне Европе. Премда је та околност понукала старије проучаваоце да непосредни узор руских ходочасничких списа траже у грчким проскинитарима, све је више научника склоних томе да овој врсти придају већи степен самосвојности,<sup>303</sup> указујући на становите сличности с византијским изворима, али и на паралеле с писаним наслеђем побожних путника са Запада. Управо један такав оглед извео је Марчело Гардзанити<sup>304</sup> у вези с најранијим и свакако најпознатијим представником специфично руског жанра „хож(д)енија“: у питању је Данило, настојатељ неког од манастира у Черњиговској области, који је посетио Свету земљу првих година 12. столећа.<sup>305</sup> Утицај Даниловог извештаја с

<sup>297</sup> Ibid., 301; Velinova, *Описания Иерусалима*, 112.

<sup>298</sup> Velinova, *Описания Иерусалима*, 117.

<sup>299</sup> Адрианова, *Хождение*, 215.

<sup>300</sup> За преглед познатих преписа в. *ibid.*, 198–199 (*n.b.* нап. 5, 199–200).

<sup>301</sup> Сажет, али веома свеж и литературом поткрепљен историјат поклониства и припадајућих књижевних врста у Русији 11–17. века: Назаренко, Гуминский, *Паломничество*, 342–352.

<sup>302</sup> Гардзанити, *У истоков*, 322.

<sup>303</sup> Ширењу тезе о пресудном утицају проскнитара највише је допринео Данилов, *О жанровых особенностях*, 21–37. Уп. Назаренко, Гуминский, *Паломничество*, 351, где се износе најновији погледи на ову проблематику.

<sup>304</sup> Гардзанити, *У истоков*, 312–328.

<sup>305</sup> Ново издање дела, употпуњено неколиким подробним студијама: „*Хождение*“ игумена Данила, ed. Прохоров. О Данилу и његовом путовању, које истраживачи различито датирају у период 1104–1106, односно 1106–1108, в. још и *Письменные памятники*, ed. Щапов, 85–88, где су дати исцрпни спискови старијих издања и литературе.

путовања на касније нараштаје ходочасника је више него очит, а то што су многи од њих имали примерак на располагању не може да изненади уколико се зна да су две редакције овога дела посведочене у око 150 преписа.<sup>306</sup> Чак и да у обзир не узмемо остале поклоничке списе што су били у оптицају, завидна заступљеност Даниловог састава у рукописном материјалу уверљиво говори о томе да је у источним крајевима словенскога света постојала неупоредиво изразитија потреба за овом врстом књижевног стваралаштва него што је то био случај код Срба или Бугара. Сагледа ли се упоредо с масовном продукцијом ходочасничких списа на простору западне и средње Европе, слична појава на руским територијама наводи на закључак да је живо занимање за ту лектуру могло бити макар делимично подстакнуто превеликом физичком удаљеношћу од Палестине, чије су знаменитости ипак биле знатно доступније путницима из земаља на истоку Средоземног басена.<sup>307</sup>

Но, како год било, важно је нагласити да ова потреба није задовољавана само изворним радовима руских писаца, међу којима је, након Данила, било и црквених људи и световњака што су се из различитих разлога обрели на Блиском истоку.<sup>308</sup> С тим истим циљем су у окриље руске књижевности увођени и текстови из других традиција: тако је, примера ради, настао превод већ помињаног водича Епифанија Агиополита.<sup>309</sup> Претпостављамо, штавише, да је из сличних побуда дошло и до присвајања текста солунског ђакона Арсенија, чије су језичке особености с временом попримале све израженији источнословенски карактер, па отуда није за чуђење то што је он сразмерно дуго важио управо за изданак руске ходочасничке литературе.<sup>310</sup> Тај став је ревидирала Варвара Адријанова-Переџ уочи Првог светског рата, указавши на јужнословенску провенијенцију најдревнијих преписа.<sup>311</sup> Вођена наводном везом са Солуном и индикативним појединостима лексичке природе, она је проценила да је писац могао бити или Грк или Бугарин, а уједно је изразила неповерење према ранијим настојањима да се његов боравак у Јерусалиму смести у 14. век, истичући то да у самом извору једноставно нема довољно чврстих аргумената којима би се такво гледиште дало одбранити.<sup>312</sup> Ова примедба је у суштини тачна: иако *incipit* збиља доноси неколика занимљива аутобиографска обавештења, укупна слика о нашем Арсенију остаје замагљена будући да даље излагање представља тек обезличени списак поклоничких одредишта заоденут у оно што је руска медијевисткиња оквалификовала као „живу палестинску легенду“.<sup>313</sup>

<sup>306</sup> Треба, међутим, скренути пажњу на то да најстарији сачувани примерци потичу тек из другог полустолећа 15. века: Прохоров, Игумен Даниил, 12; *Письменные памятники*, ed. Шапов, 87.

<sup>307</sup> Овај аргумент већ је истакао Гардзанини, Слово о местах святых, 170; уп. Подскалски, *Средњовековна теолошка књижевност*, 608.

<sup>308</sup> Кад је реч о нашем раздобљу, у виду би ваљало имати неколицину најважнијих аутора. У другој половини 14. века, на Исток је путовао и о томе сведочанство оставио архимандрит Агретеније, а отприлике на прелазу у наредно столеће је настао путописни састав монаха Епифанија. У 15. век се датују дела јерођакона Зосиме, јеромонаха Варсануфија, трговца Василија те анонима чије се хожденије у Јерусалим приписивало Игњатију из Смоленска. На крају, 16. столећу припадају забелешке двојице лаика, Василија Позњакова и Трифона Коробејњикова. Елементарне податке о наведеним путницима пружају Назаренко, Гуминский, Паломничество, 345–347, а опширније се о њима може читати у *Словарь книжников* 2/1, ed. Лихачев, 7–8, 109, 116–117, 210, 363–364, 395–397; в. такође *ibid.* 2/3, 6, 39, 43, 84, 178–179, 197–198, 346–347, за релативно недавне библиографске допуне.

<sup>309</sup> Издање словенске верзије, насловљене „Покѣсть ѣпифаниа о Јерусалиме и свихъ въ немъ мѣсть“: *Διήγησις Ἐπιφανίου*, ed. Васильевский, 16–20.

<sup>310</sup> Федорова, *Переводные памятники*, 294.

<sup>311</sup> На основу расположивих преписа, она је установила постојање трију редакција, од којих је прва, тзв. Софијска, најближа јужнословенском оригиналу. Све три варијанте текста објављене су у чланку Адријанова, *Хожденіе*, 215–224, према којем издање доноси и Ангелов, *Из старата литература* 2, 239–241.

<sup>312</sup> Адријанова, *Хожденіе*, 203–204.

<sup>313</sup> *Ibid.*, 215.

Закључци Адријанове-Перец су, изгледа, одјекнули поприлично слабо у српској науци,<sup>314</sup> али су примљени с већим занимањем у бугарским академским круговима. Средином прошлога века, Иван Дујчев је напустио дилему гледе миљеа из којег је Арсеније потекао, опредељујући се за то да у њему види македонског Бугарина из друге половине 14. столећа.<sup>315</sup> Опрезнији Боњу Ангелов је, нешто доцније, признао да у држању овог питања отвореним има смисла, мада би, по његовом суду, чињеница да су познати искључиво словенски преписи тешко ишла у прилог грчком пореклу аутора; осим тога, и он свраћа пажњу на бугаризме који се појављују у тексту.<sup>316</sup> У сваком случају, Арсенијево дело се редовно штампа у прегледима бугарске средњовековне књижевности и по правилу се разматра упоредо с другим јужнословенским саставима у којима се тематизује ходочашће у Свету земљу.<sup>317</sup> Што се тиче хронологије, друго полустолеће 14. века се и у новијим истраживањима узима као оквир настанка списа, док се његово увођење у токове руске литературе датује у средину 15, или чак раније.<sup>318</sup> Предност прихватања таквог распореда лежи у томе што се може утврдити да је између преноса Арсенијевог дела на источнословенско поднебље и састављања најранијих сачуваних преписа бесумње протекло време које је потребно сваком тексту да почне да „живи“ у измењеном окружењу: конкретно, нелогичности и грешке што су их проучаваоци учили код Арсенија, а које се никако не би очекивале од дугогодишњег житеља Палестине, обично се сагледавају у светлости преписивања и преиначавања предлошка пристиглог са словенског Југа.<sup>319</sup> Овим укратко изнетим сазнањима те хипотезама о личности и раду нашега Солуњанина тренутно није лако допринети у знатнијој мери из разлога што немамо на располагању никакве нове податке који би квалитативно унапредили постојећа тумачења. Па ипак, упркос нејасноћама које можда никад неће бити отклоњене, мишљења смо да спис свакако завређује да буде уврштен у изворни материјал (додуше, као што ћемо видети, само за један део нашег разматрања) због солидних индиција које иду у прилог његовом јужнословенском пореклу, али и зато што је извесно настао у временском раздобљу које покрива ова студија.

### *Хагиографски извори*

Другу важну категорију извора који нам могу помоћи да разумемо механизме наративне конструкције простора Свете земље код Јужних Словена у средњем веку чине житија светих. У једном ранијем поглављу смо нагласили то да је ходочашће у Палестину – као остварени подвиг или као нешто што јунак жарко прижељкује, али не успева да реализује – сразмерно чест мотив српске хагиографске књижевности.<sup>320</sup> Међутим, нису сва та сведочанства од једнаке вредности за задатак који је тренутно пред нама: на пример, мада из житија архиепископа Јоаникија I и Јевстатија I дознајемо да су они посетили Јерусалим и поклонили се тамошњим светињама, сâм

<sup>314</sup> Колико смо успели да утврдимо, наши су се средњовековци само узгредно дотицали загонетног Солуњанина, в. нпр. Трифуновић, *Азбучник*, 296, s.v. Путописи; Петровић, Константин Филозоф, 80–81.

<sup>315</sup> Дујчев, *Географски описанија*, 168–169.

<sup>316</sup> Ангелов, *Из старата литература* 2, 238–239.

<sup>317</sup> За преглед литературе о Арсенију до почетка 90-их година протеклог века в. *Стара бългурска литература* 5, 426–427. Изузетак у односу на преовлађујућу тенденцију представља Николова, *Данни за поклонничество*, 807–808, у чијем се прегледу средњовековних бугарских списа о светим местима он прескаче због још увек нерешених питања у вези с временом и местом његовог постанка.

<sup>318</sup> Гурова, *Поклонничество*, 199, 210–211; *Стара бългурска литература* 5, 428; Velinova, *Описанија Иерусалима*, 111. Уп. Garzaniti, *Аросгурфес*, 161.

<sup>319</sup> Гурова, *Поклонничество*, 206–208.

<sup>320</sup> В. изнад, стр. 20–21.

ток њихових поклоницких путовања је до крајности сумиран уз помоћ устаљених фраза,<sup>321</sup> што за последицу има то да је простор приповести у оба случаја остао у потпуности неартикулисан. Истини за вољу, једини светитељ чија су странствовања описана на начин што премашује ниво површних обавештења и која, стога, представљају солидну основу за даљу расправу, јесте Сава Српски. Премда ова околност може, у први мах, створити утисак недостатности кад је у питању хагиографски сегмент наше изворне базе, мишљења смо да је пре доношења такве оцене у обзир неопходно узети две ствари. Најпре, као што је одвећ добро познато, Сава је на Истоку боравио у два наврата (1229, тј. 1234–1235), при чему је сваки одлазак тамо подразумевао јединствену, у житијима детаљно изложену, маршруту. Друга чињеница коју ваља држати на уму јесте то да постоје неколике варијанте наратива о сваком од Савиних ходочашћа, сачуване у различитим саставима хагиографског типа. Ту превасходно мислимо, разуме се, на простране животописе из пера Доментијана и Теодосија, с тим да бисмо њима, за потребе текуће дискусије, придружили још једну, скраћену метафразу, која досад у науци није привлачила већу пажњу: ради се о Житију светог Саве које је горепомињани Никон Јерусалимац уврстио у свој Горички зборник.<sup>322</sup> Друкчије речено, на располагању имамо шест приповести (по три за свако Савино путовање), што сигурно може деловати скромно у апсолутном смислу, али у односу на упадљиву оскудност изворног материјала релевантног за нашу тему, чини се да је далеко од занемарљивог. Како било да било, у редовима који следе ћемо казати нешто више о овим трима житијима, уз посебан осврт на њихову међузависност. Сем тога, настојаћемо да сагледамо вести о Савиним путовањима у светлости питања која су се наметнула у прошлом поглављу у вези са проблематичним односом између личности ходочасника и доживљаја ходочашћа, с једне стране, и аутора-наратора (овде, прецизније, хагиографа), с друге.

\*

Било би збиља сувишно, ако не и депласирано, упуштати се сада у покушај систематичне рекапитулације дугогодишњих научних напора усмерених ка стицању колико-толико заокружене представе о двојници аутора који су, упркос немерљивом значају њихових дела (али ваљда сходно монашком идеалу), успели да остану суштински скривени иза именâ добро познатих сваком проучаваоцу српског и јужнословенског средњовековља. Да је био јеромонах и духовник хиландарски, те да је стварао средином и у трећој четвртини 13. века, најпре у Кареји а затим на Спасовој Води, јесте све што поуздано имамо рећи о Доментијану. О Теодосију пак ни толико: извесно је био сабрат истога манастира, а иако и даље постоје одређене недоумице око хронологије настанка његовог богатог опуса, по правилу се прихвата становиште да је реч о списатељу доба краља Милутина (1282–1321).<sup>323</sup> По свој прилици, дакле, наши Светогорци су били савременици – додуше, први знатно старији од потоњег – који су у распону од неколико деценија изнедрили два опширна житија посвећена Сави Српском: Доментијан је своје завршио, највероватније, 1253/54. године, док се Теодосијево махом датује у последње деценије 13.

<sup>321</sup> Оне по правилу потенцирају свеобухватност поклоницког искуства, науштрб појединости. Данило и други, *Животи*, 278 (Јоаникије): „[...] вѣса же днѣвна и прѣславна и неодоуѣ исповѣдника чюдеса владычѣннихъ страстни и знаменни любузно сѣгледавъ [...]“; *ibid.*, 298 (Јевстатије): „и тоу врѣме многоу прѣпрободнѣ, и обѣшѣдъ светага мѣста и поустины божьствѣныи окрѣсть прилежестен къ Иероусалимоу [...]“.

<sup>322</sup> В. издад, стр. 55–58.

<sup>323</sup> Постојећа сазнања о двојници монаха-књижевника и њиховим делима прегледно су презентована код Шпадијер, *Светогорска баџтина*, 43–48, 51–72, где се наводи најважнија литература; за потпунији библиографски репертоар, закључно с првом деценијом нашег столећа, в. Стефан Првовенчани, *Доментијан, Теодосије*, ed. Јухас Георгиевска, 344–354, 355–366. Кад је реч о најскоријим публикацијама у вези с Доментијаном и Теодосијем, објављених након наведених, издвајамо: Марјановић-Душанић, *Свод српских светих*, 35–57; Марјановић-Душанић, *Écriture et la sainteté*, посебно 155–175; Тодић, *О времену и разлозима*, 3–20; Марјановић-Душанић, *Рецепција Светог Саве (у припреми)*.

столећа.<sup>324</sup> Сачињени у духовном окружењу веома блиском државним и црквеним структурама Српског краљевства, поменути животописи оличавају две узаступне етапе у развојном луку Савиног, али и шире схваћеног – династичког – култа,<sup>325</sup> и као такви међусобно су повезани. Чак и да млађи хагиограф није у заглављу свог дела отворено изјавио да је он просто „списао“ оно што је његов претходник „сказао“,<sup>326</sup> напоредно читање двеју приповести би тешко водило друкчијем закључку до том да је *vita prima* послужила као главни извор и полазна тачка за израду новог житија.

Наравно, као што се може наслутити, Теодосијев исказ је афектиран: мада се у много чему очито ослања на Доментијана, са аспекта хагиолошке концепције, али и идеолошког набоја, композиционе схеме те стилског обликовања, он предочава битно различиту верзију Савине легенде. Штавише, рекли бисмо да су на плану сагледавања ових неподударности извештаји о светитељевим ходочашћима врло индикативни, а у неком смислу, можда, и парадигматични: на пример, мало је местâ у Доментијана на којима се тако упечатљиво очитује његова „мисаона, монументална и свечана реторичност“,<sup>327</sup> неголи у раскошној синкризи – низу језгровитих поређења између Саве и Мојсија – која сачињава једну практично засебну целину у оквиру приповести о другом путовању.<sup>328</sup> Код Теодосија тога нема; мање контемплативан, непосреднији, динамичнији, његов израз плени на сасвим особен начин. Тако, неке епизоде које су у првом житију кратко или узгред испричане овде добијају значајну наративну разраду: боравак светога у Египту би, између осталог, спадао у ту категорију.<sup>329</sup> Све у свему, мада су и Доментијан и Теодосије засигурно настојали да удовоље захтевима наручилаца Савиних житија – а они су, потцртајмо, представљали највише кругове оновременог српског друштва – потребно је нагласити то да међу њима постоји суштински раскорак на нивоу сензибилитета, у којем се сусрећу приватне предиспозиције аутора и општа духовна, интелектуална те естетска стремљења епохе.<sup>330</sup> Сваки у властитом контексту, наши животописци отеловљују различите, но

<sup>324</sup> Издања: Доментијан, *Житије*, 2–433 (с паралелним преводом на савремени српски); Теодосије, *Живот*, 1–219. У науци је дуго постојала дилема око тога да ли је Доментијаново дело написано 1253/54. или 1242/43. године, будући да се обе јављају у по једном од сачуваних преписа (преживео је још један, али је он без датума), но данас се већина проучавалаца ипак одређује за прву: Јанковић, Прилог датовању, 17–18; Миљковић, *Житија светог Саве*, 27–29. Што се тиче Теодосија, ствар је нешто компликованија. Од 19. века наовамо нуђена су различита мишљења у вези с временом његове списатељске активности, која је датована најраније у средину 13, а најкасније око половине 14. столећа; историјат овог питања излаже Шпадијер, Хронолошки оквири, 4–6. Неретко се узима да је Житије светог Саве могло настати у периоду 1284–1292: овај предлог, већ дуго присутан у медијевистици, почива на чињеници да Теодосије помиње реку Саву као северну границу Српске земље, а да не казује ништа о куманском разарању Жиче. Тодић, О времену и разлозима, 14–19, који потребу за новим Савиним житијем објашњава превасходно у контексту склапања (и неуспеха) Лионске уније, недавно је изнео виђење да је Житије написано у годинама након 1285, дакле по званичној осуди Јована Века, бившег васељенског патријарха и главног заговорника приближавања с Римом. Уп. Марјановић-Душанић, Рецепција Светог Саве, (у припреми): мада начелно прихвата идеју да је Житије састављено последњих деценија 13. века, ауторка заузима донекле резервисан став према начину на који је установљена горња хронолошка граница наведеног раздобља.

<sup>325</sup> О овоме детаљније расправљамо ниже, стр. 223 и даље.

<sup>326</sup> Ове речи се могу тумачити на више начина – в. Шпадијер, *Светогорска баштина*, 53–54 – али свакако сугеришу да је Доментијан извршио немали утицај на Теодосијев спис. Овде треба упозорити на то да је још увек једино референтно издање Теодосија (Даничићево, које је пре педесетак година фототипски реиздао Ђорђе Трифуновић), засновано на препису у којем се текст атрибуира искључиво Доментијану, због чега је првобитно и био објављен под његовим именом: Теодосије, *Живот*, 1.

<sup>327</sup> Богдановић, *Историја*, 171; id., Теодосије, 31.

<sup>328</sup> Тзв. „Похвала светом Сави“ заузима читаво једно поглавље у модерним издањима: Доментијан, *Житије*, 376–392. На њу ћемо се вратити у даљем тексту, в. стр. 197–198.

<sup>329</sup> О одликама Теодосијевог хагиографског дискурса в. Богдановић, Теодосије, 28–33.

<sup>330</sup> Посебно је у вези с Теодосијевим делом било покушаја да се оно разуме у контексту ширих уметничких токова на прелазу 13. у 14. век, који су донели једну нову врсту експресивности и на пољу живописа: Кашанин, *Српска књижевност*, 178–179; Суботић, Теодосијева житија, 371–372.

у бити комплементарне принципе, које је Димитрије Богдановић дефинисао као „мистику ума“ и „мистику срца“.<sup>331</sup> Ту околност ваља имати у виду и приликом разматрања њихових вести о Савиним странствовањима.

Као што је најављено, поред Доментијановог и Теодосијевог, за наш оглед релевантно је још једно житије, које је, међутим, много краће и деривативније од претходна два. Наиме, негде при средини зборника што га је Никон Јерусалимац наменио Јелени Балшић налази се подужи сегмент посвећен њеном „племену“, односно Немањићима, чије су традиције деца кнеза Лазара баштинила по мајчиној линији. На горњој белини листа 102<sup>Г</sup> исписане су, киноваром, речи „αρχι δίνγυσις“, чиме је означен – дословно – почетак приповести о Јелениним светородним прецима, на коју се непосредно надовезују животописи династичких корифеја, Симеона (л. 110<sup>В</sup>–134<sup>В</sup>) и Саве (л. 134<sup>В</sup>–152<sup>Г</sup>); коначно, целина се затвара једним поучним екскурсом надахнутим животом првог српског архиепископа.<sup>332</sup> Никоново житије светог родоначелника најтемељније досада је испитао Бошко Бојовић, који је показао да је посредни својеврсна компилација утемељена махом на радовима Стефана Првовенчаног и Теодосија, с тим да су уочени и неки одељци посуђени од Доментијана и, могуће, од светога Саве.<sup>333</sup>

Колико је нама познато, Савино житије из Горичког зборника није подробније проучено, иако је установљено да је оно настало на сличан начин као Симеоново, сажимањем ранијих састава и/или комбиновањем одломака из њих: конкретно, овде је у основи Теодосијева хагиографија допуњена подацима из родослова.<sup>334</sup> Захваљујући посебном заглављу, Житије светог Симеона је тематски и визуелно одвојено од ранијег текста, док се Савино директно наставља на њега, без јасно означеног прекида: оно почиње реченицом „џ(вє)ты же сава, прѣбывъ врѣме доволно въ срѣбскои земли [...]“, у којој је једино прво слово извучено црвеним мастилом, као да је у питању нови пасус у оквиру истога састава.<sup>335</sup> Очигледно је, ипак, да од тог места креће излагање о Сави и да оно прати главни наративни ток млађег животописа од тренутка када је, након студеничког мироточења Симеоновог, његов најмлађи син решио да се врати на Свету Гору.<sup>336</sup> У оквиру ове селективно препричане повести налазимо и описе двају Савиних путовања на Исток (л. 141<sup>В</sup>–143<sup>Г</sup>, 144<sup>Г</sup>–146<sup>В</sup>), с тим да су они такође приметно скраћени; природно, наш задатак нешто касније биће да покушамо утврдити по којем је принципу Никон вршио одабир информација које ће задржати у својој преради Теодосија. Оно што је у овом часу важно подвући јесте то да се сва три хагиографска дела која доносе извештаје о светитељевим посетама Палестини, Египту и Синају очито могу довести у међусобну „генеалогску“ везу, што разумљиво утире пут једној врло примамљивој компаративној перспективи.

\*

Када смо говорили о позноантичким и раносредњовековним ходочасничким списима,<sup>337</sup> упозорили смо на постојање једне групе текстова у којима се не описује поклонички доживљај самог наратора, већ неке друге особе. Показано је, међутим, да мимо тога што се сви уклапају у широко дефинисани тематско-формални оквир – утолико што се баве хришћанским ходочашћем у Свету земљу и почивају на причању у трећем лицу – они заправо уопште нису једнообразни кад је реч о односу приповедача према протагонисти, тј. према његовом побожном подухвату.

<sup>331</sup> Богдановић, Теодосије, 31–32.

<sup>332</sup> Богдановић, Горички зборник, 375–376; Трифуновић, Две посланице, 293.

<sup>333</sup> Бојовић, Житије светога Симеона, 41–43. Исти аутор је приредио и издање овог дела Зборника, пропративши га коментарима и преводом на француски језик, в. нап. 293 изнад.

<sup>334</sup> *Antologija*, ed. Radojčić, 342.

<sup>335</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 278 (134<sup>В</sup>), седми ред одозго. Наслов Житија светог Симеона, прожет за Зборник карактеристичним епистоларним тоном, гласи: „џе же въ кратцѣ, навѣстни твоємоу х(рист)оловѣю. ѿ с(вє)тѣмъ судѣоне, еже быс(тъ) въ племенн семъ новын муроточѣць“.

<sup>336</sup> Теодосије, *Живот*, 114 и даље.

<sup>337</sup> В. изнад, стр. 34 и даље.

Како се долазило до релевантних података и на који се начин – те, у коначници, с којим циљем – приступало уобличавању наратива, јесу кључна питања на која наши рани извори дају дијапазон одговора. На основу три репрезентативна дела из раздобља 5–8. столећа дошли смо до закључка да се приликом разматрања ових посредованих извештаја о ходочашћу мора водити рачуна о двострукој дистанци, искуственој и временској, коју приповедач заузима спрам свога предмета. Јероним, на пример, пише с позиције Паулиног некадашњег пратиоца и, самим тим, својеврсног учесника у њеном богоугодном подвигу; додуше, то се дешава тек двадесетак година након њиховог заједничког обиласка светих места. Насупрот Јерониму, опат Адомнан и монахиња Хигебурга су о поклоничким путовањима својих јунака сазнавали искључиво из њихових прича: биће да је Аркулф своју поделио недуго након боравка у Палестини, док је Вилибалд то учинио скоро пола века пошто је походио тамошње светиње. Па ипак, док се Хигебурга трудила да не одступа од исказа остарелог епископа, настојатељ Јоне је, поред сведочења свога саговорника, у сопствено излагање уткао оно што је о знаменитостима Свете земље био научио из свеобухватне лектире; баш као и Јероним (чији је опус врло добро познавао), Адомнан је на располагању имао завидно књишко знање, којем је припао подједнако велики – ако не чак и већи – удео у настанку његовог списка као и успоменама галског архијереја. Но, између састава двојице учењака постоји веома важна разлика: у Адомнана је тежиште на светости самих места, дочим је код Јеронима – као, уосталом, и код Хигебурге – на светости оних који та места походе; хагиографски набој је, разумљиво, то што њиховим делима даје посебан значај у контексту тренутне расправе.

Главни проблеми с којима се суочава проучавалац наведених наратива о ходочашћу нису далеко од оних чијим је решавањем условљено тумачење вести двојице Хиландараца о Савиним одласцима на Исток. Кренимо од Доментијана. На чему су се могли базирати његови прилично детаљни увиди у овај аспект светитељевог живота? Део одговора на дато питање свакако лежи у недоумици о којој су се медијевисти различито изјашњавали деценијама уназад: да ли је, наиме, старији хагиограф био уз Саву током његових туђиновања, те уколико јесте, да ли се то односи на прво или на друго ходочашће, или пак на оба? Све три варијанте су нашле присталице међу научницима,<sup>338</sup> који су, по свему судећи, генерално склони томе да у Доментијану виде не само првосвештениковог животописца него и сапутника. У прилог овој тези ишло би то што он каже, не једном, да је Савин ученик, и то „последњи“; у случају да тиме не покушава истакнути своју недостојност већ буквално поручити да припада најмлађем нараштају црквених људи стасалих под Савином егидом,<sup>339</sup> не би било незамисливо да је у раним годинама он заиста следио свог учитеља у Палестину, па да је, после оквирно две деценије, о томе оставио исцрпан писани траг који „по свему одаје очевица и, готово би се могло рећи, бележиоца дневничара“.<sup>340</sup> Другим

<sup>338</sup> Да је Доментијан пратио архиепископа током његове прве посете Истоку, али не и друге, јесте теза коју је заступао Костић, Је ли Доментијан био ученик Савин, 936–942; в. и Вуловић, Из старе срп. књижевности, 98, те Витковић, Друго путовање, 2–3, који су такође унеколико скептични према помисли да је будући писац Савиног житија био с њим на другом ходочашћу. Насупрот томе, Јухас-Георгиевска, Књижевно дело, VIII, држи да је Доментијан највероватније био Савин сапутник на његовом последњем поклоничком путовању; том мишљењу као да је нагињао и Богдановић, *Историја*, 157. Опет, Трифуновић, Доментијан, 332–333, допушта могућност да је наш хагиограф оба пута следио Саву у Свету земљу. Коначно, има и проучавалаца који сматрају Доментијана Савиним пратиоцем на неком од ходочашћа, не опредељујући се ближе за једно или друго: в. нпр. Шпадијер, *Светогорска баитина*, 43.

<sup>339</sup> Доментијан говори о себи као „того прѣос(вѣ)щеннаго кѣр(ь) савы. послѣднегоу оученикоу“ у завршним одељцима својих двају житија: Доментијан, *Житије*, 432; Доментијан, *Живот*, ed. Даничић, 117 (само „учеником“, без одређења „последњи“, назива се на још једном месту у Савином животопису, додуше, једино у тзв. Пећком препису: реч је о приповести о подизању Карејске испоснице: Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 97, 339). За различита тумачења ове синтагме в. Вуловић, Из старе срп. књижевности, 97; Костић, Је ли Доментијан био ученик Савин, 936 и нап. 1; Трифуновић, Доментијан, 332; Јухас-Георгиевска, Књижевно дело, VIII и нап. 2.

<sup>340</sup> Костић, Је ли Доментијан био ученик Савин, 936.



речима, крунски доказ за Доментијаново учешће у Савиним поклоничким путовањима, посебно првом, јесте минуциозност с којом извештава о светитељевој маршрути.<sup>341</sup>

Наш је, међутим, утисак да ово уврежено схватање превиђа неке друге могућности, као, примера ради, да је аутор реконструисао ток архиепископовог ходочашћа на темељу сопствених знања и искустава која је могао стећи и сасвим независно од његових боравака у Светој земљи. У том смислу, нарочиту пажњу завређује један одељак у саставу приповести о другом Савином путовању:

И кад сам био у Јерусалиму и у Светој Гори, свети древни старци стогодишњаци, који су пре тога видели прве свете, и са њима поживели духовно и телесно, и који су опет оване били вршњаци и саподвижници, удивили се његовом великом богоразумљу [...], који је изнад силе превазишао многе и древне, сваку доброту чинећи, и ти свети примивши откровење тајне Божје, називаху га земаљским анђелом и небеским човеком [...].<sup>342</sup>

Како је приметио још Светислав Вуловић, овај се навод да схватити двојако: речи хвале о Сави Доментијан је могао слушати или док је био у његовој пратњи, или доцније, под хипотезом да је у одређеном тренутку по смрти светог он самостално путовао у Палестину.<sup>343</sup> Ипак, чини се да је Вуловић више нагињао потоњој опцији, и то не само зато што се хагиограф нигде изричито не назива Савиним сапутником (прво лице једине у горњем исказу је знаковито у томе смислу<sup>344</sup>), или због „неки[х] историски[х] погреш[ака]“ у његовом излагању, већ и због сличности између цитираног пасуса и оног у којем се, нешто раније, описује светитељев долазак на Атос после првог ходочашћа у Свету земљу. По обичају, око њега су се тада сјатили тамошњи калуђери:

И они који су од тих светих мужава остали у Светој Гори, рекоше ми који су били очевици његових преславних дела, њега називаху земаљским анђелом и небеским човеком.<sup>345</sup>

Ово место из Житија, према нашем уверењу, представља кључ за разумевање претходног. У оба случаја, Доментијан посеже за изјавама тзв. „јунака-сведока“,<sup>346</sup> који су неизоставно особе од врхунског угледа по мерилима монашког миљеа. Будући колективни ликови, „свети мужевци“ те „древни старци“ могли би сасвим лако бити измишљени, али то, заправо, није толико ни важно; хагиограф их свакако уводи не би ли своју причу поткрепио набојем неспорног ауторитета. Но, оставимо хиперкритичко становиште по страни и узмимо да су његови „сабеседници“ стварни. Други наведени одломак не оставља простора за сумњу да се тобожњи разговор о подухватима Савиним одиграо извесно време након догађаја о којим је реч: Доментијанов извор су „они који су [...] остали у Светој Гори“ (sc. још од светитељевих дана) и који су „били очевици“ његовог узорног деловања. Исто, мишљења смо, важи и за први ексцерпт. Наиме, изгледа да је у њему Доментијан само разрадио постојећу композиционо-фразеолошку матрицу што ју је првобитно

<sup>341</sup> Трифуновић, Доментијан, 332–333.

<sup>342</sup> Доментијан, *Житије*, 359, 361; изворни текст, *ibid.*, 360: „И соущѣ дн въ іерус(а)лімѣ. и въ с(в)тѣх горѣ. с(в)ты старци дрѣвны столѣтнн соущѣ. видѣвшн прѣжде того с(в)ты прѣвѣ. и съ ннѣн пожнвшѣ д(оу)хов'но и тел'сно. и семѣ пакы бывше свѣрѣстнннн и съподвнж'нннн. и оуднвшѣ се его в(о)горазоуднѣо велнкомоу. [...] выше силы прѣспѣв'шоу днвогынх(ь) и дрѣвнынх(ь) всакоудѣ добротѣ свѣрѣшающа: И ты с(в)ты таннн в(о)жѣ от[ъ]крѣвеннѣ прѣд'шѣ. земљнааго аг(ь)г(е)ла. и н(е)б(е)с(ь)наго чл(о)вѣка нарнцахоу и [...]“.

<sup>343</sup> Ипак је, изгледа, био склонији другој могућности: Вуловић, Из старе срп. књижевности, 98. Њен присталица био је, касније, и Розов, Страница, 98: „Доментијан, проучавајући живот светог Саве, сам је дошао у Свету Земљу и распитивао о њему и његовоме раду стогодишње старце [...]“. На сасвим супротном становишту је Трифуновић, Доментијан, 333; за њега, цитирани одељак „очигледно представља сувремено саслушано мишљење о Сави, а не доцније распитивање и кретање траговима нашег свеца“.

<sup>344</sup> Управо због тога Миљковић, *Житија светог Саве*, 148, верује „да је писац посетио Свети град, али не као пратилац првог српског архиепископа“.

<sup>345</sup> Доментијан, *Житије*, 309; изворни текст, *ibid.*, 310: „И от[ъ] тѣх[ъ] с(в)тынх(ь) доужнн остав'шнн въ с(в)тѣх горѣ. решѣ дн. нж[е] самовн'днн выше прѣславным[ъ] дѣлом[ъ] ег(о). аг(ь)г(е)ла земљнааго и н(е)б(е)с(ь)наго чл(о)вѣка ннновихоу н“.

<sup>346</sup> Овај концепт разматра, на случају Доментијановог Житија светог Саве, Јухас-Георгиевска, Документарно и фикцијско, 143–148, овде посебно 146–147; *ead.*, Књижевно дело, XLIII–XLIV.

искористио за сведочанства преподобних Светогораца, којима сад придружује и Јерусалимљане („И кад сам био у *Јерусалиму* и у *Светој Гори* [...]“). То нас наводи на закључак да, премда је један развијенији од другог, оба исказа почивају на претпоставци да се Доментијан распитивао о Сави код људи који су га упознали у неком ранијем моменту (било на Атосу, било у Светом граду), што се очито коси с идејом да су њих двојица скупа обилазили палестинска светишта.

У корист става да цитирани редови ипак не могу подупрети веровање да се Хиландарац обрео у Палестини у истом часу кад и његов учитељ ишло би још једно запажање. Прочитамо ли пажљивије речи које Доментијан ставља у уста јерусалимских стогодишњака, увидећемо да нам оне, заправо, поручују да је Сава у тренутку говора већ био упокојен. Следећи примери су сугестивни: „Уистину из младости почевши дело Божје, и до краја не престаде истинито да монахује (до конџа не прѣста истинно чрнѣтъствоѹе) [...]“<sup>347</sup>; „Јер овај Свети – рекоше – не поживе себи на земљи ни овај један дан, већ сав живот свој овога света посла ка небесним, који и нађе још жив у телу ходећи [...]“<sup>348</sup>; „[...] из утробе матерње јави се обливен Божјом благодаћу, и љубазан јави се небеском цару и силама небесним (и любѣзнь ѡвн с(е) н(е)б(е)с(ь)номѣ ц(а)рю и силам[ъ] н(е)б(е)с(ь)ным(ь) [...]“<sup>349</sup>. Уколико нас осећај не вара, све ове реченице имају много више смисла ако се узме да се односе на некога ко више није међу живима. Истини за вољу, писац не повлачи оштру границу између изјаве „древних стараца“ и наставка приповести о Савином пребивању у Јерусалиму, због чега се, можда, на први поглед не уочавају различите временске равни: једна, на којој се одвија светитељево ходочашће, и друга, на којој Доментијан сакупља сведочења оних што су га познавали (трећа је, разуме се, раван самог чина приповедања, али она нам овде није у фокусу). Из свега досад изнесеног произлази да размотрени одељак не доказује то да је хагиограф пратио Саву у Палестину, с тим да нипошто није искључено да је касније, по смрти учитеља, он пошао „његовим славним трагом“<sup>350</sup> те да је општа знања о светим местима (која је свако формиран на стандардном монашком штиву морао имати) квалитативно обогатио властитим доживљајем ходочашћа. Овај ће закључак бити корисна полазна тачка за наступајућу дискусију о томе како је текстуализован простор Свете земље у Доментијановом делу.

За Теодосија, списатеља Милутинове епохе, дилема којом смо се бавили на претходним страницама очевидно не важи. Код њега се, ипак, сусрећемо с другом врстом проблема. Мада су његове приповести о Савиним странствовањима у начелу блиске Доментијановим, између њих се јасно уочавају мање или веће разлике. Рецимо, извештај о првом ходочашћу се у млађег животописца доноси у драстично скраћеној форми, с тим да се у њему, чак и упркос сажимању, налази понеки податак којег нема код старијег хагиографа. С друге стране, одређене наративне деонице којима Доментијан не посвећује много простора Теодосије развија до детаља; сетимо се само сцене свечаног пријема Саве у „Великом Египту“<sup>351</sup>. Све у свему, чињеница је да се, кад су у питању одласци светога на Исток, два канонска житија у извесним аспектима разилазе, што нас, јасно, наводи да се запитамо над Теодосијевим односом према Доментијановој верзији, тј.

<sup>347</sup> Доментијан, *Житије*, 361; изворни текст, *ibid.*, 360.

<sup>348</sup> *Ibid.*, 361; изворни текст, *ibid.*, 362: „ѡн ко с(в)ѣты рѣше себѣ на землн не поживе ни съ єдинь д(ь)нь. нѣ всюѣ жнзнь свою сего свѣта. посла къ н(е)б(е)с(ь)ным(ь). юже и обрѣте єще жнвь къ плѣтн ходен [...]“.

<sup>349</sup> *Ibid.*, 361; изворни текст, *ibid.*, 362. Да је „јављање небеском цару“ перифраза под којом се разумева смрт рекло би се не само због тога што се у овом конкретном случају она контрастира с „јављањем из утробе матерње“ (тј. с рођењем) него и зато што се код Доментијана запажају сродни изрази у истом контексту: примера ради, он каже да је Сава затекао Симеона како се, у својим последњим часовима, „спрема за позив небескога оца (обрѣте и готовѣща се къ званію н(е)б(е)с(ь)наго ѡ(т)ѣца“: *ibid.*, 107; изворни текст, *ibid.*, 106. Исту конструкцију срећемо и у Житију светог Симеона; штавише, предосећајући крај, отац упозорава сина да похита и позове братију јер „већ се приближавају војске небескога цара (юже ко приближаютъ се воинства небеснаго цара“: Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 294; изворни текст, Доментијан, *Живот*, ed. Даничић, 76.

<sup>350</sup> Радојчић, Свети Сава, 45.

<sup>351</sup> О свему овоме детаљно расправљамо ниже, стр. 155 и даље.

да крајње оквирно и хипотетички укажемо – јер то је све што можемо – на алтернативне изворе на које се, можда, ослањао радећи на својој метафрази. О стваралачком поступку и прикупљању „грађе“ Хиландарац проговара у познатом прологу Житија светог Саве:

А ово нисам примио само слушањем, него од његових часних ученика, његових сапосника и у туђиновању сапутника и на путовању сатрудника што као пребогату ризницу или наследство отачаско стаду његову за собом писмено оставише.<sup>352</sup>

Пре више од стотину година, Сергеј П. Розанов је сравнио ове речи с уводом једне од редакција словенског превода Житија светог Саве Освећеног од Кирила Скитопољског и утврдио да су из њега преузете готово дословно; с ретким изузецима, ово мишљење је општеприхваћено у науци и дан-данас.<sup>353</sup> У случају да је наведени исказ збиља „позајмљен“ из другог списка, могли бисмо с правом изразити сумњу у то да он веродостојно одражава начине на које је Теодосије долазио до информација о Сави. Нешто слично би се, штавише, дало помислити чак и када би посредни извесно била његова оригинална формулација: наиме, позивање на изворе је устаљени чинилац хагиографске топице, и као такав првенствено служи да се нагласи истинитост приповеданог.<sup>354</sup>

Ипак, ако не нађемо за сходно да Теодосијева специфична обавештења оквалификујемо као његов „романтичан накит“,<sup>355</sup> тј. као плод његове ауторске уобразиље, немамо избора до тог да допустимо могућност да животописац на располагању јесте имао један број усмених или писаних сведочанстава о протагонисти свога дела. Што се тиче прве категорије, проучаваоци су изнели више предлога о упливима различитих предања у Теодосијев текст: од народног до оних ближих изворима духовне и световне моћи, речју, светогорског те дворског.<sup>356</sup> Не заборавимо да је ова два милеа, у извесном смислу, повезивао сâм Доментијан, чије је причање Теодосију – ако буквално схватимо оно што вели у заглављу – послужило као главни ослонац за састављање Житија. Наравно, изгледно је да је млађи калуђер у свој спис унео и оно што је чуо мимо Доментијана; на крају крајева, није незамисливо ни то да је потоњи знао више о Сави него што је одлучио да подели. Сферу нагађања тешко је напустити и кад је реч о додатном, у међувремену изгубљеном, писаном материјалу о архиепископу и његовим путовањима, чије су постојање претпостављали још Драгутин Костић и Никола Радојчић.<sup>357</sup> Нас не би зачудило ни то да је Сава лично водио неку врсту евиденције о својим кретањима, али о томе, нажалост, не можемо рећи ништа са сигурношћу. Усамљене назнаке које би изравно ишле у прилог таквој замисли потичу из тзв. Посланице Спиридону, коју је, углавном се држи, Сава упутио с другог ходочашћа студеничком игуману.<sup>358</sup> Иако не постоји ниједан основ за тврдњу да је тај документ припадао екстензивнијем досијеу Савиних списка насталих током његових путовања, нама та идеја у суштини није страна;<sup>359</sup> с тим у вези, на једном другом месту смо изнели претпоставку –

<sup>352</sup> Теодосије, *Житија*, 102; изворни текст, Теодосије, *Живот*, 2: „не оѣ слышанїа тѣкмо сїа прїедѣ, нѣ оѣ чѣстнынѣ его оѣтенинѣ, нѣ сѣ ннѣ сѣпостннѣ н страннѣствїа сѣпоутннѣ, н хожденїа сѣтроудннѣ, нѣ како пѣбогатое скровншѣ нан прнчестїе оѣтѣе нѣ по ннѣ оного стадоу писанїемѣ оставнше“.

<sup>353</sup> Розановъ, *Источники*, 12–13. Релативно недавно, као својеврстан изазов доминантном ставу Розанова, Димитар Кенанов је изнео потпуно супротну тезу: да је управо Теодосије аутор спорног одељка, а да је редактор Кириловог житија тај који га је инкорпорирао у уводни сегмент свога дела, в. Шпадијер, *Антички корени*, 254, нап. 12.

<sup>354</sup> Маринковић, *О српској биографској књижевности*, 30. Спремајући се да напише Житије светог Петра Коришког, Теодосије је наводно обишао „пустињу његову и стену на којој се подвизавао“ те разговарао с људима који су били у додиру са испосниковим следбеницима, све како се „добро житије преподобнога не би приповедало као сан и гатка“: Шпадијер, *Свети Петар Коришки*, 351–352; Теодосије, *Житија*, 287–288. О инсистирању на истини као општој одлици позноантичких и средњовековних хагиографских традиција в. Turner, *Truthfulness, passim*.

<sup>355</sup> Вуловић, *Из старе срп. књижевности*, 114–115, 121.

<sup>356</sup> *Ibid.*, 123–124; *Стари српски хрисовуљи*, ed. Стојановић, 68; Богдановић, Теодосије, 17.

<sup>357</sup> Костић, *Је ли Доментијан био ученик Савин*, 941–942; Радојчић, *Свети Сава*, 45.

<sup>358</sup> О њој је већ било речи, в. стр. 19 и нап. 74. Костић, *Је ли Доментијан био ученик Савин*, 942, сугерисао је да је и Посланица могла послужити Теодосију као извор података.

<sup>359</sup> У сличном правцу размишљао је својевремено и Мандић, *Време писања*, 56, 64.

која нипошто не претендује да буде ишта више од тога – да је несвакидашњи списак поклона што их је султан уручио светоме у Каиру Теодосије можда преузео управо из какве белешке коју је о том сусрету могао оставити било сâм Сава, било неко од чланова његове пратње.<sup>360</sup>

Неухватљиво порекло Теодосијевих података којих нема у његовом најважнијем извору (или који се с њим директно косе) зацело представља камен спотицања за проучаваоце његовог излагања о Савиним путовањима. Такве тешкоће нам, међутим, не стоје на путу кад је у питању Никонова прерада Житија. Премда би се могло помислити да би неко ко је обитавао у Светој земљи, ко је пролазио блискоисточним пределима и ко је, извесно, при руци могао имати разне ходочасничке списе као потпору властитом поклоничком искуству, пао у искушење да макар нешто од својих сазнања и утисака унесе у пригодну сажету варијанту Савиног животописа, то, не рачунајући неколике незнатне интервенције,<sup>361</sup> није случај. Другим речима, Јерусалимац је само сумирао Теодосијеву приповест о светитељевом поклоничком искуству, не уносећи притом никакве нове релевантне појединости које би нас навеле да се заинтересујемо за њихову провенијенцију. За ово, дакако, постоји сасвим разумно објашњење: оно што је желео да каже о ходочашћу из сопственог „угла“ – „ѣже слышахомъ и видѣхомъ“<sup>362</sup> – казао је у *Повести о јерусалимским црквама*. У оквиру Горичког зборника, дакле, постоје чак два сегмента у којима се говори о ходочашћу у Свету земљу, и управо из те чињенице неизбежно проистиче питање њиховог међуодноса. Да ли се у *Повести* могу уочити одједице Теодосијевог житија, или, пак, обратно, да ли је садржина првог састава имала утицаја на то како ће текст млађег Савиног хагиографа бити скраћен за потребе реченог рукописа?

Полазећи од тога да Никон изриком не помиње светог и његова путовања у *Повести*, а имајући у виду и то да су два наратива стилски и композиционо врло различити, могло би се рећи да непосредне везе између њих нема. Упоредо их ишчитавајући, ипак, приметили смо нешто што можда баца светло на креативни процес писатеља и редактора Никона. Он је, наине, решио да из Теодосијеве приче о првом ходочашћу у целости одстриче један повећи одломак, који нас обавештава о посети манастирима Јудејске пустиње; што се тиче другог, изостављени су читави пасуси посвећени путовању кроз Египат и боравку на Синају. Па ипак, оба подручја су у приличној мери заступљена у *Повести*, што нас, природно, ставља пред недоумицу у погледу резона којим се Јерусалимац руководио резимирајући Савин животопис и пишући сопствени састав о светим местима. Да ли је, и на који начин, ове две активности могуће довести у везу? У настојању да изађемо на крај с датим проблемом, морамо се удубити у то како двојица аутора, у сва три дела, наративизују простор Палестине и суседних области које су спадале у домен занимања побожних путника. То ће, *inter alia*, бити наша сврха у наредним поглављима.

<sup>360</sup> Савић, Дарови са Нила, 31–32. По том питању нешто друкчије је резонувао Костић, Је ли Доментијан био ученик Савин, 941. Он султанове поклоне није сврстао у „стварне појединости“ што их је Теодосије могао извући из каквог писаног извора, већ у оне „којима се лако могао и сам домислити“.

<sup>361</sup> Примера ради, кад Теодосије набраја места којима се Сава поконио у Јерусалиму и његовој околини, каже да је он то учинио и „въ понци (*recte*: постънци) господни“, Теодосије, *Живот*, 167. Никон овоме додаје уобичајено објашњење: „ндеж[е] х(рсто)с(ъ) постн се д(ъ)ни, ѿ, [...]“, *Горички зборник*, ед. Трифуновић, 293 (142<sup>г</sup>). На сличан начин о овом ходочасничком одредишту говори и у *Повести о јерусалимским црквама*: „въ нно мѣсто прѣдох в(о)готл(овѣ)тноу словоу · ѿ, д(ъ)ни искоушенїа г(оспод)оу [...]“, Трифуновић, Две посланице, 306. Подразумева се, то што ових речи нема у Даничићевом издању не мора обавезно да значи да оне нису стајале у препису Житија према којем је Никон правио свој извод. Било како било, то свакако није некакав специфичан податак којем би требало поклонити много пажње.

<sup>362</sup> Трифуновић, Две посланице, 305.

П Р В И Д Е О  
С П И С И О С В Е Т И М М Е С Т И М А

ТЕКСТУАЛНО ОБЛИКОВАЊЕ ПРОСТОРА У ЈУЖНОСЛОВЕНСКИМ  
СПИСИМА О СВЕТИМ МЕСТИМА: ЧЕТИРИ ПРИСТУПА

Ослоњени на досадашње разматрање о ходочасничким саставима разноврсних језичких, културних и деноминацијских предзнака, у наставку ћемо настојати да сагледамо специфичне модалитете репрезентације простора Свете земље у јужнословенским изворима – речју, у *Слову о светим местима* из Бдинског зборника, спису наменованог аутора у преводу Константина Филозофа, *Повести о јерусалимским црквама* Никона Јерусалимца, те у саставу Арсенија Солуњанина. Како ми то видимо, задатак којег смо се подухватили може се разложити на два наизглед одвојена, али суштински испреплетена аналитичка колосека. Први подразумева испитивање најшире схваћеног скупа топографских одредница на којима се темеље појединачни вербални конструкти Свете земље: ту би спадала насељена места, светилишта, карактеристични облици рељефа и друге знаменитости, артифицијелне или природне. Но, ове просторне датости не творе кохерентне представе о простору саме по себи. На текстуалној равни, нужно линеарној, њих је потребно распоредити у какав уређени низ (или низове), што значи да се међу њима мора успоставити систем просторних односа, изражен одговарајућим лингвистичким средствима; реч је, дакле, о својеврсној синтакси, особеној за сваки спис, која функционише као организациони принцип излагања, а самим тим и као потка за текстуализацију простора Свете земље. Управо у спрези тих двају аспеката лежи интерпретативни кључ којим ћемо се водити у ономе што следи: најпре ћемо се позабавити сваким од наведених сведочанстава посебно, док ћемо напоследку покушати да их сместимо у једну општију, упоредну перспективу.

*СЛОВО О СВЕТИМ МЕСТИМА* ИЗ БДИНСКОГ ЗБОРНИКА

Оно што раније није довољно наглашено у вези с најстаријим чиниоцем нашег изворног корпуса, а није без значаја за текућу расправу, јесте то да је он уједно и најобимнији: од превода приписаног Костенечком дужи је отприлике двоструко, док је у преостала два случаја разлика мања, али ипак упадљива. Ово је свакако један од разлога зашто је у *Слову* заступљен убедљиво највећи број ходочасничких одредишта, која је анонимни састављач изричито распоредио у две категорије: први одељак – оквирно једна трећина целокупног списка – посвећен је локалитетима у Јерусалиму (Ѡа же с(вѣ)таа мѣста въ Іер(оу)с(а)л(н)мѣ въ ноутрѣ), а остатак онима изван њега (Ѧ се,

внѣ града Іер(оу)с(а)л(н)ма).<sup>363</sup> Недвосмислено исказан и, штавише, визуелно наглашен поделом текстуалног блока, ово је основни мада не и једини ниво на којем је извршено груписање светих места у *Слову*. Приметно је, наиме, да објекти штовања наведени у почетном сегменту претежно припадају двама комплексима: цркви Светог Гроба или Вазнесења Христовог, овде названом само „црквом Христовом“ (ншѣдшѣ къ цр(ь)кви Х(ристо)с(о)вн), те Храмовној гори, чије је средиште „Соломонов двор“, тј. „Светиња над светињама“ (На Соломонѣ же дворѣ, въ с(вѣ)таа с(вѣ)т(ь)нхъ).<sup>364</sup> Ипак, ово се секундарно разврставање светих места још јасније очитује у другој целини *Слова*, којом су покривене, у одређеној мери, све важније области Палестине. Први круг поклоничких дестинација које набраја наш спис обухвата оне у непосредној близини Јерусалима, такорећи тик изван градских зидина. Полазећи од Сиона, уз краћи осврт на његове знаменитости, текст наставља да бележи околна света места држећи се следећег редоследа: преко Лончареве њиве,<sup>365</sup> Силоамске бање и Јосафатове долине, до Гетсиманије и Витаније; друкчије речено, до обронака Маслинове горе.<sup>366</sup>

И наредни круг креће надамак Светог града, само са западне стране. *Слово* помиње манастир Часног крста и тзв. Дом Захаријин (место рођења Јована Крститеља), а затим више ходочасничких циљева који леже у правцу југа, ка Витлејему и, још даље, ка Хеврону.<sup>367</sup> Трећим низом обједињена су *loca sancta* источно и југоисточно од Јерусалима, дакле, она на путу према Јордану. Међу њима се бесумње истичу тамошње монашке насеобине – лаври Св. Саве, свакако најбитнијој, *Слово* додаје још неколике – али и тачке што чувају успомену на Христово крштење и живот у пустињи.<sup>368</sup> Потом, састав опет мења смер, нотирајући станице од Јерусалима до обале Средоземља и уз њу: у питању су Ариматеја, Емаус, Лида, Јафа, Кесарија и Кармилска гора.<sup>369</sup> Коначно, последњи део се окреће северу, односно Галилеји. Мимо оних најзначајнијих места – Назарета, Тавора, Кане или Капернаума – на овом подручју назначен је приличан број светиња утемељених у новозаветном наративу.<sup>370</sup> Премда површан, овај преглед садржине *Слова* упућује на врло важну поенту: унутрашња организација нашег текста почива на географски заокруженим трасама, које, по свој прилици, умногоме рефлектују средњовековну ходочасничку праксу; зацело, посредују су „традиционалне маршруте“<sup>371</sup> посведочене у изворима различитих провенијенција.<sup>372</sup> Полазећи од те чињенице, у наставку намеравамо да изложимо стратегије њиховог вербалног обликовања тако што ћемо, најпре, скицирати типолошки распон светих места у њиховом саставу, а затим проучити језички поступак којим се она сабирају у јасно замишљену целину.

<sup>363</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 237.11–13.

<sup>364</sup> *Ibid.*, 235–237.

<sup>365</sup> Дотично место, познато и као Акелдама или „Крвна њива“ (Мт 27:7–8), јавља се у сва четири извора којим ћемо се бавити у овом поглављу, и то под стандардним словенским називом „село скудѣлничѣ“, калкираним према грчком ἄγρος κεραιέως, в. Külzer, *Peregrinatio graeca*, 215. Преносећи *Слово* и састав из рукописа Никољац 49 на модерни српски, Томислав Јовановић је одлучио да овај топоним не преведе, него га је оставио у оригиналном облику („село Скуделничѣ“): *Света земља*, ed. id., 100, 109. Но, занимљиво је да се случају Никонове *Повести* ипак определио за варијанту „Лончарева њива“, можда поведен старијим преводима овога дела: *ibid.*, 106; уп. *Antologija*, ed. Radojičić, 185; Трифуновић, Две посланице, 313. Како било да било, наше је уверење да израз „село Скуделничѣ“ није у духу савременог језика, па га зато у даљем тексту нећемо ни користити.

<sup>366</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 237–238.

<sup>367</sup> *Ibid.*, 238–239.

<sup>368</sup> *Ibid.*, 239–240.

<sup>369</sup> *Ibid.*, 240.

<sup>370</sup> *Ibid.*, 240–241.

<sup>371</sup> Гардзанини, *Слово о местах святых*, 175–176.

<sup>372</sup> Веома сличне ходочасничке маршруте разазнају се у византијском материјалу, о чему је детаљно писао Андреас Килцер, в. изнад, стр. 44.

Како је досад у више наврата наглашено, пажњу побожних путника у Светој земљи су побуђивале искључиво локације које су се могле довести у везу са свештеном повешћу, у првом реду с Христовим животом и страдањем. Управо зато се топоними у поклоничкој литератури по правилу не налазе самостално, него уз пригодну напомену што подсећа на њихов верски значај, без обзира на то да ли су у питању места с чијом је функцијом у Светом писму сваки хришћанин већ морао бити упознат, или пак она што су свој повлашћени статус дуговала мање раширеним локалним или неканонским предањима. Не одступајући од општих тенденција, *Слово* поклања убедљиво највише пажње опипљивим реликтима Христовог бављења на земљи. Сем тога што су најбројнија, ова *loca sancta* се без изузетка наводе пропраћена адекватним објашњењем, чак и у случајевима када оно има плеонастички призвук (нпр. „темница Х(рсто)ва, въ ненже затворенъ быс(тъ) Г(оспод)ъ“, или „постница Х(рсто)ва въ нненже пости се Г(оспод)ъ“).<sup>373</sup> Треба, међутим, нагласити да нису баш сва наведена одредишта дефинисана комбинацијом имена и прикладног коментара; уместо топонима, више пута се затиче његов перифрастички пандан, махом у форми „мѣсто гдѣ/ндѣже...“. Рецимо, анонимни састављач *Слова* изриком не помиње Маслинову гору – која се, иначе, јавља у свим осталим нашим изворима као Елеонска гора, тј. Елеона<sup>374</sup> – али нотира, међу иним, „мѣсто гдѣ ... възнесе (се) Г(оспод)ъ“ или „мѣстоо гдѣ оути Г(оспод)ъ оутиенки свое О(тъ)че Нашъ“;<sup>375</sup> обе епизоде су се, по увреженом веровању, збиле на реченом брду покрај Светог града. На његовим падинама, нешто ниже, налази се и село Витфага, где је, према синоптичким Јеванђељима, Исус пронашао магаре на којем ће ујახати у Јерусалим.<sup>376</sup> У *Слову* се, међутим, оно среће само као „мѣсто где Г(оспод)ъ на ѡсле възседе и възаха въ Иорданъ“ (*sic!*).<sup>377</sup>

Местима која евоцирају знамените догађаје из Христових дана *Слово* каткада даје и шири новозаветни контекст. То се постиже, пре свега, тако што се за њих везују – било директно било посредно – сећања на Богородицу и/или Претечу, којима се придружују и друге личности овога раздобља свете историје: у првом реду апостоли те Стефан Првомученик, као и још неколицина. Притом, будући да, у хришћанској мисли, свети људи доцнијих времена припадају истом ланцу актерâ провиденцијалног плана, не чуди то што у *Слову* читамо и о локацијама које су посебним учинили јунаци позноантичке хагиографије (Марија Египатска<sup>378</sup> те Пелагија, да наведемо два примера), а уз њих и прваци монашког живота у Јудејској пустињи (Сава, Јефтимије, Теодосије и остали). Наравно, не би се смело изгубити из вида ни то да су, раме уз раме са следбеницима Христовог учења, у *Слову* присутни и надахнути појединци из Старога завета; као што је раније истакнуто, без овог дела библијског корпуса немогуће би било уопште говорити о хришћанској идеји о Светој земљи.<sup>379</sup> Видимо, дакле, да су у састав из Бдинског зборника укључени многи протагонисти светописамске приповести и каснијих верских предања. Том дијапазону одговара сразмерно велики број светих места, која се, углавном, могу распоредити у неколико основних класа према ознакама употребљеним у самом тексту. Већ у уводној реченици *Слова* помиње се Давидова *пећина*, „въртопъ д(а)в(н)д(о)въ“; на сличан начин – помоћу ове или, чешће, семантички

<sup>373</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 235.16–17, 240.1–2.

<sup>374</sup> Petrova, Unknown Copy, 269, 270; Трифуновић, Две посланице, 306; Адријанова, Хождение, 217; Доментијан, *Житије*, 292; Теодосије, *Живот*, 167.

<sup>375</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 238.10–15.

<sup>376</sup> Мт 21:1–7; Мк 11:1–7; Лк 19:29–35.

<sup>377</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 238.16–17. Флагрантна погрешка на крају датог навода само је једна у низу фактографских неправилности у нашем саставу. Гјорова, Слово за светите места, 67–68, објашњава овај случај као последицу невешто изведеног скраћивања првобитног текста; истим поступком је, по њеном мишљењу, неисправно локализовано и место убиства светог Стефана, које се, уместо у подножје Маслинове горе, поставља на њен врх: *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 238.9–12.

<sup>378</sup> Марија је једина света жена поменута у *Слову* чије је житије укључено у Бдински зборник: Petrova, Angusheva, *Description of the Holy Places*, 169, нап. 24.

<sup>379</sup> В. изнад, стр. 9 и даље.

блиске речи „пещера“ – одређено је четрнаест ходочасничких циљева.<sup>380</sup> Сем наведених, у спису срећемо још термина којим су, имплицитно, ближе дефинисане физичке и функционалне одлике појединачних светих места. То су, посложени по опадајућој заступљености, *црква* (цр(ь)ковъ),<sup>381</sup> *дом* (дом/домъ/доомъ),<sup>382</sup> *манастир* (монастырь),<sup>383</sup> *бања* (бани),<sup>384</sup> *тамница* (темница/тъмница)<sup>385</sup> те *колибица* (колнека).<sup>386</sup> Особиту пажњу, ипак, заслужује одредница *гроб* (гробъ), која се издваја у односу на претходне из више од једног разлога. Наиме, ван сваке сумње је да гробови великана из ближе или даље прошлости чине доминантни тип светог места у *Слову*: фраза „гробъ (име)“, тј. „гробъ его/ее/ею“ затиче се преко двадесет пута, с тим да ваља имати у виду и описне формулације као „тоу лежитъ ...“.<sup>387</sup> Гробнице су, иначе, специфичне утолико што се јављају и као самосталне светиње, али и у склопу других поклоничких дестинација. У потоњем случају, оне се покаткад непосредно повезују с неком од раније поменутих категорија, нпр. „Тоу пещера где оубиенъ быс(тъ) Зах(а)риа, тоу н гробъ его“, или „А ѿт того доомъ Маріе Магдалнини, тоу н гробъ ея“.<sup>388</sup> Другим речима, оне би се могле посматрати и као објекти на основу којих је дозвољено извући одређене закључке о њиховом просторном оквиру.

Ово је, међутим, тек један аспект важне улоге коју предмети играју у текстуализацији простора Свете земље у нашем *Слову*. Најзначајније у том смислу су, природно, реликвије, које пружају нарочит сакрални набој местима где су похрањене. Материјални остаци спасоносних збивања превасходно се односе – очекивано – на Исуса и његову мајку; заједничка успомена на њих је призвана помињањем реликвија младенства, и то у два наврата: у вези с Јерусалимским храмом, у који анонимни састав смешта Христову колевку, пелену и локвицу, те с пећином Рођења у Витлејему, где су се могле обићи свете јасле.<sup>389</sup> Већ из досадашње расправе би се дало казати да аутор/редактор *Слова* има склоност ка правилностима разних врста, и биће да се неке могу разазнати и кад су у питању опипљиви трагови свештене прошлости. Доследно се, рецимо, подвлачи постојање светих каменова: не само оног којим је био затворен Гроб Господњи или оног што га је за Богородицу анђео пренео са Синаја,<sup>390</sup> већ и оног на којем је спавао Јаков кад је имао визију Лествице те, коначно, оних дванаест што су их синови Израилјеви узели из Јордана

<sup>380</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 235.2 (врѣтопъ), 236.24, 238.2, 238.19, 238.26 (врѣтопъ), 239.10, 239.12, 240.13–14, 240.21, 240.25, 241.8, 241.18.

<sup>381</sup> *Ibid.*, 235.5–12, 236.7, 236.26, 237.14, 237.16, 240.10, 241.11–12, 241.12–13, 241.14–15. У истом значењу срећемо и „храмъ“: *ibid.*, 236.4

<sup>382</sup> *Ibid.*, 236.9, 236.12, 237.16, 238.21–22, 240.4, 241.10–11, 241.17, 241.18.

<sup>383</sup> *Ibid.*, 239.15, 240.5–6, 240.6–7, 240.8–9, 241.9–10. Сем речи „монастырь“, јавља се и „лавра“: *ibid.*, 239.15, 239.18.

<sup>384</sup> *Ibid.*, 241.1, 241.5–6. Двапут – тачније, у вези с Овчијом и Силоамском бањом – користи се термин „коупль“: *ibid.*, 236.13–14, 238.1–2.

<sup>385</sup> *Ibid.*, 235.16, 237.11.

<sup>386</sup> *Ibid.*, 240.11. В. и нап. 389 ниже.

<sup>387</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 235.7–10, 236.13, 236.21, 236.25, 237.25, 238.3, 238.9–10, 238.12–13, 238.17–18, 238.25, 238.29–239.1, 239.6, 239.10–11, 239.13, 240.15, 240.17, 240.19, 240.23, 241.17. В. и *ibid.*, 236.7, 238.19–20, 239.5, 239.9, 239.16–19, 239.25.

<sup>388</sup> *Ibid.*, 236.24–25, 241.7.

<sup>389</sup> *Ibid.*, 237.6–7: „На боломоонн же дворѣ колѣвка К(рнсто)с(ов)а и пелени и локанни“; *ibid.*, 238.26–27: „тоу н с(в)ѣтыне исли въ ннхже положенъ быс(тъ) н К(рнсто)с“. Приметимо да се „колѣвка К(рнсто)с(ов)а“ помиње још једном, при крају текста: *ibid.*, 241.10. Ваљда држећи да је посреди омашка и да треба да пише „колнека“, преводилац на савремени српски је на том месту оставио „колибица Христова“: *Света земља*, ед. Јовановић, 100. Неки истраживачи, међутим, тумаче ово у контексту унеколико збуњујуће склоности састављача или редактора *Слова* ка понављању и различитом убицирању једног истог места или предмета: уп. *Стара българска литература* 5, 158; Гюрова, Слово за светите места, 65–66; Petrova, Angusheva, *Description of the Holy Places*, 165, нап. 14.

<sup>390</sup> Као што се види у одељку цитираном мало ниже (нап. 393), у тексту стоји да је анђео пренео камен са *Сионске* горе, но то је, свакако, пропуст онога ко је писао или пак преписивао *Слово*. О јерусалимској легенди о Богородици и камену (алтернативно двама каменовима) са Синаја в. Elsner, Wolf, *Transfigured Mountain*, 59–60; Rachman-Schrigg, *Sinai Stones*, 58–62.



напредујући ка Јерихону.<sup>391</sup> У сва четири примера ради се о битним елементима текстуализације простора, преваходно из разлога што, будући конкретне, остентативне ствари, они пружају чврст ослонац за његово мисаоно (ре)конструисање. Статус реликвије, разуме се, доприноси тој функцији на посебан начин; и заиста, предмети које *Слово* помиње махом се могу подвести под ту категорију. Но, изузеци, иако врло ретки, постоје. Узмимо као пример загонетни камени крст – који је, по свему судећи, спецификум нашега састава – подигнут у Јерусалиму као обележје на једној од станица поклоничког итинера.<sup>392</sup> Без обзира на то што не спада у ред поменутих реликвија, тај споменик јесте, на крају крајева, сачињен од идентичне твари; захваљујући својој подразумеваној материјалности, он на сличан начин фиксира просторну имагинацију публике, односно, служи као додатна упоришна тачка за успостављање кохерентне представе о сакралној топографији Палестине.

Пошто смо изнели одређена запажања о чиниоцима вербалног обликовања појединачних светих места у *Слову*, време је да погледамо како се она уклапају у ширу просторну поставку. Пасус посвећен Сиону, који доносимо у продужетку, уједно илуструје наше претходне поенте и пружа zgodно полазиште за наступајућу дискусију:

[...] Света Сионска гора, и у њој је место и црква Литострат. Ту Пилат бише Исуса и предаде га на распеће. Ту је дом Јована Богослова. И у Великој цркви је одар на коме се престава мати Божија. Ту је камен са Сионске (*sic!*) горе, који донесе анђеоло за Богородичино преставање. А у горњој соби је света Тајна трапеза, за којом вечера Господ са својим ученицима. Ту и Дух Свети сиђе на свете апостоле педесетог дана. Ту је место где Господ оми ноге ученицима. Ту Тома испита ребра Господња. Ту свети апостоли поставише службу првомученику Стефану. И гроб његов је са северне стране.<sup>393</sup>

Просторне компоненте што смо их раније разматрали изоловано сада видимо у контексту; мада представљају тек омањи узорак, цитирани редови прилично верно одражавају композиционе стилске принципе на којима почива читаво *Слово*. Конципирано као разрађени списак светих места, излагање је интерпункцијом разбијено на језгровите, неретко елиптичне реченице, које у већини случајева почињу прилогом *ту* (тѹ). Смисао ове анафорске секвенце – мимо неспорних ритмичких импликација – лежи у томе што изнова враћа пажњу на просторно јединство датих светиња, потврђујући, притом, основну претпоставку: да изабране новозаветне реминисценције имају физичко утемељење, и то управо на наведеној локацији. Једноставније речено, кроз серију сажетих, шаблонски срочених констатација, састављач *Слова* нас не обавештава само о томе да се свако од ових места, засебно узев, налази на Сиону; држећи се ученог обрасца, он, штавише, поручује да она заправо припадају једном ширем просторном комплексу, који бива заокружен пребацивањем топографског фокуса – прилично наглим, чини се – у наредном исказу: „А под Сионом (под Сиономъ) је [...]“.<sup>394</sup>

<sup>391</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 235.8–9, 236.15–19, 237.17–19, 240.2–3. Ово, међутим, није и једини низ сличних реликвија који затичемо у *Слову*. У вези с Јаковљевим каменом наш текст нуди и податак који, изгледа, нема упориште у другим ходочасничким списима: на њему је, тобоже, остала стопа једног од анђела који су се том чувеном приликом указали патријарху: *ibid.*, 236.18–19. Знамења те врсте нотирани су још двапут у анализираном извору: наводно, Богородичина стопа се могла видети у Јерусалиму, а стопа светога Герасима у Јудејској пустињи: *ibid.*, 236.9–10, 240.7–8.

<sup>392</sup> *Ibid.*, 237.8–10. Подаци које *Слово* даје о његовој локацији су прилично конфузни, в. Гјорова, *Слово за светите места*, 78; *Стара българска литература* 5, 415.

<sup>393</sup> *Света земља*, ed. Јовановић, 100; изворни текст, *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 237.13–26: „[...] с(ве)таа гора Сионъ, и тоу с(тъ) мѣсто и цр(ъ)ковъ ѿнтостратъ, тоу Пилатъ бывъ І(соу)са и прѣдасть и на распетіе, тоу домъ Іоан(а) б(о)гослова. И въ велнцѣн цр(ъ)квн содръ на нѣдже прѣставн се Мати Б(о)жна, тоу каменъ горы Сионъскыне егоже агг(е)лъ принесе на прѣставленне Б(огороди)ци. А въ горницн с(ве)таа трапеза таннна на нѣнже вет(е)ра Г(оспод)ъ съ оученикы свондн. Тоу и Д(оу)хъ С(ве)тынъ сннде на с(ве)тыне ап(о)с(то)лы въ д(ъ)нь ѿ тны, тоу мѣсто ндѣже Г(оспод)ъ ноги оумы оученикомъ, тоу Фомла испнта ребра Г(оспод)ъна, тоу с(ве)ты ап(о)с(то)лн поставнше слоужбоу пръвод(оу)ч(е)н(н)ка Стефана, и гробъ его ѿт полоунощнне странн“.

<sup>394</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 238.1.

Сврха овог и сличних „резава“ у нашем тексту била би, дакле, премештање тежишта излагања с неке тачке на неку другу зарад подстицања његове унутрашње динамике, која, због саме природе *Слова*, оставља утисак напредовања у простору. У суштини једнак ефекат се остварује – на мало суптилнији начин, додуше – помоћу неколиких прилошких израза који се јављају на истом положају у реченици као малочас поменуто „тоу“, али са сасвим друкчијим последицама по њен смисао: циљамо, пре свега, на „от того (sc. мѣста)“, док се ређе наилази на „от толѣ“ и свега једанпут на „от тоуду“. <sup>395</sup> За разлику од оне од које смо кренули и која као да неизбежно има статичан подтекст („ту се налази ...“, или „ту се десило ...“), потоње варијанте носе векторски предзнак, што ће рећи да наговештавају промену места („одатле/отуд ...“). Две светиње – једна, од које се полази, и друга, која се уводи – стављају се у директну везу посредством конструкције која, иако сама по себи не открива ништа конкретно о њиховом просторном распореду, очито подразумева кретање између њих. Тачније релационо одређење двеју позиција се, у појединим инстанцама, постиже тако што се померање дефинише смером (и евентуално оквирном раздаљином):

[Иза Свете Голготе је место где стајаше свезан Христос, а одатле је место звано храм Обретенија.] [...] [А близу цркве, на исток, где мати Божија оплакиваше распетог Господа, лежи свети Киријак.] А одатле је дом светог Козме и Дамјана. И ка истоку је стопа свете Богородице [...]. А одатле је дом Јоакима и Ане [...]. <sup>396</sup>

Сем према странама света, усмерење се да изразити и према вертикалној или хоризонталној оси:

Доле је гроб брата Господњег Јакова. А повише је место на коме се Господ мољаше оцу свом и зној на лицу његовом беше као капље крви. [...] И налево је пустиња Хозива у којој Јоаким плакаше због своје неплодности. <sup>397</sup>

Овако замишљен поредак просторних односа, устврдили бисмо, представља важну особеност нашега *Слова*. Наиме, оно, како се чини, није само проширени попис светих места груписаних у географски кохерентне подскупове; напротив, делује да је учинковитим језичким средствима неименовани сачинитељ обогатио свој састав димензијом која му даје пажње вредан динамични тон: уз сама света места, он је до извесне границе евоцирао и њихово похођење, тј. померање од једног до другог. Та се импресија стиче већ на самом почетку списка:

Најпре, дакле, на успону ка светом Јерусалиму јесте Давидова пећина [...]. И отуд се иде ка Христовој цркви, која је без врха. А посред Господњег Гроба има троје врата, улаз и излаз његов. И ушавши ту, стоји камен који анђеоски одвали са врата Гроба. И ту има малих врата којима се улази ка Господњем Гробу и целива се место где лежаше тело Господње. Усред те цркве је Пупак земље, а налево су врата којима анђеоски забрани Марији Египћанки да уђе [...]. <sup>398</sup>

<sup>395</sup> Ibid., 235.14 *et passim*; *ibid.*, 235.20, 236.4, 236.12; *ibid.*, 235.5.

<sup>396</sup> *Света земља*, ed. Јовановић, 99 (делове у угластим заградама смо унеколико кориговали, служећи се бугарским преводом, зато што нам делује да се интерпретација српског преводиоца сувише удаљава од првобитног смисла; уп. *Стара бугарска литература* 5, 155); изворни текст, *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 236.3–12: „Ѧа с(ве)тоу же Голго-ѡоу гдѣ стоаше свезанъ Х(росто)с, а от толѣ мѣсто ѡбрѣтение (sic!) храмъ [...]. Близ же цр(ь)кве св(е)ты Кириакъ лежить на вѣстокъ, где плака се Ѧ(а)ти Б(о)жиа распинаема Г(оспод)а. Ѧ от того дом с(ве)т(а)го Козди и Дамјана, и на вѣстокъ стопа с(ве)т(а)го Г(оспод)а [...] Ѧ от толѣ домъ Јоакѡма и Ѧнни [...]“.

<sup>397</sup> *Света земља*, ed. Јовановић, 100, 101; изворни текст, *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 238.3–6: „долѣ гробъ с(ве)т(а)го Јакова, врата Г(оспод)ниа · выше же мѣсто где долн се Г(оспод)ъ Ѧ(ть)цоу своемоу и выс(ть) потъ лица его тако и капла крѣве“; *ibid.*, 239.27–28: „Ѧ на лѣво поустыни Хозива, въ нѣнже плака се Јоакимъ неплодства своего [...]“.

<sup>398</sup> *Света земља*, ed. Јовановић, 99 (из нама непознатог разлога, у преводу стоји „И ту има малих и велих врата [...]“; подвученог дела, као што се види у наставку, нема у оригиналу, па смо га зато и избацили); изворни текст, *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 237.3–13: „Прьвооу очко на вѣсходъ с(ве)т(а)го Ѧр(оу)с(а)л(н)ма кѣтъ вѣртопъ Д(а)в(н)д(о)въ [...]. И от тоуду ншѣше къ цр(ь)квн Х(росто)с(о)вн · Х(рѣсто)ва же цр(ь)квн безъ врѣха · срѣдѣ же ее гробъ Г(оспод)нъ нѣнже двери г, вѣходъ и нсход его. И тоу вѣлѣзше кс(ть) камень егож(е) агг(е)ль Г(оспод)нъ ѡтвалн ѡт двери гроба, и тоу дверицн малн и тѣдн вѣлѣстн къ с(ве)томоу гробу и целовати мѣстоу ндеже лежа тѣло Г(оспод)нѣ. Срѣд же тѣе црѣкве поупъ землн. На лѣво же соутъ двери нѣнже вѣзбранн агг(е)ль Ѧрин Ѧгуптениннн вѣннн [...]“.

Свакако је индикативно то што, у свом најдескриптивнијем сегменту, *Слово* апострофира врата, а не светиљке, стубове или какав други аспект унутрашњег изгледа цркве Васкрсења о којем су у ходочасничкој литератури остављани детаљни извештаји. Омеђен, на текстуалном плану, тим лиминалним пунктовима *par excellence*, овај простор се у уобразиљи тешко да изградити друкчије него као поприште ритуалног кретања што достиже врхунац у поклоњењу најсветијем месту хришћанске васељене. Но, поред помена врата – поготово оних која су означена као *улаз* (въходъ) и *излаз* (исход), односно као граничници обредног проласка – овај утисак додатно оснажују глаголи кретања: *ншѣдше*, *вѣлѣзше*, *вѣлѣсти*. Приметимо да су сви наведени облици нелични. То се, као што смо раније истакли,<sup>399</sup> сматра типичном одликом поклоничких водича; њима се не исказује приватни доживљај ходочашћа, али се свеједно артикулише снажан осећај просторне прогресије. Стога никако није без значаја чињеница да се глаголи лишени персоналне компоненте јављају и у даљем тексту, и то, занимљиво, у оквиру мање-више исте формулације:

И идући Сионским путем, наићи ће се на камени крст. [...] Идући ка Витанији, има место где Господ узјаха магаре и ујаха у Јордан (*sic!*). [...] И идући ка подножју Господњем, наићи ће се [у пећини] на мошти светих Пелгрини, које поубија цар Хоздор. [...] И идући овим Витлејемским путем, најпре се наиђе на Рахилин гроб, матере Јосифа Прекрасног. [...] Идући од Хеброна, недалеко је пећина одакле Бог узе земљу и сазда Адама. [...] Идући у Лавру, најпре је манастир Светог Теодосија. [...] Идући овим јорданским путем, најпре се наилази на место где лежи Свети Јефимије.<sup>400</sup>

Ове реченице, којим се неретко иницира нова логичко-географска целина, пресудно утичу на то да се след ходочасничких дестинација схвати као конзистентна маршрута. Оне спорадично, тј. у мери у којој су заступљене у спису, развејавају монотono набрајање светих места ублажавајући његов таксативни призвук. Сем тога, употребом значењски маркираних речи – ту првенствено имамо у виду глагол *ићи* те именицу *пут* – оне предочавају напредовање кроз мрежу међусобно повезаних одредишта, и то експлицитније, па стога и делотворније, неголи малопре размотрени искази типа „от того ...“. Конструкције које се уводе помоћу „*ндѣше*“ (уз *вѣ/кѣ/от/поутѣмъ*) посебно упечатљиво демонстрирају консекутивност путовања, остварену како на просторном тако и на временском плану. Узмимо за пример последњу од цитираних фраза. Након тога што сазнамо да јордански пут води *најпре* до места где почива свети Јеф(т)имије (мисли се, свакако, на његову лавру у Јудејској пустињи), читамо: „И *на путу* (на поутн) је Црвена Гора звана Хаврута [...]“; онда: „И *налево* (на лѣво) је пустиња Хозива [...]“; и затим, опет, „А *одатле* (от того) је посница Христова [...]“ (низ се наставља).<sup>401</sup>

Премда и поред њих много шта у вези с овом поклоничком трасом остаје недоречено, наведена језичка решења без икакве сумње поспешују и квалитативно унапређују њену менталну реконструкцију. Потребно је, међутим, нагласити да се то не односи подједнако на све маршруте које смо скицирали на почетку овог разматрања. Не рачунајући сâм Јерусалим, најподробније је приказано кретање у његовој околини те у правцу југа и југоистока, за разлику, рецимо, од путање ка медитеранској обали, која се излаже у мање речи и потпуно у набрајачком

<sup>399</sup> В. изнад, стр. 36.

<sup>400</sup> *Света земља*, ed. Јовановић, 100–101; изворни текст, *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 237.8–9: „А се Сионскимъ поутемъ ндоуше естъ кр(ъ)сть каменнь [...]“; *ibid.*, 238.16–17: „Се въ Вѣданню ндоуше мѣсто где Г(оспод)ъ на осле въсѣде и въаха въ Иорданъ“; *ibid.*, 238.18–20: „И се къ подножкоу ндоуше Г(оспод)ню въ пещерѣ (ово је изостављено у горњем преводу) мошн (св)тынхъ пелгринъ, нхже нзбн Хоздоръ ц(ѣса)рь [...]“; *ibid.*, 238.24–25: „И се Витлејемскимъ поутемъ ндоуше на н пръвоо гробъ Рахилиннъ, м(а)т(е)ре Јосифа прѣкраснаго“; *ibid.*, 239.11–13: „От Хеброни же ндоуше недалете пещера где Б(ог)ъ възъмъ прѣсть и сзда Адама [...]“; *ibid.*, 239.15–16: „Се въ лавроу ндоуше на пръвоо манастирѣ св(е)т(а)го Феод(о)сиа [...]“; *ibid.*, 239.24–25: „Се Јорданскимъ поутемъ ндоуше на пръвоо св(е)тынъ вѣфинн лежнтъ [...]“.

<sup>401</sup> У *Света земља*, ed. Јовановић, 101, стоји „Хаврута“, што смо исправили према оригиналном „Хаврута“, в. *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 239.25–240.1 и даље; курзиви су наши.

маниру;<sup>402</sup> обимнија и елабориранија од ње, галилејска тура свеједно заостаје за, на пример, витлејемском или јорданском.<sup>403</sup> Ово запажање се можда може довести у везу с једним закључком који је Андреас Килцер извукао изучавајући ходочасничку литературу на грчком: наиме, он је уочио да се у (пост)византијским проскинитарима само набрајају места на подручју северно/северозападно од Јерусалима, без претерано детаљних пропратних информација, што би могло значити да путници, заправо, до њих најчешће нису ни стизали, али су она и упркос томе навођена како би се употпунио стандардни репертоар поклоничких одредишта у Палестини.<sup>404</sup> У поређењу са средишњим делом *Слова*, две маршруте којима се оно завршава остављају веома сличан утисак. Како било да било, неоспорно је то да лексичко-фразеолошка решења која творе „везивно ткиво“ текстуалног конструкта Свете земље у анализираном саставу нису равномерно заступљена у свим његовим сегментима.

### СПИС О СВЕТИМ МЕСТИМА У ПРЕВОДУ КОНСТАНТИНА КОСТЕНЕЧКОГ

Ако се узме да *Слово* из Бдинског зборника тежи свеобухватном приказу палестинских светиња организованих у неколико препознатљивих маршрута, могло би се рећи да наш наредни извор, у концепцијском смислу, представља посве различит случај. Како бисмо продрли у бит те различитости, најпре ћемо направити сумаран преглед одредишта поменутих у Константиновом спису, водећи посебно рачуна о редоследу којим се она у њему јављају. Као и у већини састава ове врсте, излагање креће од Јерусалима, с тим да се његова сакрална топографија не предочава путем детаљног инвентара тамошњих знаменитости (какав смо, на пример, имали у *Слову*) него се само наговештава уз помоћ изабраних оријентира: осим Голготе, наводе се Пилатов двор и Давидов дом, позиционирани на опречним странама – североисточно, тј. југозападно – у односу на место Христовог распећа.<sup>405</sup> Одмах потом, тежиште се пребацује преко градских зидина: прво се говори о Сиону и његовим атракцијама, а затим о оним што леже иза источне јерусалимске капије, на путу ка Гетсиманији.<sup>406</sup> Већ након овога, круг се додатно шири тако што у њега улазе и нешто удаљенија места, попут Витаније, Витлејема и појединих ходочасничких дестинација у јорданској регији: мимо оних што асоцирају на старозаветна и новозаветна збивања (пећина светог Илије и врх с којег је узнет на небо, Јерихон, место Христовог крштења те тзв. Посница, односно место његовог искушења у пустињи) међу њима су и, за православне поклонике ништа мање важни, јудејски манастири (Св. Јован Крститељ и Св. Герасим).<sup>407</sup> Но, у следећем сегменту текст се враћа у Јерусалим, а нова „тура“ на коју нас води почиње од северне капије и држи се, угрубо, западног правца. Пролазећи покрај „Архистратигове цркве“ (цр(ь)кве архистратигове) – што ће рећи, поред српског манастира Св. Арханђела Михаила и Гаврила – пут иде до манастирског винограда, па до грузијске обитељи Часног крста, да би коначно стигао до Захаријиног дома.<sup>408</sup> У маниру који није атипичан за ходочасничку литературу, пажња и у продужетку бива напрасно преусмеравана, и то, испрва, ка Маслиновој гори, а онда ка светилиштима подно Сиона; дакле,

<sup>402</sup> Наводимо свега неколико реда, илустрације ради: „Въ Армаѳен гробъ с(вѣ)т(а)го Самона. Въ Еммауѳъ позна се (Господь) Лѳуцѣ и Клеопѣ въ прѣломленіе хлѣба. Въ Лѳдѣ гробъ с(вѣ)т(а)го Герасиѣ. Въ Иѳѣ видѣ с(вѣ)тын Петръ плащаницю съшѣдшоу съ н(ѣ)в(ѣ)сь. [...]“, *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 240.14–19.

<sup>403</sup> Многе нејасноће и пропусте у овом делу *Слова* детаљно је испитала Гјорова, *Слово за светите места*, 68–74.

<sup>404</sup> Kuelzer, *Byzantine and early post-Byzantine pilgrimage*, 159.

<sup>405</sup> Petrova, *Unknown Copy*, 269.

<sup>406</sup> *Ibid.*

<sup>407</sup> *Ibid.*

<sup>408</sup> *Ibid.*

ка пределима источно и јужно од Светог града.<sup>409</sup> Под утиском смо да се овим заокружује прва, дужа целина анализираног списка, те да преостали редови (који чине, отприлике, једну четвртину укупног његовог обима) теку у унеколико друкчијем тону. Наиме, они се враћају на одређене раније поменуте локације усредсређујући се претежно на конкретне сакралне објекте, од којих је најподробније описана, сходно своме значају, црква Св. Гроба у Јерусалиму (цр(ь)квы в(о)жїа гроба). Акцент се, сем на њу, ставља на цркву у Захаријином дому, на витлејемску пећину, као и на храм подигнут око Богородичиног гроба у Гетсиманији.<sup>410</sup>

Премда веома сажет, овај резиме је довољно индикативан у смислу да се на основу њега дају формулисати извесна запажања, али и питања над којима би се критички настројен читалац Константиновог састава нужно морао замислити. Пре свега, уочавамо да су у фокусу Јерусалим и света места у његовој непосредној околини. Њима се придружује и један број дестинација које се налазе на мало већем растојању од града, а махом су сконцентрисане у пустињском подручју омеђеном доњим током Јордана, што је, сразмерно гледано, и даље прилично близу Јерусалима. Другим речима, за разлику од *Слова*, у којем се, макар и овлаш, мапира безмало цела Палестина – од Назарета до Хеврона, од Мртвог до Средоземног мора – у овом случају на делу видимо знатно локализованiji приступ, окренут ходочасничким станицама у изразито сведеном рејону. Наредна релевантна поента која проистиче из прошлог пасуса тиче се унутрашње структуре нашег текста. Светла Гјурова ју је, своједобно, означила као „сасвим хаотичну“, правдајући такву оцену одсуством географске кохерентности у низу светих места што творе предмет излагања.<sup>411</sup> Разуме се, не смемо изгубити из вида то да је Гјурова, као, уосталом, и сви други истраживачи који су се овим саставом бавили пре него што је Маја Петрова пронашла потпуни препис, суд о њему засновала на фрагменту из Ловчанског зборника, који почиње усред одељка посвећеног Маслиновој гори,<sup>412</sup> и збиља, истргнут из свога изворног контекста, овај ексцерпт бесумње делује несређено и конфузно.

Данас, међутим, наука располаже интегралном верзијом списка захваљујући којој је, чини се, могуће отићи корак даље у односу на старија тумачења. Изнад смо сугерисали да се, са становишта садржине, разматрани текст може поделити на две целине, без обзира на то што линија разграничења између њих није повучена *explicite*. Прва целина, која представља збир итинерара по светим местима, била је до пред сâм измак минулог столећа практично непозната стручној јавности: у Ловчанском одломку од ње се био сачувао једино крај, тј. део у којем се помињу Елеона, Долина плача,<sup>413</sup> Лончарева њива и Силоамска бања.<sup>414</sup> Друга целина, упадљиво краћа, обухвата податке о четири одабрана палестинска светилишта. Према нашем мишљењу, ова тематска диференцијација представља базични ниво организације текста и, као таква, може понудити одговор на нека питања која се намећу већ при првом читању; рецимо, због чега се о цркви Св. Гроба говори тек у завршним редовима, иако се Јерусалим – као што је

<sup>409</sup> Ibid., 269–270.

<sup>410</sup> Ibid., 270.

<sup>411</sup> Гјурова, *Поклонничество*, 196–197.

<sup>412</sup> Куев, Петков, *Събрани съчинения*, 524.

<sup>413</sup> Још у позној антици, ова се синтагма стала користити као алтернативни назив за Кедронску/Јосафатову долину, која је – према Јл 3:2 и 3:12 – предодређена за поприште Страшног суда: Külzer, *Peregrinatio graeca*, 212–213. У том значењу ће је употребљавати латински ходочасници и у доцнијим временима, док ће код православних она почети да се односи на један други локалитет, наиме, на „долину сина Еномова“ (в. нпр. Јер 7:31–32), тј. Гехену, која се традиционално смешта западно и југозападно од Јерусалима, наспрам Давидовог дома: Velinova, *Описания Иерусалима*, 115. Управо о томе сведочи један грчки проскинитар с краја 14. века, који нас, притом, обавештава да је Лончарева њива на граници између Долине плача и Јосафатове долине: „Γύρωθεν δὲ τῶν Ἱεροσολύμων ἀπὸ τοῦ μέρους τῶν οἰκῶν τοῦ Δαυὶδ, ὑπάρχει ἡ κοιλὰς τοῦ Κλαυθμῶνος, καὶ καταλήγει μέχρι καὶ τοῦ ἀγροῦ τοῦ κεραμέως· ἐκ τοῦ ἄλλου μέρους, ἤγουν τῆς Γεθσημανῆς, ὑπάρχει ἡ κοιλὰς τοῦ Ἰωσαφάτ, καὶ καταλήγει καὶ αὐτῇ μέχρι τοῦ ἀγροῦ τοῦ κεραμέως“, *Αναώνιμου περιγραφή*, ed. Παπαδοπούλο-Κεραμεύς, 8.18–22.

<sup>414</sup> Куев, Петков, *Събрани съчинения*, 524–525.

убичајено у ходочасничкој књижевности – уводи на самом почетку. Неопходно је, ипак, приметити да је устројство обају основних сегмената нашег извора скопчано с недоумицама које није тако једноставно отклонити.

Кад је реч о првом, главни изазов лежи у редоследу којим се наводе света места. У *Слову*, присетимо се, принцип је био прилично јасан: испрва се набрајају светиње у самом Јерусалиму, затим оне у његовом најближем окружењу, а тек након тога и остале палестинске знаменитости, лоциране на путевима што воде од града у више различитих праваца.<sup>415</sup> Овде пак делује као да је систематичност понегде уступила место насумичности. Примера ради, тешко је казати због чега се поклоничка одредишта која се налазе одмах изван Јерусалима не приказују у континуитету. Наиме, очекивало би се да три места што смо их најавили у претходном пасусу – Долина плача, Лончарева њива и Силоам – буду изравно доведена у везу са Сионом, као што би, вероватно, умесније било да су редови о Маслиновој гори стављени у службу ближег одређења просторног распореда између долине Кедрона и Витаније.<sup>416</sup> Јасно, логика по којој бисмо ми „преуредили“ састав почива на познавању топографске ситуације на ширем подручју Светог града, која није морала бити у потпуности презентна свим актерима недовољно расветљеног процеса његовог настанка и преношења у рукописној традицији. Простије речено, упркос томе што се с добрим разлогом да претпоставити да је Костенечки превео какав грчки проскинитар (или компилацију коју је, можда, и лично сачинио), те да је резултат – с обзиром на његову ерудицију, али и на искуство боравка у Палестини – вероватно био коректан, постоји могућност да је постепено, услед преписивања, дошло до нарушавања првобитне поставке текста, која је, хипотетички говорећи, могла бити унеколико смисленија од постојеће.<sup>417</sup>

Други сегмент нас оставља запитаним на сличан начин као претходни. У њему се, како је већ истакнуто, уз мање или више детаља описују четири света места, следећим редом: црква у Захаријином дому, Христова пећина у Витлејему, црква Св. Гроба те гетсиманска црква у чијем се оквиру налази Богородичин гроб. Како објаснити овај низ? Састављачу или редактору нашега списка очито није био циљ да одржи стриктан паралелизам између два одељка; да јесте, светиње у потоњем би морале бити поређане друкчије, будући да се у првом најпре помиње Јерусалим, па Гетсиманија, потом Витлејем, и тек онда Захаријин дом. Штавише, да се водио критеријумом њиховог значаја, односно положаја у хијерархији ходочасничких дестинација, опет их, сигурно, не би посложио онако како јесте: у том случају, поново би морао кренути од Јерусалима, након чега би највероватније дошли Витлејем, Гетсиманија и – опет на концу – Захаријин дом. Једина законитост која, према нашем поимању, можда може оправдати постојећи поредак наведених светих места јесте хронолошка структура новозаветног наратива. Богомоља у Захаријином дому је саграђена, као што сâм текст наглашава, на месту рођења Јована Крститеља, док витлејемска пећина чува успомену на Христово.<sup>418</sup> Црква Св. Гроба, насупрот томе, сећа на његово страдање и васкрсење, а она у Гетсиманији на смрт Богородице, која, иако није тематизована у канонским књигама Светога писма,<sup>419</sup> свакако долази на крају овог низа. Објекти поменути у нашем извору,

<sup>415</sup> В. изнад, стр. 69–70.

<sup>416</sup> У одељку цитираном нешто ниже (стр. 80), текст нас води од Јерусалима до Гетсиманије преко Кедрона, а затим од Јерусалима до Витаније, без помињања Маслинове горе; касније, међутим, сазнајемо да „[...] еλεων(ъ) глашает се ѿ потока кедрѣска. и до внѣаніе и прочаа“, Petrova, Unknown Copy, 270. Зашто информације о једном те истом подручју нису сређене и обједињене, већ их налазимо на различитим местима у спису? Није искључено да су неке од њих додате накнадно, тј. да је било Константин, као преводилац, било неки познији преписивач-редактор уносио нове податке који се надовезују на постојеће, али да није уложио напор да их најбоље интегрише у предложак.

<sup>417</sup> У овом правцу резонује Гјорова, *Поклонничество*, 197–198.

<sup>418</sup> Petrova, Unknown Copy, 270. Према ономе што вели Лк 1:36, Јован би требало да је дошао на свет неких шест месеци пре Исуса.

<sup>419</sup> Извор сазнања о Маријином престављењу на Сиону и сахрани подно Маслинове горе јесу каснија предања, која су постепено остављала трага на ходочасничкој мапи Јерусалима и Палестине, в. Limor, Mary in Jerusalem, 11–22.

дакле, призивају збивања која уоквирују темељну приповест хришћанства, чији ток представља потенцијални кључ за разумевање редоследа по којем се они уводе на раван текста. Било како било, ова се врста резона свакако не би дала применити на прву целину дела, у којој преовлађује један превасходно географски приступ.

Пошто смо у најгрубљим цртама изложили садржину састава и указали на неке проблеме структурне природе, у продужетку ћемо се окренути вербалним средствима помоћу којих се на текстуалном плану конструишу просторни елементи и просторни односи. Пођимо од тога како се идентификују појединачна *loca sancta*. У поређењу са *Словом*, изгледа да је наш спис у датом погледу прилично штур. Примера ради, уколико се одређени ходочаснички циљ означи именом (Витанија, Јерихон, Ермоним, Јордан итд), по правилу се не даје никакво даље објашњење, што би значило, ваљда, да се рачунало на елементарну обавештеност публике. Директно подсећање на библијске догађаје и/или личности је, према томе, углавном резервисано за случајеве у којим изостаје топоним, па се место дефинише упаривањем какве просторне одреднице и одговарајуће алузије, рецимо: „пећин[а] где Христа ухватише“ (до пећеры ндѣже х(ри)с(т)а еше), „Вр[х] са кога се узнесе Илија“ (до врѣх[а] ндѣже възн(е)се се нліа), „пу[т], где кажу да неки спавају много година“ (до оулице ндѣже г[лаго]лют спати нѣкыихъ въ многыхъ лѣтѣхъ).<sup>420</sup> Овај тип перифрастичког израза се каткад редукује изостављањем првог члана: „ѿ пећеры до ндѣже р(е)ч(е) о(тѣ)ч(е) [...]“; „ѿ іер(оу)с(а)л(н)ма до ндѣже почитѣ нліа [...]“; „ѿ с(вѣ)т(н)лища до ндѣже х(ри)сто(с) нсѣлн слѣпаго [...]“.<sup>421</sup> Па ипак, то није и најкраћи начин на који се једна локација могла повезати с неком од епизода из свештене повести; у више наврата, спис то постиже сводећи читаве фразе, попут управо цитираних, на глаголску именицу. У редовима посвећеним Сиону и тамошњим „знамењима“ пажња се скреће, међу иним, на место где је Свети Дух сишао на апостоле, и оно бива маркирано као „Силазак Светога Духа“ (съшьствіе с(вѣ)т(а)го д(оу)ха);<sup>422</sup> нешто ниже, утврдиће се да је у Захаријином дому „Рођење Јованово“ (тоу кс(тѣ) рожденіе юван'новъ [sic!]), тј. место где се родио Претеча.<sup>423</sup> Но, најконцизније ознаке те врсте би свакако биле „Крштење“ и „Вазнесење“ (sc. Христово), које, будући да се односе на кључне догађаје из јеванђеоске приче, за њене познаваоце имају високу комуникативну вредност упркос томе што су ограничене на једну једину реч.<sup>424</sup> Рекло би се, међутим, да је за разумевање неких других језгровитих одређења којима се посматрани текст служи ваљало бити упућен не само у два Завета, већ и у апокрифну литературу и локалне монашке традиције. На пример, манастир подигнут на месту где је, тобоже, расло дрво од којег је начињен Христов крст се означава само као „Усечење Крста Господњег“; још упечатљивији – односно, језички економичнији – је случај манастира Св. Јована Крститеља поред Јордана, који се назива, једноставно, „Продром“.<sup>425</sup>

Кроз досадашњу расправу установљено је да се контраст између *Слова* и Константиновог превода манифестује на неколико нивоа, од избора светих места и редоследа њиховог јављања у сваком од текстова, до модалитетâ њихове вербалне артикулације. Неподударност двају састава се, ипак, можда најпре уочава на разини просторних релација, односно, система који свако свето место доводи – било посредно било непосредно – у везу са осталима, чиме се прецизира њихов релативни положај на менталној мапи Палестине. Испитујући *Слово*, показали смо да приликом изградње једног таквог система у обзир могу доћи различите стратегије, које нам, консеквентно, пружају просторне информације различитог квалитета; међутим, у делу што га сад анализирамо, доминантна је стратегија којој, из неког разлога, сачинитељ *Слова* није прибегавао. У питању је, наиме, *квантификација дистанци* између светих места. Премда се, да подсетимо, у *Слову* затичу

<sup>420</sup> Petrova, Unknown Copy, 269; *Света земља*, ed. Јовановић, 108, 109.

<sup>421</sup> Petrova, Unknown Copy, 269, 270.

<sup>422</sup> Ibid., 269.

<sup>423</sup> Ibid., 270.

<sup>424</sup> Ibid., 269.

<sup>425</sup> Ibid.

формулације на основу којих је могуће донети начелан суд о томе да ли је тачка А близу тачке Б – те ако није, да ли је на већем или мањем растојању од ње – чињеница је да се у целој спису не даје ниједан прецизан податак о томе колико су два одредишта збиља међусобно удаљена. У том погледу, наш други извор представља сушту супротност првом. Окосницу излагања овде чине раздаљине, за чије се изражавање користи мерна јединица „стѣпленіє“/„стѣпъ“; у преводу Томислава Јовановића она је интерпретирана као „стопа“, но по нашем мишљењу исправније решење било би „корак“.<sup>426</sup> У сваком случају, текст се састоји од лапидарних, једноличних исказа по обрасцу „од А до Б (број корака)“, покаткад с додатком „отуд (ѿ тоуд[оу]) до В (број корака)“; тек спорадично у наведени шаблон продиру допунске назнаке које нам говоре нешто конкретније о правцу замишљеног кретања. Нека следећи ексцерпт послужи као илустрација:

Од Позорног пирга до Усечења руку Софонијевих је 222, а од великих источних јерусалимских врата до Стефановог погубљења – 330 стопа [sc. корака]. Отуд па до средине Кедарског потока, где помазаше Соломона на царство – 100. Отуд до Гетсиманије – 60, отуд до пећине где Христа ухватише – 40. Од пећине до места где рече „Оче наш, ако је могуће“ – 230. Од Јерусалима до Витаније – 5500. А у Витлејему, од Пећине Рођења до крова Богородице – 220. Од Илијине пећине па до Јермоним горе – 1400. Отуда до Врха са кога се узнесе Илија – 203, навише – 120, и право до Јордана – 330. И затим од Јерусалима до места где Илија отпочину бежећи под смреке – 5800. Смрека је слична вишњи, а већа од плода дрењина.<sup>427</sup>

Последњи део цитираног пасуса је вишеструко занимљив. Упркос томе што у први мах, у контексту других асоцијација на старозаветног јунака, не мора деловати апартно, подсећање на његов одмор под смреком заправо нарушава њихов просторни поредак. Као што горњи редови јасно стављају до знања, Илијина пећина и место с којег је он узет на небеса налазе се недалеко од Јордана. О области око реке се, штавише, говори и у даљем тексту, због чега збуњује то што је на зачељу пренетог одломка поменута локација која јој сасвим сигурно не припада. Како извештава Прва књига о царевима, Тесвићанин је, бежећи од Језавељине одмазде, достигао „Вирсавеју Јудину“, одакле је отишао у пустињу. Након дана хода, сео је под смреку са жељом да ту и издахне, али га је Бог, имајући друге планове, окрепио и послао пут Синаја.<sup>428</sup> У односу на Јерусалим, Вирсавеја лежи далеко на југу; у средњовековним изворима, она се, по обичају, наводи као најјужнија тачка Свете земље у ужем смислу.<sup>429</sup> Свакако је, отуд, за чуђење податак из нашег извора према којем је растојање између Јерусалима и места Илијиног одмора веће само за 300 корака од растојања између Светог града и суседне Витаније.<sup>430</sup> Но, све и да ову очито несувислу бројку – иза које, можда, стоји и пропуст писара, али то не можемо знати јер немамо с чиме да упоредимо једини доступни препис – оставимо по страни, помен Вирсавеје наводи на запитаност због тога што се њиме на драстичан начин разбија просторна кохерентност списка, који, видели смо, не обухвата света места ван ширег окружења Јерусалима, тј. мимо стандардне ходочасничке релације Јерусалим–Јордан.

Алтернативно објашњење којим се наведене недоумице дају разјаснити постоји, с тим да ни оно не долази без извесних проблема. Наиме, премда је у Библији дотична епизода прилично

<sup>426</sup> В. о томе Влајинац, *Речник* 3, 465, s.v. Корак; *ibid.* 4, 899, s.v. Ступ.

<sup>427</sup> *Света земља*, ed. Јовановић, 108; изворни текст, Petrova, Unknown Copy, 269: „ѿ пирга позорнаго до оусеченіа рѣкы софениных (sic!) .сѣв. н ѿ порты велнкіе іер(оу)с(а)л(н)мѣ вѣсточніе до стефанова побѣніа .тл. стѣпленіи. ѿ тоуд[оу] до срѣд[ѣ] потока кедрѣска, ндѣже помазаше соломона на ц(а)р(ь)ство .р. ѿ тѣд[оу] до гетсиманіе .ѣ. ѿ тоуд[оу] до пещеры ндѣже х(он)с(т)а еше .л. ѿ пещеры до ндеже р(е)ч(е) о(т)ч(е) аще възможнѣ нес(т)ь .тл. ѿ ер(оу)с(а)л(н)ма до вѣфаніе .ѣф. вѣ вѣфѣме же ѿ вѣртпа рожденіа, до крова в(огородн)це .тк. ѿ нлины пещеры н до ермоним горы малын .лѣ. ѿ тоуд[оу] до врѣх[а] ндѣже възн(е)се се нліа .тл. напогорѣ .рк. н поравнѣ до іордана .тл. н пакы ѿ іер(оу)с(а)л(н)ма до ндѣже починѣ нліа вѣгае под смрѣчїемѣ .ѣѿ. смрѣчїе под[о]бно нес(т)ь вшны вѣщѣше же. пл[о]дом же дрѣнїнам“.

<sup>428</sup> 1 цар 19:1–8.

<sup>429</sup> В. нпр. *Peregrinatores quatuor*, ed. Laurent, 20–21.18.

<sup>430</sup> Petrova, Unknown Copy, 269.



прецизно локализована, средњовековна палестинска традиција ју је везала за једно друго место, много ближе Јерусалиму; реч је о манастиру Св. Илије, згодно позиционираном на путу између Светог града и Витлејема.<sup>431</sup> Кроз векове, поменута обитељ постала је фокусом различитих предања. Конкретно, оно о Илијином бегу с њом у везу доводи више сведочанстава, што грчких што латинских, од 13. столећа наовамо.<sup>432</sup> Заиста, чини се да би имало више смисла да наш спис циља на ову светињу него на неко место у пустињи близу Вирсавеје; манастир Св. Илије би се знатно боље уклопио у дату удаљеност од Јерусалима, али и у генерални просторни оквир у који спадају друге дестинације поменуте у тексту. Па ипак, ту је и противаргумент: ако се већ мисли на овај манастир, зашто се то експлицитно и не каже? Из постојеће формулације не би се могао извући закључак да на тој тачки постоји ма какав сакрални објекат. Такође, уколико је збиља у питању Св. Илија, зар не би било логичније да он буде уведен пре Витлејема? Иако, дакле, у оба случаја постоје нејасноће због којих није могуће одредити се без задршке, делује нам да је, кад се све узме у обзир, потоња опција ипак за нијансу прихватљивија.

Како било да било, оно што дато место из извора чини несвакидашњим није то што аутор или редактор остаје недоречен око локације на којој је Илија починуо од путног напора, већ то што је нашао за сходно да пажњу посвети једном наизглед ефемерном сегменту приче: „Смрека је слична вишњи, а већа од плода дрењина“. Ова необична природословна опсервација, видно друкчија од шаблонских фраза чију монотону секвенцу прекида, срочена је као својеврстан коментар који би читаоцима или слушаоцима требало да помогне да боље схвате оно што им се саопштава. Ваља нагласити, ипак, да то није и једино појашњење на које наилазимо у анализираном саставу; *exempli gratia*, у склопу излагања о Маслиновој гори неколико редова ће бити одељено за дискусију о тројаком значењу појма „Галилеја“.<sup>433</sup> Иако обе напомене очито имају експликативни карактер, разлика је у томе што прва обавља своју функцију ослањајући се чињенице из свакодневног искуства оних којима се текст обраћа; конкретно, она приближава публици природу Свете земље срачујући је с њима блиском флором југоисточне Европе. Темелни механизам на којем почива овај поступак типичан је за путописну књижевност: сваки путник, и то поготово онај што настоји препричати своје доживљаје из туђих крајева, суочава се с проблемом изналажења концептуалног оквира уз помоћ којег ће себи, а евентуално и другим припадницима властитог културног круга, олакшати разумевање страних појава, неретко по цену стварања симплификоване и искривљене – па отуд, на дуге стазе, потенцијално опасне – слике о њима. Начини на које је то постизано у различитим контекстима су бројни, но, по свему судећи, махом се могу свести на оно што је Антони Паџен назвао „принципом повезивања“ (*principle of attachment*): непознати феномени се доводе у везу с познатим референтним тачкама, којима је, дакле, условљено њихово поимање.<sup>434</sup> Основно средство путем којег се остварује та врста односа јесте поређење,<sup>435</sup> на трагу наводних сличности с вишњом и дрењином, чак и неко ко никада није видео смреку могао би да формира бар оквирну представу о изгледу тог дрвета.

Тим примером се, међутим, не ставља тачка на сврсисходне компарације у нашем спису. Једна још разрађенија и, како ће бити показано, још релевантнија за тренутну дискусију, јавља се нешто ниже, одмах иза одељка у којем се набрајају растојања међу местима око Јордана:

Јордан од истока тече и мало је сличан Струми. Као на Пирин гори престава се Мојсеј, а Петрич је Јерихон, а Беласица је као Света гора, на којој је Јерусалим, али нема стрмина ни са једне стране. Пење се, али слабо. Пење се од Јордана са истока, од Газе са југа, од

<sup>431</sup> Детаљно о манастиру в. Pringle, *Churches* 2, 224–226.

<sup>432</sup> Ibid., 224; Külzer, *Peregrinatio graeca*, 164–165.

<sup>433</sup> В. ниже, стр. 161.

<sup>434</sup> Thompson, *Travel Writing*, 67.

<sup>435</sup> Ibid., 68; в. и Weber, *Traveling Through Text*, 88–89.

мора са запада, од Самарије са севера. Због тога сва писања улазе у Јерусалим, или излазе из Јерусалима.<sup>436</sup>

Обичај повлачења географских паралела између Свете земље и других предела стар је колико и само писање о ходочашћу. Наиме, већ код Егерије читамо да Еуфрат наликује Рони,<sup>437</sup> а сродна запажања не изостају ни из извештаја каснијих поклоника. Чувено је, рецимо, поређење између Јордана и реке Снов, које налазимо у делу игумана Данила с почетка 12. века,<sup>438</sup> пред крај истога столећа, једног другог православног ходочасника, Јована Фоку/Дуку, Мртво море је подсетило на Охридско језеро.<sup>439</sup> По природи ствари, аналогije те врсте се не праве насумично. Напротив, места која неки путник асоцира са знаменитостима Палестине несумњиво сведоче о његовој повезаности с одређеним поднебљем, било да је с њега потекао, било да се, под овим или оним околностима, на њему привремено обрео, или пак трајно настанио. Иако нам извори по том питању често ускраћују недвосмислено решење, сматрамо оправданим претпоставити да топографски репери попут наведених пружају извештај увид у миље којем аутор припада, тј. за који пише.<sup>440</sup> У нашем случају, корелација с јужнословенском (прецизније, бугарском) средином је непорецива. Маја Петрова је умесно приметила да је опаска у вези са смреком можда могла бити присутна и у грчком предлошку према којем је Константин сачинио постојећи текст, али да се поистовећење јорданске регије с долином Струме дефинитивно има приписати преводиоцу на словенски.<sup>441</sup> Без обзира на то што оригинална верзија до данас није пронађена, разложна је и сасвим прихватљива оцена Петрове да је састав из рукописа Никољац 49, у суштини, „превод с коментаром“,<sup>442</sup> што ће рећи да је Филозоф, преносећи садржину изворника на сопствени језик, стремио томе да је учини пријемчивијом за један нови аудиторијум. Не постоји, изгледа, ниједан добар аргумент против тезе да је управо он сročио наведене редове, и то, може бити, на темељу властитих запажања о географској подударности двеју области у којима је, као што се поуздано зна, обитавао у различитим раздобљима свога живота.

Сем тога што смо досад казали о цитираном изводу, мишљења смо да треба упозорити на још један његов аспект. Речју, језгровита напомена о локалитету на којем се налази Јерусалим открива дискретну, али свеједно незанемарљиву дескриптивну ноту што провејава кроз састав

<sup>436</sup> *Света земља*, ed. Јовановић, 109; изворни текст, Petrova, Unknown Copy, 269: „јорданъ сѣ вѣстокъ тѣчѣтъ. и под[о]внѣ се мало стрѣмѣ. пернѣ гора на нѣн же прѣставн се моѷсѣн. петръ ерхонъ. вѣлснца горѣ с(в)ѣтѣн на нѣнже ер(оу)с(а)л(н)мѣ. нѣ нѣс(тъ) стрѣмнннн ни сѣ едннн стороны. вѣсходѣтъ же нѣ жестоко. ѡ јордана сѣ вѣстока вѣсход[ѣ]тъ. ѡ газы сѣ юга. ѡ мора сѣ запады. ѡ самарѣе сѣ сѣвера. того рад[н] г(лаго)лютъ вса писанѣа вѣсходе вѣ ер(оу)с(а)л(н)мѣ, нл(н) ннсходе ѡ ер(оу)с(а)л(н)ма“.

<sup>437</sup> *Égérie, Journal de voyage*, 18.2: „[...] in nomine Dei perveni ad fluium Eufraten [...], et ingens, et quasi terribilis est; ita enim decurrit habens impetum, sicut habet fluius Rodanus, nisi quod adhuc maior est Eufrates“. Постоји, штавише, основ да се верује да је, у изгубљеном делу свога списка, Егерија упозорила и на неке додирне тачке између Црвеног мора и Атлантског океана, односно, Средоземног („Италијанског“) мора: Maraval, Introduction, 20; Palmer, *Egeria the Voyager*, 40–41.

<sup>438</sup> „*Хожение*“ *игумана Данила*, ed. Прохоров, 98: „Течѣтъ же Јорданъ быстро и чисто водою, и дѣкаряво велин. И естъ всѣмъ подовен Сновѣ рецѣ: в шнрѣ, и в грѣвннѣ, и волоннѣмъ подовенъ естъ Јорданъ Сновѣ рецѣ“; уп. *ibid.*, 196, за унеколико друкчију формулацију коју зачичемо у другој редакцији.

<sup>439</sup> *Ἰωάννου τοῦ Φοκά Ἐκφρασις*, ed. Троицкий, 19: „Ἐχει γοῦν σχήματος ἢ πᾶσα ἔρημος καὶ ὁ Ἰορδάνης ἄμα τῇ Νεκρᾷ τῶν Σοδόμων θαλάσῃ κατὰ τὸν ἡμέτερον στοχασμὸν τῆς τοῦ θεάματος θέσεως Ἀχρίδος ἐν τούτῳ τὴν ἐναλλαγὴν μόνην φαινομένην, ἐν τῷ ἀπὸ μεν τῆς λίμνης Ἀχρίδος ἐξέρχεσθαι ὕδωρ εἰς διαφόρους τῆς γῆς περιλιμναζόμενον φάραγγας [...], ἐνταῦθα καὶ ὁ Ἰορδάνης ἐπιχωρίζει τὴν λίμνην. Ἔστι δὲ καὶ τὸ τῆς ἐρήμου πλάτος εἰς ἀπειροπλάσιον εὐρυνόμενον τῆς Ἀχρικίδης πεδιάδος“.

<sup>440</sup> Мада у науци нема консензуса око тога како треба тумачити Егеријин помен Роне, он се, ипак, по правилу узима као некакав оријентир у размишљањима о ауторки и онима којима је њен извештај у виду писма био намењен, в. Maraval, Introduction, 19–20; Palmer, *Egeria the Voyager*, 41. Што се тиче Данила, управо је алузија на реку Снов дала повода проучаваоцима да га доведу у везу са Черњиговском облашћу: Прохоров, *Игумен Даниил*, 10. Коначно, изнет је став да је подручје око Охридског језера било блиско Јовану Фоки/Дуки зато што га је тамо одвео један од војних похода на којим је прагнo цара Манојла I Комнина: Külzer, *Peregrinatio graeca*, 20–21.

<sup>441</sup> Petrova, Unknown Copy, 265.

<sup>442</sup> *ibid.*, 262.

на још неким местима, на пример: „Са оне стране Јордана је поље. Око Јордана је одасвуд по 50 стопа [sc. корака], а негде је и уже“<sup>443</sup> или „А око Јерусалима и Витлејема не налазе се горе, него је тако високим пределима украшено и некако дивно. А Маслинова гора је виша од свих“<sup>444</sup> Опис као техника текстуализације простора поготово долази до изражаја у другом сегменту разматраног дела, који је, поновимо још једанпут, углавном посвећен неколиким светилиштима у Палестини:

А црква у дому Захаријином је у дужину 50. Ту је Рођење Јованово. [А у Витлејему, у пећини, до млека је 25 корака], а врата су једва колико да се прође. Црква Божијег гроба је у дужину 130. [Отуд па до Обретенија Крста] – 72, ширина пећине – 15. Око Гроба са четири стране до стубова је по 15, а ограда Божијег Гроба по дужини – 50, а по ширини – 18. Од стубова до Пупка земље је 17, а од Пупка земље до врата – 18, [од врата до места где поделише ризе Христове – 18,] од Гроба до Силаска – 50, отуд до Голготе – 25. [...] А Христов гроб је окренут на исток, а Богородичин гроб у Гетсиманији на југ, по ондашњем обичају. Са истока ка Светој трапези има три степеника. Отуд до гроба пресвете Богородице 19.<sup>445</sup>

Квантификативни приступ, о којем је било речи и раније, овде поприма упечатљив екфрастички призвук. Док је у првој целини списка он био стављен у службу изражавања растојања између ходочасничких дестинација, у другој се за њим посеже зарад дочаравања унутрашњег изгледа четири изузетно поштована сакрална објекта. Не одустајући од опробане мерне јединице, корака, текст обавештава или о томе колико су међусобно удаљене појединачне светиње у оквиру датих објеката, или о њиховим пропорцијама. Посреди, очито, нису претерано детаљни ни уједначени описи. Најдаље се отишло – што не изненађује – у приказу цркве Св. Гроба, на основу којег је могуће донекле и реконструисати њен просторни план; ипак, подаци о преостала три места су толико фрагментарни да не дозвољавају да се о њима стекне чак ни базична представа. Потрага за одговором на питање зашто је то тако би нас извело на терен чисте спекулације, због чега се у њу, бар у овом моменту, не вреди упуштати. Много битнија поента лежи у чињеници да, упркос свим недореченостима и потенцијалним грешкама на које је скренута пажња на претходним страницама, визија Свете земље што проиходи из обају сегмената посматраног извора тежи егзактности, ослоњена на претпоставку да је простор мерљива категорија, те да се управо истицањем тачних димензија светих места и/или раздаљина између њих текстуална репрезентација Палестине може, можда, учинити достојном заменом за непосредно искуство ходочашћа. Ово је веома важна тема, којом ћемо се посебно позабавити нешто касније.

<sup>443</sup> *Света земља*, ed. Јовановић, 108; изворни текст, Petrova, Unknown Copy, 269: „ѡбонѣ (sic!) пол(ѣ) ѡрдана полѣ елнко ѡ сѣд[оу]. ѡрдан(ѣ) .нѣ. стѣпленіе гдѣ кс(ѣ) тѣксненше“.

<sup>444</sup> *Света земља*, ed. Јовановић, 109; изворни текст, Petrova, Unknown Copy, 270: „окр(ѣ)стѣ же іер(оу)с(а)л(н)ма. н вѣ-лѣма нѣс(ѣ) горѣ под[о]ѣно. нѣ тако высокыи прѣд[ѣ]лы украшено н нѣкако дивно, елеон' же вышшн всѣх кс(ѣ)“.

<sup>445</sup> *Света земља*, ed. Јовановић, 109 (прва два пара угластих заграда означавају места која смо преформулисали водећи се сопственим разумевањем текста и консултујући бугарски превод у *Стара бугарска литература* 5, 162; трећим је пак обележен део који је преводилац, вероватно случајно, изоставио); изворни текст, Petrova, Unknown Copy, 270: „цр(ѣ)ква же вѣ домѣ захаріинѣ, оу дѣлжнѣ, .нѣ. тоу кс(ѣ) рожденіе ѡан'новѣ вѣ вѣтлѣме же сѣ стѡуп(ѣ) мѣка вѣ пещерѣ .кѣ. врат(а) же колнко едѣа фронтн. цр(ѣ)квы в(о)жѣа (sic!) гроба вѣ дѣлжнѣ, .рѣ. стѣпѣ. ѡ тѣд[оу] до ѡбрѣтеніа кр(ѣ)стѡм. сѣстѣпѣ дѣла .ѡв. пещери шнрѣ .тѣ. окр(ѣ)стѣ гроба сѣ чѣтыры странѣ до стѣповѣ, по .тѣ. ѡграда ж[е] в(о)жѣа гроба, вѣ дѣлж, .лѣ (? уп. превод, где је ово очигледно прочитано као н) а вѣ шнрѣ, .лѣ. ѡ стѣповѣ до пѣпа земле, .лѣ. ѡ пѣпа землн до врат(ѣ) .лѣ. ѡ врат(ѣ) до нѣже раздѣланше рнзы х(рн)с(то)вы .лѣ. ѡ гроба до снѣтѣа .нѣ. ѡ тоу[оу] до голгофы, .кѣ. [...] х(рн)с(то)вѣ же гробѣ обращѣнѣ кс(ѣ) на вѣстоук. н вѣ ге-ѡсманн же в(огородн)цн гробѣ на югѣ по тогдѣшнѣмѣ обычаю. ѡ вѣстока же до с(вѣ)тыѣ трапѣзы стѣп(ѣ)не, .тѣ. ѡ тѣд[оу] до гроба прѣс(вѣ)тѣ в(огородн)цн .ѡт.“.

Упркос незанемарљивим разликама на које је указано у пређашњем разматрању, уверили смо се да, кад је реч о темељној поставци, наша прва два извора ипак имају нешто заједничко: у оба, наиме, излагање креће од Јерусалима и задржава се на територији Свете земље *sensu stricto*. С тог становишта, Никонова *Повест* уноси један потпуно нови квалитет у текућу дискусију зато што се у њој, сем ходочасничких станица у Палестини, помињу и оне у суседним областима које су побожни путници такође радо посећивали. Прича о странтовању чији се ток излаже у овом делу почиње освртом на чињеницу да је наратор пристигао на источну обалу Медитерана преко мора, мада се о томе открива тек толико да је прошао „ниџе, срѣчь отоке морске“.<sup>446</sup> Одакле је брод испловио није нам дато да знамо. Именована је само лука у којој је пловидба окончана, с тим да у питању није, како би се могло помислити, Јафа (главно пристаниште за поклонике још од пада Акре) већ знатно севернији Бејрут. Копнена траса што ту почиње сместа се удаљава од литорала и води кроз унутрашњост Сирије, преко Дамаска, до Авситиде.<sup>447</sup> Отуд продужава у правцу југа, ка Јордану, а прво наредно изриком наведено одредиште јесте Витанија.<sup>448</sup> Из „Лазаревог града“ Никон доспева у Јерусалим и одмах се упућује ка Светом Гробу. У наставку се набрајају света места југозападно и јужно од цркве (Давидов дом, Долина плача,<sup>449</sup> Лончарева њива те Сион), а потом она што леже источно од ње (Храм, Христова врата и Овчија бања); коначно, поменут је и Силоам, који би се, с географске тачке гледишта, ипак боље уклопио у први круг јерусалимских светиња.<sup>450</sup> Како било да било, спис се у следећем кораку окреће нешто удаљенијим локацијама. Међу њима се издвајају Витлејем, Назарет, Гостионица Аврамова, Рахилин гроб и место мучења светог Георгија; с изузетком Назарета, све те дестинације се налазе јужно од Светог града.<sup>451</sup> Но,

<sup>446</sup> Трифуновић, Две посланице, 305. Приметимо да Никон испољава своју чувену склоност ка гречизмима – о томе в. нап. 292 изнад – на самом почетку маршруте (уп. грч. νησίον, „острво“).

<sup>447</sup> Последњим топонимом се у Септуагинти означава Уз, постојбина праведног Јова (Јов 1:1), коју још учењаци позноантичког периода смештају на простор Васана, источно од Галилејског језера: *Antologija*, ed. Radojičić, 184; Velinova, Описания Иерусалима, 113–114.

<sup>448</sup> Трифуновић, Две посланице, 305. Недавно је Velinova, Описания Иерусалима, 114, предложила да се иза фразе „џа же пакы постигохъ г(аго)лецоѣ теринъ“ – коју Трифуновић, Две посланице, 313, преводи као „А до ових, пак, стигох, што се каже, *малаксао*“ (оригинални курзив); уп. *Antologija*, ed. Radojičić, 184 – евентуално може крити још једно место што га је Никон оставио иза себе на путу ка Витанији.

<sup>449</sup> О овом двосмисленом називу в. нап. 413 изнад.

<sup>450</sup> Трифуновић, Две посланице, 305.

<sup>451</sup> Док ћемо се уметањем Назарета у овај низ позабавити нешто ниже, сада ћемо се обазрети на тзв. Гостионицу Аврамову, чије је помињање такође унеколико проблематично. У питању је, наиме, место у „равници Мамријској“ где је – према 1 Мој 18:1–16 – патријарх угостио странце које ће хришћанска егзегеза поистоветити са Светом Тројицом. Општеприхваћено је веровање да се овај чувени сусрет одиграо у близини Хеврона. С једном локацијом недалеко од тога града га повезује и *Слово* из Бдинског зборника, само што се у њему уместо назива „Гостионица Аврамова“ јавља „Аврамов дуб“ (дубъ ѡвѡаман), *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vuncke, 239.7. Како се Хеврон налази знатно јужније од Витлејема, стиче се утисак да се навођењем Гостионице Аврамове унеколико разбија географски заокружена целина коју с Витлејемом творе Рахилин гроб те манастир Св. Георгија (прво одредиште је на путу ка Јерусалиму, а потоње западно од места Христовог рођења: Külzer, *Peregrinatio graeca*, 166, 249–250). Постоји, ипак, још један начин на који се може гледати на овај проблем. Наиме, у ходочасничкој продукцији је заступљено и схватање да Мамра заправо лежи близу места Аврамове жртве, које, као што ћемо видети, Никон помиње одмах у наставку. Веома занимљива паралела његовом извештају среће се у најстаријем грчком проскинитару, датованом 1253/54. годином (в. изнад, стр. 44). Осмотримо како се у том спису доводе у везу не само ова два, већ и друга места што чине дотични сегмент Никоновог итинера: „Ἐκεῖ πλησίον ἐστὶν ὁ τάφος τῆς Ραχήλ [...]. Ἐκεῖ πλησίον ἐστὶν καὶ τὸ σπήλαιον ὅπου ἐγεννήθη ὁ Χριστὸς εἰς τὴν Βηθλεὲμ. Ἐκεῖ πλησίον ἐστὶν καὶ ὁ Οἶκος τοῦ Εὐφραθᾶ, ὅπου ἐγεννήθη ὁ προφήτης Δαβὶδ. Ἐκεῖ πλησίον ἐστὶ καὶ ἡ δρῦς ἡ Μαιμβρή, ὅπου ἐστὶν ὁ τάφος τοῦ Ἀβραάμ. Ἐκεῖ πλησίον ἐστὶν ὁ τόπος, ὅπου ἦλθε ποιῆσαι τὴν θυσίαν [...]. Ἐκεῖ πλησίον ἐστὶ μοναστήριον, ἐν ᾧ γέγονε τὸ μάρτύριον τοῦ ἁγίου Γεωργίου [...]“, *Краткiй рассказъ*, ed. Пападопуло-Керамевсъ, 4.7–15. Премда редослед није идентичан,

одмах затим, *Повест* нас враћа унутар његових зидина, на место где је Аврам замало жртвовао Исака; према јеврејском предању, овај се догађај збио на Морији (будућој Храмовној гори), али су га хришћани – схватајући га као најаву Христове жртве – најчешће повезивали с Голготом.<sup>452</sup> Никоново путописање се отуд наставља западно, ка лаври Часног крста и Захаријином дому.<sup>453</sup> Његова јерусалимска „тура“ се, међутим, не завршава ту, него управо на супротној страни града, у Гетсиманији и на Маслиновој гори.<sup>454</sup>

Већ у наредној реченици, ток приповести бива нагло преусмерен ка Јудејској пустињи. У први план избијају прослављени центри палестинског монаштва, посвећени успомени на његове корифеје: Саву, Јевтимија, Харитона, Теодосија и Герасима.<sup>455</sup> Разуме се, слика о овом подручју у очима ходочасника не би била ни изблиза целовита без светописамске перспективе, односно, без навођења местâ која се доводе у везу с дешавањима посведоченим у Старом и Новом завету. Код Никона се преплићу асоцијације на оба основна дела званичног библијског корпуса, али и оне чија је провенијенција неканонска. Тако након Поснице он обилази пећину у којој се молио бездетни Јоаким.<sup>456</sup> У оном што следи, тежиште нарације се помера још ближе Јордану, на места која спадају у стандардни репертоар ходочасничких списа: од оног где је крштен Христос, преко пештера Јована Крститеља и пророка Илије, до локације на којој се потоњи узнео на небеса.<sup>457</sup> После тога, маршрута скреће према Мртвом мору, чија околина буди интересовање не само због реминисценција на злехуду судбину Содоме и Гоморе, већ и због подвигања Марије Египатске; и у овом саставу се, другим речима, поред одсудног утицаја светих списа те апокрифа, очитује и уплив хагиографског наслеђа.<sup>458</sup> Уз неспоран симболички набој, штавише, појас око Мртваг мора је имао и немали логистички значај. Добро је познато да је кроз пустињу што се протеже с његове источне стране – у *Повести* она се назива „Арабијом“ (арабию циннуѡв) – пролазио један важан друм који је спајао Палестину са Египтом и Синајем.<sup>459</sup> Никоново путовање се наставља у том смеру, а кроз његов извештај све време провејавају алузије на Мојсија и извођење Јевреја из египатског ропства. Истини за вољу, Јерусалимчева путања је управо супротна оној описаној у

---

очигледно је да начин на који су у *Повести* груписане дате палестинеске знаменитости није без преседана у грчкој традицији. Штавише, у наставку овог потпоглавља ћемо показати да се између нашег списа и поменутог проскинитара уочава више пажње вредних подударности, в. ниже.

<sup>452</sup> Külzer, *Peregrinatio graeca*, 208; Velinova, *Описания Иерусалима*, 115. Уп. састав приписан Костенечном, у којем се „Аврамова жртва“ (жртва аврамова) убицира у односу на Маслинову Гору: Petrova, *Unknown Cory*, 269.

<sup>453</sup> Потоње место се у ходочасничким саставима редовно доводи у везу с познатом епизодом из *Протојеванђеља Јаковљевог*, у којој Јелисавета и Јован налазе уточиште у гори што се разделила како би их сачувала од Иродових војника: Novaković, *Апокрифно протојеванђеље*, 70. Кад је реч о нашим изворима, та атрибуција се среће у *Слову* и *Повести*: *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 238.21–23; Трифуновић, *Две посланице*, 306. Међутим, како нас Никон обавештава, у Захаријином дому се налази и тзв. „вода изобличена“, коју је, према поменутом апокрифном тексту, свештеник дао Јосифу и Марији да пију јер су одлучно негирали свој наводни грех, в. Novaković, *Апокрифно протојеванђеље*, 67. Ево шта вели Јерусалимац: „пакы тамо потекох, въ горнаа еже г(а)голють · н видѣхъ въснзрѣдно н дивно мѣсто · н оузрѣхъ домъ захарїинъ · н камень еже растоупи се н прїеть еансаветъ съ младенцемъ иоанномъ · н водоу облантїа въ храмѣ вноутрь“, Трифуновић, *Две посланице*, 305–306. И у овом погледу упада у очи сличност са грчким водичем из средине 13. века, у којем се, иначе, ова традиција први пут јавља у византијској поклоничкој литератури: „Ἐκεῖ πλησίον ἐστὶν ἡ Ὀρεινὴ, ὁ Οἶκος τοῦ Ζαχαρίου, ὅπου ἐγενήθη τὸ Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος. Ἐκεῖ ἐστὶ καὶ τὸ ὕδωρ τῆς Ἐλέξεως, ὅπου ἐστὶ καὶ τὸ σπήλαιον ὅπου ἐκρύβη ἡ Ἐλισάβετ μετὰ τοῦ Προδρόμου ἐν τῇ ἀποτομῇ τῶν βρεφῶν προστάξει τοῦ βασιλέως Ἠρώδου“, *Краткий рассказъ*, ed. Пападопуло-Керамевсъ, 4.20–24; в. и Külzer, *Peregrinatio graeca*, 244.

<sup>454</sup> Трифуновић, *Две посланице*, 305–306.

<sup>455</sup> *Ibid.*, 306.

<sup>456</sup> Посреди је још један догађај засведочен у *Протојеванђељу Јаковљевог*: Novaković, *Апокрифно протојеванђеље*, 62. На њега подсећа и *Слово* из Бдинског зборника, в. *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 239.27–29.

<sup>457</sup> Трифуновић, *Две посланице*, 306.

<sup>458</sup> *Ibid.*

<sup>459</sup> О Арабији као области која се наставља на Јудеју ка југу и истоку говори се у многим ходочасничким саставима из различитих традиција. В. нпр. *Peregrinationes tres*, ed. Huugens, 72.464–468 (Севулф), 144.41–48, 176.1048–1050 (Теодерих); „*Хождение*“ *игумена Данила*, ed. Прохоров, 196.

Изласку: он испрва походи библијско полуострво, а затим, преко Раите и Црвеног мора, достиже Египат.<sup>460</sup> У последњој етапи путешствија, спушта се низ Нил па свраћа у Каиро – тј. у „Мисир свепогибелни“ (мисирь ... въспагоубныи) – а на концу и у Александрију, од чијих знаменитости с нарочитим пијететом дочарава цркву Св. Марка.<sup>461</sup> Започет на источној, обилазак светих места препричан у *Повести* се, тако, приводи крају на јужној обали Средоземља.

С обзиром на то да, осим Палестине, обухвата један део Сирије, Синај и Египат, Никонов итинерар представља доиста јединствен случај у овом сегменту нашег изворног досијеа; као што смо видели у претходним потпоглављима – и као што ћемо видети у наредном – за њега се не налази паралела међу средњовековним ходочасничким списима јужнословенског порекла.<sup>462</sup> Но, то није једини параметар по којем *Повест* одудара од остала три састава. Чини се, речју, да она формално стоји најближе нечему што би се могло назвати личним извештајем о ходочашћу. Тај утисак настаје као својеврсна резултанта разноликих чинилаца који се сустичу на текстуалном плану. Оно што, највероватније, прво упада у очи јесу глаголи, за које Ђорђе Трифуновић врло проницљиво примећује да „имају значења стварне физичке присутности“.<sup>463</sup> На глаголе кретања и њихове импликације претходно смо упозорили расправљајући о *Слову* из Бдинског зборника. Казали смо, подсећања ради, да упркос томе што се затичу спорадично и обавезно у неличним облицима (инфинитив и партицип), они свеједно ојачавају привид повезаности и динамичности описаних маршрута.<sup>464</sup> У овом погледу, *Повест* пред истраживача поставља сложенији изазов. Да би предочио промену места Никон употребљава више различитих глагола, при чему то чини и знатно фреквентније од непознатог сачинитеља *Слова*. Кључна дискрепанција, међутим, лежи у томе што Јерусалимчеви глаголи махом носе персонални предзнак, а срећу се превасходно у првом лицу једнине аориста: прѣтекохъ, прїидохъ, постигохъ, дондохъ, потекохъ, шбрѣтохъ, катантисасъ (од грч. κατατάω), изидохъ, оставихъ, пондохъ.<sup>465</sup>

Узети скупа, набројани облици играју важну улогу у конструисању представе о простору: како је још одавно запажено, њихова граматичка уједначеност „остварује правилну моторичност приповедачке основе и гради утисак сабијености и краћих међупростора“, одакле проистиче осећај да наратор „сва широка пространства готово претрчава или прелеће“.<sup>466</sup> Следећи одељак је прилично индикативан:

Арабију минувши, према Египту ходѣћи, обретох *поток* Кисов превелики и дивни. Обретох Мојсијево пребивалиште у египатским местима, Корахин страшни град, у који *дођох*. И одавде пак изиђох, из *јаме бежећи*. Велико Црвено море претрчох и на Синај стигох [...].<sup>467</sup>

<sup>460</sup> Трифуновић, Две посланице, 306–307.

<sup>461</sup> Ibid., 307.

<sup>462</sup> С друге стране, овакве „проширене“ маршруте чешће се затичу у грчком материјалу, који је Јерусалимцу, по свој прилици, морао бити у некој мери доступан и познат. Наш је утисак да и овом погледу посебну пажњу завређује проскинитар из 1253/54. Наиме, путања описана у њему обухвата исте четири области, које се нижу идентичним редоследом као код Никона: најпре пролази кроз Сирију, преко Дамаска; следи пропутовање Палестином, а затим прелазак на Синај; итинерар се, као и у *Повести*, завршава у Египту: *Краткий рассказ*, ед. Пападопуло-Керамевсъ, 1–10. Наравно, наспрам ове подударности на најосновнијем концепцијском плану постоје бројне разлике у вези с репертоаром светих места у једном и другом спису.

<sup>463</sup> Трифуновић, Две посланице, 301.

<sup>464</sup> В. изнад, стр. 75.

<sup>465</sup> Глаголи су наведени према редоследу првог јављања у тексту. Најчешће се понављају „пстигохъ“ и „прїидохъ“, по шест пута. У неличним облицима налазимо глаголе „грѣсти“ (грѣдоуѣ) и „минноти“ (минноуѣ), те један у конструкцији апсолутног датива (идоуѣѣ ми). Међу глаголима се, коначно, уочава и други гречизам, „андраско“ (διδράσκω): Трифуновић, Две посланице, 301, 307.

<sup>466</sup> Ibid., 301.

<sup>467</sup> Ibid., 314 (курзиви су оригинални: њима је преводилац означавао грчке речи); изворни текст, *ibid.*, 306: „арабию минноуѣ, къ египтоу грѣдоуѣ • андраско шбрѣтохъ крѣсоѣ прѣвеликии и чюднѣ • обрѣтохъ моуѣсеѣво прѣбывалище въ египтскихъ

Оно што додатно оснажује овај утисак јесте чињеница да Никон тек изузетно пружа информације о релативним или апсолутним раздаљинама између својих одредишта. Сазнајемо, рецимо, да су Рахилин гроб и „коловртење“ светог Георгија близу Витлејема, а сличан однос је успостављен и између Претечине и Илијине пећине.<sup>468</sup> Удаљеност се прецизира само једанпут, у тренутку када се казивач приближава Александрији: „Видех град дивни и достојан похвале, на једно поприште растојања“ (видѣхъ же градъ чюднынъ и дос(то)хвал'нынъ, пьприща еднного растоаніе).<sup>469</sup> Мимо дотичних примера, ипак, установљавање просторног распореда светих места у *Повести* увелико зависи од претходне обавештености и/или интуитивне процене читаоца.

Кад је реч о дијапазону глагола што их Јерусалимац користи зарад наротивизације свога путовања, последњи цитат јасно указује на то да посредни нису искључиво они којим се изражава кретање. Наиме, врло важан удео у образовању просторних структура *Повести* имају и глаголи перцепције, „видѣти“ те „хзрѣти“, кроз које се још непосредније испољава приватна перспектива приповедача-очевица. Визуелна димензија списа, коју Никон све време вешто одржава тако што нас марљиво извештава о томе што је *видео* или *угледао*, употпуњују добро уклопљене напомене описног карактера. Нилу су, на пример, посвећене две: „Видех Нил чудесни како Египат напаја токовима својим, светао и диван и хваљен од свакога човека. [...] [Видех] Нил што се дели у Александрији“ (видѣхъ нилъ оужаснынъ тако египѣтъ напааетъ стрѣмнъ сконднъ, свѣтлъ и дивнынъ, и похвалнъ отъ всакого чл(овѣ)ка · [...] нилъ дѣлещн се въ александрію).<sup>470</sup> Дескриптивна компонента не изостаје ни из наредног сегмента, посвећеног самом граду и, посебно, цркви Св. Марка, у којој је ходочасник – наводно – одсео и пребивао (тамо прочее сѣдохъ и тоунъ прѣбывахъ). Поред исцрпног списка светих чије су се мошти ту чувале, Никон доноси неколика податка о физичком изгледу богомоље: „Ту је место пусто и мирно од свега. Храм је откривен, превелики и диван“ (тоунъ ес(тъ) мѣсто пѣсто и безмльвно отъ всѣхъ · храмъ ес(тъ) открѣвенъ прѣвеликнъ и чюднъ).<sup>471</sup> Сумњу у веродостојност овог описа (тј. у то он да заправо одговара неком конкретном објекту) буди то што је, при почетку састава, истим речима дочарана црква Св. Гроба у Јерусалиму: „Храм непокривен, диван и превелики, обло изванредан, озго откривен“ (храмъ непокрѣвенъ дивннъ, и прѣвеликнъ · обло въсензрѣд'нъ, съвыше открѣвенъ).<sup>472</sup> То питање, међутим, у овом часу није кључно: поента је у томе да *Повест* садржи елементе екфрастичког дискурса, који, у спрези с лексичким решењима што у први план истичу визуелни доживљај странствовања, дају простору особито истанчан сензоријални набој.

Па ипак, неопходно је нагласити то да визуелност у Јерусалимчевом спису није стављена искључиво у службу дескрипције, односно представљања појавних аспеката ствари или предела; напротив, она је уграђена у саме темеље нараторовог поклоничког искуства. Природно, овде се ради о једној посебној, вишој разини опажања што умногоме надилази визуру заинтересованог посматрача: на њој, наиме, почива надахнути поглед побожног путника који перципира источна пространства и њихове светиње „очима вере“. Да бисмо стекли идеју о уделу те врсте виђења у текстуализацији простора *Повести*, погледајмо како Никон излаже свој одлазак са Синаја:

---

мѣстохъ · коракѣнъ градъ страшнынъ въ нецѣ · же катантисасъ · шнопкнъ пакы, дондохъ дрѣгынъ градъ · нзддохъ пакы отъ т[оу]дѣ нлсонъ андраско · чрьдннѣ прѣтекохъ море великое · и суную постнгохъ [...]“.

<sup>468</sup> Ibid., 305: „Блнзже вѣ-аеема, рхнлнннъ гробъ · и коловртеніа (св)томаъ георгію [...]“; ibid., 306: „видѣхъ же пещерѣ, кр(ь)стн(те)ла прѣднтеге, блнзъ ес(тъ) нліе фезвѣтннна“.

<sup>469</sup> Ibid., 307, 314. Није згорег напоменути да се у низу природословних чланака укључених у састав Горичког зборника налази и један који објашњава дату мерну јединицу. У одломку насловљеном „Се же о пьприщехъ и стадинъ“ (л. 259<sup>r</sup>–259<sup>v</sup>), о њој стоји: „Пьприще нмат стадинъ .џ. џ же стадинъ соутъ пьприщъ ѣ, ѝ сѣтъ ногъ стопн трн. Стопа нматъ ногы двѣ и нога прѣстоваъ ѝ. Пьприще нматъ ногы ѝ тьнсѣщъ, а стадинъ ѣ сѣтъ“, Ђирковић, Метролошки одломак, 187. Како је приметио издавач овог дела Зборника, он садржи низ грешака које се могу приписати или преписивачу/преводиоцу или, пак, мањкавом грчком предлошку, ibid., 188, нап. 1–4; в. такође Влајинац, *Речник* 4, 694, 752–754, s.vv. Паприште, Поприште.

<sup>470</sup> Трифуновић, Две посланице, 307, 314.

<sup>471</sup> Ibid.

<sup>472</sup> Ibid., 305, 313.

И Синај оставих, ка Египту пођох. Пустињу видех страшну на том мојем путу. Видех одморишта оног Израиља. Видех оно писано на местима описаним – Божија чудеса што их Мојсије твораше.<sup>473</sup>

Фраза „Видех оно писано на местима описаним“ неодољиво асоцира на оно што је, нешто више од хиљаду година раније, Егерија учинила својим задатком пробијајући се кроз исти неумољиви синајски пејзаж.<sup>474</sup> Подсећање на догађаје о којима се говори у светом тексту на одговарајућим локацијама достиже врхунац у њиховом контемплативном (пр)оживљавању; тиме – у мислима ходочасника – долази до стапања двеју хронолошких равни, библијске и актуелне, па тако место престаје да буде само материјални траг одсудних збивања из историје спасења и изнова постаје њиховим поприштем. Из досадашње расправе би требало да је јасно да сваки ходочаснички спис почива (бар) на два поменута временска нивоа. Оно што варира од случаја до случаја је начин на који се повлачи граница између њих, а то, опет, има последице у домену конструисања простора с обзиром на суштинску неразлучивост спациотемпоралног комплекса ма којег књижевног дела. Код Никона, линија разграничења је каткад веома порозна, толико да се, на моменте, чак може учинити да потпуно изостаје. Елидирање предиката у уобичајеном прошлом свршеном времену понегде као да уноси садашњу конотацију: „Тамо [на Синају] је *погребење* моштију Јевреја [...], тамо је, онда, Израил идолослужитељ телета“ (тамо анересис моши евреомъ [...] · тамо прочее ин(зран)ль идолослужитель тѣлнца).<sup>475</sup> Но, према нашем мишљењу, најречитији пример ипак би била следећа формулација, у којој је очекивани футур замењен презентом: „Долина плача, а у њој седи судија читавом створењу да суди“ (оудоль плачевнаа, въ нем же сѣднть соудѣа въсемъ созданию соудити).<sup>476</sup> Ова опаска има призывок визије: пред приповедачевим очима фактички се оприсутњује есхатолошка будућност. Све у свему, стиче се утисак да Јерусалимац уобличава слику о светим местима као пунктовима на којим се различити темпорални планови сусрећу и смењују у складу с духовним доживљајем самога поклоника. Изгледа, другим речима, да је управо лична перспектива кључ за разумевање механизма помоћу којих он изграђује текстуалне пандане палестинских (и не само палестинских) знаменитости. Додатно поткрепљење за такав закључак се лако изналази у ширем контексту из којег смо истргли горњи цитат о Долини плача:

Давидов дом изванредан. [...] Цена Владике мојега – Њива лончарева. Сион изванредни, мати црквама. Храм *славни*, светиња над светињама. Красна страшна врата, та Христос затвори. Овчија бања, Силоамске струје. Витлејем животни, свеосвећени и Назарет, због којег се Христос назва Назарећанин. Гостилница Авраамова чудесна и дивна [...].<sup>477</sup>

Разлика између овог ексцерпта и, примера ради, оног што извештава о Никоновом путовању из Палестине на Синај више је него очигледна: насупрот једноставној, али заокруженој наративној структури, овде имамо нешто попут секвенце кратких импресија, које, свеукупно, пре делују као резиме једног нарочитог мисаоног тока него као вербална репрезентација конкретне маршруте. Ова наша оцена је првенствено заснована на одређеним одступањима од географског распореда светих места набројаних у датом сегменту *Повести*. Већ смо наговорили да је у њему могуће уочити три круга ходочасничких дестинација: први обухвата оне на потезу између Давидовог

<sup>473</sup> Трифуновић, Две посланице, 306; изворни текст, *ibid.*, 314: „н сѣнаю оставихъ, къ егѣптѣ пондох · поустыню видѣхъ страшнѣ на темъ поутѣи моеѣ · видѣхъ станица ин(зран)ля оногъ · видѣхъ писанѣа на мѣста писана · б(о)жѣа чюд[е]са еже мѡу[с]и творешѣ“.

<sup>474</sup> В. изнад, стр. 35.

<sup>475</sup> Трифуновић, Две посланице, 306, 314 (курзив оригиналан). У контексту наше дискусије није без значаја ни то што је, у последњем преносу *Повести* на савремени језик, прилог „прочее“ протумачен као „још увек“, *Света земља*, ed. Јовановић, 107.

<sup>476</sup> Трифуновић, Две посланице, 305, 313.

<sup>477</sup> *Ibid.*, 305 (курзив оригиналан); изворни текст, *ibid.*, 313: „д(а)в(н)довъ домъ страшнѣ [...] · цѣна вл(а)д(ы)цѣ моего, село скоуделннѣ · сѣон въсензреднын цр(ь)квѣмъ мати · храмъ периконтонъ с(ве)таа с(ве)тыхъ · краснаа врата страшнаа х(рн)стос та затворн · коупель овѣа · силоамскыѣ струѣ · витлеѣмъ животнын · въсвос(ве)щеннын · н назаретъ, его радн х(рн)стос нар(е)те се назаранннѣ · страннопредмница авраамова чюдна н дивна“.



дома и Сиона, други покрива Храм и његову околину, а трећи, углавном, област око Витлејема. Скренули смо, притом, пажњу и на појединости које би се дале оквалификовати као нелогичне, под условом да наведене локације схватимо као станице у оквиру некаквог стварног итинерара. Пре свега, поставља се питање због чега би Силоам био прикључен другом кругу, када се он по правилу сврстава уз светилишта јужно од градских зидина, међу којим доминира Сион. Наредну недоумицу изазива Назарет: збиља, тешко је замислити како би се ово насеље, које лежи далеко на северу, у Галилеји, могло уклопити у путању нашег поклоника ка Витлејему.

Како објаснити овакав след светих места? Да се Никон водио само географским резонимом, могло би се помислити да је реч о грешкама или произвољностима какве нису ретке у списима о ходочашћу, посебно оним што дуго и интензивно циркулишу у рукописној традицији. Овде се, међутим, ради о нечему сасвим другом. Како ми то разумемо, одредишта што их Јерусалимац наводи за њега нису тек консекутивне тачке на траси поклоничког путовања, већ живе менталне представе међу којима се успостављају везе асоцијативне природе. Рецимо, Витезда и Силоам су бање у које јеванђеоска прича смешта Христова исцелитељска чуда; с друге стране, Витлејем и Назарет се упарују из разлога што је Христос – премда, силом прилика, рођен у првом – заправо „пореклом“ из потоњег.<sup>478</sup> Па ипак, није само овај алтернативни организациони принцип то што завређује пажњу као одраз једног специфичног, особног угла из којег приповедач сагледава знаменитости Свете земље. О његовом доживљају још директније сведоче формулације путем којих их он уводи на наративну раван. Упадљива је, за почетак, употреба придева којима се не изражавају објективна својства односних светиња, већ управо утисак што га оне остављају на путника. Па ипак, најсугестивнији знаци Никонове духовне и интелектуалне инволвираности јесу језгровите – готово поетске – слике које призива како би предочио скриптуралне конотације изабраних ходочасничких циљева, као у синтагми „Силоамске струје“.

Можда још бољи пример пружа конструкција „Цена владике мојега“, у којој се експлицитно подвлачи приватни карактер верског искуства. Никон на сличан начин „присваја“ фокус свога штовања и кад говори о посети Јордану: „Идући тако, угледах часни Јордан, свети међу рекама, у коме се саздатељ мој уми крштен од Јована: божаствено крштење Господина, Христа мојега“ (идоущъ ми здрѣхъ ч(ь)стнын иорданъ, с(в)етын въ рѣкахъ, въ немъ же сздатель мой ѹди се крщяемъ отъ юанна, б(о)ж(ь)ствное кр(ь)щеніе г(оспод)ніе х(рист)ову моемоу).<sup>479</sup> Све то говори о његовом афективном односу према светим местима, који је дубоко утиснут у механизме текстуализације простора *Повести* и по чему она суштински одудара од два раније испитана јужнословенска састава. Наиме, ако се погледа како је у сва три дела приказана црква Св. Гроба – наводимо њу као централну дестинацију у Палестини – доћи ће се до закључка да и *Слово* и спис у преводу Константина Филозофа доносе назнаке на основу којих се делимично да реконструисати њен унутрашњи изглед, тј. распоред светилишта што припадају комплексу поменутог храма. У *Повести* се пак не налази ништа слично, али се пробраним речима дочарава ходочасников емотивни одговор изазван призором места Христовог распећа: „То видех и устрептах, печали испуњен“ (тон видѣхъ и въстрѣтахъ · печали испуњенъ).<sup>480</sup> Реч је, дакле, о радикално другачијим стратегијама представљања простора: уместо на детаљни опис или прецизне размере, овде се просторна имагинација ослања на чулно и духовно искуство наратора.

Последња тема у вези с Никоновим поклоничким путовањем коју ћемо овде отворити се тиче његове посете Каиру. У склопу обиласка овога града, како сазнајемо, ходочасник је видео тзв. Јосифове житнице – под тим су именом у средњем веку биле нашироко познате пирамиде у Гизи – а потом и лавру Св. Арсенија.<sup>481</sup> Тренутно нас, међутим, не занимају поменуте станице

<sup>478</sup> Уп. Velinova, *Описания Иерусалима*, 115.

<sup>479</sup> Трифуновић, *Две посланице*, 306, 313.

<sup>480</sup> *Ibid.*, 305, 313.

<sup>481</sup> О Јосифовим житницама у византијској ходочасничкој књижевности в. Külzer, *Peregrinatio graeca*, 159–160.

него једна успутна опаска која унеколико одскаче од остатка Јерусалимчевог извештаја, али и од свега што можемо прочитати у преосталим сачуваним изданима јужнословенске ходочасничке литературе у ужем смислу: наима, за Каиро се у *Повести* вели да је „[п]ривремено најстрашније седиште султана“ (връѣмѣнныи драгѣиши столъ соултанов).<sup>482</sup> Ово је једини пут да се ма који од наша четири извора осврће на чињеницу да су, у доба њиховог састављања, блискоисточни предели били под влашћу муслимана.<sup>483</sup> Истини за вољу, на основу Никонових речи се не да различити докле се султанов домен простире и шта све обухвата; конкретније, у њима нема ничега што би слабије информисаном читаоцу или слушаоцу ставило до знања да чак ни Палестина и тамошње светиње (одавно) нису у хришћанским рукама, односно, да само присуство хришћана у светим местима непосредно зависи од воље иноверних господара. Насупрот томе, као што смо раније напоменули, у ходочасничким списима грчке и латинске провенијенције се неретко појављују коментари у вези с приликама у Светој земљи, кроз које по правилу провејава снажно огорчење због незавидног положаја хришћанског живља и њихових светилишта.<sup>484</sup> Сведочанства којим се ми овде бавимо, пак, потпуно су лишена таквих запажања. Могло би се казати да помен султана у *Повести* својим злослутним призвуком у најбољем случају наговештава одређене политичке реалије, које су, мимо тога, сасвим бачене у засенак. Тиме је скрајнут један потенцијално важан аспект идеје о Светој земљи: игноришући тековине савременог момента, Јерусалимац наративно уобличава овај простор тако што посеже, скоро искључиво, за успоменама на свету прошлост.

#### СПИС О СВЕТИМ МЕСТИМА АРСЕНИЈА СОЛУЊАНИНА

Међу закључцима који происходе из протекле расправе бесумње је и то да, концепцијски посматрано, сваки од размотрених састава одражава унеколико специфичан приступ писању о светим местима. С те тачке гледишта, последњи чинилац нашег изворног корпуса није никакав изузетак; напротив, вероватно не бисмо погрешили уколико бисмо устврдили да текст из пера извесног солунског ђакона Арсенија по много чему представља најапартнији примерак ове врсте књижевног стварања у Јужних Словена. На самом почетку свога списка, Арсеније обзнањује да је у Јерусалиму провео низ година, те да ће истинито пренети оно што је за то време дознао о Светом граду и свим ондашњим знаменитостима.<sup>485</sup> И збиља, у првом делу излагања се доноси релативно подробен опис цркве Св. Гроба.<sup>486</sup> Мада би, сходно пишчевој најави, било очекивано да се у наставку пажња посвети другим битним местима унутар Јерусалима, то ипак није случај. Уместо тога, тежиште се пребацује на мање или више удаљене локације, следећим редоследом:

<sup>482</sup> Трифуновић, Две посланице, 307, 314. У најстаријем грчком проскинитару, датованом у средину 13. столећа, о Египту се каже следеће: „Еκεῖθεν ἕως τὴν Αἴγυπτον ἔνε ἡμερῶν θ' ὄρομος, ὅπου ἐστὶ τοῦ πατριάρχου Ἀλεξανδρείας ὁ θρόνος καὶ τοῦ σολδάνου τὸ σκαμνί“, *Краткий рассказ*, ed. Пападопуло-Керамевсь, 10.13–14. Занимљиво је то што и наш Никон, непосредно пре султановог „седишта“, помиње александријског патријарха: „и видѣхъ съсудѣ избранныи въсѣос(в)ещень, григорѣа чюдного папѣ александрѣинскаго“, Трифуновић, Две посланице, 307. Већ је наглашено да су одређени истраживачи сматрали да је овде реч о Григорију IV, те да би Јерусалимчево странствовање ваљало хронолошки омеђити годинама његовог епископата (1398–1412), в. нап. 285 изнад. Насупрот томе, Трифуновић, Две посланице, 308, држи да је заправо у питању епископ Григорије, који је пострадао од иконобораца у раном 9. столећу, из чега би следило да се Никонов исказ не односи на сусрет са живим човеком, већ на обилазак његовог светилишта; в. и Velipova, Описания Иерусалима, 117.

<sup>483</sup> Одсуство било каквих наговештаја о исламу и муслиманима у Светој земљи је нешто на шта је, расправљајући о *Слову* из Бдинског зборника, пажњу скренуо Гардзанити, Слово о местях святых, 177.

<sup>484</sup> В. изнад, стр. 45.

<sup>485</sup> Речи којима се отвара Арсенијев наведене су изнад, в. стр. 58.

<sup>486</sup> Адрианова, Хожденіе, 215–216, 218–219, 222–223.

Витанија, Гетсиманија, Витлејем, Маслинова гора, Лончарева њива, Капернаум, Јордан.<sup>487</sup> Као што се већ на основу овог списка да наслутити, наведена одредишта нису приказана као станице у склопу некакве целовите, смислене маршруте него као изоловане ходочасничке атракције чији је положај првенствено одређен растојањем од Јерусалима. Другим речима, Јерусалим је узет за референтну тачку у односу на коју се, једно по једно, убицирају преостала места, при чему се не води рачуна нити о њиховом просторном распореду, нити о томе колико су она сама међусобно удаљена: систем, је, дакле, потпуно усредсређен на Свети град. Тај образац се мења у наредном сегменту Арсенијевог извештаја, у којем у први план долази јорданска регија; тачније, основни принцип остаје исти, само се фокус преусмерава са Јерусалима на манастир Јована Претече,<sup>488</sup> према којем се оквирно дефинише позиција лаври Св. Герасима и Св. Саве,<sup>489</sup> као и (свакако на изненађење истраживача) Мамријског дуба.<sup>490</sup> Од Јордана се, у продужетку, прави екскурс ка северу, до Самарије/Севастије и Јаковљевог извора,<sup>491</sup> да би се, у завршној инстанци, у средиште пажње опет ставио Јерусалим са неколиким припадајућим светињама.<sup>492</sup>

Чак и након овако летимичног прегледа не би требало да буде дилеме око тога да имамо посла с вишеструко проблематичним извором. Оно што можда најпре позива на дискусију јесте начин на који Арсеније уобличава имагинарни простор Свете земље „попуњавајући“ га местима поклоњења. С тим у вези, под знаком питања није само логика иза њиховог одабира и редоследа којим се уводе; подједнако сумњиве су и раздаљине између појединих дестинација, захваљујући којима се донекле – и, можда, само привидно – конкретизује представа што проистиче из списка. Остављајући опис цркве Св. Гроба за нешто касније, кренућемо од прве групе светих места која Арсеније лоцира доводећи их у релацију с Јерусалимом. Витанија и Гетсиманија, како смо досад више пута истакли, леже на супротним падинама Маслинове горе. Како се Гетсиманија налази ближе Светом граду, очекивало би се да ће Солуњанин, оријентишући се према њему, поменути најпре њу, па тек онда мало удаљенију Витанију. Код њега се, међутим, та разлика у растојању уопште не региструје: обе локације су, како читамо, на шест миља од Јерусалима.<sup>493</sup> Тај податак додатно збуњује у контексту тврдње да раздаљина између града и Елеоне износи дванаест миља.<sup>494</sup> Руководећи се датим вредностима, веома је тешко замислити просторни распоред ових

<sup>487</sup> Ibid., 216–217, 219–221, 223–224.

<sup>488</sup> Ibid., 217.

<sup>489</sup> Ibid.; уп. ibid., 221 (са апаратом).

<sup>490</sup> Арсеније, наиме, вели да се ово свето место налази на растојању од једне миље у односу на цркву Св. Јована, и то „преко Јордана“, што ће рећи источно. Адрианова, Хождение, 217: „ѿ с(в)т(а)го Јован[а] чрез ѿданъ до доуба Маврѣнска мнла, гдѣ явнса Б(о)гъ къ Тро(н)ци Явраамоу“ (у суштини исто стоји у свим познатим преписима: ibid., 221, 224). Наведени податак о положају Мамријског дуба нема потврду ни у једном ходочасничком спису који смо имали прилике да консултујемо, в. нап. 451 изнад. Иначе, у двама преписима који припадају другој редакцији текста, након ове локације наводи се гроб светога Зосиме: „Я ѿ дуба до с(в)т(а)го ѿца Зосица мнла“ (Адрианова, Хождение, 221).

<sup>491</sup> Најстарији преписи не улазе детаљније у ову деоницу: „Я ѿ ѿрдана до града Самарѣнска до стоуденца Јаковла, колн явнса Х(рист)с женѣ самарянини“ (ibid., 217). Растојања, изражена такође у миљама, даје друга редакција Арсенијевог списка: ibid., 221; уп. ibid., 224.

<sup>492</sup> У првој редакцији, наводе се Затворена врата, камен „Слава теби, Боже“ и Дом Давидов (о све три ће бити више речи ниже); друга редакција им додаје и Силоамску бању, док се у трећој од свих набројаних знаменитости помиње само прва: ibid. 217–218, 221–222, 224.

<sup>493</sup> По том питању изгледа да нема одступања у рукописној традицији: ibid., 216, 219–220, 223.

<sup>494</sup> Ова бројка се јавља у скоро свим преписима: ibid., 217 (нап. 3), 220, 223. Једини изузетак представља онај што је послужио као основа за издање прве редакције текста. У њему стоји само „ѿ Јер(ус)алима до Елеоньскыя горы мнль“, па отуд у преводу на савремени бугарски језик читамо да удаљеност између ових двају локалитета износи једну миљу: *Стара бугарска литература* 5, 160. По нашем мишљењу, таквом тумачењу противречи наведени облик именице миља, која би морала бити у номинативу јединине (мнла) да би решење бугарског преводиоца било одрживо (уп. примере из нап. 490 изнад). Закључак је, дакле, да је број миља што деле Јерусалим и Маслинову гору игром

места који би макар и приближно одговарао реалном стању. Наравно, конфузији доприноси и то што је након Витаније и Гетсиманије, а пре Маслинове горе, „уметнут“ Витлејем, који, наводно, седам миља дели од Светог града; будући да се ни у једном случају заправо не прецизира страна света према којој лежи свако од поменутих одредишта, неупућена публика би лако могла стећи сасвим погрешну идеју о топографији Јерусалима и околине, али и Палестине у ширем смислу.

Опасности од таквог исхода нарочито доприносе еклатантне материјалне грешке што их Арсеније прави у покушају да опскрби читаоца/слушаоца допунским обавештењима о деоници између Јерусалима и Маслинове горе: ту се, према његовим речима, простире „поље Ермон“, посред којег је Таворска гора (межн Иер(оуца)лнца и Елеоньскыя горы поле естъ Ермонь, средн пола того гора Фавор, где прѣобразиса Х(ристо)с).<sup>495</sup> Добро је познато да град и Елеону раздваја долина кроз коју тече поток Кедрон (по њему је и понела име, мада је ходочасници чешће називају Јосафатовом долином).<sup>496</sup> С друге стране, *брдо* Ермон(им) лежи источно од Јордана; заправо, отприлике тамо где, мимо било које нама знане традиције, Арсеније смешта Мамријски дуб.<sup>497</sup> Коначно, идеја да се Тавор може налазити на овом потезу је, зацело, апсурдна. Будући да би се крајње тешко дало приписати некоме ко је заиста обишао света места и о томе оставио белешку, померање чувеног галилејског локалитета у околину Јерусалима евентуално би могло бити последица преправки изведених од појединаца површно упућених у географију палестинских области. Како је сасвим разложно приметила Светла Гјурова, с обзиром на све што знамо о заступљености Арсенијевог списка у источнословенској средини, није искључено да су поменуте интервенције настале под утицајем руске духовне поезије, у којој се, рецимо, Тавор понекад меша са Сионом.<sup>498</sup>

На том трагу, Гјурова је изнела занимљиву хипотезу. Наиме, премда се у закључном делу анализираног списка – он нас, подсетимо, враћа у Јерусалим – изриком не помиње Сион, ипак се упућује на два места која се могу довести у везу са светим брдом јужно од града. То су, најпре, врата која су, према Јовану, била затворена када се васкрсли Христос појавио међу апостолима, поздравивши их речима „Мир вам!“ (Ѡ Иер(оуца)лнца до двѣрен затвореныхъ ѧ мнлн, колн пришелъ Х(ристо)с къ двѣремъ затворенымъ и г(лаго)ла оуч(ѣ)никомъ своимъ миръ вамъ).<sup>499</sup> Друга се знаменитост не дâ идентификовати тако лако; сва је прилика, штавише, да о њеном постојању не сведочи нити један побожни путник осим Арсенија. У питању је „камен који се назива ‘Слава теби, Боже’“ (До каменн нже нарицаетса „слава тебѣ Б(о)жѣ“ ѧ мнль).<sup>500</sup> Смисао ове загонетне реликвије је објашњен – прилично недоречено, чини се – позивањем на епизоду из Марковог јеванђеља у којој Христос шаље ученике из Витаније у Јерусалим да пронађу одају где ће се одржати Тајна вечера, још један новозаветни догађај што га предање смешта на Сионску гору (прецизније, у тзв. Горњу собу у Дому Јована Богослова).<sup>501</sup> Недовољно је јасно, међутим, какве везе поменути камен има са овим збивањима, или где се он тачно налази, но очигледно је састављач нашега текста увиђао некакву корелацију.<sup>502</sup> Узевши све то у обзир, бугарска медијевисткиња је претпоставила да је у првобитној верзији Арсенијевог састава постојао засебан сегмент посвећен Сиону, који је, у

---

случаја изостао из најстаријег преписа, а не да је у првобитној верзији текста писало да се они налазе на растојању од миље.

<sup>495</sup> Адријанова, *Хожденіе*, 217; без крупнијих разлика у друге две редакције: *ibid.*, 220, 223.

<sup>496</sup> Külzer, *Peregrinatio graeca*, 212–214.

<sup>497</sup> В. нап. 490 изнад.

<sup>498</sup> Гјурова, *Поклонничество*, 207.

<sup>499</sup> Адријанова, *Хожденіе*, 217 (такође и 221, 224); уп. Јн 20:19, 20:26.

<sup>500</sup> Адријанова, *Хожденіе*, 218. Камен се помиње и у другој редакцији списка, с тим да она доноси више нових детаља. *Ibid.*, 222 (са апаратом): „Ѡ Иер(оуца)лнца до двѣремъ затворенымъ купѣлн ѧ [у другом препису: полторы] мнлн, до каменн ж[ѣ] [мнлн] нарицаетса слава тебѣ Б(о)жѣ“.

<sup>501</sup> Мк 14:13–15.

<sup>502</sup> Узрочно-последична конотација – нама неразумљива – садржана је у опасци „того ради зовѣтца камен слава тебѣ Б(о)жѣ“, Адријанова, *Хожденіе*, 218 (нап. 7), 222.

међувремену, заслугом (или кривицом) неког преписивача-редактора, изгубио не само изворни облик него и положај у оквиру списа. Могуће је, по мишљењу Гјурове, да је током његовог „путовања“ кроз рукописну традицију дошло до тога да одељак о Сиону и онај о Тавору замене места, што не делује невероватно уколико се крене од чињенице да, у једном делу књижевне продукције руских земаља, између тих двају локалитета није обавезно прављена довољно строга дистинкција.<sup>503</sup> Оно што додатно поткрепљује ово тумачење јесте то да се, у све три постојеће редакције текста, тик после Тавора наводи Лончарева њива, дочим алузије на сионске светиње долазе након помена Самарије. У том контексту инверзија има још више смисла, будући да и Сион и Лончарева њива припадају кругу светих места јужно од Јерусалима, док Самарија лежи на путу ка Таворској гори, па тако с њом твори логичну целину.<sup>504</sup>

Аргументација Гјурове има тежину, али биће да нека питања, ипак, оставља отвореним. Све и ако бисмо на позицији пасуса о Тавору замислили редове о Сиону, имали бисмо проблем с тврдњом да се потоњи налази између Јерусалима и Маслинове горе, и то усред некаквог „поља“ названог Ермон. Како ми то видимо, спорна тачка јесте и Капернаум, који се спомиње одмах иза Лончареве њиве. Речју, чак и уколико би се одломци о Сиону и Тавору ротирани, остајемо пред дилемом зашто Солуњанин, набројавши одредишта јужно од града, прави излет све до Галилеје, па се затим враћа и окреће према Јордану, да би се, у коначници, још једном усмерио ка северу. Све у свему, утисак је да посматрани састав, овакав какав је доспео до проучавалаца, садржи превише дискутабилних појединости које није једноставно усагласити, а што, можда, сведочи о томе да је процес његове трансформације кроз преписе – од претпостављеног јужнословенског предлошка до данас доступних верзија – био постепенији и унеколико сложенији него што се испрва може помислити.

Пошто смо размотрили редослед којим Арсеније наводи изабрана света места, време је да се усредсредимо на то како их он представља, односно, за којим све врстама података посеже не би ли побројане ходочасничке циљеве приближио публици. Већ у ономе што је досад казано се разазнаје шаблон: сваку од дестинација наратор уводи извештавајући нас о њеној удаљености од Јерусалима или, ређе, од Претечиного манастира код Јордана. То је, дакле, прва информација коју добијамо о сваком појединачном месту, с тим да је у неким случајевима и једина: „[...] и ѿ тоѣ цр(ь)квн до с(ве)т(а)го Герасима ꙗ мли. Я ѿ лавры с(ве)таго Савы ꙗ мль“.<sup>505</sup> Истини за вољу, овако штуро су приказане искључиво поменуте лавре у Јудејској пустињи, због чега можемо слободно устврдити да су посредни изузеци. Сви остали локалитети, наима, имају бар још једну димензију која их ближе дефинише, а по правилу је то веза са збивањима из свештене историје. Ево једног веома сведеног примера: „Я ѿ Нер(оуса)лнма до Капернаоумѣ ꙗ мль, тоу стоалѣ Х(рист)с на молнтѣ съ оут(е)н(и)кы свондн“.<sup>506</sup> Развијенија алузија на Писмо инкорпорирана је, рецимо, у опис Лончареве њиве: „ѿ Нер(оуса)лнма до Скоудельнаго села млаа страннымъ на погребеніе. Коли Нюда Х(рист)а предааѣ на ѣ сребреннѣх и раскавса поверже сребреннѣ. Платѣ ж[е] коупи село Скоуделннѣ на погребаніе страннымъ“.<sup>507</sup> То што су обе епизоде на које Арсеније подсећа у датим цитатима јеванђеоске упућује на важну одлику његовог списа која га упадљиво издваја у односу на остатак нашег досијеа. Речју, у њему практично нема позивања на Стари завет: једина сцена из овог сегмента библијског корпуса коју евоцира, и то у стандардној хришћанској интерпретацији, јесте Аврамово гостољубље.<sup>508</sup> Ипак, то нам не даје довољно основа за закључак да Арсенијев састав почива једино на новозаветним

<sup>503</sup> Гјурова, *Поклонничество*, 208–209.

<sup>504</sup> Ibid.

<sup>505</sup> Адрианова, *Хожденіе*, 217.

<sup>506</sup> Ibid.

<sup>507</sup> Ibid.

<sup>508</sup> В. нап. 451 изнад.

обавештењима. Као што ћемо видети у продужетку, он се увелико ослања на писани – и не само писани – материјал што очигледно излази из оквира текстуалног канона хришћанства.

Док у представљању појединих светих места солунски ђакон не одлази даље од тога да нас упозна с њиховим положајем и скриптуралним конотацијама, о неким он доноси рановрсне допунске тврдње чији дијапазон можда најбоље илуструју редови посвећени Тавору. Након што га (погрешно) убицира и одреди као локацију на којој се Христос преобразио, приповедач га дочарава на следећи начин:

Гора није велика, дрвећа нема. На њој стоји црква, а у њој се одржава целодневна служба. А у олтару, под престолом, до данашњег дана се препознају стопе Христове на камену на којем је стајао Христос. И на празник Преображења Христова, рано, са изласком сунца, патријарх саборно служи литургију; а пошто заврши с литургијом, хитро напушта гору, јер чим он одслужи на гору се спушта огњени стуб и муња.<sup>509</sup>

На самом почетку наведеног одељка предочава се нешто о природним одликама описаног места. Ваља нагласити, ипак, да напомена тога типа код Арсенија нема много. Заправо, једина локација о којој говори на сличан начин јесте Елеона; за њу вели да је врло висока и да, мимо маслина, на њој не расте никакво дрвеће: „Ἡ (sic!) Ἱερ(ουσα)λίμα до Ἑλεωνῆσκα горы мнль гора висока велми, растуѣт на нен дрѣвеса маслнчнаа, а нного лѣса нѣтъ.<sup>510</sup> Но, премда се најчешће чак ни успутно не задржава на физичким карактеристикама својих одредишта, он ређе пропушта да истакне један други аспект, несумњиво релевантнији са становишта ходочасничке литературе. Реч је, разуме се, о сакралним објектима, према којима су поклоничка путовања, у ствари, и усмерена: баш као што Витанију и Гетсиманију одмах поистовећује с Лазаревим, односно Богородичиним гробом,<sup>511</sup> тако и слику о местима Христовог рођења, преображења те крштења формулише скрећући пажњу на чињеницу да су на њима подигнуте цркве у сврху меморијализације ових одсудних догађаја. О самим тим грађевинама, међутим, не дознајемо суштински ништа. Не рачунајући цркву Св. Гроба, једина светиња о чијем изгледу – било спољашњем, било унутрашњем – Арсеније оставља ма какво запажање јесте Дом Давидов;<sup>512</sup> збиља, биће да се наш казивач пре занима за конкретне трагове свештене повести похрањене у њима или у њиховој непосредној близини. У горњем одломку је, рецимо, поменут камен, чуван у најсветијем делу таворског храма, на којем су остале утиснуте Христове стопе. Интересантно је да реликвије попут ове обично призивају успомене на догађаје о којима не сведоче канонски текстови, него апокрифи или локално предање. То сасвим сигурно важи за камен звани „Слава теби, Боже“, али и за камен на којем је Христос, тобож, стајао у часу када се преобразио. Иначе, Арсеније настоји да нас увери у то да је стопе Господње могуће видети и на једноме камену који се налази на обали Јордана, тамо где је Јован крстио Исуса.<sup>513</sup> Пажњу у вези с тим знаменитим предметом нарочито побуђује констатација да су под њим и

<sup>509</sup> Превод наш, уп. *Стара българска литература* 5, 160; изворни текст, Адрианова, *Хождение*, 217: „[...] гора не велнка, лѣса нѣтъ, стонѣт на нен цр(ь)квѣ, а в нен слоужба всѣдневнаа, а во олтарѣ под пр(ѣ)столомъ стопы Х(рнсто)вы знати и до сего д(ь)ни на каменн том, гдѣ стоалѣ Х(рнсто)с. И на праздникъ Преображенія Х(рнсто)ва патриархъ собѣдню съборомъ поет рано, како с(ь)н(ь)це въсходнтѣ, а ѡпѣвѣ обѣдню побѣжат з горы на скорѣ, занеже какъ ѡпоютѣ, сходнт на гороу столпъ огнень и молнїа“.

<sup>510</sup> Адрианова, *Хождение*, 217. У преписима осталих двеју редакција се каже да је Елеона „гора велнка и висока велми“ (ibid., 220, 223). Ова разлика је, међутим, незнатна у поређењу с једном другом, в. наредну напомену.

<sup>511</sup> Ibid., 216, 219–220, 223. На сродан се начин дочарава – додуше, само у другој и трећој редакцији – и Маслинова гора, на којој се налазио гроб свете Пелагије, надалеко познат као место исповедања грехова: „И на воку горы тоа ѡ ѳросалнда гроб св(є)тыа Пелагїи, гдѣ естѣ исповѣданнє грехов“ (ibid., 220, 223). Занимање за ову светињу (као и за пропратни ритуал очишћења од греха, о којем Арсеније доноси другде незабележене појединости) карактеристично је за списе византијских и других православних ходочасника, в. Külzer, *Peregrinatio graeca*, 196; Адрианова, *Хождение*, 210–212; Гюрова, *Поклонничество*, 203–204. Стога, не чуди то што се она среће и у нашем изворном корпусу, тачније у *Слову* из Бдинског зборника и у *Повести* Никона Јерусалимца (мѣсто исповѣданїа, пелагїинѣ гробѣ): *Bdinski Zbornik*, edd. Scharé, Vуnske, 238.12–13; Трифуновић, *Две посланице*, 306.

<sup>512</sup> Најподробнији опис јавља се у једном од преписа прве редакције, в. Адрианова, *Хождение*, 218, нап. 8–9.

<sup>513</sup> Сазнајемо, штавише, да су се отисци Христових стопала, сем на Тавору и на Јордану, очували и у Гетсиманији: ibid., 213–214.

даље кости змије што је некада чувала Адамов хирограф: „[...] а на брезѣ ѿрдана каменъ, знати стопы Х(ристо)вы на немъ, а под тѣмъ каменемъ кости змиѣвы видѣти, что бяюць роукѣписаніе Ядамле [...]“.<sup>514</sup> Прича о прародитељевом уговору с ђаволом, развргнутом у тренутку спасоносног чина Христовог крштења, преживела је у више верзија у апокрифном наслеђу хришћанског Истока, а ово је први и, колико знамо, једини пут да је она стављена у службу ходочасничког дискурса.<sup>515</sup>

Међу изванканонским традицијама које је Солуњанин уткао у своју текстуалну представу Свете земље нарочито место припада маријанским. Неке од њих биле су распрострањене широм хришћанског света. На пример, говорећи о гробу Мајке Божје у Гетсиманији, Арсеније евоцира чувену сцену у којој је анђеодсекао руке Јеврејину што се дохватио њеног одра у намери да га оскрнави; надомак самог гроба, како саопштава, још увек је његова крв, топла и свежа баш као и дана кад је проливена (жидовинъ приналса за одръ с(вє)тыє Б(огороди)ци, и агг(є)лѣ ѿсѣклѣ ємоу роуцѣ, и тто кровъ текла ѿ роукѣ его стонтъ блнзъ гроба Б(огороди)ци тепла и парна кровъ).<sup>516</sup> Ова реликвија донекле наликује једној другој, смештеној у цркви Рођења Христовог: у питању је Богородичино млеко, које наводно никад није престало да буде „бело и баршунасто, какво млеко увек и бива“ (млеко парно с(вє)тыа Б(огороди)ци оу перси, стонтъ и до сего д(ь)ни, сѣлоса бѣло махко какъ и всегда млеко).<sup>517</sup> Иако Арсеније никако није једини извор што у репертоар витлејемских светиња убраја и остатке Исусове прве хране,<sup>518</sup> сâм манир у којем се о њима извештава у овом делу – тачније, у његовој другој и трећој редакцији – нема паралелу у сачуваним списима о ходочашћу. Наш поклоник, наиме, каже да млеко Богородице на чудесан начин реагује на обредне радње које се спроводе у његовој близини: у току божићне литургије, с њега се стаје подизати пара која сплашњава чим се служба оконча.<sup>519</sup> Ово „знамење“ – да употребимо Арсенијев израз – враћа нас на цитирани пасус о Таворској гори утолико што се у оба случаја потенцира ритуални контекст светих места. У претходно размотреним изворима, та димензија је скоро у потпуности изостала. Наравно, посебност Арсенијевог текста не лежи само у назнакама које пружа о богослужбеним обичајима у Палестини, него и у томе што свештене праксе доводи у везу с миракулозним збивањима која указују на континуитет провиденцијалног деловања на датом простору. Важно је приметити да Арсеније ни о једном чуду о којем читамо код њега – било то спуштање пламеног стуба и муње поврх Тавора, комешање млека у Витлејему или неко друго – не приповеда као о јединственом догађају. Напротив, његов исказ је срочен тако да се стиче импресија о учесталости испољавања

<sup>514</sup> Ibid., 217, 221, 224.

<sup>515</sup> *Стара бѣлгарска литература* 5, 433–434, нап. 11; Гјорова, *Поклонничество*, 202–203.

<sup>516</sup> Адријанова, *Хожденіе*, 217, 220, 223. Јужни Словени су се упознали с том епизодом посредством апокрифа који се обично назива *Слово Јована Богослова о Богородичином успењу*: Novaković, *Апокрифске рѣче*, 193–200 (издање); *Апокрифи новозаветни*, ед. Јовановић, 333–351 (превод с разночтенијима према српским преписима). Алузију на њу смо већ срели у једном од раније размотрених састава из нашег досијеа. У преводном сачињењу Константина Костенечког, међу местима поклоњења у Светом граду поменуто је и „Усечење руку Софонијиних“ (в. изнад, стр. 80); Софонија (алтернативно: Отонија, Јофонија, Офоније) име је Јеврејина који се дрзнуо да насрне на Богородичину погребну процесују: Novaković, *Апокрифске рѣче*, 199; уп. *Апокрифи новозаветни*, ед. Јовановић, 350, нап. 211. Разуме се, на ову причу се осврћу и други ходочаснички списи што припадају различитим традицијама, в. нпр. Garzaniti, *Аросгупhes*, 169. Ипак, Арсеније открива појединости које не налазимо ни у једном од њих, због чега збиља није искључено, како претпоставља Адријанова, *Хожденіе*, 209, да је њему као извор могло послужити усмено предање, па чак и иконографија.

<sup>517</sup> Адријанова, *Хожденіе*, 217, 220; уп. нешто друкчију формулацију у *ibid.*, 223.

<sup>518</sup> У саставу који је превео и прерадио Константин Филозоф такође се спомиње Богородичино млеко у витлејемској пећини, в. изнад, стр. 83.

<sup>519</sup> Према Солуњаниновом исказу, паралелно с овим дешава се још једно, унеколико бизарније чудо. Својевремено је, наводно, Богородица додирнула земљу на месту Христовог рођења, након чега је ту израсло необично растиње: с једне стране, у облику њене руке, а с друге, у виду крста. Иначе повијена, Богородичина трава се усправља и шири све док траје божићно богослужење, а одмах потом се, баш као и њено млеко, враћа у првобитно стање: Адријанова, *Хожденіе*, 220, 223. Посреди је, као што се да претпоставити, још један Арсенијев спецификум: *Стара бѣлгарска литература* 5, 432, нап. 8.

божјег присуства, или, прецизније, о његовој правилној репетитивности. Ту, пре свега, имамо у виду чињеницу да се о поменутих наднаравним дешавањима говори у садашњем времену, што сугерише да посредни нису једнократне епифаније фиксиране у одређеном историјском тренутку, већ појаве које се редовно понављају услед цикличног, литургијски посредованог усклађивања светог простора (врх Таворске горе, пећина Рођења) и светог времена (Преображење, Божић).

Разуме се, најважнији феномен овога типа у православној традицији је Благодатни огањ, који се изнова јавља на Христовом гробу уочи Васкрса. Оспоравано од римокатолика, то чудо је по правилу веома занимало поклонице са Истока и неретко је заузимало централну позицију у њиховим извештајима.<sup>520</sup> Изненађује, стога, то што га јужнословенски извори у највећој мери игноришу; речју, од свих списа у нашем досијеу, једино се Арсенијев обазире на свечани обред призивања мистичног пламена у најсветијем јерусалимском храму. Ево шта он о томе вели:

У Гробу Господњем горе три свеће, које су мирносице поставиле. Ту, у Гробу Господњем, три су велике трске: једна гори као свећа; друга се пуши, као дим [да испушта]; а трећа, из ње излази [нешто] као суза. У Велики четвртак гасе те свете свеће и у целом Јерусалиму не буде огња у четвртак и у петак. И у Велику суботу, у девет часова ноћу, у Гроб Господњи спушта се муња и пале се свеће и три трске. Видевши знамење Христово, патријарх улази у Гроб с двојицом ђакона; они пале свећу, почињу [да поју] „Христос васкрсе!“ и, потом, свем народу дају огањ од Гроба Господњег.<sup>521</sup>

Овде, као и у још неколико наврата (нпр. кад говори о Богородичином млеку) наратор разрађује добро познате теме тако што уводи нове детаље којим је практично немогуће ући у траг: причу о трима трскама, рецимо, не преноси ниједан други ходочаснички састав, па је зато веома тешко докучити како је Арсеније до ње дошао.<sup>522</sup> Како било да било, за тренутну расправу је значајније указати на један аспект наведеног одломка који нас поново упућује на парадигматичне редове о Таворској гори. Наиме, поред тога што се у обама изводима света места текстуално конструишу као простори ритуала, извесна пажња у њима је посвећена и самим учесницима датих радњи. На Тавору, Арсеније нас уверава, патријарх пред сабором верујућих служи литургију што резултује „знамењем“ у виду ватреног стуба и муње. С друге стране, говорећи о прихватању Благодатног огња наратор истиче улогу ђакона, који се појављују као испомоћ јерусалимском архипастиру у још једној васкршњој активности. На тај празник, процеп у земљи кроз који је Христос сишао у Ад, запечаћен преко целе године, бива отворен, након чега се патријарх и ђакони надвијају над њим и слушају чудни звук што отуд допире.<sup>523</sup> Одатле, пак, црквени великодостојник продужава ка Христовом гробу и то, вели Арсеније, у пратњи свештенства и пастве: „и потом обратитъ(а) ко Гробу Г(оспод)ню патриархъ с попы и со всѣмн народы“.<sup>524</sup>

Према томе, нису само свештенослужитељи ти чијим се присуством дочарава обредна димензија светих места; у нашем извору, као што видимо, двапут је потцртана улога осталих

<sup>520</sup> Један од најупечатљивијих описа овог феномена потиче из пера руског игумана Данила, в. „Хожение“ игумена Данила, ed. Прохоров, 122 sqq.

<sup>521</sup> Превод наш, уп. *Стара българска литература* 5, 159; изворни текст, Адријанова, Хождение, 216: „Бъ Гробѣ Г(оспод)ни соуть три свѣщи горять, что мирносици поставили, тоу въ Гробѣ Г(оспод)ни есть три тресты великы една акн свѣща горить, другая коуртса, акн дышь, ꙗко нзлазит из неа, акн слеза; и в великѣи четвертокъ нзгасаютъ с(ве)тые тѣ свѣщи и не боудеть огна въ всемъ Іер(усал)имѣ в ѿ(тверто)к и в па(то)к, и в соуботоу великоу на ноць въ ѿ час(ь) нсходитъ молніа въ Гробѣ Г(оспод)нѣ, и зажгоутса свѣщи и три тросты, и видѣвъ патриархъ знаменіе Х(ристо)во, и входитъ въ Гробѣ съ двѣма діаконы и зажгоуть свѣщюу и начиняють Х(ристо)с въскр(ъ)се и потомъ дають огнь изъ Гроба Г(оспод)на всемоу народу“.

<sup>522</sup> Адријанова, Хождение, 214; *Стара българска литература* 5, 430, нап. 4.

<sup>523</sup> Адријанова, Хождение, 216: „ѿ лѣвоу страну Гроба Г(оспод)на пропасть велика, гдѣ шель Х(ристо)с въ адъ; стонтъ черезъ весь годъ запечатана, толко на въскр(ъ)с(е)ніе Х(ристо)во ѿпадають печати, и приходитъ патриархъ съ діаконы и преклонитъ свою главоу над пропасть и діаконы такоже своа главы и слышатъ чекотъ в' пропасти“. Истини за вољу, у једном броју преписа се, поред ђаконѣ, помињу и свештеници: *ibid.*, 219, 222.

<sup>524</sup> *Ibid.*, 216. Учешће верника је посебно истакнуто у свим засведоченим варијантама ове фразе: „[...] потомъ обратитца ко Гробу Г(оспод)ню патриархъ с всѣмъ крылосом (*sic!*) и со всѣмъ народомъ х(ри)ст(и)ани“ (*ibid.*, 219, нап. 6–7, 8); „обратитса ко гробу патриарх со всѣмъ народомъ“ (*ibid.*, 222).



верника у прослављању Васкрса. Оно што, међутим, остаје нејасно јесте место самога казивача у тој слици. Према се он несумњиво да замислити међу окупљенима, биће да то ипак није нешто што би се смело узети здраво за готово. Свакако, начин на који отвара излагање („Ја, раб божји Арсеније...“) имплицитно преноси лични набој и на наредне редове. Но, ваља нагласити да персонална компонента више ниједном не долази до изражаја до краја текста; кад то кажемо, не мислимо искључиво на њен формални аспект, тј. на одсуство речи у којима се она огледа (попут заменица или одређених глаголских облика), већ и на недостатак запажања и рефлексива који се могу схватити као издаци приватног доживљаја светих места. Упоредимо ли, рецимо, Арсенија и Никона Јерусалимца,<sup>525</sup> уочићемо да код првог, изузимајући поменуто уводну опаску, не постоји ништа налик оном што смо у случају потоњег издвојили као кључне елементе личног дискурса о поклоничком путовању. Насупрот Никону, у чијој се *Повести* приповедачево „ја“ пробија у први план безмало у свакој реченици, Арсеније, после пролога који има аутобиографски призвук, посве пада у засенак, а његов извештај остаје на разини суве фактографије, неоптерећене приватним размишљањима и импресијама.<sup>526</sup>

Можда би управо кроз призму сказатељевог „повлачења у себе“ требало посматрати и то што никога од малочас побројаних актера литургијског живота Светог града не одликује чак ни најсуптилнији знак индивидуалности. Што се тиче свештеника/ђакона те сабраних верника, то је вероватно и разумљиво будући да они представљају колективне ликове. Но, чак ни о патријарху, као истакнутом појединцу који се у тексту среће више него једном, не дознајемо ништа што би наговестило да је реч о конкретной историјској личности, а што би, примера ради, утицало и на датовање Арсенијевог састава. Укратко, баш попут осталих становника и посетилаца Палестине, патријарх је сведен на функцију која му припада у овом селективном и, рекло би се, поприлично тенденциозном приказу верске и друштвене ситуације при светим местима. Циљамо на то да се у спису апсолутно занемарује околност да је, у тренутку његовог настанка – кад год то тачно било<sup>527</sup> – поред следбеника халкидонског православља у Палестини било и представника других хришћанских деноминација, али и других религија, поглавито ислама. Сасвим пренебрегавајући стварно стање на терену, обележено супарништвима и компромисима у погледу контроле над центрима ходочашћа, и то неизбежно под надзором муслиманских владалаца, Арсеније доноси произвољну те збиља анахрону слику о тамошњим црквеним приликама. Ово, ипак, никако не мења чињеницу да се његова реконструкција простора Свете земље квалитативно разликује од раније размотрених из разлога што не одаје само утисак проласка кроз поставку каквог „музеја“ јудеохришћанских старина. Мада лишена историјске контекстуализације и подигнута на један начелни, ванвремени план, његова приповест је једина из које недвосмислено произлази то да, мимо богомоља и реликвија, у Јерусалиму и околини заправо има живља што активно суделује у описаним богослужбеним радњама. Дакле, без обзира на то што је Арсеније евидентно решио да затвори очи пред оним чиниоцима палестинске свакодневице који су одударали од његове идеје о хришћанској Светој земљи, али и на то што се, упркос ономе што изјављује на самом почетку текста, као наратор скоро сасвим дистанцирао у односу на предмет свога казивања, делује нам да његова концепција ипак има необично динамичан и живописан набој, а тај дојам превасходно произилази из споја двају карактеристичних садржинских елемената његовог списа: чудâ што се збивају на светим местима и ритуалних пракси путем којих се она инвоцирају.

Последња тема којом ћемо се позабавити у оквиру овог потпоглавља јесте већ најављени опис цркве Светог гроба. Погрешно поистовећујући средишње место јерусалимског ходочашћа са Сионским храмом – што би такође могла бити последица утицаја руске духовне поезије<sup>528</sup> –

<sup>525</sup> В. посебно стр. 86–89 изнад.

<sup>526</sup> Гурова, *Поклонничество*, 199.

<sup>527</sup> О времену настанка Арсенијевог дела в. изнад, стр. 59–60.

<sup>528</sup> Гурова, *Поклонничество*, 207–208.

Арсеније најпре скицира његов спољашњи изглед: ради се, наимае, о грађевини с дванаест врата засвођеној са четири стране, али ненааткривеној у делу у којем се налази Христов гроб (цр(ь)к(о)въ велнка сведена на двѣ стороны, а над гробомъ г(оспод)ниимъ не покрыта цр(ь)к(о)въ, а дверен в неѣ вѣ).<sup>529</sup> За њега, пак, Солуњанин говори да лежи десно од улазних двери, на удаљености од дванаест стопа, и то, наглашава, по принципу „нога до ноге“ (вѣ степенѣ нога к ногѣ приклада).<sup>530</sup> На сличан је начин дефинисан положај још неких елемената унутрашњости цркве, с тим да се, уместо стопе, у свим осталим случајевима користи једна друга широко распрострањена мерна јединица; у питању је сежањ, додуше, овде у типично руском облику *сажен* (саженъ).<sup>531</sup> Раније смо скренули пажњу на то да се представа о Светој земљи у овом спису практично изграђује око две референтне тачке, Јерусалима и, у мањој мери, манастира Св. Јована Претече на Јордану. У сегменту текста што га тренутно разматрамо, улогу просторног фокуса према којем се одређује место других објеката игра Христов гроб, што је разумљиво и очекивано с обзиром на његово неупитно првенство не само међу јерусалимским, него и међу свим палестинским светињама. Десно од Гроба, дакле, на пет сежања раздаљине, налази се Пупак земље (ѿ правою сторону Гроба Г(оспод)на, а ѿ Гроба ѣ саженъ тоу пупъ земли); са супротне стране, на свега сежањ и по, лежи помињани процеп који се доводи у везу с Христовим силаском у Ад (ѿ лѣвою сторону Гроба Г(оспод)на пропасть велнка [...] а пропасть ѿ Гроба Г(оспод)на полторы сажени); коначно, пет сежања износи и растојање од Гроба до камена којим је он испрва био затворен, при чему је локација те реликвије додатно прецизирана тиме што се удаљеност рачуна у односу на „ноге Господње“ (ѿ Гроба ѿ ногъ Г(оспод)ниихъ ѣ саженъ лежить камень [...] что былъ на Гробѣ Господни).<sup>532</sup> Финална знаменитост на којој се Арсеније задржава је Адамова лобања, али њену позицију не утврђује према Гробу, већ поново према главном улазу у цркву: „И вхождъ въ цр(ь)к(ь)въ о лѣвою сторону лежить глава Ядама [...] ѿ дверѣи лѣ саженъ до главы Ядамовы“.<sup>533</sup>

Сем тога што нас упознаје с распоредом наведених ходочасничких атракција, приповедач доноси још неке информације које се тичу, махом, њихових димензија или облика, па самим тим имају незанемарљиве просторне импликације. Као што се да наслутити из досадашње дискусије, посредни су претежно подаци специфични за анализирани састав, без упоришта у ширем корпусу поклоничке литературе. На пример, камен са Христовог гроба се помиње у многим списима о светим местима – међу иним, видели смо, и у *Слову* из Бдинског зборника<sup>534</sup> – али се нигде, барем колико је нама знано, не инсистира на његовом јајастом облику (камень ѡблѣ, тѣмъ подобі емь ѡко ѡнцѣ).<sup>535</sup> Још једно карактеристично обележје цркве Св. Гроба и Јерусалима јесте тзв. Пупак земље, који срећемо у још два извора из нашег досијеа.<sup>536</sup> Па ипак, само код Арсенија налазимо напомену о његовом обиму: потребно је, наводно, троје људи да би се он обухватио рукама [...] а велнчество по три обондница около его).<sup>537</sup> Но, још је занимљивија опаска, посведочена у неколиким преписима, да је „пупак“ света, тј. његово претпостављено средиште, у суштини налик људском пупку (подобенъ человекѣу пупу).<sup>538</sup> Антропоморфизација простора, као једна од стратегија његове текстуализације коју овде видимо на делу, још више долази до изражаја у случају Адамове лобање. Наимае, према чврсто увреженом веровању, глава првосазданог човека

<sup>529</sup> Адріанова, *Хожденіе*, 215; отприлике исто пише у преписима друге и треће редакције: *ibid.*, 218, 222.

<sup>530</sup> *Ibid.*, 215. Треба напоменути то да се у рукописној традицији мера помоћу које је изражено ово растојање среће у различитим облицима: „ступенѣ“ (*ibid.*, 218) те „стопниѣ“ (*ibid.*, 222). С тим у вези, уп. нап. 426 изнад.

<sup>531</sup> О овоме в. детаљније у Влајинац, *Речник* 4, 806–807, 835–839, s.vv. Сажан, Сежај; Ћирковић, Мере, 46–47.

<sup>532</sup> Адріанова, *Хожденіе*, 216; уп. *ibid.*, 218–219, 222–223.

<sup>533</sup> *Ibid.*, 216. Сама раздаљина између врата и Адамове лобање варира кроз преписе: „дватчет пат сажен“ (*ibid.*, 219), „лѣ ступенѣ“ (*ibid.*, нап. 33–34), „ѿ н ѣ сажен“ (*ibid.*, 223).

<sup>534</sup> В. изнад, стр. 74.

<sup>535</sup> Адріанова, *Хожденіе*, 216, 219, 223. Алтернативно, у једном препису читамо „акн ѡблоко“: *ibid.*, 219, нап. 29–30.

<sup>536</sup> В. изнад, стр. 74 и Petrova, *Unknown Copy*, 270.

<sup>537</sup> Адріанова, *Хожденіе*, 216, 218, 222 (у последњем случају, ваљда услед писарске грешке, уместо ѣ стоји вѣ).

<sup>538</sup> *Ibid.*, 216, нап. 4; исто и у преписима друге редакције: *ibid.*, 218–219.

била је покопана на Голготи; у тренутку Христовог распећа, крв што се сливала с крста продрла је дубоко у тле и пошкропила је, чиме је прародитељ коначно ослобођен греха.<sup>539</sup> Сходно томе, посетиоцима цркве Св. Гроба вековима је показивано тобожње место Адамове лобање,<sup>540</sup> на којем је, како сведоче поједини ходочасници, саграђен и некакав засебан параклис. Арсеније подупире њихова обавештења, додуше у њему својственом ексцентричном маниру. Речју, црквица о којој он говори није подигнута – како би се бесумње очекивало – изнад лобање или евентуално око ње; напротив, он настоји да нас увери у то да се она налази у лобањи (въ главѣ тон цр(ь)ковъ), односно, како читамо у једноме препису из друге четвртине 17. века, да лобања, заправо, *јесте* црква (глава е(тъ) сама цр(ь)к(о)въ).<sup>541</sup> Сва је прилика да ова необична тврдња почива на неком од апокрифних предања што Адамовој глави приписују размере које је покаткад тешко уопште појмити: рецимо, у чувеној *Повести о крсном дрвету*, сачињеној крајем 10. или почетком 11. столећа руком „бугарског попа“ Јеремије, пише да је праочева лобања толика да у њу може да стане неколико десетина, па и стотина људи.<sup>542</sup> Из Арсенијевих навода произилази сличан утисак о њеној импозантности: препис који је Варвара Адријанова-Перец искористила за основу друге редакције, такође из 17. века, садржи податак да у „главу-цркву“ одједном може ући двадесет особа (владѣт в ню кѣ чл[о]к[ѣ]кѣ).<sup>543</sup> Иначе, управо је запажање о томе како изгледа улаз у ово несвакидашње сакрално здање то што заокружује идеју о њему као антропоморфном простору. За разлику од претходне примедбе, која се затиче у свега једном препису, чињеница да се унутрашњости цркве приступа кроз њено „грло“ (дверн въ главоу горлоу) истиче се, без изузетка, кроз читаву традицију нашега текста.<sup>544</sup>

Сводећи горња разматрања о поступку наративног (ре)конструсања Јерусалима, тј. цркве Св. Гроба, долазимо до закључка да Арсеније употребљава људско тело као својеврстан еталон за представљање простора, и то на неколико различитих нивоа. Пре свега, приметили смо да он настоји приказати цркву као место испуњено клирицима и паством, који притом нису статичне фигуре него активни учесници одговарајућих верских обреда; другим речима, поред тога што се ослања на само присуство верујућих, идеја о простору храма добија упечатљив динамички набој захваљујући описаним ритуалним радњама које подразумевају покрет. Даље, показано је да тело служи као стандард према којем се одређује распоред просторних елемената: мере помоћу којих Арсеније изражава њихову међусобну удаљеност (стопа, сежањ), али и начин на који дефинише положај једног у релацији с другим (лево/десно), одраз су ноторне чињенице да је корпоралност одвајкада условљавала перцепцију простора.<sup>545</sup> Но, осим тога што је у датом смислу „уписано“ у просторни план цркве, тело као концепт се очито ставља и у функцију дочаравања појединачних светиња у њеном саставу. Пажњу, пре свега, завређује принцип по којем се предочавају њихове димензије: у случају Пупка земље, наведен је минимални број људи потребан да би се око њега направио обруч; с друге стране, утисак о величини Адамове лобање проиходи из максималног броја људи што у њу наводно стаје. Тело је, дакле, основна мера просторних структура, односно

<sup>539</sup> *Стара бългурска литература* 5, 431, нап. 6.

<sup>540</sup> У *Слову* из Бдинског зборника среће се управо таква формулација, *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 235.20: „И ѿт толѣ кѣтъ Голгоѣ, и Адамова лѣба мѣсто“. Говорећи о Голготи, Адамову лобању спомиње и Никон у *Повести*, в. Трифуновић, *Две посланице*, 305.

<sup>541</sup> Адријанова, *Хожденіе*, 216, 219 (*n.b.* нап. 35–36).

<sup>542</sup> У најстаријем познатом препису бугарске редакције, сачуваном у тзв. Берлинском зборнику (13. век), пише да се у Адамову главу може сместити чак 300 људи, Jagić, *Novi prilozi*, 88–89: „И вънесенѣ бывши главѣ его въ вѣрусинѣ (*sic!*) и томоу чюдоду бывши тѣтаж на видѣнне главн и маалн и велцин и двѣлахъ сѣ велнстводу прѣдѣда своего глава, бѣше бо ѣко сѣдѣти .т. мѣжн въ нѣн“. Опет, у српскословенском препису из Зборника попа Драгоља та бројка је спуштена на „свега“ 30 (бѣ бо ѣко сѣдѣти въ нѣн .л. моужемъ), в. Соколовъ, *Материјалы и замѣтки*, 96.

<sup>543</sup> Адријанова, *Хожденіе*, 219.

<sup>544</sup> *Ibid.*, 216, 219, 223.

<sup>545</sup> В. изнад, 32.

полазна тачка њиховог имагинативног изграђивања. С тим у вези, ваља нагласити да приповедач не замишља знаменитости цркве Св. Гроба искључиво у односу на тело (тачније, одређени број тела), већ управо и као тело: прву пореди с истоименим делом човечје анатомије, дочим потоњу експлицитно поистовећује са фрагментом Адамовог скелета. Све у свему, видимо да се узајамна прожетост тела и простора као текстуалних категорија испољава кроз читав спектар различитих модалитета. Упркос томе што Арсеније, будући прилично ненаметљив наратор, безмало уопште не потенцира властити телесни доживљај светих места као што то чини, рецимо, Никон, његов спис се показује као врло подстицајан за размишљање о овој теми, којој ћемо се свакако вратити у наредном поглављу.

## ЗАКЉУЧАК

Након што смо засебно истражили сва четири релевантна извора, остаје нам да сумирамо најважније поенте и да покушамо извући неке опште закључке о томе како се у списима нашег корпуса вербално артикулише простор Свете земље. У сваком потпоглављу смо настојали да препознамо механизме помоћу којих је у одређеном тексту уобличена представа о Светој земљи као просторном ентитету; у ту сврху, подухватили смо се анализе репертоара светих места, али и језичких средстава што доприносе утиску о њиховој међусобној повезаности, тј. припадности једном јасно дефинисаном подручју. Протекла расправа је показала да сваки састав одликује особен приступ текстуализацији простора, сачињен од различитих стратегија које у збиру дају нарочит колорит одговарајућим просторним конструктима, било на маркоплану (*Terra sancta* у целини), било на микроплану (појединачна *loca sancta*).

Ако кренемо од макроплана и обратимо пажњу на област што је сваки од извора покрива, видећемо да је она у три од четири случаја сведена на Свету земљу у ужем смислу, што ће рећи Палестину (једини изузетак је Јерусалимчева *Повест*, у којој се наративизује путовање не само кроз палестинске регије него и кроз Сирију, Синај те Египат). Но, уверили смо се у то да се ни Палестина у овим делима не приказује у потпуности: тежиште је, фактички, на потезу између Јерусалима и Јордана, док се преостали крајеви третирају сразмерно површно. У саставима приписаним Константину Филозофу и Ђакону Арсенију, локације ван тог рејона једва да се и спомињу. Опет, у *Слову* из Бдинског зборника – спису који, барем у оквиру нашег материјала, убедљиво предњачи по броју наведених поклоничких дестинација – јасно се уочава квалитативна разлика између маршрута што воде од Светог града кроз Јудејску пустињу и оних усмерених ка, рецимо, Галилеји или средоземној обали. Коначно, и сâм Никон, чије ходочашће умногоме надилази границе Палестине, посвећује највећи део *Повести* управо реченој деоници. Чињеница да се сва размотрена сведочанства фокусирају баш на њу не би требало да нас зачуди из разлога на који смо се већ освртали у претходним поглављима. Наиме, у позном средњем веку, поклоничка путовања у Свету земљу су углавном подразумевала обилазак Јерусалима (са околним знаменитостима), Витлејема и Јордана, док би се о екскурзијама у остале крајеве дало, у принципу, говорити као о изузетима.<sup>546</sup> Стога, можемо закључити да наши извори у извесном погледу одражавају опште тенденције карактеристичне за оновремене ходочасничке праксе, без обзира на то јесу ли њихови састављачи збиља походили (сва) поменута *loca sancta* или не.

Упркос томе што се међу анализираним списима запажају одређене додирне тачке кад је реч о простору на који су усредсређени, показали смо да се он у сваком од њих представља на

---

<sup>546</sup> В. изнад, стр. 75–76.

другачији начин. Специфичности сва четири приступа, детаљно размотрене изнад, манифестују се на више нивоа који се, за потребе кратке рекапитулације, могу свести на три основна питања: којим се елементима дати простор испуњава; којим се редоследом дотични елементи уводе на раван текста; те, напослетку, какви се просторни односи успостављају међу њима? У саставима што чине предмет овог истраживања, под просторним елементима претежно се разумевају света места, сакрални објекти и реликвије; у њих се убрајају и артифицијелне и природне атракције, с тим да су потоње по правилу препознате као важне само под условом да имају некакав значај са становишта свете историје. Још једна темељна примедба у вези с просторним елементима јесте то да они у сваком сегменту нашег изворног досијеа образују квалитативно те квантитативно јединствен каталог. Дакако, тиме се не жели сугерисати да међу њима нема подударности, напротив. За почетак, један број светиња је заступљен у свим испитаним изворима. То се, разумљиво, превасходно односи на сâм Јерусалим (тачније, на цркву Св. Гроба и Давидов дом) и на његово окружење, односно на места што леже одмах изван градских бедема у правцу југа (Сион, Лончарева њива, Силоам) и истока (Маслинова гора, Гетсиманија, Витанија); њима се, затим, придружују Витлејем те место Христовог крштења на обали реке Јордан, при чему се уз потоње обавезно помиње и оближњи манастир Св. Јована Крститеља.

Према томе, видимо да је списак одредишта која се срећу у сва четири списа релативно кратак, али се ипак може казати да постоји заједничка база кључних ходочасничких пунктова, која би се прогресивно увећавала ако би се критеријум спуштао тако да обухвати и локације што их затичемо у најмање три или два извора. Међутим, чак и у том случају би остао немали број светих места која немају паралелу не само у нашем материјалу већ, каткад, ни у једном познатом ходочасничком саставу потеклом из словенског, грчког или латинског миљеа. Друкчије речено, мада је, поглавито у истраживањима бугарских научника, указано на то да су јужнословенска сведочанства о Светој земљи претрпела различите утицаје из других традиција, јасно је да се њихови узори – што писани што усмени – не могу до краја са сигурношћу идентификовати. Но, без обзира на то, сасвим је неупитно да су у коначној инстанци она сачињена (преведена, прерађена) у складу с потребама публике која је припадала културном ареалу византијског православља. У сфери просторних елемената, о томе можда најбоље говори чињеница да сва четири списа посвећују пажњу манастирима у Јудејској пустињи (превасходно лаврама Св. Саве и Св. Герасима), те местима што евоцирају успомену на поједине источне свете, као што су Марија Египатска, старац Зосима или Пелагија.

Осим по броју и врсти просторних елемената, размотрена дела се такође разликују и по редоследу којим се они приказују. Иако се ово можда може учинити као периферна ствар, наше је мишљење да поредак ходочасничких циљева, тј. начин на који се они нижу у тексту, нипошто није без значаја за стварање представе о простору Свете земље. Већина наших извора креће од Јерусалима, што је свакако обичај (мада не и непогазиво правило) у овој грани средњовековног књижевног стваралаштва; још једном, изузетак би била *Повест*, у којој читамо о поклоничком путовању што суштински почиње већ у Дамаску. Након јерусалимских знаменитости, *Слово* нам предочава дијапазон светих места организован у неколико географски конзистентних маршрута, које се постепено удаљују од града у различитим смеровима покривајући готово сву територију Палестине. Посве друкчији утисак оставља Константинов спис, који не успева да одржи просторни континуитет већ, полазећи од Јерусалима као упоришне тачке, пребацује пажњу читалаца или слушалаца с једне стране (односно групе светих места) на другу и натраг, што код познавалаца топографије Свете земље изазива извесну забуну, а код оних који то нису, немале тешкоће у стицању веродостојне слике о њој. Поступак Ђакона Арсенија донекле наликује овом. И у његовом делу Јерусалим служи као оријентир, премда се у односу на њега одређује положај појединачних светих места која заједно не творе никакаву кохерентну секвенцу. За разлику од *Слова*, у којем се прогресивно „осветљава“ један по један део Палестине уз помоћ заокружених

ходочасничких рута, Арсеније истиче изоловане дестинације око којих је практично немогуће формирати целовиту менталну мапу Свете земље.

Никон, разуме се, представља случај за себе из разлога што његово странствовање нити почиње нити се завршава у Палестини; он, видели смо, само пролази кроз њу на путу од источне ка јужној обали Медитерана. У том смислу, окосница идеје о простору Свете земље у његовој приповести јесте описана путања, саздана од узастопних станица које, углавном, чине логичан географски низ. Кажемо *углавном* јер Никон у неким случајевима подређује географски след вишем, симболичком поимању светих места, доводећи их у међусобну везу супротно ономе што бисмо антиципирали полазећи од физичких оквира датог подручја. Наш утисак је, дакле, да се управо у овим ситним одступањима од очекиваног поретка Јерусалимчевих одредишта огледа манир у којем он приватно промишља и доживљава простор Палестине, а што је необично битна компонента његове текстуалне репрезентације. Другим речима, сматрамо да у сâм редослед набрајања светих места могу бити уписани одређени слојеви значења који смисаоно обогаћују одговарајуће просторне конструкте утолико што инсинуирају на интелектуални и/или духовни процес који их је произвео. На овом трагу је и наша хипотеза да су четири сакрална објекта угрубо описана у спису што га је на словенски пренео Константин Костенечки посложена према хронолошком реду новозаветних збивања на која подсећају. Из ове претпоставке, ако је тачна, произлазило би то да је у конкретном примеру представа о светом простору дубински прожета поимањем светог времена, које овде служи као организациони принцип његове текстуализације. Било како било, треба нагласити да је грађа у више наврата пред нас постављала проблеме које нисмо успели да решимо, макар и тентативно, на сличан начин, што ће рећи проналажењем некаквог резона иза, по свему судећи, насумичних серија просторних елемената. Објашњење којим смо се задовољили у оваквим ситуацијама јесте то да би збркани – па и контраинтуитивни – распоред светих места могао бити последица рупа у обавештености аутора/редактора, или, евентуално, пропусти што готово увек прате процес мануелног умножавања текстова, мада би у потоњем случају ваљало држати на уму то да су наши извори, изузимајући Арсенија, веома слабо посведочени у рукописном наслеђу.

Уколико се сложимо око тога да је концепције простора Свете земље што происходе из анализираних састава могуће схватити као самосвојне скупове просторних елемената који се, по сили линеарне структуре текста, предочавају један по један у складу с мање или више јасним критеријумом, намеће се питање како су у сваком од списка исказани сами ти прелази, односно, какав се систем просторних релација ставља у функцију „везивног ткива“ одређеног просторног конструкта. Да поједноставимо: којим се то језичким средствима ствара утисак о померању од једне тачке до наредне? Показано је, првенствено, да излагање у највећем делу нашег материјала почива на комбинацији концизних, репетитивних исказа за које ћемо пронаћи дословне пандане у ходочасничкој литератури свих провенијенција. Ти искази се могу свести на следеће обрасце: „Ту је А, ту је Б ...“; „Ту је А, а одатле је Б ...“; „Од А до Б ...“. Последња варијанта очито подразумева квантификацију раздаљина између светих места, које бивају изражене помоћу неке од стандардних средњовековних мера за дужину. С овим у вези, у нашем досијеу се запажа прилично оштра подвојеност: док писац *Слова* и Никон нису марили за просторне информације тога типа, слика о Светој земљи код Константина и Арсенија је практично утемељена на њима. Но, далеко од тога да су конкретне вредности растојања од места до места искључиви параметар њиховог просторног распореда. У *Слову* се, рецимо, јавља особито разуђен спектар назнака које нам помажу да схватимо релативни положај ходочасничких дестинација полазећи од базичних бинарних опозиција као што су близу/далеко, више/ниже, десно/лево, источно/западно. Дакле, иако не знамо колико је тачка Б тачно удаљена од тачке А, да се наслутити где се она отприлике налази у односу на њу. Премда се претходни приступ може учинити егзактнијим од овог – он, у неку руку, то бесумње јесте – чињеница је да сама удаљеност не значи много ако се упоредо не

утаначи смер претпостављеног кретања; заиста, у немало случајева број корака или миља што дели два света места не говори превише јер остаје нејасно у којем се правцу иде.

Све у свему, да би се прецизно појмио одређени простор потребне су бар две врсте просторних информација, а видимо да нам размотрени списи најчешће ускраћују неку од њих. Постоје, наравно, и изузеци, као што је Арсенијев опис цркве Св. Гроба, у којем нас наратор води од једне знаменитости до друге наводећи растојање (број стопа/сежања) и усмерење (лево/десно). Насупрот томе, понекад не добијамо нити један нити други податак, па тако смењивање ходочасничких циљева постаје много апстрактније. И у таквим ситуацијама се, међутим, уочавају извесне нијансе. Примера ради, иако се сувише не оптерећује указивањем на смер којим се креће или раздаљине које прелази, Никон је крајње доследан у употреби глагола помоћу којих означава прелаз од једне станице до следеће. На плану фактографије, ти наводи немају нимало већу вредност од сувих констатација изграђених по горе поменути шаблонима: наиме, између реченица „Ту је А, а одатле је Б“ и „Прошавши А, стигох у Б“ нема у основи никакве разлике ако их посматрамо као потенцијалне изворе обавештења о међусобно условљеним позицијама двеју тачака. Ипак, иако не доприноси превише у сазнајном погледу, друга опција уноси знатно динамичнију и непосреднију ноту у тај недоречени просторни распоред, што свакако утиче на карактер целокупне представе о Светој земљи надахнуте Јерусалимчевом *Повешћу*.

Пређимо сад на микроплан: како су у нашим изворима конституисана појединачна *loca sancta*? У основи тога поступка – овде као год и у свим другим ходочасничким саставима – лежи упаривање одређених локација са одговарајућим реминисценцијама на личности и догађаје из историје спасења; у првом плану је, разуме се, Христос, следе Богородица и Јован Крститељ, а за њима долази плејада истакнутих појединаца од пророка, преко апостола до мученика и светих људи познијих времена. Видели смо, међутим, да епизоде које нека места поклоњења евоцирају нису, строго узев, светописамске, тј. да нису посведочене у канонским књигама двају Завета, већ потичу из апокрифне или хагиографске књижевности. Осим тога, један број светиња се доводи у везу са збивањима о којима не извештава нити један познати писани споменик, што је довољан основ за хипотезу да је и усмена традиција Палестине с којом су побожни путници долазили у контакт имала удео у настанку сведочанстава размотрених у овом поглављу. Показано је да су у сваком од њих информације из побројаних извора другачије биране и комбиноване, али то ипак не мења начелни закључак да се света места (па последично и Света земља у целини) текстуално уобличавају у преплету различитих слојева званичног и незваничног хришћанског предања, или, другим речима, различитих нивоа интерпретације свештене повести, сагледане у њеном пуном дијахронијском распону.

Пошто одреде положај светог места и укажу на његове скриптуралне конотације, следећи корак који наши текстови праве у циљу дочаравања његових просторних оквира јесте свраћање пажње на материјалне структуре којима је оно обележено: то су, по правилу, сакрални објекти и/или реликвије. О просторним особеностима сакралних здања – мимо оних имплицираних у генеричким категоријама као што су *црква*, *манастир*, *пећина* или *дом* – најчешће не сазнајемо много. Једини који се заправо описује у сва четири списка је црква Св. Гроба, мада се ниједан од тих екфрастичких екскурса не би могао означити као целовит приказ спољашњег и унутрашњег изгледа храма; у том погледу је, свакако, најдаље отишао Арсеније, но ни његов се извештај у бити не може мерити с врло детаљним описима које налазимо другде у поклоничкој литератури, а који се подробно баве димензијама и просторним распоредом тога архитектонског комплекса, његовим мобилијаром, па чак и питањем која верска заједница држи који од његових параклиса. Такве минуциозности, дакле, у нашим изворима нема ни кад је у питању средишња знаменитост Јерусалима, а камоли нека друга светиња које се они дотичу: у анонимном саставу што га је превео Константин Филозоф налазимо штуре дескриптивне цртице о Захаријином дому, пећини

Рођења и цркви подигнутој око Богородичиног гроба, док Никон посвећује неколика реда цркви Св. Марка у Александрији. Лишен релевантних просторних података о наведеним богомољама, али и другим светим местима, читалац/слушалац је приморан да их интуитивно надомешћује. У таквим ситуацијама, функцију својеврсног просторног фокуса могу преузети предмети, што би у нашем случају биле реликвије: збиља, бројна су места у испитаном материјалу о којим нам није дато да знамо много (или ништа) мимо тога да су у њима похрањене некакве честице светости, често довољно специфичне да их је лако визуализовати; сетимо се само Исусове колевке, млека Богородице, или пак точка за мучење („коловртења“) светог Георгија. Делује нам да их управо то чини веома погодним да буду окосница имагинативне реконструкције простора, поготово ако се о њима говори у контексту индивидуалног или колективног штовања: то, по нашем уверењу, подстиче мисаоно контурисање просторних структура утолико што оне бивају схваћене не само као рамови за одређене свете предмете, већ и као попршта неке врсте ритуалног кретања.

Упркос томе што се очито стављају у центар пажње, светилишта и реликвије ипак нису једини аспекти на које упозоравају наши текстови описујући палестинска *loca sancta*. У неким случајевима – истина, поприлично ретким – затичу се и подаци о њиховим физичким одликама. Арсеније се, рецимо, осврће на изглед и флору Таворске и Маслинове горе. О потоњој, али и о другим пределима на релацији између Јерусалима и Јордана, понешто се каже и у кратком делу приписаном Константину Костенечком; штавише, у њему се повлаче врло занимљиве аналогije између Свете земље и југоисточне Европе, засноване управо на природним особеностима двају поднебаља. Генерално гледано, међутим, природа не игра пресудну улогу у формирању идеје о светим местима, а нешто слично се да устврдити и у вези с њиховом друштвеном димензијом. Наиме, већина размотрених састава уопште не показује интересовање за становнике и посетиоце Палестине: они се експлицитно помињу искључиво код Арсенија, који неколико пута реферише о њиховом учествовању у литургијском животу Јерусалима и околних места. Па ипак, вредно је помена то да ни у једном од списа у оквиру размотреног корпуса није дотакнута чињеница да је у време њиховог настанка (14–15. век) читава Палестина била под врховном влашћу муслимана, што је, разуме се, имало огромне практичне последице кад је у питању хришћанско ходочашће. Дакле, чак и Солуњанин, који једини заправо уводи људе у свој приказ Свете земље, у суштини игнорише кључне политичке реалије свога доба, сликајући тамошње светиње као места на којим православна заједница – неометана присуством ислама те других хришћанских деноминација – упражњава обредне радње што делују као својеврсни катализатори за чудесна збивања којим се изнова потврђује нуминозни карактер тога простора.



## ДОЖИВЕТИ СВЕТУ ЗЕМЉУ КРОЗ ТЕКСТ: ЖАНР И ФУНКЦИЈА ЈУЖНОСЛОВЕНСКИХ СПИСА О СВЕТИМ МЕСТИМА

Полазећи од увидâ до којих је довела расправа о стратегијама текстуализације простора у јужнословенским списима о Светој земљи, у оном што следи посветићемо се раније најављеном питању жанровских одлика нашег изворног корпуса. Као што је већ истакнуто, у литератури се проблему жанра ходочасничких састава претежно приступа тако што се прави начелна разлика између водича (проскинитара) – који, у принципу, представљају безличне спискове светих места проширене подацима о њиховом изгледу и међусобним растојањима – и извештаја о ходочашћу, који сведоче о конкретном поклоничком искуству и као такви по правилу садрже назнаке о томе како је побожни путник доживео свој подухват.<sup>547</sup> Управо у овим категоријама су, како изгледа, старији истраживачи размишљали и о изворима који чине предмет нашег тренутног занимања. Наиме, у више наврата је утврђено да *Слово* из Бдинског зборника спада у ред проскинитара,<sup>548</sup> и заиста, таксативност те географска конзистентност с којом текст приказује простор Палестине несумњиво карактеришу најрепрезентативније изданке овога жанра. Па ипак, приметили смо да у овом делу „недостаје“ један веома важан чинилац водича, а то су раздаљине између појединих светиња; подсећања ради, *Слово* у потпуности занемарује информације те врсте. Ситуација је посве супротна са саставом приписаном Константину Филозофу, који се, видели смо, практично заснива на квантификацији простора. И у овом случају, међутим, постоје одређене околности које нас наводе на то да се запитамо да ли је овај текст оправдано назвати проскинитаром, како се у науци по обичају чини.<sup>549</sup> На пример, показано је да редослед којим се света места у њему набрајају није увек лако разумети, што изазива и пометњу у покушају да се створи кохерентна представа о палестинској топографији; сем тога, у овом се спису јављају и елементи који би се, можда, пре могли очекивати у контексту путописа; циљамо, наравно, на поређење Свете земље с долином Струме, што очито припада домену индивидуалног промишљања. Но упркос томе, не би се могло рећи да је жанровска припадност Константиновог рада изазвала превише колебања у досадашњим разматрањима.<sup>550</sup>

Знатно већу пажњу у том погледу привукла је, очекивано, Никонова *Повест*. Томислав Јовановић је изнео запажање да „[у] појединим својим деловима оно [sc. Јерусалимчево дело] подсећа на путописе, а још више на проскинитароне“, при чему „има у себи доста поетских рефлексива“. <sup>551</sup> Неколике деценије пре тога, Ђорђе Трифуновић је констатовао да *Повест* има „облик проскинитариона“, али да у бити то није, баш као што није ни путопис. „То је“, поентира овај аутор, „уметнички замишљена повест кроз преглед светих места“. <sup>552</sup> Наведена становишта, ако их ваљано схватамо, поручују да Никонов текст надилази дихотомију водич/путопис, што је управо и наш утисак. Уз то, чини се да на примеру овога састава до изражаја долази још једна

<sup>547</sup> В. изнад, стр. 36 и даље.

<sup>548</sup> Трифуновић, *Азбучник*, 296, s.v. Путописи; Јовановић, Путовања у Свету земљу, 13.

<sup>549</sup> Трифуновић, *Азбучник*, 296, s.v. Путописи; Јовановић, Путовања у Свету земљу, 15.

<sup>550</sup> Истраживање Маје Петрове, на које смо се више пута позивали у претходном поглављу, представљало би један од ретких изузетака у том смислу.

<sup>551</sup> Јовановић, Путовања у Свету земљу, 14.

<sup>552</sup> Трифуновић, *Азбучник*, 296, s.v. Путописи. Разуме се, покушаја да се *Повест* жанровски дефинише било је још. Богдановић, Горички зборник, 378 држи да је посредни „мисаона лирика, која је сва у импулсима за недоречене асоцијације“ те „течан поетски састав, где сваки податак једног путописа добија облик стилске фигуре и ритам реторске прозе“. На сличан начин – као „поетско-путописни састав“ – одредио ју је и Бојовић, Житије светога Симеона, 37.

битна чињеница: „лични набој“, којим је *Повест* темељно прожета како на формалном тако и на суштинском плану, није нешто што одређени текст нужно чини путописом у ужем смислу речи. То се, према нашем уверењу, нарочито не би смело изгубити из вида у случајевима у којима се ова компонента не очитује тако јасно и доследно као у *Повести*, већ је, најчешће, ограничена на уводне или завршне редове. На уму нам је, разуме се, дело Арсенија Солуњанина, које на самом почетку уводи личност свога претпостављеног писца, али је затим оставља по страни и до краја тече у потпуно деперсонализованом маниру. Да ли је, према томе, посредни некакав извештај о ходочашћу или пак не сасвим стандардан водич по светим местима? Приређујући и дан-данас референтно издање текста, Варвара Адријанова-Перец га је означила као „хожденије“ – што би био еквивалент путописа у старој руској књижевности – а њену квалификацију преузели су и поједини српски и бугарски проучаваоци.<sup>553</sup>

Сва је прилика, штавише, да би га на сличан начин третирао и Андреас Килцер, ако је судити по његовом виђењу више пута помињаног списа Епифанија Агиополита. Наиме, баш као и Арсенијев, Епифанијев састав сабира информације о светим местима у посве неутралном тону. Што се пак „личне димензије“ тиче, она се испољава искључиво у напоменама које се налазе на почетку (Арсеније), тј. на крају текста (Епифаније), а чији се главни структурни елементи у основи поклапају: тобожњи писац се, прво, представља и истиче своје ауторство, а онда подвлачи приповедачки ауторитет тврдњом да је лично боравио у Светој земљи и обавезује се да ће изложити истину о ономе што је тамо видео.<sup>554</sup> Са жанровске тачке гледишта, с овим у вези јавља се следећа дилема: да ли једна опаска приватног (у неку руку и аутобиографског) предзнака – која је, теоријски, могла бити и накнадно додата на већ постојећи текст – представља довољан разлог да се дело које по више основа подсећа на проскинитар дефинише као путопис? Или је, можда, и овде умесније размишљати о некаквој међуформи? Уместо да се упињемо да размотреним изворима пронађемо специфично место између водича и извештаја о поклоничком путовању, у ономе што следи покушаћемо да овом проблему приђемо из алтернативног угла, остављајући по страни дату бинарну опозицију. У том смислу, биће неопходно да у обзир узмемо шири књижевни контекст којем наш изворни материјал припада; другим речима, неопходно је подробније промислити питање жанра у средњовековном писаном наслеђу православних Словена.

#### ПИТАЊЕ ЖАНРА У СРЕДЊОВЕКОВНОМ ПИСАНОМ НАСЛЕЂУ ПРАВОСЛАВНОГ СЛОВЕНСТВА

Премда је историја средњовековне књижевности посегнула за жанром као аналитичким оруђем практично од оног часа кад је уврштена у ред модерних научних дисциплина, теоријска артикулација овог концепта испрва је остала изван видокруга њених посленика; другим речима, настојања да се одговарајућа дела сортирају по формалном и/или тематском критеријуму зарад свестранијег тумачења дуго су се одвијала под имплицитном претпоставком да је у средњем веку свест о класификацији литерарног стваралаштва била сродна оној која одликује савремени књижевнотеоријски дискурс.<sup>555</sup> Слабости овог несумњиво анахроног становишта изашле су у

<sup>553</sup> Трифуновић, *Азбучник*, 296, s.v. Путописи (треба, међутим, нотирати да овај аутор не прави јасну разлику између „хожденија“ и проскинитара); Ангелов, *Из старата литература* 2, 237 оквалификовао је Арсенијево дело као „пътепис“.

<sup>554</sup> Релевантни сегменти обају списа у целисти су цитирани изнад, в. стр. 37, нап. 179, и 58.

<sup>555</sup> Gaunt, *Gender and Genre*, 4.

потпуности на видело кад је с развојем студија жанра постало очигледно да њихов предмет нису ванвремене, универзалне категорије већ управо специфични књижевни – и не само књижевни – феномени, који су као такви били препознати од једне заједнице (како аутора тако и читалаца тј. слушалаца) у одређеном историјском периоду.<sup>556</sup> Уз то што намеће потребу за прилагођавањем истраживачког оквира спрам конкретних писаних традиција на којима је тежиште разматрања, ова кровна методолошка позиција поставља озбиљан изазов пред проучаваоце, особито оне који се баве старијим епохама: какву су, наиме, представу о типологији књижевних дела могли имати људи у далекој прошлости? Прецизније, да ли је призму кроз коју су Јужни Словени у средњем веку сагледавали своју литерарну продукцију могуће окарактерисати као жанровску? Оно што у многим погледу отежава потрагу за одговором на дату недоумицу јесте недостатак непосредних сведочанстава о принципима диференцијације књижевних врста; колико нам је познато, *Slavia orthodoxa* није изнедрила посебне текстове што „теоријски“ обрађују ово питање.<sup>557</sup> Међутим, то не значи да су напори медијевиста да проникну у његову суштину сасвим осујећени. Напротив, рад на средњовековној рукописној баштини је показао да извесне појединости које могу бацити светлост на овај проблем ипак постоје: реч је, с једне стране, о „жанровским“ ознакама, увелико заступљеним у преживелим преписима средњовековних дела, а с друге о логици унутрашње организације самих кодекса у оквиру којих су она доспела до нас. С обзиром на њихов значај за текућу расправу, обе наведене перспективе биће подвргнуте ближе испитивању.

\*

Оно што вероватно најдиректније указује на то да је у раздобљу које покрива ова студија нека врста категоризације писаних састава била на снази јесте веома разуђени скуп термина који су, у извесном смислу, одражавали природу једног средњовековног дела; ова одређења су најчешће истицана већ у наслову, с тим да су се неретко налазила и у самом тексту, обично у његовим уводним сегментима.<sup>558</sup> С неким од њих већ смо се сусрели у претходним поглављима: спис из Бдинског зборника експлицитно је означен као *слово*, а онај из Горичког као *повест*.<sup>559</sup> У литератури постоји тенденција да се наведене категорије посматрају као засебни „жанрови“ средњовековне књижевности, чије је дефинишуће карактеристике могуће сумирати на следећи начин. Најједноставније речено, слово *stricto sensu* представља „говор или проповед на одређену тему из Библије или црквеног календара, но исто тако и на посебну моралистичку тему“;<sup>560</sup> посредни је, сходно томе, „главном дело без епског развијања, у коме се тема разрађује свим средствима реторике и поезије“.<sup>561</sup> За повест пак вреди сасвим супротно: тај је „жанр“, у основи, „обележен нарацијом, живим и маштовитим излагањем историјског догађаја или легенде, краћег или дужег облика“.<sup>562</sup> Овако постављена, разлика између слова, које припада домену реторског, и повести, тј. приче, поприлично је јасна. Ради се, међутим, о начелној дистинкцији која постаје практично неодржива кад се удубимо у појединачне случајеве.

Наиме, довољан је површан увид у сачувана средњовековна дела да се дође до закључка да су словима називани најразноврснији текстови, у којима приповедачка димензија зна да буде не само присутна него и преовлађујућа. Да бисмо илустровали ову поенту не морамо ићи даље од Бдинског зборника, који обухвата три састава што у наслову садрже термин „слово“, односно

<sup>556</sup> Као општи увод у савремене теорије жанра в. Jameson, *Magical Narratives*, 135–163; Fowler, *Kinds of Literature*; Duff, *Introduction*, 1–24.

<sup>557</sup> Seemann, *Genres*, 248; Lenhoff, *Categories*, 262.

<sup>558</sup> Лихачов, *Поетика*, 53–56; Ingham, *Genre-Theory*, 237; Seemann, *Genres*, 251.

<sup>559</sup> Већ је примећено да Јерусалимац на самом крају свога дела доноси још једну „жанровску“ одредницу, која се „значањем додирује с оном из наслова“: „ѿа соут(ь) сказанїа чюдныиъ и дивныиъ мѣстоъ [...]“, Трифуновић, *Две посланице*, 302, 307; в. и id., *Азбучник*, 321–322, s.v. Сказаније.

<sup>560</sup> Богдановић, *Поетика*, 74.

<sup>561</sup> Трифуновић, *Азбучник*, 324, s.v. Слово.

<sup>562</sup> Богдановић, *Поетика*, 73; в. и Трифуновић, *Азбучник*, 256–257, s.v. Повест.

два ако не рачунамо *Слово о светим местима*. Рукопис отвара текст под називом „слово блаженног авраћна како пришебрѣте дѣщере брата своѣго ѿ поутн лоукаваго“ (л. 1<sup>r</sup>–17<sup>v</sup>); у питању је позната прича – истргнута из Житија светог Аврамија из Кидуна – о томе како је речени пустињак извео своју заблуделу братаницу на исправан пут.<sup>563</sup> Други релевантни сегмент, „слово бл(а)женнѣ ц(ѣса)р(н)це ѿ ѿфаннѣ“, налази се у средини Зборника (л. 111<sup>r</sup>–114<sup>v</sup>).<sup>564</sup> Спис који прати овај необични наслов заправо је компилација четири пролошка житија светих жена: прво у низу посвећено је Теофано, супрузи цара Лава VI (886–912), а преостала три позноантичким мученицама Агапији, Хионији те Ирини, затим Теодотији и, напослетку, Јевгенији.<sup>565</sup> Оба примера, дакле, наводе на закључак који би бесумње поткрепили и многи други, а то је да се одредница „слово“ не односи нужно на ненаративне саставе;<sup>566</sup> напротив, њоме је означаваан дијапазон текстова, од житија – нпр. *Слово Јована Златоустог о душевном разбору* (= Житије светог Павла Цезарејског) – и апокрифа – *Слово Јована Богослова о Богородичиног успењу* – до веома специфичних књижевних остварења какво је, рецимо, *Слово о ходећим и летећим створењима*, тј. *Физиолог*.<sup>567</sup>

Известан квалитативни распон уочава се и у случају термина „повест“; опет, довољно ће бити да мало пажљивије осмотримо како га користи Никон Јерусалимац у Горичком зборнику. На л. 87<sup>v</sup>, у оквиру свог одговора на трећу Јеленину посланицу, а након излагања о библијској прошлости и другим темама, састављач рукописа најављује да у наставку следе „ннѣ повѣсти ѣже слышахомъ, и нѣколиже ѣа ѿт[ъ] ннх[ъ] и видѣхом[ъ]“. <sup>568</sup> Већ на наредној страни, на горњој белини, киноваром су извучене речи „начело повѣсти“, након којих креће преглед историјских и црквених збивања 4. века, усредсређен махом на време Константина Великог;<sup>569</sup> ова деоница завршава се на л. 101<sup>v</sup>, у чијем се самом дну разазнаје белешка „кон(ъ)ць, повѣсти“. На л. 102<sup>r</sup> пак почиње нови одељак, чији су основни предмет Јеленини преци из светородне династије Немањића. На врху стране, такође црвеним словима, стоји „архн дѣнгуснѣ“; заглавље је, дакле, исто као и претходно, уз ту разлику што је – типично „никоновски“ – грецизирано.<sup>570</sup> Иако највећи део ове „повести“ заузима хагиографски наратив сачињен од старијих култних списа посвећених светима Симеону и Сави,<sup>571</sup> у његовом саставу могу се разазнати још неки сегменти: то је, најпре, извод из беседе Григорија Богослова о Педесетници (*Oratio* 41),<sup>572</sup> а потом и парафраза једног места из приче о

<sup>563</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 43–55; Scharpé, *Bdinski Zbornik*, 499–514. Православни Словени су се с Аврамијевим житијем сусретали углавном преко Паренесиса Јефрема Сирина, чији је оно интегрални део (премда се од идеје о Јефремовом ауторству давно одустало), Petrova, *Holy Harlots*, 276–277, Петрова-Танева, *Bdinskiy zbornik*, 28–29. Традицијом текста из Бдинског зборника и његовим односом према грчком оригиналу највише се бавио Дитер Штерн, в. нпр. Stern, *Studien zum Bdinskij Sbornik*, 257–287; id., *Copying Greek into Slavonic?*, 225–250.

<sup>564</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 134–137.

<sup>565</sup> О овом тексту биће више речи ниже, в. стр. 119.

<sup>566</sup> Није згорег напоменути то да су, преведећи наслове појединачних одељака на латински, приређивачи Бдинског зборника у оба спорна случаја термин „слово“ протумачили управо као „narratio“: *Narratio de B. Abraham, qui fratris repererit filiam, Narratio de B. Imperatrice Theophano*, в. *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 9.

<sup>567</sup> Трифуновић, *Азбучник*, 323, s.v. Слово.

<sup>568</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 184.

<sup>569</sup> Говори се, међу иним, о папи Силвестру и његовим распрама с Јеврејима, о путовању царице Јелене у Јерусалим, оснивању „Новог Рима“, Арију и Првом васељенском сабору, о славним монасима Египта и Палестине и, коначно, о верском преимућству Цариграда оличеном у његовим првосвештеницима, нарочито Јовану Златоустом, *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 185–212 (88<sup>r</sup>–101<sup>v</sup>); Трифуновић, *Две посланице*, 293.

<sup>570</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 213. О Јерусалимчевој склоности ка грецизмима в. стр. 56, нап. 292 изнад.

<sup>571</sup> О томе в. изнад, стр. 63.

<sup>572</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 214–223 (102<sup>v</sup>–107<sup>r</sup>). Овај одломак нема засебан наслов, али се зато Никон на самом крају „позива“ на свој извор: „с ѣ и ѣне творитъ. д(ъ)н(ъ)сѣ валъ дръза проповѣдника, р(ѣ)чѣ, григорѣ“. Уп. PG 36, 428A–452D, овде напосе 429C–436A, 445C–448D.

Варлааму и Јоасафу, чија се порука разрађује уз помоћ одабраних јеванђеоских редова.<sup>573</sup> Све у свему, реч је о вишесложној целини која је, „жанровски“ гледано, далеко од хомогене.

Ово, ипак, нису једини одломци Горичког зборника које је Никон означио као „повести“. Десетак листова ниже, он се осврће на господаричин захтев по којем је имао „писаніємъ положити правило скѣтскаго прѣбываніа“.<sup>574</sup> Излазећи у сусрет молби, писац у наставку доноси, поред осталог, „веома корисну повест“ (зде приложниѣ сїю повѣсть сѣло пользноу, и къ твоємоу прошенію съгласна),<sup>575</sup> у којој препознајемо српскословенски превод једног кратког дела из грчке монашке лектире, тзв. *Narratio Iohanni tributa et Sophronio*.<sup>576</sup> Посреди је, наводно, извештај двојице отаца, Јована и Софронија – који би могли, можда, бити чувени аутор Јован Мосх (око 540 – 619/643) и будући јерусалимски патријарх Софроније (око 560 – 638) – о сусрету са синајским отшелником Нилом. У тексту се најпре приказује богослужење којем су посетиоци присуствовали, а онда се преноси њихов разговор са светим старцем о црквеним правилима која се тичу монаха, и све то, како пише, „на оутврђеніе и ползоу прочитаюшнѣ и исправленіе“.<sup>577</sup> Друкчије речено, ова „повест“ говори о литургијским праксама и, шире узев, о темељним постулатима иночког живота; као таква, она тематски, али и формално, упадљиво одудара од наредне, којом почиње космолошко-географски део Зборника.

Након што речју „кон(ь)ць“ на крају л. 257<sup>v</sup> јасно маркира прекид у излагању, Јерусалимац отвара предњу страну наредног листа саставом насловљеним „повѣсть ѿ проѡвѣдѣнїи вьселѣннїи“, у којем је језгровито изложена хронологија свете историје од Адама до Константина Великог.<sup>578</sup> У наставку се пак нижу изабрани природословни чланци, које је својевремено проучила и објавила Нинослава Радошевић.<sup>579</sup> Сви изузев једног имају посебна заглавља: „се же о пьприщех[ь] и стадїи“ (л. 259<sup>r</sup>–259<sup>v</sup>); „ѿ земльнѣмъ вьображенїи“ (л. 259<sup>v</sup>–261<sup>r</sup>); „ѿ дльжинѣ земльстѣи“ (л. 261<sup>r</sup>); „о еже како стонтъ земля“ (л. 261<sup>v</sup>–262<sup>r</sup>); „проѡвѣдѣнїе вьселеннїи“ (л. 262<sup>r</sup>–263<sup>v</sup>); „о еже како земля неѡдрьжанно състонт[ь] се“ (л. 264<sup>r</sup>); „о растоани срѣдѣ н(є)в(є)се и земли“ (л. 264<sup>r</sup>–264<sup>v</sup>); „о съпротивоногих(ь) еже сѣт(ь) под[ь] землю“ (л. 264<sup>v</sup>–265<sup>v</sup>).<sup>580</sup> Као што се из наведеног дâ наслутити, ови одељци покрећу више различитих питања у вези с обликом, димензијама те положајем земље. У овом часу, међутим, најзанимљивији нам је онај што се крије иза синтагме „проѡвѣдѣнїе вьселеннїи“; ради се о преводу грчког списка који набраја станице од Едема до европских крајева (дајући, притом, раздаљине између њих уз неке пропратне податке), а чија се словенска варијанта затиче и у космолошко-географској компилацији приписаној Константину Костенечком.<sup>581</sup> Оно што упада у очи јесте то да је наслов под којим Никон доноси дотични текст сродан наслову хронолошког одломка којим почиње читав овај сегмент Горичког зборника. Може ли нам, дакле, та сличност казати нешто о значењу речи „повест“ у фрази „повѣсть ѿ проѡвѣдѣнїи вьселѣннїи“?

Упркос томе што не подразумева никакву наративну разраду већ само таксативно излаже колико генерација/година дели знамените личности из прехришћанске и хришћанске старине,

<sup>573</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 225–228 (108<sup>r</sup>–109<sup>v</sup>). У питању је одељак у којем старац царевићу објашњава разлику између „мртвих“ и „живих“ година, *Варлаам и Јоасаф*, ed. Јовановић, 108–111.

<sup>574</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 339 (165<sup>r</sup>).

<sup>575</sup> *Ibid.*, 344–362 (167<sup>v</sup>–176<sup>v</sup>); подебљана слова у рукопису су киноварна.

<sup>576</sup> Издање: Longo, *Testo integrale della "Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio"*, 251–267. У средњем веку, спис је циркулисао као саставни део 29. главе Пандеката (*Επιτηδεῖαι τῶν ἐντολῶν τοῦ Κυρίου*) Никона Црногорца из 11. века, при чему је заступљен и у скраћеној верзији ове познате компилације (тзв. *Μικρὸν βιβλίον*). Сва је прилика, ипак, да је сам текст знатно старији; по мишљењу већине истраживача, потиче из 7. или 8. столећа, *ibid.*, 224–226, 236–238; Galadza, *Liturgy and Byzantinization*, 58–59, са старијом литературом.

<sup>577</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 344–362 (167<sup>v</sup>–176<sup>v</sup>).

<sup>578</sup> *Ibid.*, 525–527 (258<sup>r</sup>–259<sup>r</sup>).

<sup>579</sup> Радошевић, *Козмографски и географски одломци*, 174–180.

<sup>580</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 527–540. Издање Н. Радошевић (в. нап. изнад) не обухвата први од наведених чланака зато што је њега још раније издао Ђирковић, *Метролошки одломак*, 187.

<sup>581</sup> В. изнад, стр. 53, 57.

овај спис би се, можда, дао разумети као „повест“ утолико што у поменути географски контекст уноси једну историјску димензију. Но, чини се да постоји и алтернативно објашњење: наиме, да се спорно заглавље не односи искључиво на хронолошки приказ већ и на ширу целину која њиме почиње. Изнад смо истакли да само један од ових сажетих састава нема властити наслов; реч је о оном којем претходи „*проѡвѣдѣнїе вѣселенїи*“. Треба, притом, приметити да се ова два чланка не надовезују непосредно један на други. Између њих – посред л. 263<sup>v</sup> – постоји празнина, која је могла бити остављена управо за недостајуће заглавље, и то, судећи по њеној величини, за неко мало дуже.<sup>582</sup> Да ли то може значити да је на овом месту првобитно био завршетак Никоновог космолошко-географског сегмента, а да су остали његови чиниоци додати накнадно? Уколико дозволимо да је изворни низ на свом крају имао „*проѡвѣдѣнїе вѣселенїи*“, онда би се, можда, дало помислити да наслов „*повѣсть ѡ проѡвѣдѣнїи вѣселенїи*“ одговара не само првом, хронолошком одломку већ читавој овој малој компилацији, чија је круна био дотични географски преглед. У овом случају, термин „повест“, искоришћен на најопштији замисливи начин да означи једну сложену текстуалну целину, свакако би изашао из својих уско схваћених „жанровских“ оквира.

Екскурс о примени назива „слово“ и „повест“ у Бдинском, тј. Горичком зборнику био је потребан како би се на конкретним случајевима дочарала много шири појава карактеристична за књижевне традиције (јужно)словенског средњовековља: „жанровске“ одреднице – којих, иначе, има на десетине – могле су бити додељене формално те тематски разноврсним текстовима, што разумљиво отежава сваки покушај њихове систематизације.<sup>583</sup> Неопходно је, међутим, подвући то да нису све оне имале подједнако разуђен спектар употребе; у том смислу, „повест“ и „слово“ (потоња у још већој мери) биле су знатно отвореније од оних ознака које су, фактички, „срасле“ са својим предметом, као што су, примера ради, „откровеније“, „мученије“ или „чудо“.<sup>584</sup> Будући да оба појма о којима је било речи изнад покривају најразличитије саставе, мишљења смо да нас расправа која би се завршила на томе да размотрене изворе „жанровски“ дефинишемо само као „слово“, односно као „повест“ не би довела много ближе њиховом суштинском разумевању.

Уз све досад речено, сматрамо да је на овом месту примерено изнети још једну напомену. Наиме, као што је истом „жанровском“ одредницом било могуће описати разнородне текстове, тако је и један текст могао понети сасвим различите ознаке. Кад то кажемо, не мислимо на врло распрострањену праксу упаривања „жанровских“ назива, која је у наслове средњовековних дела увела композитне изразе сачињене од двају или више елемената.<sup>585</sup> Оно на шта циљамо јесте то да су заглавља често знала да варирају од преписа до преписа, зависно од тога којем од рукаваца рукописне традиције он припада. Очигледно је, међутим, да је са становишта већег дела нашег изворног досијеа ова перспектива ирелевантна. *Слово* из Бдинског зборника и Никонова *Повест* – како је већ истакнуто<sup>586</sup> – до савременог читаоца су дошли у по једном препису, па је свака даља расправа на овом трагу беспредметна. Ситуација није ништа друкчија ни кад је у питању састав који је, изгледа, произашао из списатељско-преводиачког рада Константина Филозофа, упркос томе што је он регистрован у два преписа; подсећања ради, од оног из тзв. Ловчанског зборника (данас изгубљеног) познат је само крај – дакле, не можемо рећи да ли је имао наслов и,

<sup>582</sup> Радошевић, *Козмографски и географски одломци*, 177.

<sup>583</sup> Лихачов, *Поетика*, 53–54.

<sup>584</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>585</sup> Бројне комбинације „жанровских“ одредница могле су одражавати структурну комплексност дела (нпр. „житије и страданије и похвала“), а могле су се састојати и из, практично, синонимних ознака („романац, житије и повест“; „историја, то јест повест или сказаније“; Лихачов, *Поетика*, 55; Трифуновић, *Азбучник*, 257, *s.v.* Повест.

<sup>586</sup> В. изнад, стр. 50 и даље.

уколико јесте, како је он гласио – док је једина целовита верзија, сачувана у Рс Никољац 49, без наслова у правом смислу те речи.<sup>587</sup>

Но, као што се може претпоставити имајући у виду релативно велики број преписа, спис ђакона Арсенија представља посве различит случај: док они на којима је Варвара Адријанова-Перец базирала текст тзв. прве редакције састава нису насловљени, они што припадају другој и трећој носе наслове који га одређују као „сказанне“, „хоженна“ и „слово“.<sup>588</sup> Ова чињеница је битна јер може открити нешто о томе како су, у различитим просторним и временским контекстима, Солуњаниново дело доживљавали појединци који су га умножавали и користили. Она, другим речима, покреће питање рецепције текста, које је, у великој мери захваљујући утицајном опусу Ханса Роберта Јауса, изнедрило веома важну теоријску-методолошку платформу за проучавање феномена жанра; померајући тежиште са самог чина књижевног стварања на естетски одговор публике, Јаус је изнео тезу да читалац/слушалац приступа сваком делу с извесним „видокругом очекивања“ (*Erwartungshorizont*), који омогућава његово разумевање и валоризацију, а који ће, потврђен или на неки начин измењен под утицајем датог штива, одредити реакцију и на неко наредно.<sup>589</sup> Наравно, теорија рецепције представља комплексан истраживачки приступ у којем се огледају специфичности конкретних књижевних традиција и епоха кроз које се може пратити њихово трајање. Са широко схваћене медијевистичке тачке гледишта, могло би се казати да те специфичности обухватају и један парадокс. Наиме, с обзиром на инхерентну перформативност средњовековних текстова – они се, углавном, „изводе“ пред аудиторијумом у разним обредним и необредним околностима – проблем рецепције би се морао сврстати у приоритетна питања која постављамо изворном материјалу.<sup>590</sup> Невоља је, међутим, у томе што наша сведочанства ретко кад дају експлицитне податке о томе како их је средњовековна публика заправо поимала. Извесне назнаке је, ипак, могуће разазнати. Каткад, оне се крију у „жанровским“ одредницама, о којим је било речи; запажају се, такође, у намерним („креативним“) грешкама у преписивању, у коментарима, па чак и у илуминацији.<sup>591</sup> Поред свега наведеног, оно на шта се у овом смислу мора обратити нарочита пажња јесте рукописно окружење, односно место које одређени састав има у ланцу текстова што творе једну рукописну књигу. Окренимо се сада том аспекту нашег разматрања.

\*

Опште је познато да, у претежном броју случајева, дела средњовековне литературе нису циркулисала изоловано. Мада су неки састави (они обимнији, рецимо) могли бити самостално укоричени, много је раширенија била пракса обједињавања текстова у веће рукописне целине, чија је архитектура знала да буде конвенционална и стабилна, али и сасвим апартна. Потоња крајност је оличена у тзв. зборницима мешовитог састава, у које су бивали инкорпорирани најразнообразнији списи.<sup>592</sup> Упркос томе што савременом читаоцу њихова садржина у први мах може деловати произвољно, пажљивијим испитивањем је углавном могуће расветлити намеру с којом је, самоиницијативно или пак по налогу наручиоца, састављач зборника приступио свом послу. Препознавање те опште идеје-водиље неизоставни је предуслов за контекстуализацију и разумевање значења појединачних чинилаца рукописа, што нам, опет, дозвољава да бар донекле проникнемо у представу коју је о њима имао његов идејни и/или фактички творац. Руководећи

<sup>587</sup> Овај препис, међутим, има неку врсту заглавља које, шире гледано, јесте интересантно за нашу дискусију, в. стр. 142 ниже.

<sup>588</sup> Адријанова, *Хождение*, 218, 222.

<sup>589</sup> Jaus, *Теорија rodova*, 126–164. За коментар Јаусове теоријске поставке в. Butterfield, *Medieval Genres*, 184–186; Gaunt, *Gender and Genre*, 9; Шпадијер, *Проблем жанра*, 367.

<sup>590</sup> О перформативности средњовековне књижевности в. нпр. *Performing Medieval Narrative*, edd. Birge Vitz, Freeman Regalado, Lawrence.

<sup>591</sup> Butterfield, *Medieval Genres*, 185.

<sup>592</sup> Суботин-Голубовић, *Зборник*, 228–229, с библиографијом.

се овом темељном премисом, у средишњем делу овог поглавља ћемо настојати да унесемо један нови квалитет у тумачење јужнословенских списа о светим местима. С тим у вези, неопходно је упозорити на следеће: с обзиром на природу нашег приступа – који, дакле, креће од конкретних рукописа – приморани смо да из главног тока предстојећег излагања искључимо састав Арсенија Солуњанина будући да он, колико се зна, није посведочен у рукописном наслеђу православних Словена југоисточне Европе; као што смо већ истакли, премда постоје сасвим солидне основе за претпоставку да дело јесте настало у том миљеу, чињеница је да је оно преживело искључиво у руским преписима, што ће рећи у књигама које су осмишљене и произведене сходно потребама једног блиског, али ипак довољно различитог културног поднебља.<sup>593</sup> Па ипак, иако нам анализа зборника у којима се затиче Арсенијев рад по свему судећи не може помоћи да схватимо улогу списа о светим местима у јужнословенској средини, држимо да нас поглед на њих, у првом реду због релативно развијене рукописне традиције, може довести до одређених начелних закључака који нису без значаја за профилисање теоријско-методолошких поставки наше расправе.

Најстарији преписи Солуњаниновог дела налазе се у двама зборницима 16. века из збирке Новгородског Софијског сабора, која је данас у поседу Рукописног одељења Руске народне библиотеке (ф. 728).<sup>594</sup> Садржина им је, изузев два последња сегмента, идентична: на почетку се доноси текст историјске палеје, а затим се ређају различити чланци из домена интересовања православних монаха (коментари на светописамске књиге, писања светих отаца итд). Негде око размеђа треће и четврте петине рукописа креће низ апологетско-полемичких одељака усмерених против Јевреја, на које се директно настављају слични састави антилатинске оријентације. У оквиру ове последње целине истакнуто место заузима личност унијатског митрополита Исидора Кијевског († 1462), једног од најистакнутијих експонената византијске политике приближавања с Римокатоличком црквом током прве половине 15. столећа.<sup>595</sup> Оно што је „проклетог Исидора“ несумњиво највише дискредитовало у очима присталица ортодоксије јесте његов ангажман на сабору у Ферари и Фиренци, где се показао као веома поуздан савезник Апостолске столице; о његовом путовању у Италију сведочи спис који се јавља у обама зборницима. Вредно је помена, међутим, да ово није једино „хожденије“ које затичемо у њима: пре њега убачен је извештај о посети Игњатија из Смоленска Солуну, а одмах после њега долазе Арсенијеви редови о Светој земљи и Јерусалиму.<sup>596</sup> Након Арсенијевог, следи кратак текст о „великом граду Египту“ (тј. Каиру), да би, напослетку, сваки од двају рукописа понудио још по два одломка: у првом, они су посвећени титулама владара Европе и називима татарских земаља; у другом се пак говори о томе како су Срби примили хришћанство и доносе се неколике путне забелешке.<sup>597</sup>

У Руској народној библиотеци похрањена је и збирка Михаила Петровича Погодина (ф. 588), којој припадају четири рукописа што садрже спис Арсенија Солуњанина; сви су датовани 17. веком. Да је Погод. 1570 конволут, јасно је већ на први поглед будући да обједињује веома шаролике текстове – од поучних и „душеполезних“ прича до историјске документарне грађе – распоређене у лако уочљиве целине.<sup>598</sup> Као у претходним случајевима, Арсенијев рад се налази при крају рукописа, а за њим долазе летописни ексцерпти и сажети чланци из којих је читалац/слушалац могао извући свакојаке податке – повесне, географске, етнографске, па и зоолошке.<sup>599</sup>

<sup>593</sup> В. изнад, 58–60.

<sup>594</sup> Абрамовичъ, *Описаніе рукописей* 3, 268–276, бр. 1464 и 1465. У време кад је објављен овај каталог, збирка је припадала Санктпетербуршкој духовној академији, у којој је остала до 1919. године.

<sup>595</sup> О Исидору и његовог црквено-политичкој делатности, в. Philippides, Hanak, *Cardinal Isidore*.

<sup>596</sup> Абрамовичъ, *Описаніе рукописей* 3, 272, 275.

<sup>597</sup> Ibid., 272–273, 275–276.

<sup>598</sup> Бычковъ, *Описаніе славянскихъ и русскихъ рукописныхъ сборниковъ* 1, 39–49, бр. 13.

<sup>599</sup> Ibid., 48–49. Напоменимо да у овом зборнику постоје два састава на тему палестинске топографије. Уз Арсенијев – који је, као што смо истакли, постављен на зачеље кодекса – запажа се још један у његовом првом делу; он носи наслов „Странникъ Иеросалимскъ“ и обавештава нас о удаљености појединих светих места од Јерусалима, *ibid.*, 41.



Из делова неколико различитих рукописа састоји се и зборник Погод. 1572.<sup>600</sup> У њему се, најпре, затиче избор споменика старог руског права и одлука црквених сабора, на који се наставља блок о Фирентинском концилу, сродан оном о којем је било речи у горњем пасусу. И заиста, управо између извештаја о одласку митрополита Исидора у Италију те о збивањима која су уследила на самом сабору и после њега, наилазимо на састав нашега Арсенија,<sup>601</sup> последњу партију кодекса чине родослови и изводи из летописа. Ситуација је унеколико друкчија кад је у питању Погод. 1615, у којем су сакупљени апокрифи, патристички списи, коментари на Свето писмо, црквена правила, историјска грађа итд.<sup>602</sup> За разлику од досад размотрених рукописа, Солуњанинов текст се у овом запажа у окружењу сачињеном од „слова“ и „поученија“ светих отаца; у том смислу вероватно је лакше разумети и крајње ексцентричан наслов – *Хожениа пр(ѣ)п(о)д(о)в(ь)наг(о) ѿ(ь)ца н(а)ш(е)го Арсениа Великаго* – који је без паралеле у осталим преписима.<sup>603</sup> Коначно, неколико речи о Погод. 1944. Овај зборник отварају старозаветне приповести из палеје, на које се надовезује приказ Христовог живота; следе две серије крајних одељака, једна намењена задобијању духовне користи, а друга посвећена знаковима зодијака и звездама.<sup>604</sup> Арсенијево писање о Јерусалиму долази у продужетку једног апокрифа о Адаму, што можда може имати везе с околношћу – на коју је већ скренута пажња – да у њему неканонска предања о прародитељу заузимају истакнуто место.<sup>605</sup>

Сем у поменутих, Солуњанинов спис је сачуван (што у целости што фрагментарно) у још неколико рукописа.<sup>606</sup> Чини нам се, међутим, да за њиховим појединачним представљањем нема нарочите потребе будући да се и на основу досад изнесеног могу формулисати одређене поенте које сматрамо релевантним за даљи ток наше расправе. Пре свега, видели смо да је један састав, уз мале па и занемарљиве измене, било могуће поставити у нимало сродне рукописне контексте, тј. у текстуалне низове који почивају на суштински различитим концепцијама. На ово скрећемо пажњу из разлога што је, по правилу, целина додавала нарочит значењски слој својим деловима, условљавајући – односно, усмеравајући – њихово разумевање. То значи, у овом конкретном случају, да Арсенијев састав, здружен, с једне стране, с путешественим или географским штивом и, с друге стране, с монашком лектиром дидактичког предзнака, неће бити перципиран на исти начин. Притом, сама чињеница да је он сврставан како уз дела која му са становишта форме и/или тематско-мотивске структуре бар донекле наликују, тако и уз она што су му у овом смислу сасвим далека, указује на то да су наведени критеријуми били, заправо, секундарни у односу на један други, који представља праву окосницу категоризације литерарног стваралаштва у средњем веку. Према мишљењу за које се може казати да преовладава у медијевистици, реч је о практичној вредности неког текста, испољеној у начелима његове употребе у одговарајућим приликама. Кључно питање које треба поставити, дакле, јесте чему један спис служи, полазећи од претпоставке да на одговор утиче и рукописни оквир у којем је он засведочен. Узимајући у обзир одлучујућу улогу коју игра у теоријским дебатама посвећеним жанру у књижевностима старијих епоха, дати проблем заслужује да се њиме детаљно позабавимо у ономе што следи.

\*

У *Поетици старе руске књижевности*, која је извршила огроман утицај на истраживања словенског средњовековља у последњих педесетак година, Дмитри Сергејевич Лихачов тврди да су књижевни жанрови у премодерној епоси (отприлике до 17. столећа) имали не само књижевне

<sup>600</sup> Ibid., 59–63, бр. 18.

<sup>601</sup> Ibid., 62.

<sup>602</sup> Бычковъ, *Описание церковно-славянскихъ и русскихъ рукописныхъ сборниковъ*, 454–467, бр. 87.

<sup>603</sup> Ibid., 458–459.

<sup>604</sup> Ibid., 483–488, бр. 90.

<sup>605</sup> Ibid., 484–486. О референцама на апокрифе о Адаму у Арсенијевом делу в. стр. 90–100 изнад.

<sup>606</sup> Адрианова, *Хождение*, 199 и нап. 5.

већ, у извесној мери, и ванкњижевне функције. То значи да су жанрови у датом раздобљу били „одређени својом употребом“, између осталог у богослужењу, „правној и дипломатској пракси“, и „околностима кнежевског начина живота“. <sup>607</sup> Постојао је, другим речима, један разуђени сплет друштвених потреба које су књижевни жанрови имали да испуне, због чега су, према Лихачову, морали бити „у строгој зависности један од другог“; према томе, они су чинили уређени *систем* који овај аутор – по обичају иступајући из оквира „сувопарног“ академског дискурса – пореди са шумом као „органичком заједницом“ у којој „разне врсте биљног света улазе у спојеве који се не могу произвољно мењати“. <sup>608</sup>

Једна од темељних премиса с којима је Лихачов пришао испитивању онога што је схватао као жанровски поредак старе руске литературе јесте то да се о њему сме расправљати тек пошто се освести његова суштинска различитост у односу на представе које данашњи читалац носи у властитом искуству; да би се проникло у посебност средњовековне ситуације, дакле, савремене концепције жанра је неопходно оставити по страни. <sup>609</sup> Иако је Лихачов у многим погледу успео у овом настојању, каснија разматрања су довела до закључка да сама идеја о „систему жанрова“ у овом контексту садржи извесну модернизујућу ноту. Наиме, примећено је да системи жанрова које одликује унутрашња кохерентност какву, ваљда, имплицира Лихачовљева метафора шуме имају превасходно књижевну намену. Њима су, штавише, својствене „латералне“ везе, које се уочавају на више нивоа: међу жанровима, али и међу текстовима који творе један жанр, а који се одређују спрам других текстова истог типа и њиховог заједничког жанровског модела. <sup>610</sup> Оваква поставка, која подразумева висок степен жанровске нормативности, карактеристична је за књижевне традиције које је могуће пратити неколико стотина година уназад, али је, по свему судећи, неадекватна полазишна тачка кад је реч о средњовековном периоду, поготово зато што се у бити коси с претпоставком да је литерарна продукција тога доба била у снажној корелацији с ванкњижевном стварношћу. <sup>611</sup>

Природа те корелације била је у средишту велике дебате међу славистима медијевистичке оријентације у другој половини 70-их и, нарочито, током 80-их година минулог века. У то време на научној сцени су се појавили појединци који су довели у питање преовлађујућа схватања о стваралачком процесу средњовековних писаца заснована на замисли да су се, састављајући ново дело, они управљали некаквим вербалним моделом у којем су сублимирана „правила жанра“. <sup>612</sup> Противтежу овом начину размишљања понудили су припадници тзв. Берлинске школе, међу којима се нарочито истицао Клаус-Дитер Земан. <sup>613</sup> С позиције коју су заступали Земан и његови сарадници, није било довољно казати да су средњовековни састави имали практичну вредност; они су били непосредан производ своје друштвене функције, али и њено оруђе. Другим речима, одређена употребна конвенција је одређивала језичку физиономију текста, који је пак служио као средство њене перпетуације. У том смислу, премда се никако не би могло устврдити да су за анализу средњовековних жанрова питања стила и форме – дакле, вербалног израза – безначајна,

---

<sup>607</sup> Лихачов, *Поетика*, 51.

<sup>608</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>609</sup> *Ibid.*, 53. На једном другом месту, међутим, Лихачов примећује да су жанрови средњовековне руске литературе „понекад толико одвојени да се развијају у извесном смислу изоловано [...], без чврстих веза једнога с другим“, *ibid.*, 24. Концепт „система жанрова“ преузео је и на српском примеру применио Богдановић, *Историја*, 69 sqq.

<sup>610</sup> Lenhoff, *Towards a Theory*, 49–50; *ead.*, *Categories*, 263.

<sup>611</sup> Мало је слависта средњовековаца који су, од 80-их година 20. столећа наовамо, безбрезервно прихватили идеју о „систему жанрова“, в. нпр. Birnbaum, *Orality*, 177; Ingham, *Genre-Theory*, 235–236; Seemann, *Genres*, 252.

<sup>612</sup> Lenhoff, *Categories*, 259; уп. нпр. Ingham, *Genre-Theory*, 238.

<sup>613</sup> Уз Земана, водећи члан поменуте групе био је Волф-Хајнрих Шмит. Нажалост, током израде овог рада неке од најважнијих Земанових и Шмитових публикација остале су нам недоступне. Мислимо првенствено на Schmidt, *Gattungstheoretische Untersuchungen*; Seemann, *Altrussische Wallfahrtsliteratur*; *Gattungsprobleme*, ed. Schmidt; *Gattung und Narration*, ed. Seemann.

рекло би се да кључ за њихово разумевање лежи управо у праксама и обрасцима понашања који спадају у домен друштвених интеракција.<sup>614</sup>

Теоријске погледе немачких слависта на оригиналан начин је развила америчка научница Гејл Ленхоф, која је – уз Рикарда Пикја – можда најпреданије критиковала употребу термина „жанр“ у контексту средњовековног литерарног стваралаштва.<sup>615</sup> По њеном мишљењу, говорити о жанру може имати смисла једино под следећим условима: да су вербалне одлике релевантних текстова довољан основ за њихову категоризацију и смештање у оквире целовитог књижевног система; да је таква систематизација оправдана чињеницом да су сами средњовековни ствараоци имали представу о књижевној типологији у односу на коју су конципирали своја дела.<sup>616</sup> Чини се, међутим, да ниједан од ова два исказа нема одговарајуће утемељење у сачуваном изворном материјалу. Проблем с првим лежи у томе што разврставање текстова по наведеним принципу подразумева изврстан степен формалне и тематске постојаности, тј. уравнотежености, која се у списима нашег периода углавном не уочава; напротив, утисак је да их на различитим плановима – структуре, обима, језичких решења, садржине – карактерише изразита нестабилност.<sup>617</sup> Што се другог пак тиче, ауторка сматра да није могуће понудити задовољавајуће аргументе у корист претпоставке да је креативни процес старих писаца почивао на налажењу адекватних вербалних репера према којима ће се управљати. Узмимо за пример хагиографа који приступа свом послу. Ленхоф заступа тезу да модел за састављање једног светачког житија није био искључиво, па ни првенствено, вербалан; законитости којима се наш животописац повиновао нису проистицале из свести о жанровској припадности дела у настанку већ из самог хришћанског идеала светости, у којем су садржане све оне стандардне појединости што се по правилу схватају као дистинктивни фактори житијног жанра.<sup>618</sup> Даље уобличавање списа зависило би од „типа“ којем свети припада (мученик, чудотворац, јерарх итд) и од потреба његовог прослављања (сходно томе писало би се опширно или пролошко житије).<sup>619</sup> Ни на овој разини, дакле, чисто књижевне конвенције не би играле пресудну улогу; према томе, да би се прозрело у суштину средњовековног дела, морало би се отићи изван вербалног нивоа и позабавити се његовим ванкњижевним изходиштем.

Заузевши ту теоријско-методолошку позицију, Ленхоф је изнела пледоаје за одбацивање замисли – депласиране у својој анахроности – о систему жанрова које чине „латерално“ увезани текстови, предлажући притом алтернативну концепцију утемељену на „вертикалним“ спонама између текста и ванкњижевног контекста који га је произвео, а који ауторка означава синтагмом „културни (под)систем“. Шта се под тим у ствари разумева? Православље би, најшире говорећи, било културни систем из којег је проистекла главнина писаних сведочанстава руског, српског или бугарског средњовековља, док би у круг његових подсистема спадале, рецимо, литургијске праксе, култови светих, верско подучавање и томе слично.<sup>620</sup> У сваком случају, та „вертикална“ повезаност између културног (под)система и текста базирана је на практичном аспекту потоњег; како пише Ленхоф, функција одређеног текста – која одражава „хијерархије, потребе и правила“ културних (под)система – јесте то што одређује начела његовог језичког уобличења.<sup>621</sup> Управо изложена поставка, очито, има извесних додирних тачака са Земановим размишљањима о „пољу

<sup>614</sup> Seemann, *Genres*, 247–248. В. и Lenhoff, *Review*, 575.

<sup>615</sup> Полазећи од претпоставке да се многобројна средњовековна књижевна дела настала у православном словенском миљеу могу окарактерисати као примери светописамске егзегезе, Пикја је заузео став да је, уместо о „жанровима“, умесније говорити о „функционалним техникама“ за интерпретацију комплексних порука које у себи носе темељни хришћански списи, Picchio, *Function of Biblical Thematic Clues*, 4–5; Шпадијер, *Проблем жанра*, 367–368, 371.

<sup>616</sup> Lenhoff, *Categories*, 260.

<sup>617</sup> *Ibid.*, 260–261; Lenhoff, *Towards a Theory*, 50.

<sup>618</sup> Lenhoff, *Towards a Theory*, 39–42.

<sup>619</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>620</sup> *Ibid.*, 48, 51.

<sup>621</sup> Lenhoff, *Categories*, 263.

интеракције“ (*Interaktionsbereich*), у којем се сустичу текстови и одговарајуће праксе; кроз сплет употребних конвенција, поље интеракције (нпр. култно прослављање светих људи) диктираће динамику неког жанра (нпр. житија).<sup>622</sup>

Вратимо се, међутим, аргументима Гејл Ленхоф. Премда је, сходно природи везе између текста и културног (под)система, стала на становиште да места за жанр као аналитички појам у медијевистичком критичком инструментарију нема, она није искључила могућност посматрања старих текстова у оквирима категорија које, како каже, „симулирају“ књижевне жанрове. Дате категорије, које ауторка назива „протожанровима“ (*protogenre*), односиле би се на скупове сродних одговора на захтеве једног или пак више културних (под)система.<sup>623</sup> Образлажући свој концепт Ленхоф упозорава на неколике кључне тачке. За разлику од модерних жанрова, средњовековне „протоформе“ не покривају читаву литерарну баштину епохе већ само оне одговоре на потребе културних (под)система међу којима постоји одређени ниво сличности; услед нестабилности оновремених текстова, о којој је већ било речи, многи од њих су остајали изван ограниченог протожанровског спектра.<sup>624</sup> Кохерентност на овај начин замишљених целина је, разумљиво, зависила од прописа и ограничења која је наметао сâм културни (под)систем. Што је он прецизније дефинисан, то су и његови вербални експоненти међусобно саображенији и више налик примерцима некаквог нормативног књижевног жанра.<sup>625</sup> Најстриктнији подсистем, истиче Ленхоф, био би фиксни део богослужбеног циклуса; до танчина разрађена правила литургијског поретка читовала су се у текстовима коришћеним за његово спровођење.<sup>626</sup> Насупрот томе, она наводи приче о монасима сакупљане у отачницима (патерицима) те поучне приповести које су се могле наћи у различитим типовима рукописних компилација. Културни подсистем којем су оне одговарале – назовимо га духовним образовањем у најширем смислу – био је знатно лабавије устројен, па се, отуд, и међу текстовима које је изнедрио запажа много виши степен формално-стилске варијабилности.<sup>627</sup>

Према нашем виђењу ствари, теоријско-методолошка упоришта Гејл Ленхоф вишеструко су подстицајна за сагледавање проблема којим се овде бавимо. Пре свега, предложени модел наводи да преиспитамо уврежена схватања о чиниоцима који су утицали на обликовање једног средњовековног текста, по правилу оптерећена модерном представом о књижевним жанровима; уколико се текст анализира превасходно из угла споне с ванкњижевном стварношћу, онда неке језичке конвенције, на којим почивају актуелне жанровске поделе, падају у други план. Оно што Ленхоф сугерише, друкчије речено, јесте то да поједине вербалне конвенције, на које се данас у контексту разврставања књижевних дела много полаже, у средњем веку нису биле толико – или чак уопште – важне. Према њеном мишљењу, превиђање те чињенице за последицу има у бити безразложне полемке о питањима која, највероватније, нису занимала ни оновремене писце, тј. редакторе, ни њихову публику.<sup>628</sup> Друга значајна импликација идејне поставке коју је развила ова научница долази до изражаја у ситуацијама кад се један текст удаљава од нечега што се перципира као „норма“; под претпоставком да је његов сачинитељ следио одређени вербални образац, одступања од њега се дају објаснити мањком вештине, неумесним импровизацијама, а можда чак и постојањем некаквог алтернативног, непознатог модела који је *заправо* одредио ток креативног процеса. С друге пак стране, приступ заснован на концепту „вертикалних“ веза води разматрање у потпуно различитом смеру. Сагледан у овом кључу, „апартни“ карактер неког

<sup>622</sup> Seemann, *Genres*, 247.

<sup>623</sup> Lenhoff, *Towards a Theory*, 50–51; ead., *Categories*, 263–264.

<sup>624</sup> Lenhoff, *Towards a Theory*, 51.

<sup>625</sup> Ibid.

<sup>626</sup> Ibid., 51–52.

<sup>627</sup> Ibid.

<sup>628</sup> Ibid., 48.

састава се неће тумачити као девијација од претпостављене нормe него као огледало посебних друштвено-културних потреба које су га произвеле.<sup>629</sup> Специфичности датог текста, дакле, ваља разумети у светлости конкретних околности под којима се појављује и функције коју треба да испуни; позајмљујући познату фразу коју су у научни дискурс још давно увели припадници тзв. формалноисторијске школе протестантске теологије (*Formgeschichte*), могло би се казати да је продубљено схватање текста условљено пажљивим проучавањем његовог „седишта у животу“ (*Sitz im Leben*), односно његовом свеобухватном историјском контекстуализацијом.<sup>630</sup> Настојању да управо у том погледу проширимо разумевање нашег изворног корпуса посвећено је наредно потпоглавље.

## ФУНКЦИЈА ЈУЖНОСЛОВЕНСКИХ СПИСА О СВЕТИМ МЕСТИМА

Водећи рачуна о теоријском оквиру предоченом на претходним страницама, у излагању што следи пробаћемо да реконструиремо улогу коју су јужнословенски списи о светим местима играли у срединама у којим (тј. за које) су настали. Како би се то постигло, у обзир се морају узети две различите перспективе. С једне стране, потребно је потанко проучити основни текст и пратеће паратекстуалне елементе, у које се убрајају заглавља, предговори, записи на белинама итд; овај аспект предстојеће анализе биће ослоњен на наше раније испитивање стратегија текстуализације простора, с тим да ће укључити и појединости којих се у том контексту нисмо дотакли. С друге стране, релевантне изворе би требало сагледати не само као писана сведочанства која сама по себи имају некакву комуникативну вредност већ и као конкретне преписе чије рукописно окружење уноси битан квалитет у покушај њихове интерпретације.<sup>631</sup>

### *Бдински зборник: Сви путеви воде у (вишњи) Јерусалим*

Као што је раније наглашено, изузев *Слова о светим местима* Бдински зборник обухвата искључиво хагиографске саставе посвећене женама; од 16 житија, колико их укупно има, 12 је опширних и четири су пролошка.<sup>632</sup> Због своје специфичне садржине, гентски кодекс је сврстан у тзв. зборнике материчког типа, чијем је проучавању у скорије време највише допринела Маја Петрова.<sup>633</sup> Сам термин „материк“ (од грч. μητερικόν) сковао је, на прелазу 12. у 13. век, извесни ава Исаија, духовник монахиње Теодоре, кћерке византијског цара Исака II Анђела (1185–1195, 1204–1205). Старајући се о добробити свог духовног чеда, Исаија је сачинио својеврстан водич за богоугодан живот у три дела. У првом делу он излаже основне принципе монашког битисања,

<sup>629</sup> Lenhoff, *Categories*, 264.

<sup>630</sup> Овим концептом служили су се и ранији проучаваоци средњовековне књижевности, нарочито они с немачког говорног подручја, в. нпр. Jaus, *Тегија rodova*, 153 sqq.; Seemann, *Genres*, 251.

<sup>631</sup> С обзиром на управо дефинисано тежиште даље расправе, излагање ће у продуежетку бити организовано према времену настанка постојећих преписа. То значи да ћемо – за разлику од поглавља у којем смо се бавили искључиво садржином наших текстова – након Бдинског зборника најпре размотрити Горички, па тек онда зборник бр. 49 манастира Никољац; иако је, као што смо казали, састав приписан Констанину Филозофу вероватно настао нешто пре Никонове *Повести*, његов једини преживели препис потиче из 16. столећа, у који се, уосталом, датује и онај крњи из данас изгубљеног Ловчанског зборника.

<sup>632</sup> В. изнад, стр. 51.

<sup>633</sup> Из овог дела њене библиографије издвојили бисмо следеће радове: Петрова, *Славјански сборници*, 66–83; ead., *Жени и книги*, 137–151; Петрова-Танева, *Агиографски сборници*, 69–87.

које у другом илуструје изрекама светих жена и причама о њима; коначно, у трећем делу се дају неки конкретни савети за спасење душе.<sup>634</sup> Упркос томе што је само средишњу целину, у којој је Теодора требало да пронађе узор за опонашање, Исаија означио као „материк“, ова одредница је касније доведена у везу с читавим зборником, који је, како изгледа, с протоком временом стекао извесну популарност (преживео је у шест преписа).<sup>635</sup> Но, поред тога што се односи на поменућу књигу, реч „материк“ има, кад говоримо о грчком материјалу, још два значења. У 13. веку, како се најчешће узима, настао је зборник који је један истраживач прозвао „новим материком“; у њему су обједињени изводи из патеричких састава у којима се појављују женски јунаци – *Луга духовног* Јована Мосха, Паладијевог Лавсаика те неких списа Кирила Скитопољског и Павла Монемвасијског – затим поучни текстови истакнутих црквених аутора (нпр. Јована Златоустог и Јефрема Сирина), као и Житије свете Јефросине.<sup>636</sup> Напослетку, под „материцима“ се разумевају и антологије житија светих жена, које су, судећи по сачуваним рукописима, карактеристичне за позновизантијски и поствизантијски период; најстарији примерци потичу из 14. столећа.<sup>637</sup> По својој композицији, као и по времену настанка, Бдински зборник би, дакле, највише одговарао трећем типу „материка“, премда је битно подвући то да у овој традицији није познат ниједан кодекс који би се могао сматрати његовим директним предлошком; у погледу избора текстова, али и њиховог броја – у грчким рукописима их обично има између 20 и 40 – он представља збиља јединствену појаву.<sup>638</sup>

Иако се на први поглед не мора тако учинити, организациони принцип на којем почива наш зборник у великој мери се ослања на црквени календар. Наиме, заглавља којима почињу појединачни састави углавном истичу тачан датум у који се врши помен одговарајуће светице; изузеци су Житије Марије Египатске, у чијем наслову је наведен само месец, као и три текста што не носе никакву календарску одредницу, а на које ћемо се убрзо вратити. Усредсредимо се најпре на оне који следе правило: уколико обратимо пажњу на ознаке у насловима, увидећемо да они творе два одвојена годишња циклуса. Први се простире на л. 18<sup>r</sup>–106<sup>v</sup> и укључује житија светих Теодоре Александријске (стоји 18, премда треба 11. септембар), Текле (24. септембар), Петке (14. октобар), Варваре и Јулијане (4. децембар), те Марине (17. јул).<sup>639</sup> Други пак циклус заузима л. 114<sup>v</sup>–234<sup>r</sup>, а припадају му житија светих Јефросиније (25. септембар), Катарине (25. новембар), Јулијане Никомедијске (21. децембар), Марије Египатске ([1.] април) и Јевпраксије

<sup>634</sup> Референтно издање грчког текста до данас не постоји. Средином 19. века, епископ Теофан (Говоров) је сачинио превод на руски језик на основу преписа похрањеног у Руској народној библиотеци (Греч. 243), који је у најновијем каталогу датован 1450. годином, Лебедева, *Каталог*, 115, бр. 252–253. Захваљујући овом преводу, последњи пут штампаном релативно недавно (*Материкон*, trans. Феофан), Исаијино дело је постало доступно на неколико језика, између осталог и на српском: *Материк*, trans. Кончаревић, Димитријевић (два издања). Из литературе: Gouillard, *Compilation spirituelle*, 72–90; Hausherr, *Métèrikon*, 286–301; Rapp, *Figures of Female Sanctity*, 326–327; Петрова, *Славјански сборници*, 67–68; ead., *Жени и книги*, 139–141 (за потпуни преглед библиографије в. Петрова-Танева, *Сборници*, <https://sesdiva.eu/virtualni-staj/individualno-chetene/item/149-collections-lives-women-saints> [9. јул 2022]).

<sup>635</sup> Сачуване преписе, међу којима је и петроградски поменут у претходној напомени, набраја Gouillard, *Compilation spirituelle*, 73.

<sup>636</sup> Петрова, *Славјански сборници*, 68; ead., *Жени и книги*, 141.

<sup>637</sup> Од шест зборника ове врсте које је анализирао Rapp, *Figures of Female Sanctity*, 313–344, четири су датована у 14, један у 15. и један у рани 17. век, тачније у 1616. годину; в. и Петрова, *Славјански сборници*, 68–69; ead., *Жени и книги*, 141–142.

<sup>638</sup> Истраживање Маје Петрове је, иначе, показало да „женски“ зборници јужно- и источнословенског порекла по правилу заправо не спадају ни у једну од трију наведених категорија; они најчешће оличавају нарочите „хибридне“ типове, које се можда могу објаснити условима у којим су дотичне књиге састављане, тј. ограниченом доступношћу изворног материјала с којом су се суочавали словенски писари. Збиља, не рачунајући гентски кодекс, познат је само један – додуше, доста позни – рукопис који припада „чистом“ типу „материка“; ради се о зборнику женских житија сачињеном за руску царску породицу 70-их година 17. века, Петрова, *Славјански сборници*, 75–77; Петрова-Танева, *Агиографски сборници*, 81–83.

<sup>639</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 56–129; Voordeckers, Introduction, 31–32.

(стоји 25. јун, а треба јул).<sup>640</sup> Три текста у којима дан прослављања није назначен – од којих смо неке већ увели у претходном излагању – налазе се изван ових двају низова. *Слово о блаженом Аврамију*, тј. прича о његовој заблуделој братаници Марији,<sup>641</sup> стоји на самом почетку кодекса, што ће рећи испред првог циклуса. Преостала два састава затичу се између циклуса: у питању су *Житије и жизан преподобне Таисије* те раније поменуто *Слово о блаженој царици Теофано*. По једном тумачењу, „слово“ о Аврамију и Марији и Таисијино житије су намерно остављени без датума зато што заправо и не припадају двома календарски устројеним хагиографским серијама; ради се о текстовима који су, поред култне, имали и једнако значајну (ако не, чак, и значајнију) дидактичку намену, која је битно утицала на модалитете њихове употребе у литургији.<sup>642</sup> Што се тиче *Слова о блаженој царици Теофано*, оно, због места које има у расправама о настанку и сврси Бдинског зборника, заслужује да буде посебно прокоментарисано.

Под овим – другде незасведоченим – насловом, као што смо изнад казали, обједињена су сва четири пролошка житија која су ушла у састав Зборника: прво је посвећено самој Теофано, док остала тематизују страдања Агатије, Хионије и Ирине, Теодотије и, коначно, Јевгеније. Оно што је проучаваоцима одмах запало за око јесте то да начин на који је текст ове целине рукописа визуелно уобличен никако не одражава њену композитну структуру. Речју, без удубљивања у оно што је написано, свако би помислио да је посредни један хомогени сегмент због тога што се у њему не запажа ниједно конвенционално графичко средство којим је могао бити означен прелаз с једног текста на други (нпр. киноарна слова, иницијали, нови ред).<sup>643</sup> Ова околност се у науци објашњава тиме да је сачинитељ нашег кодекса – највероватније по налогу наручитељке, царице Ане – настојао да у њега укључи и Теофанин животопис, али да му није пошло за руком да дође до њега; није искључено да му је у Видину он просто био недоступан.<sup>644</sup> Но, оно што му је очито било на располагању јесте синаксарско житије, које је преузео из децембарског дела Простог пролога заједно с остала три; баш као и Теофано, набројане свете жене (све, иначе, мученице из времена прогона над хришћанима) прослављају се у другој половини тога месеца.<sup>645</sup> Резултат њиховог спајања је састав који обимом не одудара од осталих одељака у оној мери у којој би то био случај с једним изолованим пролошким житијем, а помоћу којег је бар донекле надомештен недостајући текст.

Зашто би, међутим, уопште било толико важно да се Теофанино житије нађе у оквиру Бдинског зборника? Ова недоумица у тесној је вези с кључним проблемима с којима се сусрећу његови проучаваоци: у каквим је тачно околностима настао, с којом сврхом и ко су појединци који су имали удела у том пројекту? Премда је у колофону на крају књиге као његов покретач *explicite* означена поменута супруга Јована Страцимира (1356–1396), у литератури је више пута разматрана теза да она ипак није једина жена из најближег окружења видинског владара која је у њега била на неки начин инволвирана. Познато је, наиме, да је средином 14. столећа Бугарска упала у политичку кризу проузроковану унутардинастичким раздором до којег је дошло након што је Страцимиров отац, цар Јован Александар (1331–1371), развргнуо брак с његовом мајком Теодором и склопио други, из којег је убрзо рођен нови наследник престола, будући цар Јован Шишман (1371–1395).<sup>646</sup> У Видину – где се с временом све слабије осећао ауторитет централне

<sup>640</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 138–234; Voordeckers, Introduction, 34–35.

<sup>641</sup> О овом тексту в. изнад, стр. 108.

<sup>642</sup> Petrova, *Holy Harlots*, 278–282; в. и Petrova, Angusheva, *Description of the Holy Places*, 172–173.

<sup>643</sup> Истини за вољу, у издању из 1973. *Слово* јесте разбијено на четири целине (*Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 134, 135, 135–136, 136–137) али то је учињено у складу с проценом да је за савременог читаоца прегледност текста унеколико важнија од његовог изворног формата, о којем, уосталом, сведочи фототипија рукописа, *Bdinski Zbornik*, ed. Dujčev, 111<sup>r</sup>–114<sup>v</sup>.

<sup>644</sup> Voordeckers, Introduction, 36–37; Гагова, *Владатели и књиги*, 186–187.

<sup>645</sup> Voordeckers, Introduction, 33–34.

<sup>646</sup> *Ibid.*, 20–21.

власти у Трнову – уточиште је пронашла и Александрова бивша супруга Теодора, која је после развода примила монашке завете и узела име Теофано. Поведени овом чињеницом, поједини истраживачи су стали на становиште да би се у унутрашњој организацији кодекса можда могао разазнати одјек управо сумираних збивања, која су, крајње разумљиво, у једној грани владајуће породице изазвала велико огорчење.

Бугарски историчар Иван Дујчев је, рецимо, сматрао да је рукопис могуће тумачити као средство „рехабилитације“ некадашње царице, која вероватно није пуким случајем понела име прве жене василевса Лава VI (886–912); и она је, подсетимо, била приморана да дворски живот замени манастирским када јој је ускраћена владарска (тј. супружничка) наклоност.<sup>647</sup> Иако ово свакако није једина перспектива из које се Теодорин избор монашког имена може осмотрити,<sup>648</sup> Дујчевљева замисао добила је многе присталице у научним круговима, при чему је подстакла и неке занимљиве нове погледе. На том трагу најдаље је отишао Дитер Штерн, који је у скорије време изнео мишљење да Бдински зборник не представља тек апологетски интониран коментар на Теодорину/Теофанину ситуацију већ да је сачињен специјално за њу као својеврстан „лични *vademecum*“, дакле као надахњујуће штиво које је требало да јој олакша прелазак из световне у духовну сферу.<sup>649</sup> Поред тога што настоји да покаже да садржина рукописа у ствари представља брижљиво осмишљен, персонализован избор из монашке лектире, Штерн покушава да поткрепи своју интерпретацију и из једног другог угла. Наиме, премда календарски распоред животописа сугерише да је Зборник био подесан за колективно читање (нпр. у манастирској трпезарији), сразмерно мали број одељака које садржи, а уз то и његове невелике димензије, навели су овог истраживача на закључак да је он првенствено ипак био предвиђен за личну употребу, односно да је конципиран као инструмент приватне побожности намењен одређеној (женској) особи.<sup>650</sup>

Штернова претпоставка је примамљива, али – као што и он сâм наглашава – није лишена слабости. Пре свега, релевантни извори за ово раздобље историје Другог бугарског царства нам казују да су се Јован Александар и Теодора растали још 1345. или 1347, док запис на последњем листу датује Зборник у 1359/60. годину. Ако је смисао рукописа био у томе да помогне Теодори у тренутку њеног пресељења у манастир, не види се како је он могао настати деценију и по (или нешто мање) од тог догађаја.<sup>651</sup> Једнако снажан контрааргумент лежи у чињеници да се мајка Јована Страцимира изриком заправо уопште не помиње у нашем кодексу; да је састављен баш за њу, као што помишља Штерн, ваљда би се поред имена њеног сина и снахе у колофону нашло и њено властито.<sup>652</sup> Ове примедбе су, како умесно примећује Маја Петрова, довољан разлог за то да питања о изворној сврси Бдинског зборника остану отворена. Према њеном суду, он је испрва

---

<sup>647</sup> Ако желимо да будемо сасвим прецизни, морамо рећи да Дујчев заправо говори о „рехабилитацији“ жена на два нивоа. С једне стране, он користи тај појам да означи шири тренд оснаживања улоге жена у позносредњовековним балканским друштвима, који се уочава у одређеном делу уметничке продукције епохе; Бдински зборник, у којем су сабрана житија светих жена по заповести једне владарке, дао би се сагледати кроз ту призму. С друге пак стране, „рехабилитујући“ потенцијал овог кодекса је могао бити усмерен и на конкретну особу, као што смо изнад казали; у корист те тезе ишла би чињеница да у њега није укључен само необични састав у чијем се заглављу затиче име царице Теофано него и Житије свете Теодоре, дакле још једне имењакиње Анине свекрве, Дујчев, Preface, vi–vii.

<sup>648</sup> У овом контексту треба упозорити на чињеницу да је, уз Теодору, позната још једна припадница бугарске елите која је нешто пре средине 14. века ступила у манастир под именом Теофано; у питању је Кераца Петрица († 1337), сестра Михаила Шишмана и мајка Јована Александра. Није искључено, према томе, да је света Теофано, због свог племенитог порекла и везе с византијским двором, била блиска сензибилитету високородних жена у Трнову, где је њен култ, по свему судећи, био укорењен знатно пре него што јој је патријарх Јевтимије (1375–1393) посветио нове химнографске саставе, Петрова-Танева, Св. императрица Теофана, 543–544.

<sup>649</sup> Stern, Personalisierte Buchproduktion, 26–27.

<sup>650</sup> Ibid., 22–24. Критеријуме помоћу којих је Штерн дошао до овог запажања разрадила је, на примеру византијских материка, Rapp, Figures of Female Sanctity, 318–320.

<sup>651</sup> Stern, Personalisierte Buchproduktion, 28–29; Петрова-Танева, Агиографски сборници, 74.

<sup>652</sup> Петрова-Танева, Агиографски сборници, 74–75.



могао бити намењен владарском дому, прецизније царици Ани и њеним кћерима (за разлику од Штернове тезе, ова би се дала поткрепити писарском белешком на крају књиге), али је исто тако могао бити замишљен и као поклон за какав видински женски манастир, можда чак и за онај у којем је боравила Теофано; коначно, не треба искључити могућност да је рукопис тек накнадно прикључен библиотеци неке локалне монашке обитељи.<sup>653</sup>

Уза све то, не би се смела занемарити чињеница да оно што зовемо Бдинским зборником не представља оригинал хагиографске антологије настале на Анин захтев него копију с почетка 15. века.<sup>654</sup> Како је изворник, по свему судећи, изгубљен, ми напосто не можемо знати у којој мери му је анонимни преписивач остао веран. Од једног „царског“ рукописа би се, вероватно, могла очекивати репрезентативнија опрема; међутим, да ли је он био истих димензија? Јесу ли текстови садржани у препису идентични онима у предлошку, или је пак дошло до некаквих одступања? Ако дозволимо потоњи сценарио, можемо се запитати и да ли су измене проистекле из захтева средине у којој – и за коју – је преписивање извршено. Конкретно, уколико је кодекс из Гента настао у некаквом манастирском скрипторијуму (а сви су изгледи да јесте), оправдано је замислити се, рецимо, над тиме да ли је читачка формула коју проналазимо у оквиру неколико заглавља (βλ(αθ)σ(λο)βη ω(τ)η) – која, иначе, јасно указује на функцију одговарајућих текстова – додата приликом његовог састављања или је била присутна и у оригиналу.<sup>655</sup> Прва опција делује прилично разложно под претпоставком да је првобитна намена Зборника била да служи верским потребама поједин(а)ца, до чијег испуњења води самостално читање и контемплација, али да је, с премештањем у друкчији функционални контекст – што ће рећи, из приватне, тј. дворске у манастирску библиотеку – он добио и нову улогу, додуше не нужно на уштрб основне; другим речима, премда је сада коришћен за групна читања у којима учествује шира монашка заједница (о чему сведочи горенаведена фраза), он је и даље могао бити практичан у својству помагала за индивидуално духовно уздизање.<sup>656</sup> Чини се, дакле, да је ова компилација житијних текстова, данас позната само у једном примерку, у различитим етапама своје рукописне традиције могла бити употребљавана на различите начине у различитим окружењима, с тим да је о њима у овом тренутку могуће говорити искључиво хипотетички. Одређене недоумице остају и кад је реч о њеном настанку и сврси којој је изворно имала да испуни. Па ипак, делује нам да није неумесно утврдити, с обзиром на њену садржину и идентитет особе која ју је поручила, да је осмишљена и изведена тако да буде својеврстан инструмент женске побожности, што, како нас учи пример византијских „материка“, није увек морао бити случај.<sup>657</sup>

Разуме се, све досад речено у суштини је увод у разматрање главног питања које нас овде интересује: који је смисао *Слова о светим местима* у оквиру наше хагиографске збирке? У доба кад су се научни посленици тек стали интензивније бавити гентским рукописом, преовладавао је став да између *Слова* и осталих текстова не постоји (очигледна) веза,<sup>658</sup> тако да су неки од њих пробали да пронађу објашњење за последњи сегмент Зборника не у њему самом већ изван њега. На пример, у свом предговору издању из 1973, Едмонд Вордекерс је сугерисао да је *Слово* могло бити придодато житијима зато што је неко из круга људи који су били укључени у састављање кодекса (било писар/редактор, било наручилац) ходочастио у Јерусалим или пак планирао да то учини. Уз то, белгијски византолог је понудио и следећи предлог: ако је књига била намењена некаквом женском манастиру – што је, видели смо, у границама могућег – онда би спис о светим

<sup>653</sup> Ibid., 75.

<sup>654</sup> В. изнад, стр. 50–51.

<sup>655</sup> Овим речима почињу житија Текле, Јефросине, Јулијане, Марије Египатске и Јевпраксије, као и *Слово о светим местима*, *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 72, 138, 163, 177, 202, 235.

<sup>656</sup> Уп. Петрова-Танева, Агиографски сборници, 83.

<sup>657</sup> Како истиче Rapp, *Figures of Female Sanctity*, 320–322, зборници овога типа могли су бити пријемчиви и мушкој публици.

<sup>658</sup> В. нпр. Scharpé, *Bdinski Zbornik*, 496.

местима, можда, представљао суптилну алузију на његов назив (односно посвету), који је могао садржати појмове као што су „Свети гроб“, „Јерусалим“ или „Сион“.<sup>659</sup>

Како су се проучаваоци Бдинског зборника по правилу ретко фокусирали на *Слово*, нов и притом дијаметрално различит поглед на овај проблем представљен је академској заједници тек пред крај минулог столећа у коауторском раду Маје Петрове и Аделине Ангушеве.<sup>660</sup> У њему се, као што смо раније истакли, преиспитује уврежено схватање о *Слову* као делу који одудара од целине и покушава се доказати да је посредни, заправо, састав који на примерен и сврховит начин заокружује хагиографски низ што чини главнину Зборника. Речју, Петрова и Ангушева држе да је циљ *Слова* – које је, иначе, производ прераде неког постојећег предлошка у складу с идејним поставкама рукописа у настајању – био да прикаже „женску страну“ свештене повести, односно да стави тежиште баш на оне елементе палестинске топографије које је могуће довести у везу с јунакињама Светог писма и хришћанске литературе.<sup>661</sup> Но, ово није једини ниво на којем, према мишљењу ауторки, *Слово* кореспондира с претходним текстовима. С обзиром на то да је један од принципа на којима се темељи њихов распоред унутар Зборника календарски, може се казати да они скупа подстичу представу о светом времену, која је преко *Слова* употпуњена димензијом светог простора.<sup>662</sup> Такође, ако се има у виду да се Јерусалим да појмити као симбол девичанске чистоте, одлука да се спис попут *Слова* упари с текстовима који тематизују женску светост не делује необично.<sup>663</sup> Примећено је, штавише, да су житија заступљена у рукопису скраћена тако што су из њих уклоњени извештаји о посмртним чудима протагонисткиња; полазећи од замисли да су дотични сегменти плански изостављени, Петрова и Ангушева заузимају став да је управо приказ Јерусалима, као слике небеских обитавалишта из којих свети притичу у помоћ живима каналишући божанску благодат, требало – опет, симболички – да надомести епизоде посвећене миракулозним збивањима.<sup>664</sup> Закључак је, све у свему, да спона између *Слова* и хагиографског дела почива на сложеним теолошким концептима, али да, поред тога, има и импликације које залазе у поље идеологије, тј. владарске репрезентације. Наиме, у чланку се наводи да би Анину жељу да у Зборник буде унесен и састав о светим местима ваљало тумачити као настојање да се подвуче њено нарочито занимање за јерусалимске знаменитости, које су пре као год и после ње развиле бројне владарке подобећи се царици Јелени, мајци Константина Великог.<sup>665</sup>

Расправи о значењу *Слова о светим местима* недавно се придружио Марчело Гарцанити, који је скренуо пажњу и на потенцијалне политичке конотације датог проблема. Аргументација италијанског слависте полази од тога да је у Бдински зборник инкорпориран и животопис свете Петке (Параскеве), с тим да у питању није Петка Епиватска, велика пустиножитељка из друге половине 10. столећа, већ Петка Римска, мученица из времена цара Антонина Пија (138–161).<sup>666</sup> Због чега је, ипак, тај податак битан? Добро је познато да је прва од наведених двеју светица – чији атрибут евоцира Епиват код Каликратије, место њеног рођења – у каснијем средњовековљу уживала особито поштовање код православних Словена југоисточне Европе. Упориште њеног прослављања на том простору испрва је била Бугарска, тачније престони град Трново, у којем је цар Јован Асен II (1218–1241) похранио њене мошти 1230/31. године. Ту су остале до османског освајања 1393, када су пренете у Видин; након што је и он пао 1396, Петкини земни остаци су, две године доцније, завршили у Србији захваљујући залагању кнегиње Милице.<sup>667</sup> Но, у време

<sup>659</sup> Voordeckers, Introduction, 36.

<sup>660</sup> Petrova, Angusheva, Description of the Holy Places, 163–179.

<sup>661</sup> В. изнад, стр. 52.

<sup>662</sup> Petrova, Angusheva, Description of the Holy Places, 172–174.

<sup>663</sup> Ibid., 174–175.

<sup>664</sup> Ibid., 175–176.

<sup>665</sup> Ibid., 179. О Јелениној вези са Светом земљом в. изнад, стр. 14.

<sup>666</sup> Гарцанити, Слово о местах святых, 178.

<sup>667</sup> Суботин-Голубовић, Трансформација службе, 146.

настанка Бдинског зборника, реликвија је и даље била у Трнову и обављала је функцију која јој је била намењена од почетка: наиме, да допринесе сакрализацији државног средишта и, самим тим, јачању идеолошког програма владајуће династије. И заиста, у то да је средином 14. века, али и у наредним деценијама, Петка убрајана у најважније небеске заштитнике престонице нема никакве сумње; о томе, на крају крајева, сведочи и чињеница да се у назначеном периоду јавља под именом „Трновска“.<sup>668</sup> Узимајући у обзир тензије и ривалитет који су око 1360. давали боју односима између доменâ Јована Александра и Јована Страцимира, Гарцанити је претпоставио да је управо то изравно поистовећивање Петке Епиватске с Трновом довело до њеног потискивања у једном „царском рукопису“ видинске провенијенције. Уместо ње Бдински зборник промовише не само истоимену страдалницу већ и низ знаменитих светих жена из ранохришћанског периода као својеврсну алтернативу снажном Петкином трновском култу.<sup>669</sup> У истом кључу Гарцанити је склон да чита и *Слово о светим местима*: као што је хагиографски део Зборника за циљ имао да подстакне повратак изванредним фигурама далеке хришћанске старине, поента *Слова* је била у томе да, подсећањем на древне и од целе васељене штоване палестинске светиње, унеколико релативизује значај Трнова као регионалног ходочасничког центра.<sup>670</sup>

Оно у чему смо апсолутно сагласни с Петровом и Ангушевом, тј. с Гарцанитијем јесте то да *Слово* представља интегрални део Зборника и да је као такво смисаоно повезано са житијним текстовима што му претходе. Природа те везе је, очевидно, подложна различитим тумачењима заснованим на претпостављеној функцији кодекса и неким општим знањима о миљеу који га је изнедрио. Уважавајући досадашња решења, несумњиво вредна пажње због своје инвентивности, понудићемо и сопствено, које се наслања на одређене поенте изнете у раду Петрове и Ангушеве, али их развија у друкчијем смеру. Речју, међу истраживачима који су се бавили композиционим особеностима Бдинског зборника постоји став да избор хагиографских списа у његовом саставу – од којих се неки, иначе, често затичу у словенском рукописном наслеђу, а неки сасвим ретко – одражава настојање да се примаоцу предочи најсвеобухватнији могући распон образаца женске светости. Тај дијапазон систематично је приказала Нина Гагова указавши на његову вишеструку слојевитост. Најпре, као што се може ишчитати и из „званичног“ назива књиге, посведоченог у више пута поменутом колофону на њеном крају (*Сѡборник с(вѣ)тыѡмъ прѣпод(о)внѣмъ и страсотрѣпницѡмъ женамъ*),<sup>671</sup> јунакиње житија спадају у два основна типа – преподобне и мученице – док се унутар њих издвајају две мање распрострањене категорије: једне су се истакле проповедањем, а друге борбом против звери или демона. Осим тога, разазнаје се неколико модела светости утемељених у одређеним канонским књигама Светог писма: „Невеста“ из Песме над песмама, „Премудрост“ из Премудрости Соломонових, јеванђеоска „преобраћена блудница“ те „Марија Магдалена“.<sup>672</sup> Међутим, и они се појединачно могу даље разлагати. Погледајмо, примера ради, варијанте које се појављују у групи блудница: Марија, братаница Аврамија из Кидуна, била је пала монахиња, а Теодора Александријска прељубница; Таисију је властита мајка приморавала на проституцију, док је Марију Египатску на грех навело стање које би се савременим клиничким речником дало окарактерисати као хиперсексуалност.<sup>673</sup> Све у свему, посреди је разуђен спектар ситуација које су поставиле протагонисткиње житија на прилично различите животне путеве; но, без обзира на специфичне тешкоће и изазове који су их пратили, они су се, у бити, окончавали на исти начин – задобијањем рајског насеља.

<sup>668</sup> Поповић, Реликвије свете Петке, 280–281.

<sup>669</sup> Гарцанити, Слово о местах святых, 178–179.

<sup>670</sup> Ibid., 179.

<sup>671</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 242. За пуни текст записа в. нап. 253 изнад.

<sup>672</sup> Гагова, *Владатели и книги*, 190–201.

<sup>673</sup> Ibid., 201; о томе и Petrova, *Holy Harlots*, 274.

Под претпоставком да је ово уистину порука коју је Бдински зборник требало да пренесе, намеће се следећи закључак: док хагиографски сегмент, тј. главнина рукописа, излаже начине на које је могуће остварити хришћански идеал, *Слово* у извесном смислу најављује награду за оне који у том подухвату истрају до краја. Познато је, наиме, да је Јерусалим са својим светињама у једном веома утицајном току хришћанске мисли уживао статус земаљског корелата оног другог, небеског или вишњег Јерусалима, у којем је есхатолошка имагинација добила своје најјасније оличење; сходно томе, поклонички доживљај првог неретко је схватан као својеврстан преукус потоњег.<sup>674</sup> Ипак, као што смо већ подвукли, прилику да физички посете Свети град у средњем веку имали су малобројни, поготово кад је реч о женама; конкретно, међу Јужним Словенима источног обреда није позната нити једна ходочасница. Наравно, иако све упућује на то да је путовање у Палестину генерално било изван домашаја жена, убедљиво најслабије шансе да се на њега отисну имале су монахиње, које су по правилу обитавале унутар манастира, накратко га напуштајући једино у случајевима кад су морале да се позабаве неком личном или заједничком ствари која је подразумевала контакт са спољним светом.<sup>675</sup> Махом онемогућене да непосредно обиђу света места, побожне жене – како из лаичких тако и из монашких кругова – у *Слову* су вероватно могле наћи делимичну компензацију. С тим у вези, корисно је вратити се на исходе наше расправе о стратегијама текстуализације простора у овом спису.<sup>676</sup> Казали смо да вербални конструкт Свете земље што произлази из њега одликује кохерентност и динамизам који би, наш је утисак, у становитој мери можда могли заменити директан додир с наведеним ходочасничким циљевима; прилично велики број дестинација које се брзо смењују, у тандему с неким ефектним фразеолошким решењима, ствара осећај кретања који, држимо, предиспонирана уобразиља лако може подићи на ниво *ersatz* поклоничког искуства.

Према томе, делује да бисмо Бдински зборник с добрим разлогом могли оквалификовати као особен приручник за врлински живот, чије је надахнуће и коначни циљ била божја милост, концептуализована као „право грађанства“ у небеском Јерусалиму. Изабране благочестиве жене, које отеловљују више различитих модела светости, служе као узор којима ваља последовати; у њиховим судбинама, другим речима, крију се смерокази ка вишњој реалности коју симболизује најштованији град у екумени, приказан са својим бројним знаменитостима у завршном одељку кодекса. Посматрана из овог угла, и сама позиција *Слова* у текстуалном низу постаје јаснија: оно није на последњем месту јер одудара од „главне линије“ већ зато што представља кулминацију духовног подвига чија се многостраност огледа управо у хагиолошком распону који одликује житијни сегмент Зборника. Унутрашња организација књиге, дакле, одражава хронолошки след пута појединца ка спасењу. Богоугодност, коју су корифеји хришћанске прошлости досезали на разне начине, предуслов је за пријем у рајска станишта, а тај последњи чин овде је антиципиран симулираним ходочашћем у Јерусалим, које је, у стварности, већини корисника нашег рукописа било недостижно. С те тачке гледишта, питање да ли га је видинска царица Ана наменила својој свекрви, или пак себи и својој деци, или, евентуално, некој тамошњој женској обитељи, заправо пада у други план јер би његова сврха могла бити у потпуности задовољена у свим наведеним контекстима, световним као год и монашким. Природно, то никако не значи да је ова недоумица ирелевантна за целовито разумевање Зборника, напротив. Сва је прилика, ипак, да се на основу назнака којима тренутно располажемо она тешко може сматрати коначно решеном, за коју год се од понуђених опција определили.

<sup>674</sup> О спрези концепата земаљског и вишњег Јерусалима било је речи раније, в. стр. 12 и даље.

<sup>675</sup> Како наглашава Talbot, *Varieties of Monastic Experience*, 78–81, монаси су у пракси били знатно покретљивији од монахиња; они су, наиме, често знали да мењају манастире, да се из општежића селе на изолована, негостољубива места, или пак да (некад и годинама) странствују, док су оне махом остајале тамо где су примиле „анђеоски образ“.

<sup>676</sup> В. изнад, стр. 74–76.

„Богонадахнути инструмент“: Света места као израз  
духовности Горичког зборника

Насупрот Бдинском зборнику, чији ће настанак, по свему судећи, наставити да побуђује расправу међу медиевистима, Горички заправо никада није представљао непознаницу у погледу свог изворног контекста: простекао из преписке Јелене Балшић и Никона Јерусалимца, он је био предодређен за њену задужбину на острву Горици, која је уједно имала да буде њено последње почивалиште.<sup>677</sup> Као производ писане комуникације између једне жене високог рода и њеног духовника, посвећене мање-више уобичајеним питањима која се тичу моралног и спиритуалног усавршавања, овај рукопис је асоцирао Мају Петрову на раније поменути Материк ава Исаије,<sup>678</sup> чију почетну целину (где су предочени основи манастирског живота и добродетељи) сачињавају три посланице што их је Исаија упутио Теодори Анђелини.<sup>679</sup> Ипак, како недвосмислено истиче Петрова, упркос тој пажње вредној паралели, Горички зборник – као, уосталом, и велика већина књига које можемо довести у директну везу са средњовековним племкињама с ових простора<sup>680</sup> – у ствари не припада типу „материка“. Друкчије речено, у њему су заступљени текстови који се сасвим лако могу наћи и у „мушким“ кодексима, тј. у оним који су у истом периоду састављани за потребе јужнословенских владара и велможа.<sup>681</sup> Како бисмо боље разумели оквир у који је смештена Никонова *Повест о јерусалимским црквама*, биће потребно да Зборник осмотримо као целину, односно да се подухватимо примерено сажетог осврта на његов разноврстан састав.

Наш рукопис, као што смо већ казали, саздан је из три дела. У сваком од њих налазе се Јерусалимчеви одговори на упите што му их је Јелена постављала у својим трима писмима, од којих су, иначе, прва два сачувана – једно у траговима, друго *in extenso*. Први део (л. 1<sup>r</sup>–15<sup>v</sup>) није комплетан; како су л. 1–7 исцепани по дужини, од Јеленине посланице – која је била преписана на самом почетку – остали су само фрагменти, а из истог разлога је и Никонов „ответ“ фактички

<sup>677</sup> Детаљније о овоме в. стр. 55–57 изнад.

<sup>678</sup> Петрова, *Славјански сборници*, 69–70; Петрова-Танева, *Бдинският сборник*, 26.

<sup>679</sup> *Митерикон*, trans. Феофан, 8–15.

<sup>680</sup> Гагова, *Владатели и книги*, 180–182, евидентирала је њих десет. Уз Бдински и Горички зборник, то су: Тумачење Јеванђеља по Матеју од Теофилакта Охридског, преведено на Светој Гори за српску царицу Јелену 1347. (познато, додуше, само по препису 16. века у оквиру једног конволута; отуд, није немогуће да је Тумачење тек фрагмент првобитног рукописа, чија је судбина неизвесна); Псалтир деспотице Јелене (монахиње Јефимије) преписан 1371, у години погибије њеног супруга, деспота Јована Угљеше; *Дијалози* папе Григорија I Великог (*Римски материк*) које је 1409. наручила Јевдокија, кћерка Ђурђа I Балшића; тзв. Богородичник Маре Љешеве из 1425. (в. нап. испод). Сем наведених, у ову категорију убрајају се и четири рукописа из библиотеке деспотице Ангелине Бранковић, премда она, како изгледа, лично није стајала иза настанка ма којег од њих. Ради се о препису Лествице (1434), Тумачења Јеванђеља по Матеју Јована Златоустог (око 1450–1460), Апостола с тумачењем (1445–1455) те Шестодневу Јована Златоустог (1451).

<sup>681</sup> Од књига побројаних у претходној фусноти, списе који се не затичу у рукописима „мушке групе“, како их назива Гагова, *Владатели и книги*, 182, садрже само Бдински и још један зборник, настао по налогу извесне „госпође Маре Љешеве“, за коју се узима да је била супруга или кћерка зетског војводе Алексе (Љеша) Црнојевића. Њен рукопис, данас у поседу Државног историјског музеја у Москви (Рс 3483), по обичају се означава као „Богородичник“, што није сасвим исправно будући да је тај термин начелно резервисан за зборнике химнографских састава посвећених Мајци божјој, а не „реторичких и наративних“, што је овде случај; в. детаљно Иванова, *Сборникът на Мара Лешева*, 211–229. Овај кодекс је од значаја за нашу дискусију јер се у одређеном погледу може упоредити и с Бдинским и с Горичким зборником. С једне стране, на њега се позивају истраживачи склони успостављању везе између Бдинског зборника и Теодоре Теофано, свекрве царице Ане, на основу њеног имена (в. изнад, стр. 119–120); у истом кључу могуће је објаснити и Мари(ји)ну тежњу да се прикупе текстови о Богородици, под чију је заштиту стављена чим је понела њено име, Петрова, *Жени и книги*, 146; Stern, *Personalisierte Buchproduktion*, 35. С друге стране, није искључено да је књига осмишљена и као поклон некој верској установи посвећеној Богородици, о којој се поручитељка старала; очигледан избор јесте манастир Успења Богородице, задужбина Црнојевића на острву Кому у Скадарском језеру, Гагова, *Владатели и книги*, 211–212; Tomić Djurić, *Isles of Great Silence*, 98.

тек негде од средине могуће читати без тешкоћа.<sup>682</sup> Но, без обзира на стање овога сегмента, о његовој садржини се може оформити прилично јасна слика. У њему су, наике, сабране поуке из Светог писма и патеричких текстова, као и корисне сугестије којих се појединац на путу врлине мора придржавати.<sup>683</sup> Следећи део Зборника (л. 16<sup>r</sup>–48<sup>v</sup>)<sup>684</sup> Никон отвара другим писмом своје господарице (отписаниѣ в(о)голюбно, л. 16<sup>r</sup>–18<sup>v</sup>), које је, срећом, преживело у пуном обиму. У њему се Јелена обазире на њихов последњи сусрет, али и на посланицу коју јој је он у међувремену упутио, при чему га преклиње да јој поново „неко олакшање утешења пошаље и прохлади жеђ туге“ (отрадоу нѣкоуоу оутѣшенїа къ намъ послати · и печали простоудити жеждоу).<sup>685</sup> На то писац узвраћа одговором отприлике дупло опширнијим од претходног, али у веома сличном тону; он даје низ духовних савета утемељених у ауторитетним хришћанским учењима, закључујући га расправом о јед(и)ном конкретном проблему који је Јелена покренула у свом писму, речју, о богоугодном карактеру милостиње и различитих видова монашког подвига (л. 42<sup>r</sup>–48<sup>v</sup>).<sup>686</sup>

Осим тога што је вишеструко дужи од осталих, финални део Горичког зборника (л. 49<sup>r</sup>–272<sup>r</sup>) и композиционо је најсложенији.<sup>687</sup> Интересантну теорију о његовој концепцији понудила је Нина Гагова, која сматра да је главни предмет треће Јеленине посланице (она, за разлику од прве и друге, није приложена) била управо њена гробна црква на Горици.<sup>688</sup> Из Никонове опаске на коју наилазимо већ на л. 49<sup>v</sup> – „Бъ послани же твоєѣмъ сице нмат(ъ) · тако гробъ оутговасте · и над[ъ] нидь цр(ъ)ковъ съктисасте, и олтарь г(осподе)ви ос(ве)щенъ прѣдложисте“<sup>689</sup> – следи да га је она обавестила о свом ктиторском подухвату, што се, уосталом, дâ видети на још неколико места у наставку.<sup>690</sup> Према мишљењу Гагове, Јелена је од свога духовног оца затражила помоћ око одређених практичних ствари у вези с подизањем задужбине, док је он, са своје стране, нашао за сходно да се, мимо одговора на конкретне упите, осврне на још неке теме за које је држао да су прикладне. Јелену су, највероватније, превасходно занимали црквени прописи на којима је морало почивати устројство новоподигнутог храма, као год и упутства за свакодневни живот побожних мирјана, која се тичу извесних обредних пракси, поста и томе сличног.<sup>691</sup> Ово би, сасвим укратко, била проблематика којој је посвећен централни сегмент трећег дела Зборника (л. 153<sup>v</sup>–257<sup>v</sup>), где се Никон најпре дотиче питања попут помињања умрлих, страдања хришћана од „нечастивих“ те смисла поклањања ка истоку. Но, највећи простор у оквиру ове целине заузимају „скитског житїа правнло“ пропраћено изводима из патеричких књига, али и веома подробне инструкције у вези с понашањем верника током празничних и обичних дана (л. 165<sup>r</sup> и даље).<sup>692</sup>

Шта је, међутим, са око 120 преосталих листова у саставу Никонове „треће епистолије“? По тумачењу Нине Гагове, они творе два заокружена блока од којих један долази пре, а други после оног малочас поменутог. Први, који је бугарска научница окарактерисала као „историјски увод у тему црквених правила“, има прилично комплексну структуру; чине га, наике, два дела. Први обухвата неколико чланака: преглед старозаветне повести (до л. 77<sup>r</sup>), потом разматрање о поштовању икона (л. 77<sup>r</sup>–85<sup>v</sup>) – чиме је, може бити, одговорено на једно од питања које је Јелена поставила у свом несачуваном писму – и, напоследку, кратко излагање о положају њене недавно

<sup>682</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 11–40; и л. 8 је оштећен, али далеко мање него претходни, тако да се написано може безмало сасвим разабрати.

<sup>683</sup> Трифуновић, *Две посланице*, 291; Гагова, *Владатели и книги*, 205.

<sup>684</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 41–106.

<sup>685</sup> Трифуновић, *Две посланице*, 304, 311.

<sup>686</sup> *Ibid.*, 291–292; Гагова, *Владатели и книги*, 205–206.

<sup>687</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 107–553.

<sup>688</sup> Гагова, *Владатели и книги*, 206–210.

<sup>689</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 108; *id.*, *Две посланице*, 292–293.

<sup>690</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 180 (85<sup>v</sup>), 181 (86<sup>r</sup>), 314 (152<sup>v</sup>), 339 (165<sup>r</sup>).

<sup>691</sup> Гагова, *Владатели и книги*, 206–207.

<sup>692</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 316–524; *id.*, *Две посланице*, 293–294; Гагова, *Владатели и книги*, 208–209.

изграђене цркве (л. 85<sup>v</sup>–87<sup>v</sup>),<sup>693</sup> о којем ћемо убрзо казати више. Други део се бави оснивањем и уређивањем манастира у православном свету, с посебним нагласком на доприносу владалаца и племства том феномену. Дотични сегмент садржи две „повести“ о којима је било говора раније, а које приказују догађаје из, условно речено, „опште“ и „породичне“, тј. немањићке, историје (л. 88<sup>r</sup>–101<sup>v</sup>, 102<sup>r</sup>–152<sup>r</sup>);<sup>694</sup> на самом крају, Јерусалимац се још једном окреће Јелениној задужбини, овога пута коментаришући њену посвету (л. 152<sup>v</sup>–153<sup>r</sup>).<sup>695</sup> То би, дакле, био увод у средишњи одељак треће Никонове посланице. Све иза њега, од л. 258<sup>r</sup> до л. 272<sup>r</sup>, Гагова је пак означила као „допуну“, у коју би спадали (већ размотрени) космографско-географски и метролошки одломци, *Повест о јерусалимским црквама* те Исповедање вере.<sup>696</sup> Став Гагове о овој групи текстова јесте да би она пре могла одражавати представу сачинитеља рукописа о томе шта би жена Јелениног статуса требало да зна него њене властите преокупације, што би значило да појединачни састави вероватно не представљају „одвете“ на њене „вапросе“ већ штиво за које је Никон сматрао да је релевантно и које је, стога, самоиницијативно укључио у Зборник.<sup>697</sup> Како било да било, из овог сумарног приказа се с пуном сигурношћу може извести закључак да је он замишљен управо као „лична енциклопедија једне племкиње, приручна књига са претежно црквеном проблематиком, исихастичком духовном оријентацијом, али и егзактним знањем“.<sup>698</sup> Наравно, то што је Зборник изворно имао да задовољи индивидуалне потребе никако није умањило његову атрактивност по смрти првобитне власнице; напротив, ако је судити по чињеници да је једном, а можда и двапут препевезан – како је недавно утврђено, у постојеће корице стављен је 60-их година 16. века – стиче се утисак да је током наредних столећа у монасима „Зетске Свете Горе“ он имао прилично посвећено читалаштво.<sup>699</sup>

Но, вратимо се на гледиште Нине Гагове. Један од аспеката њене иначе врло подстицајне поставке, који, по нашем суду, изискују даљу разраду – а можда и извесне корекције – тиче се последњег, „допунског“ дела треће Никонове посланице и, нарочито, *Повести о јерусалимским црквама*. Наиме, о овом спису и његовом уделу у композицији Зборника Гагова не каже много. Она упућује на његове јужнословенске паралеле напомињући да су текстови о светим местима очигледно били погодни и за „женске“ и за „мушке“ рукописе намењене особама из владајућих кругова; оно што их је, према мишљењу Гагове, чинило особито привлачним припадницима тог друштвеног миљеа јесу асоцијације на цара Константина и царицу Јелену, чијем су примеру световне елите традиционално последовале старајући се о Цркви и њеним светињама, а посебно онима у Палестини.<sup>700</sup> Под утиском смо да овом интерпретацијом могућности сагледавања *Повести* у односу на Никонов кодекс као целину нису исцрпене. Стога, наш задатак у ономе што следи биће да тежиште расправе померимо на овај састав и да покушамо проширити распон његових потенцијалних значења. У потрази за новим увидима приступићемо му из неколико углова, почевши од његовог карактеристичног наслова.

Као што је већ истакнуто, Никон је свој спис о источним светим местима назвао *Повешћу о јерусалимским црквама и местима у пустињама, о Ефрату и Јордану и свим оближњим тамо местима*. Сем тога, у оквиру заглавља се, такође исписана киноваром, налази следећа реченица упућена самој Јелени Балшић: *Што слушамо и видесмо то приповедамо христољубљу вашем*

<sup>693</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 107–184; id., Две посланице, 292–293; Гагова, *Владатели и книги*, 207–208.

<sup>694</sup> В. издад, стр. 108.

<sup>695</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 185–315; id., Две посланице, 293; Гагова, *Владатели и книги*, 208.

<sup>696</sup> В. издад, нап. 293.

<sup>697</sup> Гагова, *Владатели и книги*, 209–210.

<sup>698</sup> Синдик, *Кодикологија*, 190.

<sup>699</sup> Трифуновић, Уз фототипију, 018.

<sup>700</sup> Гагова, *Владатели и книги*, 183, 210. Симболичку везу с Константином и Јеленом у овом контексту наглашавају и други аутори, в. издад, стр. 122.

(еже слышахомъ и видѣхомъ · таа повѣмъ и хрїстолюбнѹ вашемоу).<sup>701</sup> У поређењу с насловима које носе, рецимо, слични текстови грчког порекла – као, уосталом, и *Слово* из Бдинског зборника – а у којима се углавном у свега неколико речи најављује излагање о светим местима у Јерусалиму (и околини), овај је неуобичајено развијен и накићен. Као контраст знаменитостима Светога града („јерусалимским црквама“), Никон наводи „места у пустињама“, нарочито издвајајући Ефрат (тј. област око Витлејема)<sup>702</sup> те Јорданску регију. Допуштајући и могућност да се помен „пустиња“ једноставно припише ауторској тренутној инспирацији, мишљења смо да би његов избор речи могао имати везе с једном од темељних идеја Горичког зборника, која – под условом да је наша претпоставка ваљана – може пружити нешто друкчију перспективу на саму *Повест*.

Наиме, резимирајући садржину рукописа на претходним страницама, подвукли смо то да се на зачељу првог дела „увода“ треће посланице налази чланак у којем Јерусалимац предочава своје погледе на локацију Јелениног фунерарног храма. У намери да нагласи њену посебност, он сагледава рејон Скадарског језера – прецизније, његова острва – кроз призму концепта монашке пустиње: „Нѣкогда же, слышахомъ[ъ], пате же и очима оузрѣхомъ · тако въ земли дѣокантстѣи тамо, въ езѣрѣ, росавскомъ[ъ], соутъ[ъ] острови мнози · мѣста ключица, скѣтѣномъ пѣстынкѣ“.<sup>703</sup> Ипак, Никон се не задржава на овој констатацији него у продужетку продубљује дискусију о смислу пустиње позивајући се на одабране случајеве из Светог писма – Израилђане, пророка Илију те Јована Претечу. Сврха подвига у пустињи, како сазнајемо, јесте спознаја божанског; тек по изласку из Египта Јевреји су разумели како се треба бојати Бога, док је Јован након боравка у дивљини удостојен да види Светог Духа у голубијем облику и да чује глас Бога Оца, који је обзнанио да је управо крштени Исус његов син.<sup>704</sup> То су, према Никону, „дарови“ и „плодови“ пустиње (сѧ пѣстыни дарованѧ · си поустыниннѧ плодн), који нису изван домашаја било кога ко крене стопама јунака свештене повести (сѧ не тѣмъ тѣѧю дарова · нѣ и въсѣмъ нѣже по тѣхъ столамъ[ъ] пронзволающимъ[ъ] ходити).<sup>705</sup> Сем тога, вели одмах затим наш писац, пустиња је „тиховању мајка“ и „посту учитељица“ (поустыни, бездмлькѧю м(а)ти · поустыни, постоу учителница).<sup>706</sup> Тиховање и пост, којим Никон у наставку узноси надахнуту хвалу, кључни су појмови централног сегмента књиге, где се, подсетимо, предочавају постулати „скитскога житија“. У тој светлости, поента овог обимом невеликог, али суштински врло важног одељка, постаје потпуно јасна: он је, речју, имао да подстакне мисаоно уобличавање просторног контекста Јеленине задужбине као „пустиње“, што је био предуслов за то да Зборник, будући својеврстан водич за један нарочит вид благочестивог битисања, оствари свој пуни потенцијал.

Но, шта нам све ово говори о *Повести*? По нашем осећају, Никон је могао апострофирати „места у пустињама“ да би својој господарици (а у перспективи, вероватно, и широј публици) приближио значењем бременита пространства којима би окружење њене горичке цркве требало да наликује. Наравно, мора се потцртати то да се еремитска димензија *Повести* не огледа само у наслову. Анализирајући начине на које Никон конструише простор Свете земље у свом тексту, упозорили смо на то да је он у великој мери део збиља испуњен пустињским локалитетима, при чему је акценат стављен на Јудејску пустињу и Синај.<sup>707</sup> Приметимо да управо ова два подручја затичемо као референтне примере у Никоновом малом „трактату“ о пустињи; Претеча евоцира прво, а лутајући Изабрани народ потоње, дочим Илија – који је, према познатом старозаветном

<sup>701</sup> Трифуновић, Две посланице, 305, 312.

<sup>702</sup> Термин „Ефрат(а)“ је могао означавати и сѧм Витлејем и крај око њега; како Никон на другом месту у *Повести* користи назив „Витлејем“ као ознаку за конкретно место, чини нам се да би се „Ефрат“ пре могао односити на шире област.

<sup>703</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 180 (85<sup>v</sup>).

<sup>704</sup> *Ibid.*, 181–183 (86<sup>r</sup>–87<sup>r</sup>).

<sup>705</sup> *Ibid.*, 183 (87<sup>r</sup>).

<sup>706</sup> *Ibid.*

<sup>707</sup> В. изнад, стр. 84–90.



наротиву, најпре неко време живео повучено близу Јордана, да би касније побегао на Хорив<sup>708</sup> – представља јединствену спону између њих. Ситуације на које Јерусалимац алудира у овом свом саставу у *Повести* добијају конкретније просторно одређење. Поред места где је Претеча крстио Исуса и оближњег посвећеног му манастира, посебно се скреће пажња на „пећину“ у којој се он подвизавао, а која се налази недалеко од Илијине (вндѣхъ же пещерѣ, кр(ь)сти(те)ла прѣднече, близѣ е(ть) илїе фезвїтєнна).<sup>709</sup> Ниже, у редовима о Синајској гори, Никон се поново дотиче библијског пророка указујући на положај његовог тамошњег обитавашишта (тамо е(ть) пещера илїе фезвїтєнна · тамо врань напитта чюднаго, пр(о)рока);<sup>710</sup> па ипак, као што се да претпоставити, у овом одељку фокус је на Мојсију и Јеврејима, чије се догоровштине у „пустињи страшној“ у *Повести* сумирају кроз убицирање више карактеристичних епизода из приче о бекству из Египта.<sup>711</sup>

Већ смо, међутим, указали на то да, уз наведена места, у Никоновим пустињама искрсава немали број других подсетника на старија и млађа раздобља историје спасења, и то не само она приказана у светим списима него и она која покрива хришћанска хагиографија. И заиста, као што подручје од Јерусалима до Јордана „мапира“ помоћу – између осталог – реминисценција на лучоноше палестинске монашке традиције или на Марију Египатску и Зосиму, тако и слику Синаја Никон употпуњује истичући његову везу са светим људима ране хришћанске епохе; сем Катарине Александријске, коју је у прегледу синајске топографије практично немогуће заобићи, он призива успомену на монахе побијене у Раити, али и на Јована и Аркадија, синове светог Ксенофонта (тамо е(ть) ранѣ чюдна и велика · под[о]бно же пещере ѿ[тъ]цємь с(вє)тымь · тамо е(ть) пещера с(ы)номь ксєнофонтѣмь).<sup>712</sup> Поента, дакле, лежи у томе да је проналажење Бога и остваривање светости у пустињи – јудејској, синајској, горичкој – феномен који у бити надилази појединачне просторно-временске оквира, тј. који се очитује и изнова потврђује у различитим контекстима. Изгледа нам да, у том смислу, *Повест* оснажује аргументацију из ранијег Никоновог састава, поручујући Јелени, као и доцнијим корисницима Зборника, да њихова потрага за духовним савршенством у неприступачном скадарском крајолику представља само још једну итерацију универзалног верског подвига чији корени сежу далеко на исток и дубоко у свету прошлост.

Ипак, оно што се мора држати на уму кад се разматра однос између *Повести* и чланка у којем Никон предочава своја размишљања о пустињи јесте то да посреди није једини одломак Зборника с којим је њу могуће довести у везу. Да бисмо демонстрирали заснованост ове тврдње потребно је да с наслова пређемо на сѝм текст *Повести*, тачније на њене уводне редове. О овом сегменту Јерусалимчевог састава – који, иначе, заузима безмало целу страницу у рукопису (л. 265<sup>v</sup>–266<sup>r</sup>) – досад није било речи у нашем раду зато што он, заправо, не тематизује света места; штавише, на први поглед би могао деловати сасвим апартно у односу на оно што долази после. Пре него што се упустимо у дискусију која ће показати да то нипошто није случај, погледајмо како у целисти гласи овај део *Повести*:

Седох и гледах како теку бескорисно. Нађох свест моју *раслабљену*, ум мој одрвєнен и страсну ми душу жестоко уништєну. Остави, душо, сласти, не хитај у неизвесно, да не предусретне те смрт и да не добијєш спасєње. Лукава недра помрачују душу моју, срп изоштрен жање чувства и пут трули од мноштва зала мојих. Очи покривєне, па никако да прогледају, руке и ногє изнемогоше, снагу немајући никакву. У добро сумњам, у лукаво више. Као *лєш* лежим страсно и умртвљєн као пас, као странац и заточєник бескорисно спим.<sup>713</sup>

<sup>708</sup> 1 цар 17, 19.

<sup>709</sup> Трифуновић, Две посланице, 306.

<sup>710</sup> Ibid.

<sup>711</sup> Ibid., 306–307.

<sup>712</sup> Ibid., 307.

<sup>713</sup> Трифуновић, Две посланице, 312 (курзиви оригинални); изворни текст, *ibid.*, 305: „Ѣдох(ь) и съдотрѣхъ како текоу бес прѣвѣтка · ѿбрѣтох(ь) съвѣсть мою нѣфрань оудь мон одрѣвєненъ · и страстноу юм д(оу)шоу люто зинчїженъ · ѿстави д(оу)ше

Поставка којом Никон отвара своје дело призива снажан осећај духовне, менталне те физичке отупелости; опхрван свеобухватном деградацијом, и наизглед помирен с тим да више није кадар да је спречи, наратор као да се постепено отуђује од свога идентитета, животне снаге, па и саме људскости. Тиме се, на суморан и опомињући начин, подвлаче потајне опасности живота „у свету“, који зна да учини човека духовно инертним и неосетљивим на ствари од којих му зависи спасење. Овај проблем је, по свему судећи, мучио и власницу Зборника, из чијег другог писма потиче следећи пасус:

Тако нас жељење богатства и сујетна слава, заједно и сласти, не оставља да међу усколебанима у мору овога сујетнога живота проникнемо ка светлости часнога и бестелеснога пребивања. Јер помрачише се душевне очи муком и метежом који је у свету.

И гле, сада као од некаква сна тргнувши се, зажелех твоју светост видети.<sup>714</sup>

Иако Јеленина вербализација није ни приближно афектирана као Никонова, под утиском смо да је брига која стоји у основи обају навода суштински иста. На то би свакако указивале и одређене мотивске подударности, међу којим нарочиту важност има „помрачење“ душе / душевних очију, које води у својеврсну летаргију налик сну и, што је особито индикативно, потискује „светлост часнога и бестелеснога пребивања“. За мистика-исихасту попут Никона, и Јелену – која је с тим духовним усмерењем, по свој прилици, дошла у додир још на очевом двору – није могло бити примеренијег начина да се изрази погубни ефекат „сласти“ које је *mundus* нудио верујућима.<sup>715</sup> У њиховом избегавању је, на крају крајева, био кључ благочестивог живота, за који је Горички зборник пружао конкретне путоказе. С обзиром на подтекст њеног веома сугестивног пролога, наше је уверење да *Повест* најдиректније одражава примарну сврху Зборника, али и да, у неком смислу, доприноси њеном остварењу. Како бисмо показали у чему се тачно тај допринос огледа, осмотрићемо још једном сâм текст кроз визуру његових почетних редова.

Поред појмовног апарата уобичајеног за исихастички дискурс, у Јелениној и Никоновој преписци уочава се и извесна склоност ка наутичким метафорама. У горњем цитату, она посеже за једним од најфреквентнијих општих места средњовековне књижевности (овоземаљски живот као усталасано море).<sup>716</sup> Што се Никона тиче, он, примера ради, у малочас размотреном одељку срањује одлазак Јевреја у пустињу с тренутком кад бродови што без икаквог учинка плутају по узбурканој пучини коначну стигну у луку и почну остваривати добит: „нко н корабн посрѣд[ь] мора обокрѣваемы, без[ь] дѣла прѣбывають · егда же прїдоуть въ пристанище, тогда оубо коуплю твореть“.<sup>717</sup> Задржимо се накратко на овој слици и вратимо се на увод *Повести*. Случајно или не, казивачева исповест о туробној свакодневици која се своди на пуко животарење „без користи“ (без прибитка) нагло се прекида реченицом која јасно сугерише да је његовом ходочашћу претходило путовање преко мора: „Нисије, то јест отоке морске, прехитах [...]“.<sup>718</sup> Од те тачке, карактер излагања се драстично мења; сем тога што следи потпуно различит наративни образац, оно поприма и радикално друкчији тон. У моменту кад Никон „дотиче копно“, приповест се нагло убрзава.

---

сласти не теци въ безвѣстнаа · да не прѣдварит те съдр[ь]тъ, н не полѣтнши сп(а)сти се · лоукава недра подрачають д(оу)шѣ мою · срѣпъ изощренъ жети чювствїа · н пльть нстаѣть от множества зль монхъ · оѣн покори никако же възрѣти · роуцѣ н ногѣ нзнемогоста, крѣпос(тъ) не ндоуше въсако · въ бл(а)го соудно се · въ лѣхавое пате · јако птома лежоу стр(а)ст(ь)нѣ · н оудръшкены јако псы · јако страннь н плѣнникъ без прибитка сплю“.

<sup>714</sup> Ibid., 311; изворни текст, *ibid.*, 303: „егда желаніе богатства н соуднаа слава · въкоупѣ же н сласти, не оставляют нас(ь) нже въ мори сего соуднаго влаощнх“ се житїа, възникнути къ свѣтѣ ч(ь)стнаго н невеществнаго прѣбыванїа · подрачнше бо се, д(оу)шевныє очн, петалїю н метежемъ нже въ мнрѣ · н се н(ы)на јако от сына нѣкоего гльбока възвеноувъ, възотѣх твою свѣтостъ видѣти“.

<sup>715</sup> За разумевање исихастичког учења и централне улоге коју у њему игра нестворена (таворска) светлост још увек су драгоцени радови Цона Мајендорфа, сабрани у књизи Meyendorff, *Byzantine Hesychasm*; в. такође Andreopoulos, *Metamorphosis*, 209–242.

<sup>716</sup> Детаљније о томе в. Savić, *Sea of Miracles*, 42, с напоменама.

<sup>717</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 182 (86“).

<sup>718</sup> В. изнад, стр. 84.

Насупрот статичној и, наизглед, безнадежној атмосфери пролога, у чијем су грађењу значајну улогу одиграли глаголи мировања (сѣдохъ), лежоу, сплю), опште расположење централног дела *Повести* почива на непрестаном покрету, који се, притом, не очитује само индиректно, односно кроз смену поклоничких дестинација. Напротив, он се доследно наглашава глаголима кретања, чијем је репертоару – ваљда у складу са својим стилским претензијама – Никон посветио немалу пажњу.<sup>719</sup> У сваком случају, померање од места до места и преваљивање огромних раздаљина се изравно коси с идејом о телесној исцрпљености уз помоћ које наратор у уводу додатно истиче размере свог изопаченог стања („руке и ноге изнемогоше, снагу немајући никакву“).

Иако би се и она дала тумачити као симптом физичког пропадања, обневиделост, на коју се приповедач жали у првој деоници *Повести* („Очи покривене, па никако да прогледају“), без икакве сумње има и своје духовне импликације; наима, лако је могуће да је управо затвореност оних других, нетелесних очију довела до тога да му ум „одрвени“ и да му душа жестоко страда, како каже на самом почетку списа. По нашем суду, размишљање у овом правцу оправдано је утолико што веза између виђења и духовног напретка представља веома важну нит коју пратимо кроз читав други сегмент *Повести*. Према евиденцији коју је сачинио још Ђорђе Трифуновић, глагол који Никон убедљиво најчешће употребљава јесте „видѣти“, при чему се у истом значењу, додуше знатно ређе, затиче и „оузрѣти“.<sup>720</sup> Другим речима, поред тога што нас стално подсећа на своје кретање, Јерусалимац непрекидно инсистира на томе што је успут видео. Следећи одломак је битан за разумевање овог његовог поступка:

И на Сион стигох, свети град, Христа мојега животодавни гроб, чудо изванредно и необично. То видех и устрептах, печали испуњен: како се непропадљиви у тај усели. Голгота славна на којој се крст пободе, како се распаде гледајући саздатеља распињаног. Тамо се лобања Адамова крстила. Адам, дакле, васкрсну и виде Владику, почетак и крај, тебе ради изванредно старање [...].<sup>721</sup>

Пре свега, из наведеног се може закључити да је виђење неизоставни чинилац ходочасничког искуства. Оно је основ за емоционални одговор који, очекивано, следи из контемплације над значењем светиње; „чувства“, претходно на удару „оштрог српа“, као да су обновљена кроз пијетет према месту где је лежало беживотно Христово тело. Но, осим тога, примећујемо да се глаголи визуелне перцепције користе и на једном другом нивоу. У часу распећа, на Голготи је настао понор кроз који је Христова крв, сливајући се низ крст, продрла све до Адамове лобање закопане у брду и „крстила“ је. Оно што је занимљиво у вези с Никоновом формулацијом јесте то да испада да су и сâм локалитет и прародитељева глава „учествовали“ у овом драматичном догађају као да имају способност вида. Како ми то поимамо, веза између виђења и сведочења, која проистиче из ове двоструке персонификације, није релевантна само за цитирани извод већ и за *Повест* шире гледано. Речју, на основу појединих „призора“ који се у њој предочавају могло би се помислити да се односна збивања одигравају тик пред Никоновим очима; да он заправо не посматра место где се нешто десило него да преноси утиске – некад опширније, некад сасвим лапидарне – о дешавању којем сâм присуствује и који му, разумљиво, доноси велико духовно задовољење: „Од тих чудеса што видесмо, укреписмо се“ (ѣже видѣхомъ таа чюд[е]са съвръшнхомъ).<sup>722</sup>

Да сумирамо. Стање општег посрнућа, крајње живописно предочено у уводним редовима *Повести*, постепено се деконструише у њеном средишњем делу, који заузима тобожњи извештај о посети (јудео)хришћанским знаменитостима Истока. Ово би, према нашем схватању, можда

<sup>719</sup> О глаголима које Никон користи у *Повести* било је речи изнад, 86–87.

<sup>720</sup> Трифуновић, Две посланице, 301.

<sup>721</sup> Ibid., 313; изворни текст, ibid., 305: „н сѣонъ постигохъ с(ве)тын градъ · х(рист)а моего животодавны гробъ, чюд[о] страшно и странно · тон видѣхъ и вѣстрептахъ · печалн испълняемъ · и како нетлѣннын въ та вѣселн се · голгофа чюдна на нен же кр(в)сть въдрозн се · како распаде се зрещн сздателя распињаема · тамо льбнна адамова кр(в)стн се · адамы прочее вѣскрсе и видѣ вл(а)д(ы)коу · начело и кон'ць теке рад[н] страшное съмотренїе“.

<sup>722</sup> Ibid., 306, 313.

могло значити да је контемплација над местима која су доживљавана као живе споне са светом прошлошћу пружала начин за превазилажење разних изазова којима су верујући свакодневно били изложени. Другим речима, не делује немогуће да је имагинарно „обилажење“ тих локација функционисало као својеврсна духовна вежба, која је требало да подстакне и оснажи појединце на путу врлине. Разуме се, феномен „посредованог“ ходочашћа – које, дакле, почива на читању/ слушању и замишљању, а не на стварном путовању – није непознат науци; напротив, он већ дуже време побуђује занимање медијевишта, особито оних усредсређених на културну историју западне и средње Европе,<sup>723</sup> што не чуди с обзиром на то да расположиви изворни материјал на латинском и вернакуларним језицима тог поднебља у овом погледу отвара више истраживачких могућности него грчки или словенски. Па ипак, чини нам се да би се на основу наших извора, а нарочито *Повести*, могло устврдити – опрезно – да је медитативна пракса „умног поклоништва“ заиста имала извесног удела у (приватној) побожности православних Јужних Словена. Кад је реч о *Повести*, оно што нас јача у овом уверењу јесте њен имерзивни карактер; изгледа, наиме, да она има особит потенцијал да „увуче“ читаоца у динамични свет који наратор изграђује кроз непрекидни низ покрета и опажаја. Овде, држимо, до нарочитог изражаја долази концепт тзв. „виртуелног тела“, чију смо теоријску поставку представили у уводним разматрањима.<sup>724</sup> Како ми то разумемо, Никоново фиктивно тело – кроз чију се живу активност изграђује имагинарни крајолик Свете земље – представља основу на коју читалац лако може пројектовати виртуелни пандан сопственог физичког тела; то је, казали смо, предуслов за пуну менталну симулацију једног наративног простора, што би, у овом случају, подразумевало и мисаоно искуство светих места, тј. неку врсту посредованог ходочашћа. Иако имерзивни ефекат *Повести* није морао бити ограничен на читатељку којој је она изворно била намењена, делује нам да је природа Јелениног односа према Никону – њихова емоционална и духовна повезаност – можда могла допринети интензитету њеног „урањања“ у текстуални свет Свете земље: њен духовни отац, који јој је помагао да преброди „море овога сујетнога живота“, постао је, на неки начин, њеним водичем по светим местима Истока.

\*

Пре него што приведемо крају расправу о положају и смислу *Повести* у оквиру Горичког зборника, сматрамо да се овај састав мора сагледати спрам још једног његовог одломка. Речју, у прегледу структуре рукописа, који је послужио као основа за наше даље разматрање, истакнуто је то да се у првом делу Никонове треће посланице, непосредно пре већ коментарисаног чланка о пустињи, затиче текст на тему поштовања икона; он почиње при дну л. 77<sup>f</sup> и протеже се све до л. 85<sup>v</sup>, где читамо, у петом реду одозго, „се же ω иконном' поклоненїи до зде“.<sup>725</sup> Овај сегмент садржи неколико посебних питања, пропраћених адекватним одговорима, од којих нам је једно особито запало за око: „Кым' же ωбразомъ оувѣщаємъ невѣждоу и вар'вара, и безкнижнаго · тако пате вьсѣх[ь] ересен · съборна цр(ь)к(ь)ви правою вѣрѣ дрѣжитъ и не сьгрѣшаеть“.<sup>726</sup> Недоумица се, дакле, своди на то како неуком човеку – што ће рећи, најједноставније могуће – образложити преимућство правоверне цркве над јересима. Ево и одговора:

Немогоуще писанїомъ же, и догматомъ опаство и глоубиноу слышати · ωт[ь]соудоу непорочное и бл(а)гочьствивное съборные цр(ь)к(ь)ве · х(рнсто)вы звѣрнти се дльжни соут(ь) · г(лаго)лю же, ωт[ь] еже вьсѣмъ спаснымъ и ч(ь)стнымъ мѣстомъ х(рнсто)вѣх(ь) страд[а]нїи съборнѣи православнѣи нашени вѣрнѣи цр(ь)к(ь)ви, ωт[ь] б(ог)а даровати се и вьвѣрѣнном(ь) быти · Г(лаго)лю же назареѣвъ, надеже х(рнсто)с(ь) б(ог)ъ нашъ вьселн се · внфлеемъ, надеже по плъти роди се · сїон(ь), надеже сп(а)сенїе мироу сьдѣла · юр[ь]дань, надеже адама обнови · фаворь, надеже н(е)б(е)сное ц(а)р(ь)ство, прωωобразова · елесон'скоую горѣ, ωт[ь]нхдѣже къ ω(ть)цѣ г(оспод)ъ на н(е)б(е)са ωт[ь] нас(ь)

<sup>723</sup> В. изнад, стр. 33.

<sup>724</sup> В. изнад, стр. 32.

<sup>725</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 163–180.

<sup>726</sup> *Ibid.*, 176 (83<sup>v</sup>).

вѣздѣ · ꙗже вѣса та ч(ь)ст(ь)наа и чистаа мѣста · не въ тѣще ни въ соуѣ съборнѣи цр(ь)к(ь)ви вѣвѣри · нь ꙗко бл(а)гоучѣствнѣнши · ꙗкѣ и ч(ь)ст(ь)нѣнши ѿт[ь] вѣсѣх[ь] нже въ хр(н)стѣанѣхъ именѣемых[ь] вѣрахъ · ꙗкоже ц(а)рь ч(ь)ст(ь)ные полати его ложнице и скровища · вѣрнѣнши мѣ ѿт[ь] вѣсѣх[ь] слоугъ его вѣрѣчаеть и вѣвѣраеть · сице и х(р)сто(с)ъ · ѿт[ь] начела пришествїа его съборнѣи цр(ь)к(ь)ви ч(ь)ст(ь)на [е]го мѣста вѣвѣри · аще же г(а)голеть съпротивлен се, ꙗко ц(а)р(ь)скимъ наслоуванїемъ та дрѣжнѣ · да навикнеть таковыи, ꙗко варваромъ многаци, палестыноу прѣдѣшнѣ · не попоустн х(р)сто(с)ъ скоа мѣста еретникомъ прѣданна быти · нь аще въ малѣ се начеше, въ скорѣ пакы съборнаа цр(ь)к(ь)ви снх[ь], ꙗко свннїе ѿт[ь]гна ѿт[ь] с(в)т(ь)нхъ салог(а) х(р)ста б(о)г(а) нашего дворокъ и мѣсть ·<sup>727</sup>

Укратко, приложено објашњење се заснива на аргументу да је сѣм Христос издвојио правоверне у односу на остале који се називају хришћанима тиме што им је у старање поверио своја света места, од којих су посебно истакнути Назарет, Витлејем, Сион, Јордан, Тавор и Маслинова гора; штавише, премда се у више наврата дешавало да власт над њима преузму „варвари“, Свевишњи никад није допустио да она падну у руке „јеретицима“.

Како би се цитирани пасус исправно протумачио неопходно је упозорити на једну битну чињеницу: иако би се испрва могло учинити да он представља аутентичан Јерусалимчев „ответ“ на подједнако аутентичан „вапрос“ његове господарице, тај дојам се мора одбацити. Установили смо, наиме, да баш као и бројни други елементи преписке посведочене у Горичком зборнику, ни ово питање ни одговор на њега заправо нису проистекли из духовне и интелектуалне размене Никона и Јелене већ су дословце преузети из старије хришћанске лектире која је била у оптицају код православних Словена у позном средњем веку. Конкретно, овде је реч о изводу из познатог еротапокритичког списка који се у науци обично назива *Quaestiones ad Antiochum ducem*.<sup>728</sup> Дело је дуго грешком приписивано архиепископу Атанасију Александријском († 373), међутим данас нема никакве дилеме око тога да је сачињено знатно касније, по свему судећи у 7. или 8. веку; личност његовог аутора пак остаје неутврђена.<sup>729</sup> О његовој распрострањености у хришћанском свету довољно говори то што је с изворног грчког преведено на арапски, грузијски, јерменски, етиопски, латински и, што је за нас најважније, словенски; штавише, истраживања словенског корпуса, која су још увек у току, недавно су указала на постојање два независна превода.<sup>730</sup> На то да је Никон располагао неком верзијом текста и да ју је обилато користио не упућује само горенаведени пасаж – који, успут речено, одговара 44-ом од 137 питања, колико их укупно има код Псеудо-Атанасија<sup>731</sup> – већ низ фрагмената који несумњиво уврштавају *Quaestiones* у ред извора Горичког зборника.<sup>732</sup>

С тим у виду, вратимо се на сѣм одломак. Његов значај, рекли бисмо, лежи у томе што палестинске светиње доводи у најдиректнију везу с верским идентитетом: чињеница да јој их је Бог дао на чување јесте нешто на чему правоверна заједница може темељити осећај посебности. Овај угао је изразито подстицајан за проучавање *Повести* и њене функције у саставу Горичког зборника из разлога што је Јерусалимац, као што је већ напоменуто, на њу непосредно надовезао исповедање вере за које проучаваоци махом држе да је његов оригинални рад.<sup>733</sup> По дефиницији, ова врста исказа сажима и обједињује све основне постулате једнога религијског опредељења, а онога који га с уверењем изговара сврстава међу његове поклонице. Да ли би се, онда, Никонов

<sup>727</sup> Ibid., 176–178 (83<sup>v</sup>–84<sup>v</sup>).

<sup>728</sup> Мањкаво, али и даље референтно издање: PG 28, 597–699.

<sup>729</sup> Основни подаци о делу најскорије су сабрани у Roggema, *Integral Arabic Translation*, 15–19, где се доноси и екстензивна библиографија.

<sup>730</sup> О словенским преводима в. De Vos, Grinchenko, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, 105–143; Thomson, *Byzantine Erotapocritic Literature*, 391–392; Sels, De Vos, *Slavonic Tradition of the Quaestiones*, 379–400.

<sup>731</sup> PG 28, 625A–C.

<sup>732</sup> Укажимо овде само на неколико примера: пре цитираног одломка затичемо питање бр. 39 (*Горички зборник*, ed. Трифуновић, 173–176 [82<sup>r</sup>–83<sup>v</sup>] = PG 28, 621A–D), а након њега питања бр. 45 (*Горички зборник*, ed. Трифуновић, 178–179 [84<sup>v</sup>–85<sup>r</sup>] = PG 28, 625D – 628A) и 46 (*Горички зборник*, ed. Трифуновић, 179–180 [85<sup>r</sup>–85<sup>v</sup>] = PG 28, 628B).

<sup>733</sup> Јевтић, *Исповедање вере*, 257; Трифуновић, *Уз фотографију*, 015.

*credo* могао појмити као други, финални чин афирмације православног идентитета поручитељке Зборника, који се наставља на њено умно поклоњење светим местима и смисаоно га заокружује? Таква могућност нам се не чини невероватном, поготово зато што су *Повест* и вероисповедна формула (заједно са записима на самом крају књиге) одељени од онога што им претходи помоћу геометријског преплета извученог црвеним мастилом; осим тога што може означавати прелаз с материјала који је Никон преузео и компилирао на оно што је лично написао, као што помишља Ђорђе Трифуновић,<sup>734</sup> овај украс – једини у целом рукопису након оног на л. 1<sup>r</sup> – можда пружа довољно разлога да се о тим текстовима размишља као о целини чија се повезаност огледа и на једном другом плану, попут овог који смо управо предложили.

Постоји, међутим, још једна перспектива из које би се упаривање ових двају Никонових састава могло сагледати. Наиме, исповедање вере, сасвим начелно говорећи, није само средство за изражавање и утврђивање религијског идентитета. Истовремено, њиме се скреће пажња и на супротни феномен (или пак на другу страну истог феномена): свако ко се не повинује изнесеним принципима аутоматски постаје верски „други“, чији се статус прецизније одређује у складу са степеном одступања од нормативног учења. У горњем ексцерпту из Горичког зборника срећу се два појма која су у средњем веку радо коришћена за означавање различитих категорија верског алтеритета – „јеретик“ и „варварин“; мада потоњи није нужно имао религијски предзнак, овде је очито употребљен као синоним за незнабошца, тј. нехришћанина.<sup>735</sup> Уколико контекст на који упућује *Quaestio* 44 уистину треба хронолошки омеђити првим деценијама 7. столећа – на чему поједини историчари инсистирају због помињања царске подршке захваљујући којој правоверни држе света места<sup>736</sup> – онда би се у „варварима“ који су наметали своју власт Палестини могли препознати Персијанци (под чијом је окупацијом, подсетимо, она била од 614. до 626/627); у „јеретике“ би, с друге стране, спадале групације које су се до тог периода биле одвојиле од саборне цркве, а преваходно, вероватно, аријанци.<sup>737</sup> Премда до средине 15. века ови термини нису изгубили на актуелности, подразумева се да су у том часу они имали потпуно различито значење, нарочито у Зети, чији је православни миље био изложен двоструком изазову; из унутрашњости Балканског полуострва претила је најезда Османлија, док је приморје сведочило експанзији венецијанске политичке контроле, а упоредо и јурисдикције Римокатоличке цркве.<sup>738</sup> С тим у виду, оправдано је запитати се да ли је Никоново исповедање вере могуће читати и као коментар на сложену верску (и не само верску) ситуацију у региону, и да ли то, евентуално, има некакве везе с његовом *Повешћу*.

Потврдан одговор на прво питање својевремено је понудио епископ Атанасије (Јевтић), који је дошао до закључка да дотични одељак Горичког зборника шаље суптилну антиисламску поруку. Уважавајући околност да је ортодоксија у тадашњој Зети била угрожена с две стране, овај аутор је стао на становиште да Никонов вероисповедни исказ ипак није био уперен против „Латина“ (или макар не преваходно) јер се уопште не дотиче происхођења Светог Духа, што је, наравно, суштинска догматска разлика између православља и римокатоличанства. Оно на чему се пак у више наврата задржава јесте вера у Свету Тројицу. Будући да је посредни принцип који је заједнички обема овим деноминацијама, али потпуно стран ригидном исламском монотеизму, Атанасије сматра да је Никон препознао тај радикално друкчији верски систем као опасност и

<sup>734</sup> Трифуновић, Уз фототипију, 015.

<sup>735</sup> О термину „варварин“ в. Jones, *Image of the Barbarian*, 376–407; Ђирковић, Варвари, 67–68.

<sup>736</sup> PG 28, 625C: „Εἰ δὲ λέγει ὁ δι' ἐναντίας, ὅτι βασιλικῆ τυραννίδι τούτους κατέχομεν [...]“. Како од арапског освајања византијски цар више дефинитивно није био у могућности да непосредно утиче на црквене прилике у Палестини, може се помислити да *Quaestiones* (или бар овај њихов део) потичу из времена пре 638. године, в. Thümmel, *Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, 252; Bandini, *Doctrina ad Antiochum ducem*, 185–186.

<sup>737</sup> Haldon, *Works of Anastasius of Sinai*, 120 дозвољава да је реч о аријанцима и Персијанцима, али није безусловно за датовање из претходне напомене.

<sup>738</sup> Спремић, Црквене прилике, 73–108.

одлучио да на њега посредно упозори на крају свога рукописа.<sup>739</sup> Овој интерпретацији ми бисмо додали (или супротставили) још једну, базирану на читању Исповедања вере у контексту целине коју тај текст, као што смо сугерисали, чини с *Повешћу о јерусалимским црквама*. Речју, очито је да цитирани одломак из *Quaestiones* одише јаким полемичким набојем, чија су мета „јеретици“; поред тога што су заувек недостојни да се брину о Христовим светим местима, сваки покушај да их се домогну завршава се тако што их саборна црква „као свиње одагна“ од њих.<sup>740</sup> Чини нам се, према томе, да овај пасус у саму идеју о светим местима утискује једну димензију која би се дала назвати антијеретичком; дакако, с обзиром на то да би читалац Горичког зборника термин „јерес“ по свој прилици најпре довео у везу с римским обредом, одређење „антијеретички“ се у овом случају вероватно може изједначити с „антилатински“. У том смислу, *Повест* – где је, *nota bene*, Света земља приказана без и најмањег наговештаја римокатоличког присуства<sup>741</sup> – можда може бити схваћена као нека врста замене за непосреднију полемичку опаску која је изостала из Исповедања вере. Другим речима, није искључено да, иако се у њему не обрачунава отворено с римокатоличким учењем, Јерусалимац индиректно профилише овај свој састав баш у том смеру упарујући га са списом о палестинским знаменитостима, у којима је оличена богомдана надмоћ правоверне заједнице над „јеретичким“ следбама.

*Никољац 49: Света земља између вербалне и визуелне репрезентације*

Рукопис бр. 49 збирке манастира Никољац (данас похрањен у Археографском одељењу Народне библиотеке Србије у Београду) посве је типичан монашки зборник мештовитог састава. На његових 338 листова преписан је већи број разноврсних текстова, који се, прегледности ради, могу поделити у неколико целина. Прва и уједно најобимнија састоји се из хомилитичких (и, тек спорадично, хагиографских) састава намењених читању о значајним хришћанским празницима током читаве литургијске године. Занимљиво је то што низ почиње и завршава се двама словима истога писца, Андрије Критског († 740), и то на Воздвижење Часног крста (14. септембар) те на Успење Пресвете Богородице (15. август); између њих поређана су дела светих отаца и других истакнутих црквених аутора, углавном позноантичких и раносредњовековних, због чега радови Димитрија Кантакузина, које такође затичемо у овом скупу, представљају извештај изузетак.<sup>742</sup> Следећи сегмент је апологетско-полемичког карактера: он се отвара антијудејском расправом, на коју се, потом, надовезују антилатинске, а на ове пак спис Давида Дисипата против Варлаама Калабријског.<sup>743</sup> У продужетку долази састав Василија Великог о посту и списак забрањених књига, а затим преписка трновског патријарха Јевтимија и Никодима Тисменског.<sup>744</sup> Након тога креће нова целина, на чијем се почетку јавља спис о светим местима; на њега се наставља избор природословних чланака, а на њих превод *Тумачења Песме над песмама* Теодорита Кирског.<sup>745</sup> На самом крају књиге налази се један летопис, чији први део говори о збивањима из „опште“, а други о онима из српске историје; потоњи, досад издат у два наврата, покрива период од смрти цара Стефана Душана до 7004, тј. 1496. године.<sup>746</sup>

<sup>739</sup> Јевтић, Исповедање вере, 264–267.

<sup>740</sup> PG 28, 625C: „Ἀλλὰ, κἀν πρὸς βραχὺ τοῦτο ἐπεχείρησαν, συντόμως πάλιν ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία τοὺτους ἀπεδίωξεν, ὡς χοίρους τῶν ἀγίων Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν αὐλῶν καὶ τόπων“; за словенски превод в. изнад.

<sup>741</sup> Као, уосталом, и муслиманског, в. изнад, стр. 89–90.

<sup>742</sup> Ђоровић, Прилози, 86–88; Радошевић, Хронолошки и космографски чланци, 524–525.

<sup>743</sup> Ђоровић, Прилози, 88.

<sup>744</sup> Ibid., 88–89; Радошевић, Хронолошки и космографски чланци, 525.

<sup>745</sup> О последњем одељку в. изнад, стр. 55.

<sup>746</sup> Анастасијевић, Летопис никољски, 364–360; Новаковић, Никољски летопис, 155–171.

Разуме се, посебну пажњу у контексту наше дискусије завређује целина у чијем се оквиру запажа текст о ходочасничким атракцијама у Светој земљи. Као што је већ напоменуто, овај се одељак простире на л. 306<sup>v</sup>–308<sup>r</sup>. Већ на задњој страни потоњег листа почиње серија сразмерно кратких фрагмената у којима се покрећу различита питања хронолошке и космолошке природе. Први по реду означен је као „ск[а]заніе въ кратцѣ, о скончанн крѣгов(ь) и пасхалин“ (л. 308<sup>v</sup>–309<sup>r</sup>). Оно на шта би ваљало упозорити кад је реч о овом саставу – на чији предмет, иначе, наведени наслов довољно јасно упућује – јесте то да је нека његова верзија по свему судећи била инкорпорирана и у тзв. Ловчански зборник. Према опису Георгија Иванова, сачињеном пре него што је кодекс изгубљен за истраживаче, идентично заглавље носио је крњи текст на самом његовом крају,<sup>747</sup> у чијој се непосредној близини налазио једини други познати (додуше, непотпун) препис списка о светим местима засведоченог у Рс Никољац 49. Два и по листа што долазе иза овог „сказанија“ (309<sup>v</sup>–311<sup>v</sup>) претежно су испуњени записима познијег датума, док се на л. 312<sup>r</sup> почињу низати природословни одломци које је, своједобно, до танчина проучила Нинослава Радошевић.

Првих неколико листова, закључно с 315<sup>v</sup>, заузима „дрѣво вѣд[ѣ]ніе мѣдраго гавра. вѣд[ѣ]тъ под(о)бајет(ь)“; посредни су пробрана календарска објашњења, превасходно она која је ваљало имати на уму приликом одређивања датума Ускрса.<sup>748</sup> Наредни блок насловљен је „иоан(н)а дам(а)скина ѿ свѣте ѿгни свѣтилницѣхъ, сл(ь)н(ь)ца же и лун(ы) и звѣздам(ь), кѣ“ (л. 315<sup>v</sup>–321<sup>r</sup>). Ово није ништа друго до извод из *Тачног излагања православне вере* (познатог и као *Догматика* или *Богословље*), трећег и последњег дела енциклопедијског *Источника знања (Πηγή γνώσεως)* Јована Дамаскина; као што бројка на крају сугерише, реч је о 21. глави, на коју се, потом, надовезује ексцерпт из 23.<sup>749</sup> Најзад, од л. 321<sup>r</sup> до л. 322<sup>v</sup> смењују се обимом незнатни текстови који се, по правилу, сматрају преводним радовима Константина Филозофа. То је, најпре, „ѿ сѣмотрѣни вѣселеніе“, у којем се огледа још једна подударност између Никољца 49 и Ловчанског, али и Богишићевог и Горичког зборника.<sup>750</sup> Потом долазе чланци „ѿ едемѣ“, „рѣкы вѣлнкіе, лѣ“ те „горн же вѣлнкн, вѣ“, чија се заступљеност у рукописном наслеђу православних Јужних Словена такође не своди искључиво на преписе из никољачког кодекса.<sup>751</sup> Коначно, премда тематски одступа од наведених састава, не изненађује то што се *Тумачење Песме над песмама* непосредно наслања на управо приказани низ будући да је и оно, како изгледа, производ преводилачке делатности Костенечког.

Главно питање које овај сажети приказ садржине нашег рукописа покреће тиче се односа између списка о светим местима и природословне – дакле, хронолошке, географске, астрономске, космолошке – литературе. Видели смо да је у Рс Никољац 49 састав о палестинским светињама постављен испред групе краћих одељака посвећених одређеним природним појавама. Сасвим је могуће, штавише, да је сродан концепт био примењен и у Ловчанском зборнику. Као што је већ истакнуто, у њему је уочен исти текст о светим местима пропраћен једном белешком историјске тематике, а непосредно иза тога кретало је поменуто „сказаније ва кратце“, усред којег се књига прекида. То значи да је, изворно, она можда садржала још природнонаучних одломака – наше је уверење, чак, да постоји велика вероватноћа да јесте<sup>752</sup> – но то се не би могло са сигурношћу утврдити све и да није нетрагом нестала. Како било да било, упркос томе што немамо начина да сазнамо у којој мери је кодекс био оштећен у тренутку кад је представљен академској јавности, стиче се утисак да је Иванов заправо располагао његовим већим делом, тј. да је недостајао само

<sup>747</sup> Ивановъ, *Исторически извѣстия*, 217.

<sup>748</sup> Радошевић, *Хронолошки и космографски чланци*, 526–535.

<sup>749</sup> *Ibid.*, 535–536.

<sup>750</sup> В. изнад, стр. 53, 57.

<sup>751</sup> Сва три се, рецимо, затичу у Богишићевом зборнику, и то поређани један за другим, баш као и у Никољцу 49, Novaković, *Odlomci*, 55.

<sup>752</sup> В. и Ангелов, *Из старата литература* 2, 169.



један број завршних чланака.<sup>753</sup> Основ за ову претпоставку даје нам Никољац 49, који се, како је показано, окончава низом на чијем почетку стоји спис о светим местима. Постоји, међутим, још један згодан компаративни пример на који би у овом контексту ваљало скренути пажњу. Наиме, раније смо указали на то да се *Повест* Никона Јерусалимца додирује с хронолошко-географско-космолошким сегментом Горичког зборника – који се, као и тематски близак блок из Никољца 49, налази при крају рукописа – с тим да она долази након, не пре њега. Шта нам све ово говори о проблему најављеном на почетку овога пасуса? Да ли је посреди тенденција (истина, прилично слабо посведочена) да се писање о поклоничким атракцијама Истока упарује с природњачким? Уколико то збиља јесте случај, која би била логика таквог споја?

У својој дискусији о метролошком одломку Никоновог кодекса, Сима Ћирковић је узгред изнео једну примедбу која нам делује битно за текуће разматрање. Коментаришући текстуално окружење дотичног фрагмента, Ћирковић је подсетио на резултате испитивања византијских рукописних зборника, која су показала да је „на први поглед необично удруживање“ разноликих списа (граматичких, метролошких, хронолошких) служило „обуци и увођењу у тумачење Светог писма“; следствено, поентира он, „[м]ожда су и наши зборници са географским, астрономским и метролошким чланцима представљали неку врсту уџбеника за ширење и уздизање богословске културе“.<sup>754</sup> Мада Ћирковић изриком не помиње саставе о светим местима, нама је блиска идеја да су и они имали своје место у овим приручним компилацијама, чија је сврха вероватно била да оспособе своје кориснике за разумевање светих списа. Као што су, примера ради, космолошки прилози разјашњавали поједина питања у вези с чином стварања света, описаном у Првој књизи Мојсијевој (Постању), или као што су различити хронолошки текстови несумњиво олакшавали поимање временског следа двају Заветâ, тако су они о светим местима омогућавали сагледавање просторних оквира у којим су се одиграла знаменита збивања из историје спасења. Они, другим речима, успостављају мрежу просторних односа међу локацијама које светописамски наратив у бројним случајевима не доводи у довољно јасну – или ма какву – везу. У претходном поглављу је указано на то да се ови просторни односи могу конструисати на више начина, међу којима је најпрецизнији онај заснован на квантификацији удаљености између ходочасничких дестинација, тј. онај који у највећој мери карактерише спис засведочен у Никољцу 49 (и делом у Ловчанском зборнику).<sup>755</sup> Поред тога, у њему се затичу и одређене експликативне напомене од којих једна развејава врло важну дилему у вези с топографијом Палестине; циљамо, наиме, на ону о тројном значењу појма „Галилеја“, која је, као што ћемо видети ниже,<sup>756</sup> кључна за контекстуализацију неких значајних догађаја из Христовог живота. Све у свему, налазимо да је овај текст, упркос извесним недостацима на које је раније указано, могао послужити као својеврсно помагало за савладавање свете приповести, и да је, као такав, с добрим разлогом придружен одломцима из хронолошког, географског и космолошког тематског круга.

Шта је, међутим, с Никоновом *Повешћу*? Да ли се и она, с обзиром на то да се налази у упоредивом рукописном окружењу, може интерпретирати на исти начин? Премда би потпуно одрицање информативне вредности ма којем спису о светим местима вероватно било без основа, рекло би се да је *Повест*, херметична и прожета јаким мистичким набојем, превасходно имала да задовољи неке друге потребе, односно, како је сугерисано изнад, да буде текстуални ослонац „умном ходочашћу“, тј. контемплативном доживљају Свете земље. Према томе, чини нам се да између ње и природословних чланака који јој претходе не постоји функционална повезаност попут оне што се, макар по нашем мишљењу, дâ уочити у одговарајућем сегменту анализираниог

<sup>753</sup> Према евиденцији овог истраживача, сачувани део рукописа имао је око 300 страна, што ће рећи отприлике 150 листова, Ивановъ, *Исторически извѣстия*, 214–217.

<sup>754</sup> Ћирковић, *Метролошки одломак*, 187.

<sup>755</sup> В. изнад, стр. 79–80.

<sup>756</sup> В. ниже, стр. 161.

никољачког рукописа. Штавише, у прилог томе да *Повест* и целина која долази пре ње нису у оваквој врсти смисаоне међузависности могао би ићи и раније поменути орнаментални преплет, који недвосмислено означава линију разграничења између њих.<sup>757</sup> Суштина је, дакле, у томе да иако Горички зборник и Никољац 49 на наизглед сличан начин комбинују текстове о светим местима с хронолошким, астрономско-космолошким и географским саставима, импликације тих низова, по свој прилици, нису исте. Разуме се, невоља лежи у томе што је на малом узорку којим располажемо сразмерно тешко продубити дискусију на ову тему, због чега остаје да се надамо да ће се у догледно време открити још рукописног материјала који ће унеколико проширити тренутно доста скучени простор за доношење закључака.

Да резимирамо: ако је судити по његовом положају у оквиру зборника бр. 49 манастира Никољац, дозвољено је претпоставити да је преводно – а можда, делимично, и ауторско – дело Константина Костенечког о Јерусалиму и околини могло бити коришћено као допунско штиво за читаоце Светог писма, поготово оне недовољно верзиране. Ипак, да ли је то све што се може казати о употреби овога текста у монашком миљеу, за који је очито био намењен? Разматрајући *Слово* из Бдинског и *Повест* из Горичког зборника, покушали смо да покажемо да су ти списи имали потенцијал да сâм чин читања уздигну на ниво нарочитог верског искуства. Постоји ли и у овом случају основ за размишљање у сличном правцу? Наш је утисак да постоји, а како бисмо образложили овај одговор потребно је да из једног другог угла сагледамо оно што смо малочас (и у још неколико наврата) истакли као главну карактеристику овог извора кад је реч о приступу текстуализацији простора; у њему се, подвучимо то још једанпут, доследно нотирају растојања између палестинских знаменитости, али и димензије појединих сакралних објеката. У светлости сродних сведочанстава латинске, грчке или пак руске провенијенције, дотична пракса не делује нимало необично. Напротив, такви подаци се по правилу појављују у ходочасничкој литератури из разлога што је, како изгледа, мерење имало прилично важну улогу у доживљају светих места. Попут поклоњења, целивања и сличних ритуалних радњи, мерење је пружало начин да побожни посетилац перформативно изрази пијетет према материјалним остацима свештене прошлости.<sup>758</sup> С друге стране, тачне мере биле су драгоцене за оне који нису видели Свету земљу, будући да је једино помоћу њих било могуће створити колико-толико поуздану представу о том подручју као целини, односно о изгледу појединачних тамошњих светиња; разуме се, информације ове врсте су имале посебно важан удео у настојањима да се у Европи изграде реплике Јерусалима, која су нарочито узела маха у последњим столећима средњега века.<sup>759</sup> Дакле, у самој чињеници да се у тексту из Никољца 49 инсистира на квантификацији простора нема ничег чудног. Међутим, оно што јесте несвакидашње, и што несумњиво изискује нашу пажњу, јесте то што је за дефинисање свих релевантних вредности искоришћена једна те иста мерна јединица – корак.

У периоду који покрива овај рад, удаљеност између светих места могла је бити приказана на различите начине. Бројни су, на пример, поклонички списи у којима се деонице пута одређују у односу на време потребно за њихово прелажење, поглавито изражено у данима. Уз то, аутори ових дела су радо посезали за стандардним мерама за дужину; попреште и миља, на чију смо употребу у јужнословенском досијеу раније скренули пажњу,<sup>760</sup> само су неке од њих. Нарочито занимљиву категорију сачињавају јединице мере чији је „еталон“ само људско тело; видели смо, рецимо, да Арсеније Солуњанин користи и сежањ за утврђивање раздаљина, али да такође нека

<sup>757</sup> В. изнад, стр. 134.

<sup>758</sup> О мерењу као важном аспекту ходочасничког искуства в. Shalev, *Christian Pilgrimage*, 131–150; Arad, *Christian Maps of the Holy Land*, 60.

<sup>759</sup> Из обимне библиографије о овом питању могли би се издвојити следећи наслови: *Real and Ideal Jerusalem*, ed. Kühnel; *Новые Иерусалимы*, ed. Лидов; Kühnel, *Virtual Pilgrimages*, 243–264; *Visual Constructs*, edd. ead., Noga-Banai, Vorholt.

<sup>760</sup> В. изнад, стр. 87, 91–92.

святилишта описује тако што нотира колико људи у њега може да стане или пак колико је особа потребно да би се оно обухватило.<sup>761</sup> Штавише, у ходочасничкој литератури се често затичу и процене растојања између двеју тачака засноване на представи о томе колико далеко човек може бацити камен или одапети стрелу.<sup>762</sup> Но, „антропоморфна“ мерна јединица *par excellence* ипак је био корак, који је омогућавао релативно прецизно предочавање мањих дистанци (између местâ у оквиру једног града, сакралног комплекса итд) те димензија одређених здања (дужина, ширина, каткад и дубина, ако објекат има подземни ниво). То је управо случај и у саставу из никољачког рукописа, где се корак ставља у службу „мапирања“ Јерусалима и његовог најближег окружења, као и описа одабраних светиња. Упада у очи, међутим, то да се у нашем извору истом јединицом изражавају и далеко веће удаљености, не само од више стотина него и од више хиљада корака. Зашто је то тако? Због чега није уведена нека алтернативна мера која би била прикладнији избор за дуже релације, а која би се користила упоредо с кораком, по потреби?

Док смо трагали за решењем ове недоумице, пажњу нам је привукла позната студија Кетрин Руди о тзв. „виртуелном ходочашћу“ (*virtual pilgrimage*), специфичној форми побожног понашања која је била заступљена међу монахињама у Низоземској крајем средњег века.<sup>763</sup> Како истиче Руди, под овим појмом разумевају се верске праксе – развијене под утицајем „модерне побожности“ (*devotio moderna*) и за њу типичног нагласка на емпатичкој вези с Христом – чији је циљ био да у некоме ко никада није имао прилику да сагледа света места побуди осећања што проистичу из стварног поклоничког путовања. Мада је овај поступак почивао на проучавању одговарајућих текстова и контемплацији над дестинацијама које се не дају директно доживети, он је укључивао и физичку компоненту, односно својеврсну симулацију ходочасничких покрета у реалном времену и простору.<sup>764</sup> Ритуално кретање – чија је сврха било евоцирање Христових страдања, смрти и васкрсења, и које је, самим тим, симболички саображавало окружење у којем се одвија са Светом земљом – имало је ослонац у списима сачињеним баш за ове потребе.<sup>765</sup> Они су обиловали прецизним информацијама о палестинским светињама, међу којима су мере биле од прворазредне важности. Поред димензија Христових рана, крста или гроба, по правилу су се доносила растојања између светих места, при чему су она углавном изражавана у корацима; као што се може претпоставити, узимање тела као референтне тачке имало је за циљ да оснажи имагинативно присуство читаоца у Јерусалиму и на другим ходочасничким локалитетима, али и да подстакне поменути корпоралну манифестацију овог верског искуства.<sup>766</sup>

Излишно је наглашавати да наша намера није да повлачимо конкретне паралеле између текста из Никољца 49 и онога што Руди зове „књижевношћу виртуелног ходочашћа“ (*literature of virtual pilgrimage*), и то не само зато што се верски и културни контексти који су их изнедрили драстично разликују. Независно од те примедбе, простор за поређење сужава то што наш извор, уверени смо, нема капацитет да стимулише доживљај светих места какав су имали они којима се бавила Руди; сувише је, наиме, штур, а каткад и конфузан, да би изазвао такву врсту ефекта. Но, упркос свему томе, под утиском смо да горенаведени пример ипак може послужити да, опрезно, изведемо једну радну хипотезу о употреби списа о Светој земљи из никољачког рукописа. Речју, ми нисмо склони идеји, коју заговарају поједини истраживачи, да су подаци што их он пружа о растојањима између ходочасничких циљева имали практичну вредност „на терену“, те да су и саме Константину Филозофу могли бити од помоћи током његовог боравка на Истоку.<sup>767</sup> По

<sup>761</sup> В. изнад, стр. 98–99.

<sup>762</sup> Shalev, *Christian Pilgrimage*, 138–140.

<sup>763</sup> Rudy, *Virtual Pilgrimage*.

<sup>764</sup> *Ibid.*, 28–29.

<sup>765</sup> *Ibid.*, 171–173.

<sup>766</sup> *Ibid.*, 93, 97.

<sup>767</sup> Николова, *Данни за поклонничество*, 807.

нашем мишљењу, вредности које затичемо у тексту су доследно дате у корацима – може бити и да су прерачунате у кораке у некој етапи његовог настанка – зарад оних који су имали највише изгледа да Палестину „досегну“ медитативно, не реметећи притом ни просторне ни друштвене оквире своје свакодневице.

Удаљености изражене у корацима је једноставније појмити него оне које се ослањају на какву крупнију, апстрактнију јединицу мере. Сем тога – ово је особито важно – њих ћемо лакше емпиријски испитати у властитом окружењу; потребно је само ходати од тачке А до тачке Б. С тим у виду, замислимо уобичајену рутину једног средњовековног монаха, која је подразумевала кретање по мање-више устаљеним путањама унутар манастирског комплекса, а каткада и изван њега. Да ли би, под утицајем овог списка о светим местима, наш монах почео да обраћа посебну пажњу на растојања која је прелазео на дневној бази? Да ли би пронашао некакво задовољење у поређењу изнесених података с просторним реперима у својој околини? Да ли је бројање корака могао, можда, схватити као неку врсту духовне вежбе којом би се закупио пешачећи у кругу манастира или на нешто дужим раздаљинама? Све су то питања на која на основу расположивих извора није могуће дати јасан одговор, па самим тим ни устврдити да је састав из никољачког зборника подстицао побожне праксе које су имале да компензују непосредан доживљај Свете земље. Рекли бисмо, међутим, да овакву замисао не би ваљало ни априорно одбацити с обзиром на већ коментарисану тенденцију нашег списка да успоставља експлицитне просторне аналогije између југоисточне Европе и Палестине, тачније између долина Струме и Јордана,<sup>768</sup> намера састављача или редактора је, дакле, била да један страни пејзаж приближи својој публици тако што ће га сравнити с неким познатим. Несумњиво, брижљиво бележење растојања имало је исту сврху, с тим да верујемо да је избор мерне јединице имао посебне импликације; поред тога што је допуштао да се подручје Свете земље (делимично) реконструише у машти, овај текст је, по нашој претпоставци, позивао читаоца/слушаоца и да перформативно, кроз покрет, пројектује тај простор на сопствену околину. Наравно, док не дођемо до неких конкретнијих сазнања, цела ова аргументација мора остати у домену спекулације.

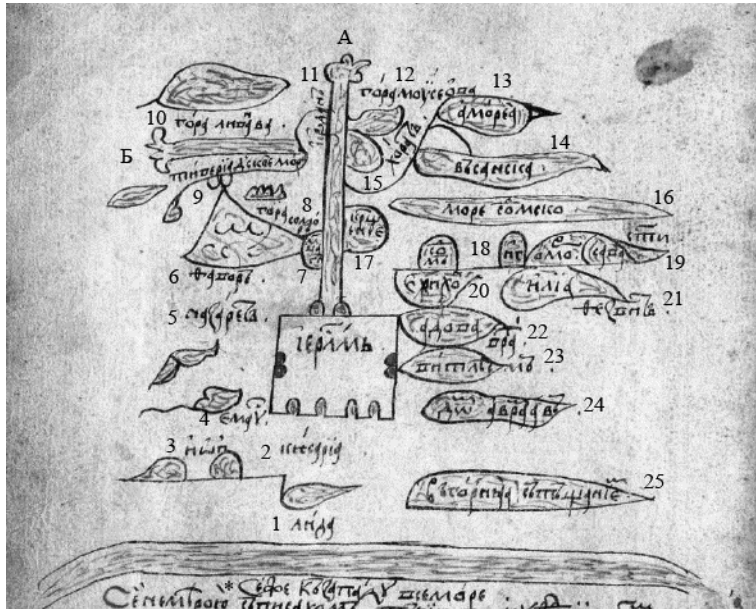
\*

Неке од претходних страница посветили смо покушају да проникнемо у функцију нашег списка о светим местима полазећи од текстова с којима он твори целину, односно који се на њега непосредно надовезују. Неопходно је, међутим, нагласити да они не представљају једини аспект његовог рукописног контекста који је релевантан за ову дискусију. Наиме, као што је истакнуто у презентацији изворног досијеа, Никољац 49 је јединствен не само по томе што садржи једини (засад) познати потпуни препис анализираног састава већ и зато што је он пропраћен графичким приказом Јерусалима и Палестине, који је без пандана у проученом рукописном наслеђу Јужних Словена, али и ширег православног света (Слика 1). У грчком материјалу, рецимо, ништа слично није забележено; наука и даље зна само за једну византијску мапу Свете земље, наиме, за чувени подни мозаик из цркве у Мадаби (данашњи Јордан), датован трећом четвртином 6. столећа.<sup>769</sup> У сваком случају, како би се стекла права слика о важности дотичног елемента никољачког кодекса, треба се подсетити и чињенице да се картографске представе простора уопште јављају изузетно ретко у српским и бугарским рукописним књигама, а притом и сразмерно касно; сви примерци које смо имали прилику да видимо – сва три, да будемо прецизнији – затичу се у зборницима с краја раздобља којим се овде бавимо. У више пута помињаном Богишићевом зборнику налази се цртеж насељеног света, сачињен према географско-космолошком трактату који долази након њега, а чије је издање још давно објавио

<sup>768</sup> О томе је било речи изнад, в. стр. 81–82.

<sup>769</sup> О мапи из Мадабе постоји више важних научних публикација, у које свакако спадају: Avi-Yonah, *Madaba Mosaic Map*; Donner, *Mosaic Map of Madaba*; *Madaba Map Centenary*, edd. Piccirillo, Alliata; скорије: Leal, *Reconsideration of the Madaba Map*, 123–143; Agad, *Christian Maps of the Holy Land*, 13–29.

Стојан Новаковић,<sup>770</sup> земља, уоквирена океаном, приказана је као круг с центром у Јерусалиму, у који су, према странама света, уписани важнији региони и мора. Иста представа, пропраћена идентичним саставом, очувана је и у нешто старијем рукопису. У питању је зборник бр. 88 Руског државног архива старих докумената (Збирка Оболенског, ф. 201), из првих деценија 16. века.<sup>771</sup>



Слика 1: План Свете земље из зборника бр. 49 манастира Никољац (л. 306<sup>v</sup>)

Поред ових карата – које, дакле, припадају једном типу – ту је још само она из Никољца 49, која с њима у концепцијском смислу нема никакве везе. (Оно што им је заједничко – источно усмерење и средишњи положај Јерусалима – опште су карактеристике већине средњовековних мапа.<sup>772</sup>) Да ли је и она умножавана заједно с одговарајућим текстом не може се казати будући да је препису из Ловчанског зборника недостајао први део; према томе, иако свакако постоји могућност да то јесте био случај, сазнања којима у овом тренутку располажемо упућују на то да је посреди усамљени примерак јединог очуваног визуелног плана Свете земље у православном јужнословенском миљеу. Па ипак, изгледа да за њега у научним круговима досад није било већег занимања. По нашој евиденцији, он је први пут публикован и коментарисан у чланку Маје Петрове, у којем се доноси и издање пратећег списка о светим местима.<sup>773</sup> Запажања Петрове су инструктивна, премда, чини нам се, не и исцрпна; на крају крајева, тежиште њеног разматрања било је на тексту. Друга репродукција карте за коју знамо налази се у хрестоматији Томислава Јовановића, који се, међутим, не упушта ни у какву расправу у вези с њом.<sup>774</sup> У ономе што следи, наш циљ ће бити да поново отворимо нека питања која се тичу саме карте, али и њеног односа према саставу испред којег стоји, настојећи притом да и на основу ње извучемо неке закључке о томе како је он могао бити коришћен.

<sup>770</sup> Novaković, Odlomci, 41 (репродукција у прилогу чланка, Слика 1).

<sup>771</sup> Мошкова, Долгие путешествия, 44–45. Према Анатолију Турилову, исти цртеж се налази и у једном зборнику мештовитог састава из 1433. године (Зограф 105), *ibid.*, 44 и нап. 25, но тај рукопис нам није био доступан током израде овог рада.

<sup>772</sup> Из библиографије о средњовековним мапама: *History of Cartography* 1, edd. Harley, Woodward; Edson, *Mapping Time and Space*; English, *Ordo orbis terrae* (са старијом литературом).

<sup>773</sup> Petrova, Unknown Copy, 256, 267–268.

<sup>774</sup> *Света земља*, ed. Јовановић, 102.

Пре него што се испитивању подвргне сâм приказ Палестине, потребно је осврнути се на један (пара)текстуални елемент који га, у извесном смислу, повезује са излагањем о светим местима. Циљамо, наиме, на четири и по реда постављена одмах испод слике, чија се посебност спрам основног текста може наслутити већ по томе што су исписани нешто крупнијим словима. Но, оно што их недвојбено одваја од њега јесте њихова садржина: „се не мѣроу съписаноу, тѣю по расѣженію д(ь)нем(ъ). и по видѣнію д(ь)нем(ъ). да аще что и зазорно кс(тъ) нѣс(тъ) чюдно. тѣю бо велика с(вѣ)таа мѣста въобразихъ. да вѣсть се съ кое страны иеросалимъ кое мѣсто“.<sup>775</sup> Иако би се, дакле, на први поглед могло учинити да се ради о заглављу списка који долази у продужетку, из наведеног је посве јасно да је ипак у питању напомена која објашњава настанак и сврху приложеног плана Свете земље. Најпре, сазнајемо да он није сачињен мерењем већ „по расуђењу и виђењу дана“; уз то, у обзир су узета само „велика“ *loca sancta*, за која је процењено да би ваљало знати с које се стране Јерусалима налазе. Шта нам ово може казати о односу између вербалне и визуелне представе светих места у никољачком зборнику?

По нашем осећају, опаска са самог почетка („се не мѣроу съписаноу“) може се, можда, читати као својеврстан отклон од предстојећег састава, који инсистира на утврђивању тачних растојања између палестинских знаменитости. Уколико се у овим речима да препознати покушај цртача мапе да се унапред огради од непрецизности које би читаоцима пратећег текста могле запарати очи, ваљда би морало следити да је он био упознат с њим. У прилог овој тези ишло би и запажање Маје Петрове, која је упозорила на то да наведена белешка стилски наликује једној другој на коју наилазимо у Рс Никољац 49, на доњој маргини л. 325<sup>r</sup>, у оквиру Теодоритовог *Тумачења Песме над песмама*;<sup>776</sup> нарочито је упадљиво то што се у обема смењују глаголски облици у првом лицу једине и множине. Полазећи од тога да су и спис о светим местима и *Тумачење* припадали преводној оставштини Константина Костенечког, како се обично сматра, Петрова помишља да су мапа те оба поменута записа могли произаћи из пера неког од преписивача његових дела.<sup>777</sup> То би, дакако, значило да мапа није могла настати независно од текста. Да ли то, међутим, нужно подразумева и да је настала *на основу* њега?

Сумњу на овакав закључак баца фраза „по расѣженію д(ь)нем(ъ). и по видѣнію д(ь)нем(ъ)“. Дани који се у њој помињу односе се, свакако, на дане путовања, тј. на временски оквир у којем се једна релација може савладати. Као што смо малочас сугерисали, информације тога типа биле су релативно широко заступљене у ходочасничкој литератури; према томе, уопште није искључено да их је аутор наше мапе нашао у неком извештају о посети светим местима и да их је употребио за њено конципирање. Па ипак, делује нам да из горенаведене формулације није могуће до краја разлучити да ли „расуђивање“ и „виђење“ на које се он позива одражава перспективу некаквог непознатог поклоника, или пак његову властиту. Збиља, начин на који су ови редови срочени оставља сасвим довољно простора за могућност да је њихов писац скицирао подручје Палестине на фону сопственог искуства, као бивши ходочасник који није располагао тачним растојањима између Јерусалима и других значајних дестинација у Светој земљи, али који је ипак био у стању да је мапира знајући, по сећању, где се поједина места налазе и колико је отприлике времена потребно да се достигну идући из Светог града. Било како било, у расправу о томе која од ових двеју варијанти изгледа вероватније тренутно није потребно улазити будући да се обе косе с претпоставком да је дати састав о светим местима послужио као предлог за мапу која му претходи.

<sup>775</sup> Petrova, Unknown Copy, 269.

<sup>776</sup> Трифуновић, Тумачење, 98: „† над[е]же кр(ь)стов'ци сѣн авлают се, мнѣ мннт' се јакѣ еше нѣ съвршии повѣданіе јакѣ змножено сѣше. нѣ тѣю чѣсть некою. нна се кѣ [?] знаше јакѣ мнѣ(го) вѣ въ словѣхъ. мн же елика свѣрѣтоуом полѣжнѣом“.

<sup>777</sup> Petrova, Unknown Copy, 268. Ауторка упозорава и на сличности између ових двају записа и оног из Ловчанског зборника, у којем се помиње име Константина Филозофа, в. изнад, стр. 53.

Наравно, ово су тек прелиминарни утисци који проистичу искључиво из датог записа, без узимања у обзир саме мапе. Како би се утврдило у каквој су тачно вези два приказа Свете земље из Никољца 49 неопходно је, пре свега, детаљно размотрити вербалне елементе цртежа – на визуелне ћемо се вратити нешто касније – и установити да ли они имају утемељење у тексту који следи. Прегледности ради, одлучили смо да представимо (рашчитамо) и према потреби прокоментаришемо једну по једну ознаку, изузимајући средишњу (ѿ(о)с(а)л(н)мь), која на овом нивоу не изискује посебно објашњење; у списку који доносимо у продужетку свакој је додељен број (од 1 до 25) који одговарају онима на Слици 1.

1. лнда – Лида се не помиње у тексту.
2. кѿсарѿа – Цезареја (Палестинска/Приморска) не помиње се у тексту.
3. ноп' – Јафа се не помиње у тексту.
4. ѿмаѿс(ъ) – Емаус се не помиње у тексту.
5. назарѿѿѿ – Назарет се не помиње у тексту.
6. ѿлворѿ – Тавор се не помиње у тексту.

7. ѿца г(оспод)н(а) – Ова ознака захтева посебан коментар. Наиме, ако обратимо пажњу на мапу, видећемо да је она исписана у три реда: ѿ/ца/гн. У свом чланку, Маја Петрова је слова „м“ и „ца“ ставила заједно под једну титлу, па се тако добило „ѿца гн“. <sup>778</sup> Исто решење среће се и у њеном издању текста: „ѿ ѿце ндѿже постн се ѿ“. <sup>779</sup> Ипак, погледамо ли рукопис приметићемо да титла, у ствари, стоји само изнад слова „м“ (ѿ ѿце), <sup>780</sup> што ће рећи да не означава скраћење већ број; посредни, дакле, није нека реч која би се скраћено могла приказати као „ѿца“ („мљчальница“, на пример) него управо „ѿца“, „Четрдесетница“. Ово објашњење се савршено уклапа у контекст, будући да се, како сазнајемо из текста, ради о месту Христовог искушавања у пустињи, које је, као што је добро познато, трајало 40 дана. <sup>781</sup> Полазећи од те околности, латински поклоници су звали овај значајни локалитет „Брдом Четрдесетнице“ (*Mons Quarantania*). <sup>782</sup> У сведочанствима јужнословенске провенијенције, међутим, наведени назив по свему судећи није био уобичајен. У *Слову* из Бдинског зборника и у житијима светог Саве, којима ћемо се детаљније позабавити доцније, уместо њега се затиче термин „Посница“. <sup>783</sup> Нешто ближа изразу на који наилазимо у тексту из Никољца 49 јесте формулација у *Повести* Никона Јерусалимца: „въ нно мѣсто прѿндох в(о)гоч(овѣ)чноу словоу · ѿ, д(ь)ни искоушенїа г(оспод)оу · еже постр[а]да јако чл(овѣ)къ, ѿт дїавола“. <sup>784</sup> Ипак, ни Никон не користи појам „ѿца“ у овом значењу; колико смо успели да установимо, он посеже за њим искључиво када говори о Светој четрдесетници, тј. о Ускршњем посту. <sup>785</sup> Све у свему, чини се да је спорна реч у саставу приписаном Константину Костенечком употребљена на прилично специфичан начин, а чињеница да га мапа у том смислу следи вероватно би ваљало сматрати индикативним.

8. гора солдорѿ – Планина Семер не појављује се у тексту, мада то не мора значити да нема никакве везе с његовом садржином. Она се, наиме, помиње у Првој књизи о царевима, тачније у делу који документује владавину израиљског цара Амрија: „И купи гору Самаријску од Семера за два таланта сребра, и сагради град на гори, и назва град који сагради Самарија по имену Семера господара од горе“. <sup>786</sup> За разлику од планине Семер – иначе, облик посведочен на мапи

<sup>778</sup> Petrova, Unknown Copy, 267.

<sup>779</sup> Ibid., 269.

<sup>780</sup> В. л. 307<sup>v</sup>, први ред одозго. Факсимил доноси Petrova, Unknown Copy, 258.

<sup>781</sup> Мт 4:2; Мк 1:13; Лк 4:2.

<sup>782</sup> Марковић, *Прво путовање*, 51.

<sup>783</sup> *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vуnске, 240.1; Доментијан, *Житије*, 294; Теодосије, *Живот*, 167.

<sup>784</sup> Трифуновић, *Две посланице*, 306.

<sup>785</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 380 (185<sup>v</sup>): „се же вѣдомо боудн, ѿ с(в)ѣтѣмъ постѣ велнкыѣ, ѿ, це [...]“.

<sup>786</sup> 1 цар 16:24.

потиче од грч. Σομόρ<sup>787</sup> – Самарија се затиче у нашем тексту, као северна граница узвишења на којем лежи Свети град: „въсходѣт [...] ѿ самаріе съ сѣвера“.<sup>788</sup>

9. тиверїадскоє море – Тиверијадско (Галилејско) море се не помиње у тексту.

10. гора ливан[о]ва – Планински венац Либана, тј. Антилибана, не помиње се у тексту.

11. њорданъ – Река Јордан се јавља у тексту у више наврата, између осталог као „пандан“ бугарској Струми: „ѡрданъ съ вѣстокъ тѣчетъ. и под[о]вѣнтъ се мало стрѣмѣ“.<sup>789</sup>

12. гора моѡсеова – Планина Навав, позната и као „Мојсијева гора“ због тога што је, према библијском предању, на њој преминуо велики предводник Израиља, помиње се и у тексту кроз поређење с Пирином: „перннѣ гора на нѣн же прѣстави се моѡсн“.<sup>790</sup>

13. амореа – Амореји су народ против којег су Јевреји ратовали пред сâм крај Мојсијевог живота, тј. непосредно пре уласка у Обећану земљу. Према старозаветном наративу, чији је ток до детаља предочен у Бројевима и Законима поновљеним, дошљаци су водили две одсудне битке против двојице аморејских царева: Сиона, владара Есевона, и Ога, који је држао Васан.<sup>791</sup> Како је „Васанска“ (sc. земља) посебно приказана на нашој мапи (в. бр. 14), може се претпоставити да „Амореја“ представља Сионову територију, коју су Израиљци заузели тик пре Огове. Ниједна се, међутим, не помиње у пропратном тексту из Никољца 49.

14. вѣсанска – В. бр. 13.

15. хоратъ – Хорат, поток крај којег је пророк Илија провео годину дана кријући се,<sup>792</sup> није поменут у тексту.

16. море сод[о]мско – Мртво море је поменуто и у тексту.<sup>793</sup>

17. кр(ъ)щенїе – О месту где је Јован крстио Исуса се говори и у тексту, и то на потпуно исти начин (користи се само глаголска именица „Крштење“).<sup>794</sup>

18. сод[о]мъ и гомор[ъ] – О Содому и Гомори нема речи у нашем тексту.

19. сава с(вѣ)ти – Мисли се, свакако, на Велику лавру Св. Саве Освећеног, која се у тексту се помиње. Једини јудејски манастири на које он недвосмислено упућује јесу „Продром“, односно манастир Св. Јована Крститеља, те лавра Св. Герасима.<sup>795</sup>

20. ерихон[ъ] – Јерихон се јавља и у тексту; штавише, у оквиру паралеле која се повлачи између Палестине и југоисточне Европе, он је изједначен с градом Петричем.<sup>796</sup>

21. нлїа џезвѣтъ – У тексту се помиње неколико локација бременитих успоменом на Илију Тесвићанина: његова пећина, врх с којег се узнео на небо и место где је починуо под смреком. Ово последње, као што смо раније казали, библијска приповест смешта у околину Вирсавеје, на сам југ Свете земље, док се у једном делу средњовековних извора доводи у везу с манастиром Св. Илије, позиционираним између Јерусалима и Витлејема.<sup>797</sup> С обзиром на начин на који је ова ознака формулисана (уп. бр. 19), могуће је да се односи управо на речени манастир, премда би то вероватно значило да цртач није био најбоље обавештен о његовом положају.

22. адава вр[а]та – О „вратима Ада“, тј. о месту на којем је Христос сишао у свет мртвих, не говори се у тексту. Једини извор из јужнословенског корпуса што тематизује ову епизоду из

<sup>787</sup> В. нпр. коментар архиепископа Теофилакта Охридског на Јеванђеље по Јовану (4:5): „Σομόρ τὸ ὄρος ἐκαλεῖτο ἀπὸ τοῦ κτησαμένου αὐτὸ [...]“, PG 123, 1228B.

<sup>788</sup> Petrova, Unknown Copy, 269.

<sup>789</sup> В. изнад, стр. 81–82.

<sup>790</sup> Ibid.

<sup>791</sup> 4 Мој 21; 5 Мој 2–3.

<sup>792</sup> 1 цар 17:1–9.

<sup>793</sup> Petrova, Unknown Copy, 269.

<sup>794</sup> Ibid.

<sup>795</sup> Ibid.

<sup>796</sup> В. изнад, стр. 81–82.

<sup>797</sup> В. изнад, 80–81.



Христовог живота јесте Арсеније Солуњанин, који, међутим, тврди да се улаз у Ад налази крај Светог гроба, у Јерусалиму.<sup>798</sup> Није искључено да је овај локалитет укључен у Арсенијев спис под утицајем руске традиције, у којој се чешће скреће пажња на њега. Штавише, у неким руским поклоничким саставима место на којем се Христос спустио у Ад збиља се смешта јужно од Јерусалима, као што је и на нашој мапи. Према извештају архимандрита Агретенија из друге половине 14. столећа, између Витлејема и Велике лавре се налази брдашце испод којег је пећина позната као Ад.<sup>799</sup> Нешто касније, око 1420. године, јерођакон Зосима је написао да је, идући од Мамријског дуба ка месту мучења светог Георгија, видео „врата Ада“.<sup>800</sup>

23. вѣтлѣѣмъ – Витлејем се, разумљиво, помиње у тексту, и то на два места.<sup>801</sup>

24. дом[ъ] авраам[о]въ – „Аврамов дом“ је место где је патријарх угостио Свету Тројицу у лику тројице путника намерника. У јужнословенским списима о светињама Палестине јавља се под разним називима: у Никоновој *Повести* је „Гостионица Аврамова“, у *Слову* из Бдинског зборника „Аврамов дуб“, а код Арсенија Солуњанина „Мамријски дуб“;<sup>802</sup> у тексту из Никољца 49 се, међутим, не затиче.

25. вѣ гор'наа съ тѣщаніѣм[ъ] – У друштву наведених топонима, хоронима и хидронима, ова ознака делује апартно јер, заправо, представља цитат из Светог писма; реч је о подвученом делу следећег ретка из Јеванђеља по Луки: „А Марија уставши оних дана отиде хитно у горски крај, у град Јудин“.<sup>803</sup> „Горски крај“ није ништа друго до Подгорје (грч. Όρεινή), регија коју смо досад више пута помињали у вези с њеном најпознатијом поклоничком атракцијом, тзв. Захаријиним домом.<sup>804</sup> У спису из Никољца 49 затичу се обе одреднице: „ѿ тѣд[ѣ] (sc. од лавре Часног крста) до гор'наа дома захаріѣнна зѣтлѣ“.<sup>805</sup> Зашто је цртач мапе одлучио да обележи ову област онако како јесте није лако разлучити. Није искључено да је желео да појасни наведено место из текста, чија формулација може бити збуњујућа; примера ради, у преносу на савремени језик реч „гор'наа“ је протумачена као предлог: „повише дома Захаријиног“.<sup>806</sup> Фраза „вѣ гор'наа съ тѣщаніѣм[ъ]“ је, можда, требало да асоцира на изворни контекст из којег је истргнута и самим тим предупреди погрешне интерпретације.

\* се же къ западѣ все море – Дословно, „А к западу је све море“; очито, посреди је напомена којом се наглашава западна граница Свете земље. У тексту се о узвишењу на којем се налази Јерусалим каже, између осталог, да се са западне стране пружа од мора (вѣсходѣт' [...] ѿ мора съ запады).<sup>807</sup>

Сумирајући преглед вербалних елемената мапе, можемо констатовати да свега њих осам (бр. 7, 11, 12, 16, 17, 20, 23 и 25) има недвосмислене парњаке у тексту, док један (бр. 21) остаје под знаком питања. Треба запазити, притом, да су посреди општепознати чиниоци палестинске топографије – Посница, Јордан (и посебно место Христовог крштења), планина Навав, Мртво море, Јерихон, Витлејем и Подгорје – који би се могли очекивати у практично сваком приказу овог подручја. У том смислу, тешко је размишљати о нашем тексту као о писаном предлошку за мапу с којом је удружен у рукопису. Међутим, на претходним страницама је скренута пажња на одређене детаље који можда могу унети једну нову нијансу у овај закључак. Прва појединост на којој се вреди задржати јесте несвакидашњи израз који цртач употребљава да означи место где

<sup>798</sup> Адріанова, *Хожденіе*, 216.

<sup>799</sup> *Хожденіе архимандрит Агревѣнѣя*, ed. арх. Леонидъ, 19.

<sup>800</sup> *Хоженіе инока Зосимы*, ed. Лопаревъ, 20.

<sup>801</sup> Petrova, *Unknown Copy*, 269, 270.

<sup>802</sup> В. изнад, нап. 451.

<sup>803</sup> Лк 1:39.

<sup>804</sup> В. изнад, стр. 70 и даље.

<sup>805</sup> Petrova, *Unknown Copy*, 269.

<sup>806</sup> *Света земља*, ed. Јовановић, 109.

<sup>807</sup> Petrova, *Unknown Copy*, 269.

је ђаво кушао Христа у пустињи; уместо конвенционалног назива „Посница“ он бира термин „Четрдесетница“, који се, од свих јужнословенских списа о Светој земљи, користи само у оном из Никољца 49. То би, по нашем мишљењу, могло значити да је сачинитељ мапе имао у виду и на располагању дотични текст те да је, мада га није узео за предлогак свог плана Палестине, из њега преузео решење које му се у тренутку учинило zgodним. Конкретно, не делује незамисливо да се он одлучио за варијанту „ђца“ управо због простора; као што видимо на цртежу, та ознака је стала у мало, усправно поље у које свакако не би било могуће сместити реч „постђница“, чак ни скраћену и рашчлаћену на слоге.<sup>808</sup>

Сем у овом „практичном“ погледу, потенцијални утицај текста на мапу се распознаје и у неким другим аспектима. Као што је раније истакнуто, у тексту се наводе главне тачке којима је с четири стране света омеђен јерусалимски рејон – море на западу, Самарија на северу, Јордан на истоку и Газа на југу. Док од Газе нема трага на мапи, изгледа да остале три одреднице јесу заступљене на њој. За Средоземље и Јордан то је сасвим очигледно. С друге стране, Самарија се као таква не помиње на карти, али смо прилично сигурни у то да на њу алудира Семер, планина на којој је, још у библијска времена, овај град подигнут; неки алтернативни контекст у којем би имало сврхе помињати је нама није познат. Наравно, с тим у вези немогуће је не запитати се из којег разлога аутор не би, напросто, уцртао Самарију (Севастију) него баш Семер. Тренутно, јасан одговор на ту недоумицу нам измиче. Можда се његов поступак дâ објаснити тежњом за прецизношћу; како се назив „Самарија“ може односити и на град и на област која се граничи с Јудејом на северу, није ван сфере замисливог да се поменом Семера хтела отклонити евентуална дилема. У ствари, овде би се могло радити о приступу сличном оном који смо видели на делу у случају Подгорја (бр. 25): проценивши да одреднице из текста нису посве адекватне, аутор мапе их је, можда, заменио одговарајућим референцама на Свето писмо, свакако рачунајући на то да ће његова публика бити довољно упућена у материју и да ће разумети његове интервенције. Ово су, дакако, само нагађања из којих није захвално извлачити децидне закључке. Међутим, она нас наводе на утисак да би у разматрању односа између текста и мапе требало отићи корак даље од површног срањивања двају репертоара светих места; иако се за тврдњу Маје Петрове да се они не подударују<sup>809</sup> не би могло рећи да је погрешна, њоме се неке стране проблема ипак превиђају, тј. поједностављују.

Друго запажање Петрове на које се овде треба осврнути тиче се распореда светих места на датом цртежу Палестине. Положај неких од њих, упозорава она, нетачно је одређен; примера ради, Јерихон и Навав су приказани с исте стране Јордана, упркос ономе што стоји у тексту (и, додали бисмо, ономе што би свако ко је дошао у додир са Старим заветом морао знати). Ако погледамо мапу, схватићемо да је опаска Петрове утемељена на претпоставци да две усправне паралелне линије што се издижу над четвороуглом у њеном средишту представљају Јордан, што се дâ правдати чињеницом да је тик уз леву линију, при врху, исписано име ове реке. Уколико то заиста јесте случај, оцена Петрове да цртач није био најбоље упућен у топографију Палестине била би недопустиво блага. Морало би се, наиме, устврдити да он није имао ни основну идеју о том простору, чије су визуелне представе – упркос бројним варијацијама – кроз средњи век ипак махом следиле основни модел, по први пут засведочен на раније поменутом мозаику из Мадабе: у центру источно оријентисане мапе је Јерусалим, док се изнад њега (дакле, напоредо с горњом ивицом) пружа Јордан повезујући Тиверијадско и Мртво море.<sup>810</sup> На плану из Никољца 49, ове

<sup>808</sup> Судаћи по Бдинском зборнику и бечком препису Доментијановог Житија светог Саве (Аустријска национална библиотека, *Cod. slav.* 57), ни у скраћеном виду ова реч не би заузимала знатно мање простора: у првом рукопису је посведочена у облику „постђница“ (*Bdinski Zbornik*, ed. Дујчев, 239<sup>o</sup>), а у потоњем „постђница“ (Доментијан, *Житије*, 294).

<sup>809</sup> Petrova, *Unknown Copy*, 267.

<sup>810</sup> Arad, *Christian Maps of the Holy Land*, 44.

две водене површине су, начелно гледано, ваљано позициониране у односу на Свети град (прва североисточно, друга југоисточно). У случају да прихватимо тумачење Маје Петрове, не бисмо имали другог избора до да закључимо да је сачинитељ наше мапе сматрао да Јордан не тече од једног мора до другог него између, тј. мимо њих, ка Јерусалиму.

Нама је врло тешко да поверујемо у то да је безимени цртач направио овако флагрантан пропуст, између осталог зато што је већина светих места на његовом приказу Палестине заправо постављена релативно коректно. Разуме се, ако бисмо га упоредили с некаквом средњовековном мапом у коју је уложено више труда (о модерним географским картама је излишно говорити), на видело би изашле бројне грешке и произвољности, али би се свеједно могло казати је његов декларативни циљ – „да вѣстъ се съ коѣ страны иеросалимѣ коѣ мѣсто“ – у неку руку испуњен. Иако је потпуно пореметио њихов редослед, места на потезу ка средоземној обали су умесно смештена на (северо)запад, у доњи леви угао мапе; Назарет и Тавор су на северу; Витлејем и Аврамов дом (недалеко од Хеврона) на југу; Содом и Гомора те Велика лавра крај Мртвог мора, итд. Све у свему, контраинтуитивно је помислити да неко ко је успео да, макар отприлике, одреди локацију свих ових палестинских знаменитости не би био у стању да правилно прикаже ток Јордана. По нашем најбољем уверењу, вертикалне линије што доминирају скицом Свете земље из Никољца 49 стога не представљају ову реку. Но, зашто је онда њен назив уписан баш тамо где јесте?

Као што је добро познато, ток Јордана се састоји из два дела: горњи, који се протеже до Тиверијадског мора, и доњи, на југу омеђен Мртвим морем; нагласимо, притом, и то да ова река нема један извор већ да настаје спајањем неколико мањих водотокова подно планине Хермона, на јужном крају Антилибанског масива. С тим на уму, окренимо се опет нашој мапи. Запажамо да је одредница „Јордан“ постављена у близини „Горе Ливанове“, те да из ње полази кривудава линија која је повезује с Тиверијадским морем (бр. 9, 10 и 11). Према томе, није искључено да је аутор у горњем левом углу, у ствари, приказао горњи ток Јордана, за разлику од доњег, који није тако јасно графички артикулисао. Наравно, ово објашњење повлачи проблем просторног распореда чинилаца мапе: (Анти)либан је постављен на исток уместо на север, дочим је правац којим тече света река драстично измењен у односу на стварни. Иако се и ова аномалија може тумачити као назнака тога да је у цртачевом познавању Свете земље било извесних рупа, не треба одмах одбацити ни могућност да је она, напосто, настала из потребе да се дотични визуелни елементи уклопе у задати оквир мапе, који прати линију текстуалног блока. Друкчије речено, помишљамо да је сачинитељ мапе можда и намерно „искривио“ горњи ток Јордана, смештајући га на погрешну страну у тежњи да најбоље искористи ограничени расположиви простор без преласка на белине.

Разуме се, ако се на основу управо изнетих аргумената допусти закључак да две усправне линије у средишњем сегменту плана Свете земље не означавају реку Јордан, поставља се питање због чега су оне уопште ту, односно шта заправо представљају. Наш је утисак да за решавање ове недоумице није без значаја то што визуелни елемент који оне творе – обележимо га словом А – веома наликује оном који уочавамо између ознака бр. 9 и 10 – Б; и њега, наине, чине две паралелне линије с украсним завршетком, а простор између њих делимично је забојен црвеним мастилом. Разлика је у томе што је елемент Б отприлике дупло краћи од А и што је постављен нормално у односу на њега. Баш као и за А, и за овај је тешко рећи шта репрезентује; крупно листолико поље у углу мапе највероватније одговара „Гори Ливановој“, док у оном трапезастом, постављеном мало ниже, имамо препознати „Море Тиверијадско“. Ако сагледамо нашу скицу Свете земље с извесне удаљености, приметимо да два елемента – који појединачно не казују ништа о својој сврси – скупа сачињавају структуру у облику крста, додуше без десног крака; ту функцију преузима поље у које је уписана ознака бр. 14. По нашем мишљењу, у овом запажању се крије кључ за разумевање поруке коју мапа жели да пошаље.

Постављен у први план, али вешто инкорпориран у стилизовани пејзаж испуњен светим местима, крст, издижући се над Јерусалимом и наткриљујући читаву Палестину, симболички истиче њен хришћански карактер. Уз то, он се може тумачити и као својеврстан подсетник на дијахрону димензију божјег деловања на овом тлу. То што је његов десни крак замењен управо елементом који, поред још неколико њих (бр. 12, 13 и 20), недвосмислено евоцира тријумфални долазак Израиљаца могло би бити случајност, но наш је утисак да није; напротив, ближа нам је опција да је на тај начин цртач покушао да нагласи континуитет између Обећане земље Старога завета и хришћанске Свете земље. Штавише, сасвим је могуће да је свест о непрекинutom току историје спасења извршила одсудни утицај на избор места приказаних на мапи. Што се тиче оних са старозаветним конотацијама, видимо да она у сећање призивају догађаје и личности у којима се јасно огледа повезаност прехришћанске и хришћанске прошлости. Као што је раније напоменуто, сцена у Аврамовом дому (бр. 24), пропраћена разарањем Содоме и Гоморе (бр. 18), интерпретирана је као јављање Тројичног Бога библијском патријарху. С друге стране, Мојсија и Илију Тесвићанина – на чије подвиге асоцирају места бр. 12, 15 и 21 – темељни хришћански текстови су, фактички, претворили у посреднике између двају Завета учинивши их сведоцима Христовог преображења.<sup>811</sup>

Природно, највећи број приказаних знаменитости чува успомену на кључне јеванђеоске епизоде: Подгорје (бр. 25), место рођења Јована Претече; Витлејем (бр. 23), место Христовог рођења; Назарет (бр. 5), место где је Христос растао; место где је крштен (бр. 17); Посница (бр. 7), у којој се подвизавао; Тиверијадско море (бр. 9), које представља галилејски период његовог деловања; Таворска гора (бр. 6), место преображења; врата Ада (бр. 22), кроз која се спустио у свет умрлих и која означавају његову победу над смрћу; коначно, Емаус (бр. 4), крај којег се јавио својим ученицима након васкрсења. Овом „Христовом циклусу“ придружена су места која је посебним учинила прва генерација његових следбеника, а о чему превасходно извештавају Дела апостолска. У Лиди (бр. 1), Јафи (бр. 3) и Цезареји (бр. 2) Петар је, према предању, извео неке од својих великих подухвата: излечење Енеје,<sup>812</sup> Тавитино враћање из мртвих<sup>813</sup> и крштење центуриона Корнилија.<sup>814</sup> У Цезареји је, уосталом, у више наврата боравио и апостол Павле.<sup>815</sup> Важно је, међутим, потцртати то да мапа Палестине из Рс Никољац 49 не почива искључиво на алузијама на Свето писмо. Уцртавши на њој Велику лавру Св. Саве Освећеног (бр. 19), аутор је својој представи хришћанске Свете земље придодао и наслеђе палестинске монашке традиције, у чијим је првацима свештена повест добила нове велике протагонисте, као достојне наследнике Христа и његових сарадника.

Досадашња дискусија, чини нам се, изнедрила је довољно материјала да се формулишу одређени закључци о њеном средишњем проблему, тј. о односу мапе и списка о светим местима које затичемо у никољачком зборнику. По нашем мишљењу, претпоставка Маје Петрове да иза ове једноставне, али вишеструко занимљиве скице стоји неки од преписивача текста с којим је она упарена у размотреном рукопису, сасвим је прихватљива. Ван сумње је, штавише, то да аноним није употребио дотични текст као предлог за свој графички приказ Свете земље, иако се поједина његова решења можда могу схватити као позајмице из текста или пак као нека врста коментара на њега. Кад је реч о извору који је наш цртач искористио као основу, остаје нам само да нагађамо. Премда смо на почетку ове расправе дозволили могућност да му је у том смислу могло послужити и сопствено искуство, пажљивији поглед на мапу нас је унеколико разуверио; ако је судити по његовом раду – а других релевантних назнака нема – пре ће бити да је његова

<sup>811</sup> О овоме ће бити више речи ниже, в. стр. 196.

<sup>812</sup> Дап 9:32–35.

<sup>813</sup> Ibid., 9:36–42.

<sup>814</sup> Ibid., 10.

<sup>815</sup> Ibid., 9:30, 18:22; 21:8.

идеја о палестинској топографији била утемељена у извесним писаним сведочанствима којима је имао приступ. Па ипак, упркос томе што он, по свој прилици, није поседовао никаква нарочита знања о том подручју, нисмо сагласни с опаском Петрове да је направио пропуст у приказивању јорданске регије, те да се, консеквентно, представа Свете земље на мапи коси с оном у пратећем спису. Из наше аргументације, уколико је исправна, следило би да оне заправо нису у колизији, већ да су, у ствари, комплементарне; док је текст углавном усредсређен на Јерусалим и околину, мапа проширује тај видик нудећи релативно свеобухватну слику Палестине. Важно је, међутим, подвући то да се комплементарност мапе и текста не читује само на плану репрезентације већ, рекло би се, и на функционалном плану.

Подсећања ради, изнад смо изнели тезу о двострукој сврси састава из Рс Никољац 49. С једне стране, устврдили смо, он је могао имати одређену информативну вредност, што значи да је доприносио целовитијем разумевању неких делова Светог писма. Како ми то видимо, нешто слично се да казати и за мапу; без претензија на то да у прецизности парира тексту, њен творац је нашао за сходно да укаже на један број „великих светих места“ – која се већином не помињу у спису у продужетку – полазећи од тога да би ваљало да читалац зна („да вѣсть сѣ“) где се она налазе у односу на Јерусалим. Но, делује нам да је сем ове, номиналне, анализирана мапа имала још једну важну функцију: према нашем схватању, она је, као и пратећи текст, била девоцијско средство *sui generis*, што значи да је имала потенцијал да коришћењу датог кодекса подари набој особеног верског искуства. Као и на већини сликовних приказа Свете земље насталих у средњем веку, овде у првом плану нису географске реалије тога поднебља већ једна виша истина о њему; наиме, да је посредни простор који је провиденцијално издвојен у односу на све остале тиме што је изабран за централну позорницу свете историје. Мада су ову поенту учинковито преносила и писана дела о светим местима – укључујући оно из Никољца 49 – мапа као медиј задржала је једно битно преимућство над њима, утемељено у основној дистинкцији између визуелних и вербалних модалитета представљања простора. За разлику од линеарно устројеног текста, где се света места (или различите светописамске асоцијације на једно место) набрајају консекутивно, у складу с одређеним организационим принципом, сликом се у видокруг посматрача истовремено уводи више њих, без икаквих назнака о томе да припадају разним темпоралним равнима. Мапа, дакле, извлачи из временског тока епизоде на које алудирају приказана места, сабирајући их без разлике у знаку Христове искупитељске мисије, као преломног чина свештене повести у којем су све оне – како оне што су му претходиле тако и оне касније – добиле пуни смисао.<sup>816</sup>

Ово је нешто чега је, претпостављамо, побожни читалац морао бити свестан и у чему је налазио кључ за разумевање мапе. Приступајући јој он би затекао низ крајње језгровитих ознака чије је поимање зависило од познавања библијских књига, отачке литературе, апокрифа итд. У недостатку каквог екстензивнијег цитата или карактеристичног графичког обележја – на неким картама Свете земље, рецимо, на месту Мамријског дуба нацртан је мали храст<sup>817</sup> – посматрач је био приморан да у машти реконструише одговарајућа збивања од почетка до краја: места где су се одиграла, њихове актере те импликације у ширим оквирима светог наратива. Другим речима, наша мапа позива на поприлично сложен контемплативни захват, који још подстицајнијим чини одсуство поменутих стега инхерентних писаном тексту; слободан да се „креће“ приказаним простором како жели, читалац је био у могућности да међу његовим елементима успоставља различите везе, учитавајући тако у њу нова значења. Проучавање мапе Палестине, које је Пнина Арад с правом оквалификовала као „медитативно искуство“,<sup>818</sup> у нашем случају се можда може схватити и као припремна радња за читање текста који следи. Речју, уместо да чињеницу да се два репертоара светих места махом мимоилазе протумачимо као аргумент против повезаности

<sup>816</sup> Уп. Arad, *Christian Maps of the Holy Land*, 21.

<sup>817</sup> В. нпр. *ibid.*, 57.

<sup>818</sup> *Ibid.*, 2, 24, 43.

визуелне и вербалне представе из Никољца 49, сугерисаћемо управо супротно: да је прва давала обухватну слику Свете земље остављајући потоњој да засебно тематизује Јерусалим и окружење као њен најштованији део. Упркос томе – или пак баш због тога – што ангажују имагинацију на различите начине, чини нам се да, с функционалне тачке гледишта, мапа и текст чине сразмерно складну целину.

#### ЗАКЉУЧАК: ХАГИОТОПОГРАФИЈА

Пошто смо у претходном поглављу испитали модалитете текстуализације простора Свете земље заступљене у нашем изворном материјалу, дошли смо до општег закључка да размотрени списи, у мањој или већој мери, нису били подесни за коришћење „на терену“, односно да се тешко дају посматрати као приручно штиво на које се ходочасник могао ослонити обилазећи палестинске знаменитости. Полазећи од овог становишта, наш задатак у поглављу које се сада приводи крају био је да понудимо алтернативно објашњење у вези с њиховом сврхом: чему су они служили, ако не практичним потребама поклоника? Потрага за одговором на то питање подстакла нас је да појединачне саставе сагледамо у ширем контексту рукописних кодекса у којима су сачувани, држећи се претпоставке да би композиција ових потоњих могла унеколико расветлити начине на које су њихови састављачи/преписивачи разумевали текстове посвећене Светој земљи. Другим речима, настојали смо да проникнемо у место које су наши извори имали у концепцијским оквирима Бдинског, Горичког, те зборника 49 манастира Никољац (с освртом и на тзв. Ловчански зборник, данас познат само према релативно давном опису). Иако је у склопу овог поглавља било речи и о рукописима што садрже преписе рада Арсенија Солуњанина, њима се нисмо детаљније бавили јер они припадају источнословенском наслеђу, због чега се не могу третирати као репрезентативни кад је реч о словенском миљеу југоисточне Европе.

*Слово о светим местима* представља једини нехагиографски одељак Бдинског зборника; оно, видели смо, долази на крају јединственог низа житија, која искључиво тематизују подвиге светих жена. Оно што овај рукопис нуди јесте, у бити, дијапазон различитих образаца светости, тј. примера којима се може последовати у тежњи ка врлинском животу. Мотив за то да истрају на путу остварења врховног хришћанског идеала верујући су проналазили у убеђењу да их на његовом крају чека награда коју су, сходно учењима Цркве, замишљали као „право грађанства“ у небеском Јерусалиму. С тим на уму, отвара се нова перспектива за тумачење чињенице да је у састав Зборника – и то баш на његово зачеље – убачен наизглед апартни спис о светим местима. Мишљења смо, наиме, да је приказ земаљског Јерусалима и његовог окружења могао послужити као својеврстан наговештај вишње реалности обећане онима што се вољно повинују прописима благочестивог живљења. Бдински зборник, који је, по свему судећи, осмишљен као специфичан инструмент женске побожности, нудио је читав спектар модела на које су се његове кориснице могле угледати. Међутим, циљ њихових индивидуалних настојања у коначници је био исти: све су се, у основи, трудиле да себи обезбеде место у рајском насељу, што је текстуално „путовање“ кроз Свети град – на које их је водио анализирани спис – у извесном погледу прејудицирало.

Иако по садржини не спада у категорију тзв. „женских рукописа“, нема никакве сумње у то да је Горички зборник био намењен задовољењу духовних потреба једне племкиње. Његов састављач, Никон Јерусалимац, објединио је текстове о најразличитијим темама, које су, макар у већем делу, биле предмет релативно интензивне преписке између њега и Јелене Балшић. Као и *Слово* из Бдинског зборника, Никонова *Повест о јерусалимским црквама* затиче се у завршној целини књиге, тик уз вероисповедни исказ који се такође сматра његовим властитим делом. С

обзиром на одлуку да у једном ранијем сегменту зборника донесе одељак из Псеудо-Атанасија (*Quaestiones ad Antiochum ducem*), који идеји о палестинским светињама даје јак антијеретички набој, изнели смо тезу да је *Повест*, скупа с поменутиим Исповедањем вере, можда могла имати одређене апологетско-полемиичке конотације. Уверени смо, међутим, да је њена примарна сврха ипак била девоцијска. Јерусалимчева нарација о тобожњем путошћеству по Светој земљи, али и Синају и Египту, чита се у кључу исихастичке духовности, чији је он осведочени заступник био. Приказујући поклоњење светим местима као противтежу телесном и духовном мртвилу, које снажно провејава кроз уводне редове, Никон, чини се, ствара текстуални предлог за „умно ходочашће“, које је његовој господарици требало да омогући – *faute de mieux* – индиректни, контемплативни доживљај хришћанских атракција Истока.

Састави које обухвата Рс Никољац 49 припадају стандардном монашком репертоару. Спис о светим местима, које научници једногласно доводе у везу с Константином Филозофом, постављен је испред низа пробраних хронолошких и космографских одломака. (Према оном што знамо о Ловчанском зборнику, рекло би се да је слична комбинација текстова одликовала и тај, данас изгубљени, кодекс, у којем је уочен једини други препис овога дела.) Од објашњења која је могуће понудити кад је у питању удруживање списа попут овог с природословним прилозима, најверљивије нам делује оно које почива на претпоставци да се читав дати сегмент никољачког зборника може окарактерисати као допунска литература за читаоце Светог писма; дакле, баш као и чланци посвећени природним феноменима, списи о светим местима су вероватно могли разјаснити поједине недоумице о библијској приповести, пре свега оне што се тичу догађаја чије локације сами свети текстови не откривају (или то чине по цену стварања извесне конфузије). У прилог оваквом резонувању могао би, можда, ићи и невешто скицирани план Свете земље – по свој прилици млађи од текста с којим је упарен – за који се у пропратној напомени каже да има за циљ да читаоцу стави до знања где се у односу на Јерусалим налази које свето место. Па ипак, под утиском смо да су обе представе (и вербална и визуелна) могле имати и друкчију функцију. Речју, мишљења смо да не би требало искључити могућност да је, мимо неспорне информативне вредности, квантификација просторних релација имала утицај на развој специфичних побожних пракси заснованих на медитативним – а, може бити, и перформативним – пројекцијама пејзажа освећеног Христовим стопама. Сматрамо, штавише, да подстрек за то да дати текст посматрамо из угла средњовековне (приватне) побожности пружа и приложена мапа Палестине, која, ако је наше тумачење ваљано, себи својственим средствима обзнањује „праву“ (не, дакле, географску) природу тога подручја, контекстуализујући, како просторно тако и теолошки, његов најсветији део, који ће читалац до танчина истражити кроз текст.

Из ове недуге рекапитулације може се извести следећи закључак: премда је размотрене списе могуће читати на различите начине, изгледа да им је, с тачке гледишта њихове употребе, заједничко било то што су имали да испуне потребе једног нарочитог рукавца православне побожности, који је био усмерен на Свету земљу и њене знаменитости. Ово запажање нас враћа на ранију расправу о жанру као категорији средњовековног књижевног стварања, и посебно на теорију протожанрова Гејл Ленхоф. Подсећања ради, Ленхоф под протожанром разумева скуп сличних одговора на захтеве једног или пак више културних (под)система.<sup>819</sup> Како ми видимо ствари, у овом случају преовлађујући културни подсистем био би управо тај афективни однос према местима за која се веровало да представљају опипљиву везу с историјом спасења. Будући да су ови локалитети били удаљени и реткима доступни, жељу да их спозна већина верујућих је, вероватно, задовољавала упијајући – читањем и/или слушањем – садржину саставâ који су их тематизовали. Те саставе смо, последично, склонили да сместимо у оквире засебног протожанра, који бисмо назвали *хагиотопографијом*. Читалац ће бесумње схватити да нам је као основа за

<sup>819</sup> В. изнад, стр. 115–117.

ову кованицу послужио термин „хагиографија“, који, иначе, и Ленхоф прихвата као одређење за протожанровску категорију посвећену светим људима; као што хагиографија обухвата крајње разноврсне списе повезане, у бити, истим предметом, тако би се хагиотопографија односила на текстове који, упркос концепцијском и стилском разилажењу, на одговарајући начин обрађују тему светих места. „Хагиотопографија“ је, наравно, аналитички термин, што ће рећи да – као ни „хагиографија“ – није заступљен у самом нашем изворном досијеу нити у другим оновременим сведочанствима. Па ипак, оно што унеколико оправдава његово коришћење јесте чињеница да је управо дата предметна ознака то што повезује наслове испитаних састава (тј. оних двају који их имају). Упркос томе што заглавља из Бдинског и Горичког зборника почињу различитим – у многим погледу, макар начелно, и опречним – традиционалним „жанровским“ одредницама, њихов „хагиотопографски“ карактер открива се у сродним тематским одређењима што следе; у питању су, поновимо, *Слово о светим местима која су у Јерусалиму*, те *Повест о јерусалимским црквама и местима у пустињама, о Ефрату и Јордану и свим околним тамо местима*.

Постоји, међутим, један важан *caveat* на који је неопходно скренути пажњу у вези с оним што је изнесено у претходном пасусу. Наиме, из нашег терминолошког решења, односно из тога што смо реч „хагиотопографија“ сковали по узору на „хагиографију“, не произлази закључак да су доминантни културни подсистеми од којих зависе ова два протожанра квалитативно једнаки, напротив. Као што је добро познато, култови светих су играли значајну улогу у животу Цркве и на Истоку и на Западу, при чему су њихове импликације имале и озбиљне друштвено-политичке димензије. Обредно прослављање небеских заштитника чинило је неизоставан део литургијског поретка, због чега су и текстови на којима је оно почивало настајали сходно одређеним општим и специфичним прописима. С друге пак стране, штовање светих места никада није попримило упоредив институционални вид, нити је, по свему судећи, имало ни приближан удео у токовима строго регулисане јавне побожности. Служећи се појмовним апаратом Гејл Ленхоф, можемо, отуд, казати да је посредни културни подсистем чије је унутрашње устројство било далеко мање кохерентно него што је то случај с култом светих људи; изузет из рестриктивних оквира какве је наметала, рецимо, богослужбена пракса, подсистем о којем је овде реч подстицао је књижевно стваралаштво уз сразмерно висок степен слободе у домену форме и језичког обликовања.

Последња констатација је значајна због тога што се управо на поменути критеријумима заснива уврежена „жанровска“ подела на водиче по светим местима и извештаје о ходочашћу, кроз коју су у науци сагледавани и списи анализирани у нашем раду. Премда је ова дистинкција с данашње тачке гледишта јасна и генерално прихватљива, нисмо убеђени да би била одржива са становишта средњовековних стваралаца и њихове публике. Како ми то разумемо, чиниоци на којима се конвенционално заснива дихотомија водич/извештај релевантни су за нашу расправу само у оној мери у којој утичу на артикулацију предмета и функцију одређеног списка. Узмимо као пример *Повест* Никона Јерусалимца. Начелно говорећи, она садржи готово све компоненте једне наратије о поклоничком путовању: аутор/наратор је познат; приповеда се у првом лицу; текст обилује утисцима и емотивним те духовним реакцијама на света места. Све у свему, дело на површини изгледа као извештај о ходочашћу; ипак, размотривши га у његовом рукописном окружењу формирали смо мишљење да иза свих импресија, личних глаголских облика и других „типичних“ елемената у бити не стоји покушај да се вербализује аутентично искуство путовања него да се створи имерзивно текстуално средство за постизање посредованог, контемплативног доживљаја светих места. У том смислу, *Повест* није никакав извештај о ходочашћу, а још мање водич; према нашем најдубљем уверењу, да бисмо дотакли њену суштину неопходно је потпуно превазићи дату бинарну опозицију и сагледати је као оно за шта се сама издаје, наиме, као спис о светим местима – једном речју, као хагиотопографију – која дугује своју језичку, стилску те формалну конфигурацију сврси којој је изворно намењена.



У основи, ово важи и за проучене одломке Бдинског зборника и Никољца 49. У научним радовима они су по правилу означени као водичи по светим местима. Оправдање за овај став утемељено је у томе што их – као год и њихове грчке пандане, тзв. проскинитаре – одликује анонимност, језгровитост и таксативно набрајање одабраних дестинација. Оно што нама делује проблематично у овој поставци јесте чињеница, на коју је већ упозорено, да дотични текстови у ствари немају практичну вредност, која би се очекивала од водича. Мада није спорно то да они поседују извесне карактеристике сродних грчких извора, видели смо да се по неким битним питањима и разликују од просечног проскинитара: драстично су краћи и мање садржајни; *Слово* из Бдинског зборника не даје нити један конкретан податак о раздаљинама између светих места; састав из никољачког кодекса је непрегледан, структура му је конфузна, а маршруте исцепкане. Ово су неке од појединости које су нас учврстиле у ставу да поклоник који би се обрео у Светој земљи с неким од ових текстова у рукама од њих не би имао нарочите користи. Наравно, важно је овде нагласити да грчки извори о палестинским знаменитостима нису били искључиво штиво ходочасника; њих су сакупљали, преписивали и читали и они који нису имали директнији начин да се упознају с њиховим предметом. Међутим, то што је већи део њих истовремено могао бити коришћен и као прави водич јесте то што их одваја од сачуваног јужнословенског материјала. С наше теоријско-методолошке позиције, која у први план поставља функционални аспект текста, природно се намеће питање да ли је размотрене саставе оправдано називати водичима. Упркос томе што су они бесумње настали на основу таквих дела – кроз, по свему судећи, сложени и до краја неразјашњени процес превођења, прерађивања и/или компилирања – помишљамо да због коначног облика који су попримили у јужнословенској средини ваља преиспитати употребу термина „водич“ како им се не би импутирала сврха коју збиља нису имали.

Да резимирамо. Мишљења смо да ново разумевање нашег изворног материјала изискује одбацивање категоријалног пара водич / извештај о ходочашћу из два разлога: прво, он заправо не упућује на оно што је, по нашем суду, примарна функција јужнословенских састава о светим местима; друго, он је – као и свака друга дихотомија – сувише редукуван да би изразио нијансе које одликују наше текстове, а на које смо настојали да укажемо у досадашњем излагању. Иако се увођење концепта хагиотопографије може, можда, учинити као корак уназад у класификацији размотрених извора утолико што две специфичне категорије (водич и извештај) бивају замењене једном општијом (спис о светим местима), наш је утисак да то није случај; напротив, држимо да нас хагиотопографија као интерпретативни оквир враћа на суштину ових текстова, који су, пре свега, имали да задовоље духовну потребу средњовековних људи да што физички што у машти досегну локације које су, како се веровало, сведочиле о освештаним личностима и догађајима на којима је почивала њихова слика света. Према томе, хагиотопографија би подразумевала списе што тематизују палестинске светиње на начин који им омогућава да својој публици послуже као особена *instrumenta devotionis*.

У овај опис уклапају се сви извори испитани у овом раду, али и велика већина оних којих смо се узгред дотицали користећи их као компаративне примере. Кад је, рецимо, грчки корпус у питању, издваја се једно дело које није могуће дефинисати као хагиотопографију. Посреди је, разуме се, *Ὀδοπορικόν* Константина Манаса, који смо у представили кратким цртама у једном ранијем поглављу.<sup>820</sup> Најеђен, ваљда, дебаклом своје мисије, цариградски посланик је сачинио крајње нестандардан приказ светих места, који би побожном читаоцу сигурно био зазоран због циничних опаски које су посве потиснуле уобичајени пијетет ка материјалним траговима свете историје. У познатој књизи на коју смо се више пута позивали у досадашњем излагању, Андреас Килцер је Манасове стихове – тај уникатни примерак „антихагиотопографије“ – ставио у групу извештаја (на супрот водичима), скупа са саставима што истом предмету прилазе с драстично

---

<sup>820</sup> В. изнад, стр. 43.

различитих вредносних позиција. По нашем осећају, ова перспектива се не би смела изгубити из вида при покушају да се релевантни текстови категоризују на иоле смислен начин; штавише, устврдили бисмо да је однос према објекту приповедања као критеријум знатно важнији од оних на које се по правилу обраћа пажња кад се говори о жанровским поделама. Ова примедба се не тиче само Манасовог дела – које је, казали смо, без паралеле у византијским, али и у словенским изворима – већ и географских текстова, који се каткад сврставају заједно с хагиотопографијом; нама се чини да је ово унеколико проблематичан приступ, нарочито кад се, као у хрестоматији Боњу Ангелова, сви они обједине под ознаком „путописна сачињења“.<sup>821</sup> Мада се између списа који су им посвећени могу уочити извесне сличности, палестинска *loca sancta* и места која, на пример, помиње Димитрије Кантакузин у свом географском коментару,<sup>822</sup> једноставно се не дају изједначити; за разлику од потоње, прва група је имала снажне девоцијске импликације које су у одговарајуће текстове неизбежно уносиле посебан значењски слој.

Сем улоге коју је, претпостављамо, играла у побожним праксама – мислимо у првом реду на молитву и на контемплацију – хагиотопографија је могла имати и друге функције. У горњем излагању успели смо да издвојимо две опције. С једне стране, замисливо је да је овај протожанр подстицао усвајање богословских знања на нижим нивоима те да је, бар у неку руку, олакшавао читање и тумачење Светог писма. С друге стране, делује да је у појединим контекстима (пример би био Горички зборник) он могао бити стављен и у службу учвршћења хришћанског, односно православног идентитета. У оба наведена случаја могуће је говорити о културним подсистемима који су се, иако засебни, бесумње прожимали с доминантним подсистемом: између побожности, познавања свете приповести и верског (и можда не искључиво верског) самоодређења постојала је, очито, сложена веза. Није искључено да би се некаква дистинкција унутар хагиотопографског корпуса могла базирати на степену заступљености сваког од ова три подсистема, евентуално уз додатак неких које још нисмо уочили. Но, размишљање у том смеру би имало више смисла кад бисмо на располагању имали већи број извора; у ситуацији кад су нам доступна свега три, тј. четири рачунајући Арсенија Солуњанина, простор за његово продубљивање је прилично сужен. Стога, мишљења смо да би расправу о концепту хагиотопографије ваљало држати отвореном јер би евидентирање досад непознатих списа о светим местима – које се, теоријски, може очекивати упркос slabим изгледима – потенцијално унело важан нови квалитет у његово уобличавање.

---

<sup>821</sup> Ангелов, *Из старата литература* 2, 231–243.

<sup>822</sup> *Ibid.*, 242–243.

Д Р У Г И Д Е О  
Х А Г И О Г Р А Ф И Ј А

ПРОСТОРИ ХОДОЧАШЋА У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ ХАГИОГРАФИЈИ:  
ПРИМЕР ЖИТИЈА СВЕТОГ САВЕ СРПСКОГ

У предстојећем поглављу биће речи о томе како се простор Свете земље наративизује у хагиографској продукцији православних Словена југоисточне Европе. Као што је већ истакнуто, могућност за озбиљнију расправу по том питању пружају нам једино опширна житија светог Саве Српског од Доментијана и Теодосија, при чему је *vita secunda*, подсетимо, до нас стигла и у пригодно скраћеној верзији сачуваној у Горичком зборнику. Излагање које следи подељено је на три целине. Прве две су посвећене двама Савиним боравцима у Светој земљи; наиме, у свакој од њих ћемо се најпре позабавити одговарајућом светитељевом маршрутом (односно, значењима утканим у одабир те редослед његових одредишта), а затим ћемо покушати да идентификујемо специфичне приповедне стратегије које, по нашем суду, темељно одређују карактер просторних структура у релевантним одељцима наведених извора. Након што појединачно размотримо прво и друго поклоничко путовање, тј. сâм обилазак светих места, у трећој целини ћемо се окренути Савиним пловидбама до Палестине и натраг, познатим, иначе, по врло упечатљивим примерима његовог чудотворења. Како намеравамо показати, Света земља и море, чијим се прелажењем на неколико нивоа уоквирује јунаково ходочашће, представљају суштински различите категорије хагиографског простора, од којих свака има особену улогу у формирању Савиног светитељског лика.

ПРВО САВИНО ХОДОЧАШЋЕ

*Доментијанов извештај*

Према речима старијег животописца, Сава је кренуо у похођење палестинских светиња поклонивши се у цркви Св. Гроба, односно Васкрсења Христовог. Пошто је обишао поменути сакрални комплекс – „сва света места по реду, и све свештене храмове“ (вса же с(вѣ)таа мѣста [...] по реду. и все с(вѣ)щенныѣ храмы) – архиепископ је отишао за Витлејем, након чега га је пут одвео натраг у Јерусалим.<sup>823</sup> Ту се, међутим, није предуго задржао: његова следећа дестинација била је Сионска гора, после које је достигао иверску лавру Часног крста и Захаријин дом.<sup>824</sup> У наредној

<sup>823</sup> Доментијан, *Житије*, 280–286.

<sup>824</sup> *Ibid.*, 286–290.

етапи свог итинерара, Сава се изнова обрео у Јерусалиму. Посетио је Дом Јоакима и Ане, цркву Архангела Михаила у Овчијој бањи те Светињу над светињама, да би се, потом, запутио изван градских зидина, у оближњу Гетсиманију.<sup>825</sup> Ако је веровати Доментијану, свети се отуд вратио у Јерусалим, али га је, одмах затим, још једанпут напустио, и то опет у правцу истока: минувши Маслинову гору, „Галилеју“ и Витанију дошао је до Поснице Господње, одакле је продужио ка месту Христовог крштења на Јордану. Ова траса Савиног путовања заокружена је поновним доласком у Свети град, у којем је одлучио да остане „неко време“ (нѣколко вѣмѣ).<sup>826</sup> Након ове неодређене паузе, наш ходочасник је пожелео да види лавру свога имењака и узора, Св. Саве Освећеног, у Јудејској пустињи. Посета тој обитељи употпуњена је обиласком других манастира крај Мртвог мора, а на повратку у Јерусалим архиепископ је свратио и у лавру Св. Јевтимија.<sup>827</sup> Тиме је маршрута описана у Доментијановом житију безмало доведена до краја. Њен завршни део јесте Савина „галилејска тура“, која га је одвела до Назарета и Тавора. Напоследку, стигао је у Акру, из које је и испловио ка западу, стављајући тачку на свој први боравак у Палестини.<sup>828</sup>

Премда до крајности редукован, овај преглед светитељевог поклоничког путовања нам дозвољава да формулишемо неколико полазних запажања. Пре свега, уочава се то да је његова путања издељена у шест деоница – што краћих што дужих – које почињу и које се, с изузетком последње, окончавају у Јерусалиму. Другим речима, Савино ходочашће је могуће посматрати као збир мањих траса омеђених двема посетама Светом граду, чија се централност, према томе, не читује само на симболичком плану него и на разини наративне структуре, будући да сваки јунаков повратак у њега представља својеврстан пресек након којег се уводи нови приповедни сегмент.<sup>829</sup> Осим тога, после свих проблема палестинске топографије о којима смо расправљали у претходном делу рада, већ на први поглед је прилично јасно да су Савине руте – упркос неким потенцијално проблематичним аспектима, које ћемо посебно анализирати – у бити географски кохерентне, те да покривају скупине светих места што леже на различитим странама у односу на Јерусалим, или, још прецизније, на „животворећи гроб“ као његову средишњу знаменитост. Држећи на уму ове начелне примедбе, у наставку ћемо детаљније размотрити једну по једну целину итинерара, настојећи да продремо у дубљи смисао којим се Доментијан могао руководити обликујући га на текстуалној равни.

Као што смо малочас казали, први излет који је Сава направио након што се поклонио најштованијем месту хришћанског света био је усмерен ка Витлејему. С тим у вези, читалац Житија би имао пуно право да се упита због чега архиепископ није наставио да походи светилишта у самом граду и у његовом окружењу него је одлучио да им се посвети тек пошто посети нешто удаљенији Витлејем. Алтернативно, могло би се поставити и следеће питање: ако је већ стигао до Витлејема, зашто није продужио ка некој наредној дестинацији већ се вратио на почетну тачку, у Јерусалим? Како ми то схватамо, кључ за решавање ових недоумица не треба тражити у домену практичног, логистичког резонувања; суштина је, управо, у хијерархијском поретку светих места ка којим ће животописац послати свог протагонисту. Као место Христовог рођења, Витлејем је традиционално сврставан у сâм врх најугледнијих ходочасничких циљева у Палестини и као такав био је неизоставан део чак и оних најмање амбициозних поклоничких подухвата. Важност што му је наш наратор придаје се несумњиво огледа у тврдњи да је он био прва Савина станица после цркве Св. Гроба, али и у још неколиким појединостима. Знаковито је, наиме, то што се на релацији Јерусалим–Витлејем (у оба смера) не наводи нити једно друго

<sup>825</sup> Ibid., 290–292.

<sup>826</sup> Ibid., 292–296.

<sup>827</sup> Ibid., 296–300.

<sup>828</sup> Ibid., 300–306.

<sup>829</sup> Savić, Athos – Jerusalem – Sinai, 37.

святилиште: дакле, прва светитељева рута потпуно је усредсређена на Витлејем, док све остале обухватају барем два-три одредишта.

Штавише, упада у очи и то да је за приказ Савине посете Пећини рођења Доментијан оделио приближно исти простор као за опис поклоњења Христовом гробу (нешто преко једне странице у последњем издању),<sup>830</sup> а што је упадљиво више у поређењу с пажњом коју у просеку посвећује светим местима у саставу анализираног итинерара. Белодано је, све у свему, да хагиограф успоставља нарочиту везу између Јерусалима и Витлејема, а наш је утисак да то чини из разлога што поменуте две локације асоцирају на догађаје којим је фактички омеђен темељни хришћански наратив о отеловљењу божанског бића. Збиља, делује нам као да је место Христовог страдања те васкрсења плански контрастирано с местом његовог рођења, и то у намери да се публика врати на почетак новозаветне приповести, која је, као што ћемо показати у наставку, Доментијану послужила не само као основни (што би се свакако очекивало) већ и као практично једини оквир за извештај о иницијалном Савином ходочашћу. Друкчије речено, за разлику од већег дела ходочасничке литературе, у којој се топографија Свете земље сагледава кроз призму обају главних чинилаца библијског корпуса, прича старијег хагиографа алудира скоро искључиво на књиге Новог завета, званичне као год и незваничне.<sup>831</sup>

Ова важна концепцијска одлика Доментијановог дискурса долази јасно до изражаја већ у првој наредној етапи Савиног путовања. Његова друга маршрута, казали смо, почиње одласком на Сион, идентификован као поприште познатих збивања описаних у јеванђељима и/или Делима апостолским (Тајна вечера, Педесетница), као и у неканонским списима (Богородичино успење); на супрот томе, старозаветне конотације овога локалитета нису поменуте.<sup>832</sup> Са Сиона, пут га је најпре одвео „у Иверски манастир, у цркву Христову, у Свето Подножје његово“ (въ манастирь иверскн. въ х(ристо)воу цр(ь)ковь. въ с(вѣ)тоѣ под[ь]ножїѣ его), а после тога „у Подгорије, у дом часнога пророка Захарије, у место рођења часнога пророка и Претече и Крститеља Јована“ (въ под'горїѣ. въ домъ ч(ь)ст(ь)наго пр(о)рока захарїѣ. въ рожденїѣ ч(ь)ст(ь)наго пр(о)рока и пр[ѣ]д[ѣ]л[ѣ]т[ѣ]тѣ и кр(ь)с(ти)т(ѣ)лѣ юан(ь)на).<sup>833</sup> Та два места – која, попут пара црква Св. Гроба / Пећина рођења, чувају успомену на дијаметрално удаљене епизоде из новозаветне повести – сретали смо у раније размотреним изворима као безмало незаобилазне атракције на ширем подручју Светог града, лоциране западно од његових зидина,<sup>834</sup> мање позната била је црква посвећена светом Захарији, изграђена у близини његовог „дома“, „на месту где побеже Јелисавета са Јованом од Иродових војника“ (на мѣстѣ ндѣже оубѣжа елисаветѣ съ юан'ном[ь]. от[ь] коннь иродовѣх[ь]),<sup>835</sup> коју је светитељ обишао непосредно пре повратка у Јерусалим.

Тек пошто се поново обрео у граду на ред су дошле ондашње светиње, које представљају тежиште треће Савине маршруте. Пошто се у прве две поклонио местима Христовог и Јовановог

<sup>830</sup> Доментијан, *Житије*, 284–286.

<sup>831</sup> Нешто слично се може утврдити у вези са списом Арсенија Солуњанина, в. изнад, стр. 93–94.

<sup>832</sup> Исти је случај у *Слову* из Бдинског зборника, *Bdinski Zbornik*, edd. Schaгрé, Vyncke, 237.13–26. Уп. међутим Petrova, *Unknown Sory*, 269: „домъ же д[а]в[ь]д[а]в[ь] с[в]он[ь] кс[т]ь. хспїнїѣ в(огородн)ци. въ самѣмъ с[в]онѣ. ѿ ндѣже прен(е)се соломонъ кѣвота с(вѣ)таа с(вѣ)тых, тоу н гробъ д[а]в[ь]д[а]в[ь] тоу дом(ь) в(огородн)ци. н танна вст(ѣ)ра. н горннѣно мѣсто. съшьствїѣ с(вѣ)т(а)го д(оу)ха [...]“. О значају Сиона за ходочаснике у смислу његових новозаветних, али и старозаветних асоцијација в. Külzer, *Peregrinatio graeca*, 185–188.

<sup>833</sup> Доментијан, *Житије*, 288.

<sup>834</sup> В. изнад, стр. 70 и даље. Радмила Маринковић свакако није у праву кад тврди да је ова маршрута Саву одвела јужно од Јерусалима. Она, наиме, држи да се израз „град Јудов“ (от[ь] овоудоужде странѣ града јудова) односи на Хеврон, што не може бити тачно: Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 358, нап. 21. Ово место – у којем су, према Лк 1:39, живели Захарија и његова породица – заправо је данашње село Ајн Карим (*Айн Кāрим*): Külzer, *Peregrinatio graeca*, 243–244; Марковић, *Прво путовање*, 40.

<sup>835</sup> Доментијан, *Житије*, 288–290.

рођења, ову је отпочео посетом тзв. Дому Иоакима и Ане,<sup>836</sup> где је, према предању, на свет дошла трећа фигура без које би хришћанска визија Палестине била незамислива: реч је, наравно, о Богородици, чија је легенда, како ћемо показати, пружила тематски и структурни ослонац овој деоници архиепископове путање. Обишавши поменуто светилиште и оближњу цркву Архангела Михаила, сазданој на месту Христовог чуда у Овчијој бањи, Сава је отишао ка „Светињи над светињама“, за коју Доментијан везује добро знане сцене из апокрифне традиције о Маријиним најранијим годинама: прошавши „истим путем“ којим је она своједобно била уведена у Храм (И тако нде поуџемъ тѣм[ь]жде нмъже вѣв[е]дена быс(тъ) прѣч(н)ста), ходочасник се, наводно, поклонио „на степеницама усхођења Пречисте“ (на степенѣхъ вѣсхожденїа прѣч(н)стыє), на чијем се врху налази „високо место њеног пребивања, где је била хранена из руке анђела“ (высоко мѣсто прѣбыванїа е. ндѣже из роуки аг(ь)г(е)ловы вѣсхранѣна быс(тъ)).<sup>837</sup> Одмах затим, како стоји у Житију, Сава је исто то учинио „опет изван цркве“ (пакы вѣне цр(ь)к(ь)вє), и то баш тамо где се одиграло Срећење Господње, односно где је Богородица предала дете Исуса у руке Симеона Богопримца.<sup>838</sup> Видимо, дакле, да је распоред места која свети протагониста посећује у тренутно посматраној етапи итинерара доминантно усклађен с маријанском хронологијом, тј. следом кључних тренутака Богородичиног живота.<sup>839</sup>

Мишљења смо да ово запажање има солидну потпору у одабиру последње станице Савине треће маршруте: на самом њеном свршетку, као што је изнад речено, он је напустио град и отишао у Гетсиманију с циљем да укаже почаст гробу Мајке Божје. Ако је Доментијан заиста настојао да концепцијски уобличи дату трасу као својеврсну рекапитулацију Богородичиног овоземаљског битисања – што је наш утисак – пут у Гетсиманију би несумњиво био прикладан и логичан начин да се она смисаоно заокружи. Но, истражимо за моменат могућност да наше тумачење не одговара изворној намери текста. У том случају, морали бисмо се суочити са следећим проблемом: зашто се Сава вратио у Јерусалим из Гетсиманије, уколико је већ имао у плану да у наредном кораку обиђе Маслинову гору? Због чега би чак три пута прелазио Кедронску долину кад је могао једноставно да настави путовање на исток? Једино објашњење које нама делује разложно – не рачунајући опцију да се Сави, можда, просто тако прохтело – ослања се на малопре изнесену претпоставку: животописац третира Гетсиманију као крајњу тачку једне (треће), а Елеону као почетну тачку друге (четврте) маршруте, док прелаз између њих означава, по обичају, Савиним повратком у Свети град. Са становишта каквог стварног ходочасничког подухвата, таква динамика путовања мора изгледати нецелисходно, али за Доментијана то скоро сигурно није било од пресудне важности; у његовим очима, наше је дубоко уверење, кохерентност маријанског подтекста била је много значајнија од ситнијих практичних несувислости које би из ње могле проистећи.

<sup>836</sup> Реч је, заправо, о крсташкој цркви Св. Ане, коју од размотрених јужнословенских извора помиње још само *Слово* из Бдинског зборника: *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 236.12–13; о самој тој богомољи в. Марковић, *Прво путовање*, 42.

<sup>837</sup> Доментијан, *Житије*, 290. О овом раздобљу Богородичиног живота сведочи тзв. Протојеванђеље Јаковљево, в. Novaković, *Апокрифно протојеванђеље*, 64. Карактеристичну слику девојчице Марије која прима храну из анђeosких руку призива још један извор из нашег досијеа: *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 236.22–23.

<sup>838</sup> О Христовом посвећењу детаљно читамо код Луке (2:22–39), с тим да се својеврсна најава тог догађаја налази на самом крају Протојеванђеља Јаковљевог: ту се накратко уводи Симеон, којем „бѣ обѣштано доухомъ светымъ не видѣти съдѣрѣти прѣжде даже видѣти Христа Господа“, Novaković, *Апокрифно протојеванђеље*, 64; посреди је директна референца на Лк 2:26.

<sup>839</sup> Наравно, хагиограф притом настоји да их увеже с важним дешавањима из Христовог. У случају његовог увођења у Храм није било потребе ни за каквом додатном интервенцијом с обзиром на то да је у питању догађај чијим се евоцирањем одаје почаст како самом Христу тако и Богородици. С друге пак стране, будући да Дом Иоакима и Ане не спада у круг места што непосредно асоцирају на Христову повест, Доментијан решава да га упари с географски блиском Витездом како би могао да обзнани то да „на обою поклонншоу поклоннкъ се ч(ь)ст(ь)но. стопадъ вл[а]д[ы]ч[ь]н[ы]мъ. н рожденїю прѣч(н)стыє его м(а)тере“, Доментијан, *Житије*, 290 (уп. сличну формулацију на зачелју наредног пасуса).

Ако је трећа светитељева потпутања протекла у знаку Богородице, у четвртој се пажња очито изнова враћа на самога Христа. Сава, као што смо већ наговорили, одлази прво „на Гору Јелеонску, на Вазнесење Господње“ (на гороу елевонскоу. на възн(е)сеніе г(осподь)нїе), а непосредно после тога „у Галилеју, где се изволело Господу, васкрслеме из мртвих, да се прво јави својим ученицима, светим апостолима“ (въ галїлею. ндѣже г(осподе)вн нзволн се въскр(ьсь)шоу нз мртвѣх[ь]. прѣвѣе явнн се оученнком[ь] скондъ с(вє)тым(ь) ап(о)с(то)лом(ь)).<sup>840</sup> Проучаваоци Доментијановог дела су потоњи топоним интерпретирани на различите начине, па стога сматрамо да би се на њему и овде ваљало мало задржати. Наиме, још је Андра Гавриловић сугерисао да је посреди тзв. „Мала Галилеја“ (према грч. Μικρή Γαλιλαία), како је још у средњовековним изворима називан северни врх Маслинове горе;<sup>841</sup> овај став – који је Гавриловић изнео сасвим успутно, не образлажући га – недавно је прихватио и аргументовано развио Миодраг Марковић.<sup>842</sup> У међувремену, је, ипак, понуђено и опречно схватање: у свом коментару на Житије, Радмила Маринковић заступа тезу да се ради управо о *области* Галилеји и одатле извлачи закључке који се дотичу саме суштине приповедачког поступка старијег Хиландарца: „Јасно је да је причање о Галилеји на овом месту убачено да би се показало да је Сава био и тамо где се завршава Христова историја према Матеју и Јовану, кад је већ био на Јелеону, где се завршава по Луки и Марку“.<sup>843</sup> Ово је, према мишљењу медијевисткиње, „[к]арактеристично за Доментијанов начин писања, а можда указује на то да Доментијан није пратио Саву на овом путу“.<sup>844</sup>

Маринковић има право у погледу тога да је животописац начелно склон антиципацији, али то, по нашем осећају, у конкретном примеру ипак није случај (а све и да јесте, не види се какве то везе има с његовим [не]учешћем у Савином путовању). Речју, уколико укрупнимо перспективу и сагледамо Житије у целини, уочићемо да се Доментијан по правилу, пре или касније, враћа на претходно најављена збивања дајући им потпунију наративну разраду.<sup>845</sup> У том смислу, ако бисмо навод о Савином одласку у „Галилеју“ схватили као предзнак неке наредне фазе његовог ходочашћа, очекивали бисмо да ће у одељку у којем описује пропутовање кроз северну палестинску регију поделити нешто више о светитељевом поклоњењу на месту Христовог јављања апостолима. Но, Доментијан то не чини: ниједну локацију на коју Сава свраћа у склопу завршне етапе свога итинерара он не доводи у везу с поменути новозаветним дешавањем; штавише, Тиверијадско море, на којем се заиста одиграва завршна сцена из Јеванђеља по Јовану, уопште није ни убројано у архиепископова одредишта.<sup>846</sup> Тим поводом би ваљало упозорити на још једну битну ствар: прочитамо ли пажљиво оно што Доментијан вели о „Галилеји“, запазићемо да јеванђеоска епизода на коју алудира с њом у вези не може бити она препричана у последњој глави Јована. У Житију, наиме, недвосмислено пише да је у питању место где се „изволело Господу [...] да се *прво* јави својим ученицима“; четврти јеванђелиста пак подједнако експлицитно тврди да се на Тиверијадском мору Христос *по трећу пут* указао

<sup>840</sup> Ibid., 292.

<sup>841</sup> Külzer, *Peregrinatio graeca*, 157, 196–197. За његове алтернативне називе (*Viri Galilaei*, *Karm al-Şayyād*) в. Pringle, *Churches* 3, 124.

<sup>842</sup> Гавриловић, *Свети Сава*, 163; Марковић, *Прво путовање*, 48–49. Дотично становиште дели и Половина, *Топос путовања*, 174–175, нап. 109.

<sup>843</sup> Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 360, нап. 35. Ово гледиште у основи преузима Љиљана Јухас-Георгиевска у последњем издању Житија: Доментијан, *Житије*, 487, нап. 23.

<sup>844</sup> Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 360, нап. 35.

<sup>845</sup> Узмимо пример који је близак текућој расправи утолико што се односи на Савина ходочашћа: тзв. чудо с рибом, захваљујући којем су се светитељ и његови сапутници извукли из невоље изазване наизглед смртоносном болешћу што га је спопала током пловидбе, најављено је у 29, а подробно приказано у 30. поглављу (о овој епизоди посебно дискутујемо ниже, в. стр. 214–217). Штавише, још је већа разлика између тренутка кад се, у другом поглављу, наговештавају јунакова путовања у Свету земљу (Доментијан, *Житије*, 22–26) и времена у којем се она заправо одвијају.

<sup>846</sup> Као што смо већ казали, једине станице у Галилеји које се поименце наводе јесу Назарет и Тавор; о томе в. ниже.

следбеницима.<sup>847</sup> Следствено томе, догађај на који се хагиограф овде позива не представља крајњу инстанцу „Христове историје“ по Јовану, због чега можемо констатовати да замисао Радмиле Маринковић, мада сама по себи занимљива, није одржива.

Под првим Христовим јављањем животописац без икакве сумње разумева тзв. јављање Једанаестиорици (тј. апостолима без Томе), који су, каже Матеј, по учитељевом упутству отишли „у Галилеју, на гору“; слична географска одредница затиче се и у Марка, али је зато код Луке те код Јована изостављена.<sup>848</sup> Матејев недоречени исказ је, разумљиво, изродио немалу конфузију у средњовековној ходочасничкој књижевности. Је ли реч о планини која се налази у Галилеји – присталице ове опције су, природно, помишљале на Тавор<sup>849</sup> – или пак о планини познатој као Галилеја? Коначно, да ли је, можда, термином „Галилеја“ означавано одређено место на неком узвишењу у Палестини? Погледајмо шта о томе имају да кажу извори 12–14. столећа, дакле не само они из раздобља Доментијанове списатељске активности него и они из нешто ранијег и нешто познијег времена. У поклоничким списима 12. века, по свему судећи, преовлађује трећа варијанта. Енглез Севулф, који је путовао Светом земљом неку годину после 1100, Галилејом назива један од параклиса цркве Св. Духа на Сиону (*Aecclesia Spiritus Sancti in Monte Syon*), означен овако будући да су апостоли („Галилејци“) у старини обичавали да бораве на том месту; према Севулфовим речима, управо се на овој „сионској Галилеји“ (*Galilea Montis Syon*) васкрсли Христос први пут показао ученицима.<sup>850</sup> Као део сакралног комплекса на Сиону Галилеја се среће и у сведочанствима каснијег 12, па и 13. века, с тим да се у понеком од њих – ваљда услед сасвим површне сличности у називу – она изједначава с црквом Св. Петра *in Gallicantu*, којом је обележено место где се апостол трипут одрекао Христа и потом покајао.<sup>851</sup>

Сачувани су, ипак, и списи који, премда и даље повезују Христово јављање са Сионом, Галилеју не убицирају на подручју јужног јерусалимског брда него на сасвим другој страни. У грчком проскинитару из 1253/54. – састављеном, дакле, практично исте године кад и Савина *vita prima* – читамо да „гора Галилеја“ лежи у близини Елеоне, што нам, изгледа, поручује и Доментијан. Али, ако се сусрет Христа и апостола збио на Сиону, као што сугерише и анонимни сачинитељ овога дела,<sup>852</sup> чему онда ова „источна“ Галилеја дугује свој посебни статус? Ту је, тврди се, одржана свадба у Кани, на којој је Господ претворио воду у вино (Εκεῖ πλῆσιον ἐστὶν ὄρος ἢ Γαλιλαία, ἐνθα γέγονεν ὁ γάμος ἐν Κανᾶ· ἐκεῖ εἶναι ὄρου ἐποίησε τὸ ὕδωρ οἶνον ὁ Χριστός).<sup>853</sup>

<sup>847</sup> Јн 21:14: „Ово се већ трећи пут јави Исус ученицима својим пошто устаде из мртвих“. Уп. нап. испод.

<sup>848</sup> Матејевом и Марковом извештају није заједничко само то што користе речени топоним него и то што се у њима Христов сусрет с ученицима „у Галилеји“ унапред најављује, први пут за време Тајне вечере, а затим након његовог васкрсења: Мт 26:32, 28:7, 28:10, 28:16; Мк 14:28, 16:7. Казивање ових јеванђелиста се разликује у томе што Марко тврди да се пре јављања Једанаестиорици Христос показао двојници апостола „кад су ишли у село“ (Мк 16:12). Ово се односи на причу о путовању у Емаус, која је позната до танчина благодарећи Луки (24:13–35); код њега и Марка, дакле, ова епизода непосредно претходи сусрету с Једанаестиорицом (Мк 16:14, Лк 24:36–49). Коначно, Јован вели да се Исус јавио својим ученицима у три наврата: испрва се створио међу њима „док су врата била затворена“ а они – сви сем Томе – окупљени „због страха од Јудејаца“ (20:19–25); други пут, осам дана касније, сви су били на броју (20:26–31); напоследку се, рекли смо, појавио на Тиверијадском мору пред седморицом следбеника (21:1–14).

<sup>849</sup> В. нап. 859 ниже.

<sup>850</sup> *Peregrinationes tres*, 70.382–387, 70.397 – 71.400 (курзиви оригинални): „[...] ex altera parte aecclesiae est capella in loco ubi dominus noster Iesus Christus post resurrectionem inprimis apostolis apparuit, et vocatur ‘Galilea’, sicut ipse dixit ad apostolos: *postquam resurrexero precedam vos in Galileam*; ille locus vocabatur ‘Galilea’ propter apostolos illic sepius commorantes, qui *Galilei* vocabantur. [...] In Galilea Montis Syon, ubi apostoli erant absconsi in conclavi propter metum Iudeorum, clausis ianuis stetit Iesus in medio eorum, dicens: *pax vobis*, et iterum ostendit se ibi dum Thomas misit digitum in latus suum et in locum clavorum [...]“. Приметимо да ходочасник доводи место у везу како с Матејевим/Марковим тако и с Јовановим извештајем, уп. нап. 848 изнад.

<sup>851</sup> Примера ради, в. *Peregrinationes tres*, 116.910–918 (Јован из Вирцбурга); *ibid.*, 172.919–928 (Теодорих); *Itinéraires à Jérusalem*, edd. Michelant, Raynaud, 104<sup>6</sup>. О нареченој цркви детаљно пише Pringle, *Churches* 3, 346–349.

<sup>852</sup> *Краткиј расказъ*, ed. Пападопуло-Керамевсъ, 8.3–5.

<sup>853</sup> *Ibid.*, 3.9–10.



Посреди је, наравно, ноторна грешка коју прави још један непознати грчки писац, тзв. Алацијев аноним (*Anonymus Allatii*), чији је састав могуће отприлике датovati у прелаз 13. и 14. столећа.<sup>854</sup> Ни један ни други, сва је прилика, нису били свесни дистинкције између различитих Галилеја што на њу упозорава аутор/редактор раније размотреног списа о светим местима чији се превод на словенски приписује Константину Костенечком. Он, на име, инсистира на томе да појам „Галилеја“ има три значења: „Једно је земља Галилеја, а друго Кана Галилејска. И она је у Галилеји, али на крају. Трећа је на Маслиновој гори, мали део поред Вазнесења“ (ἓδнна ζεμλμ γαλιλεα. δροῦγαδ канъ галилеа. н се вѣ галилен, нѣ на канѣѣ. третѣа кс(тъ) на елѣонѣ, дѣлѣ мал(ъ), поред вѣзнес(е)нѣа).<sup>855</sup> Међутим, иако поставља одређене ствари на њихово место, овај исказ нас у суштини враћа на малочас покренуто питање: уколико (трећа) Галилеја није поприште свадбе у Кани, а ни Христовог јављања Једанаестици – и у Филозофовом спису ова се епизода смешта на Сион<sup>856</sup> – због којег је знаменитог догађаја из Светог писма (или апокрифа, или хагиографске продукције) она завредила да буде издвојена? Одговор можда зачуди: ни због једног. Корелација између дотичне локације и неког посебног догађаја из историје спасења се не успоставља, и у том погледу овај састав није изолован случај; у једном грчком водичу за поклонике из друге половине 15. века, „гора Мала Галилеја“ (τὸ ὄρος ἡ Μικρὴ Γαλιλαία) само је поменута, при чему је било каква контекстуализација у смислу њене везе са светом повешћу посве изостала.<sup>857</sup>

Па ипак, биће да је паралелно с управо побројаним интерпретацијама спорног топонима у ходочасничком предању дошло до појаве још једне, која је, заправо, најближа Доментијановој. Колико је нама познато, први византијски путник у чијем се извештају појављује Галилеја што би и по положају и по јеванђеоским конотацијама могла одговарати оној из Житија јесте ефески протонотар Пердика; он је, подсетимо, света места походио некад у 14. столећу.<sup>858</sup> У латинским изворима, с друге стране, традиција о Галилеји која се налази источно од Јерусалима, а на којој се Христос приказао својим следбеницима по васкрсењу, посведочена је нешто раније: о њој су писали фрањевац Филип из Савоне и доминиканац Риколдо да Монтекроче, који су, независно један од другог, боравили у Светој земљи пред крај 13. века.<sup>859</sup> Према томе, јасно је да начин на који Доментијан идентификује локалитет на Маслиновој гори има паралеле у ходочасничкој литератури различитих провенијенција, но невоља је у томе што су релевантни извори настали, у најбољем случају, неколико деценија након Савиног животописа, док се у временски ближим

<sup>854</sup> Он говори најпре о месту Христовог вазнесења, потом о гробу свете Пелагије, а затим и о Галилеји: „Καὶ σιμὰ ἐκεῖθεν στάδια β´, εἶναι ἡ Γαλιλαία, ὃ ἐν Κανᾷ γάμος, ὅπου ἐποίησεν ὁ Χριστός τὸ ὕδωρ οἶνον“, PG 133, 980A. Pringle, *Pilgrimage*, 58–59, држи да је текст могао настати у раздобљу око 1250. – око 1350, мада су у науци изношена и друкчија мишљења; уп. нпр. Külzer, *Peregrinatio graeca*, 43–44. Исти пропуст прави и један грчки текст из 16. столећа, *Ὀκτὼ ἐλληνικαὶ περιγράφαί*, ed. Пападопуло-Керамевсѣ, 126.21–23.

<sup>855</sup> Petrova, *Unknown Cory*, 269; *Света земља*, ed. Јовановић, 109.

<sup>856</sup> Petrova, *Unknown Cory*, 269: „тоу ѡвн а [Христос] зѣннкѡм н ѡѡмѣ“; уп. *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 237.23: „тоу Ѳѡмд нспнта рѣбра Г(осподь)нѣа“. По свему судећи, ове догађаје је са Сионском гором у везу изворно довео и Арсеније Солуњанин, како претпоставља Светла Гјурова, в. стр. 92–93 изнад.

<sup>857</sup> *Ὀκτὼ ἐλληνικαὶ περιγράφαί*, ed. Пападопуло-Керамевсѣ, 8.28–29.

<sup>858</sup> Baseu-Barabas, *Perdikas von Ephesos*, 169.111, 169.116–117: „Ὅρος μικρὸν ἀνεστηκὸς ἐστὶ τοῦ Ἐλαιῶνος [...] πρὸς βορρᾶν, ἔστιν ἡ Γαλιλαία, ἐν ἧ´ δραμόντες ἔβλεψαν οἱ μαθηταὶ τὸν Κτίστην“. Уп. обавештења из једног проскинитара 16. века: „Ἀριστερᾷ δὲ τοῦ ναοῦ [sc. од разрушене цркве на месту Вазнесења] πέλει ἡ Γαλιλαία, οὐχὶ δὲ ἡ τῆς Ναζαρέτ· ἄλλη ἐστίν, ὡς νέα, ὅπ´ ἄγγελος ἐλάλησεν κεῖτε ταῖς Μυροφόροις ‘Στὴν Γαλιλαία δράμετε, εἶπατε ἀποστόλοις’“, *Ὀκτὼ ἐλληνικαὶ περιγράφαί*, ed. Пападопуло-Керамевсѣ, 81.755–758.

<sup>859</sup> Истину за вољу, Филип поистовећује место Христовог јављања с јужним врхом Маслинове горе, који је, према традицији, Соломон посветио идолима (2 цар 23:13), због чега га Вулгата назива *mons offensionis*, *Philippi descriptio*, ed. Neumann, 61–62. Риколдо се, с друге стране, кратко осврће на могућу забуну што је име Галилеја може изазвати: „Inde venimus ad *montem oliueti* [...], et ibi prope alium montem, quem appellant *Galileam*. Et dicunt, quod ille est mons, de quo intelligitur euangelium, ‘*Vbi duodecim discipuli abierunt in Galileam in montem*’; non quod mons sit in Galilea, sed in Iudea, sed quia mons ipse mons appellatur Galilea. Alii dicunt hoc fuisse montem Thabor, qui est vere in Galilea“, *Peregrinatores quatuor*, ed. Laurent, 109.4.51–53 (курзиви оригинални).

сведочанствима затичу видно друкчија тумачења овог аспекта палестинске топографије. Да ли је, међутим, дату околност оправдано третирати као чврст аргумент против тезе да је хагиограф на уму имао управо Малу Галилеју? По нашем суду, не. То што у 12. и до средине 13. столећа не налазимо ходочасничке списе који експлицитно поткрепљују Доментијанов исказ не мора да значи да традиција о Христовом појављивању пред апостолима на северној страни Елеоне није била у оптицају међу посетиоцима Свете земље у време кад је и сâм наш писац, можда, обишао њене знаменитости; напротив, упркос сразмерно слабој заступљености у сачуваном материјалу, постоје назнаке у старијим изворима да корени те традиције сежу много даље у прошлост него што би се могло помислити на основу узорка испитаног у овом и претходном пасусу.<sup>860</sup>

Све у свему, става смо да се може утврдити – уз прикладну меру резерве, разуме се – да вероватноћа да је Доментијан мислио на Малу Галилеју знатно надилази остале две могућности, наиме, да је једноставно предказао Савин одлазак на север Палестине, или пак да је поручио да се светитељ у датом тренутку заправо и био запутио тамо. Последња опција, с обзиром на даљи ток ходочашћа, делује прилично бизарно; ко би се с Маслинове горе отиснуо на вишедневни пут ка Галилеји, а затим се вратио натраг и продужио у правцу Јордана? Архиепископу Сави – оном историјском – то сигурно не би пало на памет, али оном другом, јунаку Житија, такво шта не би морало бити посве странно. Другим речима, да је нашао за сходно, Доментијан би лако учинио да Сава крене у овом или неком подједнако неочекиваном смеру; то истичемо, превасходно, с погледом на потоње ходочашће светог, којим ћемо се позабавити доцније.<sup>861</sup> Овде, убеђени смо, за расправу те врсте нема повода. Све упућује на то да је Сава посетио Маслинову гору – тачније, два њена врха, средишњи и северни, познат као (Мала) Галилеја – након чега је продужио ка истоку. Напоследку, треба потцртати то да у овој географски кохерентној поставци нема ничег што се може оценити као „карактеристично за Доментијанов начин писања“. Такође, гледишта смо да анализирани редови не говоре ништа о његовој евентуалној улози у Савином ходочашћу, но то је питање на које ћемо се још враћати у даљем излагању.

Што се тиче преосталих станица у склопу светитељеве четврте маршруте, оне нису ни изблиза проблематичне као претходна; да поновимо, ради се о Витанији, Посници Господњој те о месту Христовог крштења на Јордану. Редослед којим Сава наводно обилази ова ходочасничка одредишта оправдан је са становишта њиховог просторног распореда. Витанија, као што смо већ више пута нагласили коментаришући прву групу списа у оквиру нашег изворног досијеа, лежи на југоисточним обронцима Елеоне, на путу што води из Јерусалима за Јерихон. Управо је тим друмом, који даље завија ка североистоку, Сава морао кренути не би ли стигао до Сарандарске горе, на којој је, по веровању, Христос искушаван од ђавола; овај локалитет се налази надомак Јерихона – свега неколика километра северозападно – али Доментијан уопште не помиње тај истакнути ходочаснички центар. Било како било, архиепископ затим долази до Јордана, после чега је решио да се врати натраг у Јерусалим, заокружујући још једну деоницу свог поклоничког путовања. Са географског аспекта, дакле, може се слободно казати да је и ова етапа Савиног итинерара конзистентна и логична.

---

<sup>860</sup> Мислимо, пре свега, на сажети водич по светим местима познат као *Breviarius de Hierosolyma*, чији се настанак оквирно датује у прве године 6. столећа. Дело је до нас дошло у две верзије, које представљају различите традиције премда њихови корену сежу до истог извора, в. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 4–5. Тзв. верзија b издата је на основу једног рукописа опатије Санкт Гален (*Codex Sangallensis* 732) из 811. године: *Itineraria*, edd. Geyer et al., 109–112 (у наведеном издању паралелно се доносе обе варијанте). Неколико редова у завршном седменту текста посвећено је Маслиновој гори и Јосафатовој долини, да би на самом крају дошла следећа реченица: „Et inde uenis ad Galileam, ubi discipuli uiderunt Dominum Iesum postquam resurrexit a mortuis“, *ibid.*, 112.142–146. Уколико се цитат односи на Малу Галилеју – а с обзиром на контекст, рекли бисмо да је тако – то би значило да је предање које за њу везује Христово јављање апостолима настало сразмерно рано, али из неког разлога није оставило озбиљнијег трага у ходочасничким списима пре краја 13. века.

<sup>861</sup> В ниже, стр. 204 и даље.

Постоји, ипак, још један угао из којег ју је могуће сагледати: размотримо ли репертоар збивања из Писма која се доводе у везу с набројаним светим местима, видећемо да њихов поредак не одражава само просторну правилност, већ и хронолошку. Речју, након Маслинове горе и Галилеје, где су се одиграли кључни догађаји из периода по Христовом васкрсењу (вазнесење и јављање апостолима), Сава је отишао у „отачаство друга Божјег Лазара“ (въ от(ъ)тъство друга в(о)жѣа лазара)<sup>862</sup> у којем је Исус, према Јовану, извео своје последње чудо.<sup>863</sup> Потом, светитељ је досегао место где је Христос, одолевајући насртајима нечастивог, постио четрдесет дана, због чега се оно у латинским изворима назива и „брдом Четрдесетнице“.<sup>864</sup> Ова важна епизода из Христовог живота је, по извештајима синоптичких јеванђеља,<sup>865</sup> уследила непосредно после његовог крштења у води Јордана, до које је Сава стигао на самом крају анализираних маршруте. Према томе, свака од наведених дестинација евоцира одређени одсудни моменат из јеванђеоске приповести, при чему се Савино постепено напредовање у простору поклапа с обрнутим временским следом тих дешавања. Нешто слично смо видели у трећој светитељевој путањи: станице у њеном склопу су бирани с циљем да у сећање призову преломне тренутке из Богородичине легенде, и то тако да се не поремети њихов хронолошки поредак. У овом случају, међутим, географија је дозвољавала да повед о Богородици буде „рекапитулирана“ од почетка према крају, што ће рећи од њеног рођења до смрти. Но, четврта маршрута је пред Доментијана поставила друкчију ситуацију. У настојању да усклади просторне реалије и наративну вертикалу Новога завета, он је извршио одабир Савиних одредишта тако да сваки његов корак напред у географском смислу представља корак даље у свету прошлост, која се „одмотава“ уназад пред очима читалаца/слушалаца све до часа кад је Претеча крстио Исуса на Јордану.

Примећујемо, штавише, да су у обзир узете само најрепрезентативније инстанце јеванђеоске приче: вазнесење, јављање ученицима, враћање Лазара из мртвих, искушење у пустињи и крштење. Можда нам ово запажање може помоћи да објаснимо чињеницу да је Јерихон изостао из Савиног итинерара: тај град свакако није неважан са становишта новозаветног наратива, али се у њему није одиграо ниједан догађај који би се по важности могао упоредити с претходно поменутима.<sup>866</sup> Дакако, не треба сметнути с ума то да је Јерихон имао и врло снажну старозаветну конотацију; било је то прво утврђено насеље што га је Израил предвођен Исусом Навином освојио по доласку у Обећану земљу.<sup>867</sup> Па ипак, како смо раније нагласили, наш хагиограф, макар у овом конкретном сегменту Житија, не мари много за асоцијације на то раздобље историје спасења. Истини за вољу, говорећи о Јордану он алудира на прелазак Јевреја, али то чини само узгред, да би створио контекст за главну успомену: Христово

<sup>862</sup> Доментијан, *Житије*, 292.

<sup>863</sup> Јн 11:1–44.

<sup>864</sup> В. изнад, стр. 143.

<sup>865</sup> Мт 4:1–11; Мк 1:12–13; Лк 4:1–13.

<sup>866</sup> У појединим канонским јеванђељима се каже да је Исус у Јерихону вратио вид слепима (Мт 20:29–34, Мк 10:46–52, Лк 18:35–43), те да је преобратио цариника Закхеја (Лк 19:1–9). Поред тога, на путу за овај град је смештена радња познате параболе о милостивом Самарјанину (Лк 10:25–37). Иако наведене епизоде не могу имати првенство над преломним моментима Христовог овоземаљског живота, треба истаћи да оне јесу играле немалу улогу у томе да се Јерихон конституише као место хришћанског ходочашћа. Примера ради, у *Слову* из Бдинског зборника међу јерихонским атракцијама затиче се и Закхејев дом (Въ ѣрихонѣ доомъ Закхеѡвъ): *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vyncke, 240.3–4. И ван јужнословенске поклоничке литературе – у грчкој, латинској и руској – Јерихон се покаткад помиње у контексту наведених новозаветних збивања: в. нпр. *Ὁκτὼ ἐλληνικαὶ περιγυράφαι*, ed. Пападопуло-Керамевсъ, 32.25 – 33.2, 88.948–953; PG 133, 988С; „*Хождение*“ *игумена Даниила*, ed. Прохоров, 54.

<sup>867</sup> О томе в. ИНав 6.

крштење.<sup>868</sup> (Сличан поступак се запажа у трећој маршрути: Доментијан се позива на Јаковљеву визију лествице само из разлога што је она тумачена као префигурација Богородице.<sup>869</sup>) Кад је реч о местима која су увршћавана у ходочасничке саставе искључиво зато што сећају на битне тренутке из Старог завета – у јорданској регији то би могла бити, на пример, Илијина пећина или гора Ермоним<sup>870</sup> – она су потпуно искључена из круга Савиних дестинација.

По повратку с Јордана, архиепископ је провео „неко време“ у Јерусалиму одајући почаст тамошњим светињама, учествујући у богослужењу и чинећи разна друга благочестива дела. Но, будући „пустињско васпитање“ (Въспитаніе же поустын'ное), у једном тренутку „опет зажеле да обилази пустињу“ (пакы вѣжде ле на поустын'на прохѡжденіа); удовољивши подвижничком пориву, наш ходочасник је убрзо затим поново оставио Свети град и кренуо у посету Великој лаври Св. Саве Освећеног.<sup>871</sup> Тиме је отпочела његова претпоследња, пета маршрута, која се – за разлику од претходних, али и од наредне – не одвија у новозаветном/јеванђеоском кључу, што ће рећи да места која јунак овом приликом обилази не чувају успомену на Христов боравак на земљи. Овога пута, наиме, у средишту пажње је један други, знатно познији актер свештене историје, најславнији првак палестинског монаштва и уједно саликостојник српског прелата, који му се још у младости стао уподобљавати.<sup>872</sup>

Сава Немањић се, према наводима старијег животописца, у лаври задржао три дана. Првог је посетио њену централну цркву (католикон), оснивачев гроб, цркву Теоктистос те параклис Св. Арханђела; последња два светилишта држали су Грузини тј. Руси, због чега их Доментијан означава као „иверски“, односно „руски манастир“ (И потом[ъ] иде къ самоздан'ном цр(ъ)к(ъ)кы. оу ивер'скы манастир(ъ). [...] И пакы иде къ с(вѣ)томоу мнѡханоу въ роуш'кы манастирѣ).<sup>873</sup> Другога дана, ходочасник је обишао „сав град Светога Саве и све цркве које су ту“ (шбыде всѣ градъ с(вѣ)т(а)го савы. и все цр(ъ)к(ъ)кы сѡщѣе тоу) – што највероватније подразумева напред наведене, али могуће и ине, неименоване капеле – а уз то је учинио и поклоњење гробницама истакнутих лавриота.<sup>874</sup> Напоследку, трећи дан Сава је провео изван манастирског круга. Испрва се упутио „ка пештери преподобнога Саве“ (къ пещерѣ прѣподѡб'наго савы), а потом „све манастире обиђе у дужину ка Содомском мору“ (все манастире обыде въ длѡготоу къ мороу содом'скому); према процени Миодрага Марковића, то би могли бити Спилеон, Микрон и Кастелион, које је такође своједобно подигао имењак српског архијереја.<sup>875</sup> Након ове туре, Сава је још једном накратко свратио у лавру; опростивши се од братије, чијим је чланом том згодом постао, путник је кренуо натраг за Јерусалим, идући преко манастира Св. Јевтимија. Стигавши у Свети град, обрео се у метоху Велике лавре у његовом југозападном делу, одакле је наставио до Сионске горе, где су баш тада постављени темељи српског манастира Св. Јована Богослова. Кад је тај посао обављен, Сава се опет вратио у Јерусалим, спреман да ходочашће полако приведе крају.<sup>876</sup>

<sup>868</sup> Доментијан, *Житије*, 294: „[...] И на том[ъ]жде мѣсте. дрѡговници иорданѡ ѡт[ъ] стр[а]ха г(осподь)на соухо шѣствіе свое показав'шоу. прѣвѣе и(ран)лю прохѡдецоу. съ кѣвотомъ г(осподь)нымъ: И на кон'тинноу лѣт(ъ). пакы самомоу г(оспод)оу кр(ъ)шающѣ се въ нѣмъ“.

<sup>869</sup> Ibid., 290: „[...] и тоу поклонив' се. и на степенѣхъ вѣсхожденіа прѣч(н)стые. ид[е]же на вышнѣе сѣданіе вѣсхождаше. по виденію сн'номоу. іакова прѣваго и(ран)ла. и лѣствнца на лѣствци прѣбьс(тъ) [...]“; о изразу „Лествица остаде на лествици“ в. Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 359, нап. 27.

<sup>870</sup> Њих узимамо као пример јер се, између осталог, јављају у највећем броју јужнословенских ходочасничких списа размотрених у прошлом поглављу, в. изнад.

<sup>871</sup> Доментијан, *Житије*, 296.

<sup>872</sup> О Сави Освећеном као узору Саве Српског в. Ђурић, *Узори*, 495–498; Popović, *Sabaite Influences*, 385–407.

<sup>873</sup> Доментијан, *Житије*, 296–298; здањима која Сава обилази детаљно се бави Марковић, *Прво путовање*, 58–60.

<sup>874</sup> Доментијан, *Житије*, 298; Марковић, *Прво путовање*, 60–62.

<sup>875</sup> Доментијан, *Житије*, 298; Марковић, *Прво путовање*, 62–63.

<sup>876</sup> Доментијан, *Житије*, 298–300. О околностима под којим је успостављена српска монашка колонија у Јерусалиму биће речи касније, в. стр. 232–233.

Практично све дестинације које чине Савину пету маршруту могу се довести у релацију с његовим узором из старине. У неким случајевима, та је веза експлицирана па стога у потпуности јасна: архиепископ најпре походи главну задужбину монашког вође, у чијем се оквиру налази и његов гроб, а онда се поклања у његовој испосници, на „месту пребивања светога“ (поклоникъ се прѣвѣтитю с(вѣ)т(а)го мѣстѣ).<sup>877</sup> Кад је реч о манастирима на потезу између Велике лавре и Мртвог мора, уопште није незамисливо – мада за то не постоји недвосмислена потврда – да је хагиограф на уму имао малочас набројане обитељи које је устројио Сава Освећени, из чије је ктиторске делатности, уосталом, произашао и поменути јерусалимски метох.<sup>878</sup> Коначно, остаје да кажемо нешто о лаври Св. Јевтимија. У литератури је с правом скренута пажња на то да Сава Српски свакако није изабрао најкраћи пут између Велике лавре и Јерусалима уколико га је он довео и до овог манастира;<sup>879</sup> с обзиром на његов положај (североисточно од Светог града), смисленије би било, с практичне стране, да га је поклоник посетио током претходног излета, који се завршио на десној обали Јордана. Полазећи од тога да Св. Јевтимије није могао бити тек успутна станица у Савином итинерару те да је морало постојати објашњење за његову одлуку да знатно продужи путовање кроз Јудејску пустињу, Марковић је приметио да ову лавру може издвојити управо то што спада у групу места која су на посебан начин обележила живот Саве Освећеног.<sup>880</sup>

Према извештају Кирила Скитопољског, Сава је био врло млад кад је, докопавши се пустиње намерен да напредује у аскези, пронашао Јевтимија. Међутим, како је имао премало година и искуства да би му било дозвољено да се подвизава као отшелник, његов захтев да буде примљен у лавру је одбијен; како вели Кирило, повинујући се одлуци светог старца да се придружи општежићу, Сава је усвојио важан постулат који ће доцније уградити у темеље сопствене визије лавриотског монаштва.<sup>881</sup> Могло би се устврдити, дакле, да је сусрет с Јевтимијем за Саву Освећеног имао формативни значај, а то се не сме испустити из вида у контексту житија Саве Српског, који је и сâм, по Теодосију, имао слично искуство у раној фази своје монашке каријере.<sup>882</sup> Све у свему, чини се да Доментијанов протагониста у овој етапи ходочашћа обилази места која асоцирају на два основна аспекта светачког идентитета његовог саликостојника, пустиножитеља и оснивача манастира. Те две димензије инхерентне су, разуме се, и хагиографском образу Саве Српског,<sup>883</sup> а у одељку који тренутно анализирамо животописац је нашао особито елегантан начин да их паралелно истури у први план. Подсетимо, архиепископ је напустио Јерусалим надахнут „зовом пустиње“, а у њега се вратио готов да приступи саздању своје сионске задужбине; те две тачке делују као више него прикладни међаши омањег поклоничког путовања које је обавио идући (физички и метафорички) стопама светог Саве Освећеног.

Последњи сегмент путовања које је предузео јунак Доментијановог житија водио је из Јерусалима на север, кроз Самарију и Галилеју, до обале Средоземног мора. Премда је посредни убедљиво најдужа траса Савиног ходочашћа, која је морала обухватити сразмерно велики број одморишта, хагиограф махом није осетио потребу за тим да их наведе. Прва изриком поменута дестинација јесте Назарет, од чијих су знаменитости пажњу заслужила два храма: катедрала,

<sup>877</sup> Доментијан, *Житије*, 298.

<sup>878</sup> Марковић, *Прво путовање*, 65–66.

<sup>879</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>880</sup> *Ibid.*

<sup>881</sup> Schwartz, *Kyrillos*, 90.26–91.28.

<sup>882</sup> Сцена што је описује млађи животописац одвија се по готово истом обрасцу. Обилазећи Атос, тек заређени Сава је видео тамошње анахорете и пожелео да, попут њих, самује у молитви. Затражио је дозволу од игумана Ватопеда, у којем тада боравио, што је овај одсечно одбио подсећајући га на то да „неподобно не оутврђившоу ногоу на корѣни прѣвааго степенн ѡбштаго житїа послушанїемъ врѣха мѣлтанїа и едннства касати се [...]“, Теодосије, *Живот*, 25; в. и Поповић, *Пустиножительство*, 68.

<sup>883</sup> О томе в. нарочито Марјановић-Душанић, *Харизма и ауторитет*, 277–289.

саграђена тамо где се тобож налазила кућа Богородичиног мужа Јосифа, те црква Св. Арханђела Гаврила, на месту на којем се божји гласник првобитно јавио Марији доносећи „благу вест“.<sup>884</sup> До овог града, удаљеног преко стотину километара од Јерусалима, Сава је стигао „истим путем“ којим је Христос у пратњи родитеља имао обичај да путује о празнику Пасхе.<sup>885</sup> Наравно, поента ове опаске није била у томе да се ближе одреди путања којом се светитељ кретао већ заправо да се нагласи миметички карактер ходочашћа, што наратор ради у више наврата примењујући исти образац.<sup>886</sup> (Узгред буди речено, ни Лука – на којег се Доментијан овде позива – ни релевантни апокрифни састави не кажу ништа прецизније о путовању Свете породице на датој релацији.<sup>887</sup>) Једина конкретна назнака о смеру Савине маршруте затиче се мало даље, у контексту његовог наредног одредишта: како тврди животописац, обишавши светилишта у Назарету архиепископ „опет врати се од Назаретског града на десну страну“ (пакы вѣзврати се ѿт[ъ] гр[а]да назареѿскаго на десную сторону) и „стиже на Гору Таворску“.<sup>888</sup>

Закључак који происходи из цитираног исказа условљен је положајем узвишења на којем се, по предању, Христос преобразио. Наиме, познато је да Тавор лежи источно – тачније, југоисточно – од Назарета, а из Доментијанове формулације („опет врати се“) следи да је управо ово правац из којег је Сава дошао у тај град. Заиста, бројни су ходочаснички списи који сведоче о томе да се из Јудеје до Назарета стизало преко Таворске горе, и сва је прилика да то важи и у Савином случају. Јасно је, ипак, да је свети – а можда и Доментијан, у његово име – донео одлуку да се на самом врху, на месту Преображења, поклонити тек пошто обиђе Назарет, чинећи га тако крајњом станицом шесте маршруте, али и целокупног итинерара; Акру, која формално јесте последња тачка у Палестини што се на њој Сава обрео, не узимамо у обзир будући да му она није могла бити од интереса као ходочаснички циљ, већ само као транзитна зона. Природно, ако је Сава доиста прошао поред Тавора на путу за Назарет, мора се поставити питање зашто га, једноставно, није узгред и посетио него је решио да га остави за завршницу свога поклоничког путовања. Аргумент за којим би се и у овом случају вероватно дало посегнути јесте новозаветна хронологија: дешавања из Христовог живота на која успомену чувају речени сакрални објекти у Назарету одиграла су се много пре његовог преображења, тако да можемо слободно казати да је овим распоредом уважен њихов временски след. Међутим, не делује нам да је у овоме суштина. Збиља, склонили смо томе да избор Тавора за финалну Савину дестинацију схватимо у вези с природом догађаја што се збио на његовом врху; но, како бисмо разумели шта је тачно

<sup>884</sup> О поменутиим богомољама в. Марковић, *Прво путовање*, 71–73. У вези с овом етапом Савиног путовања Радмила Маринковић примећује: „Према Протојеванђељу Јаковљевом арханђео се јавио Богородици са вешћу да ће родити сина божјег док је она била на студенцу. По Луки било је то у кући Јосифовој. [...] Из овог причања јасно је да Доментијан прихвата апокрифну традицију о Благовестима“, Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 362, нап. 62. Ова констатација је недовољно прецизна. У Протојеванђељу се, наиме, каже да се Гаврило *двапут* обратио Марији: први пут, кад је отишла да захвати воде, чула је само глас, да би се одмах потом, пошто се вратила кући, арханђео пред њом и појавио, Novaković, *Апокрифно протојеванђеље*, 65–66. Управо то нам поручује и Доментијан: светитељ је најпре посетио „велику цркву“ на месту Јосифовог дома, а онда и другу, „мало повише“ прве, „надеже прѣжде (*n. b.*) јави се с(ве)ты аѣхаг(ъ)г(е)ль. прѣч(н)стѣн д(ѣ)вн мариѣ на стоуденци“, Доментијан, *Житије*, 302. Изванканонско предање о двама благовештењима Богородици оставило је трага у извештајима неких православних ходочасника – в. нпр. „Хожение“ *игумена Данишла*, ed. Прохоров, 114–118; *Ἰωάννου τοῦ Φοκᾶ Ἐκφρασις*, ed. Троицкий, 7–8 – док се код оних са Запада Гаврилово јављање доводи у везу искључиво с Јосифовим домом, тј. с назаретском катедралом.

<sup>885</sup> Доментијан, *Житије*, 302: „ѿт[ъ] гр[а]да же с(ве)т(а)го іерос(а)ліма. иде вѣ с(ве)ты градъ назареѿ. тѣмъ же поутемъ идѣ же н г(оспод)ъ его і(сѡв)с(ъ) х(ристо)с(ъ). на вса лѣт(а) шѣствѣе твораше съ родителема сконма. ѿт[ъ] назареѿа вѣ ерос(а)лімъ. н прѣд[ъ] празд[ъ]ныком[ъ] паскы. н по праз(д)ьннцѣ паскы. пакы вѣзвращаше се вѣ с(ве)ты град[ъ] назареѿ“.

<sup>886</sup> Половина, *Топос путовања*, 173, 178–179. Ту Доментијанову стратегију већ смо нотирали изнад, коментаришући Савину посету Светињи над светињама, стр. 158. На исти начин се описује и светитељев одлазак у Захаријин дом, у који стиже „тѣм[ъ] же поутемъ. идѣ же н прѣч(н)стѣа д(ѣ)ва мариѣ. еше вѣ оутрокѣ носѣциѣ х(рист)а [...]“, Доментијан, *Житије*, 288. За наведеном формулацијом хагиограф ће посегнути и у причи о другом Савином ходочашћу, в. ниже.

<sup>887</sup> Лк 2:39–51. Ова тема се појављује и у тзв. Јеванђељу младенства Исуса Христа: Novaković, *Апокриф*, 54.

<sup>888</sup> Доментијан, *Житије*, 303, 304.

Доментијана понукало да кулминацију светитељевог првог ходочашћа повеже баш с местом једне од јеванђеоских епифанија, биће потребно да га сагледамо упоредо с његовим потоњим путошћима, с којим оно несумњиво чини смисаоно заокружену целину.<sup>889</sup> То ћемо, ипак, за сада оставити по страни да бисмо се посветили једном другом проблему: какве је измене претрпела претходно размотрена Доментијанова приповест у делу млађег Хиландарца, Теодосија?

### *Vita secunda и Никонова прерада*

Оно што свакако прво упада у очи кад је реч о опису Савиног путошћивања који доноси *vita secunda* јесте његов обим: у још увек референтном Даничићевом издању релевантни редови испуњавају око четири странице, што је више него трипут мање од простора који овај сегмент светитељевог живота заузима како у старом тако и у новом издању Доментијана.<sup>890</sup> Тиме се, међутим, не жели сугерисати да је Теодосије једноставно резимирао нарацију свог претходника; скраћења, која несумњиво видимо на делу, представљају само један аспект сложенијег процеса креативне прераде заснованог на различитим врстама интервенција. Као и код Доментијана, Савино поклоњење палестинским светињама почиње у Јерусалиму, обиласком цркве Св. Гроба, али се након тога Теодосијев извештај постепено све више удаљава од првобитне верзије:

Тако се поклони у Витлејему и у Светом Сиону, и у Светињи над светињама, и у Гетсиманији, и на Гори Јелеонској, и у Галилеји, у Витанији и у посници Господњој, и у свима светим местима у околини светога града, и сврши у њима свету службу и раздаде у њима милостињу. После тога, одморивши се, дође и до реке светога Јордана, и са многим умиљењем благодарећи Христу поклони се на месту где се Владика Христос Бог, не знајући греха, телом крсти од слуге Јована, хотећи омита наше грехе [...].<sup>891</sup>

У цитираном пасусу је приказан део итинерара који би, у суштини, одговарао првим четирима Доментијановим маршрутама. Но, за разлику од старијег хагиографа, који наративно разрађује и заокружује сваку од тих деоница, млађи их своди на посве рудиментаран списак светих места, лишен не само детаља у вези са Савиним поклоњењем – све што је о томе намеравао рећи стало је у крајње сумарну фразу „сврши у њима свету службу и раздаде у њима милостињу“ – него и уобичајених скриптуралних референци (усамљени изузетак у том смислу, као што видимо, јесте Јордан, поменут у контексту Христовог крштења).<sup>892</sup>

Ово, међутим, нису једине тачке у којима се огледа неподударност двеју приповести о првом архиепископовом ходочашћу. Уколико се Доментијаново казивање, попут Теодосијевог, максимално редукује – тј. ако се сведе на листу одредишта која је свети наводно посетио – уочиће се да дискрепанције, и то знатне, постоје и на најбазичнијем нивоу структуре. Теодосије је, с једне стране, скратио оригинални итинерар тако што је одбацио поједине станице које је, ваљда, оценио као мање важне: ради се о лаври Часног крста, светилиштима у Подгорју, Дому Јоакима и Ане, те цркви Арханђела Михаила у Овчијој бањи. С друге стране, он у потпуности разграђује систем маршрутâ на којем је, по нашем најбољем уверењу, утемељен Доментијанов извештај. Да будемо прецизнији, Теодосије је изнова уредио ток Савиног ходочашћа сврставши

<sup>889</sup> В. посебно разматрање о његовој посети Синају, стр. 195 и даље.

<sup>890</sup> Теодосије, *Живот*, 166–170; Доментијан, *Живот*, ed. Даничић, 262–276.

<sup>891</sup> Теодосије, *Житија*, 224; изворни текст, Теодосије, *Живот*, 167: „и тако въ Вн-флеетѣ и въ светѣмъ Сионѣ и въ светаа светынѣхъ и въ Геѳсиманѣи и на горѣ влѣсонскѣи и въ Галанен нже въ Вн-фанѣи и въ понци (*sic!*) господни и въ всѣхъ нже окрѣсть светаго града светынѣхъ мѣстѣхъ поклоннѣ се, и светою въ ннѣхъ слоужбоу съврѣшнѣвъ, и мнлостнию въ ннѣхъ раздаавъ, по снхъ же покон полоучнѣвъ, и светаго Иордана рѣкы дошѣвъ, и на мѣстѣ, идеже грѣха не вѣды наше грѣхы сотѣдыти хоте владыка сотѣ раба Христосъ богъ сотѣ Иоанна пльтю крѣсти се [...]“.

<sup>892</sup> Уп. Половина, *Топос путовања*, 168–169.

прве три изворне путање (тачније, оно што је од њих остало по изузимању набројаних светња) и део четврте (закључно с Посницом) у једну путешествену етапу, чији је крај назначен опаском о светитељевом одмору пре одласка на Јордан. Штавише, из онога што Теодосије вели о Савином поклоњењу „свима светим местима у околини светога града“ сме се закључити да је он починуо управо у Јерусалиму, што делује апсолутно несувисло с практичног становишта, али може бити разумљиво под условом да је животописац усвојио организациони принцип Доментијанове приче, по којем свака рута креће од Јерусалима и у њему се, осим последње, окончава.

Било како било, Теодосијев исказ несумњиво одступа од Доментијановог утолико што се Сава с Јордана није вратио у Свети град већ је наставио да походи пустињске манастире; дакле, оно што би се могло назвати другом деоницом архиепископовог путовања по Теодосију заправо би била својеврсна комбинација четврте и пете Доментијанове маршруте. Овога пута, међутим, подаци старијег Хиландарца не бивају проређени већ, напротив, проширени. Раније смо казали да *vita prima* експлицитно помиње свега два монашка центра у Јудејској пустињи (Велику лавру и лавру Св. Јевтимија), али да такође сугерише да је ходочасник посетио још неколике обитељи у тој регији.<sup>893</sup> Друго житије пак поименце наводи чак шест манастира, следећим редоследом: Св. Јован Претеча, Св. Герасим, Св. Сава Освећени, Св. Јевтимије, Св. Никон и, напоследку, Св. Теодосије Општежитељ.<sup>894</sup> Потанко испитавши ову инстанцу Теодосијевог извештаја, Миодраг Марковић је показао да је она вишеструко проблематична, тј. да је немали број његових тврдњи у неку руку споран. Једна од њих, рецимо, тиче се положаја Претечиног манастира: мада нема дилеме око тога да се он налази западно од Јордана (недалеко од његове десне обале), из текста се стиче утисак да лежи на супротној страни.<sup>895</sup> Даље, Теодосије нас наводи на помисао да је у лаври Св. Герасима у Савино време још увек било монашке активности, иако се поуздано зна да је она замрла пре почетка крсташких ратова.<sup>896</sup> Узмимо још један упечатљив пример: манастир Св. Никона се уопште не затиче у науци доступним ходочасничким списима, тако да, по свему судећи, монашка заједница под тим називом у Палестини није ни постојала.<sup>897</sup> Очеvidно је, све у свему, да Теодосијево казивање обилује омашкама и непрецизностима. Да ли би се оне имале очекивати од некога ко је, из књига или из властитог искуства, познавао палестинске пределе? Вероватно не. Но, за нас је занимљивије једно друго питање: да ли би, у одговарајућој прилици, неко ко заправо јесте походио Свету земљу и коме су, последично, ондашњи манастири морали бити макар у начелу презентни, нашао за сходно да ове пропусти исправи? Отидимо слободно и корак даље: да ли би ту потребу осетио неко ко је – игром случаја – тамо провео низ година као монах и код кога Теодосијеве грешке вероватно не би прошле незапажено?

<sup>893</sup> В. изнад, стр. 164–165.

<sup>894</sup> Теодосије, *Живот*, 168–169.

<sup>895</sup> Писац настоји да нас увери у то да је Сава обишао место Христовог крштења и да је потом, „прешавши Јордан“ (прѣшъдъ же Иорданъ) стигао у „цркву“ Св. Јована Крститеља; пошто се и ту поклатио те одслужио литургију, био је „опет испраћен до Јордана“ од манастирске братије (и до Иордана пакы проводимъ нди): Теодосије, *Живот*, 168; Теодосије, *Житија*, 225. Како је Сава првобитно дошао до реке из правца запада (од Поснице или од Јерусалима, свеједно), Претечин манастир би, сходно цитираним Теодосијевим опаскама, морао бити лоциран источно од ње, што једноставно нема утемељење у реалности: Марковић, *Прво путовање*, 54.

<sup>896</sup> Наш путник је, тобож, у лаври Св. Герасима учинио исто што и у манастиру Св. Јована Крститеља (и тамо тожде свѣршинъ, Теодосије, *Живот*, 168), што имплицира, како исправно примећује Марковић, *Прво путовање*, 55, „да се поклатио у цркви лавре, да је обавио службу и благословио манастирско братство“. Ово, ипак, не долази у обзир будући да је дотична заједница већ претходно била запустела: *ibid.*

<sup>897</sup> Теодосије, *Живот*, 169; Марковић, *Прво путовање*, 56. Предлог који је понудио Подскалски, *Средњовековна теолошка књижевност*, 617, да је реч о манастиру Никона са Црне Горе у Сирији, напросто нема смисла. У преводу Миливоја Башића стоји – вероватно грешком – „Дође [...] и у ограду Светога Николе“, *Старе српске биографије* 1, ed. id., 213.



Како смо већ истакли у једном од претходних поглавља, у тзв. Горички зборник Никона Јерусалимца уклопљена је, поред осталог, прилагођена варијанта млађег Савиног житија.<sup>898</sup> На л. 141<sup>v</sup>–143<sup>r</sup> простире се Теодосијев извештај о првом светитељевом путовању на Исток, који је, додуше, Никон унеколико скратио, свакако вођен властитом концепцијом целине; одстрањени делови углавном варирају од неколико речи до пар реченица и, општеузев, не ремете главни ток нарације, што ће рећи да њиховим искључењем изворна прича није изгубила ниједан од својих насušних елемената.<sup>899</sup> Једина значајнија измена, за коју се може утврдити да је у већој мери удаљила прераду од предлошка, односи се на одељак о Савином обиласку јудејских манастира. Наиме, на л. 142<sup>r</sup>–142<sup>v</sup> Јерусалимац преноси Теодосијеве речи о поклоњењу светога на Јордану, да би одмах затим отворио нови пасус – чији је почетак недвосмислено назначен киноварним словом – у којем се говори о Савином одласку у Назарет;<sup>900</sup> друкчије речено, сваки наговештај његовог „пустињског прокожденија“ (како би казао Доментијан) овде је заташкан. С обзиром на важност што је сâм Никон придаје концепту пустиње у различитим сегментима Зборника,<sup>901</sup> ово изгледа прилично необично. Збиља, зашто би редактор одлучио да у потпуности изостави један битан аспект Савиног ходочашћа, о чијем значају у склопу оригиналне повести сведочи и то да му је хагиограф посветио отприлике трећину укупног простора одељеног за дату тему? Потрага за могућим одговором на ово питање, према нашем схватању, изискује да Никонову прераду Теодосијевог житија сагледамо напореда с његовом *Повешћу о јерусалимским црквама*, о којој је било речи у ранијем излагању.

Коментаришући овај део Горичког зборника, упозорили смо на то да је и Никон у свој приказ сакралне топографије Палестине уврстио један број монашких насебина на потезу између Јерусалима и Мртвог мора, односно доњег тока Јордана; прва у том низу је, подсетимо, Велика лавра, након које долазе манастири Св. Јевтимија, Св. Харитона, Св. Теодосија, Св. Герасима те, напоследку, Св. Јована Претече (истини за вољу, између последња два убачено је неколико других светих места у јорданској регији).<sup>902</sup> Већ на основу летимичног погледа на Никонов списак дозвољено је констатовати да он наликује Теодосијевом. Размере њихове подударности, ипак, постају очигледније кад се они пажљиво сравне:

<i>Теодосије</i>	<i>Никон</i>
Св. Јован Претеча	Св. Сава
Св. Герасим	Св. Јевтимије
Св. Сава	Св. Харитон
Св. Јевтимије	Св. Теодосије
Св. Никон	Св. Герасим
Св. Теодосије	Св. Јован Претеча

Из овог табеларног прегледа произлазе три општа запажања. Најпре, две колоне су изједначене у квантитативном смислу: у обема је наведено по шест манастира. Затим, избор обитељи које се помињу у једној и у другој је практично исти (без парњака су само Св. Никон с Хиландарчеве и Св. Харитон с Јерусалимчеве листе). Насупрот томе, видимо да оно по чему се две „манастирске туре“ првенствено разликују јесте начин на који су дотична одредишта поређана у оквиру одговарајућих итинерара. Овај утисак, међутим, не треба узети здраво за готово с обзиром на то да чак и мала промена перспективе може отворити нове могућности интерпретације:

<sup>898</sup> О томе в. изнад, стр. 63.

<sup>899</sup> Нека као пример послужи опис Савиног сусрета с јерусалимским патријархом Атанасијем: *Горички зборник*, ед. Трифуновић, 292–293 (141<sup>v</sup>–142<sup>r</sup>); уп. Теодосије, *Живот*, 167. Никон по сличном принципу сажима и обавештења о бављењу светога у Назарету: *Горички зборник*, ед. Трифуновић, 294 (142<sup>v</sup>); уп. Теодосије, *Живот*, 169.

<sup>900</sup> *Горички зборник*, ед. Трифуновић, 293–294.

<sup>901</sup> О томе је било речи изнад, стр. 128–129.

<sup>902</sup> Трифуновић, *Две посланице*, 306.

<i>Теодосије</i>	<i>Никон</i>
Св. Јован Претеча	
Св. Герасим	
Св. Сава	Св. Сава
Св. Јевтимије	Св. Јевтимије
Св. Никон	Св. Харитон
Св. Теодосије	Св. Теодосије
	Св. Герасим
	Св. Јован Претеча

Кад се Савина и Никонова маршрута размотре из овог угла, њихова потенцијална међузависност постаје унеколико јаснија. Може се, наиме, рећи да је компилатор Горичког зборника у суштини преузео Теодосијев редослед, премда је јорданске манастире – Герасима и Претечу – пребацио с почетка на крај, што свакако има смисла кад се у обзир узме шири контекст његовог путовања; подсетимо, Сава је најпре посетио Јордан, па затим знамените обитељи западно од Мртвог мора, док је Никон ишао у супротном смеру, кроз Јудејску пустињу до Јордана, да би онда прешао у „Арабију“ и наставио даље ка Синају. Но, мимо ове пермутације, видимо да се главни део двају итинерара поклапа. Другим речима, могло би се помислити да је Јерусалимац решио да се држи основне схеме коју је затекао у Житију, с тим да је (ваљда приморан оним што је бесумње знао о монашким приликама на тлу Свете земље) нашао за сходно да Теодосијев загонетни манастир Св. Никона замени неким чије постојање није упитно. Манастир Св. Харитона Исповедника, на који наратор вероватно мисли кад каже „под[о]бно же пакы потєкох харитона ч(ь)стнаго“, <sup>903</sup> спадао је у најславније центре палестинског монаштва и као такав био је згодна алтернатива наводу млађег Савиног хагиографа, који, по свој прилици, Јерусалимца није збунио ништа мање него модерне испитиваче Житија.

Међутим, ако је овим путем отклоњена једна слабост Теодосијевог исказа, с једне друге тачке гледишта итинерар предочен у *Повести* остао је једнако проблематичан као и онај на који се, по свему судећи, њен састављач макар делимично угледао. У литератури је већ скренута пажња на чињеницу да Савина рута кроз Јудејску пустињу, онаква каквом је приказује Теодосије, напосто нема смисла. <sup>904</sup> Изражена у странама света, путања Јордан – Велика лавра – Св. Јевтимије – Св. Теодосије – Јерусалим (Св. Никона ни не помињемо јер немамо идеју где би га ваљало сместити на карти Палестине), изгледала би овако: југозапад – север – југозапад – северозапад; посреди је, дакле, крајње несхватљиво меандрирање, које код Никона поприма још драстичнији вид због положаја Св. Харитона (југоисточно од Витлејема), али и зато што његов пут после манастира Св. Теодосија не наставља ка Јерусалиму него према Св. Герасиму. Дакле, зашто Никон, ако је већ имао солидну представу о просторном распореду обитељи у близини Светог града, није реаговао и у овом погледу? Раније смо показали да његова маршрута није увек географски конзистентна; просторне датости, видели смо, каткад је стављао у други план како би истакао значењску везу између одређених локација. Иако је вероватно имао потребу да исправи Теодосијев навод о манастиру Св. Никона, могуће је да му необични распоред осталих манастира није до те мере сметао као помен непостојеће обитељи посвећене, ни мање ни више, његовом светом имењаку. Не могавши да интервенише у самом Житију, Јерусалимац је одлучио да у целини избаци Теодосијев пасус о Савиној „манастирској тури“, што је у извесном смислу надокнадио у сопственом спису о светим местима; задржавши главне контуре дискутабилног одељка, исправио је материјалну грешку хиландарског хагиографа тако што је незасведочени манастир Св. Никона заменио манастиром Св. Харитона. <sup>905</sup> Према нашој процени, међутим,

<sup>903</sup> Ibid.

<sup>904</sup> Марковић, *Прво путовање*, 56–57.

<sup>905</sup> За алтернативно схватање ове инстанце Никоновог путовања уп. Velinova, *Описания Иерусалима*, 116–117.

могуће је говорити о још једном месту код Теодосија које је Јерусалимац препознао као спорно и које, последично, није могло бити задржано у новој редакцији текста.

Као што је наглашено у ранијем излагању, лавра Св. Герасима остала је пуста још пре доласка крстоносаца на Блиски исток, и у том стању дочекала је и Савино и Никоново доба. Но, постоји још један врло важан податак из историјата тога манастира који не би требало сметнути с ума у контексту текуће расправе. Наиме, као одговор на неумитно гашење лавре, земни остаци њеног оснивача и епонима измештени су те похрањени у суседном манастиру Каламону, који се из тог разлога, већ негде од краја 13. столећа, стао називати манастиром Св. Герасима.<sup>906</sup> С тим у вези, намеће се питање да ли је Теодосије, можда, у виду могао имати управо ову обитељ кад је написао да је Сава посетио манастир Св. Герасима и у њему обавио богослужење. Изричито и зацело исправно решење дао је Миодраг Марковић указавши на то да млађи хагиограф – идући стопама старијег – наводи Каламон, држећи се притом његове изворне посвете, међу станицама у оквиру *другог* светитељевог ходочашћа: „Минувши Јерихон и прешавши јорданске пустиње, [Сава] дође у Каламонију и ту се у манастиру Пресвете Богородице одмори“ (мнѡшѡдъ же Јерїхонъ, и прѣшѡдъ поустыниѣ їорданскыѣ, прїиде въ Каламонїѡ, и тоу въ монастырїи прѣсвѣтыѣ богородице покои пологутнѡ [...]).<sup>907</sup> Према томе, биће да је у првом случају Теодосије ипак мислио на Герасимову задужбину, руинирану и већ сразмерно дуго потиснуту из поклоничких водича. Пажњи човека попут Никона такав пропуст вероватно не би могао лако измаћи. Можда у жељи да предупреди сваку недоумицу и да остане доследан чињеничном стању које је познавао из властитог искуства, он је донео одлуку да у својој верзији Савиног животописа не помене нити један од речених двају манастира. И заиста, у сегменту посвећеном потоњем путовању светога, Јерусалимац дословно преноси цитирани Теодосијев исказ, додуше само његов почетни део, закључно с констатацијом да је јунак стигао у Каламонију; остатак казивања у вези с овим местом је сасвим елидиран, тако да се уопште не може закључити да ту постоји некаква монашка насеобина.<sup>908</sup> Оваквим потезом отклоњен је проблем присутан у житијном предлошку, при чему је редактор Горичког зборника унеколико надокнадио скраћење изворног састава тиме што је у *Повест* укључио и лавру Св. Герасима, под којом се у његово време несумњиво разумевао стари манастир Каламон. Држећи све ово на уму, стичемо утисак да се прерада Теодосија, у сагласју с *Повећу*, може читати и као својеврстан коментар на првобитни текст Житија. Замисливо је да је Никон у њему уочио одређене проблематичне појединости, али да није сматрао умесним да их непосредно исправља; уместо тога, решио је да оспорљиве наводе једноставно изостави, с тим да је света места на која се они односе инкорпорирао у сопствени састав о светим местима.

Вратимо се, међутим, самом Теодосију. Хагиограф каже да је Сава, обишавши свете што су се подвизавали у дивљини између Велике лавре и Мртвог мора, штедро обдарио братство свога саликостојника; штавише, „тако учини“ и у манастирима које је затим посетио, али и, како даље вели Теодосије, „у свима светим местима која су у околини Јерусалима“ (и сице въ нїхъ и въ всѣхъ нже окрѣсть Јерусалима и въ светынѣхъ мѣстѣхъ светынъ сѣтворн).<sup>909</sup> Шта значи ова последња опаска? Жели ли се поручити да је, након проласка кроз Јудејску пустињу, архиепископ изнова указао почаст знаменитостима око Светог града, или је посреди тек фраза помоћу које нам приповедач ставља до знања да се ту завршава још једна етапа јунаковог ходочашћа? (Сетимо се да безмало идентичним речима Теодосије раздваја прве две деонице, ону од Витлејема до Поснице и ону која покрива јорданску регију и пустињске манастире.) Како год било, ако прихватимо тврдњу да је манастир Св. Теодосија последња у низу обитељи које је Сава походио у овом сегменту своје маршруте, чини се да би, на путу ка наредној дестинацији – Назарету – он свакако морао

<sup>906</sup> Pringle, *Churches* 2, 238–239; Миљковић, *Житија светог Саве*, 176; Марковић, *Прво путовање*, 55.

<sup>907</sup> Теодосије, *Живот*, 189–190; Теодосије, *Житија*, 240; Марковић, *Прво путовање*, 55.

<sup>908</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 300 (145<sup>в</sup>).

<sup>909</sup> Теодосије, *Живот*, 169.

макар проћи кроз Јерусалим.<sup>910</sup> Но, о светитељевом итинерару до Галилеје млађи животописац не говори апсолутно ништа, док о боравку у Назарету и на Тавору предочава знатно мање него његов претходник.<sup>911</sup> Најупадљивији аспект у којем се његов извештај коси с Доментијановим јесте тврђење да се по поклоњењу на Таворској гори Сава опет вратио у Јерусалим, те да је отуд, опростивши се од патријарха и још једанпут целовавши Христов гроб, отишао у Акру, одакле је испловио ка Западу.<sup>912</sup> Оваква маршрута, како је у литератури с пуним правом примећено,<sup>913</sup> не може имати смислено утемељење; наиме, ситуација у којој неко одлучује да превали дуги пут од Назарета до Јерусалима (растојање између њих износи, ваздушном линијом, неких стотинак километара), да би се практично одмах затим вратио на север, тј. северозапад, у још удаљенију Акру, делује прилично неуверљиво. Како ми то разумемо, једино оправдање за финални одлазак у Јерусалим могло би лежати у Теодосијевој наративној поставци, под условом, наравно, да је повратак у Свети град сâм схватао као средство којим се заокружује једна приповедна секвенца, као што је – опет, по нашем мишљењу – случај у Доментијана; мада га очевидно није пратио у његовој примени, није искључено да Теодосије јесте преузео то структурно начело од старијег Савиног хагиографа.

### *Конструисање простора ходочашћа (I)*

Пошто смо проучили начине на које двојица животописаца дефинишу Савину маршруту, остаје нам да се позабавимо њиховим приступом конструисању појединачних простора што их архиепископ обилази током свог првог ходочашћа. Основна претпоставка од које би, држимо, ваљало кренути у ову врсту разматрања јесте то да, кад је реч о модалитетима текстуалног представљања простора, Савина житија у принципу надмоћно фаворизују наративизацију над дескрипцијом. У овом конкретном случају, то значи да о јунаковим дестинацијама не сазнајемо ништа што би се очекивало од стандардних описа светих места које затичемо у ходочасничким саставима, а који обично обухватају податке о спољашњем изгледу одређеног храма, о његовим димензијама, или пак о распореду – и, неретко, прецизном броју – карактеристичних чинилаца ентеријера. Обавештења тог реда, дакле, у нашим изворима скоро па нема, што нас приморава на то да представу о просторним структурама склапамо посредно, извлачећи релевантне назнаке из саме повести, тј. из кретања и деловања светог протагонисте. Према нашем виђењу ствари, оно што Сава чини посеђујући палестинске знаменитости има снажне просторне импликације. То ће рећи да, чак и у одсуству описа, анализирани текстови (особито Доментијанов) остављају могућност имагинативне рекреације поменутих светилишта, која се, међутим, не мора обавезно тицати њихових специфичних физичких одлика; као што ћемо показати, она каткад залази и у нематеријалну, симболичку димензију ових локација, за коју сматрамо да је подједнако важна за тренутну дискусију. Савине активности које нам се чине значајним с овог становишта поделили смо у три категорије, а у даљем излагању ћемо их испитати једну по једну: најпре ћемо обратити пажњу на то како се наративизује похођење одабраних светиња; затим, окренућемо се наводима да је Сава на више својих одредишта служио литургију; на концу, прокоментарисаћемо његова добротинства, тј. обичај да при светим местима дели милостињу.

Приповедање самог чина поклоњења, који подразумева ритуал(изова)не покрете и радње усмерене ка предмету штовања, на наличју није ништа друго до приповедање простора у којем се дотични покрети и радње дешавају. Примера ради, Доментијан се фактички уопште не осврће

<sup>910</sup> Уп. Марковић, *Прво путовање*, 70, нап. 309.

<sup>911</sup> Теодосије, *Живот*, 169; уп. Доментијан, *Житије*, 302–304.

<sup>912</sup> Теодосије, *Живот*, 169–170.

<sup>913</sup> Марковић, *Прво путовање*, 57.

на изглед цркве Св. Гроба, пропуштајући да наведе чак и оне најпрепознатљивије њене одлике које се срећу готово по правилу у списима о светим местима, укључујући и јужнословенске.<sup>914</sup> Међутим, о природи тога простора понешто се ипак може закључити на основу примедбе да је Сава обишао „сва света и часна места која су у великој цркви Светог Христовог Васкрсења“ (И вса с(вє)таа и ч(ь)ст(ь)наа мѣста ѡж[е] вѣ велицѣи цр(ь)к(ь)вы с(вє)т(а)го вѣскр(ь)сенїа х(рн)с(то)ва),<sup>915</sup> или, како читамо нешто више, „сва света места по реду, и све свештене храмове и часну Голготу“; информацију да је посреди сложени сакрални комплекс животописац нам, значи, не предочава директно, путем описа, већ индиректно, кроз нарацију. Посебан коментар у том смислу захтева извештај о светитељевом боравку у Великој лаври, који садржи више података релевантних за ментално мапирање манастирског круга и његове околине. Поклонивши се на месту где почива његов имењак, Сава „оде [...] у Иверски манастир, на ту страну гроба Светога Саве“ (нде [...] оу нверскы манастир(ь). тоу странѣ гроба с(вє)т(а)го савы), а потом „оде ка светоме Михајлу [...], ту близу, за великом црквом“ (пакы нде кѣ с(вє)томоу мнѣханоу [...]. тоу блнзоу за велнкою цр(ь)к(ь)выю).<sup>916</sup> Упркос мањку прецизности, Доментијан на овај начин успоставља просторни систем светилиштâ која чине језгро лавре, а која је архиепископ походио првог дана.

Ова слика се проширује – додуше у нешто општијем тону – знаменитостима што су на ред дошле сутрадан, кад је посетилац обишао „сав град Светога Саве и све цркве које су ту“, притом „целовавши богочасно све мошти светих који су ту починули и видевши сва чудотворења светог која су ту у манастиру“ (оыдыє вѣ градѣ с(вє)т(а)го савы. и все цр(ь)к(ь)вы сѣще тоу. и все моши с(вє)тынх(ь) тоу почнвѣшнх[ь]. олобнзавѣ б(о)гоч(ь)ст(ь)нѣ. и вса чудотворенїа с(вє)т(а)го вндевѣ тоу вѣ манастирн соуцаа).<sup>917</sup> Друкчије речено, идеју о простору лавре, испрва утемељену на четири репрезентативна сакрална здања, Доментијан сад употпуњује посежући за генеричким категоријама просторних објеката, наглашавајући уз то свеобухватност Савиног поклоничког подухвата (све цркве, све мошти, сва чудотворења), посве у складу с оним што је Лихачов назвао „принципом целовитости сликања“.<sup>918</sup> У сваком случају, последњег дана светитељеве посете тежиште је с унутрашњости манастира пребачено на његово окружење: наш путник најпре „изиђе на ону страну изван манастира“ (нзыде на оноу страну вѣнѣ манастира), намерен да се поклони пештери Саве Освећеног; након тога, „све манастире обиђе у дужину ка Содомском мору“ (потомѣ все манастире оыдыѣ вѣ длѣготоу кѣ мороу содомскомѣ), па „опет вративши се, пређе на ову страну долине“ (пакы вѣзвращѣ се прѣнде на овоу страну дола).<sup>919</sup> Баш као што је малочас на фону исказа̂ о Савином кретању било могуће барем оквирно реконструисати сâм лаврански комплекс, овде нам обавештења тога типа могу послужити да контекстуализујемо дату обитељ у простору, тј. да је позиционирамо у односу на друге истакнуте тачке палестинске топографије (првенствено Кедронску долину и Мртво море).

Па ипак, померање од одредишта до одредишта није једини аспект јунаковог ходочашћа који нам допушта да замислимо његове просторне оквире. По нашем суду, од посебног интереса за текућу расправу јесте начин на који се вербално упризорују побожне праксе у вези са светим местима, и то, надасве, у случајевима кад су оне усредсређене на конкретне објекте, који самим тим постају својеврсна упоришта просторне имагинације. Христов гроб веома добро илуструје

<sup>914</sup> В. изнад, стр. 69 и даље.

<sup>915</sup> Доментијан, *Житије*, 282, 283.

<sup>916</sup> Ibid., 297, 298 (курзиви наши).

<sup>917</sup> Ibid. Није у потпуности јасно на шта се у овом контексту односи термин „чудотворења“. Према процени Радмиле Маринковић, он би могао упућивати „на локалитете где су се та чуда догодила, али и на иконе и фреске које то приказују, или на литерарна дела која их описују, на житија, похвале, песме и сл.“, Доментијан, *Живот*, ед. Маринковић, 361–362, нап. 48. Најближа нашем схватању јесте прва опција, с тим да, можда, ни другу (за разлику од треће) не би требало априорно одбацити.

<sup>918</sup> Лихачов, *Поетика*, 300–301.

<sup>919</sup> Доментијан, *Житије*, 297, 298.

ову поенту. Мада се хагиографи нити једном речју не дотичу његовог облика, његових размера или пак броја светилки што горе изнад њега, они у неком погледу ипак успевају да наративно одреде ову светињу, говорећи о томе како јој је Сава приступио још кад је први пут крочио у Јерусалим. Према Доментијановом казивању, ходочасник је клекнуо пред гробом, плакао над њим и целивао га.<sup>920</sup> Теодосије као да одлази и корак даље: „Проливши многе сузе, дотичући се очима и телом животворнога гроба [...] и рукама га грлећи, с љубављу целова“ (многым же излѣтитѣмъ слъзъ, и очесы и тѣлесемъ къ животворештомоу гробу [...] прилагае се, и сего роукама шобѣмляе, любьзно облобизавъ).<sup>921</sup> Потоњи цитат јасније истиче тактилну компоненту поклоничког искуства, поред оне визуелне; ова околност је необично важна будући да непосредан, физички контакт између отеловљеног субјекта и одређеног предмета имплицитно предочава нека његова својства захваљујући којима се он да појмити као опипљив просторни ентитет, који би, штавише, могао послужити и као полазна тачка за мисаону реконструкцију његовог окружења.

Осим Христовог гроба, ову улогу у Доментијановој причи имају и неколике ликовне представе, којим он прилази с подједнако скромним екфрастичким амбицијама. Како сазнајемо, у Витлејему, у цркви Рођења Христовог, Сава је наишао на „истинито подобје тога написано образом смерности његове, где лежи у јаслама“ (и тога обрѣтъ истинно по[д]обіе написано образомъ смѣреніа его. въ яслѣх[ъ] лежаша),<sup>922</sup> по мишљењу историчара уметности који су се бавили ходочашћима српског архиепископа, ово би се најпре могло односити на и данас постојећу (премда нецеловиту) мозаичку композицију што је красила апсиду пећине Рођења од друге половине 12. века наовамо.<sup>923</sup> Сава ју је, читамо, прво додирнуо, затим јој је принео „часно поклоњење“ те „премногу смерност“, да би је, напослетку, и целивао (и тоу сладѣѣ прикоснуѣ се. и поклоненіе ч(ѣ)ст(ѣ)но и смѣреніе прѣднѣго [...] принесъ. съ любѣвію ср[ъ]д[ъ]тною облобиза [...]).<sup>924</sup> Простор крипте се, дакле, наративно одређује као поприште штовања свете слике, што се постиже у сагласју двају чинилаца: једног просторног објекта – који служи као нека врста фокуса – и динамичног тела, чији покрети подстичу ментално изграђивање ширег просторног контекста у којем се чин поклоњења одиграва. По истом основу пажњу заслужују и Доментијанова обавештења о Савиним посетама назаретској саборној цркви<sup>925</sup> те Великој лаври, тј. маузолеју светог Саве Освећеног; овај последњи локалитет је нарочито занимљив из разлога што његова наративизација нема само визуелну и/или тактилну (кинестетичку) него и аудитивну димензију: пре него што је пришао да целива „лик светога, насликан на часном његовом гробу“ (целовавъ образъ с(вѣ)т(а)го написанъ. на ч(ѣ)ст(ѣ)нѣмъ гробѣѣ его), путник „сатвори трисвету молитву и тропар светога и богохвалне стихире запоја“ (сѣтворнѣвъ трѣс(вѣ)тоую м(о)л(н)тву. и тропарь с(вѣ)т(а)го. и б(о)гохвалныѣ ст[н]х[н]ры въспѣвъ).<sup>926</sup> Другим речима, простор поклоњења није само онај кроз који се протагониста креће и с којим интерагује већ и онај који испуњава својим гласом, такође стављеним, разуме се, у службу пригодних побожних радњи; мада можда не долази претерано често до изражаја, њихов звучни аспект не би ваљало занемарити кад говоримо о механизмима приповедања простора у извештајима о Савиним ходочашћима.

<sup>920</sup> Ibid., 282.

<sup>921</sup> Теодосије, *Живот*, 166; Теодосије, *Житија*, 224.

<sup>922</sup> Доментијан, *Житије*, 284, 285.

<sup>923</sup> Миљковић, *Житија светог Саве*, 150–151; Марковић, *Прво путовање*, 35. Уп. Доментијан, *Живот*, ед. Маринковић, 357–358, нап. 14.

<sup>924</sup> Доментијан, *Житије*, 284.

<sup>925</sup> У овом случају посебно је изражен контраст између конкретног ходочасничког циља и целине сакралног здања. Наш јунак је најпре „светло и слатко“ целивао „љубитеља свога Христа, насликанога на слици“ – о овој загонетној представи в. Миљковић, *Житија светог Саве*, 152 – након чега је обишао „сву свету цркву“ и поклонио се „свима светима“ (И тоу свѣтло и сладѣѣ. целовавъ написанаго на образѣ любителя своего х(рист)а. и шобѣшд[ъ] всю цр(ѣ)ковъ с(вѣ)тоу. и всѣмъ с(вѣ)тымъ поклонивъ се ч(ѣ)ст(ѣ)но), Доментијан, *Житије*, 301, 302.

<sup>926</sup> Доментијан, *Житије*, 295–297, 296–298.

С тим у вези, налазимо да треба подвући још једну значајну ствар. Наиме, ритуализоване ходочасничке праксе, на којим је досад било тежиште наше дискусије, нису једини катализатори мисаоног конструисања просторних структура; на један друкчији начин, томе битно доприноси и оно што Доментијан открива о самом доживљају ходочашћа, тј. о духовном задовољењу које стоји у најдиректнијој корелацији с поменутиим облицима испољавања афективног односа према светим местима. Кренимо од претходно размотрених примера. Христов гроб Сава је, како пише у Житију, целивао „слатко милујући и гледајући самога љубитеља свога као да је ту“ (сладџѣ ѿхоуѣае. ѿако тоу соуѣа самого внде љубитеља своѣго);<sup>927</sup> исту врсту поштовања указао је витлејемској представи Рођења „срдчним очима горе гледајући, на Његову првообразну превечну доброту, где са Оцем равно седи на престолу славе своје“ (ср[ь]д[ь]ч[ь]ныма очима горѣ вѣзырае на прѣвообразноу его доброту прѣвѣчноу. равно съ ѿ(ть)цемъ сѣд[е]щаго. на прѣстолѣ славы своѣ).<sup>928</sup> Како ми то схватамо, овим се жели рећи да сусрет са светињом резултује специфичним духовним искуством, које има извесне одлике визије. Девоцијски чин којим је овај феномен условљен у непосредној је спрези с конкретном локацијом: „И на месту томе светоме“, вели старији животописац о Савином поклоњењу на врху Тавора, „озаривши се богосветлим умом, виде пресветло Преображење Христа [...] са Мојсијем боговидцем и са Илијом огњоружником и са три своја вазљубљена ученика“ (И на мѣстѣ томъ с(в)етом(ь) озарив се б(о)госвѣтлымъ умомъ. видѣ х(рист)а [...] прѣсвѣтлоѣ прѣображеніе. съ моѣсеом(ь) б(о)говидѣцѣмъ. и съ нлїєю огнѣоружником[ь]. и съ трьми вѣзлюбленными емоу оученикы).<sup>929</sup> Примећујемо да, предочавајући Савин доживљај светих места, Доментијан у суштини отвара време ходочашћа – речју, главну хронолошку раван приповести – ка светој прошлости. Консеквентно, простор ходочашћа бива успостављен као метаисторијски мизансцен *sui generis*, чијој је имагинативној реконструкцији изворна публика Житија вероватно могла приступати ослањајући се на широко распрострањена иконографска решења; на пример, сцена којој је светитељ контемплативно „присуствовао“ на Тавору – „узевши удела у пресветлој слави свога љубитеља“ (прѣсвѣтлѣи славѣ љубитеља своѣго приовѣщивъ се)<sup>930</sup> – евоцира конвенционални визуелни образац по којем је у православном свету приказивано Преображење, а посредством којег је недовољно артикулисани простор Доментијанове нарације у машти читалаца/слушалаца могао, можда, добити макар неке основне контуре.

Пређимо сад на другу групу активности што карактеришу Савине посете светилиштима у Палестини. *Vita prima*, наиме, извештава да је, након поклоњења, ходочасник у приличном броју случајева служио литургију: учинио је то више пута покрај Христовог гроба, затим у Витлејему, на Сиону, у лаври Часног крста, цркви Св. Захарије у Подгорју те цркви Пречисте Богородице у Гетсиманији, а потом и на Маслиновој гори, у Великој лаври и, коначно, у цркви Св. арханђела Михаила у Назарету.<sup>931</sup> Млађи Хиландарац, са своје стране, такође наглашава богослужбену компоненту јунаковог итинера. Ако је веровати његовом причању, Сава је од јерусалимског патријарха примио „благослов и заповест“ да може „по целој његовој области у Палестини свету службу свршавати“ (благословеніе и повелѣніе ѿть свѣтаго патријарха вѣзъмъ, по вѣсен области его вѣ

<sup>927</sup> Ibid., 281, 282.

<sup>928</sup> Ibid., 285, 286.

<sup>929</sup> Доментијан, *Житије*, 303, 304; уп. Мт 17:1–8; Мк 9:2–8; Лк 9:28–36. Напоменимо да *vita secunda* генерално не одлази тако далеко у представљању Савиних унутрашњих стања индукованих поклоњењем светим местима; уп. Теодосије, *Живот*, 169.

<sup>930</sup> Доментијан, *Житије*, 303, 306.

<sup>931</sup> Ibid., 286, 288, 290, 292, 298, 304. Пажљиво проучивши Доментијанова обавештења, Миодраг Марковић је дошао до закључка да је светитељ обавио богослужење искључиво у оним местима за која поуздано знамо – или, макар, за која се с добрим разлогом може претпоставити – да су била под управом свештенства византијског обреда; остала, у којима то није учинио, била су или напуштена/разорена, или пак у поседу латинског клира, односно муслимана: Марковић, *Прво путовање*, 33–51, 60, 71–74. Према мишљењу аутора, ово указује на то да је наш хагиограф имао солидну представу о ситуацији у којој су се налазила појединачна света места у Палестини.

Палестини светоју слоужбоу сьвршнтн),<sup>932</sup> што је, како читамо, и урадио на безмало свим местима до којих је стигао. Према томе, и у једном и у другом делу Света земља се не наротивизује само као предео истачкан споменицима јудео-хришћанске старине него и као простор диљем којег се име божје ревностно прославља, и то не искључиво од црквеног достојанственика из Србије. Више но једанпут Доментијан инсистира на томе да је Сава чинодејствовао с локалним свештенством, тј. монаштвом,<sup>933</sup> чак и у приликама кад је обред вршио сâм – код Теодосија, рецимо, нема јасних назнака о заједничком богослужењу – старатељи одговарајућих светих места се по правилу ипак помињу, обично у контексту дарова што их примају од посетиоца и благослова који му заузврат дају.<sup>934</sup>

Како било да било, јереји/монаси на које наш поклоник наилази уводе се у приповест као колективни ликови чија улога не излази из посве једноставних, шаблонских оквира. Збиља, само су две личности из редова становника Свете земље чију индивидуалност Доментијан потенцира самим тим што их, за почетак, именује: ради се о Атанасију (II), малочас поменутом патријарху Јерусалима, и Николи, игуману Велике лавре. Истицање те двојице високих представника грчке цркве у Палестини разумљиво је, пре свега, због пресудног доприноса који су дали утемељењу манастира Св. Јована Богослова на Сиону, о чему ће касније бити више речи.<sup>935</sup> Очевидно је, међутим, да Савин однос с патријархом Атанасијем, за разлику од оног с јеромонахом Николом, унеколико надилази овај специфични контекст. Кроз сразмерно бројне сусрете, уприличаване сваки пут кад би се Сава обрео у Јерусалиму и пропраћене срдчним разговорима, здруженим богослужењем те „духовним и телесним утешењем“, двојица архијереја „многу свету љубав стекоше [...] међу собом“ (многoу љубoвъ с(вe)тoу стeжаста мeждoу сoбoу).<sup>936</sup> И заиста, од свих прелата с којима је Сава долазио у додир на својим ранијим и каснијим путовањима – а упознао је, подсетимо, старешине свих источних патријаршија – лик Атанасија је убедљиво најкомплекснији.<sup>937</sup>

Но, посреди је несумњиво изузетак што потврђује претходно изнето правило, наиме, да је Света земља у Савиним житијима насељена типским, групним ликовима, међу којим до највећег изражаја долазе клир што опслужује појединачне светиње, те манастирска братства. Па ипак, то нису једине категорије палестинског живља с којима је Сава остварио контакт током свог првог ходочашћа. Теодосије тврди да је, обишавши главну задужбину свог светог имењака, он посетио „оне што с људском природом скоро бестелесно живе“ (члoвѣкы кeстѣтвoмъ и малoмъ нe бeсплѣтнo живoуштѣнхъ), односно „све преподобне који су око свете Лавре, и како то и треба – ка Содомском мору и у долини самотно и ћутећи живе“ (всѣхъ прѣподoбныхъ нжe окрѣстѣ светые лавры и по дългoу къ сoдoмскoмoу мoрoу и въ oудoлн oтѣхoднo и мьлчaлнo живoуштѣнхъ);<sup>938</sup> премда Доментијан не проговара о отшелницима из Јудејске пустиње, он је, како ћемо видети нешто доцније, светим људима попут ових наменио важну улогу у оквиру другог Савиног странствовања.<sup>939</sup> Напоследку, потребно је осврнути се на још један колективитет присутан у обама хагиографским извештајима. Пошто се

<sup>932</sup> Теодосије, *Живот*, 167; Теодосије, *Житија*, 224.

<sup>933</sup> Доментијан, *Житије*, 286, 298. Како примећује Марковић, *Прво путовање*, 33, 35, 39–40, Сава се придруживао богослужењу једино ако је оно обављано на литургијским језицима који су му били познати, што значи на грчком и словенском; управо из тог разлога српски архиепископ није саслуживао локалним Грузинима и мелкитима, упркос томе што њихове заједнице такође припадају кругу византијског православља.

<sup>934</sup> Доментијан, *Житије*, 288, 290, 294, 304.

<sup>935</sup> В. ниже, стр. 232–233.

<sup>936</sup> Доментијан, *Житије*, 286; в. и Теодосије, *Живот*, 170.

<sup>937</sup> Одређене важне поенте с тим у вези износи Јухас-Георгиевска, *Документарно и фикцијско*, 147–148.

<sup>938</sup> Теодосије, *Живот*, 168; Теодосије, *Житија*, 225.

<sup>939</sup> В. ниже, стр. 210–211. Истини за вољу, животописац напомиње да је Сава указао почаст светим људима на које је наишао у Јерусалиму (всѣмъ с(вe)тѣмъ живѣщѣмъ въ ерoс(а)лѣмѣ, Доментијан, *Житије*, 300) и Назарету (*ibid.*, 304), но јасно је да они представљају нешто сасвим друго.



вратио с Јордана, запажа Доментијан, архиепископ „злато много раздаде свима по реду од гроба Господњег, часном патријарху и клиру свете велике цркве Христове и свима убогима, и свима које нађе у светој граду Христовом“ (злато много раздавъ вѣсѣм[ъ] по реду ѿт[ъ] гроба г(осподь)на. ч(ъ)ст(ъ)номоу патријархѣ. и клиросоу с(ве)тыѣ великыѣ цр(ъ)к(ъ)вы х(ристо)вы. и оубогыиъ вѣсѣмъ. и елики оверѣте въ с(вѣ)тѣмъ градѣ х(ристо)вѣ).<sup>940</sup> Поред јерусалимске, Сава је, према речима старијег животописца, „својом богатом десницом“ обдарио и назаретску сиротињу, и у том погледу његов исказ се не разликује од Теодосијевог.<sup>941</sup> Дакле, осим ка светим местима, тј. заједницама чијој су бризи она препуштена, Савина великодушност усмерена је ка најнижим слојевима градске популације; њиховим се укључивањем у наратив ходочашће представља као двоструко богоугодан подухват, и то, разуме се, у намери да се још снажније подвуче врлина протагонисте.

Ово је, према нашем уверењу, циљ с којим су Доментијан и Теодосије „настанили“ приповедни простор Палестине реченим групацијама, а верујемо да су из тог истог разлога одлучили да неке друге – које бисмо с правом могли очекивати на том поднебљу – занемаре. Примера ради, у житијима се не помиње ниједан ходочасник (или скупина ходочасника) сем Саве. Кроз повест се искључиво провлачи тамошње становништво, које би се, међутим, тешко могло окарактерисати као репрезентативан друштвени узорак: ништа од онога што казују хагиографи не упућује на присуство поклоника осталих хришћанских деноминација, или пак других конфесија. Питање које би тим поводом ваљало поставити јесте да ли је овај селективни приказ последица необавештености о сложеној политичкој и друштвеној ситуацији у Светој земљи, или, напросто, свесно донете одлуке да се појединим њеним аспектима не поклони пажња. Става смо, бар када је реч о Доментијану, да је потоња опција извеснија с обзиром на то да у његовој причи постоје одређене назнаке на основу којих би се могло закључити да је он, вероватно, био упознат са стањем у којем су се налазила *loca sancta* што их је Сава походио.<sup>942</sup> Будући да је сâм, врло могуће, путовао у Палестину, хагиограф је морао имати представу – сигурно целовитију од оне којом је располагала велика већина његових сународника – о ондашњим приликама, али га то ниуколико није обавезивало да хагиолошку концепцију дела подреди својим знањима; његови приоритети су, на крају крајева, били више него јасни.

Вратимо се, међутим, за тренутак прилозима које је Сава штедро удељивао пазитељима светих места. Мимо тога што је заузврат прихватио њихове благослове, он је на то име уписивао истакнуте чланове своје породице – родитеље, почившег краља Стефана и, коначно, самог себе – у поменике палестинских богомоља. И док Теодосије не сведочи о овом обичају, Доментијан вели да је светитељ то учинио у Витлејему, у манастиру Часног крста, те у Витанији, Посници и Великој лаври, с тим да је последњи пример пропратио стандардном уопштавајућом фразом: „и тако у свим светим црквама по реду, од Гроба Господњег“ (и тако вѣсѣх[ъ] с(ве)тых[ъ] цр(ъ)к(ъ)вах[ъ]. по реду ѿт[ъ] гроба г(осподь)на).<sup>943</sup> Шта је тим Савиним поступцима практично постигнуто? Крајње поједностављено, имена корифеја немањићке династије имала су се отад помињати у молитвама свештеника и калуђера под чијим су се старањем налазила нека од најпоштованијих светилишта хришћанског света. С идеолошке тачке гледишта, успостављање оваквог режима комеморације било би од прворазредног значаја као иницијални корак у тежњи да се у Светој земљи учврсти присуство једног народа који, као релативно нови члан православног миљеа, до тада није имао непосредну везу с њом. Но, будући да ћемо се овим питањем позабавити до танчина у наредном поглављу,<sup>944</sup> овде ћемо се задржати само на његовим просторним консеквенцама, што ће рећи на нарочитој смисаоној димензији коју тај аспект хагиографског наратива даје његовим

<sup>940</sup> Доментијан, *Житије*, 296.

<sup>941</sup> Ibid., 304; Теодосије, *Живот*, 167, 169.

<sup>942</sup> На ову могућност пажњу је скренуо Миодраг Марковић, в. изнад.

<sup>943</sup> Доментијан, *Житије*, 297, 298.

<sup>944</sup> В. ниже, стр. 223 и даље.

просторним оквирина. Начелно посматрано, подручје којим Сава путује представља средишњи стожер општехришћанских успомена; па ипак, делује да су у току његовог ходочашћа поједина одредишта, знаменита управо стога што призивају одсудна збивања из историје спасења, добила и нову, специфичну конотацију посебно намењену пројектованој публици Доментијановог дела. Другим речима, у места што већ подсећају на светописамске (поглавито новозаветне) епизоде – које, дакле, припадају најширем хришћанском наслеђу – хагиограф уписује једно партикуларно, династичко памћење захваљујући којем се, у крајњој инстанци, „деца отачаства“ под скиптром Немањића могу посве легитимно приопштити другим верним народима као њихови баштеници. Неопходно је, притом, нагласити чињеницу да Савино „присвајање“ Свете земље није почивало искључиво на молитвеном помињању његових сродника, него и на конкретним – видљивим и опипљивим – интервенцијама у самом палестинском пејзажу; оно на шта циљамо, дакако, јесте сионска задужбина, подигнута на месту које он „измоли [...] на саздање манастира“ (нспросн мѣсто на сзџданіе манастира),<sup>945</sup> али и градитељски подухват у комплексу иверске лавре, чији је приказ нарочито индикативан:

И ту даде много злато братству, и на грађење палата њему; много љубећи ту свету цркву, и сам хотећи пребивати у томе манастиру, а још и данас стоје палате које је он саградио, и спомен његовог родитеља и њега самога.<sup>946</sup>

Све у свему, Палестина коју Доментијан формира на текстуалном плану јесте простор хибридне меморије, и у том смислу је јединствена појава у целокупном нашем изворном досијеу. Како ми то видимо, ова чињеница не изискује сложено објашњење: за разлику од претходно размотрених састава о светим местима, Савина житија заправо одликује изражена политичка (или политичко-теолошка) компонента, која је, по свој прилици, у делу старијег хагиографа имала пресудан утицај на поступак приповедног уобличавања простора Свете земље.

## ДРУГО САВИНО ХОДОЧАШЋЕ

На претходним страницама је указано на то да се, кад је реч о првом Савином путовању, Доментијанова и Теодосијева верзија итинерара у многим погледу међусобно разликују. Ипак, с потоњим ходочашћем светога то није случај: премда се, у целини посматрано, ова два извештаја по неким битним питањима збиља разилазе, на плану саме маршруте они махом следе једну те исту основну схему. У том смислу, држимо да обавештења двојице животописаца, о којима смо досада расправљали засебно, у даљем тексту могу бити размотрена паралелно. Након сумарног прегледа Савине путање, подробно ћемо испитати појединачне њене инстанце, а потом ћемо се, као и на примеру првог путописаца, позабавити изменама што их је Никон Јерусалимац увео у својој метафрази млађег светитељевог житија. На крају потпоглавља, вратићемо се дискусији о стратегијама наративизације простора, које, као што ће бити показано, унеколико одударају од оних коментарисаних у ранијем излагању.

Док се прича о првом поклоничком подухвату српског архиепископа отвара *in medias res*, тј. његовом посетом Јерусалиму – могло би се казати и *in mediam Terram sanctam* – ток другог се преточава постепеније, почевши од часа у којем је он испловио из неименоване луке на источној

<sup>945</sup> Доментијан, *Житије*, 299, 300.

<sup>946</sup> Ibid., 287–289; изворни текст, *ibid.*, 288: „И тоу много злато дас(тъ) на братство. и на сзџданіе полать емоу. много любе с(ве)тоую цр(ь)к(о)вь тоу. и самъ хоте пребывати въ манастири тоу. еже и д(ь)н(ь)сь стоеъ полаты его сѣтворенна. и помень родителю его. и того самого“.

страни Јадранског мора.<sup>947</sup> Пловидба је, према исказима хагиографâ, прекинута само једном, кад је јунак накратко застао у Бриндизију; иако све оно што знамо о саобраћају на средњовековном Медитерану не оставља простора за сумњу да је на путу до Палестине морало бити далеко више станица, прво наредно одредиште споменуто у житијима јесте Акра.<sup>948</sup> Обишавши метох Велике лавре у овом месту, који је, наводно, током свог прошлог боравка био откупио за рачун братства Светог Саве Освећеног,<sup>949</sup> ходочасник је решио да крене ка Јерусалиму, с тим да овога пута није изабрао сувоземну трасу. Уместо тога, унајмио је лађу и продужио јужно, низ обалу, пристајући најпре у Цезареји, а затим у Јафи, одакле је копненим путем досегао Свети град.<sup>950</sup> Након краћег бављења у Јерусалиму, Сава је одлучио да направи излет до Александрије. Пошто је угошћен од тамошњег патријарха, наставио је странствовање у потрази за светим људима који су обитавали у околној пустињи: посетио је „једне у Мареоту, друге покрај Ливије“, а затим је с истим циљем потегао „у Тиваиду и у Скит и у Црну Гору“; како би потцртао ревност с којом је наш поклоник обилазио „крепке монахе“, Доментијан констатује да је у том науму он прошао „сву Сурију“, „Персију“ те „Египат сав“.<sup>951</sup>

Уследио је повратак у Јерусалим, но у њему се ни овом приликом Сава није задржао превише дуго. Његова следећа велика дестинација био је Синај, с тим да се на потезу до библијског полуострва помиње неколико занимљивих одредишта. Прва деоница пута водила је преко Јерихона на Јордан; оставивши иза себе „јорданске пустиње“, Сава је, како стоји у житијима, најпре свратио у „Каламонију“, у манастир Пресвете Богородице, да би после тога продужио ка граду Кераку.<sup>952</sup> Пошто је, затим, прошао „Велики Вавилон“ и „(Велики) Египат“ – према Теодосијевом казивању, посету потоњем месту искористио је за похођење манастираâ Св. Антонија Великог и Св. Арсенија Великог – светитељ се коначно домогао и Синајске горе.<sup>953</sup> Ту је, по тврђењу обојице животописаца, провео период Ускршњег поста, након чега се опет обрео у Јерусалиму.<sup>954</sup> Недуго по приспећу у Свети град, Сава је приступио припремама за повратак на „Запад“. Не улазећи у детаље његове даље путање, извори нас једногласно обавештавају о томе да је јунак кренуо ка Антиохији, у којој га је – као и раније у Александрији – дочекао патријарх, односно највиши представник локалне православне заједнице; после аудијенције и поклоњења у оближњем манастиру Св. Симеона Столпника на Дивној гори, Сава је наставио кроз „Јерменију и турске крајеве“, да би, на концу, поново избио на обалу „Сиријског мора“, где се укрцао на брод за Цариград.<sup>955</sup> Како нас уверава Доментијан, отуд је требало да се упути на Атос, али је,

---

<sup>947</sup> Код наших писаца Јадран се, ипак, не назива тако: старији помиње „море дѣоклантѣнско“, док млађи каже да је Сава стигао „на западноје же море пакы въ дѣоклантѣнѣ“, Доментијан, *Житије*, 346; Теодосије, *Живот*, 181. (Узгред речено, упркос томе што ни један ни други не дају никакве информације о светитељевом преласку преко мора у току првог ходочашћа, мора се истаћи то да Теодосије ипак напомиње да је, пре него што се нашао у Јерусалиму, он дошао „на западноје море въ Далматниѣ“, *ibid.*, 166.) Што се тиче места где се могао укрцати на брод за Палестину, у литератури убедљиво преовладава став да је у питању Будва. Ова претпоставка заснива се првенствено на податку из житија архиепископа Арсенија из пера Данила II, где стоји да, кренувши на своје последње путовање, Сава „принде въ дръжавоу его въ мѣсто рекомо старын Градъ, тамоу соушоу въс кран мора“, Данило и други, *Животи*, 251. Међутим, разлогâ који су могли понукати Саву да изабере Будву за полазну тачку има више, а о њима минуциозно пише Марковић, *Прво путовање*, 20–22 (са старијом библиографијом).

<sup>948</sup> Доментијан, *Житије*, 346–348, 352; Теодосије, *Живот*, 182, 185. Иначе, Бриндизи се у анализираном материјалу среће под називом „Брендич“ (градъ брѣндичъ; уп. лат. *Brandic, Peregrinationes tres*, ed. Huynens, 59.15 [Севулф]).

<sup>949</sup> О томе в. ниже, 232–233.

<sup>950</sup> Доментијан, *Житије*, 354; Теодосије, *Живот*, 186.

<sup>951</sup> Доментијан, *Житије*, 364–366; Теодосије, *Живот*, 187–189.

<sup>952</sup> Доментијан, *Житије*, 368–370; Теодосије, *Живот*, 189–190.

<sup>953</sup> Доментијан, *Житије*, 370–372; Теодосије, *Живот*, 190–192.

<sup>954</sup> Доментијан, *Житије*, 372–376, 392–394; Теодосије, *Живот*, 192–194.

<sup>955</sup> Доментијан, *Житије*, 396–398; Теодосије, *Живот*, 194–195.

по налогу Светог Духа, преломио да оде у Бугарску: преко Несебара приспео је у Трново, где је убрзо и преминуо.<sup>956</sup>

На основу ове сажете рекапитулације могу се формулисати неколика полазна запажања. Пре свега, уочава се да су просторни оквири ходочашћа у овом случају вишеструко шири него у претходном: насупрот ранијем путовању, које се у целости одвијало у границама Палестине (тј. Свете земље у ужем смислу), потоњим су обухваћене све кључне области источног Средоземља. С друге стране, видимо да је и карактер Савиних дестинација битно друкчији, с тим да ће разни аспекти те промене постати јаснији у наставку излагања, пошто детаљно испитамо појединачне етапе светитељевог итинерара. Полазећи од композиционог принципа који смо идентификовали у Доментијановој причи о првом путовању – наиме, да долазак у Јерусалим представља крај једне, а поновни одлазак из њега почетак наредне наративне инстанце<sup>957</sup> – можемо утврдити да тих етапа сада има четири: у прву спадају пловидба од јадранског приобаља до Свете земље, као и краћа релација Акра–Јерусалим; другу чине посета Александрији и монашким насеобинама у Египту; трећа подразумева пут до Синаја и натраг, док четврта покрива остале станице које смо навели у горњем прегледу. Другим речима, као што смо у контексту првог Савиног ходочашћа говорили о шест мањих маршрута, овде, чини се, можемо издвојити њих четири, а у ономе што следи ћемо их анализирати једну по једну. Ипак, пре него што пређемо на то, потребно је изнети једну напомену у вези с иницијалном и финалном маршрутом, које су специфичне у односу на средишње две зато што се у њиховом оквиру налазе и приповести о Савиним преласцима преко мора. Наше је мишљење да, са становишта наративизације простора, те одељке одликује сасвим посебан квалитет и да би их стога требало одвојено размотрити, што ћемо и учинити у наредном потпоглављу.<sup>958</sup> За сада ћемо се, дакле, усредсредити на оно што је заједничко свим сегментима предочене путање, што ће рећи текстуалном репрезентацијом индивидуалних станица, при чему ћемо водити рачуна о логици њиховог одабира те начинима на које су оне уклопљене у целину.

### *Прва маришута: Палестинско приобаље*

С обзиром на огромну раздаљину коју покрива, прва Савина маршрута садржи врло мали број одредишта. Поред тога, премда су у 13. веку Бриндизи и Акра зацело представљали кључне транзитне пунктове на траси ка Светој земљи, један православни ходочасник у њима није могао наћи баш никакву духовну сатисфакцију;<sup>959</sup> у том смислу, тешко може изненадити податак да је протагониста добио прилику да се поклати каквој светињи тек пошто га је пут навео у „Велику Кесарију“ (въ великою кесарию).<sup>960</sup> Да је посреди Палестинска Цезареја (*Caesarea Palaestinae*), која је, благодаречи положају на литоралу, понела и назив *Maritima*,<sup>961</sup> давно је установљено у науци. На то је указао још Димитрије Витковић, скренувши притом пажњу на једну значајну околност: речју, реферишући о светитељевој посети овом пристаништу, Доментијан – а и Теодосије, идући његовим трагом – вели да се он поклатио на месту где је Христос помоћу пет хлебова нахранио

<sup>956</sup> Доментијан, *Житије*, 400–402; Теодосије, *Живот*, 198–199.

<sup>957</sup> Ово као да је наслутио и Витковић, Друго путовање, 15, који је, коментаришући Доментијанове речи о Савином повратку из Египта у Јерусалим, закључио да је то „као нека обичајна фраза, да се има враћати у Јерусалим, иако то није обична шетња или излет“.

<sup>958</sup> В. ниже, стр. 214–217.

<sup>959</sup> Уп. међутим Perta, *Image of Jerusalem*, 166.

<sup>960</sup> Доментијан, *Житије*, 354; Теодосије, *Живот*, 186.

<sup>961</sup> Пре него што га је Ирод Велики (37–4. пре н.е.) обновио и наденоу му назив Цезареја у част Октавијана Августа, град је био познат као Стратонов Торањ; о том раздобљу његове повести детаљно пише Patrich, *Studies*, 5 sqq. Овај арханични наслов јавља се, додуше, спорадично и у каснијим, позноантичким/средњовековним текстовима, в. ниже.

пет хиљада људи (и тоу поклонив се мѣстоу с(вѣ)т(о)моу. идѣже всеб(а)гы г(оспод)ь м(н)л(о)ср(ь)дова ѿ родѣ чл(овѣ)тскоу. и ѿт(ь) .ѣ. хлѣбъ .ѣ. тысѣщъ насыти).<sup>962</sup> Ово чудо, како исправно примећује Витковић, није се одиграло у граду који је Сава наводно посетио већ у унутрашњости Галилеје, на обали Тиверијадског мора.<sup>963</sup> У настојању да понуди одговор на питање зашто би наши животописци сместили поменути догађај у Цезареју, прилично удаљену од оригиналне локације, овај научник је упозорио на то да се на причу о чуду с пет хлебова (тј. пет хлебова и две рибе) у јеванђељима надовезује једна друга, чија се радња одвија неколико десетина километара северније, у околини Цезареје Филипове.<sup>964</sup> По Витковићевом мишљењу, Доментијан је „због текстуалне близине у Библији“ поменуто Христово чудо довео у везу с овим градом, при чему га је, по свој прилици, и побркао с истоименом медитеранском луком чинећи тако једну „богословску омашку“, коју је Радмила Маринковић с правом окарактерисала и као географску.<sup>965</sup>

У прилог тези да је старији хагиограф лако могао помешати две Цезареје иду обавештења других ходочасничких састава из различитих средина и периода, у којима се „Приморска“ јавља (и) под називом „Филипова“. Још у 6. столећу неименовани поклоник из Пјаченце је забележио да је, идући из Јафе, стигао у „Цезареју Филипову, која се назива и Стратонов Торањ и Цезареја Палестинска“ (Deinde ueni Caesarea Philippi, quae turris Stratonis, quae et Caesarea Palaestinis uocatur).<sup>966</sup> Вековима касније, руски игуман Данило је оставио писани траг о посети „Цезареји Филиповој“, која се очигледно налазила на источној обали Средоземног мора,<sup>967</sup> нешто слично, штавише, поручује и доминиканац Риколдо да Монтекроче, млађи савременик Доментијанов.<sup>968</sup> Упркос томе што, по свему судећи, употребљавају погрешан топоним, аноним и Данило тачно контекстуализују дато место повезујући га с центурионом Корнилијем, којег је, према *Делима апостолским*, у Цезареји Палестинској крстио Петар.<sup>969</sup> Насупрот томе, посведочен је случај у

<sup>962</sup> Доментијан, *Житије*, 354; уп. веома сличну формулацију у Теодосије, *Живот*, 186. Ово чудесно дело Христово приказано је у сва четири општепризната јеванђеља: Мт 14:13–21; Мк 6:31–44; Лк 9:12–17; Јн 6:1–14.

<sup>963</sup> Витковић, Друго путовање, 2.

<sup>964</sup> Ситуирано подно највишег врха Антилибана, ово античко насеље добило је назив *Caesarea Philippi* по Филипу Тетрарху (4. пре н. е. – 34. н. е.), сину Иродовом. У средњовековним изворима, међутим, оно се неретко означава и топонимом *Panaea*, те из њега изведеним *Belinas* (уп. ар. *Bāniyās*), чији корени сежу у време кад је дотично место било важан центар Пановог култа: Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 167.

<sup>965</sup> Витковић, Друго путовање, 2–3; Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 366–367, нап. 30.

<sup>966</sup> *Itineraria*, edd. Geyer et al., 152.46.5–7.

<sup>967</sup> „Хожение“ игумена Данила, ed. Прохоров, 88: „А от Тарсуфа фо Кесарня Финлповкы сѣтъ версты 24, все подлѣ море нти. В той же Кесарин святый Петръ апостоль крестилъ Корнниа“; уп. и другу редакцију дела, *ibid.*, 228, 254.

<sup>968</sup> *Peregrinatores quatuor*, ed. Laurent, 113.6.24 (курзив оригиналан): „Et inde iuxta decem miliaria *Cesaream Philippi*, que est super mare“.

<sup>969</sup> Дап 10. Након малочас цитиране реченице, путник из Пјаченце вели: „In qua requiescit sanctus Pamphilius, sanctus Procopius, sanctus Cornelius [...]“, *Itineraria*, edd. Geyer et al., 152.46.7–8. За Данила в. нап. 967. Као асоцијација за Цезареју Палестинску, Корнилије се среће и у једином спису о светим местима јужнословенског порекла који помиње ову медитеранску луку, наиме, у *Слову* из Бдинског зборника: „Въ Кесарин гробъ с(вѣ)т(а)го Корнниа“, *Bdinski Zbornik*, edd. Scharpé, Vuncke, 240.19. (Треба истаћи и то да дати текст у Цезареју такође смешта „островъ с(вѣ)т(а)го Мартина“, *ibid.*, 240.19–20; у питању је, дакако, свети Мартинијан, пустињак из друге половине 4. столећа, који се подвизавао крај овога града, додуше на једном брду, не на острву, уп. „Хожение“ игумена Данила, ed. Прохоров, 88.) Сатник из *Дела апостолских* је споменут у вези с Цезарејом и у бројним поклоничким саставима других провенијенција; в. нпр. *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae* 2, ed. Hilberg, 108.8.13–17; *Mag. Thietmari Peregrinatio*, ed. Laurent, 23.8.44; *Peregrinatores quatuor*, ed. id., 83.10.4 (Бурхард); *Philippi descriptio*, ed. Neumann, 75. Важно је подвући то да ови извори уз Корнилија наводе још једну личност из истог сегмента канонског корпуса Новог завета: ради се о Филипу, једном од седморице ђакона, који је извесно време живео у Цезареји са својим кћерима-пророчицама, Дап 21:8–9. Друкчије речено, Галилејска Цезареја није једина за коју се могло везати име неког знаменитог Филипа (в. нап. 964); то, очито, важи и за Приморску. Претпостављамо да је та околност лако могла изазвати одређену конфузију код средњовековних путника, а да сличан ефекат има и на савремене истраживаче, којима није увек једноставно да разлуче да ли је Цезареја Палестинска у датом извору грешком помешана с оном

којем и назив и светописамски оквир приписани једном локалитету заправо одговарају другом: наине, пошто се веома похвално изрази о пристаништу „Цезареје Филипове“, Јован Фока/Дука напомиње да је ту Исус упитао ученике шта људи кажу ко је Син човечји, на шта је Петар рекао: „Ти си Христос, Син Божи“.<sup>970</sup> Ова чувена епизода – у којој Христос предаје кључеве царства небеског „кнезу апостола“ – јесте се догодила недалеко од Цезареје, додуше оне у Галилеји,<sup>971</sup> због чега је ходочасници по правилу и евоцирају кад свраћају у то место,<sup>972</sup> ипак, колико је нама знано, ниједан путник поред Фоке/Дуке је не доводи у корелацију с Цезарејом на мору. С друге стране, можемо констатовати, и то с великом сигурношћу, да осим Доментијана (и Теодосија) не постоји извор што Цезареју (ма коју) представља као поприште Христовог чуда с пет хлебова и две рибе; с изузетком грчког проскинитара из средине 13. столећа, који ово новозаветно збивање смешта у ширу околину Јерусалима,<sup>973</sup> доступни ходочаснички састави су сагласни око тога да би „пусто место“ где је Исус миракулозно нахранио пет хиљада људи требало тражити негде на северној – прецизније, северозападној – обали Тиверијадскога мора.<sup>974</sup> У светлости те чињенице намеће се следећи проблем: и ако дозволимо да је Доментијан пермутовао две Цезареје – што не делује као незамислив сценарио – апартни манир у којем се идентификује дотично одредиште остаје без објашњења. Другим речима, не види се због чега он не призива сцену у којој Христос објављује Петрово првенство већ, мимо сваког документованог обичаја, држи да се на том месту десило поменуто чудо; питање, према томе, јесте из којих би побуда хагиограф нашао за сходно да одбаци конвенционалну јеванђеоску конотацију и да је замени неком другом.

Мада његов резон, бар тренутно, измиче целовитом разумевању, мишљења смо да је овој дилеми могуће прићи из неколико углова. Може бити, наине, да је наша недоумица последица Доментијанове забуне: уколико је заиста повезао Христово чудо с топонимом „Цезареја“, није искључено да га је то што свети текстови без увијања казују да се овај догађај збио крај морске обале навео да помисли да се ради о Цезареји Палестинској (премда је исто тако јасно да је реч о Тиверијадском, а не о Медитеранском мору). Опет, сматрамо да не треба отписати ни могућност да у читавом случају има и нечег изван Доментијановог несналажења у топографији Палестине, односно да је ова „грешка“ могла бити учињена и намерно. Потенцијални „недостатак“ приче коју јеванђеља смештају у Цезареју Филипову јесте то што је нагласак у њој на светом Петру, тј. на преимућству што му га је Исус дао над осталим својим следбеницима. То је важно приметити зато што изгледа да Доментијан у начелу није претерано склон евоцирању успомена на апостоле у извештајима о Савиним боравцима у Светој земљи. Да јесте, највероватније не би пропустио

---

другом, или је пак за њу само искоришћен алтернативни, мање распрострањени назив што га је (незванично) добила не по тетрарху Филипу него по истоименом Христовом следбенику.

<sup>970</sup> *Ιωάννου τοῦ Φοκά Ἐκφρασις*, ed. Троицкий, 27: „Μετὰ δὲ τὴν χῶραν ταύτην ἐστὶν ἡ Φιλίππου Καισάρεια, πόλις μεγάλη καὶ πολυάνθρωπος, ἣτις περὶ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης ἴδρυται, ἐν ἧ καὶ λιμὴν ὑπάρχει πάνυ θαυμάσιος [...]. Ἐν ταύτῃ Χριστὸς τοὺς Ἀποστόλους ἠρώτα, «Τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου»; Καὶ ὁ Πέτρος, «Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ» [...].“

<sup>971</sup> Мт 16:13–20. Уп. Мк 8:27–30; Лк 9:18–22 (Лука, за разлику од Матеја и Марка, не наглашава чињеницу да се тај разговор водио у Цезареји Филиповој).

<sup>972</sup> В. нпр. *Peregrinationes tres*, ed. Huygens, 75.539–545 (Севулф); *Mag. Thietmari Peregrinatio*, ed. Laurent, 8.3.4; *Chronique d’Ernoul*, ed. de Mas Latrie, 63; *Philippi descriptio*, ed. Neumann, 169. Из позноантичких сведочанстава сазнајемо да је локалитет Цезареје Филипове био привлачан побожним путницима и због пара статуа које су представљале Христа и крвоточиву жену у тренутку њеног миракулозног исцељења, према Мт 9:20–22. О томе в. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 167; Maraval, *Lieux saints*, 334–335.

<sup>973</sup> *Краткиј расказъ*, ed. Пападопуло-Керамевсъ, 4.17–18. Пре места где је Исус, наводно, благословио хлебове и наситио пет хиљада душа овај извор наводи Мамријски дуб и место Аврамове жртве, а непосредно након њега гроб пророка Самуила те Захаријин дом у Подгорју.

<sup>974</sup> В. нпр. *Itineraria*, edd. Geayer et al., 218.24 (Адомнан); „*Хождение*“ *игумена Даниила*, ed. Прохоров, 104; *Ιωάννου τοῦ Φοκά Ἐκφρασις*, ed. Троицкий, 9; *Mag. Thietmari Peregrinatio*, ed. Laurent, 5.1.31–32; *Chronique d’Ernoul*, ed. de Mas Latrie, 65.

да помене неко знаменито дело које је у Јафи/Јопи, Савиној наредној дестинацији, по Христовој смрти извршио први међу његовим ученицима;<sup>975</sup> на име, у постојећем тексту пролазак светога кроз овај лучки град је приказан у свега неколико речи, без осврта на његову везу с историјом спасења: „и ѿт[ь] т[оу]доу нѣ въ нѡпѣ [...] И ѿт[ь] т[оу]доу пакы нѣ [...] въ с(вѣ)ты градъ ѱерос(а)лѣмъ“.<sup>976</sup>

Помишљамо, дакле, да је на Доментијанов одабир библијске референце могао утицати и шири концепцијски оквир зарад којег би се имале толерисати и одређене фактографске девијације. Кад говоримо о концепцији, не мислимо искључиво на раније уочену и коментарисану склоност Доментијанову да у средиште приповести о јунаковом путовању ставља места што подсећају на пресудне тренутке из Христовог живота. Конкретно, овде би ваљало скренути пажњу и на то да животописац спомиње чудо с хлебом (и рибама) одмах након приче о Савином преласку преко мора, коју је обликовао по узору на један други Христов галилејски подвиг: речју, на умиривање олује. Уосталом, с ума не би требало сметнути ни чудо што га је светитељ сатворио на повратку с Истока, а у којем се, несумњиво, разазнаје одјек Христових чуда умножавања хране;<sup>977</sup> с те тачке гледишта, новозаветна алузија којом је пропраћена посета „Великој Кесарији“ на самом почетку Савиног ходочашћа можда би се дала схватити као суптилна антиципација његове завршне фазе. Да сумирамо: упркос томе што питање необичне скриптуралне идентификације овог одредишта засад остаје отворено, не изгледа немогуће да је она могла бити мотивисана ширим контекстом наратије о поклоничком путовању светог протагонисте.

#### *Друга маршрута: Александрија и египатска пустиња*

Пошто је посетио поменута места у приобаљу, Сава је кренуо за Јерусалим. Стигавши у град, прво је отишао „у свој манастир“ на Сиону (въ свон си монастырь. въ домъ с(вѣ)т(а)го в(о)гословца ю(а)н(а)), а затим је, „по ранијем обичају“ (по прѣвѡму обычаю), учинио поклоњење Христовом гробу и осталим знаменитостима централног јерусалимског светилишта.<sup>978</sup> Тиме је, практично, крају приведена прва Савина маршрута; недуго потом, у часу кад су му додељени водичи који је требало да га безбедно спроведу до Александрије, отпочела је друга. О самом путовању на тој релацији хагиографи не казују баш ништа: сем тога што не откривају ниједну успутну станицу, они нам не дају да знамо чак ни то да ли је бивши архиепископ изабрао копнену или поморску трасу.<sup>979</sup> Како год било, из њихових излагања се закључује да је он савладао дату деоницу без особитих тешкоћа те да је, по доласку, примљен у аудијенцију код александријског патријарха. Уз то, Доментијан нас уверава да је Сава у својству поклоника обишао некакву богомољу, али не наводи њену посвету; о њој говори само као о „тој (светој) цркви“ (/с(вѣ)тон/ цр(ь)к(ь)вы тон).<sup>980</sup> Теодосије је, како то често бива, експлицитнији: према његовом причању, ходочасник се обрео

<sup>975</sup> Два вероватно најупечатљивија момента који су обележили Петров боравак у Јафи јесу оживљавање Тавите (Дап 9:36–42) и визија у дому Симона кожара (ibid. 10:9–16). Опет, палестинска лука није без значаја ни у старозаветном контексту: из ње је, на пример, пророк Јона испловио у намери да избегне одлазак у Ниниву (Јон 1:3). В. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 162; Maraval, *Lieux saints*, 299–300.

<sup>976</sup> Доментијан, *Житије*, 354. У том погледу, млађи животописац остаје сасвим доследан својој претходнику: „и ѿт[ь] тоудоу нѣ въ нѡпѣ. и тако пакы второе въ [...] Јерусалимъ прѣиде“, Теодосије, *Живот*, 186.

<sup>977</sup> О Савиним „морским чудима“ биће више речи ниже, в. стр. 214–217.

<sup>978</sup> Доментијан, *Житије*, 354.

<sup>979</sup> Идеју да је Сава бродом стигао до Александрије (што би, канда, подразумевало да се претходно вратио до Јафе), заговарао је Витковић, Друго путовање, 5; на исти је начин овај сегмент итинерара протумачен на неким картама Савиних путовања, в. Станојевић, *Свети Сава* (мапа на крају књиге); Оболенски, *Шест византијских портрета*, 191; Благојевић, *Српска државност*, 174–175. Витковић, међутим, није искључио ни сувоземну руту, коју, чини се, преферирају и Анастасијевић, Свети Сава, 238, те Миљковић, *Житија светог Саве*, 155, 169.

<sup>980</sup> Доментијан, *Житије*, 364.

„у великој цркви светога апостола и јеванђелиста Марка“ (въ велицѣи же цркви светога апостола ꙗ҃сѣа҃р҃ганста Марка).<sup>981</sup> Опаску млађег животописца као проблематичну с пуним правом је означио Бојан Миљковић, упозоривши на то да је тамошњи манастир посвећен светом Марку – чије су мошти, као што је добро познато, још у првој половини 9. столећа пренете у Венецију – разорен петнаестак година пре Савиног путошества, у жеку Петог крсташког рата (1218–1221); према томе, закључује Миљковић, биће да је сакрално здање што га је наш ходочасник том приликом посетио био управо манастир Св. Саве Освећеног, у којем је столовао патријарх, његов наводни домаћин.<sup>982</sup>

У сваком случају, важно је истаћи да осим неименоване цркве *vita prima* не помиње ниједну другу знаменитост овога града. И у том смислу *vita secunda* пружа нешто садржајнији извештај, који, међутим, такође изискује извештај опрез. Речју, из Теодосијевог казивања следи да је Сава, пре него што је оставио Александрију иза себе, обишао још два светилишта: „А свети се поклони у цркви светих мученика и чудотвораца Кира и Јована, и у цркви светога и великога и дивнога мученика Мине, и [...] изиђе из града Александријског“ (светѣи же въ цркви светнѣи мѹчѣннѣику и чюдотворцоу Кѹра и Јованна и въ цркви светога и великаго и дивнога мѹчѣннѣику Минны поклонивъ се, [...] и тако града Александрѣскаго нзыде).<sup>983</sup> Сачувана сведочанства о средњовековној Александрији, што писана што материјална, не дају основа за тврдњу да су објекти о којима говори Теодосије заиста постојали у египатској метрополи. Па ипак, у њеној близини су се налазила два истакнута култна средишта посвећена поменутиим светима: у Менутису (Абукиру), на удаљености од око двадесет километара ка истоку, лежао је храм Кира и Јована; са супротне стране, на четрдесетак километара југозападно од града, смештен је чувени локалитет Абу Мина, некада главни центар штовања овог позноантичког великомученика.<sup>984</sup>

Судећи по расположивим изворима, оба светилишта била су жаришта ходочасничке активности у византијском Египту, али су у Савино доба, као што је у литератури већ истакнуто, увелико била запустела.<sup>985</sup> Све у свему, чини се да у првој половини 13. века – као, уосталом, и крајем тог те почетком наредног столећа, односно у периоду кад настаје Теодосијев опус – побожни путници нису имали прилику да виде набројане светиње у самој Александрији, а ни у њеној широј околини. Како, онда, разумети исказ млађег Хиландарца, не губећи притом из вида чињеницу да посредни нису појединости које је преузео од свог претходника? Потенцијални одговор на ово питање почива у запажању до којег је дошла Ники Кутраку бавећи се сликом Египта у византијској хагиографији. Она, наиме, сматра да је помињање тих храмова могуће схватити и као књижевно средство чији је циљ да у уму читалаца или слушалаца покрене један систем асоцијација формиран на хришћанској (монашкој) лектури, у којој је Александрија концептуализована као својеврстан стожер неколиких важних култова, у првом реду оних што их је и сâм Теодосије навео.<sup>986</sup> Наш је утисак, дакле, да је он пројектовао властиту представу о овом граду – надахнуту, највероватније, старијим житијима, апофтегмама и сродним саставима – на наративни простор јунаковог ходочашћа. Другим речима, „његова“ Александрија у бити јесте фантазија, али, како разборито примећује Кутраку, „фантазија стварнија од стварности“,<sup>987</sup> с обзиром на то да је заснована на делима чији безвремени ауторитет даје не само оправдање већ и нарочит смисао ономе што би модерни историчар могао перципирати као анахронизам или непрецизност.

<sup>981</sup> Теодосије, *Живот*, 187.

<sup>982</sup> Миљковић, *Житија светог Саве*, 159–160.

<sup>983</sup> Теодосије, *Живот*, 187–189; Теодосије, *Житија*, 240.

<sup>984</sup> Maraval, *Lieux saints*, 317–322.

<sup>985</sup> Миљковић, *Житија светог Саве*, 161. О овим светињама као местима која су привлачила пажњу касноантичких, тј. раносредњовековних поклоника в. Montserrat, *Pilgrimage*, 257–279; Grossmann, *Pilgrimage Center*, 281–302.

<sup>986</sup> Koutrakou, *Image of Egypt*, 221–222.

<sup>987</sup> *Ibid.*, 233.



Додатна околност која је Теодосија можда могла асоцирати на светог Мину јесте то што је, по напуштању Александрије, Доментијанов Сава кренуо управо ка крају у којем је у минулим вековима цветао култ тог мартира из доба Тетрархије. Умировљени српски архиепископ је, како вели *vita prima*, од патријарха добио „мужа доброг и духовног“, чији је задатак био да уваженог посетиоца проведе кроз околну пустињу како би обишао анахорете што су се тамо подвизавали, „једне у Мареоту, друге крај Ливије у пустињским светим местима“ (овы въ марѣѡѳѣ. овы въскран лоуѡѡа. въ поустинныхъ[ъ] с(вѣ)тыхъ[ъ] мѣстѣхъ[ъ]).<sup>988</sup> Под Мареотом (Μαρεώτις, ар. *Maryūt*) разумева се област у залеђу Александрије која се протезала западно и јужно од истоименог језера, а која је, осим стратешког и привредног, имала и незанемарљив верски значај, поготово у периоду касне антике и раног средњег века.<sup>989</sup> Поред поменутог ходочасничког циља, одлично познатог диљем хришћанског света, на том простору – својеврсној „тампон-зони“ између самог града и Либијске пустиње („Ливије“) – изникло је више калуђерских колонија, од којих су неке претрајале и до Савиног времена,<sup>990</sup> и заиста, „пустињска света места“, чији житељи „један другог надушвају добрим делима“ (дрогъ дроуга прѣспѣвающе добрымъ дѣлы), могла би алудирати на прослављене заједнице што их је овековечила хришћанска литература.<sup>991</sup> На експлицитнији помен манастира, премда уопштен, наилазимо у следећој етапи Савиног путовања, која га је одвела још даље у Египат: „[...] отуда опет оде у Тиваиду и у Скит и у Црну Гору, у којој манастири имају скитски образ и свете мужеве који живе у њима по двојица или по тројица“ (И ѡт[ъ] т[ѡу]доу пакы нде въ ѳнѡандѣ: И оу скитѣ: И въ чрѣноую гороу. въ нѣнже скитскы образъ ндѣють манастирѣ. и живѣщїи въ ннхъ[ъ] с(вѣ)ты доужїе по два или по три).<sup>992</sup> Док „Црна Гора“, о чијем нас монашком устројству Доментијан у пролазу обавештава, и даље измиче прецизној идентификацији,<sup>993</sup> преостали топоними из овог низа се несумњиво односе на две регије у којима су зачети неки од кључних покрета у историји египатског, и не само египатског, монастицизма. Под будним оком светог Пахомија Великог и његових ученика, првих деценија 4. века у Тиваиди (Θηβαίς) створен је и однегован киновијски тип манастира, доцније прихваћен у читавој екумени.<sup>994</sup> С друге стране, Скитом – на подобије грчког Σκῆτις – словенски писци називали су негостољубиву „долину Нитрије“ (ар. *Wādī al-*

<sup>988</sup> Доментијан, *Житије*, 364, 365.

<sup>989</sup> Најкомплетнија студија о Мареоту и даље је de Cosson, *Mareotis*. За скорији осврт на неке од важних аспеката познаоантичке прошлости тога поднебља, са новијом библиографијом, в. Naas, *Alexandria*, 47–62.

<sup>990</sup> Дуж кречњачког гребена што се пружа западно од Александрије, између Средоземног мора и Мареотског језера, крајем 4. и почетком 5. века основано је више манастира, од којих је најзначајнији несумњиво Енатон (ар. *Dayr al-Zuġāġ* или *al-Zaġġāġ*). Ова обитељ, чији су чланови остали упамћени као ватрени антихалкидонци, на врхунцу је била отприлике од средине 5. до средине 7. столећа, али је остала активна и тесно повезана с Коптском црквом бар до 15. О томе Naas, *Alexandria*, 57; Gascou, *Enaton*, 954–958.

<sup>991</sup> Доментијан, *Житије*, 364–366, 365.

<sup>992</sup> Доментијан, *Житије*, 365, 366.

<sup>993</sup> Даничић, *Рјечник* 3, 472 сматрао је да се овај топоним односи на неко место у Палестини, али је већ Витковић, Друго путовање, 5 окарактерисао ту тврдњу као „омашку пера“; потоњи аутор је, штавише, претпоставио да спорни назив представља „једно од имена Египта, и то оно домаће, котско [sic!] *Км-т, Кемет, Кеме, Кели*, што би значило црна земља, црна крајина или [...] Црна Гора“, *ibid.*, 5–6. Ову интерпретацију прихватили су приређивачи новијих издања Доментијановог житија (Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 368, нап. 10; Доментијан, *Житије*, 495, нап. 9), али ју је одлучно – и, рекло би се, с правом – одбацио Миљковић, *Житија светог Саве*, 164, нап. 571. Према његовом мишљењу, хагиограф је у виду можда могао имати Нитријску гору у близини Скита, с тим да напомиње да монашка активност на том простору није посведочена још од доласка Арапа. Судећи по данас доступним изворима, једина „Црна Гора“ на источном Средоземљу јесте она у Сирији (Маџров ђрос, Αμανός), на којој је у 13. столећу било више манастира, *ibid.*, 164–165; в. и Подскалски, *Средњовековна теолошка књижевност*, 617. С обзиром на њену локацију – северно-северозападно од Антиохије, коју ће Сава обићи у каснијој фази свог путовања – могло би се помислити да се и овде ради о некој врсти антиципације.

<sup>994</sup> О Пахомију и почецима општежитељног монаштва в. стандардну студију Rousseau, *Pachomius*.

*Natrūn*, у изворима до 15. столећа *Wādī Habīb*), у којој су се некад око 330. године населили први еремити предвођени авом Макаријем Египатским, следбеником светог Антонија Великог.<sup>995</sup>

Упркос томе што препознавање ових Савиних дестинација не изискује нарочит напор, њихово уклапање у светитељеву маршруту представља нешто већи изазов. Тиваида је, наиме, назив понела по древној Теби (данашњем Луксору), смештеној у Горњем Египту, на удаљености од неких осамсто километара од средоземне обале; насупрот томе, Скит се налази западно од делте Нила, одмах изван области Мареота, коју је Сава претходно био посетио.<sup>996</sup> Из просторних чињеница што смо их управо изложили проистичу два питања која је већ умесно поставио Бојан Миљковић. Прво се односи на правац јунаковог кретања: зар не би било логичније да је најпре, прошавши Мареот, свратио у Скит, па затим наставио уз Нил?<sup>997</sup> Независно од распореда двају одредишта, који се може тумачити и кроз призму недовољног познавања египатске топографије, намеће се други, могло би се рећи и важнији, проблем: да ли би напорно путовање на југ уопште било оправдано с обзиром на то да су чувена тиваидска општежића – која заправо никад нису успела да се опораве од арапског освајања – 13. век дочекала као „мал[а] јеретичк[а] братств[а] у нестајању“ и да, као таква, свакако не би пружила довољно јак мотив за овако дуго и неизвесно странствовање?<sup>998</sup>

Да неусаглашеност с историјско-географским реалијама „доводи под сумњу добру обавештеност старог српског писца о ономе што је први српски архиепископ заиста могао видети на свом египатском путовању“ делује, према томе, као прихватљива оцена.<sup>999</sup> Ипак, разумно је оставити могућност да је, и упркос овоме, Доментијан обликовао Савину маршруту онако како јесте с некакавим ваљаним разлогом, тј. да се светитељево прохођење кроз пустиње Египта да појмити и у кључу који полази од нешто друкчијих претпоставки. Стање у којем су се заједнице Тиваиде и Скита налазиле у Савино доба никако не мења чињеницу да су ове области симболизовале два монашка обрасца који су и њему и његовим хиландарским хагиографима, а нарочито Доментијану, били добро знани утолико што су одредили карактер њиховог властитог манастирског искуства; другим речима, одлазећи у ове удаљене и слабо приступачне крајеве, јунак Житија је ишао на сâм „извор“ монашких традиција у којима се лично опробао и које је, баш као и оне палестинске, настојао инкорпорирати у живот новоуспостављене Српске цркве.<sup>1000</sup> С те тачке гледишта, стварне прилике „на терену“, укључујући и просторни распоред дотичних регија, изгледају посве ирелевантно; штавише, уколико би се отишло корак даље и сугерисало да Савин итинерар на неки начин евоцира различите монашке моделе које је он прихватао у различитим стадијумима свог духовног усавршавања, могло би се устврдити, противно сваком географском резону, да Тиваида управо и треба да иде испред Скита јер киновијски контекст по правилу служи као припрема за монаховање у осами; тај пут – вишезначност метафоре пута нам овде посебно иде наруку – прешао је сâм Сава, као и многи други Светогорци.<sup>1001</sup>

Било како било, његова потрага за преподобним „чрнцима“ се тиме не окончава: трудећи се да их све посети, светитељ, по тврђењу старијег животописца, „[с]ву Сурију околѡ обиђе и Персију и Египат сав и крајеве његове“ (вѣсѣ же сѣрїю околѡ ѡбѣш[ь]дѣ. и персїю: и егїп[т]ѣ всѣ и странн

<sup>995</sup> Солидан преглед историје скитских манастира даје Meinardus, *Monks and Monasteries*, 48 sqq. Најреферентније дело на ову тему, ипак, остаје Evelyn-White, *Monasteries* 1–3.

<sup>996</sup> Представу о „монашкој топографији“ Египта могуће је стећи на основу мапа које доноси Meinardus, *Monks and Monasteries*, xv–xvii.

<sup>997</sup> Миљковић, *Житија светог Саве*, 162.

<sup>998</sup> Ibid., 163.

<sup>999</sup> Ibid., 165.

<sup>1000</sup> Уп. Поповић, *Пустиножителство*, 72–74.

<sup>1001</sup> В. изнад, стр. 165.

его).<sup>1002</sup> Ову географску тријадну научници су тумачили на више од једног начина. Став Димитрија Витковића био је да би Доментијанова „Сурија“ лако могла бити пустиња Сур, која се у Старом завету јавља као пространство што раздваја Мисир и Ханан.<sup>1003</sup> У покушају да докучи одредницу „Персија“, богослов је посегнуо за путописом београдског митрополита Михаила (Јовановића) из 80-их година 19. века, где стоји да се у Ел Матарџи – тад селу надомак Каира, а данас једном од предграђа египатске престонице – могло видети дрво, познато као *персеја*, под којим је Света породица починула бежећи од Ирода; у Витковићевој интерпретацији, Доментијанова „Персија“ није ништа друго до благо искварено име овог светог места.<sup>1004</sup> Све у свему, закључује он, док је у претходној етапи путовања Сава походио знаменитости на левој обали Нила, „ово би сад било на десној обали, па и даље према Синају“.<sup>1005</sup> Наизглед елегантно Витковићево решење оспорио је још Драгутин Анастасијевић изневши гледиште да је „Сурија“ заправо подручје у које спадају „Палестина и приморска Сирија“, а да се под „Персијом“ мисли на „селџучку турску малу [*sic!*] Азију, јер се у средњем веку Турци често називају Персијанцима“.<sup>1006</sup> Ово тумачење, утемељено у познавању географске и етнографске терминологије византијских писаца, очито се наслања на чињеницу да је Сава у повратку с ходочашћа збиља пропутовао кроз поменуте крајеве источног Медитерана; из тога, штавише, следи да би Доментијанов исказ ваљало схватити као својеврсну најаву те доцније фазе светитељевог странствовања.

Упркос томе што је Анастасијевић објашњење, по нашем виђењу ствари, уверљивије од Витковићевог, биће да ни његова аргументација није без недостатака. Он је несумњиво у праву кад тврди да су Ромеји користили архаизирајући етноним „Персијанци“ (Πέρσαι) да означе своје турске суседе.<sup>1007</sup> Сем тога, у грчком материјалу јесте посведочен и аналогни хороним „Персија“ (Περσίς), али изгледа да он није употребљаван у смислу који му приписује Анастасијевић: како је утврдио Корај Дурак, у делима цариградских историографа 11–13. столећа „Персијом“ се не назива Анадолија него простор који отприлике одговара данашњем Ирану.<sup>1008</sup> Уосталом, не сме се сметнути с ума ни то да Доментијан у даљем излагању каже да је Сава, прошавши Антиохију, стигао у „турске крајеве“, а не у „Персију“.<sup>1009</sup> У прилог тези да се потоње одређење не односи на малоазијске стране које је наводно походио бивши архиепископ ишла би и следећа околност: причајући о Савином боравку у Витлејему, Доментијан повлачи јасну паралелу између српског ходочасника и тројице мудраца, који беху дошли на поклоњење Младенцу из „Персиде“ (ис персиды).<sup>1010</sup> Остављајући по страни морфолошке разлике, налазимо да су ова два термина –

<sup>1002</sup> Доментијан, *Житије*, 365, 366. Теодосије на овом месту не говори ништа слично; он ће, додуше, нешто касније, сумирајући Савино путовање, записати: „Въсоу ко Палестинноу, Сирију же и Персидоу, Вавулон же и Фгуптъ, Асию и Фракѣю и прочее страны [...] ѿбъшды“, Теодосије, *Живот*, 198.

<sup>1003</sup> Витковић, Друго путовање, 6. Мада се први пут помиње у причи о Агарином бекству од Саре (1 Мој 16:7), ова је пустиња познатија по томе што су управо у њу доспели Јевреји након бега из Египта и проласка кроз Црвено море (2 Мој 15:22).

<sup>1004</sup> Ibid., 6–7. Апокрифна прича о доласку Младенца у Матарџи изнедрила је усмену традицију коју је забележио црквени историчар Созомен у 5. веку, а на коју упозорава и Витковић: на име, у Ирмопољу у Тиваиди постојало је лековито дрво звано „περσίς“, које се, према локалном предању, „поклонило“ Христу спустивши гране до земље; о томе в. скорији рад Monferrer-Sala, ‘Un árbol llamado *persis*’, 191–202, као и Davis, *Hermeneutic of the Land*, 332–334.

<sup>1005</sup> Витковић, Друго путовање, 6.

<sup>1006</sup> Анастасијевић, Свети Сава, 238. Напоменимо да у коментарима уз последња издања Житија ово становиште није узето у разматрање: Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 368, нап. 12, 13; Доментијан, *Житије*, 495, нап. 10, 11 (у оба случаја преузети су Витковићеви закључци).

<sup>1007</sup> О том питању в. нпр. Durak, *Defining the ‘Turk’*, 65–78; Shukurov, *Byzantine Turks*, 37–42; Jovanović, *Imagining the Communities*, 239–272.

<sup>1008</sup> Durak, *Defining the ‘Turk’*, 77.

<sup>1009</sup> В. ниже, стр. 200.

<sup>1010</sup> Доментијан, *Житије*, 284.

„Персија“ и „Персида“ – у семантичком погледу једнаки. По нашем суду, оба назива описују пространство које Доментијан – као, уосталом, и Теодосије (код њега се „Персида“ такође јавља у контексту другог Савиног путовања)<sup>1011</sup> – највероватније није умео прецизно одредити, али је знао да лежи негде на истоку; сигурно не тако далеко као Индија, но у сваком случају даље од територије под влашћу Турака који су претили византијским поседима у Малој Азији.<sup>1012</sup>

Оно што је неупитно кад је реч о „Сирији“/„Сурији“<sup>1013</sup> јесте то да је са запада запљускује Средоземно море, које је, отуд, у обама житијима и означено као „(велико) море сиринско“.<sup>1014</sup> Мање је јасно, међутим, како су наши Хиландарци замишљали њене источне границе. Средњовековна сведочанства на грчком, у којима је појам „Συρία“ имао неколико значења, могу нам послужити као референца и у овом случају. Наиме, у једном броју византијских историја и хроника, али и житијних састана, спорни термин се односи на подручје тзв. Велике Сирије (ар. *Bilād al-Šām*), у које би, сем целокупне модерне Сирије, спадали Израел/Палестина, Јордан, Либан и југоисточна Турска (Хатај, Газиантеп те Дијарбекир).<sup>1015</sup> Према другој, широј дефиницији, географски назив „Συρία“ обједињавао би две средишње области Абасидског халифата, Сирију и Ирак; ипак, ни то није најпотпунији смисао што су му га придавали ромејски литерати, будући да су га неки међу њима користили као одређење за читав арапски свет.<sup>1016</sup> С обзиром на то да Доментијан третира Египат (о којем ће бити више речи нешто ниже) као засебну целину, последњу опцију можемо слободно отписати. Како ми то видимо, његова „Сурија“ ће се најпре уклопити у друго значење, као просторни ентитет омеђен другим двама чиниоцима наведеног низа: Египтом и Персијом. Наравно, сва је прилика да су ова три назива у географској имагинацији обојице животописаца представљала не тачно демаркиране територије већ земље – познате углавном само по имену и егземпларним збивањима изложеним у широко распрострањеној верској литератури – које су скупа чиниле језгро просторно и искуствено недосегнутог Истока. Но, због чега би Доментијан баш на овом месту призивао поменута источна пространства кад знамо да се Сава, по обиласку монашких пребивалишта у пустињи, вратио у Јерусалим? Може бити да је у тим хагиографовим речима збиља садржан наговештај неке касније етапе јунаковог путовања, мада посредни не мора бити она на коју је мислио Драгутин Анастасијевић. Није искључено, наиме, да се на овај начин управо уводи наредна инстанца Савиног хожденија, она која ће светитеља одвести до убедљиво најзагонетнијих тачака у склопу његовог итинера: „Великог Вавилона“ и „Великог Египта“.

### *Трећа маршрута: „Велики Вавилон“, „Велики Египат“ и Синај*

Као што је већ истакнуто, главни циљ Савине треће маршруте – а како ће се испоставити, и читавог поклоничког подухвата – била је Синајска гора.<sup>1017</sup> На путу до јужног дела библијског

<sup>1011</sup> В. нап. 1002.

<sup>1012</sup> Представу о распореду тих источних земаља наши писци су могли стећи, између осталог, на основу приповести о Варлааму и Јоасафу, у којој се чита следеће: „Индијска земља налази се далеко од Египта. [...] Опкољена је морем и пучинама, по којима и корабље путују у египатске крајеве. А копном се приближава персијским крајевима“, *Варлаам и Јоасаф*, ед. Јовановић, 25.

<sup>1013</sup> Разлика између ових двају назива је формална, не суштинска, в. Miklosich, *Lexicon*, 840–841, 904.

<sup>1014</sup> Доментијан, *Житије*, 350, 352, 382, 398; Теодосије, *Живот*, 195.

<sup>1015</sup> О овом географском концепту в. Bosworth, *al-Shām*, 261–262.

<sup>1016</sup> Важан чланак о византијским схватањима термина „Сирија“ јесте Durak, *Location of Syria*, 45–55; уп. најскорије Komatina, *Byzantine Concept of “Syria”*, 41–50.

<sup>1017</sup> Док се код Доментијана централност Синаја постепено открива како текст одмиче, Теодосије отворено износи ту чињеницу у одељку који би се могао окарактерисати и као пролог другог Савиног странствовања по Истоку;

полуострва, међутим, наш ходочасник је застао на неколико тачака које завређују посебан осврт. Опет у пратњи „проводитеља“, он напушта Јерусалим и одлази у правцу којим је, тобоже, Света породица својевремено побегла од Иродових војника у Египат:

И прошавши јерихонске крајеве, и прешавши Јордан, и гледајући ка јорданским пустињама, дође у Каломонију, у манастир Пресвете Богородице, и ту се одмори, где се раније одмарао и Господ његов са Пречистом мајком својом, где рече Пречиста Богородитељница своме заручнику Јосифу:

– Ово место је предивно, да се одморимо овде, да се и наше магаре наједе добре траве.

И ради тога назва се ово место *добро преложиште*, и ради тога и манастир Пресвете Богородице ту би сатворен.<sup>1018</sup>

Из Светог града, дакле, Сава је кренуо североисточним путем ка Јерихону – евентуална посета самом том месту није експлицитно поменута – након чега је продужио ка манастиру Каламон. Оно у чему Доментијан бесумње грешни јесте то што каже да је бивши архиепископ досегнуо ову обитељ „прешавши Јордан“; заправо, ако је дошао из Јерихона, на Каламон, који лежи недалеко од десне обале Јордана, морао је наићи пре него што би стигао до реке.<sup>1019</sup> У том смислу тачније делује тврдња млађег животописца да се Сава обрео у Каламону „минувши Јерихон и прешавши јорданске пустиње“.<sup>1020</sup> Како Теодосије не наглашава прелазак преко Јордана (тј. не говори у којем се тренутку светитељ пребацио на другу страну), може се помислити да се код њега израз „јорданске пустиње“ односи на предео између Јерихона и Јордана, на којем се уистину и налази манастир што га је Сава овом приликом обишао.<sup>1021</sup>

---

пошто је решио да поново напусти отачаство зарад обиласка светих места, краљ Владислав и његови дворани су покушали да га одврате од тог наума, али узалуд, „јер је свети одлучио да крене на свој пут до Синајске Свете Горе“ (шљствѣ бо своѣ светын до Сѣанскыѣ светыѣ горы), Теодосије, *Житија*, 233; Теодосије, *Живот*, 179.

<sup>1018</sup> Доментијан, *Житије*, 367 (курзив оригиналан); изворни текст, *ibid.*, 368: „и мнѣшош[ъ]дѣ ерѣхонскыѣ страны. и прѣш[ъ]дѣ иордан[ъ]. и зрѣ къ поустыням[ъ] норданскым[ъ]: И приш[ъ]дѣ къ каломонію къ манастир[ъ] прѣс(вѣ)тыѣ в(огородн)це. и тоу прѣпочиннѣх над[е]же и прѣжде г(оспод)ь его съ прѣч(н)стою м(а)терію его. над[е]же р(е)че прѣч(н)стаа в(огородн)телница къ оброчиннкѣх своемоу іосѣф. се мѣсто прѣчюдно ес(тъ). да прѣпочиннѣмъ зае тако да и осле наше добрыѣ травы напастъ се и того радн нар(е)че се мѣсто доброе прѣложнше. и т(о)го радн и манастирь тоу сѣтворенъ быс(тъ). прѣс(вѣ)тыѣ в(огородн)це“. Млађи Хиландарац је овде знатно сажетији: „[...] прѣиде въ Каломонію, и тоу въ манастири прѣсвѣтыѣ вогороднице покон полоучинѣ, идеже и сама прѣскетаа дѣва вогородница и съ оброчинникомъ Іосифомъ, егда оутѣ Ірода съ Іисусомъ въ египеть вѣжеште, покон полоучинше“, Теодосије, *Живот*, 189–190.

<sup>1019</sup> О тачном положају ове обитељи било је доста дискусије у архелошким круговима, међутим новија истраживања сугеришу да би се најпре могло радити о месту источно од Ајн Хаџле (*Айн Хаџла*), најважнијег извора питке воде у окружењу: Sion, Monasteries, 248, 262; Pringle, *Churches* 1, 197.

<sup>1020</sup> В. изнад, стр. 171.

<sup>1021</sup> Треба, ипак, нагласити то да Каламон није био смештен на главној траси која је повезивала Јерихон и Јордан, већ мало јужније од ње. У том смислу, а и с обзиром на чињеницу да је у околини било још монашких заједница што их је Сава могао посетити, поставља се питање због чега је избор пао на Каламон а не, рецимо, Св. Јована Претечу или неки други манастир који би му био више успут. Одговор може лежати у већ назначеној Доментијановој тежњи да ходочашће свога протагонисте уподоби путовању Свете породице; замислимо је, наиме, да га је управо то настојање навело да пошаље Саву у неко место за које се веровало да има везе с датом епизодом из Христовог живота. Иначе, причу коју доноси Доментијан (и, у најкраћим цртама, Теодосије) затичемо у још једном ходочасничком саставу: првих година 12. столећа, руски игуман Данило је о манастиру Пресвете Богородице оставио следећу белешку: „И на том мѣстѣ святая Богородница съ Іисусомъ Христомъ, и съ Іосифомъ, и съ Няковомъ, егда вѣжаху въ египеть, то на том мѣстѣ ношѣлѣг створиша. Тогда святая Богородница нарече нѣя мѣсту тому – Каломонни, еже ся протолкуетъ ‘Доброе обнтелнше‘“, „*Хожение*“ игумена Даниила, ed. Прохоров, 54 (уп. текст друге редакције, у којем се не помиње Јаков: *ibid.*, 188–190). Упркос извесним разликама, белодано је да су посреду две верзије исте приповести, која почива на (псеудо)етимолошком објашњењу назива Каламон(ија): „доброѣ прѣложнше/обнтелнше“ било би дослован превод грчког „καλή μονή“. И док је много извесније да је у основи имена овога манастира заправо реч „κάλαμος“ (трска), очито је да ово алтернативно тумачење не потиче из Доментијановог слабог познавања грчког, како је сугерисао Анастасијевић, Свети Сава, 239, нап. 1. Његове корене, штавише, можда не треба тражити ни у неканонском писаном наслеђу, него управо у месној традицији коју су највероватније баштинили тамошњи монаси, а која је, управо из разлога што је кружила усменим путем, имала релативно скроман одјек у ходочасничкој

Потпуно је јасно пак да у Доментијана „јорданске пустиње“ означавају трансјордански предео који је протагониста морао савладати да би се домогао своје наредне станице. У питању је Керак („град[ъ] коракъ“, ар. *al-Karak*), утврђење чији је стратешко-административни значај – како под крсташком тако и, од краја 12. столећа, ајубидском влашћу – проистицао из чињенице да је подигнуто југоисточно од Мртвог мора, на месту где су се укрштали друмови ка кључним регионима Блиског истока.<sup>1022</sup> Керак, према томе, није био место поклоњења; Сава га је посетио јер је представљао једну од најважнијих станица на релацији Палестина–Синај, о чему, иначе, сведоче и други, временски блиски ходочаснички списи, првенствено они латинског порекла.<sup>1023</sup> Умировљени архијереј није, међутим, отуда отишао право на Синајску гору. Како извештава *vita prima*, он је из Керака отпутовао у „Велики Вавилон“ (въ велкы вѣвѣлонъ), где га је угостио султан лично; након што се поклониио „тројици светих младића, Ананији, Азарији, Мисаилу“ (тоу поклонивъ се с(вѣ)тымъ(ъ) трѣмъ отр(о)комъ. ананїи. азарїи. мисаилу) и одморио од путног напора, посетилац је од реченог владара добио водича који га је спровео до „Великог Египта“ (въ велкы егїптѣ) и предао тамошњем, „египатском“ султану (соултанѣ егїптѣскому).<sup>1024</sup> Овде се Доментијан опет враћа теми бекства Јосифа и Марије с Младенцем, тврдећи да је Сава починуо у тзв. Дому Пресвете Богородице, у којем је, наводно, Света породица једно време боравила током свог изгнанства из Јудеје.<sup>1025</sup> *Vita secunda*, која у суштини прати управо сумирани наратив, на овом месту додаје да је јунак зажелео да види и „пустињска пребивалишта светог оца Антонија Великог и светог Арсенија Великог“ (поустынна прѣбыванїа светаго отца Антонїа велкаго и светаго Арсенїа велкаго), што му је, наравно, и омогућено.<sup>1026</sup> У сваком случају, после краћег бављења у седишту господара Египта, Сава је наставио с путештвијем и, без даљих задржавања, стигао до Синајског полуострва.

Оно што је истраживачима Савиних ходочашћа задавало највише муке откад је тај аспект његовог живота стао привлачити учену пажњу јесте управо Доментијанова употреба топонима „Велики Вавилон“ и „Велики Египат“. Будући да смо овој расправи – зачетој још 20-их и 30-их година прошлог века, а реактуелизованој последњих деценија – и сами дали допринос у виду засебног чланка,<sup>1027</sup> овде ће бити довољно сасвим кратко приказати његове главне поенте, дакако уз осврт на претходне интерпретације, које су имале пресудан утицај на наше сопствено виђење датог проблема. Дакле, шта је старији хагиограф имао на уму кад је писао о светитељевој посети „Великом Вавилону“? Да је посреди древни град подигнут на обалама Еуфрата, о којем су наши аутори морали сазнати бар понешто проучавајући свете текстове,

---

литератури; за различита размишљања о датом питању уп. Витковић, Друго путовање, 8–9; Garzaniti, *Apocryphes*, 166–167; Миљковић, *Житија светог Саве*, 175; Федорова, К вопросу об апокрифах, 533–534.

<sup>1022</sup> Доментијан, *Житије*, 368–370; Теодосије, *Живот*, 190. Витковић, Друго путовање, 9 тачно поистовећује Керак с моавском тврђавом Кир, више пута поменутом у Старом завету. Најбоља нама позната историографско-археолошка студија о средњовековном Кераку јесте Milwright, *Fortress of the Raven* (о политичкој историји ове утврде за владе Саладинових наследника, Сави савремених, в. *ibid.*, 37–42, а о њеном стратешком значају, који је могао утицати на обликовање маршруте српског прелата, 69–77).

<sup>1023</sup> Два важна извора прве половине 13. века на које у том смислу ваља скренути пажњу јесу Титмар (*Mag. Thietmari Peregrinatio*, ed. Laurent, 36.14.5–7) те тзв. Ернулова хроника, у којој стоји да је Синај лоциран између Црвеног мора и Керака („Cel Mons Sinai si est entre le mer Rouge et le Crac“, *Chronique d’Ernoul*, ed. de Mas Latrie, 68). Напоменимо да је остало забележено и то да је синајско општежиће у ово доба у Кераку имало на располагању неколико објеката за пријем ходочасника, Миљковић, *Житија светог Саве*, 176.

<sup>1024</sup> Доментијан, *Житије*, 370; Теодосије, *Живот*, 190. Док старији хагиограф прави јасну разлику између „Египта“ (области) и „Великог Египта“ (града), млађи користи искључиво први термин у оба значења, *ibid.*, 190–192. Опет, нешто ниже затиче се супротан случај: Теодосије ће Антиохију назвати „Великом Антиохијом“, док у Доментијана тај квалификатив нећемо затећи, *ibid.*, 194; Доментијан, *Житије*, 396.

<sup>1025</sup> Доментијан, *Житије*, 370–372; Теодосије, *Живот*, 191.

<sup>1026</sup> Теодосије, *Живот*, 191.

<sup>1027</sup> Савић, „Измисљање“ Вавилона, 291–312.

рекло би се на основу помена светих Ананије, Азарије и Мисаила; подсећања ради, реч је о младићима које је анђео Господњи избавио из ужарене пећи у којој су завршили заповешћу вавилонског цара Навуходоносора јер су одбили да учине поклоњење златном идолу.<sup>1028</sup> Поведени, сва је прилика, тиме што се ови старозаветни догађаји доводе у везу са славним местом у Месопотамији, али и Теодосијевом констатацијом да је Сава до тамо стигао „кроз много дана и бедним путовањем” (многими дньми и гѣдными шьствїемь),<sup>1029</sup> поједини научници су мислили да се под „Великим Вавилоном“ разумева Багдад.<sup>1030</sup> И заиста, абасидска престоница јесте изграђена надомак рушевина старог Вавилона, а присталице те тезе с ваљаним разлогом су могли претпоставити да животописци нису чули за њене савремене називе – *Madīnat al-Salām* („Град мира“) и *Bagdād* – односно за њихове грчке и/или латинске адаптације.<sup>1031</sup>

Према овом објашњењу, дакле, Сава је из Керака најпре достигао Багдад, након чега је, окренувши се назад, потегло далеко на југозапад, до Каира, што би била прва и у неку руку логична асоцијација на „Велики Египат”. Тиме је дилема, утолико што је за сваки град из житија нађен пандан међу стварним локалитетима Блиског истока, на неки начин разјашњена. Проблем је, међутим, у томе што изнето тумачење у бити нема смисла. Сви његови недостаци постају очевидни при покушају да се понуди одговор на питање шта би тачно могло навести светитеља да превали далеки пут до престонице Халифата. Ноторна је чињеница да би за некога ко путује од Мртвог мора ка Синајској гори излет до Багдада представљао стотинама километара дуг заокрет с основне трасе, при чему се не види ни због чега би српски ходочасник одлучио да зађе тако дубоко у муслиманске поседе: уколико се задржимо на верској мотивацији – јер свака друга би, по нашем суду, почивала на методолошки недопустивим читавањима<sup>1032</sup> – с извесношћу можемо утврдити да одједи древних култова Тројице светих младића и пророка Данила, који у старини јесу неговани у тим крајевима,<sup>1033</sup> ипак нису били довољно снажни да би привукли побожне посетиоце из Европе све до срца Међуречја.

Колико ми знамо, Димитрије Витковић је био први који је загонетки „Великог Вавилона“ пришао на радикално друкчији начин, заговарајући тезу да се овај назив не односи на библијску метрополу него управо на Каиро.<sup>1034</sup> У својој расправи Витковић је скренуо пажњу на то да су престоницу Египта од друге половине 10. века чиниле две целине. Тзв. „Нови Каиро“ основао је 969. године Џаухар ел Сикили, заповедник фатимидског халифе Ел Муиза (952–975), наденувши му назив (*Miṣr*) *al-Qāhira*, што ће рећи „Победоносни“ (*sc.* град). Стари пак део града, познат као Ел Фустат (*al-Fustāt*, *Fuṣṭāt-Miṣr* или само *Miṣr*, касније *Miṣr al-‘Atīqa*), изникло је неко столеће пре из ратног логора Амра ибн ел Аса, чијом је заслугом Египат пао под власт муслимана.<sup>1035</sup> С њим на челу, арапска војска је пролећа 641. однела одсудну победу крај једног стратешки важног утврђења на самом врху делте Нила, чиме је себи отворила пролаз ка остатку земље. У познијим муслиманским изворима ова фортификација је називана „Тврђавом свећâ“ (*Qaṣr al-Ṣam‘a*), али је претходно, првенствено у сведочанствима грчког и коптског порекла, означавана

<sup>1028</sup> Дан 1–3, овде нарочито 1:6–7, 17–20; 3:12–97.

<sup>1029</sup> Теодосије, *Живот*, 190.

<sup>1030</sup> В. нпр. Гавриловић, *Свети Сава*, 194; *Старе биографије*, ed. Башић, 228, нап. 15; Костић, *Je ли Доментијан био ученик Савин*, 938.

<sup>1031</sup> У византијским изворима парњаке су имале обе арапске варијанте (Εἰρηνόπολις и Βαγδά); у европским, по нашем увиду, заступљена је само друга, додуше у више ортографских облика (*Baldach*, *Baldacco* итд): Duri, *Baghdād*, 894–895; K[aegi], *Baghdad*, 244.

<sup>1032</sup> В. изнад, стр. 19 и нап. 78.

<sup>1033</sup> Теодосије, ходочасник из 6. века, наводи да се у Сузи, у Персији, на тридесет миља од Вавилона, налазе тела пророка Данила и Тројице младића: „In Persida ubi iacet corpus sancti Danihelis, Susa dicitur, XXX milia de Babylonia; ibi sunt et tres pueri [...]“; *Itineraria*, edd. Geyer et al., 124.30.15–17. Знатно касније, у раном 13. столећу, Титмар је забележио да се у Вавилону на Еуфрату налази Данилов маузолеј, *Mag. Thietmari Peregrinatio*, ed. Laurent, 19.6.8.

<sup>1034</sup> Витковић, *Друго путовање*, 9.

<sup>1035</sup> Jomier, *al-Fuṣṭāt*, 957–959. О оснивању и развоју овог насеља опширно је писао Kubiak, *Al-Fustat*.

као „Вавилон“.<sup>1036</sup> Међу Арапима, та одредница није дуго надживела пустошења Амрове војске; замак и околно насеље засенио је новоподигнути Ел Фустан, а име „Вавилон“ (*Bābalyūn*) наставили су да користе једино локални хришћани.<sup>1037</sup>

Но, иако је у самом Египту полако испадао из шире употребе, овај термин је ипак успео да се задржи у лексичком фонду разних крајева Медитерана: првобитно је био синоним за Каиро, али је временом спектар његових значења знатно проширен, па је тако египатски султан постао „вавилонски“, читава територија Египта прозвана је „Вавилонијом“, а њени житељи „Вавилоњанима“. О томе да су на средњовековном Западу наведени појмови прилично често коришћени у овом смислу сведоче не само ходочаснички списи, који су нам овде у првом плану, већ и историјска дела, житија, песнички састави,<sup>1038</sup> али и документарна грађа. Наиме, *Soldano di Babilonia* неретко се јавља као заинтересована страна у трговачким уговорима који се чувају у архивима средоземних комуна; сва је прилика, штавише, да су га под тим именом знали и у Дубровнику.<sup>1039</sup> Што се византијских извора тиче, у њима ова појава јесте посведочена, мада, чини се, ређе него у латинским.<sup>1040</sup> Такође, потребно је подвући то да се топоним „Вавилон“, упркос обогаћењу семантичког распона захваљујући којем је почео денотирати Каиро, није престао користити као назив за библијски град у Месопотамији. Због те двојности, заправо, неки путописци су инсистирали на разлици између двају места,<sup>1041</sup> но јасно је да сасвим прецизна

<sup>1036</sup> Порекло имена „Вавилон“ није сасвим разјашњено, али се верује да је резултирало грецизирањем неког старијег египатског топонима, који је Хелене фонетски подсећао на „Βαβυλῶν“. Темелји цитаделе су, иначе, постављени под Диоклецијаном (284–305) у циљу обезбеђивања канала који је још од Трајановог (98–117) времена повезивао Нил и Црвено море; о томе в. Gabra, *Fortress of Babylon*, 20–22.

<sup>1037</sup> Becker, *Bābalyūn*, 844.

<sup>1038</sup> С обзиром на распон релевантних сведочанстава, које овде није могуће адекватно сагледати, указаћемо само на три важна поклоничка извештаја временски блиска Сави и Доментијану, који веома добро илуструју нашу поенту: *Mag. Thietmari Peregrinatio*, ed. Laurent, 34.12.5, 37.15.4, 38.16.6, 40.17.12, 42.18.26, 48.18. 29, 48.24.8–11, 49.24.20; *Peregrinatores quatuor*, ed. Laurent, 61.7.53, 79.9.10 (Бурхард); *Philippi descriptio*, ed. Neumann, 59, 71. За неке репрезентативне примере из других огранака латинске литературе, в. Савић, „Измишљање“ Вавилона, 299, нап. 29.

<sup>1039</sup> Да није тако, папа Григорије XI би употребио неку примеренију формулацију у писму из марта 1373. у којем Дубровчанима даје благослов да годишње шаљу две лађе с робом у Александрију и друге територије под влашћу „султана Вавилоније“: Krekić, *Dubrovnik (Raguse) et le Levant*, 116 и регест бр. 304; в. и рег. 323, 739, 779, 1192.

<sup>1040</sup> Египатски Вавилон помиње Епифаније Агиополит додајући му, баш као и Доментијан, квалификатив „Велики“: „καὶ ἐκεῖθεν εἰσέρχεται τὴν μεγάλην βαβυλῶνα, εἰς τὸ [sic!] βασιλείου τοῦ φαραῶ“, Donner, *Palästina-Beschreibung des Eriphanus*, 74.16–17. Топоним затичемо и код Нићифора Григоре, у повести о Агатангеловом странствовању; треба нотирати да се ту прави разлика између двају Вавилонâ тако што се источни назива „Семирамидиним“ (Βαβυλῶνος τοῦ Σεμίραμιδος), *Nicephori Gregorae Byzantina Historia* 3, ed. Bekker, 22(24).13.15, 15.19. Што се тиче других грчких извора, који не спадају у широко схваћени круг ходочасничких списа, пажњу треба скренути на Ану Комнину и њену *Алексијаду*, у којој се фатимидски халифа назива „владарем Вавилона“ (ἐξουσιαστὴς Βαβυλῶνος) или само „Вавилонцем“ (Βαβυλώνιος); последично, његово седиште јесте „Вавилон“ (Βαβυλῶν), а поданици „Вавилоњани“ (Βαβυλώνιοι), *Annae Comnenae Alexias* 1, edd. Reinsch, *Kambylis*, 11.7.1–3, 12.1.3. Приметимо, међутим, да кад при крају дела Ана прави извесне алузије на библијски Вавилон, и то баш на епизоду с Тројицом младића у ужареној пећи, она користи тај исти назив, *ibid.*, 15.10.4.

<sup>1041</sup> Због ограниченог простора овде ћемо упозорити тек на неколика занимљива примера. У једном латинском спису из прве половине 12. столећа читамо да је под „Сараценима“ Цезареја Палестинска, смештена између „Вавилона и Вавилоније, то јест између Балдаха у Персији и Мемфиса у Египту“ (*inter Babilonem et Babiloniam, id est Baldach in Perside et Memfis in Egipto*), доживела велики успон, De Vogüé, *Églises*, 430. У 14. веку Лудолф из Зудхајма је писао о посети двама „величанственим градовима“ (*maximae civitates*) на Нилу, Каиру и „Новом Вавилону“ (*Carram et Babyloniam novam*), које од „Старог Вавилона“ (*antiqua Babyloniam*) дели око тридесет дана путовања, Ludolphus, *De itinere Terrae Sanctae*, 51, 56 (уп. *Mag. Thietmari Peregrinatio*, ed. Laurent, 48.24.11, где се удаљеност између „Вавилона“ и „Старог Вавилона“ процењује на двадесет дана). Насупрот томе, извесни Јован Полонер је 1420. устврдио да постоје чак *mpu* Вавилона: „[...] tres sunt Babyloniae: prima super fluvium Thabor (Tigris), in qua regnavit Nabuchodonosor. Secunda est in Aegypto, super quam regnavit Pharaon. Istaе duae sunt desolatae. Tertia [...] etiam est in Aegypto. Huic contigua est civitas, quae Kayrum dicitur, in quo regia sunt palatia ipsius soldani, et est una et eadem civitas cum nova Babylonia“, *Descriptiones Terrae Sanctae*, ed. Tobler, 279.



дистинкција ипак није увек прављена, па се тако предања о „источном“ Вавилону погрешно доводе у везу са „западним“; ту судбину поделило је и оно о Тројици светих младића, чије се миракулозно избављење из пећи у знаменитом спису Јована Мандевила (да узмемо само један репрезентативан пример) смешта управо у Египат.<sup>1042</sup>

У светлости претходног пасуса, делује да Витковићева претпоставка – којом су се махом водили и каснији коментатори Савиних житија<sup>1043</sup> – у великој мери јесте утемељена. Једно, ипак, остаје неразјашњено: ако за Доментијана „Велики Вавилон“ представља Каиро, шта би онда био „Велики Египат“? Драгутин Анастасијевић је разрешио ову недоумицу тако што је поистоветио „Велики Вавилон“ са Старим, а „Велики Египат“ с Новим Каиром.<sup>1044</sup> Премда подстицајно, дато тумачење није без одређених ограничења. Најпре, на основу пажљивог читања Доментијанових вести стиче се утисак да би „Велики Египат“ морао обухватити и стари део Каира. Оправдање за ту тврдњу животописац је пружио рекавши, као што смо малочас истакли, да је Сава по доласку одсео „у дому Пресвете Богородице, где Господ раније станова младенствујући телом“.<sup>1045</sup> Како је у науци већ утврђено, овде се алудира на „Висећу цркву“ (ар. *al-Mu'allaqa*), најзнаменитији хришћански споменик Вавилона / Ел Фустата,<sup>1046</sup> који је имао своје место у апокрифној традицији о бекству Свете породице у Египат. Насупрот томе, тешко нам је да кажемо с чиме би се могао идентификовати локалитет бременит успоменом на подвиг Тројице младића, који хагиографи помињу у контексту Савиног одласка у „Велики Вавилон“; светог места које би одговарало том опису, колико се зна, у старом језгру египатског престоног града није било.<sup>1047</sup> Чини се, дакле, да сакрална топографија приказана у житијима не иде у прилог Анастасијевићевој тези. Други и недвојбено упадљивији недостатак предложеног решења проистиче из Доментијанове приче о двојици султана којима је бивши архиепископ ишао у посету, а који се, природно, не би могли обојица наћи у средишту ајубидске државе. Међутим, упоредно разматрање обавештења о двема наводним аудијенцијама управо би могло бити кључ за схватање ове етапе Савиног итинерара.

Оно што одмах упада у очи јесте то да између Доментијанових редова посвећених боравку светога у „Великом Вавилону“ и у „Великом Египту“ постоје веома индикативне паралеле. Баш као и у првом случају, пре доласка у „Велики Египат“ Сава је по ученицима послао вест; чувши то, тамошњи султан, попут „вавилонског“ пре њега, био је обузет „страхом божјим“; уследио је свечани пријем, а посетилац је опскрбљен свиме што му је било потребно; на крају, као што је претходно добио пратњу до „Великог Египта“, сада је султановим старањем

---

<sup>1042</sup> *Voiage and Travaile*, ed. Halliwell, 35: „And there made Nabugodonozor the Kyng putte three Children in to the Forneys of Fuyr; for thei weren in the righte Trouthe of Beleeve: The whiche Children Men cleped, Ananya, Azaria, Mizaelle [...]“. Све време овде је реч о египатском Вавилону, који Мандевил назива „Малим Вавилоном“ (*Babyloyn the lesse*), тј. Вавилоном „где султан обитава“ (*where that the Soudan duellethe*); он је, штавише, у потпуности свестан тога да је „Велики Вавилон“ (*the grete Babyloyn*), где је настала подела језика, на сасвим другој локацији, *ibid.*, 35–42.

<sup>1043</sup> В. нпр. Станојевић, *Свети Сава*, 87; Миљковић, *Житија светог Саве*, 157; Благојевић, *Српска државност*, 175. Радмила Маринковић, која се обично води Витковићевим закључцима, овде оставља простора за могућност да је „Вавилон“ или Багдад, или пак Стари Каиро, Доментијан, *Живот*, ed. ead., 369, нап. 23. Колико је нама познато, од значајнијих проучавалаца једино је Димитрије Богдановић остао при уверењу да у питању заиста јесте Багдад, в. Теодосије, *Житија*, 360–361.

<sup>1044</sup> Анастасијевић, *Свети Сава*, 239.

<sup>1045</sup> В. изнад, стр. 190.

<sup>1046</sup> Миљковић, *Житија светог Саве*, 167.

<sup>1047</sup> Документовано је постојање шест цркава и једног самостана у оквиру саме тврђаве, док су се у њеној близини налазиле још две скупине сакралних објеката, једна северозападно, друга јужно; в. van Loon, *Christian Heritage*, 74–79, са старијом библиографијом. Уп. Витковић, *Друго путовање*, 10 и Савић, „Измишљање“ Вавилона, 306, нап. 53.

безбедно спроведен до Синаја.<sup>1048</sup> Побројане сличности додатно су потцртане употребом речи „такође“ (такожде), коју Доментијан користи чак три пута у истој реченици:

И отуда [sc. из Великог Вавилона] уставши оде у Велики Египат, и ту *такође* посла ка султану који је царевао Египтом, и овај *такође* чувши за долазак Преосвећенога, *такође* преобративши се Божјим страхом, и са радощју прими га [...].<sup>1049</sup>

У осврту на цитирани одељак, Радмила Маринковић је оценила да хагиограф, по свему судећи, „прави грешку и говори о два града: Великом Вавилону и Великом Египту, као и о два султана: султану града Вавилона и египатском султану“. Она, штавише, закључује: „И начин описивања Савиног боравка у та ‘два’ града потпуно је идентичан и указује да се ради у ствари о једном“.<sup>1050</sup> Из наше перспективе, ово запажање у основи изгледа утемељено; причу о Савином сусрету с иноверним владоцем Доментијан је развио у две посебне, премда повезане, епизоде. Претходна констатација, природно, са собом повлачи један нови проблем: да ли овај поступак животописца треба заиста разумети као омашку, или би се у њему могао препознати и некакав нарочит смисао који би га уједно и оправдао (речју, да ли је ово приповедно удвајање учињено намерно, и ако то јесте случај, с којим циљем)?

Мишљења смо да и у овом погледу Маринковић има право; није искључено, наиме, да је спорни сегмент Савине маршруте наративно уобличен тако како јесте услед специфичног (не)разумевања географских назива „Велики Вавилон“ и „Велики Египат“, који су фигурирали у писаним и/или усменим изворима о Савином путовању којима се Доментијан водио приликом састављања Житија. Другим речима, претпоставимо да се, радећи на овом поглављу, хагиограф није ослањао на властито искуство – чиме би се, узгред, и питање његовог учешћа у Савином путешественом подухвату дефинитивно разрешило<sup>1051</sup> – него на туђа сведочанства, која су могла бити штурa и недоречена. Узмимо, дакле, да је до њега стигла каква кратка информација о светитељевом итинерару, у којој су без додатног образложења побројане његове станице. На таквом једном списку могли су се наћи „Вавилон“ и „Египат“, при чему би се оба топонима заправо односила на Каиро, или на његова два дела. Уколико није био свестан чињенице да је египатска престоница у то доба била позната под обама тим називима (што не делује незамисливо), он је лако могао стећи лажну импресију да је реч о различитим градовима које је бивши архиепископ обишао, а то би га, ваљда, понукало да разради причу о посетама сваком од њих. Сасвим је разумљиво да би „Вавилон“ Светогорца асоцирао на седиште цара Навуходоносора; оно му је бесумње било презентно будући поприште разних препознатљивих збивања из светих књига, попут оног с Тројицом светих младића у пећи. С тим у вези, не бисмо казали да је призивање успомене на њих доказ да је Сава био на Еуфрату, како су држали неки старији проучаваоци. Напротив, то искључиво говори о томе како је Доментијан *појмио* Савину маршруту те како ју је пренео на раван текста. Он је, фактички, осмислио сопствени „Велики Вавилон“ кроз аналогију с Вавилоном из Старога завета; у том смислу, помињање светилишта Ананије, Азарије и Мисаила служи томе да се у свести читалаца створи представа о посвећеном простору, чиме је обезбеђен сакрални набој датог Савиног одредишта, а самим тим и оправдање за његов одлазак у далеку Месопотамију.<sup>1052</sup>

Налазимо да је управо то подухват који је Доментијан раније најавио изјавом да је свети пропутовао „сву Сурију и Персију“. Тек након тога, подсетимо, он наводи и „Египат сав“, што се с ове тачке гледишта не чини необичним: та опаска се, наиме, односи на предстојећи пут у

<sup>1048</sup> Доментијан, *Житије*, 370–372; уп. Теодосије, *Живот*, 190–192.

<sup>1049</sup> Доментијан, *Житије*, 369–371 (курзиви наши); изворни текст, *ibid.*, 370: „И ѿт[ъ] тоудѣ вѣставъ нде вѣ великы егѣ пѣть. н тоу такожде посла къ соултану ц(а)р(ъ)ствоующемоу егѣптоу. н тѣ такожде слышавъ пришѣствіе прѣос(в)ещеннаго. такожде страхом[ъ] в(о)жѣдемъ обрѣтнв се. н сѣ радостію пріеть н [...]“.

<sup>1050</sup> Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 369, нап. 27. Ово прихвата Половина, *Топос путовања*, 196–197, нап. 178.

<sup>1051</sup> Овом проблему се враћамо нешто ниже, в. стр. 220–222.

<sup>1052</sup> Савић, „Измишљање“ Вавилона, 305–307.

„Велики Египат“, који у житијној приповести долази после посете „Великом Вавилону“. Овде је, разуме се, реч о хагиографској интерпретацији једног итинерара који би у реалности морао бити знатно једноставнији. Наш је став да могућност да је историјски Сава био у Багдаду треба категорички одбацити, при чему је такође тешко поверовати у то да би двапут кретао за Египат. Напротив, сматрамо да је приповест о двама путовањима настала из потребе да се у засебним нарративним деоницама тематизују два одвојена феномена који су умногоме одредили представу о тим крајевима диљем хришћанског света: у питању су богата монашка традиција те легенда о бекству Свете породице.<sup>1053</sup> Иако је, путујући из рејона Александрије ка Тиваиди, Сава морао проћи кроз Каиро – или макар поред њега – у Доментијановој поставци ова места делују посве неповезано, као да припадају различитим подручјима. О преимућству тематског принципа над географским у обликовању светитељевих маршрута сведочи и случај пара „Велики Вавилон“ и „Велики Египат“. Иако у Житију први није изричито доведен у корелацију с избеглим Исусом (јер за то заиста нема основа), треба напоменути да Доментијан јесте нашао суптилан начин да Савине посете обама градовима обоји алузијом на ово апокрифно предање. Наиме, говорећи о јунаковим доживљајима у „Великом Египту“, писац открива да је на том месту боравио Господ „побегавши од безаконог Ирода и сакрушивши страшним доласком преваре египатске“.<sup>1054</sup> Идеја о немоћи кумира пред јединим Богом (и његовим следбеницима), садржана у речима које очевидно парафразирају Исаију,<sup>1055</sup> уткана је, у извесном смислу, и у причу о Тројици младића, из које следи да идолслужитељи не могу повредити верујуће ако то није део провиденцијалног плана. Све ово, природно, добија особито индикативан призвук у контексту Савиних сусрета с муслиманима, но о томе ће бити више речи мало касније.<sup>1056</sup> Засад треба истаћи то да је простор светитељевог ходочашћа, по свој прилици, подређен неким концепцијским оквирима без чијег узимања у обзир није могуће стећи целовиту представу о структури итинерара нити о логици одабира појединачних дестинација у његовом склопу.

Принцип који смо управо изложили долази нарочито до изражаја у извештају о Савином боравку на Синају.<sup>1057</sup> О самом путовању до тамо не открива се баш ништа; нарација креће у часу кад протагониста стиже у манастир Св. Катарине, велелепну задужбину цара Јустинијана I (527–565) подигнуту подно самог Хорива, на локацији где се, према веровању, одиграла чувена сцена из Изласка у којој Мојсије, набасавши на купину што „огњем гори а не сагоријева“, прима налог да децу Израилеву изведе из египатског ропства.<sup>1058</sup> Место на којем је грм наводно растао инкорпорирано је у тробродни католикон као његов најисточнији – па отуд и најсветији – део; испрва се, изгледа, радило о некој врсти спољашњег дворишта, да би касније био дограђен и засебан параклис као наставак олтарског простора.<sup>1059</sup> По доласку, наш ходочасник је одмах посетио централни манастирски храм. Ту је служио литургију, и то босоног, сходно обичају чији корени сежу до поменуте старозаветне епизоде, тачније до конкретног ретка који евоцирају оба житија: „Изуј обућу своју с ногу својих, јер је мјесто гдје стојиш света земља“.<sup>1060</sup> Епифанијски

<sup>1053</sup> Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 369, нап. 17. Очито, тиме што у оквиру посете „Великом Египту“ помиње обилазак манастира Св. Антонија и Св. Арсенија, Теодосије разбија ову концепцију.

<sup>1054</sup> Доментијан, *Житије*, 370: „И тоу прѣпочинутн въ домоу прѣс(ве)тыѣ в(огородн)це. на[е]же г(оспод)ъ прѣжде того прѣбы. младѣнствѣеть плѣтїю. оубѣжавъ от[ъ] безаконнаго ирода. и страшнїим[ъ] пришествїемъ. съкрѣшивъ лѣстн егїптскыѣ“; уп. Теодосије, *Живот*, 191.

<sup>1055</sup> Ис 19:1: „Гле, Господ сједећи на облаку лаку доћи ће у Мисир; и затрешће се од њега идоли Мисирски, и срце ће се растопити у Мисирцима“. Ови редови су, особито међу коптским хришћанима, имали кључну улогу у процесу сакрализације египатског пејзажа, Davis, *A Hermeneutic of the Land*, 329–336.

<sup>1056</sup> В. ниже, стр. 211–213.

<sup>1057</sup> Дискусија што следи делимично се ослања на рад Savić, *Athos – Jerusalem – Sinai*, 23–52, овде посебно 43–51.

<sup>1058</sup> Доментијан, *Житије*, 372; Теодосије, *Живот*, 192; 2 Мој 3. Информативна и још увек релевантна расправа која се дотиче различитих аспеката историје манастира јесте Forsyth, *Monastery of St. Catherine*, 1–19.

<sup>1059</sup> Forsyth, *Monastery of St. Catherine*, 5; Миљковић, *Житија светог Саве*, 179–180.

<sup>1060</sup> 2 Мој 3:5.

набој којим одише овај цитат Теодосије додатно оснажује упарујући га с још једним: „Ја сам Бог Авраамов и Бог Исааков и Бог Јаковљев“.<sup>1061</sup> Посреди су, наравно, речи којима се Бог представио Мојсију обраћајући му се из Неопалиме купине; урезане изнад улаза у синајску базилику, оне су имале да најаве искуство додира с реликвијом која је поклонике у њој чекала.<sup>1062</sup> На текстуалном плану, њихова функција је унеколико слична: подсећање на знаменити сусрет који се догодио у подножју Синајске горе омогућило је животописцима да успоставе специфичан смисаони оквир који ће одредити наредну етапу Савиног обиласка свете планине – што ће рећи, успон ка њеном врху – а који почива управо на манифестацији божјег присуства и његовом доживљају.<sup>1063</sup>

У Пећком препису Доментијановог житија, као и код Теодосија, налази се податак да је Сава, пењући се уз Хорив, посетио цркву Св. Илије, у чијој је основи било пророково пећинско боравиште посведочено у Првој књизи о царевима.<sup>1064</sup> Упркос томе што поклоњењу овој светињи није посвећена нарочита пажња, под утиском смо да је увођење Илије у причу, па макар и само у пролазу, могло асоцирати публику на његову властиту теофанију; не треба заборавити да је он, мимо Мојсија, једина старозаветна личност којој се Бог указао на Синају.<sup>1065</sup> Но, као што је врло добро познато, ни једном ни другом у ствари није дато да непосредно осматре Свевишњег: све што је Илија спознао био је „глас тих и танак“, док је Мојсију дозвољено да га види искључиво с леђа („али нећеш моћи видјети лица мојега, јер не може човјек мене видјети и остати жив“).<sup>1066</sup> Иако су, дакле, првобитно тога били ускраћени, двојица пророка су, у једном каснијем времену, ипак постали кадри да сагледају образ Господњи у пуној слави: по казивању трију синоптичких јеванђеља, то се догодило у тренутку када се Христос преобразио на Тавору, чему су – уз Петра, Јакова и Јована – присуствовали Мојсије и Илија.<sup>1067</sup> Из чињенице да је потрага за богосазнањем, започета на Синајској гори, на неки начин заокружена на Таворској (баш као што је Стари завет, према хришћанској интерпретацији, добио коначно испуњење у Новом) проистекла је мистичка спона између ових двају локалитета, која Доментијану сигурно није била страна; штавише, из те перспективе можда је лакше разумети то што поклоњење на Тавору означава крај првог Савиног путовања, а посета Синају кулминацију другог.<sup>1068</sup>

Како било да било, оно што остаје ван сваке сумње јесте то да је симболичка веза двеју светих гора имала одлучујући утицај на формирање богословске потке синајског ходочашћа. У њеној основи јесте својеврстан теофанијски поредак, о којем најбоље сведочи величанствени мозаички програм средишње богомоље манастира Св. Катарине. На источном зиду, изнад тријумфалног лука, налазе се прикази Мојсијевих општења с Богом: с леве стране га видимо како се изува пред Неопалимом купином, а с десне како прима таблице Закона. Мада постављен хоризонтално, тај диптих у суштини одражава вертикалност пророковог успона од једног места

<sup>1061</sup> Теодосије, *Живот*, 192–193: „[...] и на мѣстѣ светѣмъ поклонн се [...] надеже и самъ господь не коупинны ѿгнемъ горештее рече къ Моусею глаголе: азъ есмь богъ авраамовъ и богъ исааковъ и богъ ѿаковъ, нзочн сапогъ ѿтѣ нсогѣу твою, мѣсто бо, на немже стонши, земля света ксть“. Уп. 2 Мој 3:6, 3:15, 3:16.

<sup>1062</sup> Coleman, Elsner, *Pilgrim's Progress*, 79. Натпис на који алудирамо – а који, иначе, парафразира 2 Мој 3:14 и 3:15 – гласи: “† Καὶ ἐλάλησεν κ(ύριος) πρὸς Μωϋσῆν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ τῷ λέγων· | ἐγὼ εἰμὶ ὁ θε(ε)δ(ε)ς τῶν/ πατέρων σου, ὁ θε(ε)δ(ε)ς Ἀβραάμ κ(αὶ) ὁ θε(ε)δ(ε)ς Ἰσαάκ | κ(αὶ) ὁ θε(ε)δ(ε)ς Ἰακώβ. | † Ἐγὼ εἰμὶ ὁ ὢν †”, Ševčenko, *Early Period*, 262.

<sup>1063</sup> Savić, *Athos – Jerusalem – Sinai*, 46.

<sup>1064</sup> На ову специфичност Пећког преписа први је упозорио Jagić, *Kritički dodatci*, 16; уп. Теодосије, *Живот*, 193. О цркви Св. Илије, смештеној на отприлике пола пута између подножја и врха планине, в. Миљковић, *Житија светог Саве*, 181–182.

<sup>1065</sup> 1 цар 19:9–18.

<sup>1066</sup> 2 Мој 33:20.

<sup>1067</sup> Coleman, Elsner, *Pilgrim's Progress*, 81.

<sup>1068</sup> О релацији Синај–Тавор в. Andreopoulos, *Metamorphosis*, 193–208; Elsner, Wolf, *Transfigured Mountain*, 55; della Dora, *Landscape, Nature, and the Sacred*, 149–155.

до другог, што ће рећи од најниже до највише тачке Хорива. Ово метафоричко успињање – које, у тумачењу Сајмона Колмана и Јаша Елснера, „префигурира кретање ходочасника од манастира до врха планине“<sup>1069</sup> – поприма свој прави смисао кроз трећи иконографски елемент, смештен тик испод претходна два. Слика преображеног Христа, који из апсиде доминира читавим простором цркве, визуелно и концепцијски употпуњује низ представâ које се скупа дају схватити као „алегоријски симулакрум и парадигма посматрачевог властитог духовног путовања“, чија је сврха непосредни сусрет и сједињавање с Богом.<sup>1070</sup> Иако се Савини хагиографи не дотичу украса синајске базилике, сматрамо да темељна замисао која је одредила поклоничке праксе на овом подручју – а којом су поменуте мозаичке композиције тако темељно прожете – јесте релевантна за разумевање манира у којем се приповеда светитељево ходочашће.

Успевши се на врх, Сава је побожно приступио месту где се Бог у давнини јавио Мојсију, прецизније камену на који је Господ положио руку да би заштитио свога слугу од призора који један смртник не може поднети. Како је посреди убедљиво најважнији моменат другог Савиног путовања, за нашу дискусију је неопходно да пажљиво размотримо Доментијанове редове што се на њега односе. Пошто „многoљубазно целовање сатвори“, свети

не хтеде се отргнути од тога камена, као самога тога видећи, који је преклонио небеса и сишао, и као да је ту крепка и свесилна света мишица Његова и мислећи да се још није подигла [...] умним и срдачним очима и душевнима гледаше Онога који горе седи на престолу херувимском [...]. И сиђе са Горе свети богоносац, поставши сличан великоме боговидцу [...]. А овај други боговидац постаде, и удостоји се видети не само леђа Божја, већ се удостоји, благодаћу дарованом Њему с висина да служи самоме Господу светошћу и истином пред Њим у све дане живота свога.<sup>1071</sup>

Типолошки паралелизам Сава–Мојсије спада у оне кључне концепте које Доментијан постепено разрађује тако што поручује, директно или индиректно, да јунак својим поступцима суштински последује великом библијском моделу. Низ ситуација у којима Сава очигледно опонаша Мојсија протеже се кроз читаво Житије, те би га овде било немогуће у целости размотрити.<sup>1072</sup> Довољно је, међутим, задржати се на последњем светитељевом ходочашћу. Наиме, миметичку конотацију није имало само поклоњење у параклису Неопалиме купине већ и чудесно смиривање олује које се десило током пловидбе ка Светој земљи (о чему ће бити речи у даљем тексту);<sup>1073</sup> обе епизоде приказују Саву као неког ко верно следи пример ове истакнуте личности свештене историје. Но, та динамика ће се посве променити на врху Синајске горе: кроз мистичко сједињење с Христом, *imitator Moysis* је, као човек Новог завета, најједном превазишао свога узора, који „једној скинији служаше и стари закон држаше“ (εὐννοὺν σκῆνῆν σλoυζῆσθε. ἢ βετῆρυ ζῶνoν држаше).<sup>1074</sup>

Темељ Савине надмоћи над Мојсијем – коју је животописац вешто елаборирао у раскошној синкриси познатој под насловом „Похвала светом Сави“<sup>1075</sup> – јесте непосредност

<sup>1069</sup> Coleman, Elsner, *Pilgrim's Progress*, 84.

<sup>1070</sup> Elsner, *Viewer and the Vision*, 83–88; в. такође Coleman, Elsner, *Pilgrim's Progress*, 81–84; Elsner, Wolf, *Transfigured Mountain*, 52–55.

<sup>1071</sup> Доментијан, *Житије*, 375; изворни текст, *ibid.*, 374–376: „тоу не хоте отргнѹти се от[ъ] каменн тог(о). акы самого того виде прѣкланшаго н(е)в(е)са. н съшѣд[ъ]ша. н крѣпкоу н всенлаоу с(ве)тоуоу мышцоу его. акы тоу соушѣ н еше дне неподвижноу. [...] змнѣма н ср[ъ]д[ъ]ч[ъ]нѣма отида н д(оу)шевнѣма. възыраше горѣ сѣд[е]шаго на прѣстолѣ херзвѣд[ъ]сѣѣ. [...] И сннѣде съ горы с(ве)ты в(о)гносѣ. быс(тъ) п[о]доб[ъ]н великоу в(о)говидѣ. [...] сы же в[ъ]торн в(о)говнд[ъ]ць авн се. н не тѣкло же зад[ъ]наа в(о)ж[ъ]а сп[о]добн се видѣти. нѣ н бл(а)годѣт[ъ]ю съвыш(е) дарован[ъ]оу емоу. самомоу г(осподе)вн сп[о]добн се слoужити. прѣподобѣлѣ н прав[ъ]доу прѣд[ъ] ] ннѣ. все д(ъ)нн живота своего“. Уп. Теодосије, *Живот*, 193.

<sup>1072</sup> О томе је досад најподробније писала Јухас-Георгиевска, *Књижевно дело*, LXXII–LXXXII.

<sup>1073</sup> В. ниже, стр. 214–217.

<sup>1074</sup> Доментијан, *Житије*, 385, 386. О овоме в. Марјановић-Душанић, *Харизма и ауторитет*, 286; уопштено о топосу надмашивања (*Überbietungstopos*) в. класично дело Курцијус, *Европска књижевност*, 271–276.

<sup>1075</sup> Кроз тридесетак кратких поређења између Саве и Мојсија, којима је посвећено читаво 29. поглавље Житија, наш хагиограф рекапитулира кључне етапе светитељевог живота, док поједине и антиципира, Доментијан, *Житије*, 376–392. О реторичкој форми синкрисе (гр. σὺγκρίσις, лат. *comparatio*) в. Rapp, *Comparison*, 278–279.

спознаје божанског: како читамо у Доментијана, он „не чу гласа из пламена, већ самога тога даваоца гласа, истинито тело и крв Његову пречисту, изливену за живот света“ (не ис пламене глас(ь) слыша. нѣ самого того гл(а)соу давца истовое тѣло. и крѣвь его прѣч(н)стоу. издѣланноу за мнрскы животъ).<sup>1076</sup> Доживљена на истом месту где је старозаветном пророку допуштено тек да наслути присуство Свевишњег, Савина визија Христа на небеском трону дала је повода хагиографу да обзнани да је „свети богоносац“ уистину постао „други боговидац“.<sup>1077</sup> Разлог из којег стављамо нагласак на ову трансформацију јесте то што, по нашем најбољем уверењу, она има изразито снажну просторну димензију: унутрашње уздизање протагонисте тече упоредо с његовим кретањем уз планину. Разуме се да сама замисао о спреси између духовног и физичког напретка није никакав оригинални Доментијанов допринос житијној топици; присутна у разним хагиографским традицијама, та идеја је уткана у приповести о животима многих божјих изабраника, особито оних који су на овај или онај начин били везани за свете горе.<sup>1078</sup> Како је замена пропадљивог света трансцендентним поимана као прогресија по усправној оси, антитетичке категорије дно/врх, тј. низина/висина третиране су као граничници духовног пута, који је отуд имао јасну аналогију у телесном савладавању некаквог узвишења.<sup>1079</sup> Кад је реч о Сави, ово двоструко успињање почело је још кад се у младости он стао подвизавати на Атосу; према томе, Синај можда не треба посматрати само као врхунац светитељевог другог путошества на Исток већ и као преломну тачку једног изузетно важног процеса који је могуће пратити, практично, кроз читав његов живот.<sup>1080</sup>

То што смо у претходном излагању синајску епизоду анализирали не само из угла Савине маршруте него и у ширем контексту изградње његовог светитељског лика, могло би се учинити као скретање с теме. Нама, ипак, делује да ово није случај. Напротив, под утиском смо да су две перспективе заправо тесно повезане отуд што је унапред одређени хагиолошки смисао похођења библијског полуострва пресудно утицао на избор тамошњих знаменитости које ће протагониста обићи. Пошто је стигао у манастир, како нас обавештава *vita prima*, Сава „поклони се светој цркви и тој самој Добротворци и светоме месту, где купина огњем горећи не изгараше“ (поклонив се с(вѣ)тѣи цр(ь)к(ь)вѣи и тон садон бл(а)годателъници. и с(вѣ)т(о)мъ мѣстоу ид[ѣ]же кѣпина огнемъ горещи не гореще).<sup>1081</sup> Ово, по свему судећи, указује на то да је бивши архиепископ учинио поклоњење некој представи Богородице која се чувала у католикону, а којој је, по мишљењу Бојана Миљковића, указивано посебно поштовање.<sup>1082</sup> Било како било, чињеница је да Доментијан (а ни Теодосије) не помиње један други предмет ходочашћа похрањен у реченој цркви, који и данас представља једну од највећих драгоцености општежића под Хоривом, ако не и највећу: ради се, наравно, о земним остацима свете Катарине.

Иако је извесно да су саме мошти приспеле у манастир знатно раније, прави успон њеног култа на овом подручју да се пратити тек од раног 13. столећа.<sup>1083</sup> Ту тенденцију, како изгледа,

<sup>1076</sup> Доментијан, *Житије*, 377, 378.

<sup>1077</sup> Savić, Athos – Jerusalem – Sinai, 48–49.

<sup>1078</sup> С тим у вези, скренули бисмо пажњу на недавно објављени чланак Veikou, Space in Texts, 143–175 (овде посебно 155–167), у чијем је фокусу случај светог Лазара Галисиота; в. такође della Dora, *Landscape, Nature, and the Sacred*, 168–170.

<sup>1079</sup> Гуревич, *Категорије*, 90–91.

<sup>1080</sup> Savić, Athos – Jerusalem – Sinai, 26 sqq.

<sup>1081</sup> Доментијан, *Житије*, 371, 372.

<sup>1082</sup> Миљковић, *Житија светог Саве*, 181.

<sup>1083</sup> Претпоставља се да је тело светице могло доћи под окриље ове обитељи још у 10. или 11. веку, али се тек од 12. помиње као циљ ходочашћа, Weitzmann, *Loca Sancta*, 54; Coleman, Elsner, *Pilgrim's Progress*, 74–75; Drandaki, *Sinai Monastery*, 30; Ševčenko, *St. Catherine*, 140; Elsner, Wolf, *Transfigured Mountain*, 66. Нагласимо да у то време још увек није дошло до званичне промене назива манастира: посвету светој Катарини (уместо оне Пресветој Богородици, по којој га знају и Савини животописци, Доментијан, *Житије*, 372; Теодосије, *Живот*, 192) прво су кренули да користе

могуће је довести у корелацију с актуелним политичким приликама на истоку Средоземља после пада Цариграда: наглашено штовање александријске мученице, чије је прослављање негде од 11. века узело далеко већег маха у Европи него у Византији, могло би се схватити као покушај синајског братства да манастир учини примамљивијим у очима западних поклоника те да на тај начин осигура свој положај у свету који је Четврти крсташки рат изменио из корена.<sup>1084</sup> Године 1214, игуман Симеон је донео нови типик прописујући да се 24. новембра, на дан свете Катарине, пред њеним гробом поју одређене црквене песме и изговарају нарочите молитве.<sup>1085</sup> Јачање култа, које се очитује у модификацијама литургијског поретка, приметно је и на иконографском плану: у исти век датује се и позната икона на којој је Катарина придружена главним фигурама синајске побожности, Богородици (приказаној у виду Неопалиме купине<sup>1086</sup>) и Мојсију.<sup>1087</sup> Ходочаснички састави такође говоре у прилог локалног пораста угледа ове светице у датом раздобљу. Из Титмаровог пера (1217/18) потекао је веома значајан извештај о поклоњењу мермерном ковчегу с њеним моштима, постављеном на истакнутом месту надомак олтара.<sup>1088</sup> Па ипак, то није једини извор из 13. столећа што пружа податке о овој високо цењеној реликвији,<sup>1089</sup> нити су искључиво сведочанства на латинском и на европским вернакуларима та у којима се она помиње: о њој, међу иним, говори грчки проскинитар написан 1253/4,<sup>1090</sup> могуће исте године кад и Доментијаново житије. Зашто, онда, у потоњем делу нема ни речи о светој Катарини?

Тешко је поверовати у то да би Сава (који се, по свој прилици, обрео на Синају у пролеће 1235)<sup>1091</sup> пропустио да се поклони почивалишту александријске страдалнице и узме благослов у виду уља што су га тобож лучиле њене мошти; штавише, није искључено да би му, као угледном православном јерарху, „следовала“ и честица самог светог тела.<sup>1092</sup> Питање је, према томе, због чега хагиограф не проговара о овом аспекту светитељевог ходочашћа. Један од могућих разлога било би то да он једноставно није био у току с (тада већ вишедеценијским) узлетом Катарининог култа, што би се могло претпоставити само под условом да никада – дакле, ни заједно са Савом ни самостално – није посетио синајско општежиће, мада се нама чини да ни ова евентуалност не би морала узроковати такву врсту необавештености. Друго и, по нашем суду, солидније решење полази од тога да Доментијан у ствари није нашао за сходно да у свој наратив укључи јунаково

---

посетиоци са Запада, а сама монашка заједница ју је постепено прихватила, могуће у току 14–15. столећа, или чак почетком 16. Ševčenko, St. Catherine, 143, nap. 46; Drandaki, Sinai Monastery, 34.

<sup>1084</sup> У том науку – прецизније, да би заштитили своје поседе широм Леванта – Синаити су током друге деценије 13. века ступили у комуникацију с млетачким дуждем, али и са самим папом, Ševčenko, Monastery of Mount Sinai, 118–120; Drandaki, Sinai Monastery, 30–32. О култу свете Катарине у средњем веку в. нпр. Ševčenko, St. Catherine, 129–143; *St Katherine*, edd. Jenkins, Lewis; Schill, *Ikonoğrafie und Kult*.

<sup>1085</sup> Изводе из Симеоновог типика објавио је Дмитријевский, *Описаније литургијских рукописей* 3, 394–419, овде посебно 411. Превод на енглески (такође непотпун) с коментаром доноси Ševčenko, *Liturgical Typikon*, 274–286.

<sup>1086</sup> Будући да је остала нетакнута пламеном из којег се Бог јавио Мојсију, Купина је у патристичкој мисли третирана као праслика Богородице, чија чедност, упркос томе што је родила Христа, није нарушена, Ch. Tzvetkova-Ivanova, *Virgin Mary*, 8–12.

<sup>1087</sup> О овој икони в. *Holy Image, Hallowed Ground*, edd. Nelson, Collins, 267, бр. 56, са старијом литературом.

<sup>1088</sup> *Mag. Thietmari Peregrinatio*, ed. Laurent, 42–43.19.1–2: „Notandum eciam, quod in eadem ecclesia iuxta chorum in eminenti uersus meridiem tumba beate Katerine est locata. Tumba quidem breuis est et de marmore albissimo nobiliter preparata“. Уз то, овај ходочасник преноси легенду о томе како су монаси прибавили Катаринино тело, те неколико прича о њеним чудима, *ibid.*, 43.19 – 45.21.

<sup>1089</sup> В. нпр. *Chronique d'Ernoul*, ed. de Mas Latrie, 68–69; *Itinéraires à Jérusalem*, edd. Michelant, Raynaud, 104<sup>7</sup>, 186, 197; *Philippi descriptio*, ed. Neumann, 68.

<sup>1090</sup> *Краткиј расказъ*, ed. Пападопуло-Керамевсъ, 10.5–6: „Καὶ εὐθὺς ἐστὶ τὸ Σινᾶ, ἔνθα ἐστὶ τὸ λείψανον τῆς ἁγίας Αἰκατερίνας“. На ову атракцију синајског манастира базиру се и други ходочаснички састави на грчком, в. Külzer, *Peregrinatio graeca*, 262–263.

<sup>1091</sup> Миљковић, *Житија светог Саве*, 178.

<sup>1092</sup> Ševčenko, St. Catherine, 140, 141–142; Drandaki, Sinai Monastery, 34–36.

поклоњење дотичној реликвији зато што би се тиме унеколико удаљио од основне идеје коју је следио састављајући овај сегмент Житија. Као што смо већ казали, права сврха синајске епизоде била је у заокруживању паралеле између Саве и Мојсија проглашењем преимућства које је први, ступивши у директан додир с Богом, стекао над потоњим. У оваквој поставци, реминисценције на самог Мојсија те на Илију, другог библијског пророка којем се Свевишњи у давнини јавио на Хориву, имају јасну функцију. Но, у том контексту, Катарина очито одудара; премда је њен гроб у тренутку Савине посете увелико био у самом врху тамошњих знаменитости, тај нови квалитет у поклоничкој традицији Синаја – који ју је, подвучимо то, темељно преобликовао<sup>1093</sup> – напосто није био релевантан са становишта поенте што ју је Доментијан желео изнети, па зато, држимо, није ни оставио трага у његовој приповести.

#### *Четврта марирута: Сирија и Мала Азија*

Савиним повратком са Синајске горе у Јерусалим (о којем, иначе, животописци не говоре ништа конкретно) окончана је трећа и уједно претпоследња маршрута у оквиру овог ходочашћа. Остаје нам, према томе, још само да се осврнемо на његову завршну фазу, односно на путовање од Светог града ка „Западу“. За разлику од претходних деоница светитељевог путовања, ова не садржи никакве спорне тачке, које би изискивале ближе разматрање. Пошто се последњи пут поклатио местима Христовог страдања, Сава је био спреман да напусти Палестину. Његова прва станица, према казивању обојице хагиографа, била је Антиохија; у оквиру обиласка овога града упознао је патријарха, а потом је посетио оближњи манастир Св. Симеона Столпника Млађег на Дивној гори.<sup>1094</sup> Пут је даље водио северно/северозападно, ка „Јерменији“ и „турским крајевима“ (И прош[ь]дъ мѣстѣи: И турѣчьскѣю странѣ:).<sup>1095</sup> Како је у литератури одавно утврђено, посреди су области под контролом двају политичких ентитета на малоазијском подручју: краљевине Мале (алтернативно, Нове или Киликијске) Јерменије, тј. Иконијског султаната.<sup>1096</sup>

О путовању свога јунака кроз ове пределе Доментијан не казује апсолутно ништа више, док Теодосије истиче то да је светитељ потегао у Јерменију „да тражи мошти светих“ (моштѣи светѣиѣхъ възискати).<sup>1097</sup> У сваком случају, наши извори су једногласни око тога да је, прошавши речене територије, Сава поново избио на обалу „Сиријског мора“, где је пронашао лађу која ће га превести до његовог следећег одредишта. Старије житије вели да је он прво отпловио до „Анатолије“ (въ анатолію), а да је отуд, минувши „Византију“ (византію), стигао до Цариграда; насупрот томе, *vita secunda* наводи само ову крајњу дестинацију.<sup>1098</sup> Финална етапа Савиног ходочашћа – која је, наводно, вољом Светога Духа закључена не на Атосу, како је свети првобитно планирао, него у „Загорској земљи“ – овде није од превеликог значаја, па се у њу

<sup>1093</sup> О томе в. Elsner, Wolf, *Transfigured Mountain*, 64–71.

<sup>1094</sup> Доментијан, *Житије*, 396–398; Теодосије, *Живот*, 194–195. О манастиру Св. Симеона пише Миљковић, *Житија светог Саве*, 184–186.

<sup>1095</sup> Доментијан, *Житије*, 398; Теодосије, *Живот*, 195.

<sup>1096</sup> Витковић, *Друго путовање*, 13; Анастасијевић, *Свети Сава*, 241; Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 374, нап. 5; Теодосије, *Житија*, 364.

<sup>1097</sup> Теодосије, *Живот*, 195.

<sup>1098</sup> Доментијан, *Житије*, 398, 400; Теодосије, *Живот*, 195. Још је Анастасијевић, *Свети Сава*, 241 утврдио да се, у датом контексту, „Анатолија“ односи на „грчку Малу Азију“, тј. на Никејско царство, а да се под „Византијом“ разумева Тракија. Премда у млађем житију на овом месту стоји да је светитељ отишао право за Константинов град, мало ниже се напомиње да је у току свог другог ходочашћа он обишао и „Азију и Тракију“, што је, највероватније, алузија на ову етапу његове маршруте, в. нап. 1002. Уп. међутим Марковић, *Прво путовање*, 79, нап. 365, где је изнето мишљење да је Доментијанова „Византија“ заправо „једини део Мале Азије који је 1235. још увек припадао Латинском царству у Цариграду – подручја некадашње теме Оптимате, с градовима Никомедијом и Халкедоном“.



нећемо дубље упуштати.<sup>1099</sup> Оно што јесте битно за нашу дискусију јесте чудо што га је Сава извео путујући морем са Истока; тој теми ћемо се, међутим, посветити након што расправимо неколико других питања, почевши од тога у каквом је облику светитељев итинерар (који, видели смо, наши Хиландарци приказују на готово истоветан начин) доспео до читалаца Никонове прераде Теодосијевог житија у саставу Горичког зборника.

### *Никонове интервенције*

У ранијем излагању је сугерисано да би, кад је реч о одељцима који се односе на Савина ходочашћа, кључ за интерпретацију Јерусалимчевог редакторског поступка могао лежати у њиховом срањивању с *Повешћу о јерусалимским црквама*, такође сачуваном у оквиру Горичког зборника. Казали смо, наиме, да се скраћења којима је Никон подвргнуо предложак можда дају објаснити не само настојањем да се умањи његов обим већ и покушајем да се коригују одређене спорне појединости у вези с топографијом Палестине, којих, видели смо, у млађем житију и те како има; другим речима, може бити да је, уместо да уноси исправке директно у Теодосијев текст, он напосто одлучио да проблематичне наводе у потпуности или делимично избаци, а да се светим местима што су на тај начин изостављена врати у властитом спису при крају књиге.<sup>1100</sup> Ослоњени на ова размишљања, у наставку ћемо се окренути његовој верзији извештаја о другом Савином странствовању. Оно што одмах упада у очи јесте то да је разлика између Теодосијеве и Никонове приповести у овом случају драстичнија него у претходном; као што је већ истакнуто, млађи животописац је прво светитељево путовање представио у знатно мање речи него старији, што значи да је Никон, заправо, тек за нијансу редуковао већ прилично скраћену причу. С другим путешествијем пак ствари стоје сасвим друкчије: овога пута, *vita secunda* је пред њега поставила једну развијену нарацију коју је ваљало у већој мери поједноставити. Питање које тим поводом искрсава јесте да ли су Јерусалимчеве интервенције биле мотивисане искључиво практичним разлозима што их је наметао процес компилирања Зборника, или се оне, посматране паралелно с *Повешћу*, могу тумачити и као својеврстан коментар на изворни састав. Да бисмо пробали да одговоримо на ову дилему, најпре је неопходно утврдити о каквим се то одступањима у односу на Теодосија ради.

Кренимо редом. Пре свега, Никон је посве занемарио Савину пловидбу ка Светој земљи; све што каже о овом аспекту путовања јесте то да се јунак укрцао у Диоклитији, односно да се искрцао у Акри.<sup>1101</sup> Но, ниједан детаљ који Теодосије даје о Савином боравку у том лучком граду није нашао своје место у преради. Без одлагања, наиме, Јерусалимац прелази на његов одлазак у Велику Кесарију, одакле, према познатом распореду, светитељ продужава ка Јафи и, коначно, ка Јерусалиму.<sup>1102</sup> Као што би се могло и очекивати, његово бављење у Светом граду је препричано у најкраћим цртама. Оно што је необично с тим у вези – или што, макар, позива на размишљање – јесте то што је прерађивач пропустио да помене обитељ Св. Јована Богослова, коју, подсетимо, оба опширна житија истичу као прву локацију коју је Сава посетио по доласку у Јерусалим.<sup>1103</sup> Како ми то видимо, могуће је да се пренебрегавање овако важне појединости може објаснити чињеницом да у Никоново време улогу стојера српског монаштва у Палестини није имала Савина давно разорена задужбина на Сиону већ Милутинов манастир Св. архангела. Но, било како било, јасно је да се овде завршава први део извештаја о светитељевом ходочашћу,

<sup>1099</sup> О Савином путовању од Цариграда до Трнова (преко Несебара) в. Миљковић, *Житија светог Саве*, 188–189.

<sup>1100</sup> В. изнад, стр. 169–171.

<sup>1101</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 297 (144<sup>f</sup>).

<sup>1102</sup> *Ibid.*, 297–298 (144<sup>f</sup>–144<sup>v</sup>).

<sup>1103</sup> Доментијан, *Житије*, 354; Теодосије, *Живот*, 186.

будући да наредни пасус, у којем се говори о екскурзији у Александрију, почиње киноварним иницијалом.<sup>1104</sup>

Обавештења о Савиној посети египатској метрополи такође су умногоме пробрана у Никоновој преради; конкретно, он репродукује Теодосијев исказ о поклоњењу у цркви Св. Марка, али зато нема ни речи о сусрету с тамошњим патријархом, нити о обиласку сакралних здања посвећених светима Киру и Јовану те светоме Мини. Бесумње, посреди је осетно скраћење чији смисао можда може бити у корелацији с одељком Никонове *Повести* који се тиче Александрије. Тежиште описа и ту је храм Св. Марка, у којем је, наводно, било „моштију много светих отаца – Великога Атанасија и Кирила, *победоносаца* Христових, Кира и Јована, мошти Нимфодоре, Минодоре и Митродоре“ (имаше и мошти многе ω(тъ)цель с(вє)тымъ великааго аѳанасіа, кѳріла же • аѳфодорс х(ристо)вѣхъ, кѳрра іованна • мошти нимфодоре, минодоре, и митродоре).<sup>1105</sup> Јерусалимац, дакле, не тврди да у Александрији постоји посебна богомоља чији су Кир и Јован небески заштитници, већ само да се у граду могу видети њихове реликвије. С обзиром на то да, у доступним сведочанствима, подаци о александријској цркви посвећеној овом светачком двојцу изостају,<sup>1106</sup> могло би се помислити да је Никонов исказ веродостојнији. Но, питање које се намеће јесте да ли је он имао и корективну сврху, тј. да ли је Никон, под претпоставком да је Теодосијев навод протумачио као грешку, за циљ имао да га на овај начин исправи. На том трагу, можда је могуће отићи и корак даље: да ли управо у светлости хагиографовог тврђења да је Сава био у другде незасведоченој цркви Св. Мине треба схватити Никонов помен моштију трију сестара, такође страдалих за веру, од којих једна и самим именом асоцира на наведеног свеца?<sup>1107</sup> Децидан одговор је, разуме се, тешко дати. Сигурно је једино то да је Јерусалимац одстранио најбољи део Теодосијевих редова о Савиној посети Александрији, те да је у *Повести* понудио упоредив, али битно различит поглед на ондашње знаменитости.

У приказу јунаковог похођења „крепких чрнаца“ у египатској пустињи Никон углавном следи предложак; мада и у овој инстанци сажима оригиналну приповест, он ипак верно преноси суштину итинерара, што значи да остаје доследан Житију у погледу броја и редоследа Савиних дестинација (Мареот – Ливија – Тиваида – Скит – Црна гора).<sup>1108</sup> За наредни наративни сегмент, међутим, ова оцена не важи, или бар не у потпуности. Из Јерусалима, у који се тек био вратио, Сава одлази у правцу Јерихона, пролази „јорданске пустиње“ те стиже у Каламонију, а одатле у Керак.<sup>1109</sup> Довде је Никоново излагање сагласно с Теодосијевим, уз једну пажње вредну разлику. Речју, он пропушта да истакне то да је посета „Каламонији“ заправо подразумевала поклоњење у манастиру Пресвете Богородице, као што читамо код обојице Савиних животописаца;<sup>1110</sup> овај Јерусалимчев поступак већ смо покушали објаснити изнад, па стога налазимо да се на њему не вреди опет задржавати.<sup>1111</sup> У сваком случају, посреди очито није ни једини ни најупадљивији део Теодосијеве приче који је одбачен у процесу састављања нове варијанте Житија: остатак текуће маршруте (тј. путовање у Велики Вавилон, Египат и на Синај), који заузима неколико страница модерног издања, овде је препричан у свега петнаестак редова:

<sup>1104</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 299 (145<sup>г</sup>). Прва приповедна деоница посвећена Савином ходочашћу, дакле, покрива онај његов део који смо у ранијем излагању оквалификовали као светитељеву прву маршруту, док следећа три сегмента одговарају другој, трећој и четвртој; почетак сваког је, притом, јасно истакнут тако што је прво слово прве речи извучено киноваром, в. *ibid.*, 300 (145<sup>в</sup>), 301 (146<sup>г</sup>).

<sup>1105</sup> Трифуновић, Две посланице, 307, 314 (курзив оригиналан).

<sup>1106</sup> Као што је истакнуто изнад, в. стр. 184.

<sup>1107</sup> Њих три су, штавише, примиле венац мучеништва отприлике кад и Мина, око 310. године.

<sup>1108</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 299–300 (145<sup>г</sup>–145<sup>в</sup>).

<sup>1109</sup> *Ibid.*, 300 (145<sup>в</sup>).

<sup>1110</sup> Доментијан, *Житије*, 368; Теодосије, *Живот*, 189–190.

<sup>1111</sup> В. изнад, стр. 171.

[...] ѿт[ъ] тоуд[оу] же пакы, многыи д[ъ]ньми, и вѣдннѣ шествѣдѣ, в(о)гомѣ въздлагаемѣ, и великыи вавулсонѣ достнже · и прнш[ъ]дѣ въ цр[ъ]квн с(вѣ)тыхъ трех[ъ] отрокѣ, ананїе, азарїе, мнсанла · потодем прїнде въ егуп[ъ]ть · въсхотѣ же с(вѣ)тын поустыннаа прѣвкванїа, прѣпод[о]бнаго ѿ(тъ)ца нашего андонїа великааго, и с(вѣ)т(а)го арсенїа великааго донти · прїнде ж[е] и въ с(вѣ)тоую горѣ сунанскѣю и поклонн се надеже коупнна огнемѣ горещн не сгараше · ѿт[ъ] сунан же пакы, въ іер(оу)с(а)л(н)мѣ прїнде град[ъ].<sup>1112</sup>

Видимо, дакле, да је од различитих детаља којим обилује Теодосијев извештај о посети Великом Вавилону и Египту Никон нашао за сходно да задржи искључиво оне о похођењу цркве Тројице светих младића, односно манастирâ Св. Антонија и Св. Арсенија; ни речи о осталим светињама што их је наш ходочасник успут видео, нити о сусретима с локалним хришћанима те иноверним владоцима, који дотичном одељку млађег Савиног житија дају нарочит колорит.<sup>1113</sup> Слично је с Хоривом: обилазак овог локалитета фактички бива изједначен с поклоњењем месту Неопалиме купине, мада то није једина синајска знаменитост коју изворни текст наводи. У питању је, према томе, прилично радикално скраћење, које у целини није сасвим лако разумети. Наиме, све и ако је Јерусалимац схватио да минуције Савиних пријема код султанâ нису од највеће важности – особито уколико је и сâм био сумњичав према причи о *двојици* муслиманских суверена, што не треба искључити као опцију – очекивало би се да ће бар набројати све дестинације и да ће макар синајски итинерар предочити од почетка до краја, па било то и у најосновнијим цртама. Ипак, ово очевидно није случај, а одговор на питање због чега можда би се могао тражити у *Повести*, чији немали део (око једне трећине) говори баш о ходочасничким атракцијама Синаја и Египта.

Од оних што спадају у првопоменуто подручје Никон најпре издваја Неопалиму купину, а затим и две „пећине“ (пещера), једну „у којој се пророк Мојсије у камену сакри и Бога угледа“ и другу у којој је обитавао Илија Тесвићанин.<sup>1114</sup> Приметимо да су посредни исте три локације које, према Теодосијевом причању, сачињавају Савину путању од подножја до врха Синајске горе.<sup>1115</sup> Никон се, међутим, не зауставља на њима него у продужетку наводи предмет поклоњења који је упадљиво изостао из Савиних житија: „мощи с(вѣ)тыє катериннѣ“.<sup>1116</sup> Коначно, он затвара овај круг додатним двема реминисценцијама на старозаветна збивања из времена кад су Јевреји лутали пустињом.<sup>1117</sup> Чињеница је, све у свему, да је каталог синајских светиња у *Повести* садржајнији од оног којег доноси Теодосије. У том смислу, може ли се сажимање хагиографске приповести о посети Хориву разумети као последица рационалне одлуке да се избегне понављање, а да се, притом, евентуални недостаци оригиналног извештаја посредно надоместе? Идеја да између ова два процеса – састављања *Повести* и редиговања Теодосијевог житија – постоји некаква корелација, заводљива је, а у прилог би јој могла ићи управо изнесена запажања, као и она што се тичу Савиног обиласка Александрије те јудејских манастира, које је походио у оквиру првог путешествија (о томе је било речи нешто раније).<sup>1118</sup>

У истом кључу би се, штавише, можда имало сагледати и то што је Јерусалимац решио да безмало сасвим занемари Хиландарчеву причу о јунаковом боравку у Каиру, али и да један

<sup>1112</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 300–301 (145<sup>v</sup>–146<sup>r</sup>).

<sup>1113</sup> О томе в. ниже, стр. 211–213.

<sup>1114</sup> Трифуновић, *Две посланице*, 306, 314.

<sup>1115</sup> В. изнад, стр. 196.

<sup>1116</sup> Трифуновић, *Две посланице*, 306.

<sup>1117</sup> Конкретно, Никон вели: „Тамо је *погребење* моштију Јевреја, – *израз* нема смисао јелинске књиге, – тамо је, онда, Израилъ идолослужителъ телета“ (тамо анерсенс мощи евреюмъ · лежннѣ не нматъ помыслъ еллинскыє кннгы · тамо прочее ии(зран)лъ идолослужителъ тѣлнца), *ibid.*, 306, 314 (курзивни оригинални). Први део реченице се највероватније односи на помор Јевреја изазван њиховом лакомошћу (в. 4 Мој 11), док потоњи очигледно алудира на то кад је, у Мојсијевом одсуству, изабрани народ стао штовати златно теле (2 Мој 32). Ова два места скупа наводи и Епифаније Агиополит у оквиру свога описа Синаја, Donner, *Palästinabeschreibung des Epiphanius*, 75.10–14.

<sup>1118</sup> В. изнад, стр. 169–171.

одељак своје *Повести* посвети овом граду.<sup>1119</sup> Иако Никонов опис египатске престонице умногоме одскаче од онога што се о њој да закључити на основу Теодосијеве нарације, поента је управо у томе да је и овај сегмент Савиног итинерара, баш као и остали за које се није нашло (више) места у новонасталој преради Житија, на извештан начин „надокнађен“ кроз други састав у склопу Горичког зборника који тематизује ходочашће у Свету земљу. Дакако, и даље остаје недоумица око тога да ли смо датим тумачењем збиља успели продрети у намеру састављача рукописа; није искључено, мада је једнако могуће и да смо унеколико преценили интертекстуалну димензију његовог подухвата, због чега изнесена размишљања, макар за сада, ваља третирати као радну хипотезу.

За крај ове дискусије, осврнимо се накратко на последњу, четврту Савину маршруту, коју Никон преноси углавном држећи се Теодосија. Као и у оригиналној верзији, у преради стоји да је, заувек напустивши Јерусалим, бивши архиепископ стигао у „Велику Антиохију“,<sup>1120</sup> где је дочекан од „светог антиохијског патријарха“; једина је разлика у томе што је испуштена посета манастиру Св. Симеона Столпника.<sup>1121</sup> Будући да се Антиохија и њена околина ни не спомињу у *Повести* – подсећања ради, копнена траса Никоновог путовања креће из Бејрута – држимо да би било несувисло тражити објашњење овог редакторског потеза у том његовом спису. Пре би се могло помислити, наиме, да о манастиру нема речи зато што, у време кад је настајао Горички зборник, њега више није било; кад је Сава походио источна *loca sancta*, па и у годинама у којим је Доментијан састављао своје најбоље дело, ову је обитељ још увек било могуће обићи, но већ у раздобљу Теодосијеве списатељске активности то више није било изводљиво јер су је 1260. уништили Мамелуци.<sup>1122</sup> У сваком случају, приказујући наредну етапу Савиног путовања Јерусалимац не одступа од изворника. Светитељ пролази „Јерменију“ и „турску страну“, након чега избија на обалу „Сиријског мора“. Ту, као и у Теодосијевој причи, проналази лађу што вози за Цариград, али о самој пловидби не сазнајемо ништа; ова епизода, важна због чувеног чуда с рибом, сасвим је изузета из прерађеног Житија, што значи да, на крају крајева, у њега није инкорпорирани нити један од двају Савиних прелазака преко мора.<sup>1123</sup>

### *Конструисање простора ходочашћа (II)*

Тежиште расправе о другом Савином путовању досад је било на самом итинерару, тј. на његовим географским оквирима. Полазећи од тих размишљања, у ономе што следи пребацићемо фокус на једну другу разину: на који се начин и којим приповедачким средствима уобличава(ју) простор(и) светитељевог странствовања? Неколико је општих запажања изнетих на претходним страницама која се најдиректније тичу овог питања. Видели смо, најпре, да се друго ходочашће одиграва на вишеструко већем подручју него прво, које, присетимо се, Саву није одвело даље од граница Палестине, а углавном је било усредсређено на Јерусалим и његову ширу околину;<sup>1124</sup> насупрот томе, последњи поклонички подухват српског архиепископа највећим делом се одвија ван уже схваћеног простора Свете земље. Ипак, без обзира на ову чињеницу, структура житијне

<sup>1119</sup> Трифуновић, Две посланице, 307.

<sup>1120</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 301 (146<sup>f</sup>): „прѣиде въ великою антиохїю, нже град[ъ] в(о)жїи нмензет[ъ] се“. Требало би приметити да се ни у једном од Савиних житија – према постојећим издањима, разуме се – Антиохија не назива „божјим градом“, уп. Доментијан, *Житије*, 396; Теодосије, *Живот*, 194. Премда не треба априорно одбацити опцију да је Никон затекао овај израз у некаквом препису Теодосијевог дела на којем је засновао своју прераду, а који нама није презентан, лако је могуће и да је посредни један од његових властитих ретких додатака.

<sup>1121</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 301 (146<sup>f</sup>).

<sup>1122</sup> Миљковић, *Житија светог Саве*, 185–186.

<sup>1123</sup> *Горички зборник*, ed. Трифуновић, 301–302 (146<sup>r</sup>–146<sup>v</sup>).

<sup>1124</sup> О архиепископовом итинерару на првом путовању в. стр. 155 и даље.

нарације остала је суштински иста: путошћивије се састоји из неколико маршрута омеђених јунаковим боравцима у Јерусалиму. У контексту првога ходочашћа, наведена матрица не мора деловати необично будући да маршруте у његовом саставу махом представљају краће излете до локалитетâ који гравитирају ка Светом граду. Природно, оно што важи за Подгорје, Витлејем или Маслинову гору тешко може бити прихватљиво кад је у питању, рецимо, Александрија: Савина одлука да се после обиласка тог града и монаха̂ диљем Египта врати у Јерусалим се, у светлости његове доцније посете Каиру, чини збиља чудном. Оно што додатно ојачава овај утисак (макар у очима савременог читаоца) јесте својеврсна „лакоћа“ с којом протагониста савладава раздаљину између Јерусалима и Александрије.<sup>1125</sup> Формално гледано, животописци третирају путовање на датој релацији потпуно једнако као и прелазак с једног краја Светог града на други: ничим не наговештавајући напор који таква маршрута изискује, они само констатују да је Сава напустио тачку А и стигао у тачку Б, не наводећи, притом, ниједну успутну станицу, којих је несумњиво морало бити. (Примера ради, већ смо казали да је, током свог првог ходочашћа, на неупоредиво краћем потезу од Јерусалима до Јордана светитељ застао чак четири пута посетивши Елеону, Малу Галилеју, Витанију те Посницу.<sup>1126</sup>)

У сличном маниру се приповеда и остатак ходочашћа: Сава, рекло би се без сувише муке и за сразмерно мало времена, преваљује огромне удаљености, практично се пребацујући с једне локације на следећу.<sup>1127</sup> Но, паралелно с овим поступком, којим се у бити компресује простор приче, уочавамо наизглед супротну тенденцију да се он учини што обухватнијим. Речју, док је извештај о Савином првом путовању (бар онај који пружа *vita prima*) био испуњен конкретним светињама што их је он походио на релативно уском подручју, овде је пропорција обрнута: блискоисточне области, чије је осмишљено набрајање стављено у функцију изградње представе о ширини пространства које је светитељ обишао, бацила су појединачна одредишта донекле у засенак. Стиче се утисак, према томе, да се простор Савиног ходочашћа у неку руку симултано сужава и шири, што је свакако парадоксално; међутим, парадокси тог типа никако нису страни средњовековној књижевности, а нарочито хагиографији, у којој каткад могу попримити чак и програмски карактер. Мишљења смо да ову поенту адекватно илуструју речи помоћу којих старији хагиограф, извлачећи аналогију између Саве и апостолâ, заокружује причу о његовим посетама египатским отшелницима:

Они истоке и западе, север и југ прођоше, као изоштрене стреле, испуњавајући заповест Господњу. А овај, такође, подобећи се светима, прође све истоке и западе, југ и север, и опет осим тих светих горе и пештере, долине и брда, пустиње и градове и земаљске урвине, помишљајући на прописано Духом Светим: „Јер трудове њихове и смрт прими као боље од свакога приношења“. Ради тога изоштрено срце имајући на сва дела Божја, и ум окрилаћен Божјом благодаћу, прође као и муња, и облете као пчела, мед богоразумља сабирајући своје отацству.<sup>1128</sup>

У цитираним редовима читује се идеја да потоње светитељево хожденије – као, уосталом, и прво, али и његова потреба за туђиновањем у начелу – представља особит аспект његовог

<sup>1125</sup> Концепт „лаког“ простора на који се овде наслањамо разрадио је у својој семиналној студији о средњовековној руској књижевности Лихачов, *Поетика*, 420–422.

<sup>1126</sup> В. изнад, стр. 159–164.

<sup>1127</sup> Изузетак што потврђује правило била би усамљена опаска млађега Хиландарца да је јунак допутовао из Керака у Велики Вавилон „крз много дана и бедним путовањем“, Теодосије, *Живот*, 190.

<sup>1128</sup> Доментијан, *Житије*, 367; изворни текст, *ibid.*, 366–368: „онн ж[е] вѣстоки и запады. сѣвер' же. и югъ. проңдоше ѿко и стрѣлы нзѡщрѣны г(осподь)нѣ повел(ѣ)нѣ исплѣнающе. сы же п[о]доже се с(ве)тымъ такожде проңде вѣстоки все и запады. юг' же и сѣверъ. и пакы выше тѣх[ъ] с(ве)тым(ъ) горы и пещеры. долы и брѣда поустинне ж(е) и грады. и пропасты земланые. подышлше пропнс(а)ное д(оу)хоум(ъ) с(ве)тым(ъ). троуды бо нх[ъ] и сьдрѣтъ принет(ъ). болше всего приношенїа: Того радї нз'ощрено ср[ъ]д[ъ]це нлѣе на вса дѣла в(о)жїа. и оумъ оперень в(о)жїею бл[а]г[о]д[ѣ]тїю. и проңде ѿко и млѣнїа. и облетѣ ѿко и пчела в(о)горазоумїа медъ събирае своелѣ хот(ъ)ч(ъ)ствѣ“.

прегалаштва *pro patria*, о чему ћемо детаљније говорити мало касније.<sup>1129</sup> Сходно томе, оно се има разумети као подвиг о чијим размерама управо говори све упадљивија несразмера између пространства пред којим се путник налази и брзине којом га „прелеће“.<sup>1130</sup> Крајња импликација овог закључка, ако је тачан, било би то да су у сâм простор приповести на неки начин уткане њене главне идеолошке поруке, које се, консеквентно, морају узети у обзир да би се постулати његовог наративног конструисања могли у потпуности сагледати.

Након ових општих размишљања о природи простора јунаковог ходочашћа, пажњу ваља преусмерити на посебна *loca sancta* којима је указао поштовање путујући други пут по Блиском истоку. Досад смо у више наврата истакли то да се први ниво текстуалне репрезентације светих места у ходочасничкој литератури по правилу своди на њихово смештање у контекст историје спасења, што ће рећи на повезивање с одсудним збивањима посведоченим (превасходно, али не искључиво) у ауторитативним верским списима. Анализирајући Доментијанов извештај о првом Савином путешествију, видели смо да се тај принцип доследно прати, мада уз једно ограничење: значај сваке тачке до које је архијереј стигао објашњен је са становишта хришћанске, односно, прецизније, новозаветне традиције; другим речима, хагиограф је из сопствених побуда одлучио да игнорише старозаветне асоцијације којима су бремените палестинске светиње, што генерално није случај у поклоничким саставима, били они јужнословенског, грчког или латинског порекла. Сасвим разумљиво, овај приступ је напуштен у причи о другом Савином ходочашћу, и то из бар два разлога, од којих један несумњиво лежи у његовим географским поставкама. Наиме, области којима јунак овом приликом путује углавном немају везе с догађајима из (канонских) јеванђеља, али су зато сматране поприштима неких од најупечатљивијих епизода из Старог завета; од свих поменутих подручја Христов живот се да повезати једино с Египтом, због чега не чуди то што Доментијан базира једну од Савиних маршрута управо на апокрифном наративу о бекству Свете породице. С друге пак стране, старозаветни угао је био неопходан за заокруживање паралелизма Сава–Мојсије, на који ћемо се у наставку још вратити;<sup>1131</sup> примећујемо, ипак, да је животописац, ослањајући се на начела типолошке егзегезе, успео да и ове старозаветне успомене *par excellence* оплемени новозаветним конотацијама.<sup>1132</sup>

Нешто што запада за око кад је реч о употреби светописамских цитата и алузија у сврху идентификовања Савиних одредишта јесте извесна формална варијабилност. Остављајући сад по страни она места која нису дефинисана у односу на догађаје из свештене повести – било зато што за то нема основа (Керак) било зато што је Доментијан тако изабрао (Јафа) – уочавамо да се у појединим случајевима библијске референце свде на кратке, успутне напомене, док у неким другим оне практично досежу ниво мање наративне деонице. Тако наш животописац за Цезареју (погрешно) казује само то да се у њој „сведобри Господ умилосрди над људским родом и са пет хлебова пет хиљада насити“, дочим, рецимо, исказ о Каламонији устројава као полусамосталну етиолошку легенду.<sup>1133</sup> Биће, међутим, да је и у овом смислу најиндикативнији одељак посвећен Савином боравку на Синајској гори, а нарочито његов успон на свети врх. Испративши свога протагонисту до највише тачке планине, Доментијан је, очекивано, нашао за сходно да подсети публику на судбоносни догађај који се тамо беше збио у библијској старини. Но, поенту која се

<sup>1129</sup> В. ниже, стр. 223 и даље.

<sup>1130</sup> Лезичка средства помоћу којих се кретање у простору приказује као летење директно утичу на начин на који се тај простор замишља, уп. Лихачов, *Поетика*, 420–421.

<sup>1131</sup> В. ниже, стр. 235–237.

<sup>1132</sup> Доментијанови редови посвећени Савином поклоњењу на месту Неопалиме купине имају упадљив маријански призив, што не чуди с обзиром на то да је она сматрана прасликом Богородице (о томе в. нап. 1086). Такође, кад евоцира сцену божјег јављања Мојсију на врху Хорива, хагиограф каже да се он заклонио унутар камена који се „растопио“ од страха Господњег, „више него Јордан, када се у њему крштавао Господ“ (паче ѿрѣдана кр(ъ)штавоуѣ се въ нѣмъ г(оспод)оу), Доментијан, *Житије*, 373, 374.

<sup>1133</sup> О Савиној посети Цезареји дискутујемо изнад, в. стр. 180–182; о Каламонији в. стр. 189.

могла предочити у свега неколико речи хагиограф одлучује да развије тако што, најпре, преноси дијалог између Бога и Мојсија, а онда укратко препричава сâм моменат кад се Свевишњи указао јеврејском вођи на Хориву; у наставку пак он одмах прелази на визију коју је Сава доживео на истој локацији, а којом је, као што смо већ нагласили, у ствари кулминирало његово последње ходочашће. У приповести се, дакле, сустичу два временска плана, што само по себи, разуме се, није ништа необично: на крају крајева, места поклоњења и јесу посебна због тога што делују као катализатори „оживљавања“ свете прошлости. Ипак, овде се смена темпоралних равни постиже на нарочито суптилан начин тако што се пажња читаоца/слушаоца усмерава на један конкретан просторни елемент. Већ на почетку овога сегмента, Доментијан одређује врх Синаја као тачку „где Господ Бог Сведржитељ много пута силажаше [...] горе растапајући и сатирући камење силом својом“ (нд[ε]жє г[оспод]ь в[ог]ь всєдръжитєль. мнѡгааши сѣход [...] горы растає н сѣкроушає каменїє силѡю своєю),<sup>1134</sup> да би нешто ниже следећим речима дочарао Мојсијев сусрет с њим:

А велики Мојсије [...], чувши славу Бога Вишњег, веома уздрхта [...] и помишљаше да бежи, али не имађаше куда, већ у великом страху узмицаше назад, и гора као восак растопивши се од лица Бога Јаковљег, од страха сама чињаше пут њему посред целога камена, а Мојсије веома бежаше дуж камена који се растопио од страха Господњег [...].<sup>1135</sup>

У продужетку, наратор се враћа на Саву:

И Преосвећени, узишавши на то место, поклони се, и целова свето подложење свемоћне деснице на светом камену том и на великом боговидцу, и ту многољубазно целовање сатвори [...]; не хтеде се отргнути од тога камена, као самога тога [sc. Бога] видећи [...].<sup>1136</sup>

Камен који је своједобно примио Мојсија, а који је уједно и главни предмет Савиног штовања, јесте оно што директно повезује две епифаније надилазећи и, у извесном смислу, обједињујући њихове појединачне хронолошке оквири, односно тањешћи иначе порозну баријеру између свете историје и времена хагиографске приповести. За тренутну расправу је, међутим, једнако важно – ако не и важније – то што Мојсијев камен представља једино упориште просторне уобразиље у овом сегменту приче о Савином ходочашћу; друкчије речено, ради се о усамљеном податку у којем се може пронаћи ослонац за мисаону реконструкцију врха Синајске горе, баш као што је искључиво захваљујући помену манастира Св. Катарине и цркве Св. Илије могуће стећи идеју о њеном подножју, тј. средишњем делу.

Непосредну потврду за ово запажање пружа тзв. *Летописни лицевој свод*, монументални преглед светске и руске историје сачињен по налогу цара Ивана IV Васиљевича (1547–1584), у који је, између осталог, инкорпорирана сажета верзија млађег Савиног житија.<sup>1137</sup> Оно што *Свод* чини посебно драгоценим за наше разматрање јесте чињеница да се одабрана повесна дешавања предочавају кроз реч и слику: сваком страницом доминира живописна илуминација испод које се налази језгровито текстуално објашњење приказаног. Савином животопису посвећен је чак 61 лист, што значи 122 минијатуре. Треба, ипак, подвући то да је број представљених сцена знатно

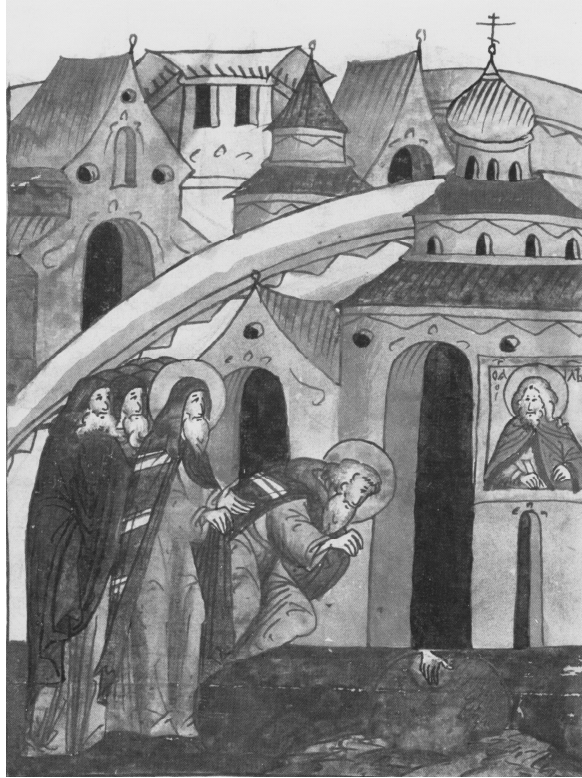
<sup>1134</sup> Доментијан, *Житије*, 372, 374.

<sup>1135</sup> Ibid., 373; изворни текст, *ibid.*, 374: „Велнкы же моѡси [...] слышавъ славоу в[ог]а вышнѡго велѡдн вѣстрѣпета. [...] и подышлалаше вѣжати нъ не имѣаше како. нъ оу страсъ велнцѣ оустѣпаше назадъ. и гора јако воскъ раставши се от[ъ] лица в[ог]а Јаковла. от[ъ] страха сама поутъ твѡраше емоу. посрѣд[ъ] цѣла камене. и велѡдн вежанїє сѣтворн моѡси. и въ длѣготѣ камене раставѡша се от[ъ] стр[а]ха г[оспод]ьна [...]“.

<sup>1136</sup> Ibid., 373–375; изворни текст, *ibid.*, 374: „И на то мѣсто преос(вє)щенны вѣш[ъ]дъ. и поклон' се и целова в'сєдръжавныє деснице с(вє)тоє под[ъ]ложенїє. на с(вє)тѣмъ каменн томъ. и на велнкѡм[ъ] в[о]говидци. и тоу мнѡголюбѡв'но целованїє сѣтворн. [...] не хоте отргнѣти се от[ъ] каменн тѡг(о). акы самого тогѡ внде [...]“.

<sup>1137</sup> Скраћено Савино житије, пропраћено родословима српских владара, сачувано је у саставу тзв. Лаптевог тома, који је данас доступан у виду фототипског издања: *Лицевој летописный свод* 4, ed. Мустафин, 31–114 (566<sup>r</sup>–607<sup>v</sup>); електронској верзији се може приступити преко сајта [akteon-elib.ru](http://akteon-elib.ru) (28. фебруар 2022). Сегменти *Свода* који се баве средњовековном српском историјом – онај заснован на Теодосијевом животопису те један што тематизује Косовску битку; потоњи се налази у оквиру сегмента под насловом „О цару Мурату“ (ω αμοϋρατε ц[а]ρн), *Лицевој летописный свод* 10, ed. Мустафин, 284–301 (271<sup>v</sup>–280<sup>r</sup>) – издвојени су у публикацији *Свети Сава*, ed. Витезовић.

већи; обично су у оквиру једне илустрације уклапана два или чак три момента из хагиографског наратива, тако да су старији истраживачи процењивали да их све у свему има око 250.<sup>1138</sup> Премда овај извор, дакле, нуди обиље веома занимљивог материјала, овде ћемо усредсредити пажњу на то како је руски уметник визуелно протумачио вести о Савином поклоњењу на тобожњем месту Мојсијевог сусрета с Богом на Синају (Слика 2).



Слика 2: Свети Сава на Синају, *Летописни лицевој свод*, т. 4 (л. 599<sup>р</sup>)

У првом плану (доњи десни угао) видимо камен на којем се разабера отисак божје руке, у складу с Теодосијевим речима: „На томе камену и до сада се познаје положење моћне деснице Господње“ (на том же оубо каменн и до нынѣ дрѣжавныѣ деснице господнѣ положенїѣ знает се);<sup>1139</sup> приметимо, такође, да је камен постављен на стеновиту подлогу, која највероватније симболизује врх Хорива. У другом плану уочавамо сакрални објекат који се, на основу иконе с натписом, може недвосмислено идентификовати као црква Св. Илије поменута у предлошку, али и у тексту подно слике. Коначно, сасвим у позадини назире се неколико зграда окружених зидом, које, по свему судећи, представљају манастир Св. Катарине; речју, исти зид препознајемо и на претходној минијатури, на којој је приказан долазак бившег архиепископа из Египта у синајско општежиће. Ментална мапа Синаја што је наш илуминатор транспонује на ликовну раван почива, дакле, на трима просторним елементима назначеним у Житију. Међутим, обратимо пажњу на њихов распоред: он, очито, не успева да дочара вертикалност планине, која је, као што смо раније објаснили, битан чинилац повести о Савином ходочашћу.<sup>1140</sup> Наравно, то што места поклоњења нису поређана по усправној линији не мора да значи да нису подређена некаквој алтернативној хијерархији; наиме, уместо на врху композиције, сцена штовања

<sup>1138</sup> Петковић, Свети Сава, 364–365.

<sup>1139</sup> Теодосије, *Живот*, 193; Теодосије, *Житија*, 243.

<sup>1140</sup> В. изнад, стр. 196–198.



Мојсијевог камена позиционирана је тако да поглед читаоца најпре падне на њу, што бесумње упућује на њену централност; другим речима, значај светиње на највишој тачки Хорива није изражен њеним приказивањем *изнад* већ *испред* осталих. Према томе, кретање уз планину, које интуитивно доживљавамо као вертикалну прогресију у простору, преосмишљено је на хоризонталној равни као кретање ка посматрачу.

Изнад смо казали да је, представљајући камен што чува успомену на знаменита збивања из Изласка, руски минијатуриста уважио Теодосијеву опаску да се на њему разазнаје траг божје деснице. С друге пак стране, у случају иконе пророка Илије, такође поменуте, посреди је чиста импровизација: код Теодосија – а ни у Пећком препису Доментијана, једином у којем читамо о светитељевој посети овој цркви – нема говора ни о каквој светој слици којој је том приликом јунак указао поштовање. Ипак, неће бити да хагиографи уопште не скрећу пажњу на конкретне објекте што им Сава приноси поклоњење; штавише, чини нам се да њихово назначивање игра важну улогу у текстуализацији просторних структура. Говорећи о Савином боравку у Египту, млађи Хиландарац каже да је он тамо видео чудотворну икону Богородице с Младенцем, коју „преобрази Бог по својим неисказаним судбама у црни вид египатски“ (ѣсть бо тоу въ егѣптѣ чюдо творештїа икона прѣсвѣтыѣ богородице, Христа Исуса въ роукоу дрѣжешти, тоуже иконоу прѣобразнаѣ богъ по свонѣхъ неизреченныхъ соудбахъ въ зракѣ трньѣ егѣптьскы).<sup>1141</sup> Како читамо, ова се светиња налазила у храму Пресвете Богородице, који је, опет, припадао „митрополији“, где је Сава имао обитавати током своје посете.<sup>1142</sup> Дакле, један предмет венерације – описан штуро, али довољно да се може отприлике замислити – функционише као својеврсно језгро слојевитог просторног конструкта који се шири на неколико нивоа према растућој општости: црква – црквени комплекс – град.

На сличан се начин да визуализовати Јерусалим, мада он, разумљиво, представља нешто сложенији пример. Савино бављење у Светом граду ограничено је овога пута на три локације: манастир Св. Јована Богослова, цркву Св. Гроба и патријаршију („патријархов дом“).<sup>1143</sup> У склопу средишње јерусалимске знаменитости, међу „свима страдањима Господњим и светим местима“, истичу се два ходочасничка циља у виду опипљивих, лако појмљивих објеката: „И по ранијем обичају поклони се животворећем гробу Господњем и часноме крсту на светом месту Кранијевом“ (И по прѣвоу обычаю поклони се. животворещомѣ гробѣ г(осподь)ню. и ч(ь)ст(ь)номѣ кр(ь)стоу на с(вѣ)томѣ мѣсте краніевѣ).<sup>1144</sup> Сем тога, Доментијан пружа још једну назнаку о унутрашњем устројству светилишта казујући да се Христов гроб налази „посред цркве“ (по ср[ѣ]дѣ цр(ь)к(ь)кѣ).<sup>1145</sup> Ове информације, узете скупа, дозвољавају да се успостави један имагинативни модел простора у којем се одвија Савино ходочашће. Но, по нашем мишљењу, ово не би био комплетан одговор на питање како двојица хагиографа текстуално обликују простор Свете земље (и, шире, источног Медитерана) у контексту јунаковог другог путовања. Као и у претходном случају, немали удео у том процесу имају људи који то подручје насељавају, а с којима Сава ступа у интеракцију различитих врста.

<sup>1141</sup> Теодосије, *Живот*, 191; Теодосије, *Житија*, 241.

<sup>1142</sup> Како истиче Миљковић, *Житија светог Саве*, 167, Каиро није био центар црквене јединице овога ранга, мада то за нашу дискусију није од претеране важности.

<sup>1143</sup> Прецизности ради, ваљало би нагласити то да се патријаршија, као место где су се Сава и Атанасије дружили и гостили, експлицитно помиње само код Теодосија: „въ свон же домѣ патриархѣ светаго поемѣ [...]“, Теодосије, *Живот*, 187; уп. Доментијан, *Житије*, 358, где само стоји: „Поемѣ же его патриархѣ от[ъ] цр(ь)к(ь)кѣ г(осподь)нѣ [...]“. *Vita secunda* ће речју „дом“ означити и султанске двореове на којим ће се протагониста затећи нешто касније, Теодосије, *Живот*, 190–191.

<sup>1144</sup> Доментијан, *Житије*, 353, 354.

<sup>1145</sup> *Ibid.*, 354.

Стигавши у Јерусалим, умировљени јерарх и његови пратиоци (који у овом ходочашћу, за разлику од прошлог, играју веома важну улогу)<sup>1146</sup> одмах су се упутили у сионску задужбину, где их је срдечно примила братија Велике лавре. Сви заједно – наиме, читава Савина дружина с лавриотима – потом су отишли у цркву Св. Гроба, у којој им се убрзо придружио сâм патријарх Атанасије. Првосвештеник је онда стао „пророковати“, како каже Доментијан, о посетиоцима са Запада, и то, наглашава се, „пред лицем целога сабора јерусалимског“ (прѣд[ъ] лицемъ вѣсего събора ѳѳос(а)лѳмскааго); „по ранијем обичају убогих и богатих“, експлицитна је *vita prima*, „безмало сав град стече се чувши за долазак Преосвећенога“ (по прѣвомъ наоученію оубогыныхъ[ъ] и б(о)гатыхъ[ъ] не мала всь градъ сътѣте се слышавше пришьствіе прѣос(вѣ)щеннаго).<sup>1147</sup> Ова динамична поставка умногоме личи на приповест о претходном Савином путовању, такође испуњену његовим сусретима с житељима Палестине, од клирикâ и монаха до сиротиње којој је штедро удељивао милостињу. Па ипак, кад је реч о људима што на њих светитељ наилази диљем Блискога истока, сегмент посвећен другом ходочашћу доноси два нова момента на која вреди укратко се осврнути. Прва промена огледа се у томе да циљеви путовања овог пута нису искључиво *loca sancta* него су то и *virī sanctī*, што је, иначе, добро посведочен феномен у поклоничким традицијама православног света.<sup>1148</sup> Збиља, у редовима који се тичу Савиног похођења египатских пустиња не помиње се нити једно сакрално здање или реликвија, будући да је његова сврха била управо посета светим отшелницима који су се тамо подвизавали.

Иако ова чињеница недвосмислено уноси један посве друкчији квалитет у јунаково ходочашће, треба подвући то да поклоњење светим људима, онако како га приказују наши животописци, ипак почива на истој основној замисли као и поклоњење светим местима. Већ смо, наиме, казали да локације што су посведочиле збивањима из живота Исуса Христа делују као својеврсне капије ка свештеној повести, обредно реактуелизоване кроз сâм чин ходочашћа. На сличан се начин, изгледа, садашњост отвара ка светој прошлости током Савиних сусрета с „крепким мужевима“, с тим да сад у питању није јеванђеоско већ једно друго доба, које је једнако сматрано делом историје спасења: оно кад су прве анахорете, Христа ради, стали „пустиње чинити градовима“.<sup>1149</sup> И заиста, Доментијан вели да је Сава кренуо у обилазак египатских монаха „хотећи да научи тачно све што је од првих мучалника“ (хотѣ навикноути извѣстно. всѣ ежѣ ѿт[ъ] прѣвыхъ[ъ] мѣчлалныхъ[ъ]).<sup>1150</sup> На ово Теодосије додаје: „Јер нарочито желећи да види ове потруди се, мислећи да ће од њих више чути и видети, као од древних, јер говоре да је у старих све боље од нових“ (сихъ бо патѣ видѣти желѣе потроудн се, непштоуѣ болше что ѿтъ нѣхъ іако ѿтъ древныхъ слышатн и видѣти. вѣсе бо старыхъ логѣше патѣ новыхъ глаголють быти).<sup>1151</sup> Према томе, аскете до којих је ходочасник стигао – не правећи изузетке, како истичу житија – у бити представљају директну спону с ранохришћанском старином, која се кроз контакт с њима, у неку руку, могла и искуствено спознати: „Постаде [Сава] испитивач истине и самовидац дела светих,

<sup>1146</sup> Све што житија кажу о Савиним сапутницима јесте то да су они били његови „ученици“, односно људи из крила цркве који су директно или индиректно стасавали под његовим надзором; у том смислу, није сасвим јасно шта је Данило II имао у виду кад је у Житију светог Арсенија написао да је Сава у склопу припрема за пут „изабрао неке од своје *властеле*“ (избравъ тоу нѣкоторыѣ властелн своѣ), Данило и други, *Животи*, 251. Како било да било, међу њима нема индивидуалних ликова; они наступају као колектив у различитим фазама ходочашћа, од пловидби, током којих Сава чудотвори (в. ниже), преко посета муслиманским владарима (кад преузимају улогу гласника), до саме трновске епизоде, у којој их затичемо како се старају о своме учитељу у његовим последњим данима.

<sup>1147</sup> Доментијан, *Житије*, 355, 356; 357, 358.

<sup>1148</sup> В. изнад, нап. 61.

<sup>1149</sup> Ова чувена фраза, о којој смо већ нешто казали изнад (стр. 16) спада у општа места монашке књижевности, па је тако знају и наши животописци; в. нпр. Доментијан, *Житије*, 296, 346.

<sup>1150</sup> Доментијан, *Житије*, 365, 366.

<sup>1151</sup> Теодосије, *Живот*, 188; Теодосије, *Житија*, 240.

које нађе у телу, свима заједничар постаде и саподвижник“ (испитник(ъ) истинѣ. и самовидць быс(тъ) дѣль с(вѣ)тых(ъ). нхъ же обрѣте въ плѣти соущѣ въсѣмъ събѣщникъ. быс(тъ). и съподвижникъ).<sup>1152</sup>

Друга новина што је доноси Савино последње путовање, а у вези с популацијом источних области покривених његовим итинераром, јесте увођење муслимана у причу. Подсећања ради, у извештајима о првом ходочашћу нема никаквих наговештаја о томе да на територији Палестине живи ико сем припадника православне црквене хијерархије и пастве. Прва назнака о постојању „других“ на том простору затиче се у одељцима посвећеним иницијалној етапи другог Савиног ходочашћа, тј. његовом боравку у Акри; по искрцавању, уверавају нас обојица хагиографа, он је отишао у манастир Св. Георгија, „кога раније беше искупио од Латина који су га поработили“ (егож[е] бѣ прѣжде искоупилъ от[ъ] латинъ порабощенъ).<sup>1153</sup> Навод старијег Хиландарца потврђује његов млађи сабрат, који, међутим, одлази и корак даље износећи сличан податак о Савиној сионској задужбини. Према Теодосијевом казивању, стигавши у Јерусалим, светитељ се најпре упутио „у дом Јована Богослова, који уз своје учешће, први пут дошавши, искупи од Сарацина“ (въ домъ Іоанна богослова, егоже въ своѣ причестіе прѣвѣ пришедь отъ срацинь искоупи).<sup>1154</sup>

То што је тврдња да су „Сарацини“ – како су у средњем веку по обичају називани Арапи муслимани<sup>1155</sup> – имали везе с ктиторским подухватом српског архиепископа највероватније нетачна,<sup>1156</sup> тренутно није толико важно; наиме, за нас је битнија чињеница да се уопште наглашава присуство следбеника ислама на подручју Свете земље, и то у самом Јерусалиму. Држећи на уму оно што је изнето у ранијим поглављима, можемо устврдити да је ово јединствен случај у читавом нашем изворном досијеу. Чак и кад се помињу (а то је сасвим ретко), муслимани се не затичу у Палестини већ у суседним регијама, које су такође спадале у домен занимања хришћанских поклоника. Видели смо да је у Никоновој *Повести* Каиро означен као султанско седиште, али да ништа не алудира на то да се и сама *Terra sancta* налази под иноверном влашћу. Што се Саве тиче, изузимајући Теодосијеву опаску (која, потцртајмо, нема упориште нити у Доментијановом саставу, нити, сва је прилика, у реалности), житија су јасна по питању тога да је до додира између њега и муслимана долазило искључиво изван граница те области, односно, да будемо прецизнији, у „Великом Вавилону“ те у „(Великом) Египту“.

Разматрајући овај сегмент светитељевог итинерара, напоменули смо да се његове посете поменутиим градовима одвијају по готово једнообразној схеми.<sup>1157</sup> За разлику од бројних јунака што латинске што грчке хагиографије, чија су странствовања по истоку Медитерана муслимани знали учинити крајње непријатним искуством,<sup>1158</sup> Сава је у њиховим земљама оба пута дочекан с особитим уважавањем. Према Доментијану, вавилонски султан је испунио сваку његову потребу и указао му највеће почести, и све то упркос чињеници да је „безаконик, уз то и поганин“ (онъ же безаконнъ сы пате и поганинъ).<sup>1159</sup> Како објаснити ову наизглед парадоксалну ситуацију? Хагиограф вели да већ на вест о доласку српског прелата иноверни владалац би великим страхом обузет, и страх велики и бојазан и дрхтање ужасно уђе му у духовни самисао. И тако обузет би страхом Божјим, по писаноме: ‘И не хотећи, дакле, поштујем Бога јеврејскога’. [...] Господ заповеди не само верним слугама да служе онима који

<sup>1152</sup> Доментијан, *Житије*, 365, 366.

<sup>1153</sup> Ibid., 351–353, 352; Теодосије, *Живот*, 185.

<sup>1154</sup> Теодосије, *Живот*, 186; Теодосије, *Житија*, 238.

<sup>1155</sup> Durak, *Defining the ‘Turk’*, 65–78. О овом термину детаљно расправља Wolińska, *Arabs*, 31–36.

<sup>1156</sup> Марковић, *Прво путовање*, 66.

<sup>1157</sup> О томе је било речи изнад, в. стр. 193–194.

<sup>1158</sup> За неке примере из византијске хагиографије в. Talbot, *Byzantine Pilgrimage*, 100–101.

<sup>1159</sup> Доментијан, *Житије*, 369, 370.

Њега љубе, већ и невернима и поганима заповеди да са страхом стоје пред оним који твори вољу Његову.<sup>1160</sup>

Резимирајући аналогни одељак властитог списка, Теодосије парафразира и развија Доментијанов начелни закључак о инфериорности муслимана на следећи начин:

А све ово биваше руковођењем Господа Бога мојега Исуса Христа, јер је не само људе него и звери и птице повиновао да служе његовим слугама и да им почести чине. Природно је да се добродетели диве не само благодастиви него и противници вере и поганици.<sup>1161</sup>

Дискурсу духовне подређености Савиних домаћина, која се првенствено очитује у немогућности да се одупру утицају светог човека, *vita secunda* индиректно додаје упечатљиву дехуманизујућу димензију (људи = благочастиви; звери и птице = противници вере и поганици).<sup>1162</sup> То, међутим, није једини правац у којем млађи животописац разрађује казивање свога претходника. Његов се допринос, међу иним, огледа у приказу реакција двојице султана на долазак угледног посетиоца: у вавилонском, он је побудио покорност и умиљење (н вьсакымн јако покорењь оудмилнв се), дочим га египатски „веома заволе“ (зѣло бѡ егѡ вьзлюбн), толико да му је указао почести каквим, према тобожњем сведочењу тамошњег митрополита, није одликовао нити једног хришћанина пре њега (ѡже николаже кодоу ѡтѣ христїанѣ сѣтворнѣ авн се).<sup>1163</sup> Врхунац Савиног боравка на каирском двору Теодосије препричава у крајње живописном маниру: на растанку, султан му је уручио егзотичне поклоне – које Хиландарац брижљиво наводи – након чега су и емири из његове свите похитали да га додирну истичући да је пред њима „ваистину човек Божји“.<sup>1164</sup> Но, иако у приказу Савиних аудијенција *in partibus infidelium* Теодосије несумњиво надилази Доментијана, основна порука у бити је иста; речју, фасцинација је очевидно једнострана.

Ова поента постаје сасвим јасна кад се вавилонска и египатска епизода сагледају упоредо с извештајима о светитељевим похођењима патријаршијских седишта. Ако пажљиво прочитамо одговарајуће пасусе обају животописа, видећемо да приједи код предстојатеља источних цркава протичу у знаку узајамног духовног испуњења. Као нарочито индикативан у том смислу може се издвојити Теодосијев осврт на Савин боравак у Александрији:

А ујутру свети патријарх позва светог, а питаше га за њега, одакле је и о његовом путу. А свети опет истинито причаше патријарху о себи. [...] Патријарх многодневно призиваше светог и биваше с њим заједно за трпезом, наслађиваше се љубављу, а свети питајући научи се у патријарха у расуђивању многих духовних судова, и један другога питањем и беседама много окористивши, обдарише један другога разним и изванредним почастима [...].<sup>1165</sup>

<sup>1160</sup> Ibid., 369; изворни текст, *ibid.*, 370: „[...] страх[ь] великѣ ѡбъектѣ н. н. боязнѣ н. трепетѣ ужаснѣ вьннде вѣ д(оу)хов(ь)ны емоу сьднсь. н. тако ѡбъектѣ страхом(ь) б(о)жїемѣ. по писаномѣ н. не хотѣ оубо тѡу б(о)га екенскѡ: [...] г(оспод)ь. не тькѡ вѣрнымѣ рабом[ь] своим[ь]. повелѣваеѣтѣ слоужити любешомѣ его. нѣ н. невѣрным[ь] н. поганым[ь]. повелѣваеѣтѣ сѣ страхом[ь] прѣд[ь]стојати творешомѣ волю его“.

<sup>1161</sup> Теодосије, *Житија*, 242; изворни текст, Теодосије, *Живот*, 192: „се же вьсе наставленїемѣ господа бога доего бываше Исѡу Христа, нже не тьчїю чловѣкы нѣ н. звѣры н. птице рабомѣ своимѣ слоужити н. почести нѣдѣ творити повннѡуѣ кестѣ, обьчно же кестѣ н. добродѣтелѣн не тьчїю благочьстивыхѣ нѣ н. противныхѣ вѣрѣ н. поганыхѣ оуднѣлати“.

<sup>1162</sup> За вавилонског султана се, сем тога, каже да је „противник вере Христове“ (противник сы вѣры христовы), Теодосије, *Живот*, 190. Занимљиво је, међутим, да млађи хагиограф нити о њему, нити о његовом египатском парњаку, а ни о поданицима потоњег, не говори као о „Сараценима“. Тај термин налазимо тек у руској преради житија унетој у *Летописни лицевој свод*, где о Савином сусрету са султаном „Великог Вавилона“ читамо следеће: „И потоу прїде в' великїи вавилонѣ. салтан' же срацын'скїи даде емоу доум на поклон“, *Лицевой летописный свод* 4, ed. Мустафин, 91 (596<sup>г</sup>); *Свети Сава*, ed. Витезовић, 107. На питање зашто Теодосије користи овај назив да означи Арапе од којих је Сава, тобоже, „искупио“ манастир Св. Јована Богослова на Сиону, али не и за оне које среће на остатку свог путовања, одговор би можда могла понудити рукописна традиција, тј. критичко издање дела.

<sup>1163</sup> Теодосије, *Живот*, 191–192.

<sup>1164</sup> О томе дискутујемо у два засебна рада: Савић, Дарови са Нила, 7–35; *id.*, „Велможе аримаде“, 407–416.

<sup>1165</sup> Теодосије, *Житија*, 239; изворни текст, Теодосије, *Живот*, 187–188: „вѣ оутрѣн же великын патриархѣ призвавѣ светого, н ѡ немѣ ѡтѣ коудѡу кестѣ н ѡ поутн его вьпрашаше. светїи же пакы истинно патриархоу о себѣ сказаше. [...] многодневно же

Дакле, Савини односи с патријарсима почивају на *размени* – оличеној у разговору, заједничком обедувању те међусобном даривању – која је, наравно, условљена духовним заједништвом. Отуд је сваки напор муслимана да изразе поштовање према протагонисти фактички остао неузвраћен; другим речима, ни код Доментијана ни код Теодосија не налази се ни наговештај реципроцитета у Савином опхођењу према њима, што недвојбено говори о темељној неједнакости двеју страна. Према томе, разумљиво је да, у овом случају, свеобухватна интеракција коју светитељ остварује са старешинама трију православних цркава није била могућа: узајамно оплемењујуће релације, попут оних што их гради с колегама архијерејима, Сава није могао успоставити с неверујућима, који су пред њим имали само да, како је то срочио старији животописац, „са страхом стоје“.

Важно питање које треба поставити у вези са свим овим тиче се природе утицаја што га је Сава извршио на муслиманске владоце. Оно се, наиме, практично намеће у светлости једне од паралела између њега и Мојсија којима је Доментијан испунио 29. главу свога дела, чинећи је тако безмало самосталном целином која се, као што смо већ истакли, обично назива „Похвалом светом Сави“.<sup>1166</sup> Ево шта каже хагиограф: „Онај велики боговидац многе цареве умртви [...]; а овај Преосвећени многе цареве удиви, источне и западне, и на северу и на југу код многих царева чуда сатвори“ (Онъ вел(н)кы в(о)говидць. многыє ц(а)рє оумртвы [...]: Я сы прѣос(в)ещенны многыє ц(а)рє оудивы. вѣсточныє и западныє. и на сѣверѣ и на юзѣ оу мнозѣх[ь] ц(а)рехъ чюд[є]са сътворивъ).<sup>1167</sup> Сава је, збиља, током година био код више „царева“ (тј. владарâ уопште),<sup>1168</sup> али те посете по правилу нису праћене чудотворењем; једина прилика те врсте у којој је јунак отворено демонстрирао своје богодане моћи јесте сусрет с угарским краљем, када је миракулозно призвао лед с небеса (тзв. чудо с градом).<sup>1169</sup> Како, онда, разумети цитирану Доментијанову опаску? Да ли је посредни фигура говора – уопштавање какво хагиографија начелно веома добро „подноси“ – или би се пак из ње могао извући закључак да, примера ради, „преобраћење“<sup>1170</sup> муслимана страхом божјим услед Савине појаве садржи елементе чудесног?

Наш став јесте да је прва опција извеснија, а разлог из којег смо несклони да додире с иноверцима посматрамо кроз призму светитељевог чудотворења лежи у томе што то не чини ниједан данас познати средњовековни извор; све и да је Доментијан некако пропустио да пацификовање муслимана недвосмислено уброји у Савина *miracula*, ваљда би Теодосије то учинио, ако не у сопственој верзији житија, а оно у другим двама текстовима у којима се дотиче ове теме.<sup>1171</sup> Стога, држимо да би муслиманску снисходљивост према бившем српском архиепископу пре ваљало схватити у ширем контексту његовог харизматског деловања него као последицу конкретног чудесног догађаја. Међутим, због чега је то уопште релевантно за тренутну расправу? По нашем виђењу ствари, сама чињеница да простор на којем се одвијају Савина поклоничка путовања – дакле, Палестина са суседним блискоисточним просторима – није поприште ниједног чуда представља битан аспект његовог наративног конструисања. Том проблему посветићемо остатак овога поглавља.

патрїархомъ светынъ прїзываеть, и единотрапезникъ съ нимъ бываеть, любве наслаждаше се, многыхъ же въ разсужденїи доуховныхъ соудовъ светынъ оуть патрїарха въпрашае наоучи се, и другъ друга же въпрошенїемъ и бесѣдамъ много себе ползевавша, разлнчнмъ же и изреднмъ почтьстмъ другъ друга одаровавша [...].“

<sup>1166</sup> В. изнад, стр. 197.

<sup>1167</sup> Доментијан, *Житије*, 385, 386.

<sup>1168</sup> У то да се дати термин (овде, очито, схваћен у најширем значењу) односи и на двојицу султана не треба имати никакве сумње: за првог Доментијан каже да „царује“ Вавилоном (къ ц(а)р(ь)ствующемоу соултану гр[а]да того), док другога изравно назива „царем“ (повелѣнїемъ цара того), *ibid.*, 370.

<sup>1169</sup> О тој епизоди в. *ibid.*, 252–270; Теодосије, *Живот*, 152–160; Поповић, Чудотворења, 198.

<sup>1170</sup> Доментијанов властити израз: „и тѣ (sc. египатски султан) [...] такожде страхом[ь] в(о)жїемъ обрѣтнв се. и съ радостїю прїетъ н“, Доментијан, *Житије*, 370.

<sup>1171</sup> Као што је добро познато, Теодосије наводи најрепрезентативнија Савина чуда у другом канону службе коју му је посветио, као и у тзв. Похвали светом Сави и светом Симеону: *Србљак* 1, ed. Трифуновић, 264–292; Јовановић, Похвала, 728–732.

Запажању да Сава не чудотвори међу самим светим местима овде треба додати још једно: нека од његових најпрепознатљивијих чуда догодила су се управо на путу ка Светој земљи, тј. на повратку из ње; мислимо, разуме се, на у науци више пута коментарисано „чудо с олујом“ те „чудо с рибом“.<sup>1172</sup> Подсећања ради, након што су испловили из Бриндизија и избили на пучину, Сава и његови ученици нашли су се у смртној опасности јер је „кушач“ (ђаво) подигао таласе и ветрове на њихов брод; у часу кад се учинило да је све изгубљено, светитељ је молитвом смирио побеснело море и омогућио посади да безбедно спроведе лађу до Акре.<sup>1173</sup> Друго поменуто чудо се одиграло у завршној фази ходочашћа, пошто је Савина дружина обишла малоазијске крајеве и поново дошла на обалу „Сиријског мора“ тражећи превоз ка Цариграду. Током пловидбе, наш јунак је, измучен напорима путовања, запао у болест од које се могао опоравити једино уколико би појео мало свеже рибе. Како нису успели да обезбеде то што је захтевао, његови пратиоци су готово изгубили наду да ће преживети, но баш у том тренутку море је, „као људском руком“ (иako pоyккою чл(овѣ)чъскою), избацило „превелику и пречудну рибу“ (прѣвеликoу и прѣчyднy рибoу), од које је спремљена гозба за све на броду; Сава је истог момента оздравио, док су се остали силно дивили љубави коју му је Бог указао.<sup>1174</sup> У контексту ове дискусије следећа недоумица се тешко да заобићи: због чега су, наиме, оба чуда морала да се десе на пучини, а не негде на копну, било у Палестини, Египту или на Синају? Шта је, другим речима, то што море чини привилегованим простором чудотворења у причи о другом Савином ходочашћу? Одговор на ово питање ћемо можда лакше формулисати ако претходно покушамо решити једну другу, такође важну, дилему: зашто се светитељева *miracula maritima* дешавају само током његовог последњег странствовања по Истоку? Ради ли се о произвољној одлуци хагиографа или пак о промишљеном потезу чији смисао лежи у целини ове наративне инстанце?

Решење потоњег питања, по нашем схватању, лежи у замисли према којој је Доментијан уобличио причу о Савином другом путовању, односно у ширем хагиолошком смислу који је овај сегмент Житија требало да предочи читаоцу или слушаоцу. Хагиограф је, чини се, обзнанио свој наум кроз неколико вешто изабраних те суптилно пласираних светописамских цитата и алузија, који сведоче о његовој намери да, ослоњен на познати репертоар освештаних примера из историје спасења, пошаље одређену поруку о јунаку. Приповедајући Савино стишавање буре, Доментијан у сећање призива Христа, који се, своједобно, у пратњи сопствених ученика обрео у сличној ситуацији на Галилејском мору.<sup>1175</sup> Истовремено, међутим, животописац повлачи још једну пажње вредну паралелу: као што је некада Мојсије покретом руке поделио Црвено море и омогућио Израилу да умакне Фараоновој потери, тако је светитељ, чинећи знак крста у правцу таласа, од утапања спасао све који су се обрели на броду.<sup>1176</sup> Двоструку аналогију, с Христом и старозаветним пророком, Доментијан ће наставити, додуше на мање израван начин, у извештају о чуду с рибом. Кад је Христос у питању, асоцијација је сасвим очигледна: ситуација у којој од једне рибе што ју је Бог послао одговарајући на Савину прозбу успевају да се насите не само он сâм и његови сапутници већ и сви морнари неодољиво подсећа на јеванђеоска чуда умножавања

<sup>1172</sup> В. нпр. Лазић, *Естетика*, 16–17; Поповић, *Чудотворења*, 107–108; Половина, *Топос путовања*, 190–191, 209. Овој теми смо најскорије и сами посветили један рад – Savić, *Sea of Miracles*, 39–71 – чију садржину делимично преносимо на наредним страницама.

<sup>1173</sup> Доментијан, *Житије*, 350–352; Теодосије, *Живот*, 182–186.

<sup>1174</sup> Доментијан, *Житије*, 398–400; Теодосије, *Живот*, 195–198.

<sup>1175</sup> Доментијан, *Житије*, 350; исто чини и Теодосије, *Живот*, 184. Уп. Мат 8:23–27; Мк 4:35–41; Лк 8:22–25.

<sup>1176</sup> Доментијан, *Житије*, 350–352; Теодосије, *Живот*, 183–184. Уп. 2 Мој 14:26–27.

хране.<sup>1177</sup> Што се поређења с Мојсијем тиче, текст доноси две важне назнаке, од којих је једна прилично упадљива. Наиме, сумирајући ову (не)згоду на мору, Доментијан напомиње:

Сада се догоди писање богооца Давида пред овим Светим, које написа о Израилћанима рекавши: ‘Жељу њима принесе, и не лишише се жеља својих. Они мяса молише и препелице њима од мора изведе и насити их’. [...] И овај Преосвећени рибе усхтевши, у истом часу рибу њему предложи живи Господ Бог Израилев.<sup>1178</sup>

Наведени редови евоцирају збивања из 11. главе Бројева, која, између осталих, описује пролазак Јевреја предвођених Мојсијем кроз пустињу.<sup>1179</sup> Ипак, то није једина библијска референца у овом одељку Житија; постоји још једна, подједнако важна, с тим да њена идентификација изискује подробније читање. Пошто је, божјим расуђењем, чудесна риба доспела до Саве, он је сазвао своје ученике и предочио им следећи захтев:

Ево, свехранилац наш и Господ, предложи нам оно што смо желели; узмите и спремите од ње печена и кувана јела. И учинише по речи његовој [...]. И једоше сви и наситише се од божаственога дара, а оно што је од ње остало, сачуваше за следећи дан.<sup>1180</sup>

Погледајмо сад каква је упутства Мојсије дао јеврејским старешинама у вези с припремом мане: „А он им рече: ово каза Господ: сјутра је субота, одмор свет Господу; што ћете пећи, пеците, и што ћете кухати, кухајте данас, а што претече, оставите и чувајте за сјутра“.<sup>1181</sup>

Чињеница да Сава и Мојсије упућују практично идентичне инструкције својим сапутницима не може бити тек случајност; напротив, сматрамо да је то још један Доментијанов начин да уподоби свога јунака библијском узору. Овај поступак добија нарочит смисао у контексту другог Савиног ходочашћа, усредсређеног, као што смо раније потцртали, на посету Синају и заокруживање програмског паралелизма Сава–Мојсије, који је у неку руку уоквирен двама приповестима о чудима; оне се, стога, можда могу перципирати и као својеврсни пролог и епилог ове целине Житија.<sup>1182</sup> Постоји, међутим, још једна битна поента: наш је утисак да се увођењем ових двеју наративних деоница на раван житијног текста, у извесном погледу, пресликава приповедни ток старозаветних књига. Смиривање олује, рекли смо, одговара преласку Црвеног мора; затим долази боравак на Синају, па чудо с рибом, дакле две епизоде које подсећају на пролазак Израилја кроз пустињу на путу ка Обећаној земљи. Иако за то нема недвосмислене потврде код Доментијана, а ни код Теодосија, у прилог овој тези би могао ићи и наредни сегмент Савиног животописа. Присетимо се, наиме, да Мојсије никад није крочио у земљу свога трагања: стигао је до планине Навав, с које је, преко Јордана, могао да види пространство што ће га његов народ населити.<sup>1183</sup> С друге стране, Сава је након дугог туђиновања преминуо надомак отачаства, које је његовим старањем преобразено у нову Обећану земљу, предодређену да постане трајно наслеђе другог Израилја.

Дакле, наш одговор на питање због чега се чуда уклапају у нарацију о другом, а не (и) о првом архиепископовом ходочашћу био би тај да је њихов хагиолошки потенцијал могао бити у потпуности остварен тек у оквиру путовања на Синајску гору, које представља кулминацију

<sup>1177</sup> В. изнад, стр. 182.

<sup>1178</sup> Доментијан, *Житије*, 401; изворни текст, *ibid.*, 400: „Съгы же б(о)г(о)вот(ь)ца д[а]в[и]да пис(а)нїе събьис(ть) се прѣд[ь] сыль с(вє)тъшѣ. еж[е] пропис(а) ѿ к(ран)лѣтѣхъ. рекъ похотн нѣмъ принесе. и не лишише се ѿт[ь] похотѣн свонх[ь]. ѿнн месъ проснше. и крастѣн нѣмъ ѿт[ь] мора извѣд[е]. и насытї е:~ Я сы преос(вє)щенны рыбѣ похотѣвъ толь часъ рыбоу емоу прѣд[ь]ложїи:~ Жнвы г(оспод)ь б(ог)ь к(ран)лѣкѣ“.

<sup>1179</sup> 4 Мој 11:1–35. „Писање богооца Давида“ је поменуто као извор из разлога што се у Псалмима затиче својеврсна рекапитулација ових дешавања, в. нарочито Пс 78:27–31.

<sup>1180</sup> Доментијан, *Житије*, 399; изворни текст, *ibid.*, 400: „се желанїе наше прѣд[ь]ложїи намъ всекрѣднѣтель нашъ и г(оспод)ь. въздѣте и сѣтворнѣ ѿт[ь] нѣе п(є)чєна и варєна прѣд[ь]ложєнїа. и сѣтворнше по г(лаго)лоу его [...]. и таше всн и насытнше се ѿт[ь] б(о)ж(ь)ствѣнаго дара. и соущєне ѿставшє ѿт[ь] нѣе съблюдоше на оутрїа“.

<sup>1181</sup> 2 Мој 16:23.

<sup>1182</sup> Savić, *Sea of Miracles*, 62–63.

<sup>1183</sup> О Мојсијевој смрти в. 5 Мој 34:1–6.

брижљиво изграђиване аналогije с Мојсијем. Но, све и ако се у овом објашњењу крије суштина Доментијановог поступка, и даље остаје нејасно зашто су размотрена чуда морала да се одиграју баш на пучини. Како ми то видимо, овом је проблему могуће прићи из најмање два угла. Први, општи, тиче се симболичких конотација које јудеохришћанско предање приписује мору. У овом цивилизацијском кругу, оно је махом поимано као седиште сатанских кохорти и, штавише, као простор где залазе они који траже погибел: израз „воденослани гроб“ (в[о]досланни гробъ) у наших животописаца индикативан је у том погледу.<sup>1184</sup> Ова упадљиво негативна страна избила је у први план у контексту Савиног чуда с олујом: море је ту приказано као оруђе у рукама нечастивог, а таласи и ветрови као противници с којима се протагониста дословно сучељава не би ли спречио потапање своје лађе.<sup>1185</sup> Погрешно би, међутим, било устврдити да су асоцијације на море биле искључиво злокобне. Било је хришћанских мислилаца – надасве међу источним оцима – којима је наизглед бесконачно водено пространство послужило да предоче несазнатљивост божанске природе.<sup>1186</sup> На сличан начин као пустиња, море је симултано демонско и теофанијско: на њему је могуће искусити божје присуство, под условом да се најпре изађе на крај са силама таме које ту обитавају.<sup>1187</sup> Истина, пучина се никад није дала „освојити“, тј. трајно населити, као пустиња; уместо стабилности, она подразумева стално кретање. Но, управо је због свога агрегатног стања море постало тако посебан простор провиденцијалног деловања у средњовековној књижевности. Сетимо се само Теодосија, који у својој Похвали светом Симеону и светом Сави, осврћући се на миракулозни догађај с рибом, каже:

И то је чудо велико којим светитељи прослављају по чудима неизрецивог Бога; како се вал, који је вода и разлива се, кротко се уздигавши као неки послушан раб, и као рукама у руке светога рибу на дар приневши, и брод не оквасивши, у море вратио.<sup>1188</sup>

Одступање од уобичајеног поретка ствари – типично за феномен чудесног – овде добија готово спектакуларну димензију кроз персонификацију и, штавише, антропоморфизацију простора; као наративна стратегија, то недвосмислено има за циљ да истакне размере божје наклоности према светоме.<sup>1189</sup> Оно што је, дакле, препоручивало море за поприште чудесног догађаја јесу, с једне стране, његов амбивалентни симболички набој, а с друге, његове физичке карактеристике, чијим је промишљеним манипулисањем животописац могао да пошаље неке веома упечатљиве поруке о светости свога јунака.

Ово би, разуме се, били главни начелни разлози из којих је у различитим хагиографским традицијама путовање морем третирано као погодан контекст за испољавање чудотворних моћи светих људи.<sup>1190</sup> Па ипак, кад је реч о томе због чега је, конкретно, Доментијан изабрао пучину за позорницу Савиних чуда, у виду треба имати и неке посебне чиниоце. Ако је његов циљ био да Саву уподоби Мојсију – као што смо настојали показати на претходним страницама – море му је пружало изврстан просторни оквир управо зато што је егзодус Јевреја из Египта био једна од најрепрезентативнијих епизода из живота библијског пророка: у чињеници да су и Сава и

<sup>1184</sup> Доментијан, *Житије*, 346; Теодосије, *Живот*, 185. О негативној перцепцији мора и страху који је оно изазивало у средњем веку в. Rahner, *Simboli della Chiesa*, 469 sqq; Deluz, *Pèlerins et voyageurs*, 278–281; Dennis, *Perils of the Deep*, 81–88; Радић, *Српак* 1, 257–283.

<sup>1185</sup> Savić, *Sea of Miracles*, 51–52.

<sup>1186</sup> McGinn, *Ocean and Desert*, 158–159; della Dora, *Landscape, Nature, and the Sacred*, 237–244.

<sup>1187</sup> Симболичка веза између пустиње и мора (*heremum in oceano*) до нарочитог изражаја је дошла у ирској традицији *peregrinatio pro amore Dei*, Sobecki, *Sea and Medieval English Literature*, 41, 49–50

<sup>1188</sup> Теодосије, *Службе*, 243; изворни текст, Јовановић, Похвала, 731: „н се чудо велико, нже (св)тыи своје прославляющаго, неизрет(е)ннаго въ чюдесехъ б(ог)а. како вьлна, водно соущее и разлвнюще се кестство. и тако се нѣкы соудннвыи рабъ. смотрльнво възвыснввшн се, и тако роукама дароноснво, въ роуцѣхъ (св)т(а)го рнеоу вьдаввшнн, и не сокропнвшнн корабель, възвьрати се“.

<sup>1189</sup> Ову мисао разрађујемо у Savić, *Sea of Miracles*, 56–57. О персонификацији као средству наративизације простора в. de Jong, *Narratology and Classics*, 128.

<sup>1190</sup> О византијској хагиографији у овом контексту расправља Efthymiadis, *Sea as Topos*, 111–116; в. такође Mullett, *In peril on the sea*, 264–267. Неколика примера из латинског наслеђа доноси Micheau, *Itinéraires*, 82–83, 85–86.



његов узор, сваки у своје време, савладали водену препреку на путовању ка Светој, тј. Обећаној земљи, хагиограф је свакако препознао погодну подударност коју је морао искористити. Међутим, како објаснити друго чудо? Збивања из Старога завета с којим га Доментијан доводи у везу се нису одиграла на мору, нити крај њега, већ у пустињи, на месту познатом као Киврот Атава. Због чега би се и овде, онда, инсистирало на истоветном, морском окружењу? Не заборавимо, притом, да је светитељ на последњем путовању прошао различите области, од којих су неке, попут Египта и Синаја, традиционално довођене у везу с Мојсијем. Према томе, зашто Сава не би чудотворио на некој сувоземној локацији која би могла генерисати подједнако јак, ако не и јачи, типолошки спој? Једно од тумачења које нам се чини могућим лежи у стилској симетрији, која се генерално може сврстати у карактеристичне одлике Доментијановог дискурса. Будући да је почело чудом, путовање ће се чудом и окончати; тој пропорцији просторна константа доприноси утолико што оснажује кохерентност текстуалне целине, коју структурно и симболички омеђују светитељеви прелази преко мора.<sup>1191</sup>

Ово, ипак, није једини начин да се приђе датом проблему. Алтернативно решење које смо спремни да понудимо почива на теоријским разматрањима Франка Моретија, чије је разумевање простора у књижевности одјекнуло у многим дисциплинама друштвено-хуманистичког спектра. Као што је раније речено, суштина Моретијевог погледа јесте у томе да сваки простор „одређује, или макар подстиче“ причу, што ће рећи да од природе просторног оквира умногоне зависи какви ће се догађаји у њему одиграти.<sup>1192</sup> Следствено томе, италијански теоретичар држи да различити простори чине различите „наративне матрице“, које, у извесном смислу, ограничавају дијапазон могућег кад је реч о току приповести. Како се, дакле, ово односи на нашу расправу? Мишљења смо да би код Доментијана Света земља и пучина могле управо представљати две засебне наративне матрице, што би значило да је сваком од наведених простора унапред додељен специфичан приповедни потенцијал. Из разлога којих смо се малочас дотакли, море је разумљиво концептуализовано као простор чудотворења. Насупрот томе, Палестина, Египат и Синај би творили засебну просторну категорију, коју можемо назвати простором ходочашћа. За разлику од простора чудотворења, који се приповеда симултано и у спрези са самим чудесним догађајем, темељни принцип наративног конструисања простора ходочашћа јесте у речи преточено искуство посете светих места. С тим у вези, потребно је задржати се на једној важној поенти. Наиме, и пловидба и обилазак источних светиња се могу, природно, окарактерисати као путовања; међутим, сврха првог је била искључиво у томе да пружи контекст за Савино чудотворно деловање, док је суштина другог управо у поклоњењу опипљивим траговима свете историје. Друкчије речено, странствовање у овом случају није само погодна прилика за чудотворење; напротив, сам чин путовања, тј. похођења светих места, има кључну улогу у изградњи Савиног светачког лика и формулисању носећих идеолошких порука његовог житија.

#### ЗАКЉУЧАК: КОНСТРУИСАЊЕ ПРОСТОРА – КОНСТРУИСАЊЕ СВЕТОСТИ

У овом поглављу смо настојали да покажемо како је Света земља представљена у оквиру хагиографских извештаја о двама Савиним ходочашћима. Видели смо, најпре, да је првобитна, Доментијанова верзија претрпела значајне измене у Теодосијевој преради, нарочито кад је реч о првом путовању: приповест млађега Хиландарца је у том конкретном случају умногоне сажета, преиначен је репертоар светитељевих дестинација (неке су изостављене, али су неке и додате), а

<sup>1191</sup> Savić, *Sea of Miracles*, 63.

<sup>1192</sup> В. изнад, стр. 27–28.

сходно томе дошло је и до извесних померања у њиховом редоследу. Ове разлике – које, иначе, запажамо и на примеру потоњег путописа, премда можда нису тако упадљиве – непосредно се одражавају на ток ходочашћа, а самим тим и на представу о просторном контексту у којем се оно одвија. На једном базичном нивоу, међутим, животописци су потпуно сагласни: иницијални Савин боравак на Истоку био је ограничен на подручје Палестине (штавише, да није било излета до Назарета и Тавора, могли бисмо слободно рећи на потез између Јерусалима и Јордана/Мртвог мора), дочим су у следећем наврату у његов итинерар укључене и суседне области, преваходно Египат и Синај. Уз то, важна константа се уочава на равни наративне структуре: странствовања светог протагонисте могуће је разложити на неколико мањих маршрута, које по правилу почињу његовим одласком из Светог града, а окончавају се повратком „ка животворећем гробу“; према Доментијановом исказу, прво путовање се да поделити на шест сегмената, а друго на четири.

Па ипак, одступања између двају поклоничких подухвата се не огледају само у броју маршрута већ и у начину на који су оне устројене. Наиме, путање из којих се састоји први итинерар покривају релативно кратке релације, али, парадоксално, обухватају више конкретних станица него оне у оквиру другог путовања, које, подсетимо, повезују знатно удаљенија одредишта. С тим у вези, неопходно је потцртати чињеницу да се растојања што их Сава преваљује ни на који начин не квантификују; друкчије речено, житија не пружају податке на основу којих би се могла стећи јасна слика о појединачним деоницама пута, било у смислу њихове дужине, изражене у некој од устаљених мерних јединица (у једном другом контексту, примера ради, Теодосије употребљава сежањ<sup>1193</sup>), било у смислу времена потребног за њихово савладавање. Поред тога, приповедање самог путовања углавном се своди на формулаичне изразе попут „Уставши отуда (из А), оде у Б“ или „И тако оде у А [...] И опет оде у Б“,<sup>1194</sup> тако да је некоме ко није упознат с географијом Свете земље те Блиског истока несумњиво тешко да процени колика је чак и оквирна раздаљина између двеју тачака; у том погледу доступне су нам само спорадичне, посредне назнаке, као већ цитирана Теодосијева да је Сава стигао из Керака у Велики Вавилон „кроз много дана и бедним путовањем“. Све у свему, ствара се утисак да светитељ „скаче“ или „прелеће“ од једног места до наредног, што, опет, директно утиче на имагинативно уобличавање простора којим се креће.

Још једно битно становиште с којег се разазнаје разлика између Савиних путовања јесте географска целовитост маршрутâ у њиховом саставу. У првом случају, како је показано, посредни су кохерентне и, у начелу, топографски коректне путање, барем кад говоримо о Доментијановом извештају (Теодосије га је кроз своје интервенције учинио мање поузданим, посебно у одељку о јудејским манастирима). С потоњим путописом пак ствари не стоје овако; разматрајући га, у неколико наврата смо упозорили на појединости које отварају прилично озбиљне недоумице у вези са Савиним итинераром: рецимо, зашто би он, идући из Александрије, прво потегао далеко на југ, до Тиваиде, па се онда вратио у Скит; или, због чега би уопште двапут долазио у Египат, тј. зашто није посетио Каиро кад је већ путовао уз Нил, него је то оставио за каснији тренутак? Према нашем уверењу, датом проблему се не може приступити искључиво с позиција просторне логике или логистике путовања, већ се у обзир морају узети и специфичности хагиографског дискурса кроз који је Савино ходочашће, на крају крајева, и предочено. Закључак који је могуће извући из протекле дискусије јесте то да одсудну улогу у груписању светих места и формирању светитељевих маршрута, поред географског принципа, игра један који би се дао окарактерисати као тематски; другим речима, критеријум којим се Доментијан водио у одабиру локација на које ће послати протагонисту није почивао само на просторним претпоставкама него и на потреби да свакој етапи његовог странствовања подари нарочит значењски набој. Два принципа, као што

<sup>1193</sup> Он каже да је утврда великаша Стреза, коју је овај учинио главним поприштем својих непочинстава, подигнута на стени чија је висина „око две стотине сежања и више“ (иако двѣ стѣ сежанѣн и волкѣн), Теодосије, *Живот*, 106.

<sup>1194</sup> Половина, *Топос путовања*, 174.

смо установили у случају првог путовања, нису неизоставно долазила у колизију: добар пример је маршрута у оквиру које је Сава походио места посвећена Богородици, уважавајући притом не само њихов просторни распоред већ и хронолошки след збивања што су се на њима по предању одиграла. Сва је прилика, међутим, да овакво усклађивање није могло бити постигнуто у сваком сегменту итинерара, посебно кад је реч о другом ходочашћу. Иако то свакако делује несувисло с практичне стране, две екскурзије у Египат којих се Сава подухвата могу се објаснити тиме што је прва усредсређена на тамошња жаришта монашког покрета, док је друга приповедана у кључу реминисценција на бекство Свете породице; свакој је, дакле, фокус на по једном од два кључна елемента на којима су у средњем веку почивале хришћанске представе о Египту.

Генерално гледано, светиње којим Сава приноси поклоњење могу се сврстати у неколико основних категорија, које у бити кореспондирају с главним цртама његовог светитељског лика. Најбројнија су, наравно, места што евоцирају дешавања из Христовог живота; у додиру с њима, наш ходочасник (пр)оживљава одговарајуће тренутке свете историје и потврђује се као *imitator Christi*. Дакако, успомене на Христа у тесној су спрези с онима на његову мајку, а будући да су и Сава и његови хагиографи духовно стасавали на Атосу, где је Богородичин култ имао посебан статус, инсистирање на њима могло би се схватити као одраз једног особитог сензибилитета под чијим су утицајем настали релевантни извори. У претходном пасусу назначен је још један круг ходочасничких циљева који је заједнички двома Савиним путовањима. Наиме, оба пута су међу његовим дестинацијама била и чувена монашка средишта, од којих је, из перспективе Савиног хагиолошког индентитета, несумњиво најважнија Велика лавра; истицањем посете централној задужбини његовог саликостојника, али и другим обитељима те испосницима диљем Палестине и Египта, животописци су истакли неке од кључних аспеката његове личности: и сâм формиран у манастиру, био је ктитор и организатор монаштва, баш као и његов свети имењак.

Коначно, посебно значајну скупину светих места којима Сава указује поштовање чине она синајска, из разлога што су Доментијану пружила веома згодну подлогу за заокруживање брижљиво грађене паралеле између њега и Мојсија. Поредиши Саву с библијским пророком – и, штавише, тврдећи да га је у сваком смислу превазишао – хиландарски јеромонах је у први план истакао две веома битне компоненте његовог „хагиографског портрета“.<sup>1195</sup> С једне стране, након теофаније коју је доживео на врху Хорива, Сава је с правом могао понети наслов „другог боговица“. Но, с друге стране, сличност с Мојсијем дала је повода приповедачу да подвуче и једну димензију Савиног светитељства која је тек наговештена у горњем излагању, а која би се можда могла означити као „национална“: на подобје старозаветног узора, који је некада стајао на челу Изабраног народа, српски архипастир је постао духовни отац и предводник „новог Израиља“. Ова поента спада у шири проблем идеолошких импликација везе што ју је Сава успоставио између Свете земље и немањићког краљевства. Анализирајући стратегије наративног конструисања простора у двома житијима – а надамце у старијем – указали смо на значај јунакове задужбинарске делатности те напора да широм Палестине (па и ван ње) устроји режим комеморације за династичке корифеје уписујући њихова имена у поменике тамошњих храмова; уз то, видели смо да се, у приповести о обиласку египатских монаха, светитељев подвиг ставља у контекст његове бриге о „отачаству“. У ономе што следи, наведене појединости, које су у протеклој дискусији заузимале споредно место, биће поново размотрене с политичко-теолошке тачке гледишта, која се, кад је реч о идеји о Светој земљи у Савиним хагиографијама, неизоставно мора узети у обзир.

Уколико је Доментијанов приступ обликовању Савиних маршрута почивао на намери да се апострофирају темељне поставке његовог светачког образа, смислено је претпоставити да тај исти резон стоји и иза текстуалне репрезентације појединачних светих места која протагониста

---

<sup>1195</sup> Ову синтагму смо преузели из наслова расправе Марјановић-Душанић, Харизма и ауторитет, 277–289.

посећује; поједностављено, подаци које добијамо о источним знаменитостима ограничени су на оне што на неки начин употпуњују представу о његовој светости. Сагледају ли се ствари из овог угла, неће зачудити то што се наши извори уопште не осврћу на природу Свете земље, нити се упуштају у описе сакралних објеката у којима се ходочасник поклања. Информације тог реда за Доментијана су свакако биле секундарне и суштински ирелевантне. Ослобођен екфрастичких амбиција, хагиограф је, очекивано, сматрао пречим да прикаже Савин доживљај светих места, што је чинио тако што их је одмах доводио у везу с одговарајућим сценама из свештене повести, и то поглавито из њеног новозаветног раздобља, ослањајући се како на канонске књиге тако и на апокрифни материјал и усмену палестинску традицију. У наредном кораку, он би вешто прешао с те временске равни на ону на којој се одиграва Савино ходочашће, чинећи га тако сведоком, па и учесником препознатљивих збивања из светописамске старине. При свему томе, сâм простор поклоњења би остао у другом плану, а једине упоришне тачке његове мисаоне реконструкције – не рачунајући генеричке просторне одреднице као што су *црква*, *храм* или *манастир* – били би предмети штовања (назначени само у појединим случајевима), пред, тј. над којима протагониста изводи пригодне ритуалне радње. Приповедањем тих радњи, које до извесне мере предочавају духовно и чулно искуство додира са светињом, у свести публике се ствара модел простора, чија текстуализација, дакле, почива на наравији, а не на дескрипцији.

Промишљање модалитетâ представљања простора у релевантним одељцима двају житија не може бити свеобухватно уколико се из вида изгуби оно што у њима читамо о становницима источносредоземних пространстава преко којих Сава путује. Његова странствовања претежно су обележиле интеракције с тамошњим правоверним живљем, почевши од највиших представника црквене хијерархије, преко клира и монаштва, до градске сиротиње (особито јерусалимске), која је с радошћу сведочила сваком његовом доласку. Кад је у питању Палестина, сви људи с којима је (бивши) архиепископ ступао у контакт припадају некој од побројаних група; на римокатолике те припаднике осталих хришћанских следби уопште није наизлазио, а исто важи и за муслимане. У Доментијановом житију, комуникација с верским „другим“ одвија се искључиво ван граница Свете земље *sensu stricto*. Од „Латина“ је, наводно, откупио метох Велике лавре у Акри, док је с присталицама Мухамедовог учења имао посла на удаљенијим локацијама, у Великом Вавилону и Великом Египту. Све у свему, можемо закључити да су палестинска света места представљена као чиниоци простора који „припада“ ортодоксима, док су „поганици“ и ини остављени изван њега. Сви они су, међутим, стављени у службу профилисања Савине светитељске фигуре. Кроз сусрете с патријарсима он се, у принципу, изједначава с поглаварима васколиког православља („небесним светилима“); учестало дељење милостије, опет, указује на филантропски импулс који спада у стандардна средства хагиографске карактеризације; на концу, цела поента Савиних пријема код муслимана лежи у томе да се он прикаже као неко ко проноси славу хришћанског Бога чак и међу неверујућима, у далеким крајевима познатог света. Сумарно говорећи, наш је утисак да сваки аспект наративног уобличавања простора Свете земље и суседних подручја код Доментијана и Теодосија одражава оно што се настојало поручити о самом протагонисти. У том смислу – дакле, суштински гледано – источна пространстава нису различита од других простора у којим се одиграва радња житија; она су само специфична утолико што у њиховом текстуалном изграђивању доминантну улогу има приповедање ходочасничких пракси, а не чудотворења или других, у хагиографском материјалу заступљенијих, активности светог архиепископа.

\*

Оно што нам остаје да учинимо пре него што текућу расправу приведемо крају јесте да се вратимо на проблем који смо покренули на самом њеном почетку. Наиме, може ли се на основу свега што је речено у овом поглављу разрешити дилема око Доментијановог учешћа у Савиним путовањима? Да ли је хагиограф своме учитељу збиља правио друштво у туђини, и ако јесте, да ли је то било током првог или другог његовог ходочашћа? Према нашем уверењу, полазећи од

тога како Доментијан наративизује простор Свете земље (и Блиског истока, шире узев) могуће је доћи до неких запажања која дозвољавају да се формира прилично јасан став о овој недоумици.

Видели смо, пре свега, да се Савин старији животописац сасвим солидно сналази у сакралној топографији Палестине; упркос понеком ситнијем пропусту, делује нам да он сразмерно добро познаје распоред тамошњих ходочасничких атракција, посебно оних у Светом граду и околини. Поред тога, подаци које доноси о Савиној пловидби од јадранског приморја до источне обале Медитерана, иако шути, заправо имају потврду у реалном путничком искуству; Бриндизи, Акра, Цезареја и Јафа уистину јесу биле важне (али не, разуме се, и једине) станице на морској траси ка Јерусалиму средином 13. века. Мада је Доментијан сигурно могао стећи ова знања и увидом у неко добро штиво или разговором с онима који су се већ опробали у поклоништву, не верујемо да постоји довољно ваљан разлог за то да одбацимо оно што сâм тврди о свом боравку у Светој земљи; напротив, узимајући у обзир квалитет информација које он пружа о јунаковом обиласку палестинских светиња, склони смо мишљењу да је могуће, па чак и вероватно, да их је и лично походио. Сасвим је друго питање, међутим, да ли је то чинио пратећи Саву. Кад је реч о првом путовању, изгледа да не постоји ништа што би изнудило категорички одречан одговор, али и што би адекватно поткрепило потврдан. Према нашем схватању, оно што би могло пресудити у оваквој ситуацији јесте чињеница да Доментијан заиста не пружа ни најсуптилнији наговештај о томе да су њих двојица заједно посећивали света места; не само да се у самој тексту не може наћи конкретан аргумент за ту тезу, већ би се за поједине његове формулације чак дало казати да иду у прилог супротном тумачењу.<sup>1196</sup> Укратко, како одговарајућег оправдања за претпоставку да је састављач старијег житија суделовао у Савином првом ходочашћу нема – или га ми, макар, као таквог не препознајемо – држимо да би опстајање на том становишту захтевало висок степен учењавања, што је, наравно, с методолошких позиција без икакве сумње неприхватљиво.

Што се потоњег путовања тиче, под утиском смо да простора за дилему има још мање; могло би се, штавише, утврдити да га уопште и нема. Према нашем схватању, постоји неколико солидних разлога за одбацивање идеје о Доментијановом учешћу у овом Савином поклонишким подухвату, од којих је кључни онај до којег смо дошли разматрајући место „Великог Вавилона“ у светитељевом итинерару. Подсећања ради, изнели смо мишљење да је прича о његовој посети том граду заправо произашла из пишевог мањкавог разумевања једног двосмисленог топонима, који у средњем веку збиља јесте означавао древну метрополу у Месопотамији, али и Каиро, тј. његово старо језгро. Вероватно неупућен у другу опцију, Доментијан је повезао овај географски назив са славним библијским локалитетом, а „Велики Египат“ с египатском престоницом, иако су се, како ми то видимо, обе те одреднице изворно односиле на султанско седиште на Нилу. Друкчије речено, сматрамо да постојећа верзија Савине маршруте представља Доментијанову разраду некаквог старијег и, сва је прилика, недовољно прецизног извештаја, који је очигледно остављао довољно простора за интерпретацију. Природно, ово гледиште би се могло прихватити само под условом да децидно искључимо могућност да је хагиограф лично сведочио путовању, чему смо ми, у светлости протекле расправе, веома склони.

Но, сем тога што, како изгледа, није пратио Саву, све су шансе да Доментијан ни сâм није прошао свим путевима на које шаље свог протагонисту. Узмимо египатску пустињу као пример: у начину на који он пише о овим крајевима нема баш ничег што би нас навело на помисао да је њихово похођење чинило део његовог властитог искуства; напротив, он о њима поседује сасвим начелну представу која почива на стандардној монашкој лектури. Па ипак, то што су његове вести о Египту и Синају тако штуре и уопштене, за разлику од оних о палестинским светим местима, не би требало да изненади. Досад смо, наиме, у неколико наврата истакли чињеницу да

---

<sup>1196</sup> В. изнад, стр. 65–66.

су ходочасничке туре у раздобљу развијеног и позног средњовековља по правилу биле сведене на сразмерно кратак потез од Јерусалима до Јордана, те да су ретко обухватале шире подручје Палестине, а сасвим изузетно и оближње регије које су такође биле интересантне хришћанским поклоницима. Кад говоримо о Сави, потпуно је разложно претпоставити да је он имао и жељу и средства да обиђе све главне знаменитости хришћанског Истока, при чему је за то постојала и реална црквено-политичка потреба. С нашим хагиографом, међутим, то свакако није био случај. Уколико је он доиста посетио Свету земљу – што је, по нашем суду, врло могуће – готово је извесно да је његово путовање протекло као и већина других у том периоду. Ако је просуђивати на основу онога што стоји у Житију, могло би се рећи да је он познавао Свети град и његово окружење, те подручје према истоку, до Јордана и Мртвог мора, што би, у принципу, одговарало просечној ходочасничкој маршрути његовог времена.

Дакле, да резимирамо. По нашем уверењу, Савин „последњи ученик“ и први животописац није био његов сапутник на странствовањима по Истоку; с друге стране, чини нам се прихватљивом замисао да, у неком каснијем тренутку, он ипак јесте отишао на поклоњење светим местима. У погледу хронолошког оквира тог његовог подухвата, процена Бојана Миљковића још увек је актуелна: речју, можемо га сместити у године између другог Савиног путовања и настанка самог дела, с тим да се горња граница с добрим разлогом да спусти на 1244, када је Јерусалим пао у руке муслимана.<sup>1197</sup>

---

<sup>1197</sup> Миљковић, *Житија светог Саве*, 148–149.

„ПРЕСВЕТЛИ ПУТ КА ЈЕРУСАЛИМУ“:  
СВЕТИ САВА И ИДЕОЛОШКО УТЕМЕЉЕЊЕ КОНЦЕПТА СВЕТЕ ЗЕМЉЕ

Наше досадашње разматрање Савиних житија било је усредсређено на то како се Света земља у њима наративно изграђује као простор. Ово је, међутим, тек један аспект представе о централној области хришћанског Истока што су је Доментијан и Теодосије – а нарочито први – завештали својим читаоцима. Други аспект, подједнако значајан за њено целовито сагледавање, дао би се оквалификовати као идеолошки утолико што су Савина ходочашћа стављена у службу преношења неких од кључних програмских порука хагиографског материјала којим се бавимо. Вероватно најважнија идеја која се развија у непосредној вези с путовањима у Свету земљу јесте она о народном изабрању, проистекла из Савиних дугогодишњих напора да своје сународнике изведе на пут спасења. Поред тог процеса, који ћемо детаљно испитати на наредним станицама, пажњу у оквиру овог поглавља ћемо посветити и феномену рецепције Савиних странствовања у нешто млађим средњовековним изворима; другим речима, покушаћемо да, на основу доступних сведочанстава из 14. века, истражимо утицај који су приче о архиепископовим туђиновањима имале на каснију перцепцију Свете земље у српској средини.

СВЕТА ГОРА – ЈЕРУСАЛИМ – СИНАЈ:  
ХОДОЧАШЋЕ У СЛУЖБИ ЛИЧНОГ ОБОЖЕЊА И КОЛЕКТИВНОГ СПАСЕЊА

Приповест о другом Савином ходочашћу ка источним светињама – и уједно последњем његовом путешествију уопште – старији животописац започиње следећим речима:

И обнаживши се овога живота и земаљских ствари добрим самислом и добром надом, поверовавши првој и другој заповести Божјој, и земаљско земљи оставивши, и сав прилепивши се ка небесним, жељенога Христа претпостави више од свога живота и овога свепропадљивога света, који брзо пролази. Раније и опет као високопарни орао по висини летећи, растргну светске жалости. А сада, по трећи пут, не као орао већ као Илија огњеооружник вихором би узет на небо. [...] И, ево, по трећи пут растргну преварне узе овога света, и одбаци јарам свој од себе, и оде, последујући Ономе који је рекао: ‘Где сам ја, ту и слуга мој нека буде’.<sup>1198</sup>

Оно што примећујемо у наведеном одељку није само то да се наступајуће поклоничко путовање приказује као „бекство од света“ (*fuga mundi*) – што је, иначе, крајње уобичајено – него и то да оно представља *трећи* такав догађај у Савином животу, чије је пуно значење могуће појмити тек кад се он сагледа заједно с осталим двома: наиме, с јунаковим пресељењем на Атос те с његовим

<sup>1198</sup> Доментијан, *Житије*, 341–343; изворни текст, *ibid.*, 342–344: „И обнажив се сего житїа. и вєщїи зємљьных[ь]. добрыиь сьмыслоиь и бл(а)гыиь оупоканїемь. прьвон и вторѣи заповѣды б(о)жїен вѣроу едѣ. и зємљьнаа зємљи оставивь. и всь прилѣпивь се къ н(е)б(е)с(ь)ным(ь). и жељємаго х(р)иста потче пачє жнвота своєго. и всєтанмаго сєго свѣта. скоро мннующаго: Прѣжде же и пакы. тако высокопарны орьль по высотѣ лѣтає. растрьза мнрьскыє печалн: сьгы же третнцю. не тако орьль. нъ тако наїа огнєоружник(ь). внхром(ь) вьзєтъ быс(т)ь на н(е)во. [...] и се третнцю растрьза прѣлѣстныє оузы мнра сєго. и сот[ь]врѣже нго єго сот[ь] сєвѣ. и сотнде послѣдє рекшомоу. да ндеже есмь азь. тоу и слоуга мон да воудєтъ“.

првим одласком у Палестину.<sup>1199</sup> У прилог размишљању да је Доментијан доиста на уму имао та два преломна тренутка несумњиво иде опаска на коју наилазимо нешто ниже:

Својим великим богољубљем и својим премногим подвигом своје отачаство приопшти Светој Гори, и пустиње градовима сатвори, и показа чеда своја житељима Свете Горе. И раније и опет сада обнављајући им пресветли пут ка Јерусалиму, увек све спремаше ка пренебесном животу [...].<sup>1200</sup>

Заједничко овим цитатима јесте то што се у обама недвосмислено истиче континуитет Савиних странствовања, која су сваки пут била усмерена ка једном од најугледнијих духовних жаришта православне екумене; речју, наш протагониста је најпре „освојио“ Свету Гору, затим Јерусалим и, напослетку, Синај. Ипак, чини се да се у једном битном погледу два одломка разилазе. Која је сврха светитељевих путовања, тј. у чему се огледа њихов свеукупни ефекат? По свему судећи, резултат походâ на Исток у првом случају јесте његово властито унутарње усавршавање, које се концептуализује као постепено померање дуж усправне осе: издизање изнад ефемерног *mundus*-а – предочено кроз поређење с „високопарним орлом“ – било је тек први корак ка небеским обитавалиштима која су чекала да га приме као некад пророка Илију.<sup>1201</sup> Поента је, дакле, у томе да су телесни покрет и духовни развој две веома тесно повезане категорије, чије међудејство представља једну од кључних полува текстуалног обликовања Савиног светачког идентитета.<sup>1202</sup>

Погледајмо сад други ексцерпт. Ту тежиште очито није на личном духовном испуњењу које је Сава нашао на својим путовањима него управо на користи што су је од њих имала његова „чеда“, која је увео у универзалну хришћанску заједницу отворивши им пут ка светим местима. Према томе, могло би се казати да су иза јунакових одлазака на ходочашће стајала два разлога, *pro anima* и *pro patria*. Мишљења смо да, у основи, ова констатација јесте тачна, али да изискује једно појашњење. Наиме, разлагање Савине мотивације за туђиновање носи ризик од превиђања чињенице да су напредовање у вери и брига за „отачаство“ – два темељна ослоња целокупног његовог деловања – до те мере испреплетени, да их је практично немогуће до краја разлучити. У том смислу, држимо да не би било у потпуности умесно посматрати их само као упариве, али у суштини одвојене потребе које је Сава настојао задовољити откривајући хришћанске светиње на источном Средоземљу. Пре ће бити да су то, у ствари, два аспекта једног те истог феномена који проистиче из специфичног односа између светог архиепископа и његове пастве: будући њихов заступник пред божанством, он ставља сопствено духовно прегалаштво, које се овде испољава кроз ходочашће, у службу њихове добробити. У оном што следи, показаћемо да је овај постулат имао пресудну улогу у формирању идеје о Светој земљи у Савиним житијима.<sup>1203</sup> Но, да бисмо то постигли, потребно је да кренемо од чина повлачења из света који је, према Доментијану, на неки начин припремио светитељеве позне поклоничке подухвате; потребно је, другим речима, да се најпре осврнемо на његове ране године у Богородичином перивоју.

<sup>1199</sup> На чињеницу да управо та два путовања чине целину с последњим Савиним ходочашћем пажњу су скренули и ранији истраживачи, в. Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 366, нап. 12; Доментијан, *Житије*, 492, нап. 6; Половина, *Топос путовања*, 187–188.

<sup>1200</sup> Доментијан, *Житије*, 345; изворни текст, *ibid.*, 346: „в(о)голюбѣмъ своимъ[ъ] великимъ[ъ]. и подвигомъ[ъ] своимъ[ъ] прѣднѣогымъ. с(в)ѣтѣн горѣ приобѣщивъ свое отъ[ъ]тѣство. и поустыинѣ грады сътворивъ. и чеда своа жителе показавъ. с(в)ѣтыѣ горы. и прѣжде и съгы пакы въ иерос(а)лимѣ. прѣсвѣтѣлѣн поутѣ нѣмъ обнавляе. внноу къ прѣн(е)в(е)с(ъ)номоу житію всѣхъ[ъ] готовѣ“.

<sup>1201</sup> О вертикалном кретању као физичком пандану духовног успона било је речи изнад, в. стр. 196–198. О метафори орла, која је нарочито релевантна у том смислу, пише Трифуновић, Приповедање и симболи, 166–168.

<sup>1202</sup> С тим у вези, упућујемо на књигу Uebel, *Ecstatic Transformation*, 127 и даље, у којој се теоријски промишља спона између путовања и изградње идентитета у средњем веку.

<sup>1203</sup> Размишљања која ћемо изложити на наредним страницама већ смо представили у раду Savić, Athos – Jerusalem – Sinai, 23–52.



Околности под којима је Сава (тад још увек Растко Немањић) по први пут крочио на тло Свете Горе толико су добро познате да било заиста сувишно задржавати се на њима.<sup>1204</sup> Оно што би, међутим, ваљало подвући у контексту тренутне расправе јесте то да Доментијан и Теодосије приказују његово пресељење међу атонске монахе као одлазак у „пустињу“; по тврђењу наших хагиографа, он је „од младости заволео пустињски живот“ (из’ млада възлюбен поуџинноѣ житіѣ),<sup>1205</sup> будући да „беше слушао о Светој Гори Атонској и о испосницима у њој, и о осталим местима пустињачким“ (слышал бо бѣ ѿ светѣи горѣ Аѳона и о постештих се въ немъ и о прочѣихъ мѣстѣхъ поуџинныхъ).<sup>1206</sup> Као значењем бремени, али и дубоко амбивалентан концепт, пустиња је имала истакнуту улогу у имагинарију средњовековних хришћана, који су у њој видели незаобилазан просторни оквир за најразвијеније видове подвижништва, физичког и менталног; наине, била су то места на којима се отшелник – трошећи тело, али јачајући дух – припремао за жељени сусрет с Богом.<sup>1207</sup> Иако је сурови, беживотни терен Египта, где су жестоке аскетске праксе имале свој први велики замањ, био и остао прототип пустиње кроз читаво раздобље о којем говоримо, жеља побожних појединаца с других поднебаља да се у њих упусте довела је до тога да се овај појам прошири на практично све забите, негостољубиве пределе; у Европи су, тако, функцију пустиње могла преузети острва, шуме, или пак, као у нашем случају, (свете) планине.<sup>1208</sup>

И заиста, начин на који житија дочаравају Савин иницијални боравак на Атосу сасвим је саображен еремитском идеалу. Напори којим се излагао кроз сталну молитву и пост учинили су да постане „као неки немилостив и гневан непријатељ својему телу“ (немлостивъ и гнѣвань нѣкакъ врагъ бываше своемуу тѣлоу), које је беспоштедно „мучио“, „умртвљавао“ и „разапињао“.<sup>1209</sup> Разуме се, телесно израбљивање ишло је укорак с духовним растом. С тим у вези, требало би подсетити на оно што двојица животописаца подвлаче на самом почетку својих излагања: да је божја милост почивала на јунаку још од његовог зачећа. Баш као и Исак или Јован Крститељ, „чудесно дете“ (чюднь [..] отрѣкъ) дошло је на свет у породици побожних и већ остарелих родитеља, и одмах је препознато као знамење превласти коју Свевишњи има над законима природе.<sup>1210</sup> То је, међутим, био тек почетак испољавања његове силе кроз светог човека и, заправо, својеврстан наговештај чудâ која ће потоњи извести, што за живота, што после смрти.<sup>1211</sup> Са становишта чудотворења, Савин долазак на Свету гору несумњиво је био прекретница. Према Доментијану, недуго пошто је одбегли владарски син стигао на Атос, „[о]во прво чудо сатвори Бог на њему“ (ѣ прѣвоѣ чюд[о] сѣтвори о немъ в(ог)ъ): речју, божјом вољом успео је да избегне очеве људе који су дошли по њега, а што му је омогућило да прими постриг.<sup>1212</sup> Убрзо потом збила су се још два миракулозна избављења из невоље: двапут је, наине, пао у руке разбојника – једном кад је кренуо да разноси „топле хлебове“ пустињацима, и опет док је

<sup>1204</sup> О томе в. Доментијан, *Житије*, 8–14; Теодосије, *Живот*, 5–10.

<sup>1205</sup> Доментијан, *Житије*, 12, 13.

<sup>1206</sup> Теодосије, *Живот*, 6; Теодосије, *Житија*, 104.

<sup>1207</sup> Релативно стара расправа која, међутим, и даље пружа одличну полазну основу за изучавање ранохришћанског поимања пустиње јесте Guillaumont, *Conception du désert*, 3–21. Међу научним радовима који обрађују ову тематику у (западно)европским оквирима треба издвојити Le Gof, *Šuma-pustinja*, 73–88, као и прилоге сакупљене у зборнику *Encroaching Desert*, edd. Dijkstra, van Dijk. Што се византијског угла тиче, в. della Dora, *Landscape, Nature, and the Sacred*, 118–144.

<sup>1208</sup> Како сугерише Поповић, *Пустиње и свете горе*, 265, међусобно замењивим терминима „пустиња“ и „света гора“ (али и „пећина“) српски средњовековни извори означавају „простор намењен вишим облицима монашког живота“; то гледиште унеколико коригује Špadijer, *Symbolism of Space*, 304–305.

<sup>1209</sup> Теодосије, *Живот*, 25–26; Теодосије, *Житија*, 119. В. и Доментијан, *Житије*, 22. О овом аспекту Савиних раних светогорских дана дискутује Поповић, *Пустиножителство*, 65–68.

<sup>1210</sup> Доментијан, *Житије*, 2–4; Теодосије, *Живот*, 3–4.

<sup>1211</sup> За преглед Савиних чуда в. Поповић, *Чудотворења*, 97–118.

<sup>1212</sup> Доментијан, *Житије*, 14–18.

пловио ка лаври Св. Атанасија – али је у оба случаја покушај да се његова богоугодна намера осујети био чудесно спречен.<sup>1213</sup>

Мада су ова рана чуда далеко мање спектакуларна од појединих која припадају каснијим фазама Савиног живота, она ипак јасно указују на то да је дар с којим је он дошао на свет добио сасвим нову димензију по његовом пресељењу у „пустињу“. Зарад потпунијег сагледавања овог развоја, налазимо да је упутно осврнути се на размишљања која је Клаудија Рап предочила у својој познатој књизи о епископском ауторитету у позној антици.<sup>1214</sup> Речју, две стране Савиног светитељског образа које смо управо назначили одговарале би ономе што Рап назива духовним, тј. аскетским ауторитетом (*spiritual authority / ascetic authority*). Извор прве врсте ауторитета је, према мишљењу ауторке, изван појединца; његови носиоци су искључиво особе на којима, по божјем извољењу, почива Дух. У том смислу, логично је да духовни ауторитет могу имати само одређени, богоизабрани људи, те да његово стицање не захтева никакво посебно залагање или припрему.<sup>1215</sup> Потпуно супротно важи за аскетски ауторитет, који се темељи на активном личном стремљењу ка врлини; да би га задобио, појединац се мора добровољно подвргнути ригорозним подвижничким праксама.<sup>1216</sup> Нарочиту пажњу у вези с овим двама концептима привлачи то што они образују својеврсну повратну спрегу: с једне стране, аскеза припрема човека да прими Дух, што ће рећи да постане носилац духовног ауторитета; с друге стране, она је уједно и показатељ његовог присуства, јер би без божје помоћи било веома тешко – а можда и сасвим неизводљиво – издржати тешкоће и изазове отшелничког живота.<sup>1217</sup> Овај укратко изложени принцип бесумње је на делу и у Савином случају. Благословен од рођења, Растко, понукан Светим Духом, решио је да напусти свет и упути се у пустињу; пошто је примио монашке завете и прихватио аскетску рутину, његова духовна снага је кренула да расте и да се манифестује кроз чудотворење. Другим речима, много пре него што је постао црквени достојанственик, Сава је почео испољавати знаке двојаког ауторитета на којем је почивао његов светитељски лик. Постоји, ипак, још један аспект његовог хагиолошког идентитета на који је неопходно осврнути се, а који бисмо, позајмљујући терминологију Клаудије Рап, могли означити као прагматични ауторитет (*pragmatic authority*).

Према њеном мишљењу, овај тип ауторитета происходи из индивидуалних напора, као и аскетски. Разлика је, међутим, у томе што поступци који некога препоручују за прагматични ауторитет нису усмерени ка личном усавршавању него ка добробити других; јасно је, отуд, због чега су његови уживаоци углавном појединци што располажу знатним друштвеним угледом и материјалним средствима.<sup>1218</sup> Како ми то видимо, последњи чинилац трипартитног модела који је уобличио Клаудија Рап открива још једну кључну компоненту Савине личности. Премда је он уистину „презре[о] овај привидан живот и славу и све земаљске страсти“, <sup>1219</sup> његово одвајање од окружења из којег је потекао није било ни близу тако радикално како би читалац класичних дела отшелничке лектире вероватно очекивао. И заиста, Доментијан наглашава у бити непрекинуту спону између светог и његовог „отачаства“ повлачећи сугестивну паралелу с Јованом Претечом, првим пустиножителем:

Јер он [Јован], по речи јеванђелисте Луке ‘оде у пустињу и ту би до дана свога јављања к Израилу’. А овога [Саву] сам љубитељ љубави и волитељ милости, Христос, изабра још

<sup>1213</sup> Ibid., 32–38; Теодосије, *Живот*, 28–32.

<sup>1214</sup> Rapp, *Holy Bishops*.

<sup>1215</sup> Ibid., 16, 56 и даље.

<sup>1216</sup> Ibid., 17, 100 и даље.

<sup>1217</sup> Ibid., 17–18, 101.

<sup>1218</sup> Ibid., 17, 23 и даље.

<sup>1219</sup> Доментијан, *Житије*, 22, 23.

из утробе мајчине, и уведе га у Свету Гору своју, и у њој би док га не подиже на просвећење свога отачаства.<sup>1220</sup>

У цитираном одломку крије се веома важна поента. Сврха Савиног подвизавања није била само у његовој властитој духовној сатисфакцији; оно је, наиме, истовремено представљало припрему за прихватање вођства над Српском црквом, што је био начин да нарочити статус који му је Бог наменио подели са својим сународницима. У том смислу, њега је могуће придружити бројним знаменитим хришћанима позноантичког и византијског раздобља чије је искуство у „пустињи“ било нека врста прелудија за истакнуту црквену каријеру. Ти „монаси-епископи“ (*monk-bishops*), како их зове Андреа Стерк, оличавају један идеал посве различит од оног отеловљеног у људима који читав свој век посвећују анахорези; уместо да се заувек одрекну света, ови први га само на неко време напуштају како би досегли степен монашке врлине неопходан за обављање највиших црквених функција.<sup>1221</sup> Захваљујући престижу Василија Великог – који ју је, заправо, утемељио – ова концепција епископата је постепено задобила нормативни статус у православној васељени, с тим да је, по потреби, унеколико и прилагођавана не би ли одговорила на специфичне захтеве појединачних културних средина.

Настојећи да осветли ту појаву из неког угла који није преовлађујући, византијски, Стерк се осврће управо на пример Саве Српског. Насупрот типичном монаху-епископу касне антике, чији би се презир према профаном појавио по стицању завидног класичног образовања (чиме су, практично, у корену сасецани изгледи за висока интелектуална прегнућа, али и сујета што их прати), Сава је одбацио положај и иметак које је гарантовала припадност владарском дому. Но, и поред те битне разлике, ауторка је става да се код Доментијана и Теодосија изворни образац ипак јесте у многим погледу одржао.<sup>1222</sup> Један од важних његових аспеката, заступљен у обема Савиним хагиографијама, јесте тзв. „мешовити живот“ (*mixed life*), који Стерк схвата као равнотежу између контемплативног живота филозофа/монаха и активног служења заједници.<sup>1223</sup> Суштина њеног аргумента лежи у томе да наведене улоге, које се сустичу у личности епископа, не одговарају засебним, строго разграниченим етапама његовог приватног и професионалног пута; напротив, две димензије – аскетска те пастирска – међусобно се преплићу и прожимају, и тиме пресудно утичу на динамику изградње идентитета. Као игуман Студенице, а и касније, као архиепископ, Сава се у мислима неретко враћао у „пустињу“ своје младости. Па ипак, његове „посете“ Светој Гори у назначеном периоду нису биле искључиво имагинарне; он је користио сваку прилику да се и заиста повуче тамо, задржавајући се онолико колико су црквено-државни послови дозвољавали.<sup>1224</sup> Дакле, једини разлог који га је могао понукати да заузда своју сталну жудњу за тиховањем био је интерес његове пастве; како нас уверава млађи животописац, на сабору у Жичи – на којем је Стефана окурунио за првог српског краља – Сава је, између осталог, изговорио следеће:

Знате, дакле, и чусте за моје најпре једно па друго бежање од вас у пустињу, и да не претпоставих ништа од красота овога света Божјој љубави [...]. Али вас ради, саплеменика ми, свету и слатку ми пустињу оставих, и не дођох да тражим ништа више, до ли душе ваше. Тако рећи, ради ваших душа и душу своју омрзнух, сећајући се старих

<sup>1220</sup> Ibid., 13; изворни текст, *ibid.*, 12: „онъ бо по г(а)го(л)оу г(а)н(а)г(е)л(а)ста лоу(к)ы. нде въ поу(с)тыню. и тоу быс(т)ъ до д(ь)не павленїа своего къ и(с)р(а)н)лю. сего же самъ люб(в)и рачнтель. и волнтель м(н)л(о)сти х(р)исто(с)ъ. нз(б)равн его и еше не трѣва м(а)тер(н)на. и въвѣд[е] и въ гороу с(в)е(т)о(у)ю свою. и въ нин быс(т)ъ дон(д)еже въздвнже и на прос(в)ещенїе сот(ь)чства своего“. Уп. Лк 1:80. О типологији Сава – Јован Крститељ пише Јухас-Георгиевска, Књижевно дело, LXV–LXXI.

<sup>1221</sup> Sterk, *Renouncing the World, passim*; в. и Rapp, *Holy Bishops*, 123–125.

<sup>1222</sup> Sterk, *Renouncing the World*, 229–236.

<sup>1223</sup> Ibid., 103.

<sup>1224</sup> Истина, једном чувеном приликом је одлучио да остане на Атосу и дела преко посредника, иако је ситуација у „отачаству“ била више него озбиљна. Ради се, наравно, о епизоди у којој је Сава учинио да миро поново потекне из моштију његовог оца тако што је послао аву Иларију да пред гробом светогача прочита његову посланицу; о томе в. Доментијан, *Житије*, 186–194; Теодосије, *Живот*, 117–125; Поповић, Чудотворења, 109–110.

светих, који су у болу срца за своје саплеменике говорили: [...] ‘Желео бих сам да будем анатема од Христа, за браћу своју по телу, Израилце’.<sup>1225</sup>

Очигледно је, све у свему, да тензије између отшелништва и бриге о другима, између сопственог духовног уздицања и општег добра, те између кажњавања тела и жртвовања душе (*pro ovibus*), чине идеолошку окосницу светитељевих житија. Стога, оне такође дају особит смисао његовим путовањима, током којих, као што ћемо показати, до изражаја долазе сва три елемента његовог ауторитета: духовни, аскетски и прагматични.<sup>1226</sup>

Најпре је, међутим, неопходно да се задржимо на једном битном мотиву који се запажа у двама претходно наведеним одломцима. У изводу из Савине саборске беседе, као и у аналогiji што је Доментијан прави између њега и Јована Претече, светитељеви сународници се упоређују са старозаветним Израилем. Тиме је изражена веома моћна идеја која је, речима Мери Гарисон, толико позната да је не треба подробно представљати и до те мере распрострањена да је пре или доцније била уткана у идентитет готово сваког хришћанског народа Европе.<sup>1227</sup> Ради се, дакако, о библијској теми изабрања, заснованој на замисли да с одређеном заједницом – издвојеном од осталих с нарочитим циљем – Бог успоставља посебан, заветни однос.<sup>1228</sup> Премда је претпоставка на којој почива овај концепт у начелу прилично јасна, требало би водити рачуна о томе да је он добијао специфична значења у различитим историјским контекстима, што значи да се његови појединачни појавни облици могу разумети само у склопу шире слике о политичким приликама на датом простору, у датом тренутку.<sup>1229</sup> У Србији 13. столећа, током година и деценија које су уследиле након проглашења краљевине и стицања црквене аутокефалије, представа о народном изабрању је сасвим разумљиво имала тријумфалистички призив. У тим околностима, као извор световне и духовне власти, династија је попримила особен набој светости и постала нова *stirps beata* изникла из „доброг корена“, како се у оновременим изворима назива Стефан Немања.<sup>1230</sup>

Неопходно је, ипак, нагласити то да владајућа породица није замишљана само као фокус светости него и као својеврстан њен „проводник“. Наиме, кључна карактеристика ове ране фазе развоја идеје о богоизабраности код Срба јесте то што се повлашћени положај који су у очима Свевишњег уживали Немањићи у извесном смислу односио и на њихове „саплеменике“. О овом феномену писао је Антони Д. Смит, који је проучавао модалитете одржања етничких заједница уз помоћ митова о народном изабрању. Његов је закључак да су, у неким случајевима, ти митови почивали на програмски изграђеним традицијама владарског дома, из којих су његови поданици као колективитет црпели своје „главне симболе и културу“; суштина датог обрасца – Смит га је означио као „империјално-династички“ (*imperial-dynastic pattern*) – лежи, дакле, у идеолошком

<sup>1225</sup> Теодосије, *Житија*, 205–206; изворни текст, Теодосије, *Живот*, 141–142: „вѣсте оубо и слышасте ис прѣва единою и двашти мое оуть васъ въ поуѣстнию бѣжаніе, и тако ниттоже еанка мѣра сего красныхъ прѣдъпоттохъ кожне любве, [...] нъ оубо васъ ради, своеплеменныхъ мн, светоюю и сладкоюю мнѣ поуѣстнию оставихъ, и ниттоже вашнихъ нъ доушь вашнихъ прѣидохъ нскати, тако решти, вашнихъ ради доушь и доушоу свою възненавидѣхъ, подннае древныхъ светыхъ со своеплеменныхъ срьдоболствомъ къ богоу глаголюштыхъ: [...] благоволахъ самъ азъ анаѣма быти оуть Христа по братѣи моеи по пльти нже соуть їсранлнѣ“.

<sup>1226</sup> Скрећемо пажњу на то да је у чланку Марјановић-Душанић, Харизма и ауторитет, 277–289, недавно понуђен још један оквир за проучавање Савиног ауторитета; полазећи од Веберове дефиниције харизме, ауторка разрађује дводелни модел који подразумева „харизматски“ и „институционални“ аспект.

<sup>1227</sup> Garrison, *Divine Election*, 275.

<sup>1228</sup> О концепту богоизабрања уопште – у хришћанству, као год и у другим верским системима – писано је много и с различитих дисциплинарних становишта; в. литературу у нап. 9. Нешто слично би се могло казати о „националним“ средњовековним дискурсима о изабраности, посведоченим на широком потезу од Британије до источног Медитерана. Из разумљивих разлога, за нас је нарелевантнија византијска перспектива; она је недавно предочена у књизи Eshel, *Concept of the Elect Nation*, у којој се може наћи и преглед старије литературе. Расправу о заступљености дотичне идеје у делима средњовековне српске књижевности започео је Благојевић, Срби – избрани народ, 115–132, а најскорије о њој је дискутовала Марјановић-Dušanić, *Écriture et la sainteté, passim*.

<sup>1229</sup> Garrison, *Divine Election*, 299.

<sup>1230</sup> Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 100–117; Марјановић-Dušanić, *Écriture et la sainteté*, 62 и даље.

обједињавању династије, територије и народа.<sup>1231</sup> Кад говоримо, конкретно, о српском примеру, регулисање сложених односа унутар овог концептуалног троугла спадало је сасвим извесно у домен Савиног деловања. Но, поред њега, средишња фигура политичко-теолошког пројекта на којем се темељила немањинска власт био је сâм свети родоначелник, виђен као „други Јаков“ или „нови Израил“, чија је превасходна дужност била да „чеда [с]воја обнов[и] Духом Светим“, што је требало да им омогући да се с пуним правом назову „избрање Божје“ (изъбранныѣ б(о)жїѣ).<sup>1232</sup>

Да би то постигао, међутим, велики жупан је прво морао да се одрекне власти, а затим да се придружи свом најмлађем сину на Светој гори. Доментијан и Теодосије потанко извештавају о богоугодним делима „свештене двојице“, којим су испунили оних неколико година колико им је дато да скупа проведу на Атосу.<sup>1233</sup> Наравно, њихов најдалекосежнији пројекат била је обнова запустелог манастира Хиландара, која је у житијима препозната као догађај од прворазредног значаја.<sup>1234</sup> У контексту наше досадашње дискусије, нарочито је индикативно то како Теодосије приказује оснивање српске обитељи евоцирајући тему „новог Израиља“: баш као што је некада Јакова „умножио и телесно распространио у Египту“, Бог је желео да и Немању, тј. Симеона, „доласком у туђину умножи и распространи не телесном него духовном децом у пустињи“ (не плътскыи нъ доуховныи чеды въ поустыни въ тоужден странѣ пришьствїемъ оудножити и распространити хоте).<sup>1235</sup> Била је, према томе, божја воља да се српски монаси настане међу житељима Свете Горе, што је Сави, водећем актеру тог подухвата, предочено на начин типичан за хагиографију; речју, кроз уста мистериозног гласника. Према Доментијановом казивању, светитељу се једнога дана обратио „неки богобојажљиви муж“, саопштивши му суштину његовог бављења на Атосу:

Бог посла тебе у Свету Гору не само да спасеш себе и свога родитеља,<sup>1236</sup> јер пророку је речено: ‘Не упознај ме само ти једини, већ узиђи на Сион Гору, као трубу узнеси глас свој Јерусалиме, јављајући добре гласе, тако да ме сви спознају’. Такође и ти не касни, већ сатвори манастир у Светој Гори, да буде истинито прибежиште твоем отачаству, да и после вас они који су у земљи твога отачаства [...] буду спасени.<sup>1237</sup>

Наслањајући се на дело свог претходника, Теодосије такође преноси ову пажње вредну епизоду. Изгледа, ипак, да он још отвореније истиче „национални“ карактер будућег манастира:

Све вам је сада у Богу могуће; у својој сте земљи самодршци, и сродници сте по телу онима који сада царују, и ако што молити благоизволите – молбе ваше неће бити узалудне. Пожурите се да место или запустели манастир измолите, и овај обновивши својему отачаству утврдите да се српски манастир зове, да би они од вас који љубе Бога и од светског живота беже пристаниште спасења после вас налазили [...].<sup>1238</sup>

У обама житијима, дакле, Хиландар се поима као место спасења Савиног и Симеоновог народа. С тим у вези, чињеница да старији животописац посеже за снажном симболиком Сиона није случајна, нити је без преседана у српском књижевном стваралаштву 13. века. Нешто слично

<sup>1231</sup> Smith, Chosen Peoples, 136.

<sup>1232</sup> Доментијан, *Житије*, 62, 63.

<sup>1233</sup> Ibid., 40–82; Теодосије, *Живот*, 33–48.

<sup>1234</sup> О оснивању Хиландара в. скорије Коматина, *Црква и држава*, 189–191.

<sup>1235</sup> Теодосије, *Живот*, 48; Теодосије, *Житија*, 136.

<sup>1236</sup> У Пећком рукопису, на овом месту је додато „но да и деци отачаства твога устројиш добар пут“, Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 337, нап. 8.

<sup>1237</sup> Доментијан, *Житије*, 87; изворни текст, *ibid.*, 86: „[...] тебѣ посла б(о)гъ въ с(в)етоују гороу. не тыкъмо т(е)бе сп(а)сти се и родителю твоємоу: Пр(о)рокоу бо р(е)чено быс(тъ). не тыкъмо ты єдинъ оубѣждь ме. нъ на сїонь гороу възиди. како трубоу възнеси гл(а)сь свон. бл(а)говѣствоує на иерос(а)лїма. как(о) вси да оубѣд[е]т[ь] ме: Такожде и ты не късны. нъ сѣтвори м(а)настырь въ с(в)ѣтѣн горѣ. да боудеть истовое приѣжиште твоємоу от(ь)чѣствоу. да и по васъ соущїи въ земли от(ь)ч(ь)ства твоєго. [...] сп(а)сенїи б[о]у[д]оутъ“. Уп. Ис 40:9.

<sup>1238</sup> Теодосије, *Житија*, 136; изворни текст, Теодосије, *Живот*, 49: „вса вамъ нынѣ ѿ господи възможна соутъ, въ своєн земли самодръжци есте, и нынѣ царствоушїи нѣмъ по плъти сьродны есте, аште что просити благоболите, прошенїа ваша не соуетна. потыштат се мѣсто нан запустѣвшїи мнастырь испросивше, и сего обновльше, своємоу отѣчѣствоу оутврдите срьбьскын мнастырь взати се, како да нже отъ васъ любештен кога и житїа мира отъбѣгаюште, пристаниште спасенїю по васъ оубѣтають [...]“.

уочавамо у опусу Стефана Првовенчаног, који је користио овај значењем обременењен концепт из два разлога: с једне стране, изједначајући свога оца с библијским патријарсима попут Јакова или Давида – чија је утврда на Сиону у дискурсу српских писаца идејно поистовећена с Хиландаром – настојао је потцртати сакралне основе, а самим тим и легитимитет, немањићке власти; с друге стране, овим је наговештено да су, предвођена породицом која ужива небеско покровитељство, „деца отачаства“ била на сигурном путу ка колективном спасењу.<sup>1239</sup> Доментијан и Теодосије су прихватили и развили обе ове поенте, стављајући тежиште на Саву као главног спроводитеља провиденцијалног плана: Господ, експлицитна је *vita prima*, „на боље самотрење своје приведе кроз њега родитеља његовог, да буде савршени отац свога отачаства, да се Богом и молитвама светога кир Саве јави већи од својих отаца“ (на кол’шеє съдотреніє своє прикѣде нмѣ родителѣ его. тако быти емоу съвршен’номоу о(тѣ)цоу от(ѣ)тства своєго. б(о)г(о)мъ и м(о)л(н)твами с(вѣ)т(а)го квр(ѣ) савы).<sup>1240</sup> Другим речима, Сава је тај који је учинио да Немања, а потом и читав српски корпус, постану *novus Israel*, односно да се светост династичког родоначелника и утемељитеља државе пренесе на заједницу његових поданика.

Излишно је посебно наглашавати то да мимо светогорског искуства светачког двојца овај процес не би био замислив. Међутим, исто тако је јасно да Савина посредничка улога није могла доћи до пуног изражаја на Атосу; за то је, наиме, требало сачекати да се он и његов отац нађу међу својим сународницима, што се први пут догодило приликом преноса Симеонових моштију из Хиландара у Студеницу. Два су момента која би овде требало истаћи у вези с том епизодом. Пре свега, животописци пореде репатријацију земних остатака бившег владара с премештањем Јаковљевог тела из Египта у Ханан, чиме, фактички, заокружују типолошку спону између старог и новог Израиља: „ношаху га“, вели Теодосије, „као другога Јакова и новог патријарха Израиља оца нашега Симеона“ (носеште тако другога Јакова и новааго Израиља патријарха оѣтца нашего Симеона).<sup>1241</sup> Пошто је он изнова сахрањен, Сава је стао упућивати усрдне молитве Богу да опет „обнови сухе кости“ свога слуге, тј. да уреди да из његовог потоњег гроба, као и из првог, потекне миро. На наредну годишњицу упокојења светог човека, жеља његовог сина је услишена: по Доментијану, док је служио литургију из раке је кренула да извире та драгоцену течност, чија су чудотворна дејства убрзо изашла на глас.<sup>1242</sup> За нас је од особитог значаја то што је ова сцена уклопљена у оквиру историје спасења помоћу још једног препознатљивог старозаветног паралелизма. „Миро добромирисно“ што су их Симеонове реликвије лучиле стављено је у исту раван с водом коју је Господ некада источио „из тврдога камена жедноме народу у пустињи“; алудира се, наравно, на библијску причу о луталаштву Јевреја одбеглих из Египта.<sup>1243</sup>

Потенцијал ове аналогije очигледно је препознао и Теодосије, с тим да он није напросто репродуковао Доментијаново казивање него га је разрадио на прилично интересантан начин. Наиме, према његовом тврђењу, миро није текло само из гроба светог већ и из његове представе осликане на једном од зидова цркве: као што је, у далекој старини, „из суха камена у пустињи непокорном народу источио воду“, Бог је учинио да „благопокорним људима, деци његовој [*sc.* Симеоновој] и народу његову, новом Израиљу, [...] ова [слика] од сухога креча миром извире“ (благопокорнвыиць людемъ, чедомъ его, и людемъ его, новомоу їсраилю, и сіа оѣтѣ соухаго кара мѣропрозекателна сътвори).<sup>1244</sup> Будући непатворена материјализација божје милости – попут воде која је своједобно омогућила Јеврејима да наставе трагање за Обећаном земљом – миро је у очима хагиографâ и њихове публике имало спасоносна својства; преко њега је Симеонова изабраност проширена на

<sup>1239</sup> Марјановић-Душанић, Хиландар као Нови Сион, 18–20.

<sup>1240</sup> Доментијан, *Житије*, 153, 154.

<sup>1241</sup> Теодосије, *Живот*, 84; Теодосије, *Житија*, 163.

<sup>1242</sup> Доментијан, *Житије*, 156.

<sup>1243</sup> 2 Мој 17:1–6.

<sup>1244</sup> Теодосије, *Живот*, 88; Теодосије, *Житија*, 166.

целу његову паству, о чему недвосмислено сведочи двојака употреба синтагме „нови Израил“, која очито има како појединачне тако и колективне конотације.<sup>1245</sup> Разуме се, Сава је одиграо одлучујућу улогу у обема поменутих ситуацијама, што ће рећи у translацији очевих остатака са Свете Горе те у његовом студеничком мироточењу. У првој, он је непосредно поистовећен с Јосифом, који преноси Јакова из туђине назад у домовину. У другој пак житија га пореде – истина, имплицитно – с једним другим старозаветним јунаком, оним што је у древна времена предводио јеврејске избеглице кроз дивљину; већ овде се, дакле, запајају зачеци паралеле Сава–Мојсије, о којој је било речи раније, а на коју ћемо се вратити и у наставку излагања.

Разлог из којег смо у склопу дискусије о представама о Светој земљи посветили оволико пажње атонској фази Савиног (и Симеоновог) живота лежи у томе што је управо у том периоду и на том простору отпочео један процес чији би идеолошки значај било тешко преценити, а који ће досегнути врхунац у контексту светитељевог „освајања“ хришћанских знаменитости Блиског истока. Преселивши се на Свету Гору и предавши се аскези, Сава је постепено усавршавао свој духовни дар, што га је припремало за то да, у релативно блиској будућности, постане достојан предстојатељ Српске цркве. Паралелно с тим, његово лично прегалаштво отворило је изгледе за спасење свих оних чије су душе биле под његовим старањем:

[...] ка Светој Гори велики и простран пут сатвори њима, и у њој сазда велике и тврде градове, сваким добром испуни и све предаде деци свога отачаства да, пребивајући у њима, сатворе дела Божја и да, претрпевши истинито до краја, постану Господу Богу савршени људи.<sup>1246</sup>

Са становишта нашег разматрања, крајње је индикативно то што већ у првој наредној реченици старији животописац додаје: „И такође устроји пут у Јерусалим и на Синај и у свако место где се именује име Божје“ (и такође путъ вѣ іер(оу)с(а)лімъ и вѣ синаю. и вѣ всако мѣсто ндеже нде б(о)жіе именујуѣтъ се).<sup>1247</sup> Чињеница да Доментијан овде, у другом поглављу, најављује ходочашћа о којим ће детаљно говорити тек у поглављима 22, тј. 26–30, сугерише да она збиља представљају само касније етапе једног те истог целоживотног путовања, у којем су оличени Савини непрекидни напори да за српско друштво обезбеди врхунску духовну корист. У том смислу ваља тумачити и речи које је он, још као млади светогорски монах, ревнујући молитвено упутио Богу:

Управи ноге моје на твој мирни пут и удостоји ме да се, хитајући на исток, у свети Твој град Јерусалим, поклоним животворећем Твојем гробу и да мојим душевним и срдачним очима сагледам где је лежало пречисто Твоје тело, и где су стајале пречисте Твоје ноге и Твој животворећи крст на коме се, нас ради, пролила пречиста Твоја крв. И видевши сва страдања Твоја, да их напишем на таблицама мога срца и са смелошћу према Теби вратим се на Запад, и силом Светога твога Духа просветим народ Твој, заблудео незнањем Тебе, истинитога Бога и да недостатке свога божаственога учења у моме отачаству испуниш кроз мене, слугу Твога.<sup>1248</sup>

*Vita prima* нам, дакле, веома рано поручује да ће протагониста морати да оде у Јерусалим не би ли испунио своју основну мисију за „отачаство“. Но, питање које у овом сегменту Житија остаје

<sup>1245</sup> Благојевић, Срби – изабрани народ, 120–122; Marjanović-Dušanić, *Écriture et la sainteté*, 88–89 et passim.

<sup>1246</sup> Доментијан, *Житије*, 27; изворни текст, *ibid.*, 26: „[...] къ с(в)ѣтѣн горѣ поутѣ великъ и пространство оуствори нѣмъ. и грады вѣ нѣн тврды и великы създа. вѣсего бл(а)га испълни. и вса прѣда чедом[ъ] своего от(ъ)чѣства. како да прѣбывающе вѣ нѣхъ дѣла б(о)жіа сътвореть. и прѣтърпѣвшѣи доврѣ до конца б[оу]доутѣ г(осподе)вн б(о)оу людѣ сѣвршени“.

<sup>1247</sup> *Ibid.*

<sup>1248</sup> *Ibid.*, 23–25; изворни текст, *ibid.*, 22–24: „направн носѣ мѡн на поутѣ твоѡ днрѣны. и сп[о]добн мѡ да текѣ на вѣстокъ вѣ с(в)ѣты градъ твоѡ іерос(а)лімъ. и поклонити се животворещѡму гробу твоѡму. и отида мѡмѡ д(оу)шевѣныма и ср[ъ]д[ъ]ч[ъ]ныма ѡбъзроу. нд[е]же лежа прѣч(н)стѡе тѣло твоѡ. и ндеже стоѡсте прѣч(н)стѣн нозѣ твоѡ. и животворещѣн кр(ъ)сть твоѡ. на нѣмъ же нас(ъ) радн прѣч(н)стаа крѣвь твоѡа проліа се. и все стр(а)стн твоѡе видѣвъ напишоу є на скрижалех[ъ] ср[ъ]д[ъ]ца мѡего. и съ дръзновеніемъ твоѡмъ. вѣзвращѣ се на западъ. и слоуо с(в)ѣт(а)го твоѡего д(оу)ха. просѣвшѣ людѣ твоѡе заблѡудѣшее. не в[ѣ]дѣніем[ъ] текѣ истиннаго б(о)га. и своего б(о)ж(ъ)ствѣнаго оученіа недостаткы испълниши мноу рабомъ твоѡмъ. вѣ мѡемъ от(ъ)чѣствѣ. сице же ємоу прѣбывающѣ вѣ с(в)ѣтѣх(ъ) м(о)л(н)твах(ъ):“.

отворено јесте шта ће остварење његове замисли конкретно подразумевати. Да бисмо дошли до одговора, морамо се вратити на приповести о његовим поклоничким путешествијима.

\*

Доментијанова одлука да већ при почетку списа уведе Савину чежњу за посетом Светом граду у принципу није зачуђујућа; некога ко је дане проводио фигуративно „развињући“ своје тело несумњиво је морала привлачити идеја о ходочашћу у Палестину, које је наткриљивало све остале видове испољавања христомиметичке побожности.<sup>1249</sup> Држимо, међутим, да, сем тога, ова антиципација има за циљ да потцрта континуитет између Савиног најранијег боравка на Атосу и његових доцнијих странствовања, односно између двеју „пустиња“ које је изабрао за попришта свог подвига. Расправљајући о првом ходочашћу, указали смо на то да светитељев итинерар има веома упадљив еремитски набој: наговештен обиласцима местâ што чувају успомену на Христа и Претечу, он је нарочито дошао до изражаја у сегменту о Савином „прохођењу кроз пустињу“ (ω ποустын'номъ прохожденїи), које је представљено као природан наставак његових младалачких тежњи ка отшелничком животу.<sup>1250</sup> Упркос томе што се два хагиографска извештаја о овој етапи путовања прилично разликују – о чему је било речи у ранијем излагању<sup>1251</sup> – по једном питању они су потпуно сагласни: главна Савина дестинација у Јудејској пустињи била је Велика лавра његовог саликостојника и узора. Прилика да се поклони гробу, али и да, како каже Теодосије, „испит[а] пештеру“ светога те „сва места пребивања у пустињи где је усамљено живео у посту, болу и страдању“ (пештероу же светаго отъца Савы и вьса вь поустыни мьчталствоујушта его поштенїемъ колѣзньнаа же и страдалнаа его прѣвкванїа изслѣднѣ),<sup>1252</sup> за нашег ходочасника је, разуме се, морала бити непроцењива на једном сасвим личном плану. Па ипак, све говори у прилог томе да је ова посета имала и додатни, једнако важан аспект: према Доментијаном причању, пошто је обдарио монахе замашном количином злата, српски архиепископ је примљен у њихово братство (и братъ нар(ε)че се єдинъ от[ъ] ных[ъ]).<sup>1253</sup> Иако се овај чин дâ тумачити и као израз уважавања и захвалности према угледном госту, наука је показала да је он имао и конкретније последице, које се дотичу саме суштине Савиног боравка у Палестини.

Наиме, на основу пажљивог читања старијег животописа стиче се утисак да приступање заједници Велике лавре заправо представља кулминацију Савине намере да успостави контакт с чувеном обитељи, а која је, чини се, припремана од часа кад је први пут крочио у Јерусалим: не заборавимо да је он у тамошњем метоху Лавре становао „от[ъ] прѣва“<sup>1254</sup> – што ће рећи од самог доласка – те да је баш у Светом граду упознао и њеног настојатеља, Николу, у чијој ју је пратњи убрзо посетио. Но, првенствени разлог из којег је Сава радио на томе да се повеже с лавриотима постаје јасан тек у одељку у којем нас Доментијан обавештава о његовом повратку из пустиње; обревши се поново у Јерусалиму, он је добио благослов да цркву Св. Јована Богослова – у којој је Миодраг Марковић препознао некадашњи северни параклис крсташке базилике уништене 1219/20<sup>1255</sup> – учини језгром новооснованог српског манастира.<sup>1256</sup> Судаћи по томе што дозволу за подизање сионске задужбине Сава није затражио само од патријарха Атанасија, као надлежног архијереја, већ и од „игумана [Николе] и све братије“, оправдано је претпоставити да је дотични сакрални објекат био у њиховом поседу те да је уступљен старешини Српске цркве

<sup>1249</sup> О феномену опонашања Христа у средњем веку в. Constable, *Ideal*, 143–248.

<sup>1250</sup> Доментијан, *Житије*, 296.

<sup>1251</sup> В. изнад, стр. 155 и даље.

<sup>1252</sup> Теодосије, *Живот*, 168; Теодосије, *Житија*, 225.

<sup>1253</sup> Доментијан, *Житије*, 298.

<sup>1254</sup> *Ibid.*, 300.

<sup>1255</sup> Марковић, *Прво путовање*, 66–68.

<sup>1256</sup> Доментијан, *Житије*, 300. У Теодосијевој приповести о првом Савином путешествију не затиче се ни најмања назнака о оснивању манастира на Сиону.



тек пошто је он постао њихов братственик. Према томе, изгледа да је Савин манастир и даље припадао Лаври (свакако је био насељен саваитима у време светитељевог другог ходочашћа), али је његова сврха – баш као и цркве Св. Георгија у Акри, коју је он, наводно, „искупио од Латина“ – морала бити у пружању смештаја и помоћи будућим поклоницима из Србије и, могуће, осталих православних земаља.<sup>1257</sup> Међутим, све упућује на то да времена да Св. Јован послужи овој намени није било довољно, будући да је највероватније уништен у похари Јерусалима 1244.<sup>1258</sup>

Било како било, сва је прилика да је, мимо неспорних практичних повољности, оснивање манастира Св. Јована Богослова имало и изванредан идеолошки потенцијал. Речју, био је то сâм врхунац Савиног задужбинарства у Палестини, које, иначе, у много чему подсећа на ктиторски пројекат којег су се он и његов отац својевремено подухватили на Светој Гори. Према наводима двају житија, Сава је штедро обдаривао јерусалимска и друга света места, што му је у одређеним случајевима – тј. кад је донација била особито издашна – доносило привилегије које су уживали само ктитори, или пак појединци којима је због нарочитих доприноса дато да се назову „другим оснивачима“. Међу тим ексклузивним правима било је и право на помен, које је Сава, као што је раније наглашено, обезбедио за своје родитеље и брата, тада већ почившег краља Стефана, али и за самог себе, и то у више светилишта диљем Палестине те ван ње.<sup>1259</sup> Сасвим је разумљиво да је ова стратегија имала веома потентне династичке конотације: премда је наш ходочасник, колико знамо, био први Немањић који је физички ступио на тло што га је Исус Христос осветио својим ногама, његови поступци су омогућили другим истакнутим члановима владарске породице да и сами, па макар и постхумно, приме благослове Свете земље.<sup>1260</sup> Но, ти благослови нипошто нису били искључиви прерогатив династије; „пресветли пут ка Јерусалиму“ – фраза коју смо увели на почетку овог поглавља – заправо сумблимира идеју о колективном спасењу којој је прегалаштво првог српског архиепископа дало јединствен замајац: досегнувши земаљски Јерусалим, он је, у бити, утабао стазу ка његовом небеском корелату, како за себе тако и за своје сународнике.<sup>1261</sup>

Дихотомија земаљско/небеско нарочито је битна у контексту текуће расправе зато што је управо на њој Доментијан засновао представу о Савиној задужбини на Сиону, која се јавља као својеврстан симбол његове искупитељске мисије. О томе недвосмислено говоре следећи редови из 27. поглавља Житија:

Свети разумевши истиниту блаженост чудеснога пророка: ‘Они који имају семе у Сиону и ближње своје у Јерусалиму’ и ради тога би у свету место Његово и станиште Његово на Сиону. На њему и духовни дом свој постави, манастир великога апостола Богослова Јована, приснога друга Господњег, семе Божје, које је од самога Господа засејано на процветање добре вере. И ради тога наследи земаљски Јерусалим, желећи да се са Господом настани у Вишњем Јерусалиму [...].<sup>1262</sup>

„Семе божје“ је метафора која у овом тренутку заслужује нашу пуну пажњу. Она је надахнута једним ретком из грчког превода Књиге пророка Исаије – *τάδε λέγει Κύριος, μακάριος ὁς ἔχει ἐν*

<sup>1257</sup> Живојиновић, Ктиторска делатност, 22–23; Марковић, *Прво путовање*, 69, 76–78.

<sup>1258</sup> Марковић, *Прво путовање*, 69–70.

<sup>1259</sup> Доментијан, *Житије*, 286, 288, 294, 298. О ктиторским правима и институту „другог ктитора“ в. Живојиновић, Ктиторска делатност, 15, 23–24.

<sup>1260</sup> Savić, „Most Splendent Path“, 71–73.

<sup>1261</sup> Marjanović-Dušanić, *Écriture et la sainteté*, 80–82.

<sup>1262</sup> Доментијан, *Житије*, 359; изворни текст, *ibid.*, 360: „истинно разоумѣв(ъ) с(в)ѣты. оубл(а)женіе чудеснаго пр(о)рока. нмѣю щіи семѣ въ сіонѣ. и ближніе своѣ въ ерос(а)лімѣ. и того ради быс(тъ) въ днре мѣсто его и жнанше его въ сіонѣ: На нмѣже и д(оу)шев’ны домъ свон постави. манастирь великаго ап(о)с(то)ла. б(о)гослова іоанна. приснаго дру҃га г(осподь)на. семѣ б(о)жїе со҃ще самѣмъ г(осподо)мъ въсѣано. на процвѣтѣніе бл(а)гые вѣры. и того ради наслѣдова земаљны іерос(а)лімъ. желеє съ б(о)г(о)мъ въдворити се въ вишнємъ іерос(а)лімѣ [...]“.

Σίων σπέρμα, καὶ οἰκείους ἐν Ἱερουσαλήμ<sup>1263</sup> – који старији хагиограф цитира нешто раније, у 26. поглављу, у вези са Савиним другим поласком пут Истока: „Говори Господ: Блажен је који има у Сиону семе, и домаће у Јерусалиму“ (г(лаго)леть г(оспод)ь. бл(а)жень нмѣе вѣ сїонѣ сѣме. н домашнїе вѣ ѡрос(а)лїмѣ).<sup>1264</sup> Мада је у овом случају слово Септуагинте пренето верније, односно потпуније, намера с којом га Доментијан призива постаје јасна тек у оквиру претходно наведеног одломка: манастир Св. Јована, „семе божје“, „засејано“ на крају „пресветлог пута“ што га је Сава показао својој пастви, био је залог њиховог напредовања у врлини. Штавише, изгледа да се овде настоји подвући још једна поента, а то је да Јерусалим – који „подиже Господ [...] да сабере у једно расејања Израилјева“<sup>1265</sup> – јесте, у ствари, место на којем Срби по свему припадају; чињеница да у њему имају „ближње“, тј. „домаће“ у потпуности је у складу с њиховим статусом „савршеног народа“, који је „наследио“ како земаљски град тако и његов вишњи, есхатолошки пандан, и све то захваљујући провиђењем усмераваном деловању њиховог духовног вође.

Из досадашњег излагања могуће је извући закључак да прво Савино ходочашће у макар два суштинска погледа представља наставак раног светогорског периода његовог живота. Попут бега на Атос, који се одиграо неколико деценија раније, ово путовање је, у основи, било одговор на „зов пустиње“, односно добровољно одвајање од друштва које је јачало оно што смо, следећи терминологију Клаудије Рап, означили као аскетски ауторитет. Друга сличност лежи у томе што су обе те *fugae mundi* имале упечатљиву „алтруистичку“ димензију, која се огледала у напорима што их је Сава доследно и континуирано улагао у добробит своје династије и државе. Монашке колоније успостављене на Светој Гори и у Јерусалиму без дилеме чине најконкретнији резултат његових путештвија на Исток, али не и једини; примера ради, значај реликвија, рукописа те литургијских параферналија које је архиепископ донео у Србију из Палестине нипошто не треба занемарити.<sup>1266</sup> Но, мимо тих драгоцених предмета, он је странствујући сакупио одређена знања, искуства и контакте, које је несумњиво уткао у своје дугорочне политичке и црквене стратегије. Код Доментијана и Теодосија (а нарочито код првог), те стратегије су оличене у два кључним епизодама које подједнако одишу сотириолошком реториком: реч је, очито, о обнови Хиландара и о изградњи манастира Св. Јована Богослова. Један од темељних предуслова групног спасења, сублимираног у „пресветлом путу ка Јерусалиму“ што га је Сава открио својим сународницима, било је „освајање“ Сиона, које је, у ствари, започето подизањем његове симболичке реплике на Атосу, а окончано оснивањем „духовног дома“ на самом јерусалимском брду. Наш је утисак да у овом процесу – који је трајао неких тридесетак година – до пуног изражаја долази светитељев прагматични ауторитет, проистекао из трајних залагања за увођење Срба у оквире православне екумене и, у перспективи, за њихово колективно искупљење.

Наравно, поклоњењем палестинским светињама Сава је, поред аскетског и прагматичног, умногоме оснажио и свој духовни ауторитет. За разлику од атонске епизоде, међутим, напредак на овој разини се не очитује у чудотворењу – као што смо већ казали, јунак не испољава своје тауматуршке способности у Светој земљи, а ни у суседним областима<sup>1267</sup> – него у све директнијој спознаји божанства, условљеној посетом местима која су посведочила преломним дешавањима свештене повести. Уколико се за тренутак вратимо на горенаведени одломак у којем Доментијан преноси Савину младалачку молитву што је, у бити, прејудуцирала његова

<sup>1263</sup> LXX Ис 31:9; наведено према издању *Septuagint Version of the Old Testament*, ed. Brenton, 866.

<sup>1264</sup> Доментијан, *Житије*, 343, 344. Колико је нама познато, овај цитат је у свим досадашњим издањима Житија на српскословенском и савременом српском језику остао неидентификован, в. *Св. Писмо*, edd. Станојевић, Глумац, 192, бр. 582; Доментијан, *Живот*, ed. Маринковић, 366, нап. 14; *ibid.*, 367, нап. 9; Доментијан, *Житије*, 492, нап. 7; *ibid.*, 494, нап. 6.

<sup>1265</sup> Доментијан, *Житије*, 358, 359; уп. Пс 147:2.

<sup>1266</sup> Поповић, *Eulogiae Terrae sanctae*, 190–192.

<sup>1267</sup> В. изнад, стр. 213.

путовања на Исток, приметимо да је протагониста жудео за приликом да посети Христов гроб, Голготу и остала *loca sancta* како би их сагледао „душевним и срдачним очима“. Додир с опипљивим траговима Христовог живота и страдања овде се, дакле, представља као духовни и емоционални доживљај, захваљујући којем се пред поклоником практично изнова одигравају препознатљиве епизоде из светог предања, а чиме се, у суштини, поништава граница између временских равни житијног и јеванђеоског наратива.<sup>1268</sup> На овај се начин суптилно оснажује утисак о непосредности Савиног сусрета с Богом, који учестало поприма карактер визије. У ранијем излагању скренута је пажња на то како *vita prima* приказује поклоњење Светом гробу: павши ничице пред светињом, Сава ју је плачући целивао, „гледајући самога љубитеља свога као да је ту“.<sup>1269</sup> Када је, потом, стигао у Витлејем, архиепископ је указао поштовање представи Христа у јаслама:

[...] и њега [sc. подобје Христово] слатко дотакавши, и часно поклоњење принесавши и премногу смерност, подобно Господу своме, са љубављу срца целова Га, [...] срдачним очима горе гледајући, на Његову првообразну превечну доброту, где са Оцем равно седи на престолу славе своје.<sup>1270</sup>

След интензивних верских искустава која су обележила Савино прво путовање је заокружен је на Таворској гори; као што је већ истакнуто, на том месту, „озаривши се богосветлим умом“, он „виде пресветло Преображење Христа, љубитеља свога“.<sup>1271</sup> Оно што је заједничко датим трима сценама, које припадају различитим етапама светитељевог ходочашћа, јесте то што девоцијски чин кулминира мистичким виђењем Бога. Тиме привилеговани однос који је он одувек имао са Свевишњим – заснован, како читамо у цитираном одломку из Доментијановог животописа, на „дрзновенију“<sup>1272</sup> – добија важну нову димензију; природно, овај развој се јасно манифестује на плану духовног ауторитета протагонисте, који, у оквирима његовог пута ка обожењу, поприма сасвим посебан смисао.

Иако таворска епизода несумњиво представља врхунац низа богонадахнутих визија које је Сава имао на свом иницијалном ходочашћу, у нешто широј перспективи она се да схватити и као својеврсна најавна кулминација ове линије хагиографске приповести: циљамо, разуме се, на посету Хориву, где је побожни путник добио прилику да сагледа Господа у пуној слави. Као што је показано у претходном поглављу, ово је дало повода старијем животописцу не само да заокружи брижљиво грађени паралелизам Сава–Мојсије већ и да устврди да је први у сваком погледу надмашио потоњег.<sup>1273</sup> Са становишта дискусије о Савином светачком образу, поређење с библијским пророком има немерљив значај. У средњем веку, Мојсије је сматран отеловљењем читавог спектра врлина, због чега је и био омиљена *persona imitabilis* проминентних појединаца из различитих друштвених слојева. Венсан Дрош је релативно недавно скренуо пажњу на то да су византијски интелектуалци развили једну прилично сложену представу о овој старозаветној личности, која им је, практично, служила као основа за изградњу различитих врста ауторитета, од монашког до царског.<sup>1274</sup> У богословским списима – превасходно оним из пера кападокијских

<sup>1268</sup> Heim, *Expérience mystique*, 198.

<sup>1269</sup> В. изнад, стр. 175.

<sup>1270</sup> Доментијан, *Житије*, 285; изворни текст, *ibid.*, 284–286: „и тога сладѣ прикоснуѣ се. и поклонѣнѣ ч(ь)ст(ь)но и смѣренѣ прѣднего [о]доб'но вл[а]д[ы]чѣ своѣмоу принесѣ. съ лювокию ср[ь]д[ь]ч'ною облокиза и [...] ср[ь]д[ь]ч'ныма огниа горѣ възырае на прѣвообразноу его доброту прѣвѣч'ноу. рав'но съ ѿ(ть)цель сѣд[е]шаго. на прѣстола славы своѣ“.

<sup>1271</sup> В. изнад, стр. 175.

<sup>1272</sup> О Савином „дрзновенију“ в. Поповић, Чудотворења, 98–99; Марјановић-Душанић, Харизма и ауторитет, 283.

<sup>1273</sup> В. изнад, стр. 197–198.

<sup>1274</sup> Déroche, *Figures de Moïse*, 201–217; в. такође Rapp, *Comparison*, 286–297. Широка употреба теме „новог Мојсија“ посведочена је и у средњовековним изворима српске провенијенције; примера ради, повеље нам указују на то да су Немањини довођени у везу са старозаветним пророком с циљем да се представе као идеални владар-ратници који воде своје сународнике у победу, Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 218–221; Vujošević, *National Leader, Warrior, Prophet*, 163–174.

отаца – Мојсије се јавља као прототип епископа; и заиста, не треба да чуди то што су се, неретко прелазећи границу између духовног и световног, црквени достојанственици на Истоку угледали на јеврејског вођу, који је имао јурисдикцију у обема тим сферама. Штавише, позивајући се још једном на тројну концепцију Клаудије Рап, можемо слободно казати да се у Мојсију као у мало којем корифеју историје спасења сустичу духовни, аскетски и прагматични ауторитет.<sup>1275</sup>

Мишљења смо да се, у контексту другог Савиног ходочашћа, нешто слично да устврдити и о њему самом. Епитет „други боговидац“, који му је Доментијан наденоу након теофаније на врху Синајске горе, најјезговитији је показатељ размера које је његов духовни ауторитет тада досегнуо. Наравно, оно што с овим у вези не би ваљало сметнути с ума јесте то да је поменути одсудни догађај имао снажну аскетску компоненту. Била је то, наиме, велика завршница једног прворазредног подвига који је у пуном смислу одражавао Савин пустињачки сензибилитет, при чему је, у извесном погледу, евоцирао његове ране светогорске године: од обиласка египатских монаха, који нас враћају на јунакове давне сусрете с атонским отшелницима, до самог успона на Хорив, који унеколико подсећа на тренутак кад је први пут достигао највишу тачку Свете Горе; на обама „светим врховима“, према Теодосију, он је испошћавао своје тело свеноћним стајањем и молитвама, с тим да је на Синају то наводно чинио сваке суботе у току Васкршњег поста.<sup>1276</sup> О томе како је умировљени архиепископ провео Четрдесетницу на југу библијског полуострва нам говори и старији хагиограф, чије речи изравно откривају главну поенту Савиног подвига:

[...] увек стражу држећи у дому душевном, крепким умом бдијући и стражарећи, истинити пастир, на крајевима земље бдијући за стадо свога отачаства [...] помишљаше свагда: Шта и како и чега ради је ово моје течење од запада ка истинитоме истоку, и шта је добитак мој? Христос сведобри Господ, просвећење мени и моме отачаству, и спаситељ народу моме [...].<sup>1277</sup>

Дакле, у сваком моменту и где год би се затекао, светитељ је на уму превасходно имао добробит својих сународника. Управо овај принцип био је извор његовог прагматичног ауторитета, чије је различите аспекте Доментијан вешто приказао у својој „Похвали“: као верски и политички вођа, црквени реформатор, законодавац, дипломата, прогонитељ јеретика и лучоноша правоверја, он је у готово сваком смислу био више него достојан наследник Мојсија.

Но, то истовремено значи да ни Срби под Савином егидом ни у чему нису заостајали за старозаветним Јеврејима. Артикулацију ове идеје Доментијан је такође довео до краја поредећи свога јунака с Мојсијем; трансформација „деце отачаства“ у „избрање божје“ – која је, видели смо, почела знатно раније – суштински је заокружена на Синају, што нам *vita prima* јасно ставља до знања тврдњом да су на том месту, у часу Савине посете, испуњене пророчке речи што му их је упутио свети Симеон јавивши му се у сну недуго после свог упокојења (љгы же [...] с(вѣ)т(а)го сѣ мѣона пр(о)рочѣство събыс(тъ) сѣ).<sup>1278</sup> У 29. глави, одмах након у више наврата помињане синкризе, Доментијан их даје у нешто скраћеном виду, у бити препричавајући оно о чему детаљно читамо у осмој.<sup>1279</sup> Наиме, пошто је поручио сину да је благословен јер је успео да га призове на Свету Гору, Симеон, „украшен некаквим преславним и неизрецивим лепотама, и пресветлим венцем сијајући више од сунца“, стао му је говорити о задацима који су га чекали у будућности:

<sup>1275</sup> Rapp, *Holy Bishops*, 125–136; в. и Sterk, *Renouncing the World*, *passim*.

<sup>1276</sup> Теодосије, *Живот*, 193; уп. *ibid.*, 22–23.

<sup>1277</sup> Доментијан, *Житије*, 391–392; изворни текст, *ibid.*, 392: „[...] вѣсѣгда стражѣу нмѣѣ вѣ домоу д(оу)шев(ь)ном(ь). крѣпкым(ь) оумомъ вѣдѣ н стрѣгы. истинныи пастырь. на концех[ь] землѣ вѣдѣ. ѿ стадаѣ своего ѿт(ь)чѣства [...]: Н помышляѣ вѣсѣгда что н како. н чѣсо радн т(е)чѣнѣ мое сѣ. ѿт[ь] запада кѣ истокомъ вѣстокъ. н что приобрѣтенѣ мое х(р)исто(с)ь всебл(а)гы г(оспод)ь. нмѣ н моему ѿт(ь)чѣствоу просвѣщенѣ. н сп(а)ситель людем[ь] мом[ь]“.

<sup>1278</sup> *Ibid.*, 392.

<sup>1279</sup> *Ibid.*, 112–116. Треба напоменути да ову важну и, може се слободно рећи, програмску епизоду хагиограф безмало *verbatim* преноси и у свом Житију светог Симеона: Доментијан, *Живот*, ed. Даничић, 80–82.

[...] подобећи се оним зракама сунчаним које су оптекле све крајеве васељене, неистражене путеве Владике својега, које је на земљи походио пресветим ногама својим, све ћеш оптећи и поклонитићеш се свим његовим стопама светим, и сва страдања његова написаћеш на таблицама богољубивога твога срца [...]. И земље и градове оптећи ћеш, као Игњатије Богоносац, проповедајући чисто учење Христово [...]. И своје отачаство научићеш побожности и многима узоре врлине показаћеш, и многи ће кроз тебе познати Бога истинитога [...]. И на апостолском зидању законоположења Христова, пошто све испуниш, од истока ћеш доћи к мени, и заједно удостојивши се општег блаженства јединосушне и неразделне и животвореће Тројице, насладићемо се вечних добара у бесконачне векове, амин.<sup>1280</sup>

Порука коју шаље цитирани одломак је недвосмислена: путовање на Исток – тј. последовање Христу чак и у најбуквалнијем смислу ходања његовим стопама – било је неизбежни предуслов за остварење Савине главне сврхе као пастира у чијим је рукама спасење поверене му пастве. Па ипак, очигледно је да његова странствовања нису достигла врхунац обиласком Палестине, а ни Египта, у којем је оваплоћени Бог такође провео неко време, већ управо на Синајској гори. По нашем виђењу ствари, разлог томе лежи у чињеници да поклоњење на Хориву и епифанијски доживљај који га је пратио представљају одлучујући, финални чин светитељеве иницијације у предводника новог изабраног народа; тиме је здружени подухват светих Симеона, другог Јакова, и Саве, којег Доментијан у датом контексту почиње ословљавати на исти начин, приведен крају: „овај други Израилъ Богом подигнут приведе Господу нове људе“ (сын вѣторн ис(ран)лъ в(о)г(о)мь въздвиженъ. новыѣ людѣи г(осподе)ви прѣвѣд[е]).<sup>1281</sup> Симеоново пророштво је, дакле, тек у том тренутку збиља обистињено, тако да је Сави остало да учини још само једно: да се, заслужено, придружи оцу у рајском насељу.

*IMITATIO CHRISTI – IMITATIO SABAE:*  
РАЗМИШЉАЊА О РЕЦЕПЦИЈИ САВИНИХ ХОДОЧАШЋА

Суштина расправе којој смо посветили претходне странице могла би се поједностављено дефинисати на следећи начин: хришћански Исток и његове знаменитости имали су одлучујућу улогу у образовању Савиног светитељског идентитета. У прилог овом закључку, донесеном на основу пространих житија из пера Доментијана и Теодосија, ишли би и други списи сачињени за потребе култа првог српског архиепископа; иако ти текстови у квалитативном смислу не доносе ништа ново, те поред тога што тему јунакових ходочашћа неретко свде на ниво успутне опаске,

<sup>1280</sup> Доментијан, *Житије*, 115; изворни текст, *ibid.*, 114–116: „[...] и ѿ нѣмь п[о]дове се зарам[ъ] сл(ъ)н(ъ)ч(ъ)ным(ъ) овѣтѣк(ъ)шнм(ъ) кон'це вьселеніе. и неизслѣдован'ные поуѣты вл[а]д[ы]кы своего. еж[е] на землн походн прѣс(ве)тыма ногама сконма все овѣтешн. и всѣмь стопам[ъ] его с(ве)тынм(ъ) поклоннши се. и все стр(а)сти его напишешн на скрижалех[ъ] в(о)голюбнваго ср[ъ]д[ъ]ца твоег(о): [...] И землє и градн овѣтешн іако игнатіе в(о)гнос(ъ)ць. проповѣдає чистое оученіе х(р)исто(в)о. [...] и свое ѿт(ъ)чѣство вл(а)гоч(ъ)стїю наоучнши. и многѣм' образы доверодѣтел'ные покажешн. и мнозиѣ токою познают(ъ) в(о)г(а) истин'наго. [...] И на зданїи ап(о)ст(о)льсцѣ. законоположенїа х(р)исто(в)а вса исплнннъ и ѿт[ъ] вьстока прѣндѣши къ мнѣ. и вькоупѣ с[ъ]п[о]доблше се овѣцелюу вл(а)жен'ствоу. едноосушнне и нераздел'ные. и животворещіе тронце. насладнвѣ се вѣч[ъ]ных[ъ] вл(а)гъ. вѣ бесконч'ные вѣкы мнн(ъ):“

<sup>1281</sup> *Ibid.*, 375, 376. Сава се на још једном месту у „Похвали“ експлицитно назива „новим Израилѣм“ и контрастира с „првим“: „Првом Израилѣу и деци његовој усињенје и слава и обећања, а онима који не остадоше у његовом завету, догоди се жалост. А на овом Преосвећеном богато се утврди милост Божја, усињенје и слава, и обећање будућих добара бесконачног живота самим Господом њему би дато, и назва се нови Израилъ, и све Господом обећане обете предаде деци свога отачаства“ (Прѣвкомоу ис(ран)лю и чедом[ъ] его. оусыненїе и слава и ѿвѣтн. и вѣ завѣтѣ его не прѣвѣкше. на тѣх[ъ] нзрѣвенїе быс(тъ): Я на сѣмь прѣос(ве)щен'нѣмь в(о)гатно оутврдн се м(н)л(о)сть в(о)жїа. оусыненїе и слава. и ѿвѣщанїе в[о]доушннх[ъ] вл(а)гъ. бесконч'наго жнтіа. г(оспод)а[е]мь сѣмъ дано быс(тъ). и новы ис(ран)лъ нар(е)че н. и ѿвѣтн все г[о]спод[а]емь ѿвѣщанїе. прѣдас(тъ) чедом[ъ] своего ѿт(ъ)чѣства:), *ibid.*, 379, 378–380.

сама чињеница да се она неизоставно јавља – чак и у веома сажетој форми као што је пролошко житије – довољно говори о њеној важности за разумевање Савине легенде као целине.<sup>1282</sup> С тим на уму, у овом потпоглављу ћемо пробати да сагледамо ствари из нешто друкчијег угла: наиме, ако је идеја о Светој земљи оставила тако дубок траг на Савином хагиографском портрету, да ли би у обзир могла доћи и повратна релација? Јесу ли приповести о његовим путошћима могле имати утицаја на то како се Света земља доживљавала у круговима у којима су састави двојице хиландарских хагиографа уживали статус високо цењеног, па и неизоставног штива? Разуме се, питање да ли су (и како) дотична житија допринела уобличењу слике о светињама источног Средоземља у срединама у којима су циркулисала део је много сложенијег проблема њихове средњовековне рецепције. Мада је његов значај за поимање једног од главних токова старе српске књижевности неупитан, овај феномен, захваљујући природи расположивог изворног материјала, у доброј мери је још увек непознаница; обавештења о томе како су Савине хагиографије читане и на какав су пријем наилазиле код публике релативно су оскудна, па да је и представа што из њих произлази нужно непотпуна. Некакав утисак је, ипак, могуће стећи, при чему сачувана сведочанства доносе и поједине назнаке које ће се показати као посебно релевантне за ово конкретно разматрање.

Оно што прво пада на памет кад говоримо о одјецима Доментијана и Теодосија у каснијој књижевној продукцији на српскословенском језику јесу крајње упадљиве референце на њихова дела у животописима немањихких владара те јерарха које су изнедрили архиепископ Данило II (1324–1337) и његови анонимни настављачи. Један од најзначајитијих примера, који сасвим директно сведочи о месту Савиних житија у лектури српског духовног миљеа прве половине 14. века, доноси *vita* његовог наследника на првосвештеничком престолу, Арсенија I (1233–1263). У њој, Данило подробно извештава о смени на челу Цркве, која је, практично, окончана Савиним одласком у Свету земљу. Заокружујући овај сегмент свога излагања, писац се укратко осврће на припреме за ходочашће, а затим казује о последњим данима које је свети провео на Приморју чекајући да његова лађа исплови; пред сам полазак, како читамо, он је упутио благослове краљу и новопостављеном архиепископу, као и бројном окупљеном народу, „и тако жалосно раставши се с њима, поче пловити пучином морском Господом крмањен“.<sup>1283</sup> Премда доноси неке податке које не затичемо ни код Доментијана ни код Теодосија, Данилова нарација је за нас тренутно ипак најзанимљивија због напомене којом се, заправо, ставља тачка на причу о Сави и његовим странствовањима: „И од тада беху такви трудови његови и подвизи, и обилажења светих места, као што је о свему указано засебно у писаним књигама његова богоугоднога живота“ (н отъ толѣ таквиѣ трудоу и подвизи быше и светыхъ мѣсть обѣхожденна, какоже о въсѣхъ оуказано кѣсть въ кннгахъ оубо писанихъ богоугодноааго житна его).<sup>1284</sup> Ове речи, ако их исправно тумачимо, биле би потврда здраворазумске претпоставке да је хагиографска традиција о светом Сави – у ово време, чини се, још увек у обема варијантама<sup>1285</sup> – у очима монашког аудиторијума, којем се Житије Арсенијево

<sup>1282</sup> В. нпр. Ђоровић, *Пролашко житије*, 9, 11; Богдановић, *Кратко житије*, 26 (овде се, интересантно, каже да је Сава *трипут* путовао у Свету земљу); *Србљак* 1, ed. Трифуновић, 124, 126, 254.

<sup>1283</sup> Данило и други, *Животи*, 251–252; Данило Други, *Животи*, 164–165. О овој сцени дискутује Трифуновић, *Проза архиепископа Данила*, 35.

<sup>1284</sup> Данило и други, *Животи*, 252; Данило Други, *Животи*, 165.

<sup>1285</sup> Мада је, судећи по броју преживелих преписа, Доментијаново житије било умногоме потиснуто Теодосијевом метафразом, извесно је да оно ипак није у потпуности изгубило сврху након њене појаве. О томе сведочи и податак који је пронашао и објавио Радојичић, *Служење Доментијаном*, 152–154: наиме, у једном рукопису Јерусалимског типика који се чува у Хиландару, а који је, можда, сачињен у манастиру Милешеви средином 14. века, налази се упутство да се о празнику светог Симеона Мироточивог, на јутрењу, чита одломак из Доментијановог списка у којем се приказује Симеонова смрт, јављање Сави у сну и Савино славословље које је уследило: Доментијан, *Житије*, 106 (од „Обѣше же ю и чаемо“) – 120 (до „не оскоудѣаше емоу дааніе оубогини[ѣ]“); уп. Богдановић, *Кратко житије*, 22. О томе да је и сâм Данило, како изгледа, врло добро познавао Доментијанов рад в. ниже.

превасходно обраћа, била једна од кључних референтних тачака.<sup>1286</sup> Друкчије речено, Данилову опаску не би требало схватити као „препоруку за даље читање“ упућену онима који нису били упућени у Савина путовања, већ управо као својеврстан подсетник за оне којима је дати аспект његовог живота био презентан; ради се, наиме, о припадницима интерпретативне заједнице<sup>1287</sup> који су у темељним списима Савиног култа налазили смернице за властити духовни пут. И док су неки остајали на томе да његова егземпларна дела – у која, природно, спадају и поклоњења светим местима – само призову у сећање, изгледа да су појединци били вољни да их и физички понове. С циљем да ближе размотримо потоњу појаву, опет ћемо се окренути опусу Данила II.

Познато је да се међу носиоцима највише световне и духовне власти чије је животописе сачинио сâм архиепископ налази и краљ Стефан Драгутин (1276–1282), у монаштву Теоктист.<sup>1288</sup> Једна од тема којима се аутор детаљно бави развијајући лик свога јунака према обрасцу *владар – монах – светитељ*, типичном за немањићку хагиографију,<sup>1289</sup> покрива његове наводне побожне праксе. Поред необично ригорозног аскетског режима,<sup>1290</sup> Данило посебно истиче везе које је он одржавао са Светом земљом; на Јордану је, као што смо већ истакли, имао духовника по имену Галактион, а сем тога слао је богате дарове у светилишта диљем Палестине, па и даље, на Синајску гору те у Раиту.<sup>1291</sup> Сва је прилика, међутим, да жудња бившег српског краља за светим местима овим није била сасвим задовољена:

Но да изнесемо како овај благочастиви муж ваистину имађаше велику жељу, како би му могуће било да види она велика и дивна места, која споменусмо у овом спису, места, где се ваплоти и поживе Господ наш Исус Христос, поставши човек да спасе човека, ревнујући оним богоугодним делима великога архијереја Христова кир Саве, трудима његовим и путовањима, због којих се прославља у спису његова житија. Тако је и овај господин мој хтео учинити. [...] Јер толику своју славу и богатство хођаше оставити, у намери да странствује као ништи Христа ради, и да постигне живот оних, који страдају ради Христа, скитајући се у горама и у пропастима земаљским [...].<sup>1292</sup>

Чињеница да Драгутину није пошло за руком да оствари своју жељу – тобоже, услед притиска властеле – у овом контексту није превише битна. Оно што цитиране редове чини интересантним за текућу дискусију јесте то што они, можда, откривају понешто о начину на који је у периоду Данилове списатељске активности поиман ходочаснички идеал. У току Драгутинових мисли, усмерених ка непосредном искуству Свете земље, јасно се разазнају два хагиографска топоса у којима је садржана сама суштина поклоништва: повлачење из „света“ те емулација Христа. Но, ови општи концепти су у нашем случају упадљиво прожети једном димензијом коју није могуће

<sup>1286</sup> Напоменимо да ово није једино место на којем се Данило директно позива на Савине хагиографије; он то чини и у уводном сегменту Житија Арсенијевог – „Особь во писанниа сего книги божьствьныиє извѣствовують житиє [...] отца нашего рекомаго Немане, такожде и сына его архьiereя христова кирь Савы“, Данило и други, *Животи*, 234 – те у животопису краља Драгутина, о чему расправљамо ниже.

<sup>1287</sup> Термин „интерпретативна заједница“ (*interpretive community*) користимо у значењу које му је дао Ричард Гериг, в. Gergig, *Experiencing Narrative Worlds*, 113–117.

<sup>1288</sup> Данило и други, *Животи*, 22–53. Текст Житија, према препису који се налази у зборнику Народне библиотеке у Софији бр. 267, издали су Трифуновић, Витић, Житије краља Драгутина, 125–141.

<sup>1289</sup> О овој важној идеолошкој парадигми в. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 274–286.

<sup>1290</sup> Овај аспект Даниловог списа исцрпно коментарише Поповић, Култ краља Драгутина, 127–134.

<sup>1291</sup> В. изнад, стр. 21–22.

<sup>1292</sup> Данило Други, *Животи*, 70; изворни текст, Данило и други, *Животи*, 40–41: „Се во исповѣдѣ, съ благочѣстивын (\*и христочивын) мѡужь) въ истинѡу велико желаннє (\*и любовь) имѣаше, како бы доштьно кѡмо видѣти она великаа и днвнѡа мѣста, о ннхъже съказадохъ въ писанни седь. [мѣста, имѣже въплѣти се и поживе господь нашъ Исусѡсъ Христосъ бывъ чловѣкъ да съпасетъ чловѣка] ревьноує ономоу богоугодьнындѣ дѣланнєдѣ, великаго архьiereя христова кирь Савы, канко трѡудн его и поутънаа шьствьна, нидже прославляетъ се въ писанни житниа его, тако и съ господннѣ мон хотѣ сътворити [...]. толнкоу бо славоу его и богатство (\*беснслъноє) хотѣаше оставити, хоте странствовати ико ништи (\*и оубогъ) Христа ради, и тѣхъ постигнути житниа, канко страждоуѣ Христа ради свьтаюште се въ горахъ (\*и врьтлѣхъ) и въ пропастехъ земльннхъ [...].“ Уп. Трифуновић, Витић, Житије краља Драгутина, 136, 137.

приписати заједничком хришћанском наслеђу; овде се, наиме, уводи Сава као нека врста „протоходочасника“, односно као неко чија су странствовања поставила стандард којем ваља тежити. То значи да је ходочашће, христомиметички подухват првога реда, добило нови, специфични набој: хотећи да последује Христу, Драгутин је нашао за сходно да опонаша свог светог претка, у чијим су поступцима „деца отачаства“ имала поуздан путоказ ка врлини.<sup>1293</sup>

Као што се могло приметити још у првом делу овога поглавља, неопходност угледања на Саву спада у круг кључних мотива који су у бити одредили идеолошку поруку његових житија; мање или више експлицитно, хагиографи учестало позивају своју публику да усвоји узвишени модел понашања оличен у њиховом протагонисти. Један од одељака које је Доментијан изразито ефектно искористио у том смислу јесте онај у којем се говори о светитељевом поласку на друго ходочашће. Како вели *vita prima*, на тај чин он се одлучио

знајући вољу свога љубитеља Христа, и хотећи све уместити у царство небеско, сам собом све тегобе подносећи, сам собом дајући пример малима и великима, као Гедеон пророк говорећи својим војницима, трима стотинама: ‘Као што мене видите, тако исто и ви чините’.<sup>1294</sup>

Наведени одломак не заслужује пажњу само зато што крајње пластично илуструје појаву на коју смо управо указали већ и из разлога што баца светлост на природу везе са светим местима што ју је Сава успоставио. Речју, иако он јесте био тај који је својој пастви показао „пресветли пут ка Јерусалиму“, одржавање и продубљивање споне између „отачаства“ и Свете земље надилазило је ма чије индивидуалне способности. Савин посао је, стога, морао бити настављен, а то значи да је на његовој духовној деци било да крену његовим стопама. Премда се чини да је та обавеза важила за све његове сународнике – за „мале“ баш као и за „велике“ – разумно је претпоставити да је одговорност највећма почивала на онима који су након Савине смрти имали част да на неко време „предрже“ његов трон и од којих се, самим тим, очекивало да на сваки начин подражавају његове богоугодне напоре. Конкретно, кад је реч о поклоничком путовању у Свету земљу, постоје одређени наговештаји да је, уз монаховање на Атосу, оно чак сматрано и предусловом за достизање највишег црквеног достојанства у 13. веку. У прилог тој тези – коју је, колико је нама знано, први заговарао Константин Јиречек<sup>1295</sup> – иду случајеви тројице српских архиепископа из друге половине овога столећа, о којима нас извештавају списи у саставу Даниловог зборника.

Поред Арсенијевог, Данило II је, обично се сматра, лично овековечио животе још двојице својих претходника на архиепископској катедри: Јоаникија I (1272–1276) те Јевстатија I (1279–1286).<sup>1296</sup> Обојица су, наводно, путовали у Палестину, но ова околност сама по себи није толико важна за нашу дискусију колико то што се њихова ходочашћа могу сагледати у контексту једног ширег обрасца надахнутог Савиним примером. Јоаникије је, како стоји у његовом житију, као млад монах добио прилику да посети Јерусалим у пратњи свога учитеља, будућег архиепископа Саве II (1263–1271). (О овом путовању нас обавештава и неименовани Данилов настављач који

<sup>1293</sup> Savić, “Most Splendent Path”, 79. Како нас обавештава састављач животописа краља Душана – највероватније је у питању непознати Данилов Ученик – и овај владар је такође ревновао светом Сави (и Симеону: „нидѣже ревьноуѣ и съ христолюбивынъи кралъ и поучаѣ се житию нхъ“), али се не каже да ли је, конкретно, гајио и амбицију да посети Палестину, Данило и други, *Животи*, 216.

<sup>1294</sup> Доментијан, *Житије*, 345; изворни текст, *ibid.*, 346: „вѣды волю лювителиа своего х(рист)а. и всѣх[ъ] хоте вѣмѣстити въ ц(а)р(ь)ство н(е)б(е)с(ь)ное. самъ собою все тегости под[ъ]емлю. малымъ и великимъ. самъ собою образъ подавае. акы гедеон(ъ) пр(о)рокъ. свонд[ъ] воедъ тредъ столъ вел. какож[е] мене в[н]днѣ такожде и вы сѣтворите:“.

<sup>1295</sup> Јиречек, *Историја* 2, 63. Ово мишљење је и дан-данас генерално прихваћено у науци, в. Јовановић, *Путовања у Свету земљу*, 12; Поповић, *Eulogiae Terrae sanctae*, 189.

<sup>1296</sup> Данило и други, *Животи*, 276–291, 292–319. Треба нагласити да нису сви испитивачи Даниловог дела сагласни око тога да је он писац Јоаникијевог житија. Преглед различитих виђења овог проблема недавно је дала Шпадијер, *Светогорска баштина*, 80, нап. 190, сврставајући се, притом, на страну заговорника Даниловог ауторства. Такође, напоменимо да је и Данило, према извештају његовог животописца, имао намеру да путује у Свету земљу, али да му то околности нису дозволиле, Данило и други, *Животи*, 360.



је написао Савино житије, међутим он не каже ништа о Јоаникију као његовом сапутнику.<sup>1297</sup>) По поклоњењу Христовом гробу и другим светињама, примио је благослов од патријарха, а затим је, на Савину молбу, хиротонисан за ђакона „од епископа који се тамо нашао“; штавише, руком истог епископа убрзо му је додељен и презвитерски чин.<sup>1298</sup> Из Свете земље Јоаникије је отишао на Атос, где је, предњачећи у аскези, постепено стекао велики углед. Ово је за последицу имало његово именовање за иконома Хиландара, а након извесног времена и за игумана.<sup>1299</sup> Наредни важан корак у његовом напретку ка врху црквене хијерархије догодио се кад је са Свете Горе прешао у Србију. Хагиограф нас, очекивано, уверава да је у пресељењу Јоаникије видео шансу да се коначно лиши „земаљске власти“, која човека одвраћа од духовних ствари, али да је двор имао друкчији план: по заповести краља Стефана Уроша I (1242–1276), постављен је за игумана Студенице, а по упокојењу архиепископа Саве II и за врховног поглавара Српске цркве, што је остао све док његов заштитник није изгубио круну.<sup>1300</sup>

Што се Јевстатија тиче, он је такође у раном узрасту показао несвакидашњу побожност и посвећеност учењу, па је већ као младић примио постриг у манастиру Св. архангела Михаила у Зети.<sup>1301</sup> Док је боравио ту, подвизавајући се као „богољубиви првога времена“, пожелео је да се поклони палестинским светим местима; недуго потом, у манастиру су се обрела двојица монаха у чијем је друштву отпутовао на Исток. Обишао је Свети град и испоснике настањене у околним пустињама, а када је требало да крене назад одлучио је да се не врати у своју стару обитељ него да се упуту у Хиландар.<sup>1302</sup> Ту је наставио да се веома истиче у врлини, што га је препоручило за положај игумана; ову дужност узорно је обављао док, „опет неким случајем“ (пакы по сьлoуѣаю нѣкоѣмоу), није постао предстојатељ Зетске епархије.<sup>1303</sup> У манастиру где је своједобно уведен у монашке завете Јевстатије је столовао до упокојења архиепископа Јоаникија (1279), када му је, коначно, поверен „божаствени престо светога архијереја Христова кир Саве“. Старешинство над Црквом имао је до своје смрти седам година касније.<sup>1304</sup>

Чак и на основу овако сумарног прегледа двају житија могуће је стећи утисак да између приповести о Јоаникију и Јевстатију те оне о Сави постоје одређене упечатљиве сличности. Реч, разуме се, није само о просторима у којим се одвија радња (отачаство, Света Гора, Света земља); заједничке црте запажају се и у приказу формативних година тројице јунака, њихових подвига, као и nelaгоде с којом се прихватају управљачких функција. Подударности, мање или више очигледних и обично имплицитних, има још, али исто тако има и места на којима животописац сасвим отворено уподобљава свог протагонисту Сави. Наведимо један пример: пошто је изабран за хиландарског настојника, Јевстатије се „труђаше да собом све изврши, као што је слушао за многе трудове и сва добра дела, која беше чинио господин наш преосвећени кир Сава“ (тѣшташе се собою въса исплннѣти, какоже слыша за многыѣ трудоу и въса благодѣнства, како творѣа еѣ господиѣ нашѣ преосвещенѣи кирѣ Сава).<sup>1305</sup> Наведена опаска срочена је тако да би се под Савине „трудове“ и

<sup>1297</sup> Заправо, све што од њега дознајемо о том ходочашћу јесте следеће: „Ишао је у Јерусалим да се поклони гробу Господњем и да види сва места страдања Његова. Када је провео тамо много време, вратио се опет, и живео је у Светој Гори Атонској“ (въ Иероусалимѣ бо шѣствовавѣ поклонити се гробоу господиѣ и видѣтель быти въсѣмъ страстеѣ ѣго; тамо бо много врѣме прѣпроводинѣ и пакы възврати се, и житѣ въ светѣи горѣ атоньскои), Данило и други, *Животи*, 273; *Данилови настављачи*, ed. Мак Данијел, 121.

<sup>1298</sup> Данило и други, *Животи*, 277–279; коментар одељка о Јоаникијевом ходочашћу: Јухас-Георгиевска, Мотивска структура, 276–280.

<sup>1299</sup> Данило и други, *Животи*, 283–284.

<sup>1300</sup> *Ibid.*, 285–289. О Јоаникију и његовом претходнику Сави као истакнутим личностима у окружењу краља Уроша најскорије је писала Коматина, *Краљ Стефан Урош*, 201–204.

<sup>1301</sup> Данило и други, *Животи*, 294–295.

<sup>1302</sup> *Ibid.*, 296–299; Јухас-Георгиевска, Структурално-типолошке карактеристике, 46–47.

<sup>1303</sup> Данило и други, *Животи*, 301–304.

<sup>1304</sup> *Ibid.*, 308–314.

<sup>1305</sup> *Ibid.*, 302; Данило Други, *Животи*, 200.

„добра дела“ која је Јевстатије настојао да имитира могло подвести и ходочашће. Упркос томе, чињеница је да у одељку који тематизује његово странствовање Данило не прави овако изравну корелацију с великим узором; случај је, у том погледу, исти и с Јоаникијем. Друкчије речено, ни у једној од ових двеју хагиографија путовање *ad Terram sanctam* није недвосмислено стављено у контекст угледања на Саву. Штавише, чак и неке посредне паралеле – које би се, рецимо, дале тражити у структури итинерара и другим детаљима у вези с поклоњењем светим местима – није лако повући будући да је Данилово излагање о Јоаникијевом и Јевстатијевом путовању врло штуро и да су евентуалне додирне тачке с Доментијановом или Теодосијевом причом о Савиним ходочашћима толико опште да их је тешко третирати као поуздане показатеље интертекстуалне зависности.

Чини се, међутим, да нешто што би се могло на тај начин окарактерисати ипак постоји; у питању је одломак из Јевстатијевог житија који би лако могао бити инспириран једном епизодом из Доментијана на коју је скренута пажња у ранијем разматрању. Наиме, у оквиру приповести о Савиним раним светогорским данима, животописац преноси молитву коју је јунак упутио Богу преклињући га да му у погодном тренутку омогући да посети Јерусалим; са сличним захтевом Свевишњем се обраћа и млади инок Јевстатије.<sup>1306</sup> Без обзира на то што су речи приписане Сави наведене и коментарисане у претходном потпоглављу,<sup>1307</sup> држимо да је сврсисходно да их и овде прикажемо како би се лакше уочиле паралеле с релевантним сегментом Даниловог састава:

*Доментијан*

Управи ноге моје на твој мирни пут и удостоји ме да се, хитајући на исток, у свети Твој град Јерусалим, поклоним животворећем Твојем гробу и да мојим душевним и срдачним очима сагледам где је лежало пречисто Твоје тело, и где су стајале пречисте Твоје ноге и Твој животворећи крст на коме се, нас ради, пролила пречиста Твоја крв. И видевши сва страдања Твоја, да их напишем на таблицама мога срца и са смелошћу према Теби вратим се на Запад, и силом Светога твога Духа просветим народ Твој, заблудео незнањем Тебе, истинитога Бога и да недостатке свога божаственога учења у моме отачаству испуниш кроз мене, слугу Твога.

*Данило*

Господе, пред Тобом је сва моја жеља, и уздисање моје не сакри се од Тебе. Сада гредем за Тобом и свим срцем својим тражим име Твоје. Но не остави ме без наде, јер сам створење руку Твојих, и тражим Тебе даваоца живота мојега, управи ноге моје на пут миран, да не каснећи њима идем у Твој свети град, где је Онај, који је био живот свега видљивога и невидљивога, примио смрт ради мене осуђенога, и ту ћу се поклонити месту где је лежало Твоје пречисто тело, и умним очима обухватићу дивна и пречудна чудеса Твоја, о којима слушам. Јер ако Ти, Владико мој Христе, изволиш о овом, то ћу наћи вечно насићење и прећи ћу ка истинитој вери и красоти, и угледаћу добра Јерусалима све дане живота мојега.<sup>1308</sup>

Сличности између двеју прозби испољавају се на структурном и на фразеолошком плану. Најпре, алудирајући на исто место из Јеванђеља по Луки,<sup>1309</sup> и Сава и Јевстатије траже прилику да оду у Свети град. У наредном кораку се прецизира циљ ходочашћа – поклоњење Христовом гробу (тј. месту где је лежало његово „пречисто тело“) и верско искуство што из њега происходи (гледање „душевним и срдачним“, односно „умним“ очима) – да би се, коначно, открила његова

<sup>1306</sup> Молитвама и „молитвеним размишљањима“ Данилових јунака најсистематичније се бавио Трифуновић, Проза архиепископа Данила, 42–48, овде нарочито 44–45.

<sup>1307</sup> В. изнад, стр. 231.

<sup>1308</sup> Данило Други, *Животи*, 196; изворни текст, Данило и други, *Животи*, 297: „господи, прѣдъ тобою все желанне мое, и въздыханне мое отъ тебе не оутан се. нынѣ въ слѣдъ тебе гредоу и въсѣмъ сръдцемъ моимъ нштоу имене твоего; нь не остави мене безнадеждна, тварь бо есмь роукоу твоею, и нштоу тебе животу моему подателя, направн ноуѣ мон на поуѣ днрнѣ, тако да незадксьнѣно шѣствоую нма въ светын градъ твои, ндѣже животъ боуде въсѣхъ видимыхъ и невидимыхъ принеть сдърѣть мене ради осужденаго, и тоу поклоню се мѣстоу, ндѣже лежа прѣчистоу тѣло твое, и оумнымъ очима объзроу днвнѣна и прѣславнѣна тоудеса твоя, о ннѣже слышоу; аште бо ты, владыко мон Христе, о снхъ благоволиши, то вѣчно насыщенне обрештоу и прѣидоу къ истовѣн вѣрѣ и красотѣ, и оузрѣвъ благаи Иероусалимоу все днн живота моего“.

<sup>1309</sup> Лк 1:79: „Да обасја оне који сједе у тами и сјени смрти; да управи ноге наше на пут мира“; *Св. Писмо*, edd. Станојевић, Глумац, 140, бр. 582.

крајња сврха: духовно испуњење највишег нивоа, које је, додуше, у првом случају усмерено ка просвећењу „отачаства“, док у потоњем има личнију конотацију.<sup>1310</sup> Наведена преклапања, као и низ других која се уочавају не само у Јевстатијевом него и у осталим Даниловим животописима, подстакла су још Владимира Ђоровића да устврди да је архиепископ искористио Доментијанове саставе као полазиште, „сматрајући своје дело наставком његовог“.<sup>1311</sup> Вероватно није неопходно наглашавати да суштина тога поступка не почива у преузимању формално-стилских решења већ у смисаоном повезивању с освештаним узором. Уграђујући тобожње Савине речи у Јевстатијеву молитву, писац је дао нарочиту тежину побожном подухвату који је уследио, а који је, у ствари, схваћен као (бар делимично) понављање странствовања до танчина изложених код Доментијана. Очито, на овај начин успостављена аналогија између двојице светитеља прилично је суптилна, толико да би површном читаоцу можда чак и промакла. Па ипак, није искључено да би публици која је практично стасавала на хагиографском наративу о Сави и једна таква назнака могла бити довољно сугестивна. На крају крајева, лако је могуће да, са становишта датог аудиторijума, за експлицитнијим позивањем на Савин пример није ни било потребе: ако је први архиепископ доиста утицао на представу о Светој земљи у мери у којој мислимо да јесте, све су шансе да би поклоничка путовања његових наследника побудила успомену на његова и кад би референце на њих, директне или индиректне, сасвим изостале.

#### ЗАКЉУЧАК: СВЕТА ЗЕМЉА У ПОЛИТИЧКО-ТЕОЛОШКОЈ ПЕРСПЕКТИВИ

Као што је наглашено у цитату којим смо отворили ово поглавље, Сава је по трећи и последњи пут напустио овоземаљске бриге „поверовавши првој и другој заповести Божјој“.<sup>1312</sup> По свему судећи, заповести на које Доментијан овде алудира јесу оне о којима, према трима синоптичким Јеванђељима, „виси сав Закон и Пророци“, наиме: „Љуби Господа Бога својега свим срцем својим, и свом душом својом, и свим умом својим. Ово је прва и највећа заповијест. А друга је као и ова: Љуби ближњега свога као самога себе“.<sup>1313</sup> Хагиограф је тако, чини нам се, на себи својствен начин сумирао обе главне поенте светитељевих ходочашћа о којима је било речи изнад. С једне стране, његов бег од света био је подстакнут љубављу према Богу, којег је од младости тражио у разним „пустињама“ Истока; с друге стране, видели смо да је суштински разлог сваког од његових одлазака у туђину заправо лежао у добробити народа који је њему и његовој породици, династији Немањића, провиђење дало на старање. Иако ова два мотива, као што је показано, у неким ситуацијама није било сасвим лако помирити, Сава је странствујући успео да испуни и један и други циљ – да истраје на путу личног духовног усавршавања, а да притом обезбеди колективно спасење за своје сународнике. Овај процес, који, по нашем суду, представља саму бит Савине легенде, отпочео је у часу кад је светитељ одлучио да напусти свој дом и оде на Атос; подвргнувши се изузетно захтевној аскетској рутини, јунак је непрестано увећавао свој духовни дар како би, када за то дође време, могао да „просветли“ немањићку

<sup>1310</sup> Уп. Јухас-Георгиевска, Структурално-типолошке карактеристике, 44–46.

<sup>1311</sup> Ђоровић, Доментијан и Данило, 22–33, овде посебно 30–31. (Иначе, на Данилов дуг Доментијану још раније су указали Стојан Новаковић и Павле Поповић, *ibid.*, 21.) Дискусију о Доментијановом утицају на Данила продубљује Јухас-Георгиевска, Доментијан и архиепископ Данило, 237–243, усредсређујући се на Житије краља Драгутина. Па ипак, биће да на опусу пећког архијереја траг није оставио само старији Савин хагиограф: како запажа Трифуновић, Проза архиепископа Данила, 60, „Данило је био доментијановски надахнут, али се често исказивао теодосијевски“; штавше, код њега „не разазнајемо само теодосијевски поступак, већ можемо наћи и Теодосијева схватања и мисли“.

<sup>1312</sup> В. изнад, стр. 223.

<sup>1313</sup> Мат 22:37–40. Уп. Мк 12:30–31; Лк 10:27.

државу. Разуме се, ова етапа његовог прегалаштва врхунац је досегла оснивањем Хиландара као „истинитог прибежишта“ отачаства; замишљен као „нови Сион“, овај манастир је требало да послужи као својеврсна полазна основа за даље „освајање“ Истока.

Да би се схватио пун смисао доцнијих Савиних путовања у Палестину и околне области, она се морају посматрати као суштински наставак његових младићких дана на Атосу; ове две фазе, у ствари, означавају граничне тачке светитељевог животног настојања да, како би то рекли његови хагиографи, „Господу приведе савршен народ“, односно да изведе Србе на пут спасења. Догађај од одсудног значаја у том погледу било је подизање манастира Св. Јована Богослова на Сиону, којим је кулминирало прво Савино ходочашће. Чињеница да је архиепископ „посадио семе“ у срцу Свете земље имала је далекосежне идеолошке последице. Једноставно речено, тиме што је учинио да добију „домаће у Јерусалиму“, он је увео своју паству у круг православних народа који су имали духовно утемељење у најсветијем месту хришћанског света; манастир Св. Јована је, дакле, постао симболом њиховог трајног присуства у овом миљеу, баш као што је на Светој Гори већ неколико деценија то био Хиландар. Подразумева се, притом, да су боравци у Јерусалиму и при осталим светим местима Сави донели огромну личну духовну сатисфакцију. Поведен зовом пустиње, који је први пут чуо још као дечак, походио је не само палестинске крајеве већ и Египат и, што се показало као особито важно у горњем разматрању, Синај.

Посета Хориву, тј. теофанија коју је Сава том приликом доживео, није вредна пажње само утолико што представља највишу тачку у низу снажних верских искустава о којим нас Доментијан извештава већ и зато што је њоме заокружена сложена паралела с Мојсијем; постепено је градећи кроз цело своје дело, животописац је у овом тренутку доводи до врхунца утврђујући Савину супериорност у односу на старозаветног пророка. Импликације замисли о светом протагонисти као „новом Мојсију“, коју Доментијан маестрално гради, очитују се на два нивоа: на једном, то значи да је, будући „други Боговидац“, у потпуности остварио своју жудњу за спознајом божанства; но на другом нивоу, тиме је недвосмислено потврђена његова посредничка улога између Свевишњег и његовог изабраног народа, „новог Израиља“. Савина ходочашћа су, тако, на концу резултирала не само његовим личним обожењем него и искупљењем читаве заједнице чији је он био духовни предводник. Према томе, могло би се устврдити да је Света земља у извесном смислу оличавала његова највиша стремљења; имајући ово у виду, не треба да зачуди то што су јој, у деценијама по његовој смрти, тежили појединци који су настојали да у побожности и/или духовном вођству подражавају његов пример.

## ЗАКЉУЧНЕ НАПОМЕНЕ

Идеја о Светој земљи, као простору на којем су се збили сви одсудни догађаји свештене повести, несумњиво је представљала једно од кључних упоришта средњовековног хришћанског имагинарија. Њени корени, разуме се, сежу у јеврејску старину; склопивши завет са својим изабраником Аврамом, Бог му је поклатио земљу која ће остати у наслеђе његовом „семену“, Израилу. У ствари, слободно се може казати да концепт двоструког дара (земље и благослова) чини окосницу читавог старозаветног наратива; у наизменичним фазама поседовања и губитка територије – чији ће симболички центар од времена цара Давида постати Јерусалим, у којем ће Соломон изградити Храм – огледала се динамика односа између Бога и његовог народа. Према учењима јудаизма, дакле, светост је имала конкретно просторно утемељење у трима наведеним „концентричним географским реалијама“. Но, као и у многим другом погледу, рани следбеници Исуса Христа су настојали да нагласе своју посебност спрам Јевреја драстично мењајући свој однос према овој замисли. Примитивно хришћанство је, наиме, акценат стављало на духовни и универзални карактер вере, што је искључивало било какво везивање за опипљиве, физичке оквире; улогу Храма као обитавалишта божјег преузео је сам Христос са својом црквом, док је пажња верујућих с овоземаљског Јерусалима прешла на онај други, небески. Испоставиће се, међутим, да ово ипак није позиција која ће трајно одредити хришћанска схватања о Јерусалиму и Палестини. Радикално измењени верски и политички контекст који је донео 4. век – као столеће великог тријумфа хришћанства – узороковао је потпуну промену перспективе; процес христијанизације Римског царства наметнуо је потребу да се везе с Исусовим временом (сада већ прилично давним) ојачају, а најбољи начин да се то постигне препознат је у уздизању његове постојбине у ранг Свете земље, истачкане местима која су, у правом смислу те речи, сведочила спасоносним збивањима познатим из верске лектире. Период 4–6. века, током којег је дошло до уздизања нове теологије светих места, до сакрализације и литургијације Јерусалима те до стварања великих монашких колонија у његовој широј околини, представља формативну етапу у дугој историји хришћанске Свете земље.

Представа о Светој земљи формирана у раздобљу позне антике (укључујући одговарајуће побожне праксе) имала је пресудан утицај на начине на које ће овај простор бити перципиран током средњег века, и то у практично целој хришћанској екумени, укључујући и православни словенски миље југоисточне Европе, на којем је било тежиште нашег разматрања. Премда би, видели смо, на основу извора којима тренутно располажемо било тешко – заправо, немогуће – саставити некакав целовит преглед историје српског или бугарског присуства у Палестини и суседним областима, доступна сведочанства недвосмислено наводе на закључак да фасцинација светим местима никако није изостала из јужнословенског цивилизацијског круга, напротив. Постоје, речју, бројне назнаке – мање или више поуздане – које упућују на то да су припадници различитих друштвених слојева с ових простора имали жељу да досегну знаменитости Истока, чак и индиректно уколико већ не би успели да их физички посете. Традиција ходочашћа у Свету земљу, установљена још током раних векова хришћанства, засведочена је мимо сваке сумње и у средњовековном јужнословенском материјалу; поред светог Саве, о чијим се странствовањима зна (или макар може претпоставити) релативно много тога захвљујући детаљним извештајима његових хагиографа, извори допуштају да констатујемо да су у Палестину, по свој прилици, путовали још неки појединци из црквених кругова (често они који су обављали високе функције или су за њих били виђени), али и лаици који су такво нешто себи могли да приуште.

Осим на плану ходочашћа, везе између православних Словена југоисточне Европе и Свете земље у периоду који покрива овај рад очитовале су се и у владарском покровитељству и задужбинарству. Архиепископ Сава је током свог првог путовања поставио темеље манастира Св. Јована Богослова на Сиону, но стицајем околности он није остао трајно упориште српског – и, шире узев, ортодоксног – монаштва у Јерусалиму; ту функцију столећима ће обављати обитељ Св. архангела, коју је у раном 14. веку подигао краљ Стефан Урош II Милутин. Иако је Архангелски манастир природно постао главним уживаоцем добротина српских владара, они су, ако је веровати подацима из сачуване изворне грађе, даривали и друге палестинске светиње, заузврат добијајући благослове и смернице за благочестиви живот. Истини за вољу, ова широко схваћена духовна и материјална размена није карактерисала само однос који су владарски кругови успостављали са Светом земљом. Њима су се у том смислу придруживали племићи и високи црквени достојанственици, а постоје наговештаји да су и припадници нижих слојева имали улогу у изградњи ове врсте контакта са светим местима. У сваком случају, оно што се на основу познатих сведочанстава може констатовати јесте то да су православни Јужни Словени у средњем веку несумњиво успоставили своје присуство у великим верским средиштима источног Средоземља, о чему на посебно индикативан начин сведочи рукописно наслеђе у палестинским и синајским збиркама.

Слику о везама између југоисточне Европе и Свете земље – која се, као што је показано, испољава на неколико нивоа – могуће је делимично склопити захваљујући вредним резултатима које су пружила претходна истраживања; свако на свој начин и у домену властитих могућности, допринос разумевању ове проблематике дали су бројни историчари, историчари уметности и књижевности, филолози те богослови. Утемељен у досадашњим научним трагањима, наш рад је имао за циљ да понуди иновативну перспективу на однос према светим местима у средњем веку, тј. да отвори нови круг питања која воде до неких неиспитаних (или недовољно испитаних) аспеката ове теме; конкретно, одлучили смо да се усредсредимо на модалитете репрезентације простора Свете земље у писаним изворима јужнословенске провенијенције. Разуме се, сврха нашег огледа није била само у томе да покажемо како се у одговарајућем изворном материјалу језичким средствима конструишу света места и њихови шири просторни оквири већ да схватимо какве су културне импликације ти вербални конструкти могли имати, односно каква су значења – духовна, теолошка, али и идеолошка те политичка – у њих могла бити уписана, и с којом намером. Овако постављен задатак захтевао је нарочит теоријско-методолошки оквир, који смо формулисали комбинујући увиде и аналитичке концепте неколико различитих дисциплина.

Књижевно стваралаштво православног миљеа словенског Југа изнедрило је сразмерно мало извора на којима је могуће базирати овако постављен истраживачки захват. Расположиве текстове смо поделили у две групе: списе чији су примарни тематски фокус света места и оне у којима приповест о ходочашћу представља тек део сложеније целине. Што се тиче прве групе, у њу се могу сврстати само четири извора: анонимно *Слово о светим местима која су у Јерусалиму*, сачувано у рукопису бр. 408 Универзитетске библиотеке у Генту с почетка 15. века, у науци познатом као Бдински (Видински) зборник; спис о светим местима за који се верује да га је, за време свог боравка у Светој земљи – можда током друге деценије 15. столећа – превео и словенској публици прилагодио бугарски учењак Константин Костенечки (Филозоф), а чији се једини целовити препис запажа у зборнику бр. 49 манастира Никољац; *Повест о јерусалимским црквама и местима у пустињама, о Ефрату и Јордану и свим околним тамо местима* из пера Никона Јерусалимца, духовника Јелене Балшић, сачувана такође у једном препису у оквиру тзв. Горичког зборника из 1441/42. (Архив САНУ, бр. 446); састав приписан извесном Арсенију, ђакону из Солуна (14–15. век?), који је, упркос вероватном јужнословенском пореклу, познат искључиво на основу источнословенских преписа. Друга група извора своди се на хагиографију, и то на животописе светог Саве Српског. Наиме, иако мотив путовања у Палестину у житијној

продукцији Јужних Словена није ограничен на овај конкретни пример, наш је став да само Савини хагиографи пружају довољно материјала за продубљену анализу стратегија текстуалног представљања тога простора. Поред двају опширних житија, која су саставили хиландарски монаси Доментијан и Теодосије, у разматрање смо узели и скраћену верзију Теодосија, коју је у малочас поменути Горички зборник инкорпорирао Никон Јерусалимац.

Први део рада посвећен је принципима вербалног конструисања простора у наведеним саставима о светим местима. Разматрање је показало да сваки од четири списа подразумева нарочит приступ текстуализацији простора, чије се специфичности очитују на више нивоа – од одабира светих места која ће бити приказана и редоследа којим се то чини, преко начина на који се приказују просторни односи међу њима, до тога како се предочава њихова функција и значење са становишта свете историје. Примера ради, *Слово* приказује густу мрежу светих места повезаних у неколико главних маршрута; спис Константина Костенечког инсистира на тачним раздаљинама између светих места; у *Повести*, простор је одраз нараторовог духовног и чулног доживљаја, док се код Арсенија он слика као поприште ритуала и чудесних збивања. Поред тога што је указала на различите стратегије представљања простора Свете земље у јужнословенским изворима, ова расправа је пружила основ за трагање у једном другом смеру: чему су, наиме, служили анализирани састави, тј. какав су ефекат размотрени просторни конструкти могли имати на своје средњовековне читаоце? Да бисмо дошли до одговора на ово питање нашли смо за сходно да текстове сагледамо у ширем контексту рукописних књига у којима су сачувани; с обзиром на то да Арсенијев спис није посведочен у рукописима јужнословенског порекла, у овом делу излагања пажњу смо усредсредили на прва три састава, односно на кодексе у чијем се оквиру налазе њихови познати преписи (Бдински, Горички и зборник бр. 49 манастира Никољац).

Водећи рачуна о садржини ових рукописа и ономе што се може закључити о њиховој изворној функцији, изнели смо тезу да су сва три списа превасходно имала да служе побожним потребама појединаца и/или група за које су били намењени. По нашем мишљењу, у чињеници да *Слово* представља једини нехагиографски текст у оквиру Бдинског зборника, те да долази на крају низа изабраних житија светих жена, нема ничег необичног или насумичног. Наиме, може се устврдити да сваки од укључених животописа, у којима је приказан дијапазон различитих модела светости, представља један пут ка остварењу идеала благочестивог живљења. Који год од тих путева да се изабере, исход је исти – на његовом крају је рајско насеље, овде симболички назначено кроз приказ Јерусалима и његових светиња. Кад је реч о Горичком зборнику, кључно је имати у виду то да је он настао из преписке Никона Јерусалимца и његове духовне кћери, те да као такав представља израз њених духовних потреба. Настојећи да *Повест* доведемо у везу с другим сегментима кодекса, дошли смо до закључка да се у њој огледа Јерусалимчев покушај да својој господарици приближи пределе које сама никада није видела тако што ће јој омогућити да се из своје, горичке пустиње у машти пребаци у пустиње Истока; сем тога, указали смо и на могуће везе између Никонове идеје о светим местима и конструисања хришћанског идентитета. Најзад, у вези са списом из Рс Никољац 49 изнели смо две препоставке. С обзиром на то да се налази на почетку низа природословних чланака, сугерисали смо да није искључено да је он, као и следећи текстови, служио као нека врста помоћног штива за разумевање Светог писма. Ипак, чини нам се да је и он имао незанемарљиве девоцијске конотације. У том смислу посебну пажњу смо скренули на то што су дистанце које се у њему доносе доследно изражене у корацима (чак и кад је реч о прилично великим раздаљинама); како ми то видимо, ова околност можда указује на наум састављача/редактора да коришћењем основне антропоморфне мерне јединице, уместо неких већих и апстрактнијих, олакша имагинарне реконструкције – а можда и перформативне пројекције – простора Свете земље.

Размишљања о функцији јужнословенских списа о светим местима навела су нас и на то да се ближе позабавимо питањем њихове жанровске припадности. Наиме, у литератури се дела која тематизују палестинске светиње обично сврставају у две основне категорије – водиче за ходочаснике и извештаје о ходочашћу; овом бинарном опозицијом водили су се проучаваоци како латинског тако и грчког писаног наслеђа, а било је покушаја да се кроз њу сагледа и корпус који је био главни предмет занимања нашег рада. Наш је став да ова подела, макар кад је реч о јужнословенском материјалу, вишеструко проблематична, највише због тога што не одражава на одговарајући начин суштину списа о светим местима; консеквентно, осетили смо потребу да у овом разматрању понудимо алтернативно објашњење њиховог жанровског одређења. Као путоказ у том настојању послужили су нам увиди проистекли из теоријске расправе о жанру која је вођена у славистичким круговима 70-их и 80-их година. Нарочит подстицај нашли смо у радовима Гејл Ленхоф, чији смо концепт „протожанра“ – дефинисан као „скуп сличних одговора на захтеве једног или више културних (под)система“ – пробали да применимо на анализираном материјалу. Наш оглед резултовао је увођењем појма *хагиотопографије*, односно закључком да размотрене саставе треба сместити у оквире протожанровске категорије која одражава потребе једног нарочитог вида средњовековне побожности, усредсређеног на света места као опипљиву спону са историјом спасења.

Тежиште другог дела рада било је на хагиографским изворима, тј. на животописима светог Саве Српског. Општи закључак који је могуће извући у вези с представљањем простора Свете земље у овим текстовима јесте то да су његови модалитети стављени, по правилу, у функцију уобличавања јунаковог светачког идентитета. Према Доментијановом извештају, Савина путовања су организована у јасно омеђене маршруте које, рекли бисмо, врло сугестивно кореспондирају с одређеним аспектима његовог хагиографског портрета. Наш је утисак да је овај принцип имао несумњив примат над оним који бисмо могли окарактерисати као географску конзистентност; премда они нису нужно били у колизији, у случајевима кад се морао направити избор првенство је очито давано првом. Доментијанова хагиолошка концепција се није, ипак, испољавала само на плану избора Савиних дестинација и обликовањем појединачних инстанци његовог путовања. Она се уочава и у другим појединостима које је старији животописац уткао у своју представу о Палестини и њој суседним областима, наиме, у активностима у које се свети протагониста упуштао при светим местима, у његовим односима с тамошњим православним живљем, па и у додирима с муслиманским „другим“, које је остварио у далеким вавилонским и египатским крајевима. Према томе, можемо казати да конструисање светости и конструисање простора представљају симултане процесе које је могуће у потпуности сагледати искључиво кроз призму њихове функционалне међузависности.

Као што је добро познато, оно што Савину светост чини нарочито сложеним феноменом јесте њен неизоставни идеолошки елемент. Као духовни предводник „деце отачаства“, он је био директна спона између државе Немањића и највећих жаришта хришћанског Истока; он им је, како је то срочио Доментијан, устројио „пресветли пут ка Јерусалиму“. (Видели смо, штавише, да је у каснијим изворима сама идеја о Светој земљи и ходочашћу поистовећивана са Савиним примером.) Процес укључивања своје пастве у круг православних народа који имају утемељење у Светој земљи Сава је отпочео још као младић, подигавши на Атосу Хиландар као „нови Сион“. Разуме се, његова настојања су кулминирала неколико деценија потом, током ходочашћа којих се подухватио пред крај живота. Савина настојања да своју домовину приопшти Светој земљи – као што је још давно учинио на Светој Гори – несумњиво су утицала на текстуалне приказе овог предела у делима његових хагиографа. Уписивањем имена истакнутих чланова своје породице у поменике палестинских светилишта, архиепископ је у тај простор, већ обременен успоменом на светописамске догађаје, унео и ново, династичко сећање. Разуме се, интеграција „српског елемента“ у сакрални пејзаж досегла је врхунац оснивањем сионског



манастира Св. Јована Богослова, чиме је, практично, остварен пројекат „освајања“ Јерусалима, најављен подизањем немањићке задужбине на Атосу. Овим се, међутим, не исцрпљује тема политичко-теолошке компоненте наративних представа Свете земље у Савиним житијима, особито код Доментијана. Њен врхунац, наиме, представља синајска епизода, у којој се заокружује пажљиво грађени паралелизам између светог јунака и Мојсија, а уједно и његова животна мисија да свој народ изведе на пут спасења учинивши га „новим Израиљем“. Видимо, према томе, да се у самој основи текстуалне репрезентације Свете земље налази кључна идеолошка поента Савиних житија, на којој се темељио читав један софистицирани династички програм.

Оно што је овај рад, надамо се, успео да покаже јесте то да простор као аналитичка категорија има незанемарљив потенцијал за културноисторијска трагања. Ми смо настојали да понудимо одговор на питање како се Света земља представља у писаним изворима потеклим из православног јужнословенског миљеа; другим речима, како се простор конструише у тексту. Могуће је, ипак, ствари сагледати и из супротног угла: како се текст конструише у простору? Како се, дакле, представе о Светој земљи „уписују“ у физичке оквире свакодневице? Као што је показано на западноевропским, византијским и другим примерима, Света земља се на равни просторних структура могла евоцирати на веома различите начине: кроз присуство одабраних, значењем бременитих предмета (често су то, мада не нужно, реликвије); изграђиване су реплике појединих светих места, најчешће цркве Св. Гроба; најзад, топографија Палестине је могла бити „пресликана“ на читаве градове или мање области. Чини нам се да би обиље компаративних случајева могло бити подстицајно за размишљање о сличним феноменима у јужнословенској средини; таквом подухвату би теоријско-методолошки постулати „просторног заокрета“ – с фокусом, овога пута, на проблему конструисања простора посредством различитих културних, друштвених и верских пракси – без икакве сумње пружили солидну полазну основу. Тиме би, у извесном смислу, наше истраживање добило свој логичан наставак.

## БИБЛИОГРАФИЈА

### ИЗВОРИ

- В. П. Адрианова, Хождение Арсенія Селунскаго, *Извѣстія Отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской академіи наукъ* 18/3 (1913) 195–224.
- Д. Анастасијевић, Летопис никољски, *Богословље* 9 (1934) 364–370.
- Б. Ст. Ангелов, *Из старата българска, руска и сръбска литература* 1–3, София 1958–1978.
- Апокрифи новозаветни*, ed. Т. Јовановић, *Стара српска књижевност у 24 књиге* 23/2, Београд 2005.
- Д. Богдановић, Кратко житије светог Саве, *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 24/1 (1976) 5–32.
- Варлаам и Јоасаф*, ed. Т. Јовановић, *Стара српска књижевност у 24 књиге* 22, Београд 2005.
- Горички зборник: Фототипија*, ed. Ђ. Трифуновић, Подгорица – Београд 2019.
- А. Давидов et al., *Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак*, София 1983.
- Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, edd. Г. Мак Данијел, Д. Петровић, *Стара српска књижевност у 24 књиге* 6, Београд 1988.
- Данило и други, *Животи краљева и архиепископа српских*, ed. Ђ. Даничић, Загреб 1866 (репринт: Variorum, London 1972).
- Данилови настављачи: Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника*, ed. Г. Мак Данијел, *Стара српска књижевност у 24 књиге* 7, Београд 1989.
- А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся въ библиотекахъ Православнаго Востока* 3, Петроградъ 1917.
- Доментијан, *Живот Светога Саве и живот Светога Симеона*, ed. Р. Маринковић, *Стара српска књижевност у 24 књиге* 4, Београд 1988.
- Доментијан, *Живот светога Симеуна и светога Саве*, ed. Ђ. Даничић, Биоград 1865.
- Доментијан, *Житије светога Саве*, edd. Љ. Јухас-Георгиевска, Т. Јовановић, Београд 2001.
- Етерија, *Етеријино ходочашије у Свету земљу*, trans. Д. Стојковић, Београд 2015.
- Јевсевије Кесаријски, *Константинов живот* 1–2, trans. В. Гавриловић, Београд 2017.
- Т. Јовановић, Похвала светоме Симеону и светоме Сави Теодосија Хиландарца, *Књижевна историја* 5/20 (1973) 703–778.
- Т. Јовановић, Синаксарско житије светог краља Милутина патријарха Данила Бањског, *Манастир Студеница: 700 година Краљеве цркве*, edd. Љ. Максимовић, В. Вукашиновић, Београд 2016, 215–236.
- Т. Јовановић, Служба светом краљу Милутину Данила Бањског, *Косовско-метохијски зборник* 6 (2015) 97–134.
- Константин Филозоф, Житије деспота Стефана Лазаревића, *Повест о словима (Сказаније о писменех) – изводи; Житије деспота Стефана Лазаревића*, ed. Г. Јовановић, *Стара српска књижевност у 24 књиге* 11, Београд 1989, 71–130.
- Краткій разсказъ о святыхъ мѣстахъ іерусалимскихъ и о страстяхъ Господа нашего Іисуса Христа и о другихъ безъимяннаго написанный въ 1253/4. г.*, ed. А. И. Пападопуло-Керамевсъ, *Православный палестинскій сборникъ* 14/1 (40), С.-Петербургъ 1895.
- Ц. Кристанов, И. Дуйчев, *Естествознанието в средновековна България: Сборник от исторически извори*, София 1954.

- К. Куев, Г. Петков, *Събрани съчинения на Константин Костенечки: Изследване и текст*, София 1986.
- Лицевой летописный свод XVI века: Русская летописная история 1–23*, ed. X. X. Мустафин, Москва 2014.
- Материк*, trans. К. Кончаревић, В. Димитријевић, Београд – Хиландар 1997, 2009<sup>2</sup>.
- М. Мирковић, *Живот и преписка светога Хијеронима*, Београд 2000.
- Митерикон: Собрание наставлений аввы Исаии всечестной инокине Феодоре*, trans. Феофан Затворник, Москва 2014.
- В. Мошин, Повеле цар Стефана Душана о Арханђеловом манастиру у Јерусалиму и о манастиру Св. Николе на скадарском острву Врањини, *Археографски прилози* 3 (1981) 7–36.
- Р. Новаковић, Никољски летопис, *Зборник Филозофског факултета* 3 (1955) 155–171.
- И. Помяловский, *Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита*, С.-Петербург 1894.
- Н. Порчић, *Документи српских средњовековних владара у дубровачким збиркама: Доба Немањића*, Београд 2017.
- Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII века*, ed. Т. Јовановић, Београд 2007.
- Свети Сава, *Сабрани списи*, ed. Т. Јовановић, Београд 1998.
- Свети Сава у руском царском летопису*, ed. М. Витезовић, Београд 2012.
- М. Соколовъ, *Материалы и замѣтки по старинной славянской литературѣ* 1, Москва 1888.
- Србљак: Службе, канони и акатисти* 1–3, ed. Ђ. Трифуновић, Београд 1970.
- Стара българска литература 5: Естествознание*, ed. А. Милтенова, София 1992.
- Старе српске биографије* 1, ed. М. Башић, Београд 1924.
- Стари српски родослови и летописи*, ed. Љ. Стојановић, Сремски Карловци 1927.
- Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типичи, поменици, записи и др.*, ed. Љ. Стојановић, Споменик СКА 3, Београд 1890.
- Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, edd. Љ. Јухас-Георгиевска, Т. Јовановић, Београд 1999.
- Стефан Првовенчани, Доментијан, Теодосије*, ed. Љ. Јухас Георгиевска, Десет векова српске књижевности 2, Нови Сад 2012.
- П. А. Сырку, *Житіє Григорія Синаита составленное константинопольскимъ патриархомъ Каллистомъ: Текстъ славянскаго перевода Житія по рукописи XVI вѣка и историко-археологическое введение*, С.-Петербургъ 1909.
- Теодосије, *Житија*, ed. Д. Богдановић, Стара српска књижевност у 24 књиге 5/1, Београд 1988.
- Теодосије, *Службе, канони и Похвала*, ed. Б. Јовановић-Стипчевић, Стара српска књижевност у 24 књиге 5/2, Београд 1988.
- Теодосије Хиландарац, *Живот светога Саве*, ed. Ђ. Трифуновић, Београд 1973.
- Ђ. Трифуновић, Две посланице Јелене Балшић и Никонова „Повест о јерусалимским црквама и пустињским местима“, *Књижевна историја* 5/18 (1972) 289–327.
- Ђ. Трифуновић, Исповиједање вјере и записи Никона Јерусалимца, *Горички зборник: Фототипија*, ed. id., Подгорица – Београд 2019, 025–028.
- Ђ. Трифуновић, *Тумачење Песме над песмама* од Теодорита Кирског у преводу Константина Философа, *Зборник за славистику* 2 (1971) 86–105.
- Ђ. Трифуновић, З. Витић, Житије краља Драгутина, у монаштву Теоктиста: Прилог познавању рукописног наслеђа архиепископа Данила II, *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 47/1 (1999) 117–141.
- Хожденіе архімандрит Агревѣнѣя обѣтелі Пресвящыя Богородица, около 1370. года*, ed. арх. Леонидъ, Православный палестинскій сборникъ 16/3 (48), С.-Петербургъ 1896.
- „*Хожение*“ игумена Данила в Святую Землю в начале XII в, ed. Г. М. Прохоров, Санкт-Петербург 2007.

- Хоженіе инока Зосимы, 1419–1422. гг.*, ed. X. M. Лопаревъ, Православный палестинскій сборникъ 8/3 (24), С.-Петербургъ 1889.
- И. В. Ягичъ, *Разсужденія южнославянскои и русскои старины о церковно-славянскомъ языкѣ*, С.-Петербургъ 1885–1895.
- Acta Albaniae Veneta saeculorum XIV et XV* 1/1, ed. J. Valentini, Palermo 1967.
- Acta Sanctorum*, Nov. 3, Bruxellis 1910.
- Annae Comnenae Alexias* 1–2, edd. D. R. Reinsch, A. Kambylis, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 40, Berolini – Novi Eboraci 2001.
- Antologija stare srpske književnosti (XI–XIII veka)*, ed. Đ. Sp. Radojičić, Beograd 1960.
- Th. Baseu-Barabas, Perdikas von Ephesos und seine Beschreibung Jerusalems: Die heiligen Stätten gesehen von einem Byzantiner des 14. Jh.s, *Symmeikta* 11 (1997) 151–185.
- Bdinski Zbornik: Ghent Slavonic Ms. 408, A.D. 1360*, ed. I. Dujčev, London 1972.
- Bdinski Zbornik: An Old-Slavonic Menologium of Women Saints (Ghent University Library Ms. 408, A.D. 1360)*, edd. J. L. Scharpé, F. Vyncke, Bruges 1973.
- Chronique d'Ernoult et de Bernard le Trésorier*, ed. L. de Mas Latrie, Paris 1871.
- Gj. Daničić, Poslanica sv. Save arhiepiskopa srpskoga iz Jerusalima u Studenicu igumnu Spiridonu, *Starine* 4 (1872) 230–231 [= *Сумнију спису Буре Даничића 3: Описи ћирилских рукописа и издања текстова*, ed. Ђ. Трифуновић, Београд 1975, 230–231].
- Gj. Daničić, Poslanica Teofila patriarha jerusalimskoga despotu srpskom Stefanu, *Starine* 4 (1872) 230–234.
- Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII. IX. XII. et XV*, ed. T. Tobler, Leipzig 1874.
- H. Donner, Die Palästinabeschreibung des Epiphanius Monachus Hagiopolita, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 87/1 (1971) 42–91.
- Eusebius, Onomasticon: The Place Names of Divine Scripture*, edd. S. Notley, Z. Safrai, Leiden – Boston 2005.
- Philippi descriptio Terrae Sanctae (Drei mittelalterliche Pilgerschriften 3), ed. W. A. Neumann, *Österreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie* 11 (1872) 1–78, 165–174.
- Égérie, *Journal de voyage (Itinéraire)*, ed. P. Maraval; Valérius du Bierzo, *Lettre sur la B<sup>se</sup> Égérie*, ed. M. C. Díaz y Díaz, Sources Chrétiennes 296, Paris 1982.
- A.-J. Festugière, *Vie de Théodore de Sykéôn* 1–2, Subsidia Hagiographica 48, Bruxelles 1970.
- K. Horna, Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses, *Byzantinische Zeitschrift* 13 (1904) 313–355.
- Itinéraires de Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte, rédigés en français aux XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, edd. H. Michelant, G. Raynaud, Genève 1882.
- Itineraria et alia geographica*, edd. P. Geyer et al., Corpus Christianorum, Series Latina 175, Turnholti 1965.
- V. Jagić, Kritički dodatci tekstu života svetoga Simeuna i svetoga Save (Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovenskih rukopisa 2), *Starine* 5 (1873) 8–21.
- V. Jagić, Novi prilozi za literaturu biblijskih apokrifa, *Starine* 5 (1873) 69–108.
- A. Klotz, Ὀδοπορία ἀπὸ Ἐδῆμ τοῦ παραδείσου ἄχρι τῶν Ῥωμαίων (Zur Expositio totius mundi et gentium Geogr. lat. min. ed. Riese 1878 p. 104 sq.), *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge 65 (1910) 606–616.
- A. Longo, Il testo integrale della “Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio” attraverso le “Ἐρμηνεῖαι” di Nicone, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n.s. 2–3 (1965–1966) 223–267.
- Ludolphus, *De itinere Terrae Sanctae liber*, ed. F. Deycks, Bibliothek des Litterarischen Vereins 25, Stuttgart 1851.
- Mag. Thietmari Peregrinatio*, ed. J. C. M. Laurent, Hamburgi 1857.
- F. Miklosich, *Monumenta serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Београд 2006.

- Nicephori Gregorae Byzantina Historia* 1–3, edd. L. Schopen, I. Bekker, Bonnae 1829–1855.
- S. Novaković, Apokrifi jednoga srpskog ćirilovskog zbornika XIV. vieka, *Starine* 8 (1876) 36–92.
- S. Novaković, Apokrifno protojevangjelje Jakovljevo, *Starine* 10 (1878) 62–71.
- S. Novaković, Apokrifne priče o Bogorodičinoj smrti i još neke sitnice apokrifne o Bogorodici, *Starine* 18 (1886) 188–202.
- S. Novaković, Članci hronografa trojadika o Srbima i Bugarima, *Starine* 10 (1878) 44–60.
- S. Novaković, Odlomci srednjevjekovne kosmografije i geografije, *Starine* 16 (1884) 41–56.
- Patrologiae cursus completus, Series graeca* (= PG), ed. J.-P. Migne, Paris 1857–1866.
- Peregrinationes tres: Saewulf, John of Würzburg, Theodoricus*, ed. R. B. C. Huygens, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 139, Turnhout 1994.
- Peregrinatores medii aevi quatuor: Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenburg*, ed. J. C. M. Laurent, Lipsiae 1864.
- D. Pringle, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land, 1187–1291*, London – New York 2016.
- al-Qalqašandī, *Kitāb ṣubḥ al-a šā* 1–14, al-Qāhira 1331–1338 (1913–1920).
- Sancti Eusebii Hieronymi epistulae* 1–3, ed. I. Hilberg, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 54–56, Vindobonae – Lipsiae 1910–1918.
- E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939.
- The Septuagint Version of the Old Testament: With an English Translation and Various Readings and Critical Notes*, ed. L. C. L. Brenton, London 1879.
- J. L. Scharpé, Bđinski Zbornik, I – Ephraim Syri “Slovo Avramia”: Auctarium ad editionem a. 1973. accedit editio e cod. Serdicensi 297, *Philohistōr: Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, edd. A. Schoors, P. van Deun, Leuven 1994, 495–514.
- N. P. Ševčenko, The Liturgical *Typikon* of Symeon of Sinai, *Metaphrastes, or, Gained in Translation: Essays and Translations in Honour of Robert H. Jordan*, ed. M. Mullett, Belfast 2004, 274–286.
- The Voiage and Travaile of Sir John Maundevile, Kt. which treateth of the Way to Hierusalem, and of Marvayles of Inde, with other Ilands and Countryes*, ed. J. O. Halliwell, London 1839.
- D. Tsougarakis, *The Life of Leontios, Patriarch of Jerusalem*, Leiden – New York – Köln 1993.
- Vita di Sant’Elia il Giovane*, ed. G. Rossi Taibbi, Palermo 1962.
- Vitae Willibaldi et Wynnebaldi auctore sanctimoniali Heidenheimensi*, ed. O. Holder-Egger, MGH SS 15/1, Hannoverae 1887, 80–117.
- J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrimage, 1099–1185*, London 1988.
- J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Jerusalem 1977.
- Ανάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας ἢ συλλογὴ ἀνεκδότων καὶ σπανίων ἐλληνικῶν συγγραφεῶν περὶ τῶν κατὰ τὴν Ἐφῶν ὀρθόδοξων ἐκκλησιῶν καὶ μάλιστα τῆς τῶν Παλαιστινῶν 5*, ed. A. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, ἐν Περτρουπόλει 1898.
- Ἀνδρέου Λιβαδηνοῦ βίος καὶ ἔργα*, ed. Οδ. Λαμψίδης, Ἀθῆναι 1975.
- Ἀωνύμου περιγραφὴ τῶν ἁγίων τόπων περὶ τὰ τέλη τῆς ἰδ’ ἑκατονταετηρίδος*, ed. A. И. Пападопуло-Керамевсь, Православный палестинский сборник 9/2 (26), С.-Петербургъ 1890.
- Διήγησις Ἐπιφανίου περὶ τῆς Ἱερουσαλήμ καὶ τῶν ἐν αὐτῇ τόπων*, ed. B. Г. Васильевский, Православный палестинский сборник 4/2 (11), С.-Петербургъ 1886.
- Διήγησις Δανιὴλ μητροπολίτου Ἐφέσου καὶ περίοδος τῶν ἁγίων τόπων*, ed. Г. Дестунисъ, Православный палестинский сборник 3/2 (8), С.-Петербургъ 1884.
- Ἰωάννου τοῦ Φοκᾶ Ἐκφρασις ἐν συνόψει τῶν ἀπ’ Ἀντιοχείας μέχρις Ἱεροσολύμων κάστρων καὶ χωρῶν Συρίας, Φοινίκης καὶ τῶν κατὰ Παλαιστίνην ἁγίων τόπων*, ed. И. Троицкий, Православный палестинский сборник 8/2 (23), С.-Петербургъ 1899.

- Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης καὶ Θεοδώρου τοῦ Προδρόμου συγγραφέων τῆς *ΙΒ' ἑκατονταετηρίδος Βίοι Μελετίου τοῦ νέου*, ed. Β. Γ. Васильевский, Православный палестинский сборник 6/2 (17), С.-Петербург 1886.
- Ὅκτὸ ἑλληνικὰ περιγράφαι τῶν ἁγίων τόπων ἐκ τοῦ ἰδ', ιε' καὶ ιζ' αἰῶνος, ed. Α. И. Пападопуло-Κεραμεвς, Православный палестинский сборник 19/2 (56), С.-Петербург 1903.
- Παΐσιου Ἀγιαποστολίτου μητροπολίτου Ῥόδου *Ἱστορία τοῦ ἁγίου ὄρους Σηνᾶ (sic!) καὶ τῶν περιχωρῶν αὐτοῦ: Ἐμμετρον σύγγραμμα, συνταχθὲν μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1577–1592*, ed. Α. И. Пападопуло-Κεραμεвς, Православный палестинский сборник 12/2 (35), С.-Петербург 1891.

## ЛИТЕРАТУРА

- Д. И. Абрамовичъ, *Описание рукописей С.-Петербургской духовной академии: Софійская библиотека* 1–3, Санкт-Петербург 1905–1910.
- Д. Анастасијевић, Свети Сава је умро 1236. године, *Богословље* 9/3 (1936) 237–275.
- М. Благојевић, Срби – изабрани народ: О националним и државним интересима у делима Доментијана, *Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност*, Београд 2004, 115–132.
- М. Благојевић, *Српска државност у средњем веку*, Београд 2011.
- Д. Богдановић, Горички зборник, *Историја Црне Горе* 2/2, Титоград 1970, 372–380.
- Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд 1982.
- Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980.
- Д. Богдановић, Теодосије (Предговор), Теодосије, *Житија*, ed. id., Стара српска књижевност у 24 књиге 5/1, Београд 1988, 9–42.
- Б. Бојовић, Житије светог Симеона Мироточивог од Никона Јерусалимца, *Богословље* 31/1 (1987) 37–46.
- Ђ. Бубало, Средњовековни архив манастира Врањине (прилог реконструкцији), *Стари српски архив* 5 (2006) 243–276.
- А. Θ. Бычковъ, *Описание славянскихъ и русскихъ рукописныхъ сборниковъ Императорской Публичной библиотеки* 1–2, Санкт-Петербург 1878–1880.
- А. Θ. Бычковъ, *Описание церковно-славянскихъ и русскихъ рукописныхъ сборниковъ Императорской Публичной библиотеки* 1, Санкт-Петербург 1882.
- Д. Витковић, Друго путовање св. Саве по источним светим местима: Критичко посматрање података Доментијана и Теодосија, *Братство* 20 (1926) 1–16.
- М. Влајинац, *Речник наших старих мера у току векова* 1–4, Београд 1961–1974.
- Ж. Вујошевић, Врањина и Св. Арханђели у Јерусалиму – Још један осврт на традицију даровне повеље цара Стефана Душана, *Историјски часопис* 66 (2017) 237–255.
- С. Вуловић, Из старе срп. књижевности: По нешто о биографијама српским XIII. века, *Годишњица Николе Чупића* 7 (1885) 87–135.
- А. Гавриловић, *Свети Сава: Преглед живота и рада. Биографски покушај*, Београд 1900.
- Н. Гагова, *Владетели и книги. Участието на јужнославянския владетел в производството и употребата на книги през Средновековието (IX–XV в.): рецепцията на византийския модел*, София 2010.
- М. Гардзанити, Слово о местах святых в Иерусалиме. Значение и функция паломнической литературы в Бдинском сборнике, *Старобългарска литература* 53–54 (2016) 169–184.

- М. Гардзанити, У истоков паломнической литературы Древней Руси: „Хождение“ игумена Даниила в Святую Землю, „Хожение“ игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в, ed. Г. М. Прохоров, Санкт-Петербург 2007, 270–338.
- Р. М. Грујић, Палестински утицаји на Св. Саву при реформисању монашког живота и богослужбених односа у Србији, *Светосавски зборник 1: Расправе*, Београд 1936, 279–312.
- А. Гуревич, *Категорије средњовековне културе*, Нови Сад 1994.
- С. Гюрова, *Поклонничество и поклонническа литература*, София 1996.
- С. Гюрова, Слово за светите места в Бдинския сборник (Текстологично проучване), *Старобългарска литература* 22 (1990) 64–88.
- Д. Давидов, Срби и Јерусалим, *Летопис Матице српске* 475/4 (2005), 523–539.
- В. В. Данилов, О жанровых особенностях древнерусских „хождений“, *Труды Отдела древнерусской литературы* 18 (1962) 21–37.
- Ђ. Даничић, *Рјечник из књижевних старина српских* 1–3, ed. Ђ. Трифуновић, Београд 1975.
- Н. Драгин, О Повести Никона Јерусалимца у Горичком зборнику, *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* 44/1–2 (2001) 137–143.
- И. Дуйчев, Географски описания в средновековната българска книжнина: Към историята на българската наука, *Сборник в чест на академик Никола В. Михов*, edd. С. Гановски, Т. Боров, София 1959, 157–170.
- В. Ђурић, Узори светога Саве, *Летопис Матице српске* 455/3 (1995) 491–498.
- Ј. Ерделян, *Избрана места: Конструисање Нових Јерусалима код православних Словена*, Београд 2013.
- М. Живковић, Триптих из манастира Свете Катарине на Синају – Непознато дело старог српског иконописа, *Зборник радова Византолошког института* 58 (2021) 149–184.
- М. Живојиновић, Ктиторска делатност светога Саве, *Сава Немањић – свети Сава: Историја и предање*, ed. В. Ђурић, Београд 1979, 15–24.
- М. Живојиновић, Светогорци и стонски доходак, *Зборник радова Византолошког института* 22 (1983) 165–206.
- К. Иванова, Сборникът на Мара Лешева – неизвестен паметник на сръбската книжнина от XV век, *Словенско средњовековно наслеђе*, edd. З. Витић, Т. Јовановић, И. Шпадијер, Београд 2001, 211–229.
- Г. Ивановъ, Исторически извѣстия и прѣдания изъ Ловешко, *Извѣстия на Историческото дружество въ София* 4 (1915) 207–217.
- Ж. Јанковић, Прилог датовању Доментијановог дела, *Гласник СПЦ* 70/1 (1989) 17–18.
- А. Јевтић, Исповедање вере Никона Јерусалимљанина, *Никон Јерусалимац: Вријеме – личност – дјело*, ed. Ј. Ђулибрк, Цетиње 2004, 257–269.
- А. Јелачић, Црквено-политичка путовања св. Саве у св. земљу, *Глас православља* 1 (1933) 19–23.
- К. Јиречек, *Историја Срба 2: Културна историја*, Београд 1978.
- Т. Јовановић, Путовања у Свету земљу у српској књижевности од XIII до XVIII века, *Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII века*, ed. id., Београд 2007, 7–39.
- Љ. Јухас-Георгиевска, Документарно и фикцијско у Доментијановом делу *Живот светог Саве, Свети Сава у српској историји и традицији*, ed. С. Ђирковић, Београд 1998, 141–158.
- Љ. Јухас-Георгиевска, Доментијан и архиепископ Данило II, *Архиепископ Данило II и његово доба*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1991, 237–243.
- Љ. Јухас-Георгиевска, Књижевно дело јеромонаха Доментијана (Предговор), *Доментијан, Житије светога Саве*, edd. ead., Т. Јовановић, Београд 2001, VII–CXIII.
- Љ. Јухас-Георгиевска, Мотивска структура Житија архиепископа Јоаникија I, *Жива реч: Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић*, edd. М. Детелић, С. Самарџија, Београд 2011, 271–299.

- Љ. Јухас-Георгиевска, Структурално-типолошке карактеристике Даниловог *Житија архиепископа Јевстатија I*, *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима* 4 (2008) 37–64.
- М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, Београд 1975.
- И. Коматина, *Краљ Стефан Урош I Велики и његов век*, Београд 2021.
- И. Коматина, Срби на путу крсташа, *Историјски часопис* 64 (2015) 55–83.
- И. Коматина, *Црква и држава у српским земљама од XI до XIII века*, Београд 2016.
- Д. Костић, Је ли Доментијан био ученик Савин и сапутник му по светим местима?, *Гласник Југословенског професорског друштва* 13 (1933) 933–944.
- Е. Р. Курцијус, *Европска књижевност и латински средњи век*, Београд 1996.
- М. Лазих, Богословска структура зборника Шестоднева Никона Јерусалимца Манастира Савине из 1439/40. године, *Никон Јерусалимац: Вријеме – личност – дјело*, ed. Ј. Ђулибрк, Цетиње 2004, 239–255.
- М. М. Лазих, *Естетика Доментијанових житија*, Подгорица 1997.
- И. Н. Лебедева, *Каталог греческих рукописај Росијској националној библиотеки*, Санкт-Петербург 2014.
- Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, Београд 1972.
- С. Мандић, Време писања посланице архиепископа Саве студеничком игуману Спиридону, *Богословље* 31/1 (1987) 55–64.
- Р. Маринковић, О српској средњовековној биографској књижевности, ead., *Светородна господа српска: Истраживања српске књижевности средњег века*, Београд 2007<sup>2</sup>, 29–35.
- С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића: Дипломатичка студија*, Београд 1997.
- С. Марјановић-Душанић, Замишљени и стварни простори српског средњег века: Скица за истраживање ритуала, *Свет средњовековних утврђења, градова и манастира: Омаж Марку Поповићу*, edd. В. Иванишевић, В. Бикић, И. Бугарски, Београд 2020, 179–197.
- С. Марјановић-Душанић, Рецепција Светог Саве у делима његових биографа Доментијана и Теодосија (у припреми).
- С. Марјановић-Душанић, Свод српских светих у доба краља Милутина: Династички култови, *Манастир Студеница – 700 година Краљеве цркве*, edd. Љ. Максимовић, В. Вукашиновић, Београд 2016, 35–59.
- С. Марјановић-Душанић, Харизма и ауторитет: Скица за хагиографски портрет светог Саве, *Зборник радова Византолошког института* 52 (2015) 277–289.
- С. Марјановић-Душанић, Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства, *Осам векова Хиландара: Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*, ed. В. Кораћ, Београд 2000, 17–24.
- М. Марковић, Прво путовање светог Саве у Палестину, *Зограф* 29 (2002–2003) 47–88.
- М. Марковић, *Прво путовање светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност*, Београд 2009.
- Б. Миљковић, *Житија светог Саве као извори за историју средњовековне уметности*, Београд 2008.
- Л. В. Мошкова, Долгие путешествия сербского сборника, *Вестник „Альянс-Архео“* 16 (2016) 38–58.
- А. В. Назаренко, В. М. Гуминский, Паломничество, *Православная энциклопедия* 54, ed. патр. Кирилл, Москва 2019, 338–358.
- В. Недомачки, Манастир арханђела Михаила и Гаврила у Јерусалиму – задужбина краља Милутина, *Зборник за ликовне уметности Матице српске* 16 (1980) 25–70.



- Б. Николова, Данни за поклонничество и неговите прояви в средновековна България, *Тангра: Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев*, edd. М. Каймакамова et al., София 2006, 791–810.
- Никон Јерусалимац: Вријеме – личност – дјело*, ed. Ј. Ђулибрк, Цетиње 2004.
- Новые Иерусалимы: Иеротопия и иконография сакралных пространств*, ed. А. М. Лидов, Москва 2009.
- О Горичком зборнику*, edd. В. Балъ, Ј. Стојановић, Подгорица – Београд 2020.
- Д. Оболенски, *Шест византијских портрета*, Београд 2004.
- Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1998.
- С. Петковић, Свети Сава Српски у старом руском, румунском и бугарском сликарству, *Сава Немањин – свети Сава: Историја и предање*, ed. В. Ђурић, Београд 1979, 357–380.
- М. Петрова, Жени и книги: За „женските“ сборници и модели за поведение във Византија и Slavia orthodoxa, *Ното byzantinus?*, edd. А. Миланова, В. Вачкова, Ц. Степанов, София 2009, 137–151.
- М. Петрова, Славянски сборници от материчен тип: Състав, произход и особености, *Старобългарска литература* 31 (1999) 66–83.
- М. Петрова-Танева, Агиографски сборници за жени светици в јужнославянската и руската средновековна литература, *Маршрути на книжовно общување мејду источните и јужните Славјани (XI–XX век)*, edd. А. Милтенова, И. Калиганов, София 2020, 69–87.
- М. Ђ. Петрова-Танева, *Бдинският сборник: Изследване на една средновековна българска книга (история, типологија и състав)*, автореферат на дисертација за присъждане на научната и образователна степен „Доктор“, Будапешта 2003, доступно на интернет страници [independent.academia.edu/MayaPetrova2](http://independent.academia.edu/MayaPetrova2) (12. мај 2021).
- М. Петрова-Танева, Св. императрица Теофана от Константинопол до Търново, *Vis et Sapientia: Studia in honorem Anisavae Miltenova. Нови извори, интерпретации и подходи в медиевистиката*, edd. А. Ангушева et al., София 2016, 531–557.
- Д. Петровић, Константин Филозоф као путописац, *Љубомир Ненадовић и српска путописна традиција*, s. ed., Приштина 1995, 79–87.
- Письменные памятники истории Древней Руси: Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания*, ed. Я. Н. Щапов, Санкт-Петербург 2003.
- Г. Подскалски, *Средњовековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865–1459)*, Београд 2010.
- Д. Поповић, *Eulogiae Terrae sanctae Светог Саве Српског, Ризница спасења: Култ реликвија и српских светих у средњовековној Србији*, Београд – Нови Сад 2018, 185–199.
- Д. Поповић, Култ краља Драгутина – монаха Теоктиста, *Под окриљем светости: Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, 121–142.
- Д. Поповић, Пустиножителство светог Саве Српског, *Култ светих на Балкану 2*, ed. М. Детелић (= *Лицеум 7*), Крагујевац 2002, 61–85.
- Д. Поповић, *Пустиње и свете горе средњовековне Србије: Писани извори, просторни обрасци, градитељска решења*, *Зборник радова Византолошког института* 44 (2007) 253–274.
- Д. Поповић, Реликвија Претечине деснице у Сијени, *Ризница спасења: Култ реликвија и српских светих у средњовековној Србији*, Београд – Нови Сад 2018, 15–53.
- Д. Поповић, Реликвије свете Петке: *Gloria Bulgariae – Gloria Serviae*, *Под окриљем светости: Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, 271–293.
- Д. Поповић, Ставротека српског порекла у Пијенци, *Ризница спасења: Култ реликвија и српских светих у средњовековној Србији*, Београд – Нови Сад 2018, 55–87.
- Д. Поповић, Чудотворења светог Саве Српског, *Под окриљем светости: Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, 97–118.

- Н. Порчић, *Дипломатија државе Немањиха*, магистарски рад у рукопису, Београд 2007.
- Г. М. Прохоров, Игумен Даниил и его „Хождение“ в Святую Землю, „Хождение“ игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в, ed. id., Санкт-Петербург 2007, 5–13.
- Р. Радић, *Страх у позној Византији 1180–1453* 1–2, Београд 2000.
- А. Радовић, Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века, *Манастир Раваница: Споменица о шестој стогодишњици, 1381–1981*, Београд 1981, 101–134.
- Ђ. Сп. Радојичић, Служење Доментијаном у литургичне сврхе у XIV веку, *Јужнословенски филолог* 21/1–4 (1955–1956), 151–155.
- Н. Радојичић, Свети Сава, *Годишњица Николе Чупића* 44 (1935) 6–49.
- Н. Радојичић, Свети Сава и автокефалност српске и бугарске цркве, *Глас СКА* 179 (1939) 179–258.
- Ј. Радонић, *Свети Сава и његово доба*, Сремски Карловци 1935.
- Н. Радошевић, Козмографски и географски одломци Горичког зборника, *Зборник радова Византолошког института* 20 (1981) 171–184.
- Н. Радошевић, Хронолошки и козмографски чланци у Зборнику број 49 манастира Никољца, *Словенско средњовековно наслеђе*, edd. З. Витић, Т. Јовановић, И. Шпадијер, Београд 2001, 521–539.
- С. П. Розановъ, *Источники, время составления и личность составителя Θεодосіевской редакціи Житія Саввы Сербскаго*, Извѣстія Отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской академіи наукъ 16/1, С.-Петербургъ 1911.
- В. Розов, Болгарские рукописи Иерусалима и Синая, *Минало* 9 (1914) 16–35.
- В. Розов, Српски рукописи Јерусалима и Синаја, *Јужнословенски филолог* 5 (1925–1926) 118–129.
- В. Розов, Страница из живота светог Саве (свети Сава и Света земља), *Споменик СКА* 69 (1929) 95–105.
- А. З. Савић, „Велможе аримаде“: О титули муслиманских достојанственика у Теодосијевом *Житију светог Саве*, *Оријенталистичко знамење: Сећање на Марију Ђукановић (1923–1983)*, ed. А. Митровић, Београд 2016, 407–416.
- А. З. Савић, Дарови са Нила: Нови поглед на сусрет светог Саве са египатским султаном, *Зборник Матице српске за историју* 90 (2014) 7–35.
- А. З. Савић, „Измишљање“ Вавилона – географија и хагиографија у блискоисточном итинерару светог Саве Српског, *Зборник радова Византолошког института* 52 (2015) 291–312.
- А. З. Савић, Историографија и арабистика у Србији: *Ubi sumus? Quo vadimus?*, *Оријенталистика: Јуче – данас – сутра*, ed. А. Митровић, Београд 2019, 467–499.
- В. Савић, *Српска књижевна реч у својим првим столећима*, Подгорица – Ниш 2019.
- Св. Писмо у нашим старим споменицима*, edd. С. Станојевић, Д. Глумац, Београд 1932.
- Д. И. Синдик, Тестамент Јелене Балшић, *Никон Јерусалимац: Вријеме – личност – дјело*, ed. Ј. Ћулибрк, Цетиње 2004, 151–165.
- Н. Р. Синдик, Кодикологија Горичког зборника, *Никон Јерусалимац: Вријеме – личност – дјело*, ed. Ј. Ћулибрк, Цетиње 2004, 185–198.
- Словарь книжников и книжности Древней Руси* 1–4, edd. Д. С. Лихачев et al., Ленинград/Санкт-Петербург 1987–2017.
- М. Спремић, Црквене прилике у Зети у доба Никона Јерусалимца, *Никон Јерусалимац: Вријеме – личност – дјело*, ed. Ј. Ћулибрк, Цетиње 2004, 73–108.
- С. Станојевић, *Свети Сава*, Београд 1935.
- С. Станојевић, Св. Сава и проглас бугарске патријаршије, *Глас СКА* 156 (1933) 171–188.
- С. Станојевић, А. Соловјев, Које је године умро св. Сава, *Глас СКА* 156 (1933) 159–169.
- Стари српски записи и натписи* 1–6, ed. Љ. Стојановић, Београд 1902–1926.

- Т. Суботин-Голубовић, Зборник, *Лексикон српског средњег века*, edd. С. Ћирковић, Р. Михаљчић, Београд 1999, 228–229.
- Т. Суботин-Голубовић, Трансформација службе светој Петки у српским рукописима од XIII до XVII века, *Љубостињска приношења* 3 (2017) 145–157.
- Г. Суботић, Теодосијева житија и српски живопис Милутиновог доба, *Српска књижевност у књижевној критици* 1: *Стара књижевност*, ed. Ђ. Трифуновић, Београд 1965, 368–373.
- Ј. Гарнанидис, Слика српске списатељске и духовне делатности у XIII и XIV веку која се јавља у синајским словенским рукописима пронађеним 1975. године, *Scala paradisi: Академику Димитрију Богдановићу у спомен (1986–2016)*, edd. А. А. Турилов et al., Београд 2018, 399–410.
- А.-Е. Тахиаос, Исихазам у доба кнеза Лазара, *О кнезу Лазару*, edd. И. Божић, В. Ј. Ђурић, Београд 1975, 93–103.
- Б. Годић, О времену и разлозима писања Теодосијевог *Житија Светог Саве*, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 83 (2017) 3–20.
- Ю. Трифоновъ, Животъ и дейность на Константина Костенецки, *Списание на Българската академия на наукитѣ и изкуствата* 66 (1943) 223–292.
- Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1990<sup>2</sup>.
- Ђ. Трифуновић, Доментијан песник светлости, *Српска књижевност у књижевној критици* 1: *Стара књижевност*, ed. id., Београд 1965, 331–353.
- Ђ. Трифуновић, Приповедање и симболи средњовековне наше уметничке прозе, *Стара књижевност*, ed. id., Београд 1965, 142–180.
- Ђ. Трифуновић, Проза архиепископа Данила II, *Књижевна историја* 9/33 (1976) 3–71.
- Ђ. Трифуновић, Уз фототипију Горичког зборника, *Горички зборник: Фототипија*, ed. id., Подгорица – Београд 2019, 013–023.
- С. Ћирковић, Варвари, *Лексикон српског средњег века*, edd. id., Р. Михаљчић, Београд 1999, 67–68.
- С. Ћирковић, Мере у средњовековној српској држави, *Мере на тлу Србије кроз векове*, Београд 1974, 41–64.
- С. Ћирковић, Метролошки одломак Горичког зборника, *Зборник радова Византолошког института* 16 (1975) 183–189.
- С. Ћирковић, Свети Сава између Истока и Запада, *Свети Сава у српској историји и традицији*, ed. id., Београд 1998, 27–37.
- С. Ћирковић, Хиландарска свећа у Дубровнику, *Настава историје* 8 (1998) 5–19.
- В. Ћоровић, Доментијан и Данило (Једна глава из „Јужнословенске хагиографије“), *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 1 (1921) 21–33.
- В. Ћоровић, Прилози за нашу стару књижевност и историју, *Зборник за историју Јужне Србије и суседних области* 1 (1936) 77–131.
- В. Ћоровић, Пролошко житије Св. Саве, *Светосавски зборник 2: Извори*, Београд 1939, 3–11.
- А. Узелац, Србија и мамелучки Египат током XIII и XIV века, *Београдски историјски гласник* 4 (2013) 23–37.
- И. В. Федорова, К вопросу об апокрифах в Хождении игумена Даниила, *Slověne* 4/1 (2015) 526–540.
- И. В. Федорова, Переводные памятники паломнической литературы Московской Руси XV–XVII вв, *Труды Отдела древнерусской литературы* 59 (2008) 293–304.
- Б. Б. Шекуларац, *Дукљанско-зетске повеље*, Титоград 1987.
- И. Шпадијер, Антички корени Теодосијеве поетике, *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 58/2 (2010) 249–260.

- И. Шпадијер, Проблем жанра у средњовјековној књижевности, *Књижевна историја* 28/100 (1996) 365–373.
- И. Шпадијер, *Свети Петар Коришки у старој српској књижевности*, Београд 2014.
- И. Шпадијер, *Светогорска баштина: Манастир Хиландар и стара српска књижевност*, Београд 2014.
- И. Шпадијер, Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 76 (2010) 3–15.
- A. Andreopoulos, *Metamorphosis. The Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography*, Crestwood, NY 2005.
- M. Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map*, Jerusalem 1954.
- E. Băbuș, La contribution roumaine à l’historiographie des relations entre les Pays Roumains et les Lieux Saints, *The Romanian Principalities and the Holy Places along the Centuries. Papers of the Symposium held in Bucharest, 15–18 October 2006*, edd. id., I. Moldoveanu, A. Marinescu, București 2007, 23–37.
- D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture*, Berlin – Boston 2016.
- B. Baert, *A Heritage of Holy Wood: The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden – Boston 2004.
- M. Bahtin, Oblici vremena i hronotopa u romanu: Ogledi iz istorijske poetike, *O romanu*, Beograd 1989, 193–388.
- M. Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto – Buffalo – London 2017<sup>4</sup>.
- J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987.
- A. Bale, European Travel Writing in the Middle Ages, *The Routledge Companion to Travel Writing*, ed. C. Thompson, Abingdon 2016, 152–160.
- M. Bandini, La *Doctrina ad Antiochum ducem* pseudo-atanasiana: Tradizione diretta, struttura, datazione, *Prometheus* 23/2 (1997) 171–187.
- D. T. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass. 1981.
- C. H. Becker, Bābalyūn, *The Encyclopaedia of Islam* 1, New Edition, edd. H. A. R. Gibb et al., Leiden 1986, 844–845.
- K. Beebe, Jerusalem of the Mind’s Eye, *Visual Constructs of Jerusalem*, edd. B. Kühnel, G. Noga-Banai, H. Vorholt, Turnhout 2014, 409–420.
- K. Beebe, Reading Mental Pilgrimage in Context: The Imaginary Pilgrims and Real Travels of Felix Fabri’s “Die Sionpilger”, *Essays in Medieval Studies* 25 (2008) 39–70.
- N. Bemong, P. Borghart, Bakhtin’s Theory of the Literary Chronotope: Reflections, Applications, Perspectives, *Bakhtin’s Theory of the Literary Chronotope: Reflections, Applications, Perspectives*, edd. N. Bemong et al., Gent 2010, 3–16.
- H. Birnbaum, Orality, Literacy, and Literature in Old Rus’, *Die Welt der Slaven* 30 (1985) 161–196.
- B. Bojović, *L’idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Âge serbe*, Roma 1995.
- C. E. Bosworth, al-Shām, *The Encyclopaedia of Islam* 9, New Edition, edd. id. et al., Leiden 1997, 261–262.
- W. Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, London 1978.
- A. Butterfield, Medieval Genres and Modern Genre Theory, *Paragraph* 13/2 (1990) 184–201.
- A. Cain, Jerome’s *Epitaphium Paulae*: Hagiography, Pilgrimage, and the Cult of Saint Paula, *Journal of Early Christian Studies* 18/1 (2010) 105–139.

- M. B. Campbell, Medieval Travel Writing (I): *Peregrinatio* and Religious Travel Writing, *The Cambridge History of Travel Writing*, edd. N. Das, T. Youngs, Cambridge 2019, 33–47.
- M. B. Campbell, *The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing, 400–1600*, Ithaca – London 1988.
- M. Caracciolo, The Reader’s Virtual Body: Narrative Space and Its Reconstruction, *Storyworlds* 3 (2011) 117–138.
- E. S. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History*, Berkeley – Los Angeles – London 1997.
- M. Cassidy-Welch, Space and Place in Medieval Contexts, *Parergon* 27/2 (2010) 1–12.
- M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley – Los Angeles – London 1984.
- D. J. Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966.
- M. Cohen, F. Madeline, D. Iogna-Prat, Introduction, *Space in the Medieval West: Places, Territories, and Imagined Geographies*, edd. M. Cohen, F. Madeline, Abington – New York 2016, 1–17.
- S. Coleman, J. Elsner, The Pilgrim’s Progress: Art, Architecture and Ritual Movement at Sinai, *World Archaeology* 26/1 (1994) 73–89.
- D. K. Connolly, Imagined Pilgrimage in the Itinerary Maps of Matthew Paris, *The Art Bulletin*, 81/4 (1999) 598–622.
- M. Connolly, Guidebooks, *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*, ed. L. J. Taylor, Leiden – Boston 2010, 242–244.
- G. Constable, The Ideal of the Imitation of Christ, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995, 143–248.
- V. C. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato* 1–3, Jerusalem 1981–1982.
- A. de Cosson, *Mareotis: Being a Short Account of the History and Ancient Monuments of the North-Western Desert of Egypt and of Lake Mareotis*, London 1935.
- Ch. Coüasnon, *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*, London 1974.
- T. Cresswell, *Place: A Short Introduction*, Malden 2004.
- W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Sheffield 1994.
- S. J. Davis, A Hermeneutic of the Land: Biblical Interpretation in the Holy Family Tradition, *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium* 1, edd. M. Immerzeel, J. van der Vliet, Leuven 2004, 329–336.
- Ch. Deluz, Pèlerins et voyageurs face à la mer (XII<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles), *Horizons marins, itinéraires spirituels (V<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles)* 2, edd. H. Dubois, J.-C. Hocquet, A. Vauchez, Paris 1987, 277–288.
- G. T. Dennis, Perils of the Deep, *Novum Millennium: Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck*, edd. C. Sode, S. Takács, Aldershot 2001, 81–88.
- V. Déroche, Figures de Moïse à Byzance, *Figures de Moïse*, edd. D. Aigle, F. Briquel Chatonnet, Paris 2015, 201–217.
- The Encroaching Desert: Egyptian Hagiography and the Medieval West*, edd. J. Dijkstra, M. van Dijk, Leiden – Boston 2006.
- V. della Dora, *Landscape, Nature, and the Sacred in Byzantium*, Cambridge 2016.
- A. Drandaki, The Sinai Monastery from the 12th to the 15th Century, *Pilgrimage to Sinai: Treasures from the Holy Monastery of Saint Catherine*, ed. ead., Athens 2004, 26–44.
- A. Drandaki, Through Pilgrims’ Eyes: Mt Sinai in Pilgrim Narratives of the Thirteenth and Fourteenth Centuries, *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρίας* 27 (2006) 491–504.
- J. W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden – Boston 2004.
- J. W. Drijvers, *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leiden et al. 1992.

- J. W. Drijvers, Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross, *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, edd. id., J. W. Watt, Leiden – Boston – Köln 1999, 79–95.
- H. Donner, *The Mosaic Map of Madaba: An Introductory Guide*, Kampen 1992.
- D. Duff, Introduction, *Modern Genre Theory*, ed. id., Abingdon 2014, 1–24.
- I. Dujčev, Preface, *Bdinski Zbornik: Ghent Slavonic Ms. 408, A.D. 1360*, ed. id., London 1972, i–xi.
- K. Durak, Defining the ‘Turk’: Mechanisms of Establishing Contemporary Meaning in the Archaizing Language of the Byzantines, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 59 (2009) 67–78.
- K. Durak, The Location of Syria in Byzantine Writing: One Question, Many Answers, *Journal of Turkish Studies* 36 (2011) 45–55.
- A. A. Duri, Baghdād, *The Encyclopaedia of Islam* 1, New Edition, edd. H. A. R. Gibb et al., Leiden 1986, 894–908.
- E. Edson, *Mapping Time and Space: How Medieval Mapmakers Viewed Their World*, London 1997.
- S. Efthymiadis, The Sea as Topos and as Original Narrative in Middle and Late Byzantine Hagiography, *Ein Meer und seine Heiligen. Hagiographie im mittelalterlichen Mittelmeer*, edd. N. Jaspert, Ch. A. Neumann, M. di Branco, Leiden – Boston 2018, 109–121.
- J. Elsner, The Itinerarium Burdigalense: Politics and Salvation in the Geography of Constantine’s Empire, *The Journal of Roman Studies* 90 (2000) 181–195.
- J. Elsner, The Viewer and the Vision: The Case of the Sinai Apse, *Art History* 17/1 (1994) 81–102.
- J. Elsner, G. Wolf, The Transfigured Mountain: Icons and Transformations of Pilgrimage at the Monastery of St Catherine at Mount Sinai, *Approaching the Holy Mountain: Art and Liturgy at St Catherine’s Monastery in the Sinai*, edd. Sh. E. J. Gerstel, R. S. Nelson, Turnhout 2010, 37–71.
- B. Englisch, *Ordo orbis terrae: Die Weltsicht in den Mappae mundi des frühen und hohen Mittelalters*, Berlin 2002.
- H. G. Evelyn-White, *The Monasteries of the Wādi’n Natrūn* 1–3, New York 1926–1933.
- G. H. Forsyth, The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Church and Fortress of Justinian, *Dumbarton Oaks Papers* 22 (1968) 1–19.
- A. Fowler, *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*, Oxford 1982.
- G. Frank, *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 2000.
- G. Gabra, The Fortress of Babylon in Old Cairo, *The History and Religious Heritage of Old Cairo: Its Fortress, Churches, Synagogue, and Mosque*, edd. C. Ludwig, M. Jackson, Cairo – New York 2013, 18–33.
- D. Galadza, *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem*, New York 2018.
- C. Galatariotou, Travel and Perception in Byzantium, *Dumbarton Oaks Papers* 47 (1993) 221–241.
- M. Garrison, Divine Election for Nations – A Difficult Rhetoric for Medieval Scholars?, *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000–1300)*, ed. L. B. Mortensen, Copenhagen 2006, 275–314.
- M. Garzaniti, Les apocryphes dans la littérature slave ecclésiastique de pèlerinage en Palestine (XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> s.), *Apocrypha* 9 (1998) 157–177.
- J. Gascou, Enaton, the, *The Coptic Encyclopedia* 3, ed. A. S. Atiya, New York etc. 1991, 954–958.
- Gattung und Narration in den älteren slavischen Literaturen*, ed. K.-D. Seemann, Wiesbaden 1987.
- Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen (Berliner Fachtagung 1981)*, ed. W.-H. Schmidt, Berlin 1984.
- S. Gaunt, *Gender and Genre in Medieval French Literature*, Cambridge – New York 1995.
- T. R. Georgevich, Serbia and the Holy Land, *The Journal of Theological Studies* 19 (1918) 97–114.
- A. Georgiou, Helena: The Subversive Persona of an Ideal Christian Empress in Early Byzantium, *Journal of Early Christian Studies* 21/4 (2013) 597–624.

- R. J. Gerrig, *Experiencing Narrative Worlds: On the Psychological Activities of Reading*, New Haven – London 1993.
- C. Giannelli, Di alcune versioni e rielaborazioni serbe delle “*Solutiones breves quaestionum naturalium*” attribuite a Michele Psello, *Studi bizantini e neoellenici* 5 (1939) 445–468.
- J. Gouillard, Une compilation spirituelle du XIII<sup>e</sup> siècle: “Le livre II de l’abbé Isaïe”, *Échos d’Orient* 38/193–194 (1939) 72–90.
- R. Greenfield, Drawn to the Blazing Beacon: Visitors and Pilgrims to the Living Holy Man and the Case of Lazaros of Mount Galesion, *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002) 213–241.
- D. Gregory, *Explorations in Critical Human Geography*, Heidelberg 1998.
- P. Grossmann, The Pilgrimage Center of Abû Mînâ, *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter, Leiden – Boston – Köln 1998, 281–302.
- A. Guillaumont, La conception du désert chez les moines d’Égypte, *Revue de l’histoire des religions* 188/1 (1975) 3–21.
- Ch. Haas, Alexandria and the Mareotis Region, *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*, edd. T. S. Burns, J. W. Eadie, East Lansing 2001, 47–62.
- J. Haldon, The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief, *The Byzantine and Early Islamic Near East 1: Problems in the Literary Source Material*, edd. A. Cameron, L. I. Conrad, Princeton, NJ 1992, 107–147.
- I. Hausherr, Le Météricon de l’abbé Isaïe, *Orientalia Christiana Periodica* 12 (1946) 286–301.
- F. Heim, L’expérience mystique des pèlerins occidentaux en Terre Sainte aux alentours de 400, *Ktèma* 10 (1985) 193–208.
- D. Herman, *Story Logic: Problems and Possibilities of Narrative*, Lincoln 2002.
- The History of Cartography 1: Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, edd. J. B. Harley, D. Woodward, Chicago – London 1987.
- M. J. Hollerich, *Making Christian History: Eusebius of Caesarea and His Readers*, Oakland, CA 2021.
- Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai*, edd. R. S. Nelson, K. M. Collins, Los Angeles 2006.
- D. R. Howard, *Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity*, Berkeley – Los Angeles – London 1980.
- E. D. Hunt, Constantine and Jerusalem, *The Journal of Ecclesiastical History* 48/3 (1997) 405–424.
- E. D. Hunt, The Date of the Itinerarium Egeriae, *Studia Patristica* 38 (2001) 410–416.
- E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312–460*, Oxford 1984.
- E. D. Hunt, The Itinerary of Egeria: Reliving the Bible in Fourth-Century Palestine, *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History*, ed. R. N. Swanson, Woodbridge 2000, 34–54.
- L’Impero costantiniano e i luoghi sacri*, ed. T. Canella, Bologna 2016.
- R. Ingarden, *The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic, and the Theory of Literature*, Evanston 1973.
- N. W. Ingham, Genre-Theory and Old Russian Literature, *The Slavic and East European Journal* 31/2 (1987) 234–245.
- W. Iser, The Reading Process, *Reader-Response Criticism: From Formalism to Poststructuralism*, ed. J. P. Tomkins, Baltimore 1980, 50–69.
- A. S. Jacobs, *Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*, Stanford 2004.
- D. Jacoby, Christian Pilgrimage to Sinai until the Late Fifteenth Century, *Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai*, edd. R. S. Nelson, K. M. Collins, Los Angeles 2006, 79–93.
- D. Jacoby, Pilgrimage in Crusader Acre: The *Pardouns d’Acre*, *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem: Essays on Medieval Law, Liturgy and Literature in Honour of Amnon Linder*, ed. Y. Hen, Turnhout 2001, 105–117.

- D. Jacoby, Three Notes on Crusader Acre, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 109/1 (1993) 83–96.
- F. Jameson, Magical Narratives: Romance as Genre, *New Literary History* 7/1 (1975) 135–163.
- H. R. Jaus, Teorija rodova i književnost srednjovekovlja, *Estetika recepcije: Izbor studija*, Beograd 1978, 126–164.
- K. Jireček, Dohodak stonski, koji su Dubrovčani davali srpskom manastiru sv. Arhangjela Mihajla u Jerusalimu i povelja o njemu cara Uroša (1358) i carice Mare (1479), *Jagić Festschrift*, Berlin 1908, 527–542.
- S. F. Johnson, “The Stone the Builders Rejected”: Liturgical and Exegetical Irrelevancies in the Piacenza Pilgrim, *Dumbarton Oaks Papers* 70 (2016) 43–57.
- J. Jomier, al-Fustāt, *The Encyclopaedia of Islam* 2, New Edition, edd. B. Lewis et al., Leiden 1991, 957–959.
- W. R. Jones, The Image of the Barbarian in Medieval Europe, *Comparative Studies in Society and History* 13/4 (1971) 376–407.
- I. J. F. de Jong, *Narratology and Classics: A Practical Guide*, Oxford 2014.
- A. Jovanović, Imagining the Communities of Others: The Case of the Seljuk Turks, *Byzantina Symmeikta* 28 (2018) 239–273.
- W. E. K[aegi], Baghdad, *The Oxford Dictionary of Byzantium* 1, ed. A. P. Kazhdan, New York – Oxford 1991, 244.
- A. Kaldellis, *Ethnography After Antiquity: Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature*, Philadelphia 2013.
- M. Kaplan, Le pèlerinage auprès du saint vivant dans l’hagiographie byzantine jusqu’au XI<sup>e</sup> siècle, *Für Seelenheil und Lebensglück: Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln*, edd. D. Ariantzi, I. Eichner, Mainz 2018, 291–301.
- M. Kaplan, Les saints en pèlerinage à l’époque mésobyzantine (7e–12e siècles), *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002) 109–127.
- M. Kaplan, Les saints en pèlerinage à l’époque protobyzantine, *Pèlerinages et lieux saints dans l’Antiquité et le Moyen Âge: Mélanges offerts à Pierre Maraval*, edd. B. Caseau, J.-Cl. Cheynet, V. Déroche, Paris 2006, 249–262.
- P. Komatina, The Byzantine Concept of “Syria” as Arab Empire and its Ancient Roots, *Journal of Near Eastern Studies* 79/1 (2020) 41–50.
- N. Koutrakou, The Image of Egypt in the Byzantine Thought-World: Reminiscence and Reality (7<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Centuries), *Graeco-Arabica* 9–10 (2004) 211–233.
- B. Kötting, Wallfahrten zu lebenden Personen im Altertum, *Wallfahrt kennt keine Grenzen: Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins*, München, edd. L. Kriss-Rettenbeck, G. Möhler, München – Zürich 1984, 226–234.
- B. Krekić, *Dubrovnik (Raguse) et le Levant au Moyen Âge*, Paris 1961.
- J. Krüger, *Die Grabeskirche von Jerusalem*, Regensburg 2000.
- W. B. Kubiak, *Al-Fustat: Its Foundation and Early Urban Development*, Cairo 1987.
- A. Kuelzer, Byzantine and early post-Byzantine pilgrimage to the Holy Land and to Mount Sinai, *Travel in the Byzantine World*, ed. R. Macrides, Aldershot – Burlington 2002, 149–161.
- B. Kühnel, Virtual Pilgrimages to Real Places: The Holy Landscapes, *Proceedings of the British Academy* 175 (2012) 243–264.
- A. Külzer, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam: Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Frankfurt a. M. etc. 1994.



- A. Külzer, Pilgrims on their Way in the Holy Land: Roads and Routes According to Byzantine and Post-Byzantine Travel Accounts, *Pilgrimage to Jerusalem: Journeys, Destinations, Experiences across Times and Cultures*, ed. F. Daim et al., Mainz 2020, 11–22.
- Ž. Le Gof, Šuma-pustinja na srednjovekovnom Zapadu, *Srednjovekovno imaginarno: Ogledi*, Sremski Karlovci – Novi Sad 1999, 73–88.
- B. Leal, A Reconsideration of the Madaba Map, *Gesta* 57/2 (2018) 123–143.
- G. Lenhoff, Categories of Early Russian Writing, *The Slavic and East European Journal* 31/2 (1987) 259–271.
- G. Lenhoff, Review of *Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen (Berliner Fachtagung 1981)*, ed. W.-H. Schmidt, Berlin 1984, *Slavic Review* 44/3 (1985) 575–576.
- G. Lenhoff, Toward a Theory of Protogenres in Medieval Russian Letters, *The Russian Review* 43/1 (1984) 31–54.
- O. Limor, Early Pilgrimage Itineraries (333–1099), *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*, ed. L. J. Taylor, Leiden – Boston 2010, 170–173.
- O. Limor, Mary in Jerusalem: An Imaginary Map, *Visual Constructs of Jerusalem*, ed. B. Kühnel, G. Noga-Banai, H. Vorholt, Turnhout 2014, 11–22.
- O. Limor, Pilgrims and Authors: Adomnán's *De Locis Sanctis* and Hugeburc's *Hodoeporicon Sancti Willibaldi*, *Revue Bénédictine* 114/2 (2004) 253–275.
- O. Limor, Reading Sacred Space: Egeria, Paula, and the Christian Holy Land, *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem: Essays on Medieval Law, Liturgy and Literature in Honour of Amnon Linder*, ed. Y. Hen, Turnhout 2001, 1–15.
- O. Limor, Willibald in the Holy Places, *East and West in the Early Middle Ages: The Merovingian Kingdoms in Mediterranean Perspective*, ed. S. Esders et al., Cambridge – New York 2019, 230–244.
- G. J. M. van Loon, The Christian Heritage of Old Cairo, *The History and Religious Heritage of Old Cairo: Its Fortress, Churches, Synagogue, and Mosque*, ed. C. Ludwig, M. Jackson, Cairo – New York 2013, 74–79.
- The Madaba Map Centenary, 1897–1997: Travelling through the Byzantine Umayyad Period*, ed. M. Piccirillo, E. Alliata, Jerusalem 1999.
- É. Malamut, Des voyages et de la littérature voyageuse à Byzance: Un autre espace, une autre société (IV<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, ed. A. Dierkens, J.-M. Sansterre, Genève 2000, 189–213.
- É. Malamut, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993.
- Y. Mantova, Space Representation in the Life of St. Gregentios and the Life of St. Nikon the Metanoite, *Byzantine Hagiography: Texts, Themes and Projects*, ed. A. Rigo, Turnhout 2018, 157–165.
- P. Maraval, Introduction, Égérie, *Journal de voyage (Itinéraire)*, ed. id.; Valérius du Bierzo, *Lettre sur la B<sup>se</sup> Égérie*, ed. M. C. Díaz y Díaz, Sources Chrétiennes 296, Paris 1982, 15–117.
- P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient: Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.
- A. Marinescu, Câteva momente din istoria turismului religios: Pelerini români la Muntele Sinai (sec. X–XX). Reiterarea unei spiritualități de tip patristic, *Revista Ecumenică Sibiu* 1 (2009) 87–140.
- S. Marjanović-Dušanić, *L'écriture et la sainteté dans la Serbie médiévale: Études d'hagiographie*, Turnhout 2017.
- M. Marković, Saint Sava of Serbia and Athanasios II, the Patriarch of Jerusalem, *Ниси и Византија: Зборник радова* 7, ed. M. Ракоција, Ниш 2009, 267–271.
- D. Massey, *For Space*, London 2005.

- B. McGinn, Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition, *The Journal of Religion* 74/2 (1994) 155–181.
- O. F. A. Meinardus, *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, Cairo 1999.
- M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris 1945.
- Ch. Messis, Littérature, voyage et politique au XIIe siècle: L'Ekphrasis des lieux saints de Jean 'Phokas', *Byzantinoslavica* 69/3 (2011) 146–166.
- J. Meyendorff, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological, and Social Problems. Collected Studies*, London 1974.
- F. Micheau, Les itinéraires maritimes et continentaux des pèlerinages vers Jérusalem, *Occident et Orient au X<sup>e</sup> siècle*, ed. P. Riché, Paris 1979, 79–104.
- F. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, Vindobonae 1862–1865.
- B. Miljković, Serbia and the Holy Land from the 12<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> Century, *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: History, Monuments, People, Pilgrimage Perspectives*, ed. E. Hadjitryphonos, Thessaloniki 2008, 160–165.
- M. Milwright, *The Fortress of the Raven: Karak in the Middle Islamic Period (1100–1650)*, Leiden – Boston 2008.
- J. P. Monferrer-Sala, 'Un árbol llamado persis' (Sozomeno HE V 21 §§ 8–9), *Collectanea Christiana Orientalia* 9 (2012) 191–202.
- D. Montserrat, Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity, *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter, Leiden – Boston – Köln 1998, 257–279.
- F. Moretti, *Atlas of the European novel 1800–1900*, London – New York 1998.
- M. E. Mullett, In peril on the sea: travel genres and the unexpected, *Travel in the Byzantine World*, ed. R. Macrides, Aldershot – Burlington 2002, 259–284.
- J. Murphy-O'Connor, Pre-Constantinian Christian Jerusalem, *The Christian Heritage in the Holy Land*, edd. A. O'Mahony, G. Gunner, K. Hintlian, London 1995, 13–21.
- E. Negrău, Pelerini din Țările Române la Ierusalim: Profiluri sociale și culturale (secolele XVI–XIX), *Călători și călătorii. A privi, a descoperi 1: Incursiuni în istorie și artă*, edd. C. Bogdan, S. Marin Barutcieff, București 2016, 13–38.
- D. Novak, *The Election of Israel: The Idea of the Chosen People*, Cambridge – New York 1995.
- D. Obolensky, *Six Byzantine Portraits*, Oxford 1988.
- J. Pahlitzsch, Athanasios II, a Greek Orthodox Patriarch of Jerusalem (c. 1231–1244), *Autour de la première croisade*, ed. M. Balard, Paris 1996, 465–474.
- A. Palmer, Egeria the Voyager, or the Technology of Remote Sensing in Late Antiquity, *Travel Fact and Travel Fiction: Studies on Fiction, Literary Tradition, Scholarly Discovery and Observation in Travel Writing*, ed. Z. von Martels, Leiden – New York – Köln 1994, 39–53.
- J. Parker, Conceptions of Place, Space and Narrative: Past, Present and Future, *Amsterdam International Journal for Cultural Narratology* 7–8 (2012–2014) 74–101.
- J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington D. C. 1995.
- J. Patrich, *Studies in the Archaeology and History of Caesarea Maritima: Caput Judaeae, Metropolis Palaestinae*, Leiden – Boston 2011.
- Performing Medieval Narrative*, edd. E. Birge Vitz, N. Freeman Regalado, M. Lawrence, Cambridge 2005.
- G. Perta, The Image of Jerusalem Through the Pilgrims' Accounts (IV–XII C.): Recent Approaches of Medieval Studies, *Mediaevalia Historica Bohemica* 15/2 (2012) 147–167.

- M. Petrova, Holy Harlots from the *Bdinski Sbornik*: Some Observations on the Function of the Lives of Mary of Egypt, Thais and Maria, Abraham's Niece, within the Slavic Tradition, *Annual of Medieval Studies at CEU* 5 (1997–1998) 273–282.
- M. Petrova, An Unknown Copy of the Description of Jerusalem by Constantine of Kostenec, *Byzantinoslavica* 59 (1998) 255–270.
- M. Petrova, A. Angusheva, The Description of the Holy Places in the *Bdinski Zbornik*, *Annual of Medieval Studies at the CEU* 1 (1993–1994) 163–179.
- M. Petrova-Taneva, *The Bdinski Sbornik: A Study of a Medieval Bulgarian Book*, необјављена докторска дисертација, Централноевропски универзитет, Будимпешта 2003.
- M. Petrova-Taneva, The Ghent Manuscript of the *Bdinski Zbornik*: The Original or a Copy?, *Slavica Gandensia* 28 (2001) 115–144.
- M. Philippides, W. K. Hanak, *Cardinal Isidore, c. 1390 – 1462: A Late Byzantine Scholar, Warlord, and Prelate*, London 2018.
- K. M. Phillips, Travel, Writing, and the Global Middle Ages, *History Compass* 14/3 (2016) 81–92.
- R. Picchio, The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of “Slavia Orthodoxa”, *Slavica Hierosolymitana* 1 (1977) 1–31.
- Place, Space, and Landscape in Medieval Narrative*, ed. L. L. Howes, Knoxville 2007.
- A Place to Believe in: Locating Medieval Landscapes*, edd. C. A. Lees, G. R. Overing, Philadelphia 2006.
- S. Popović, Sabaite Influences on the Church of Medieval Serbia, *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrich, Leuven 2001, 385–407.
- P. Porcasi, La letteratura di pellegrinaggio in Terrasanta nel Medioevo, *Studi in onore di Guglielmo de' Giovanni-Centelles*, ed. E. Cuozzo, Salerno 2010, 187–210.
- A. R. Pred, Place as a Historically Contingent Process: Structuration and the Time-Geography of Becoming Places, *Annals of the Association of American Geographers* 74/2 (1984) 279–297.
- D. Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem* 1–3, Cambridge 1993–2007.
- Y. Rachman-Schrire, Sinai Stones on Mount Zion: Mary's Pilgrimage in Jerusalem, *Between Jerusalem and Europe: Essays in Honour of Bianca Kühnel*, edd. R. Bartal, H. Vorholt, Leiden – Boston 2015, 57–73.
- H. Rahner, *Simboli della Chiesa: L'ecclesiologia dei Padri*, Milano 1995<sup>2</sup>.
- Dj. Sp. Radojičić, Drei Byzantiner, alt-serbische Schriftsteller des 15. Jahrhunderts, *Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses, München 1958*, edd. F. Dölger, H.-G. Beck, München 1960, 504–507.
- C. Rapp, Comparison, Paradigm and the Case of Moses in Panegyric and Hagiography, *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, ed. M. Whitby, Leiden – Boston – Köln 1998, 277–298.
- C. Rapp, Figures of Female Sanctity: Byzantine Edifying Manuscripts and Their Audience, *Dumbarton Oaks Papers* 50 (1996) 313–344.
- C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley – Los Angeles – London, 2005.
- The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art: Studies in Honor of Bezael Narkiss on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. B. Kühnel (= *Jewish Art* 23–24 [1997–1998]), Jerusalem 1998.
- Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, edd. S. Inowlocki, C. Zamagni, Leiden – Boston 2011.
- E. Relph, *Place and Placelessness*, London 1976.

- Représentations et conceptions de l'espace dans la culture médiévale / Repräsentationsformen und Konzeptionen des Raums in der Kultur des Mittelalters*, edd. T. Suarez-Nani, M. Rohde, Berlin – Boston 2011.
- R. Ronen, Space in Fiction, *Poetics Today* 7/3 (1986) 421–438.
- Ph. Rousseau, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Berkeley etc. 1985.
- J.-P. Rubiés, Travel Writing as a Genre: Facts, Fictions, and the Invention of a Scientific Discourse in Early Modern Europe, *Journeys* 1 (2000) 5–35.
- K. M. Rudy, *Virtual Pilgrimage in the Convent: Imagining Jerusalem in the Late Middle Ages*, Turnhout 2011.
- K. M. Virtual Pilgrimage through the Jerusalem Cityscape, *Visual Constructs of Jerusalem*, ed. B. Kühnel, G. Noga-Banai, H. Vorholt, Turnhout 2014, 381–393.
- M.-L. Ryan, Cognitive Maps and the Construction of Narrative Space, *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*, ed. D. Herman, Stanford 2003, 215–242.
- M.-L. Ryan, *Narrative as Virtual Reality: Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*, Baltimore – London 2001.
- M.-L. Ryan, Space, *Handbook of Narratology*, edd. P. Hühn et al., Berlin – New York 2009, 420–433.
- A. Z. Savić, Athos – Jerusalem – Sinai: Peregrinations and Identities in the Lives of St Sava of Serbia, *South-Eastern Europe and the Eastern Mediterranean: Proceedings of the Session held at the 12<sup>th</sup> International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2–6 September 2019)*, ed. I. Feodorov, Brăila 2020, 23–52.
- A. Z. Savić, „A Most Splendent Path to Jerusalem“: Remembering the Holy Land in Medieval Serbian Hagiography, *Memory and Identity in the Medieval and Early Modern World*, edd. R. Bleier, B. Coleman, C. Fletcher, Oxford et al. 2022, 67–84.
- A. Z. Savić, A Sea of Miracles: Reflections on Narrative Space in Medieval Serbian Hagiography, *Зборник радова Византолошког института* 58 (2021) 39–71.
- P. Schill, *Ikonographie und Kult der heiligen Katharina von Alexandrien im Mittelalter: Studien zu den szenischen Darstellungen aus der Katharinenlegende* (Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität München), München 2002.
- W.-H. Schmidt, *Gattungstheoretische Untersuchungen zur altrussischen Kriegserzählung: Zur Soziologie mittelalterlicher Gattungen*, Berlin 1975.
- K.-D. Seemann, *Die altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres*, München 1976.
- K.-D. Seemann, Genres and the Alterity of Old Russian Literature, *The Slavic and East European Journal* 31/2 (1987) 246–258.
- L. Sels, I. De Vos, The Slavonic Tradition of the *Quaestiones ad Antiochum ducem*: The Conflated Nature of *Cod. Pragensis Slav.* IX F 15, *Byzantion* 85 (2015) 379–400.
- Z. Shalev, Christian Pilgrimage and Ritual Measurement in Jerusalem, *Micrologus* 19 (2011) 131–150.
- R. Shukurov, *The Byzantine Turks, 1204–1461*, Leiden – Boston 2016.
- O. Sion, The Monasteries of the “Desert of the Jordan”, *Liber Annuus* 46 (1996) 245–264.
- H. Sivan, Who Was Egeria? Piety and Pilgrimage in the Age of Gratian, *The Harvard Theological Review* 81/1 (1988) 59–72.
- A. D. Smith, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003.
- A. D. Smith, Chosen Peoples: Why Ethnic Groups Survive, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford 1999, 125–147.
- S. I. Sobecki, *The Sea and Medieval English Literature*, Cambridge 2008.
- The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, edd. B. Warf, S. Arias, Abingdon – New York 2009.
- L. Spitzer, The Epic Style of the Pilgrim Aethria, *Comparative Literature* 1/3 (1949) 225–258.

- St Katherine of Alexandria: Texts and Contexts in Western Medieval Europe*, edd. J. Jenkins, K. J. Lewis, Turnhout 2003.
- A. Sterk, *Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge, MA – London 2004.
- D. Stern, Copying Greek into Slavonic? The Slavonic Branch of the Greek Tradition of the *Life of Abraham of Qidun*, *Editing Medieval Texts from a Different Angle: Slavonic and Multilingual Traditions*, edd. L. Sels et al., Leuven – Paris – Bristol, CT 2018, 225–250.
- D. Stern, Personalisierte Buchproduktion und Lektüre in der Slavia orthodoxa: Der Bdinski Sbornik als persönliches Vademecum, *Die Welt der Slaven* 61/1 (2016) 12–37.
- D. Stern, Studien zum Bdinskij Sbornik – Die slavische Erzählung des Abraham von Qidun und seiner Nichte Maria und ihre griechische Vorlage, *Cyrrillomethodianum* 20 (2015) 257–287.
- U. Störmer-Caysa, *Grundstrukturen mittelalterlicher Erzählungen: Raum und Zeit im höfischen Roman*, Berlin 2007.
- B. Szeftliński, *Trzy oblicza Sawy Nemanjicia: Postać historyczna – autokreacja – postać literacka*, Łódź 2016.
- I. Ševčenko, The Decline of Byzantium Seen Through the Eyes of Its Intellectuals, *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961) 167–186.
- I. Ševčenko, The Early Period of the Sinai Monastery in the Light of Its Inscriptions, *Dumbarton Oaks Papers* 20 (1966) 255–264.
- N. P. Ševčenko, The Monastery of Mount Sinai and the Cult of St Catherine, *Byzantium: Faith and Power (1261–1557). Perspectives on Late Byzantine Art and Culture*, ed. S. T. Brooks, New York 2006, 118–137.
- N. P. Ševčenko, St. Catherine of Alexandria and Mount Sinai, *Ritual and Art: Byzantine Essays for Christopher Walter*, ed. P. Armstrong, London 2006, 129–143.
- I. Špadijer, The Symbolism of Space in Medieval Hagiography, *Купило-Методиевску смьдуу* 21 (2012) 300–308.
- A.-M. Talbot, Byzantine Pilgrimage to the Holy Land from the Eighth to the Fifteenth Century, *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrich, Leuven 2001, 97–110.
- A.-M. Talbot, *Varieties of Monastic Experience in Byzantium, 800–1453*, Notre Dame, IN 2019.
- I. C. Tarnanidis, *The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessaloniki 1988.
- W. Telfer, Constantine's Holy Land Plan, *Studia Patristica* 1 (1955) 696–700.
- C. Thompson, *Travel Writing*, Abington – New York 2011.
- F. Thomson, Byzantine Erotapocritic Literature in Slavonic Translation with Special Attention to the Important Role Played by Anastasius Sinaita's *Interrogationes et responsiones* in the Conversion of the Slavs, *Byzantion* 84 (2014) 385–432.
- H. G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre: Texte und Untersuchungen zur Zeit von dem Bilderstreit*, Berlin 1992.
- M. Tomić Djurić, The Isles of Great Silence: Monastic Life on Lake Scutari under the Patronage of the Balšićs, *Balkanica* 43 (2012) 81–116.
- Y.-F. Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis – London 1977.
- P. Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity: A Study in Late Antique Spiritual Literature*, Farnham – Burlington 2012.
- Ch. Tzvetkova-Ivanova, The Virgin Mary of the Burning Bush: From Text to Image, *The Rutgers Art Review* 18 (2000) 7–26.
- M. Uebel, *Ecstatic Transformation: On the Uses of Alterity in the Middle Ages*, New York – Basingstoke 2005.

- M. Veikou, Space in Texts and Space as Text: A New Approach to Byzantine Spatial Notions, *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (2016) 143–175.
- M. Veikou, I. Nilsson, Byzantine Ports and Harbours as Heterotopic Entities in Byzantine Literary Texts, *Harbours as Objects of Interdisciplinary Research – Archaeology + History + Geosciences*, edd. C. von Carnap-Bornheim et al., Mainz 2018, 265–277.
- V. Velinova, Описания Иерусалима и святых мест в средневековой литературе южных славян – функциональные и типологические аспекты, *The Holy Land and the Manuscript Legacy of Slavs*, edd. W. Moskovich, S. Nikolova, M. Taube, Jerusalem – Sofia 2008, 109–124.
- Visual Constructs of Jerusalem*, edd. B. Kühnel, G. Noga-Banai, H. Vorholt, Turnhout 2014
- M. De Vogüé, *Les églises de Terre Sainte*, Paris 1860.
- E. Voordeckers, Introduction, *Bdinski Zbornik: An Old-Slavonic Menologium of Women Saints (Ghent University Library Ms. 408, A.D. 1360)*, edd. J. L. Scharpé, F. Vyncke, Bruges 1973, 11–40.
- I. De Vos, O. Grinchenko, The *Quaestiones ad Antiochum ducem*: Exploring the Slavonic Material, *Byzantion* 84 (2014) 105–143.
- Ž. Vujošević, National Leader, Warrior, Prophet: Moses in Medieval Serbian Charters, *Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde* 55 (2009) 163–174.
- P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990.
- P. W. L. Walker, Jerusalem and the Holy Land in the 4<sup>th</sup> Century, *The Christian Heritage in the Holy Land*, edd. A. O'Mahony, G. Gunner, K. Hintlian, London 1995, 22–34.
- P. W. L. Walker, Jerusalem in the Early Christian Centuries, *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*, ed. id., Grand Rapids, MI 1994<sup>2</sup>.
- P. W. L. Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem*, Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 1996.
- D. Webb, *Medieval European Pilgrimage, c. 700–c. 1500*, Basingstoke – New York 2002.
- E. Weber, *Traveling Through Text: Message and Method in Late Medieval Pilgrimage Accounts*, New York – London 2005.
- S. Weingarten, *The Saint's Saints. Hagiography and Geography in Jerome*, Leiden – Boston 2005.
- K. Weitzmann, *Loca Sancta and the Representational Arts of Palestine*, *Dumbarton Oaks Papers* 28 (1974) 31–55.
- J. B. Wells, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology*, Sheffield 2000.
- R. L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven – London 1992.
- T. 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*, edd. ead., P. Filipczak, Łódź 2015, 22–37.
- T. Wright, Jerusalem in the New Testament, *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*, ed. P. W. L. Walker, Grand Rapids, MI 1994<sup>2</sup>, 53–77.
- G. Zoran, Towards a Theory of Space in Narrative, *Poetics Today* 5/2 (1984) 309–335.
- P. Zumthor, The Medieval Travel Narrative, *New Literary History* 25/4 (1994) 809–824.
- Zwaan, Situation Model, *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, edd. D. Herman, M. Jahn, M.-L. Ryan, Abingdon – New York 2005, 534–535

[akteon-elib.ru](http://akteon-elib.ru) (28. фебруар 2022).

[bdinski.obdurodon.org](http://bdinski.obdurodon.org) (11. maj 2021).

[lib.ugent.be/viewer/archive.ugent.be%3A973E9242-B062-11E19EF199BDAAF23FF7#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-2495%2C-241%2C7859%2C4816](http://lib.ugent.be/viewer/archive.ugent.be%3A973E9242-B062-11E19EF199BDAAF23FF7#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-2495%2C-241%2C7859%2C4816) (11. maj 2021).

М. Петрова-Танева, Сборници с жития на жени светици, *Южните и източните славяни: разнообразие и взаимодействие на писмените култури XI–XX век: Виртуален музей*, <https://sesdiva.eu/virtualni-stai/individualno-chetene/item/149-collections-lives-women-saints> (9. јул 2022).

## БИОГРАФИЈА АУТОРА

Александар З. Савић (Ужице, 5. октобар 1991) завршио је Ужичку гимназију (друштвено-језички смер) и уписао основне студије историје на Филозофском факултету Универзитета у Београду 2010. године. Дипломирао је 2014. са средњом оценом 9.97. Мастер студије је завршио наредне 2015. године са средњом оценом 10. У децембру 2017. изабран је у звање асистента на Катедри за општу историју средњег века и помоћне историјске науке. Члан је Српског националног комитета за византологију, а обавља и дужност секретара Центра за теорију историје Филозофског факултета. Савићева главна област истраживања јесте културна историја средњег века, а теме о којима је до сада писао обухватају хагиографију, ходочашће, културне трансфере на простору источног Медитерана и хришћанско-муслиманске односе. У најскорије време објавио је следеће радове: Athos – Jerusalem – Sinai: Peregrinations and Identities in the Lives of St Sava of Serbia, *South-Eastern Europe and the Eastern Mediterranean*, ed. I. Feodorov, Brăila 2020, 23–52; A Sea of Miracles: Reflections on Narrative Space in Medieval Serbian Hagiography, *Зборник радова Византолошког института* 58 (2021) 39–71; „A Most Splendent Path to Jerusalem“: Remembering the Holy Land in Medieval Serbian Hagiography, *Memory and Identity in the Medieval and Early Modern World*, edd. R. Bleier, B. Coleman, C. Fletcher, Oxford et al. 2022, 67–84.



## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Александар З. Савић

Број индекса 5i15/5

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Концепти „Свете земље“ у православном свету југоисточне Европе (13–16. в.)

---

---

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

**Потпис аутора**

У Београду, 17. октобра 2022.

---

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Александар З. Савић

Број индекса 5i15/5

Студијски програм Историја

Наслов рада Концепти „Свете земље“ у православном свету југоисточне Европе (13–16. в.)

Ментор проф. др Смиља Марјановић-Душанић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис аутора**

У Београду, 17. октобра 2022.

\_\_\_\_\_

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Концепти „Свете земље“ у православном свету југоисточне Европе (13–16. в.)

---

---

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.

Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

**Потпис аутора**

У Београду, 17. октобра 2022.

---

1. **Ауторство.** Дозвољава те умножава ње, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољава те умножава ње, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољава те умножава ње, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољава те умножава ње, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољава те умножава ње, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољава те умножава ње, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.