



МАТИЦА СРПСКА  
ОДЕЉЕЊЕ ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ

ЗБОРНИК  
МАТИЦЕ СРПСКЕ  
ЗА ИСТОРИЈУ

90

MATICA SRPSKA  
DEPARTMENT OF SOCIAL SCIENCES  
PROCEEDINGS IN HISTORY

Покренут 1970. године  
До 28. свеске (1983) носио назив *Зборник за историју*

Главни уредници  
Академик Славко Гавриловић (1970–2004)  
Академик Милош Благојевић (2005–2012)  
Проф. др Војин Дабић (2013–)

Уредништво  
Др Ђорђе БУБАЉО  
Др Војин ДАБИЋ  
Др Петар В. КРЕСТИЋ  
Др Ненад ЛЕМАЈИЋ  
Др Мира РАДОЈЕВИЋ  
Др Александар ФОТИЋ  
Др Андреј Леонидович ШЕМЈАКИН  
Др Биљана ШИМУНОВИЋ БЕШЛИН

Главни и одговорни уредник  
Проф. др Војин ДАБИЋ

ISSN 0352-5716 | UDC 93/99(05)

# ЗБОРНИК

## МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА ИСТОРИЈУ

90

НОВИ САД  
2014



САДРЖАЈ / CONTENTS

ЧЛАНЦИ и РАСПРАВЕ  
ARTICLES and TREATISES

- |  |  |
|--|--|
| Александар З. Савић<br>ДАРОВИ СА НИЛА: НОВИ ПОГЛЕД<br>НА СУСРЕТ СВЕТОГ САВЕ<br>СА ЕГИПАТСКИМ<br>СУЛТАНОМ | Aleksandar Z. Savić<br>GIFTS FROM THE NILE: A NEW<br>PERSPECTIVE ON ST SAVA'S<br>ENCOUNTER WITH THE SULTAN<br>OF EGYPT |
|--|--|

7–35

- |   |   |
|---|---|
| Владислав Пузовић<br>УТИЦАЈ ДУХОВНОГ<br>РЕГУЛАМЕНТА (1721) НА<br>СВЕШТЕНИЧКА И МОНАШКА<br>ПРАВИЛА МИТРОПОЛИТА<br>БЕОГРАДСКО-КАРЛОВАЧКОГ<br>ВИЋЕНТИЈА (ЈОВАНОВИЋА) | Владислав Пузовић<br>ВЛИЯНИЕ ДУХОВНОГО РЕГЛАМЕНТА<br>(1721) НА СВЯЩЕННИЧЕСКИЕ И<br>МОНАШЕСКИЕ ПРАВИЛА<br>МИТРОПОЛИТА БЕЛГРАДСКО-<br>КАРЛОВАЦКОГО<br>ВИКЕНТИЯ ЙОВАНОВИЧА |
|---|---|

37–54

- |   |  |
|---|--|
| Нино Делић<br>СТАНОВНИШТВО ВОЈНЕ КРАЈИНЕ<br>1831. ВЕРСКА СТРУКТУРА,<br>НАТАЛИТЕТ, МОРТАЛИТЕТ,<br>НУПЦИЈАЛИТЕТ | Nino Delić<br>THE POPULATION OF<br>THE MILITARY FRONTIER 1831.<br>RELIGIOUS STRUCTURE, NATALITY,<br>MORTALITY AND NUPTIALITY |
|---|--|

55–69

- |   |   |
|---|---|
| Кристиан Јерић<br>НАЦИОНАЛНО ПИТАЊЕ НА<br>УГАРСКОМ САБОРУ ОД 1861.<br>ДО 1868. ГОДИНЕ | Kristian Jerić<br>NATIONAL QUESTION IN<br>THE HUNGARIAN PARLIAMENT<br>FROM 1861 TO 1868 |
|---|---|

71–99

ГРАЂА и ПРИЛОЗИ  
MATERIALS and CONTRIBUTION

Милорад П. Радусиновић      Милорад П. Радусинович  
НИКОЛАЈ ХАРТВИГ У      ДОКТОР ВУЧЕТИЧ В СВОЕМ  
ДНЕВНИКУ ДОКТОРА      ДНЕВНИКЕ О НИКОЛАЕ ГАРТВИГЕ  
ВУЧЕТИЋА 1912–1913. ГОДИНЕ      ОТ 1912–1913 ГГ.  
101–109

Александар Стојановић      Aleksandar Stojanović  
ОСТАВКА КОМЕСАРА ЗА ЦЕНЕ И      RESIGNATION OF DR GOJKO GRĐIĆ,  
НАДНИЦЕ ДР ГОЈКА ГРЂИЋА ИЗ      THE COMMISSIONER FOR PRICES  
АВГУСТА 1941. ГОДИНЕ: ПРИЛОГ      AND WAGES IN AUGUST 1941:  
ИСТРАЖИВАЊУ КОЛАБОРАЦИЈЕ      CONTRIBUTION TO RESEARCH  
У СРБИЈИ ТОКОМ ДРУГОГ      OF COLLABORATION IN SERBIA  
СВЕТСКОГ РАТА      DURING THE SECOND WORLD WAR  
111–119

ПРИКАЗИ и БЕЛЕШКЕ  
REVIEWS and NOTES

Марија Андрић  
Maria Pia Pedani, *Venezia porta d'Oriente*, Bologna: Il Mulino, 2010, 334 pg.  
121–123

Александар З. Савић  
*Les Ottomans et le temps* (sous la direction de François Geogron et Frédéric Hitzel),  
Brill, Leiden–Boston 2012, xii, 387 p.  
123–125

Јелена Илић Мандић  
Бојана Миљковић Катић, *Пољопривреда Кнежевине Србије (1834–1867)*,  
Београд: Историјски институт, 2014, 382 стр.  
126–129

Михаел Антоловић  
Аника Момбауер, *Узроци Првог свейског рата. Сјорена и сагласности*,  
Београд: СЛЮ, 2013, превела са енглеског Ксенија Тодоровић, 226 стр.  
130–132

АУТОРИ У ОВОМ БРОЈУ / AUTHORS IN THIS ISSUE  
133–134

Александар З. Савић

## ДАРОВИ СА НИЛА: НОВИ ПОГЛЕД НА СУСРЕТ СВЕТОГ САВЕ СА ЕГИПАТСКИМ СУЛТАНОМ

**САЖЕТАК:** У свом *Житију светио̄ Саве*, Теодосије Хиландарац даје листу поклона које је, наводно, египатски султан даровао Сави приликом његове посете Каиру. Овај прилог представља покушај да се свака појединачна ставка са тог списка растумачи и постави у шире оквире размене поклона на средњовековном Медитерану, али и настојање да се ти артикли схвате као целина, као својеврстан „каталог” поклона, јединствен у корпусу наративних извора српског средњовековља.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** Свети Сава, султан, Египат, балсам, алојево дрво, индијски аромати, шећер, урме

Боравак Светог Саве у Египту, током његовог другог путовања на Исток, посведочен је како у Доментијановом тако и у млађем, Теодосијевом житију, с тим да се у двема приповестима очитују концепцијске и стилске особености које иначе карактеришу њихове ауторе. Из обају извора сазнајемо да је том приликом организована аудијенција код египатског султана, који је препознат у лику ејубидског владара Ел Малика ел Камила (*al-Malik al-Kāmil Nāṣir ad-Dīn Abu'l-Ma'ālī Muḥammad*, 1218–1238), братучеда прослављеног војсковође Саладина. Но, ток Савине посете код старијег животописца описан је сасвим сумарно – пошто је примљен уз све почасте, одморио се у митрополији, поклонио се каирским светињама и недуго затим наставио пут ка Синајској гори.<sup>1</sup> Као што то неретко бива, Теодосије пружа детаље којих у делу његовог претходника нема. Међу њима је и ексурс о Савиној посети пустињским пребивалиштима Светог Антонија Великог и Светог Арсенија Великог, непосредно пре него што је наставио даље, за Синај.<sup>2</sup> Ипак, оно што нас овде највише занима јесу описи почасте које је султан указао Сави, посебно списак поклона који су му уручени на поласку из Каира. Теодосије ту сцену описује на следећи начин:

<sup>1</sup> Доментијан (1988), 207–208.

<sup>2</sup> Теодосије (1988), 242.

А султан, спремивши људе који ће га пратити до Синајске Горе, снабде га довољно свима потребним стварима за пут, јер га веома заволе. Јер беше разумео да је син оца самодршца и да је западни архиепископ, и даде му у почаст балсамовог уља и велики трупца изабранога ксилалога, и благовоне аромате индијске, сахара и финика да узме колико треба.<sup>3</sup>

Овако детаљан попис несвакидашњих поклона јединствен је у српској средњовековној књижевности. Даривање и размена поклона као такви нису специфичност ове епизоде Теодосијевог житија, па ни тог дела у целини – напротив, размена дипломатских дарова помиње се врло често и у најразличитијим ситуацијама. Међутим, овај конкретан опис по много чему се да сматрати посебним. Квалитативно, султанови дарови се могу поделити у две групе – најпре га је опскрбио свима *по потребним стварима за њих (всѣмъ въ почтъ потребными)*, што ће рећи водом, намирницама и другим потрепштинама неопходним за савладавање тако дугог и исцрпљујућег путовања, док му је остатак даровао у *почаси (въ почъсть)*, у складу са његовим пореклом и достојанством. Сами термини, прилагођени српскословенском језику, али очигледно страног порекла, као и специфична комбинација тих необичних ставки, формирају својеврстан „каталог” поклона који се не среће у другим делима српске литературе тог времена. Упркос томе, Савини дарови са Нила – као и феномен размене поклона уопште – у српској медијевистици су спорадично проучавани. У делима Андре Гавриловића и Станоја Станојевића – по мишљењу Симе Ђирковића јединим „правим научним монографијама о Сави” – ова проблематика је сасвим маргинализована; у првом, јер је аутор био начелно скептичан према подацима о Савином итинерару,<sup>4</sup> а у другом због пиščеве жеље да поткрепи сопствену теорију о сврси Савиног путовања, игноришући детаље који с његовом основном намером немају директне везе.<sup>5</sup> Разменом дарова није се позабавио ни Димитрије Витковић у својој изврсној расправи, која представља значајан напредак у изучавању другог Савиног путовања.<sup>6</sup> У делима у којима се султанови поклони пак помињу, најчешће се свде на ниво куриозитета, и неретко се парафразирају.<sup>7</sup> Извесну пажњу египатским поклонима подарили су тек приређивачи превода Теодосијевог житија на савремени српски језик,<sup>8</sup> а Бојан Миљковић је недавно, у својој студији о Савиним житијима, овом проблему посветио једну прилично информативну и корисну фусноту.<sup>9</sup> На трагу досадашњих

<sup>3</sup> *Исѣо*. Изворни текст је дат у *Прилогу бр. 1*.

<sup>4</sup> А. Гавриловић, *Свети Сава. Преглед животоа и рада*, Београд 1900, 194.

<sup>5</sup> Ст. Станојевић, *Свети Сава*, Београд 1935, 77–92.

<sup>6</sup> Д. Витковић, „Друго путовање св. Саве по источним светим местима: Критичко посматрање података Доментијана и Теодосија”, *Брасиво* 20 (1926), 1–16.

<sup>7</sup> Вид. примера ради М. Милићевић, *Стефан Немања и свети Сава*, Београд 1913, 49: „Тамошњи га султан тако исто лепо дочека [...] и још му поклони индискских (sic!) мириса и других скупоцених дарова”.

<sup>8</sup> *Сѣаре срѣске биографије*, I (прев. М. Башић), Београд 1924, 230, нап. 18–22; Теодосије (1988), 362.

<sup>9</sup> Б. Миљковић, *Житија светиоѡ Саве као извори за историју средњовековне уметности*, Београд 2008, 165, нап. 577.



истраживања, настојаћемо да проширимо опсег знања о датој тематици, премда је најпре потребно осврнути се на одређена методолошка питања, у првом реду она која се тичу карактера нашег извора и података које из њега црпимо.

\* \* \*

Ако имамо на уму генеричку везу која постоји између дела Доментијана и Теодосија, збуњује чињеница да се ови редови налазе код потоњег, а да у спису првог, који је можда био и пратилац Савин на путовањима, о томе нема ни помена. Тако се поред недоумице због чега се код Теодосија јављају врло специфични подаци којих нема у старијем житију, намеће и друга, вероватно још важнија – одакле их је Теодосије преузео, ако не од Доментијана? Да ли је умесније говорити о некаквој усменој традицији о Светом Сави, било светогорске, било дворске провенијенције, или пак, водећи се размишљањима Николе Радојчића,<sup>10</sup> о писаним сведочанствима насталим током Савиног путовања, а данас изгубљеним? Како нема никаквих назнака о пореклу Теодосијевих података из његовог главног извора, а о осталим не можемо са сигурношћу ни говорити, његов опис поклона може се оправдано довести у сумњу. Иако ћемо због специфичне природе исказа избећи да га окарактерисемо као житијни *locus communis*, све остале опције су релативно прихватљиве, почев од претпоставке да је он производ Теодосијеве уобразиље и литерарног заноса,<sup>11</sup> „романтични налит Теодосијев”, како је сматрао Светислав Вуловић,<sup>12</sup> преко домишљања да је преузет из неког непознатог извора, до става да је изданак профилисане традиције, или општих литерарних тенденција епохе. Велико је питање и колико се историчним овај пасус сме сматрати. Теоријски, испод слојева хагиографског наратива, сусрет и размена поклона могли су се одиграти по основној схеми Теодосијевог описа, али с друге стране, може се радити и о потпуно фиктивној епизоди. Међутим, и поред свих ових недостатака изворне основе и ограда које треба заузети када се овом проблему приступа, чињеница да је овакво сведочанство сачувано не сме се занемарити. Све и да опис поклона које је Сава примио не одговара историјској реалности, он и даље може указати на неке досад непримећене књижевне узоре у српској средини, на ширину ерудиције или обавештености аутора, можда чак и постепено интегрисање у литерарне, културне и друштвене токове Средоземља.

Осим непознанице коју представља Теодосијев извор, на опрез при проучавању пасуса о султановим даровима упућује и само издање из којег

<sup>10</sup> Н. Радојчић, „Свети Сава”, *Годишњица Николе Чујића* 44 (1935), 44–45.

<sup>11</sup> Д. Костић је Теодосијеве податке о другом путовању којих нема код Доментијана поделио на „оне којима се лако могао и сам домислити” и „стварне појединости”, које је вероватно налазио у другим писаним изворима. Султанове поклоне је, очекивано, сврстао у прву групу (Д. Костић, „Је ли Доментијан био ученик Савин и сапутник му по светим местима?”, *Гласник Југословенског професорског друштва* 13 [1933], 941–942).

<sup>12</sup> С. Вуловић, „Из старе српске књижевности, I, По нешто о биографијама српским XIII. века”, *Годишњица Николе Чујића* 7 (1885), 114–115.

га ишчитавамо. Добро је познато да је издање Ђуре Даничића из 1860. године, које је касније послужило за преводе на савремени језик, засновано на једном једином, и то релативно позном, рукопису. Да ствар буде гора, предложак са ког је израђено био је, по свој прилици, врло сумњивог квалитета. Сам Даничић у предговору своје књиге каже да рукопис није био комплетан, да је страдао од физичких оштећења и од влаге, те да је неретко текст био нечитак.<sup>13</sup> Још већу сумњу буди и признање приређивача да је текст самостално допуњавао, преправљао, чак мењао и граfiјску структуру речи када је то нашао за сходно.<sup>14</sup> Разуме се, ове околности нису могле промаћи Даничићевим колегама и потоњим истраживачима, који су овај рукопис сматрали изразито лошим.<sup>15</sup> Није ли оправдано, стога, запитати се колико је постојеће издање релевантно за нашу тему? Да ли је овај списак поклона посведочен у рукописној традицији Теодосијевог дела, или је до нас у овом виду стигао због специфичности рукописа или пак Даничићевих редакторских критеријума? Да критичко издање *Житија Свeтoгo Сaвe* постоји, свака сумња била би излишна. Али, како опаска Ђорђа Трифуновића из 1973. године да га „нећемо ускоро добити”<sup>16</sup> и даље стоји, били смо усмерени на проучавање појединачних рукописа који се чувају у Београду. Реч је о рукописним књигама из збирки Народне библиотеке Србије (РС017, РС-054 и РС-070)<sup>17</sup>, Архива САНУ (РС-446 и РС-508), Библиотеке Српске патријаршије (РС-058, РС-128 и РС-132) и Музеја Српске православне цркве (Грујић 91).<sup>18</sup> Изводи из помених рукописа, као и из недавно објављеног фрагмента руског *Лeтoпoиcнoгo лицeвoјeгo свoдa* (*Лицевой летописный свод*)<sup>19</sup>, дати су у следећој табели:

<sup>13</sup> Теодосије (1860), III.

<sup>14</sup> *Истo*, III–V.

<sup>15</sup> Н. Радојчић, „Прво издање Теодосијева Житија Св. Саве”, *Српски књижевни гласник* 30/7 (1913), 528; Ђ. Трифуновић, „Теодулов препис Теодосијевог ‘Житија светог Саве’”, *Хиландарски зборник* 4 (1978), 101.

<sup>16</sup> Ђ. Трифуновић, „Уз поновљено издање *Живога светог Саве*”, у: Теодосије Хиландарац, *Житије светог Саве* (изд. Ђ. Даничића, прир. Ђ. Трифуновић), Београд 1973, 06.

<sup>17</sup> Поред ова три, постоји још један релевантан рукопис Теодосијевог *Житија светог Саве* из прве четвртине XVI века, РС-032, који није узет у разматрање јер се текст прекида непосредно пре Савиног доласка у Египат (вид. Љ. Штавланин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић, *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, I, Београд 1986, 62–63, № 33).

<sup>18</sup> Наведеним институцијама се најтоплије захваљујемо на уступању рукописа за потребе овог истраживања.

<sup>19</sup> Реч је о фототипском издању дела које се односи на личности и догађаје из српске историје, *Свети Сава у руском царском летопису* (прир. М. Витезовић), Београд 2012.

Прилог бр. 1: Преглед анализираниог места кроз доступну рукописну традицију

№	фонд	сигна-тура	језик/ редакција	време настанка	текст	бр. фол.
1.	НБС	РС-017 <sup>20</sup>	српско- словенски	друга половина XIV в.	дасть же кмоу въ почьсть, варсамо елеу. и ксилалогга избранна, троупъ великъ. и бл(а)говонныхъ аромать индискскихъ. сахара же и финики, елико потрѣбова възети.	234 <sup>v</sup>
2.	Даничићев рукопис (НББ РС-026) <sup>21</sup>		српско- словенски	XV/XVI в.	дасть же емоу въ почьсть варсамоелеу и ксилалогга избранна троупъ великъ и благо- вонныхъ аромать индискскихъ. сахара же и финики елико потрѣбова възети.	192
3.	ПБ	РС-128 <sup>22</sup>	српско- словенски	XVI в.	дас(тъ) же емоу въ почьсть, варсамо елеу. и ксил'логга избранна, троупъ великъ. и бл(а)говонныхъ[ъ] аромать индискскихъ[ъ]. сахара же и финики, елико потрѣбова възети.	365 <sup>r</sup>
4.	МСПЦ	Грујић 91 <sup>23</sup>	српско- словенски	средина XVI в.	дас(тъ) же кмѡ въ почьсть варсамоелеу и ксилалогга избран'на трѡпъ великъ. и бл(а)говон'ныхъ[ъ] аромат[ъ] ин'дискскихъ[ъ]. сахара же и финики, елико потрѣбова възети.	187 <sup>r</sup>
5.	Лицевой летописный свод <sup>24</sup>		рускосло- венски	друга половина XVI в.	даде емоу варсамо елеу и ксилалогга (sic!) изв'ран'на троупъ великъ. и бл(а)говон'ныхъ[ъ] арамать ин'дискскихъ[ъ]. сахар' же и финики.	111
6.	НБС	РС-054 <sup>25</sup>	рускосло- венски	средина XVII в.	дас[тъ] же емоу в[ъ] почест[ъ] варсамоелеу и ксилалогга избран'на трѡпъ великъ. и бл(а) говонныхъ(ъ) аромат[ъ] ин'дискскихъ[ъ], сахара же и финики елико (sic!) в[ъ] потребоу в'зети.	210 <sup>r</sup>
7.	АСАНУ	РС-508 <sup>26</sup>	рускосло- венски	почетак XVIII в.	дасть же сватомѡ саввиѡ, салтанъ в' почестъ варсамо елеу и к'силалогга избранна трѡп(ъ) великъ, и бл(а)говонныхъ[ъ] аромать инди- скихъ, сахара же, и финики елику треба в'зати.	266 <sup>r</sup> 266 <sup>v</sup>
8.	НБС	РС-070 <sup>27</sup>	српско- словенски	прва половина XVIII в.	дасть же почьсти ради томѡ, варсамо елеу, и ксилалогъ, трѡпъ великъ. и бл(а)говоннихъ[ъ] аромать индискскихъ[ъ]. сахара же и финики, елико всьхоте.	177 <sup>v</sup>

<sup>20</sup> Љ. Штавланин-Ђорђевић и др., *Опис ћирилских рукописа*, 28–29, № 18.

<sup>21</sup> Даничић је мислио, „по писму и по правопису”, да рукопис потиче из XV stoleћа, док га је Љ. Стојановић сматрао тековином средине XVI века. Д. Богдановић је преузео ово решење, иако сам није могао погледати рукопис који је страдао априла 1941. године (Исти, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд 1982, 195). У недостатку изворника, текст дајемо према Даничићевом издању.

<sup>22</sup> *Инвентар рукописа Библиотеке Српске Патријаршије*, 42, № 126.

<sup>23</sup> Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији*, 105, № 1520.

<sup>24</sup> Како у издању нема оригиналне фолијације, овде је дат број странице у издању, а не листа у рукопису.

<sup>25</sup> Љ. Штавланин-Ђорђевић и др., *Опис ћирилских рукописа*, 120–121, № 55.

<sup>26</sup> За археографски опис рукописа вид. Н. Синдик, „Још један препис Теодосијевог Житија светог Саве”, у: *Сјуденица и византијска уметност око 1200. године: међународни научни скуп њоводом 800 година манастира Сјуденице и сјоѡгодишњице САНУ* (ур. В. Кораћ), Београд 1988, 107–124.

<sup>27</sup> Љ. Штавланин-Ђорђевић и др., *Опис ћирилских рукописа*, 154–155, № 67.

9.	ПБ	РС-132 <sup>28</sup>	рускосло- венски	друга половина XVIII в.	ДАДЕ ЖЕ ЕМД и ДАРИ В' ПОЧЕСТ[Ъ]. ВАРСАМО ЕЛЕУ, и К' СИЛАЛОГА ИЗБРАННА ТРДПЪ ВЕЛИКЪ, и БА(А)ГОВОННЫХЪ АРОМАТ[Ъ] ИНДИСКИХЪ. САХАРА ЖЕ и ФИНИКИ ЕЛИКО ПОТРЕБОВА ВЗАТИ.	98 <sup>r</sup> (ЧЙ)
10.	ПБ	РС-058 <sup>29</sup>	рускосло- венски	друга половина XVIII в.	ДАСТЪ ЖЕ ПОЧЕСТИ РАДИ ТОМД, ВАРСАМО ЕЛЕУ и КСИЛАЛОГИ ТРДПЪ ВЕЛИКЪ. и БА[А]ГОВОННЫХЪ АРОМАТЪ ИНДИСКИХЪ. САХАРА ЖЕ и ФИНИКИ, ЕЛИКУ ВОСХОУТЪ.	162 <sup>v</sup> (РЗВ)

Сумирајући приложене податке, може се констатовати да је епизода са поклонима ипак посведочена и у другим рукописима, као и да се она доследно преносила. Логично је да је од најстаријег сачуваног, Таха Марковог рукописа, до преписа руске редакције XVIII столећа, долазило до различитих ортографских и графичких промена, али се садржај суштински није мењао. Иако смо у овом текстолошком огледу обухватили тек фрагмент изузетно богате заоставштине теодосијевске редакције *Житија Свейѿоѿ Саве*, верујемо да овај узорак чини сасвим задовољавајући методолошки ослонац за централни део овога рада – анализу сваког од дарова као средства размене на источном Средоземљу XIII века.

## БАЛСАМОВО УЉЕ

У време Савине посете Египту, балсам је већ дуго био традиционално заступљен у свакодневици медитеранских друштава, још од времена када је, према предању – које на свој начин одсликава материјалну размену између Средоземног басена и Црвеног мора – краљица Од Саве донела ову драгоцену биљку у Јудеју.<sup>30</sup> Балсамово дрво се експлоатисало на више начина – коришћени су његови плодови (*карѿобалсам*), гране (*ксилобалсам*), па чак је и његов пепео (*лахобалсам*) имао одређену тржишну вредност.<sup>31</sup> Ипак, његов несумњиво највреднији дериват правио се од опобалсама, течности која се цедила из самог стабла, а који Теодосије назива **варсамоелеу**.<sup>32</sup> Због широког спектра употребе, квалитетно балсамово уље је и изван Медитерана остало

<sup>28</sup> *Инвенѿар рукописа Библиоѿеке Српске Паѿријарѿије* (ур. З. Недељковић), Београд 2012, 42, № 130.

<sup>29</sup> *Иѿѿѿ*, 37, № 57.

<sup>30</sup> „Balsam”, у: *ЕЈ*, III, 95 (J. Feliks).

<sup>31</sup> M. Millwright, „Balsam in the Mediaeval Mediterranean: A Case Study of Information and Commodity Exchange”, *Journal of Mediterranean Archaeology* 14/1 (2001), 5.

<sup>32</sup> Термин **варсамоелеу** (или као две речи, вид. *Прилоѿ бр. 1*) је кованица настала од грчког *βάλσαμον* (вид. Skok, I, 102) и *ἐλαιον*, одакле *βαλσαμῆλεον* (лат. *oleum balsaminum*), што може означавати балсамово уље, али и силфијум (Liddell–Scott, 305, уп. Sophocles, 296). Арапски назив је (*duhn al-balasān* (Lane, I, 248) или *balsam* (Muftić, I, 274). Овде се треба осврнути и на специфичну графичку српскословенског назива који се јавља у тексту житија. Миклошић је евидентирао речи **валъсамъ** и **валъсамелео** (Miklosich, 55), што би била дословна транскрипција грчког изворника. Код Теодосија је, међутим, група **лъ** замењена са **р(ъ)**, и то не само у Даничићевом издању, већ и у свим рукописима који су нам били на располагању, што значи да та појава највероватније није последица позније преписивачке делатности. Замена ова два гласа представља честу појаву у средњовековном грчком, а под тим утицајем среће се и у словенским споменицима.

изузетно цењено све до дубоко у XIX век, када су легенде о чувеном балсаму из Галада, области источно од реке Јордан, за коју се сматрало да има чудотворна својства, и даље походиле свест оновременика.<sup>33</sup>

Врло истакнуто место балсамова уље имало је у средњовековној медицинској пракси. У *Хиландарском медицинском кодексу* препоручује се за проблеме у трудноћи, код обољења уринарног тракта, стомачних болести, отока и рана.<sup>34</sup> Наравно, овим се не исцрпљује списак здравствених проблема за чије се лечење уље користило – арапски лекари њиме су лечили, али и превентивно јачали, срце, плућа и друге виталне органе; сматрало се да успорава старење и да делује као јак противотров, а осим самосталне употребе, коришћено је и као састојак сложених медикамената са најширим спектром деловања.<sup>35</sup> Са овим у вези је још једна битна карактеристика балсамова уља, која га је учинила траженим и изван уско медицинских кругова. *Хиландарски медицински кодекс* каже: „И ако не желиш да леш иструли, ти га намажи балсамом; и тако хиљаду година може остати у нераспаднутом стању”.<sup>36</sup> Смола неких врста дрвета, попут тамјана, измирне или балсама, испуштала је при сагоревању довољно интензиван мирис који је могао неутралисати задах тела у распадању, тако да је још од антике коришћена и у погребним ритуалима. Међутим, балсамова уље је специфично јер може не само да прикрије већ и да одложи процес пропадања материје. Ово је од посебног значаја јер је од средњевизантијског периода пракса балсамовања земних остатака људи постала необично битна, у првом реду у процесу стварања светачких култова чији је врхунац био излагање нетљених моштију у кивотима, а како су култови врло ретко имали само сакралну димензију, овим је балсамовање постало важан чинилац у идеолошком и политичком смислу. Притом, уколико је ова пракса у држави Немањића ухватила корена у првој половини XIII века, како сматра Даница Поповић,<sup>37</sup> Ел Камилев поклон Сави се да сагледати из једне сасвим нове перспективе.

Осим у погребним обредима, балсамова уље било је заступљено и у другим аспектима црквене праксе, посебно у литургији. Наиме, челници Цркве с краја IV века, дакле у формативном периоду како доктринарних тако и

<sup>33</sup> M. Millwright, „The Balsam of Matariyya: An Exploration of a Medieval Panacea”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 66/2 (2003), 194.

<sup>34</sup> *Хиландарски медицински кодекс N. 517* (прир. и увидну студију написао Р. В. Катић), Београд 1989, 112.

<sup>35</sup> Врло исцрпно о лековитим дејствима балсама, вид. E. Lev, Z. Amar, *Practical Materia Medica of the Medieval Eastern Mediterranean According to the Cairo Genizah*, Leiden 2008, 349–352 и M. Millwright, „The Balsam of Matariyya”, 198–204, са напоменама.

<sup>36</sup> *Хиландарски медицински кодекс*, 112.

<sup>37</sup> Д. Поповић, „Светитељско прослављање Симеона Немање: Прилог проучавању култа моштију код Срба”, у: *Под окриљем светосићи: Култи светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, 31. Први српски владар чије је тело балсамовано био је Стефан Првовенчани, што ауторка објашњава харизматским деловањем архиепископа Саве у новој констелацији снага после 1204. године, а у време смрти његовог брата и чињеницом да је Српско краљевство имало све елементе државности неопходне за овакав политички чин. Међу потоњим српским владарима, краљеви Милутин и Стефан Дечански, краљица Јелена, као и кнез Лазар, такође су били балсамовани. Из сличних разлога, радило се и на очувању посмртних остатака појединих старешина Српске цркве, почевши од самог Саве (*Истио*, 35–40).

практичних оквира хришћанске вере, имали су тенденцију да се одвајају, у мери колико је то било могуће, од рецидива јудаизма. Међу њима је био и „божји парфем”, мешавина мириса која је приношена у Храму, а која се састојала од измирне, цимета, иђирота и маслиновог уља. Упркос његовим библијским коренима, хришћани, иначе суревњиви према јеврејским жртвеним обредима, одлучили су да створе нови ароматични амалгам, на основу стиха из Књиге пророка Јеремије: „Нема ли балсама у Галаду? Нема ли ондје лекара? Зашто се дакле не исцијели кћи народа мојега?” (Јер. 8: 22).<sup>38</sup> Алудирајући на Христа који је исцелитељ душе и тела, балсамово уље је постало основни састојак светог мира, течности која је преносила благодати Светог духа на особу или предмет који је њоме помазан.<sup>39</sup>

О разлозима који су навели водеће црквене кругове да прихвате балсамово уље може се још дискутовати. Поред старозаветног утемељења и његове заступљености на простору Палестине, сва је прилика да је овом избору допринео његов пријатан и веома цењен мирис, што је у директној вези са хришћанским схватањем божанског присуства.<sup>40</sup> Разуме се, потребу за ароматичним супстанцама имали су и световни кругови изван Цркве, који су то себи могли да приуште. Квалитетно балсамово уље било је омиљен састојак парфема, а његову цену различити аутори су кроз векове изражавали у односу на сразмерну количину злата и других племенитих метала.<sup>41</sup> О овоме посредно говоре и чести случајеви шарлатана који су продавали лош балсам помешан са терпентином, али и читав методолошки поступак утврђен за раскринкавање оваквих превара.<sup>42</sup> Дакле, сумирајући досадашњу аргументацију, може се закључити да је балсамово уље било сасвим прикладан поклон за једног високог прелата и племића. Па ипак, ту је још једна битна околност коју треба размотрити.

Прича о бекству Свете породице од одмазде цара Ирода добро је позната епизода из друге главе *Јеванђеља по Матеју*.<sup>43</sup> Пошто се анђеоски Јосифу у сну и упозорио га на масакр који је спремао владар Јудеје, он се са женом Маријом и новорођеним Исусом склонио у Египат, не би ли на тај начин спасао дете. По Иродовој смрти, анђеоски Јосиф се поново објавио, „а он уставши, узе дијете и матер његову, и дође у земљу Израилеву” (Мт. 2: 21). Иако о самом повратку новозаветни наратив ћути, неки детаљи легендарног карактера посведочени су у изворима друге провенијенције. С краја VII века датира предање да се Света породица зауставила у близини Аин Шамса (*ʿAyn Šams*),

<sup>38</sup> Наводи из Светог писма према синодалном издању СПЦ из 2010. године (прев. Ђ. Даничић и В. Караџић).

<sup>39</sup> В. Caseau, „Le parfum de Dieu”, 6–7 (у штампи, нама доступно љубазношћу ауторке). Други разлог који Казо наводи за одбацивање првобитне мешавине јесте забрана помазања људи (вид. 2 Мој. 30: 32–33).

<sup>40</sup> В. Caseau, „Le parfum de Dieu”, 7.

<sup>41</sup> Е. Lev, Z. Amar, *Materia Medica*, 351; М. Millwright, „Balsam: A Case Study”, 7.

<sup>42</sup> М. Millwright, „The Balsam of Maṭariyya”, 199; *Хиландарски медицински кодекс*, 111–112.

<sup>43</sup> Мт. 2: 13–23. Теодосије алудира на ову причу када каже да је Сава посетио митрополитско седиште у Цркви Пресвете Богородице, где је пребивала Света породица, а помиње и чудотворну икону Марије и Исуса коју је Бог преобразио у „црни вид египатски”, по угледу на палог Адама у аду, Теодосије (1988), 241.

античког Хелиополиса, где је мали Исус сломио Јосифов штап и оставио комадиће на земљи, из које је избио извор воде пошто ју је додирнуо Син Божји. Из натопљеног тла изникло је мирисно дрвеће.<sup>44</sup>

Ова приповест везује се за почетак узгајања балсама у месту Ел Матариа (*al-Matariyya*), неколико километара северно од Каира, а данас предграђу египатске престонице. Иако су муслимански аутори врло рано наглашавали предност овог балсама у односу на, примера ради, онај који се гајио у Арабији, Европљани су за овај феномен почели интензивније да се интересују у XII веку, од када су путописци и ходочасници постепено развијали представу о једином „правом балсаму” који је растао на том светом месту. Разуме се, владарима Египта није промакла чињеница да је балсамово уље из Ел Матариа задобило велик углед међу хришћанима, и док су га они сами врло ретко користили у свом церемонијалу, тежили су да га за спољни свет учине што траженијим и ексклузивнијим. На психолошком плану, сакрална аура места послужила је као одлична основа за његову потпуну табуизацију – церемонији сакупљања балсамовог уља присуствовао је сам султан, а процес финалне обраде обављао се иза дебелих зидова дворске ризнице. Недостатак информација узбуркао је додатно машту Европљана, остављајући их у уверењу да би их поседовање тог чудесног балсама увело у извесне езотеријске домene људског знања.<sup>45</sup> Први корак у извлачењу конкретне користи из балсамовог уља био је његово подвргавање државном монополу. Све до пропасти вртова у другој деценији XVII столећа, у њих су највише улагали – али и из њих добијали – Ејубиди и рани Мамелуци, што значи да се Савина посета може хронолошки сместити у период највећег успона производње балсама у овој области. Па ипак, упркос свим напорима, скроман годишњи принос и даље је био ограничавајући фактор – са плантаже која се простирала на три до пет хектара није се могао снабдевати читав хришћански свет, тако да су, поред малих количина које су пуштане у слободну продају, залихе углавном одлазиле на дипломатске дарове.<sup>46</sup> Ова скупа, луксузна роба, обавијена једним мистериозним набојем, савршено се уклапала у европски концепт крунисања, обреда који је подразумевао и помпу и светост, обе оличене у балсамовом уљу, које је долазило у контакт са личношћу владара чином миропомазања. Управо због тога су, како примећују муслимански савременици, „хришћански краљеви Абисиније, Грка и Франака” у замену за своје дарове од египатских султана желели једино балсамово уље из Ел Матариа.<sup>47</sup>

Савин случај је интересантан и у овом смислу. Наиме, балсамово уље у функцији поклона углавном је било намењено моћном високом племству и крунисаним главама, док је Црква, с друге стране, морала да га купује, и

<sup>44</sup> M. Millwright, „The Balsam of Matariyya”, 205; B. Caseau, „Le parfum de Dieu”, 10.

<sup>45</sup> M. Millwright, „Balsam: A Case Study”, 15–16.

<sup>46</sup> M. Millwright, „The Balsam of Matariyya”, 208–209.

<sup>47</sup> A. Cutler, „Gifts and Gift Exchange as Aspects of Byzantine, Arab and Related Economies”, *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001), 257. Премда је балсам био посебно значајан у светлу дипломатских контаката са хришћанским владарима, то не значи да није био заступљен и у односима са другим муслиманским државама – средином XV века Мамелуци су у два наврата слали балсамово уље као поклон османским султанима, најпре 1440, а потом 1453. године, уз честитке на освајању Цариграда (E. I. Muhanna, „The Sultan’s New Clothes: Ottoman-Mamluk Gift Exchange in the Fifteenth Century”, *Muqarnas* 27 [2010], 194).

то по нимало приступачним ценама. Иако на основу овога не треба изводити било какве далекосежне закључке, чини се да Сава, иначе представник и једне и друге групације, овде наступа, и према њему се опходе, пре као према „сину оца самодршца” него као према „западном архиепископу”. У прилог тој тези ишла би чињеница да је Сава од Ел Камила примио нешто највредније чиме је ејубидски владар могао да обдари угледног посетиоца из хришћанског света.

## КСИЛАЛОГ

Друга ставка на списку Савиних поклона јесте *ксилалог* (**ксилалогъ**/**ксилалога**),<sup>48</sup> чијој ће идентификацији бити посвећена посебна пажња. Миливоје Башић је написао да је то „алое, лековито и миришљаво дрво”, Димитрије Богдановић је ово преформулисао као „алое, миришљава и лековита биљка”, а његов коментар дословно је преузет у последњем издању житија на савременом језику.<sup>49</sup> У покушају да разлучимо шта се тачно разуме под овим термином, кренућемо од филолошке анализе. Како је приметио Богдановић, реч је о српскословенској варијанти грчке речи ξυλαλόη, сложенице која садржи речи ξύλον и ἄλοη, у западним изворима сасвим дословно латинизирание као *lignum aloës*.<sup>50</sup> Интересантно је да је у српскословенски језик, поред позајмљенице из грчког, ушла и верзија изведена из латинског – у *Хиландарском медицинском кодексу* помиње се синтагма **АЛОЕШЪ ЛИГНУ**,<sup>51</sup> што није чудно, с обзиром на то да је овај сегмент *Кодекса* преузет из чувеног *Liber de simplici medicina* Матије Платеарија.<sup>52</sup> Још једном, као и у случају речи **ксилалогъ**, фраза страног порекла није преведена већ је само прилагођена

<sup>48</sup> Термин се код Теодосија јавља само једном, те су ови облици реконструисани на основу генитива једине, који се махом завршава наставком -а, али у два случаја и на -џи (*Прилоз бр. 1*, № 8 и 10). Грчко ξ заменили смо групом **кс**, као што стоји без изузетка у анализираним преписима. Даничић, *Рјечник*, I, 517 између додаје и једно **џ** (**џксилалогъ**) које ми сматрамо излишним, премда пајерак јесте посведочен у два рукописа која смо имали прилику да погледамо (*Прилоз бр. 1*, № 7 и 9), па га је можда било и у Даничићевом предлошку. Међутим, ово нам не помаже да схватимо транскрипцију из издања (**џлалога**), ако је већ истина да је пазио да пренесе све као што стоји у рукопису (Теодосије [1860], V). Све и да се овај облик са **џ** заправо налазио у коришћеном препису, против чега говори доследност у другим рукописима, парадоксално је да је након свега три године (1863) у свом *Рјечнику* овај термин транскрибовао као **џксилалогъ**. На све то је, у издању Доментијана две године касније, напоменуо да је разрешавао и грчке графеме ξ, ψ и ϕ. Ова „техничка” неконзистентност редакционе праксе XIX века разлог је више да се ради на новим издањима извора.

<sup>49</sup> *Сџаре српске биографије*, 230, нап. 19; Теодосије (1988), 362; *Сџефан Првовенчани, Домениџјан, Теодосије* (прир. Љ. Јухас Георгиевска), Нови Сад 2012, 368.

<sup>50</sup> C. Du Cange, *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Graecitatis*, I, Lugduni 1688, 1022; Sophocles, 791. У ботаничкој номенклатури јавља се и *Aloëxylon* (Симоновић, 24).

<sup>51</sup> *Хиландарски медицински кодекс*, 294. Облик је изведен је од лат. *lignum* у аблативу – *ligno* – јер је фраза оригинално била у наслову поглавља који је гласио *De aloës ligno*, тј. на српскословенском **Ѕт(џ) АЛОЕШЪ ЛИГНУ**. У истом виду се јавља и у даљем тексту, иако би по логици ствари требало да буде у другом падежу.

<sup>52</sup> P. В. Катић, „Српски превод *Liber de simplici medicina dictus Circa Instans Matthaeusa Plateariusa* из *Хиландарског медицинског кодекса* бр. 517”, *Зборник Маџице српске за књижевност и језик* 25/2 (1977), 199.



новој језичкој средини, алудирајући сама по себи на порекло извора из ког је преузета.

Јасно је, дакле, због чега је Башић првобитно дефинисао ксилалог као *алоје*, али не и шта то подразумева, односно о којој је биљци реч. Ова недоумица последица је терминолошке компликације која се не јавља само у српском већ и у другим европским језицима. Наиме, термин *алоје* неодољиво подсећа на назив рода у оквиру породице љиљана (*Liliaceae*), на које упућују релевантни речници. У *Речнику српскохрватског књижевног и народног језика*, који додуше Башић није могао консултовати у време издавања житија, као прво значење речи *алој* наводе се „тропске и украсне биљке” из породице *Liliaceae*, а затим и смола која се из њих добија.<sup>53</sup> Оваква објашњења компатибилна су са концептом „миришљаве и лековите биљке”, али у суштини не упућују на прави пут. За почетак, размотрени називи, ξύλον и *lignum*, недвосмислено указују на биљку са дрвенастим стаблом. Ово је снажан аргумент против алоја-љиљана, међу којима доминирају зељасте врсте. Богдановић је, дакле, парафразирајући Башића и замењујући „дрво” речју „биљка”, уопштио и, рекло би се, додатно закомпликовао целу ствар.

Заправо, реч је о дрвету карактеристичном за шире поднебље југоисточне Азије, које је добијало на цени тек пошто би, услед физичке озледе или напада паразитских организама, почело да лучи смолу која се задржавала испод коре и стврдњавала.<sup>54</sup> Труљењем или механичким уклањањем површинских слојева, остајала би материја која је у Индији, одакле је у великој мери и допремана у медитерански простор, називана *аџар* или *аџур* (од тога и енглески назив *agarwood*), док се у Малезији користио етимолошки близак термин *џахару*.<sup>55</sup> Европљани који су долазили у контакт са санскритом, у првом реду Португалци, интерпретирали су ово фонетски сродним *aguila*, па је одатле проистекло *pau d'aguila*, *bois d'aigle*, па *eaglewood* и *орловњак*.<sup>56</sup> Други термин доспео је у европске језике из хебрејског, у форми грчког ἀγάλλοχον, и заједно са првим инкорпориран је у званичну латинску номенклатуру – међу најпознатијим родовима су индијски *Aloexylon agallochum* и *Aquilaria agallocha*, која расте у области Хималаја.<sup>57</sup> Закључак је, стога, да се реч *алоје* везује за сасвим неповезане биљне геносе,<sup>58</sup> што значи да Башић

<sup>53</sup> *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, I (А–Богољуб), Београд 1959, 87. Следе одреднице *ало(ј)а*, тј. *ало(ј)е* и њихове изведенице, уз које нема латинских назива, па је тешко проценити на шта се односе, ако је заправо реч о конкретној биљној врсти. *Речник Матице српске* такође упућује на љиљане, вид. *Речник српскохрватског књижевног језика*, I (А–Е), Нови Сад – Загреб 1967, 70.

<sup>54</sup> W. H. Schoff, „Aloes”, *Journal of the American Oriental Society* 42 (1922), 178; S. Minter, „Fragrant Plants”, у: *The Cultural History of Plants* (eds. G. Prance, M. Nesbitt), New York 2005, 241.

<sup>55</sup> H. Yule, A. C. Burnell, *Hobson-Jobson: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kind-red Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*, London 1903<sup>2</sup>, 335.

<sup>56</sup> *Исио*, 335–336; Симоновић, 24.

<sup>57</sup> Sophocles, 62; W. H. Schoff, „Aloes”, 177; H. Yule, A. C. Burnell, *Hobson-Jobson*, 335; Симоновић, 24.

<sup>58</sup> Семантички слојеви речи ἄλλοχον су због овога веома интересантни. Софоклис је етимолошки повезује са истим хебрејским кореном као у ἀγάλλοχον (Sophocles, 119; уп. H. Yule, A. C. Burnell, *Hobson-Jobson*, 16, где је поменуто и сиријачки), док W. H. Schoff, „Aloes”, 175, предлаже арапски *lawīya* – искривити, савити, грчити се (Muftić, II, 3216). Под претпоставком

и Богдановић суштински нису погрешили, али је њихово објашњење требало појаснити и прецизирати. Ипак, потребно је установити јасну термилошку разлику – у арапском језику, примера ради, биљке о којима је до сада било речи називају се општим именом *уд* (*ūd*),<sup>59</sup> док су алоје-љилијани познате као *сабр* или *сибар* (*šabr/šibar*).<sup>60</sup> Иако не подразумева тако изражену дистинкцију, назив *алојево дрво*, иначе присутан у колоквијалној ботаници, довољно је специфичан, тако да ћемо се њега надаље држати.<sup>61</sup>

Иако се термилошком анализом спорни појам донекле конкретизује, питање вредности алојевог дрвета и чињеница да се нашло на Теодосијевом списку захтевају накнадно разматрање. У том смислу, као основа могу послужити главне координате већ помињаног објашњења, да је реч о *лековитом* и *миришљавом* дрвету.

Медицинска употреба алојевог дрвета посведочена је у великој мери. У *Хиландарском медицинском кодексу* препоручује се за обољења нервног система или дигестивног тракта, срчане проблеме и слично.<sup>62</sup> Блискоисточна медицинска традиција је, на трагу који је утабао још Диоскорид, проширила његов употребни дијапазон, од превенције каријеса и освеживања даха до лечења јетре, чирева и дизентерије.<sup>63</sup> Ипак, треба нагласити да термин „лековита биљка” подразумева један бенигни, исцелитељски подтекст, што је само један аспект његове примене. Документа из каирске Генизе сведоче да је коришћен и као афродизијак, док га арапска токсикологија, која доста дугује грчкој и индијској науци, познаје и као састојак смеша чија су испарења смртоносна.<sup>64</sup>

Наравно, отров и противотров су обично две стране исте медаље – иако су се очигледно могла злоупотребити, управо су ароматична својства алојевог дрвета обезбедила његово циркулисање средоземним тржиштима. Било само, било у комбинацији са другим благовоним биљкама, у процесу сагоревања испуштало је врло угодан мирис. Коришћено још у древним обредима који су подразумевали ритуално прочишћење ваздуха или падање у неку врсту транса узрокованог ароматичним испарењима, у средњем веку примену је налазило у лаичкој свакодневици, али и у сакралним срединама.<sup>65</sup> По-

да је заиста реч о некој (пра)семитској основи, веза се може наћи у начину на који се све биљке које носе ово име експлоатишу – потребно их је физички деформисати да би се дошло до садржаја који се налази унутар стабла. На овоме остављамо тезу даљим разматрањима.

<sup>59</sup> Термин *ūd* обухвата широк дијапазон појмова везаних за дрво, од најобичније гране, штапа, даске, до софистицираних музичких инструмената који датирају још из преисламских времена (Lane, V, 2190; Muftić, II, 2410). Када се односи на предмет ове расправе, додаје му се још нека одредница, било квалитативна – *ūd al-bahūr*, мирисно дрво – било нека која указује на место порекла – *al-ūd al-hindī* из Индије, *al-ūd al-qimārī* из Камбоџе, а *al-ūd aš-šanfī* из Чампе, данашњег Вијетнама („*ūd* [1-2]”, у: *EP*, X, 768 [С. Е. Bosworth]).

<sup>60</sup> „*Šabr*”, у: *EP*, VIII, 687 (А. Dietrich); W. H. Schoff, „*Aloes*”, 175.

<sup>61</sup> Уп. Skok, I, 29. Б. Миљковић предлаже термин „алојино дрво” (Исти, *Житија светиоџ Саве*, 165, нап. 577).

<sup>62</sup> *Хиландарски медицински кодекс*, 99.

<sup>63</sup> Детаљно о лековитим својствима вид. Е. Lev, Z. Amar, *Materia Medica*, 97–98.

<sup>64</sup> M. Levey, „Medieval Arabic Toxicology: The *Book on Poisons* of Ibn Waḥshīya and Its Relation to Early Indian and Greek Texts”, *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, 56/7 (1966), 42.

<sup>65</sup> Побожни путник Добриња Јадрејкович је, описујући цариградску Свету Софију почетком XIII века, приметио да се простор испод мермерног пода цркве пунио алојевим дрве-

зната је прича да је абасидски халифа Ел Мутавакил (*al-Mutawakkil 'Alā'illāh*, 847–861) волео мирис алојевог дрвета изнад свих других, а често се среће и у пописима имовине високих достојанственика, и то у обилним количинама. Управо је ово фактор који у коментарима Савиног житија није истакнут, а који битно мења перцепцију султановог поклона – у благодатима алојевог дрвета уживали су људи чије је материјално стање могло да издржи велике издатке, с обзиром на то да је у средњем веку, као и данас, оно сматрано луксузном робом. Да су ствари стајале другачије, један трговац из XII века би тешко надокнадио губитак десет бродова у водама Индијског океана срећном околношћу да је сачуван једанаести, који је носио кинески порцелан и алојево дрво.<sup>66</sup> У његовом поседовању огледали су се богатство и престиж, а чланови египатске јеврејске заједнице обичавали су да одређене количине овог артикла размењују међу собом и својим пословним партнерима као знак добре воље.<sup>67</sup> Пожељно у имућним круговима склоним тезауризацији, алојево дрво служило је и као материјал за резбарење и израду скупоцених предмета. Престо Ебу Алија Мухамеда ибн Илјаса (*Abū 'Alī Muḥammad ibn Ilyās*, умро 967) у кирманској тврђави био је направљен од изванредног алојевог дрвета и украшен драгим камењем.<sup>68</sup> Од њега су израђиване и ситније драгоцености, попут шкриња или кутија за пера и мастионица, а коришћен је за печатење јер се „топио у ватри као восак”.<sup>69</sup> Иако још сличних примера не недостаје, ови су сасвим довољни да се илуструје поента – алојево дрво је у првом реду био скуп и племенит материјал, чија су мирисна, лековита и друга својства била приступачна само одређеним друштвеним слојевима.

Пошто смо на различитим нивоима размотрили употребну вредност алојевог дрвета, за потпуно сагледавање овог конкретног поклона у контексту треба се још једном вратити самом Теодосију. Фраза *велики ѿруѣиѣц изабраноѣа ксилалоѣа* је интересантна јер је свака реч значајна за разумевање целине, и чини нам се, нимало насумична. Даничић је термин *ѿруѣиѣц* (трупъ/трѣпъ) дефинисао двојачко, као *corpus* (тело, труп) и, позивајући се на пример из

том и тамјаном (*понесутъ подѣ исподѣ много ксилолоѣа темѣана*) – када би цар присуствовао богослужењу, аромати су стављани на жар (*кладутъ на углие*) и читава богомоља била би испуњена благоухањем, вид. *Книга паломникъ. Сказание местъ Святыхъ во Цареграде Антония Архиепископа Новгородскаго въ 1200 году* (прир. Хр. М. Лопарев), *Православный Палестинский Сборникъ* 17/3 (51), С.-Петербургъ 1899, 20. У манастиру Теотокос Кехаритомене се спаљивало заједно са другим миомирисима на Велику Госпојину (P. Gautier, „Le typicon de la Théotokos Kécharitôméné”, *Revue des études byzantines* 43 [1985], 108). О вези између могућности манастирске заједнице да себи приушти и типиком пропише коришћење овог аромата и чињенице да је реч о комнинској задужбини, може се посебно размишљати (вид. V. Stanković, „Comnenian Monastic Foundations in Constantinople: Questions of Method and Context”, *Београдски историјски гласник* 2 [2011], 56–64).

<sup>66</sup> D. Abulafia, „Asia, Africa and the Trade of Medieval Europe”, у: *The Cambridge Economic History of Europe*, II, *Trade and Industry in the Middle Ages* (eds. M. M. Posten, E. Miller), Cambridge 1987<sup>2</sup>, 441.

<sup>67</sup> S. D. Goitein, M. A. Friedman, *India Traders of the Middle Ages: Documents from the Cairo Geniza* (*India Book*), Leiden 2008, 471–472.

<sup>68</sup> *Book of Gifts*, 189–190, §242. Основно значење речи *sarīr* је постеља, лежај, али овде се мисли на трон, *sarīr al-mulk* (Муџић, I, 1491). Описи екстравагантних предмета од алојевог дрвета нису ретки у средњовековним изворима, вид. A. Cutler, „Gifts and Gift Exchange”, 272, нап. 139.

<sup>69</sup> *Book of Gifts*, 62, §2; 233, §381.

житија, као *frustum*, вероватно имплицирајући да је Сави на дар уручен део стабла.<sup>70</sup> *Књиџа њоклона* сведочи о једном бившем везиру, међу чијом конфискованом имовином се нашла и *усџувана* (*usjuwāna*) од алојевог дрвета – према Муфтићу, то може бити ступ, ваљак, цилиндар.<sup>71</sup> Ако се успостави корелација између ова два случаја, основана је претпоставка да је реч о комаду алојевог дрвета, обрађеном али не и сасвим искоришћеном, тј. расположивом за даљу употребу, јер да је у питању нека специфична израђевина, не би било разлога да се то прећути. О облику или димензијама султановог поклона не зна се ништа, осим да је био *велики*. И везирова *усџувана*, како казује извор, транспортована је сама на једној повећој мазги. Сличан пример, али са конкретним бројкама, представља списак дарова које је византијском цару Роману Диогену уручио хамданидски емир Насир ел Даула (*Nāṣir ad-Dawla Abū ‘Alī’l-Ḥasan ibn Ḥamdān*, умро 1074). Међу њима су два јарбола (*daqalān*) израђена од индијског алојевог дрвета, а наводе се и њихове тачне мере – дужине 12, тј. седам педаља, а ширине три, при чему су тежили 80, односно 40 *мана*.<sup>72</sup> Наравно, поред закључка да незграпни комади алојевог дрвета у функцији поклона нису били никаква новина у медитеранској етикецији XIII века, као и оквирних представа о реду величине њихових димензија, извлачење експлицитних аналогија на основу израза *велики џруџац* није методолошки оправдано. Међутим, поклон из Теодосијевог описа свакако се да посматрати у контексту парадокса средњовековног „света од дрвета” – иако је доминирало у архитектури и готово свим привредним гранама, велики и компактни комади дрвета били су реткост.<sup>73</sup> Имајући на уму да је овде реч о драгоценом дрвету, које је у Каиру било веома тражено, чак и у минималним количинама, као струготина,<sup>74</sup> вредност поклона који је Сава примио делује само још импозантније.

Остаје да се размотри на шта се мисли под *изабраним* ксилалогом. Као и свака друга роба, алојево дрво које је циркулисало Средоземљем могло се класификовати по различитим критеријумима, боји, тежини, мирису, па сходно томе и цени. Индијске сорте су важиле за најбоље, али и међу њима је постојала хијерархија.<sup>75</sup> Крајем XII века, један трговац из Адена писао је свом пословном партнеру да се миришљаво дрво (*‘ūd*) продаје, посебно оно *средњеџ квалитетно*.<sup>76</sup> Посведочена су различита квалитативна одређења

<sup>70</sup> Даничић, *Рјечник*, III, 310. *Frustum* изворно означава мрву, комадић, фрагмент, те се о његовој семантичкој компатибилности са одређењем *велики* да дискутовати. Управо ради избегавања сличног оксиморонског призвука, у претходном разматрању одредили смо се за израз алојево дрво, а не *дрвце*, како су предложили преводиоци *Хиландарског медицинског кодекса*.

<sup>71</sup> *Book of Gifts*, 190, §243; Muftić, I, 64.

<sup>72</sup> *Book of Gifts*, 116, §105. Један *ман* (*mann*) је на Блиском истоку варирао између 812,5 g (египатски) и 833 g (шираски), што значи да су поменути комади тежили око 65,5 kg, тј. 33 kg (*Исјо*, 248). Иначе, тежина је била међу најбитнијим одликама квалитетног алојевог дрвета (стога му се каткад и додаје атрибут *at-taqīl*, тежак, рогобатан), а проверавала се по-тапањем у воду – најбоље сорте тонуле би на дно, W. H. Schoff, „Aloes”, 178.

<sup>73</sup> Z. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, Sremski Karlovci – Novi Sad 2010, 251–253.

<sup>74</sup> E. Lev, Z. Amar, *Materia Medica*, 98.

<sup>75</sup> „‘ūd (I-1)”, у: *EP*, X, 767 (A. Dietrich).

<sup>76</sup> S. D. Goitein, M. A. Friedman, *India Traders*, 505.

која илуструју ту градацију, у коју је, ипак, тешко сместити Теодосијев *изабрани* ксилалог без накнадног и непоткрепљеног домишљања.<sup>77</sup> Иако је мало вероватно да се може мерити са изванредним врстама којима су се дичили владари Индије, разумно је претпоставити да је Ел Камиллов поклон ипак био испред свакодневне понуде са египатских тржница.

## АРОМАТИ ИНДИЈСКИ

Ставку *благовони ароматни индијски*<sup>78</sup> проблематичном чини њена неодређеност, због чега, по свој прилици, у издањима није уопште коментарисана. Ипак, олакшавајућа околност јесте та да се, за разлику од осталих поклона, ова или слична фраза среће више пута у тексту житија, тако да је за почетак могуће упоредити и видети на шта се она односи у другим ситуацијама. Идентичном формулацијом описује се моменат када су Симеонове мошти почеле да луче миро: „[...] наједном се црква благодаћу Светога Духа као неким *благовоним ароматима (аромать благовонийхъ)* испуни, насладивши све душом и срцем, и учини све веселима и тихима [...]”.<sup>79</sup> У хришћанској традицији мироточење је сматрано божјом милошћу над „костима измученим и постом сасушеним”, а мирис којим су одисале доживљаван је као натчулно искуство, као нешто што се, у складу са својим оноземаљским пореклом, није могло до краја дефинисати. Притом, док је олфактивни дојам само наговештавао божанско присуство, оно се у свести оновремених људи и практично манифестовало кроз чудотворење и исцелитељска својства светог мира, због чега је Теодосијев избор речи још интересантнији.<sup>80</sup> У делу се јављају и сличне конструкције – пошто је преминуо монах Симеон, присутни су остали задивљени „као неким *добромирисним ароматима (какo нѣкыхъ добровонныхъ*

<sup>77</sup> Упутно је, ипак, поменути да Теодосије исти израз користи при опису дарова које је угарски краљ Андрија II по Сави послао српском владару – „затим посла са светим благочастивоме краљу Стефану *коње избране (кони избранные)* и своје лично борбено оружје [...]”, Теодосије (1988), 218; Теодосије (1860), 159. Н. Порчић је запазио да се у српским средњовековним изворима јављају одређени термини којима се наглашава репрезентативност дипломатских поклона, који могу бити *велики, многи, скупоцени, различити, царски*, или пак *изабрани* (Исти, *Дипломаија државе Немањина*, Београд 2007 [магистарски рад, у рукопису], 184).

<sup>78</sup> Како је истакао Ђ. Трифуновић, у старој српској књижевности термин *аромать*, као адаптација грчке речи *ἄρωμα* (вид. Lidell–Scott, 254; Sophocles, 260) јавља се једино у делу Теодосија Хиландарца (Исти, „Чуло мириса код старих српских писаца. Круг списа о светом Симеону и светом Сави – естетичко и агиолошко разматрање”, *Источник: часопис за веру и културу* 57 [2006], 8; уп. Miklosich, 7). Чешће се среће израз *вонѧ* (воњ, мирис, од ког опет Теодосије изводи кованицу *благовоник*, па према томе придев *благовонни*) док је најзаступљенији ипак *благоуханик*, чији је семантички пандан у грчком језику *εὐωδία*. Одређење *индијски* посебно је разматрано ниже.

<sup>79</sup> Теодосије (1988), 154; Теодосије (1860), 71.

<sup>80</sup> О овим својствима светог мира вид. В. Caseau, „Parfum et guérison dans le christianisme ancien: des huiles parfumées des médecins au myron des saints byzantins”, у: *Les Pères de l’Eglise face à la science médicale de leur temps*, Paris 2005, 141–191, са посебним акцентом на случај Св. Димитрија Солунског, који је послужио као узор за различите аспекте култа Симеона Мироточивог, уп. Д. Поповић, „О настанку култа светог Симеона”, у: *Под окриљем свейосиѧи*, 59–63, 66–70, са напоменама.

ароматъ)”. Приликом дочека његових моштију, свештеници су испуњавали ваздух „кадионицама и *блаџоуханим мирисима*” (*съ кадилы же и благоуханными вонгами*). Потом, Теодосије казује да је Сава раку свога оца помазао *блаџоуханим ароматима* (*благоуханными аромати*), а у његовом одсуству гроб Светог Симеона окадио је јеромонах ава Иларије „држећи у рукама кадионицу *ароматину од мириса*” (*кадило вонгами аромато [...] въ роукоу дръже*).<sup>81</sup>

Сви ови примери представљају епизоде из култне праксе, која је, нимамо случајно, непосредно везана за прослављање култа Симеона Немање, светог корена и оснивача династије.<sup>82</sup> Сумарно гледано, акценат је на двома богослужбеним радњама – кађењу и миропомазању – што, будући да је реч о православном обреду, сужава значењски опсег појма *аромати* на две ствари, тамјан и свето миро.<sup>83</sup> Наравно, не треба губити из вида чињеницу да постоји више врста тамјана, као и да је свето миро мешавина неколико десетина различитих вештастава, у зависности од цркве која га користи,<sup>84</sup> што значи да се на нивоу појединачних састојака може говорити о значајно већем броју *аромати* од два. Ипак, ова претпоставка није без својих недостатака. Како је реч о неизоставним елементима свакодневне црквене рутине, у српкословенском језику постојали су сасвим адекватни називи и за једно и за друго, па је стога нејасно зашто би их Теодосије описао тако неодређеном перифразом.<sup>85</sup> Такође, не може се игнорисати ни атрибут *индијски*.<sup>86</sup> Суштински, тамјан

<sup>81</sup> Теодосије (1988), 144, 163, 166, 191; Теодосије (1860), 58, 83, 88, 122.

<sup>82</sup> Реч *аромат* се у Теодосијевом житију јавља пет пута, и то једном на листи Савиних поклона, а остала четири у вези са Симеоном. Необично је што се од свих обрета и богослужења у којима је Сава учествовао, кађење, па и сама реч *кадило* помиње експлицитно само у ових неколико случајева. Чак и када је Сава отворио гроб Симона Стефана, иако су мошти одавале пријатан мирис, опис није ни приближно интензиван као када се говори о земним остацима његовог оца (Теодосије [1988], 230). Стога је могуће да Теодосије користи термин *аромат* као лексичко оруђе за наглашавање божје наклоности према Симеоу *Миројочивом*, чија су постхумна чудотворења, за Савиног живота, била без премца. О „мирису светости” који је пратио смрт блажених, S. A. Harvey, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkley 2006, 227–228 и нап. 27 на стр. 325.

<sup>83</sup> Ово наглашавамо јер су се у различитим црквама кадионице пуниле другачијим састојцима. Богатство мириса којим је одисала Света Софија је традиционално један од разлога зашто су се Руси приклонили византијском, а не западном или бугарском обреду (V. Caseau, „Incense and Fragrances: from House to Church. A Study of the Introduction of Incense in the Early Byzantium Christian Churches”, у: *Material Culture and well-being in Byzantium [400–1453]*, Wien 2007, 75). У коптској и абисинијској цркви користило се у ове сврхе и алојево дрво, док се српска ограничавала на тамјан (Б. Миљковић, *Житија светиоџ Саве*, 165, нап. 577). Избор миомирисних додатака зависио је од поднебља и расположивих ресурса, или, и случају српских земаља, развијености трговачке размене, будући да се тамјан није експлоатисао на том простору.

<sup>84</sup> У Православној цркви тај број се креће између 28 и 57, а у основи су најчешће уље и балсам, вид. „Миро свето”, у: *Енциклопедија православља*, II (И–О), Београд 2002, 1225 (С.[ава] Е.[пископ] Ш.[умадијски]).

<sup>85</sup> У изворима се за тамјан користи термин *ливанъ*, од грчке речи семитског порекла, λιβανος (Miklosich, 336; Skok, II, 311), а *тъмлянъ* је изведено од θυμαία (Skok, III, 441). У основи речи *μύρο* је такође грецизам, *μύρον*, а не треба га мешати са етимолошки сродним изразом *мирна*, тј. *измирна*, од *μύρνα*, који, попут тамјана, представља врсту смоле (Miklosich, 396; Skok, II, 428–429; уп. Sophocles, 773–774, 1000).

<sup>86</sup> Реч *индијски* се, за разлику од преводне књижевности у којој неретко фигурира, у оригиналним делима српских аутора у периоду непосредно пре и после Теодосија јавља јако

представља згуснуту смолу неколико врста дрвета која су, због специфичних климатских услова, карактеристична за јужни појас Арабијског полуострва и источне обале Африке, у првом реду данашњу Сомалију. Са истог поднебља набављана је и већина потрепштина за спремање светог мира. Штавише, у контексту чворишта трговачких путева који су се укрштали на том простору још од давнина, много је извесније да су управо Арапи, у замену за зачине, извозили ове материје у југоисточну Азију, него да су их оданде допремали.<sup>87</sup> Разуме се, то не значи да се на Далеком истоку тамјан уопште није производио, напротив, али се са становишта елементарне економске исплативости не чини претерано смисленим да египатски султан увози било шта из Индије, ако је то исто било могуће набавити у јужној Арабији. Међутим, разматрања о трговачким путевима и смеровима којима је циркулисала луксузна роба могућа су из данашње перспективе, али су сазнања којима располаже савремена историографија дислоцирана и анахрона у корпусу представа о Далеком истоку које је могао поседовати човек средњег века, попут Теодосија. За њега, Исток је представљао непрегледно и непознато пространство чији је крај био уједно и крај света, а путописна литература створила је читав дискурс о земљи изобиља и фантастичних бића, ризници велике мудрости, али и тешко савладивих опасности. О Индији као делу тог суштински имагинарног света врло сликовито сведоче популарна дела средњовековне књижевности, у српској средини углавном позната као преводи са грчког, а која су, како је приметио Александар Лома, веома утицала на стварање слике о Индији и у познијем српском народном стваралаштву.<sup>88</sup> У сваком случају, склонили смо да верујемо да је атрибут *индијски* у овом случају пре послужио за конструисање једног егзотичног дојма, него што се односио на конкретна просторна одређења. Није превише извесно да је Теодосије имао представу где се тачно налази Индија, а где Арабија, нити му је то, чини нам се, било од посебне важности.<sup>89</sup>

Међутим, ствар се може сагледати и из другог угла, уколико се термин *индијски* заправо узме као релевантна географска одредница, и уколико се ослонимо на опис самог поклона и просторног и културног миљеа из ког је потекао. Наиме, свет арапског средњовековља познавао је специфичан амалгам мириса који се у изворима назива *над* (*nadd*). У његовој основи се налазило алојево дрво – које се, како је показано, и само може сматрати своје-

ретко – код Доментијана је нема уопште, док је у спису Даниловог Ученика посведочена само једанпут, али и ту представља реминисценцију на *Роман о Александру Великом*, вид. *Данилово насћаваљачи: Данилов Ученик, друѓи насћаваљачи Даниловог зборника* (прир. Г. Мак Данијел, прев. Л. Мирковић), Београд 1989, 45.

<sup>87</sup> G. W. Van Beek, „Frankincense and Myrrh”, *The Biblical Archaeologist* 23/3 (1960), 76.

<sup>88</sup> А. Лома, *Пракосово: словенски и индоевројски корени српске епике*, Београд 2002, 56–57.

<sup>89</sup> У Теодосијевом житију похрањене су алузије на апокрифне списе о мисији апостола Томе у „Индији” (Теодосије [1988], 121), а вероватно је познавао и друге наслове који су на свој начин сведочили о њеном положају и чудесима која крије – довољно је међу њима поменути *Роман о Александру Великом* и *Варлаама и Јоасафа*, који су се нашли и у каталогу српске преводне књижевности краја XIII и XIV века. Но, знања која пружа ова литература тешко би код читаоца могла створити слику о Индији која се у основи не би уклапала у топос о најудаљенијем месту на шару земаљском (уп. Е. Р. Курцијус, *Евројска књижевност и латински средњи век*, Београд 1996, 268–269).

врсним индијским ароматом – а додаване су му друге миомирисне супстанце, у првом реду мошус (*misk/mašmūm*)<sup>90</sup>, амбра (*anbar*)<sup>91</sup>, *bān*<sup>92</sup>, али и тамјан (*lubān*)<sup>93</sup>. Чак и када не чине јединствену мешавину, често се наводе заједно као поклони или имовина имућних. Због специфичног агрегатног стања, чврстог и компактног, али погодног за обликовање, *над* је коришћен, примера ради, за израду мирисних кугли (*mašāmm*, у Европи *potte d'ambre*). За церемонију поводом обрезивања сина већ помињаног халифе Ел Мутавакила направљене су фигурине од масе у чији су састав ушли *над*, амбра, мошус, као и још један састојак – камфор (*kāfūr*).<sup>94</sup> У муслиманској традицији сви ови мириси повезивани су са афинитетима према парфемима који су приписивани Алаховом посланику Мухамеду, те су и коришћени петком у самој Каби, а арапска наука је успела да усаврши њихову производњу и да их пласира на светска тржишта као скупочену робу.<sup>95</sup> Камфор је у односима муслимана и владара са Далеког истока фигурирао као предмет дипломатске размене, али и као симбол моћи и благостања.<sup>96</sup> Током крсташке епохе, амбра и мошус били су међу драгоценостима које су извожене са Блиског истока у Европу, а документарни материјал из Генизе у Каиру говори да је део те робе потекао управо из Индије.<sup>97</sup> Ови подаци су утолико битнији јер повезују трговину овим луксузним мирисима са Индијом, било као земљом порекла, било као транзитним тржиштем, тако да се, у сваком случају, уклапају у Теодосијев опис. У ризницама египатског султана су се сасвим извесно могли наћи и ови артикли, тако да није без основа претпоставка да се неки од њих крију међу Теодосијевим „индијским ароматима”. Очигледно, ни једна ни друга теза коју смо изнели не даје коначан одговор на питање шта је аутор конкретно мислио овом формулацијом – под условом да је и сам знао – али одређене ароматичне супстанце које фигурирају и у једној и у другој могу пружити оквирну представу о којим мирисима може бити речи.

<sup>90</sup> Жлездана излучевина одраслих мошусних јелена, вид. „Misk”, у: *EP*, VII, 142–143 (A. Dietrich).

<sup>91</sup> Нуспродукт дигестивног система китова уљешура, вид. „Anbar”, у: *EP*, I, 484 (J. Ruska – M. Plessner).

<sup>92</sup> Уље које се добија из плодова биљке *Moringa oleifera*, пореклом из Индије (Симониновић, 308).

<sup>93</sup> Састав овог парфема није био сасвим стриктан – о различитим комбинацијама аромата у његовом саставу, вид. E. Lev, Z. Amar, *Materia Medica*, 216; *Book of Gifts*, 272; W. H. Schoff, „Aloes”, 177; Muftić, II, 3446.

<sup>94</sup> *Book of Gifts*, 137, §139; „Kāfūr”, у: *EP*, IV, 417–418 (A. Dietrich), уп. Ј. Туцаков, „Допринос светога Саве унапређењу здравствене културе у средњовековној Србији”, у: *Међународни научни скуп Сава Немањић – свети Сава. Историја и предање* (децембар 1976), ур. В. Ђурић, Београд 1979, 274–275.

<sup>95</sup> W. H. Schoff, „Camphor”, *Journal of the American Oriental Society* 42 (1922), 360.

<sup>96</sup> *Book of Gifts*, 61–62, §1–2; 65, §8. Сама етимологија речи *камфор* указује на културне утицаје проистекле из политичких и трговачких веза, вид. Skok, II, 27, опширније W. H. Schoff, „Camphor”, 361–365.

<sup>97</sup> S. D. Goitein, M. A. Friedman, *India Traders*, 214, нап. 7; E. Lev, Z. Amar, *Materia Medica*, 333.



## САХАР

У наставку свог списка, Теодосије наводи *сахар* (**сахарь**)<sup>98</sup>, у коме су приређивачи житија сасвим исправно препознали шећер произведен од шећерне трске.<sup>99</sup> Међутим, за дубљу анализу султанових дарова једноставна идентификација овог појма није довољна, из разлога што се од XIII века до данас материјална вредност и друштвена улога шећера драстично изменила. Контекстуализација ове, из савремене перспективе сасвим елементарне, намирнице у Савином времену захтева једно поближе разматрање.

Узгајање и прерада шећерне трске (*Saccharum officinarum*) у средњем веку представљали су дуг и компликован процес. Чињеница да је реч о вишегодишњој биљној култури само је један од аспеката проблема – за њу је одвајана најбоља земља; да би се задовољила потреба за водом, грађени су огромни иригациони системи; касније фазе обраде захтевале су сопствену инфраструктуру, млинове, рафинерије и слично; на крају, читав механизам покретале су руке које су морале бити ангажоване и плаћене за свој рад. Све ове околности указују на то да производња шећера није била у рукама ситних земљорадника и предузетника, већ подухват за организовану експлоатацију земље; другим речима, спрега државе, представника крупног капитала и бројне радне снаге.<sup>100</sup> Ти фактори, заједно са природним карактеристикама поднебља, утицали су на профилисање неколико регија које су на средњовековном Средоземљу постале познате по овој делатности – у првом реду, то су били простор Сирије, Палестине и Египта. Иако је шећер у међувремену почео да се производи и на неким медитеранским острвима, тек је од неповољне конјуктуре друге половине XIV века изазване црном кугом ова област уступила примат Кипру, Сицилији и центрима на Иберијском полуострву, док је египатски шећер налазио нова тржишта у Арабији и другим деловима Азије.<sup>101</sup> Па ипак, о постојаности и утемељености индустрије шећера у Египту сведочи путописац XVI века, који је забележио да се тамо слама шећерне трске и даље користила за топљење злата, што на сопствени начин говори о обиму производње.<sup>102</sup>

<sup>98</sup> Етимолошки извор овог термина је санскритски облик *sarkara*, из ког је изведен дијалектизам *sakkara* – одавде грч. *σάκχαρ*, такође *σάκχαρον*, *σάκχαρι*, или чак *ζάχαρ* (Liddell–Scott, 1581, уп. Sophocles, 977) и лат. *saccharum*. Овим облицима сродан је персијски *šakar*, од ког потичу савремени балкански османизми, примера ради, *шећер* (Skok, III, 384), а чија је арабизована верзија *sukkar* (Lane, IV, 1391). За српскословенски термин **захарь** Миклошић цитира два извора, Теодосијево житије и *Роман о Александру Великом* (Miklosich, 220), при чему је по свој прилици транскрипцију преузео из издања, с обзиром на то да је у свим осталим рукописима које смо анализирали, ова реч доследно писана као **сахарь** (вид. *Прилоз бр. 1*).

<sup>99</sup> *Сїяре сїїске биоѡрафїје*, 230, нап. 20; Теодосије (1988), 362.

<sup>100</sup> M. Ouerfelli, *Le sucre: Production, commercialisation et usages dans la Méditerranée médiévale*, Leiden 2008, 31.

<sup>101</sup> *Исїо*, 102; I. M. Alazzam и др., „Plagues, Epidemics and Their Social and Economic Impact on the Egyptian Society during the Mameluke Period (648 Hegira/1250 AD–923 Hegira/1517 AD)”, *Asian Culture and History* 5/2 (2013), 92–93. О размени шећера између каирских трговаца Јевреја и њихових пословних партнера из Индије, вид. S. D. Goitein, M. A. Friedman, *India Traders*, према индексу.

<sup>102</sup> F. Brodel, *Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam od XV do XVIII veka – Strukture svakodnevice: Moguće i nemoguće*, Beograd 2007, 206.

Династија Ејубида је од својих претходника наследила свест о значају производње шећера. Већ држећи под контролом египатске рафинерије, после Саладинових освајања припојили су свом поседу и постројења у долини Јордана, а самим тим и доходак од уносне левантске производње. Тај профит био је, разуме се, од посебне важности с обзиром на то да је крсташка и монголска претња додатно оптеретила државне финансије, због чега је шећер заједно са још неколико битних индустрија подвргнут владарском монопољу.<sup>103</sup> Увођењем закупа, такси и царина, као и институција у које су се сливали ти приходи, ударени су темељи добро организованом систему производње и дистрибуције шећера, у ком су значајну улогу играли фустатски Јевреји.<sup>104</sup> Одговор на питање због чега је посао са шећером био тако уносан дао је Башиф у свом коментару Теодосијевог житија, написавши да је то „шећер из шећерне трске, које у нас није било (курзив А. С.)”. Слично је било и у остатку Европе, где се, баш као и у српским земљама, као заслађивач у ово време махом користио мед. Одсуство било какве сразмере у заступљености ове намирнице на супротним обалама Медитерана учинило је да на Северу постане тражена и цењена, као и да се египатска производња, у складу са друштвено-економским токовима, у великој мери оријентише на извоз према Старом континенту.<sup>105</sup>

Употреба шећера током средњовековне епохе прошла је кроз својеврсну еволуцију, при чему је ритам тих промена био условљен његовом заступљеношћу у свакодневном животу. У Европи, где га је било занемарљиво мало или тек једва довољно, првобитно је коришћен као лек. О лековитим својствима шећера медитеранска медицина сазнала је доста од индијске и персијске науке, која је посредством Арапа зрачила из Гондипапура, интелектуалног центра Сасанидског царства. Наводно делотворан против читаве плејаде обољења,<sup>106</sup> шећер је неретко коришћен у сложеним медикаментима, посебно у сирупима. *Хиландарски медицински кодекс* га препоручује за „оне који пате од жеђи и имају високу температуру”.<sup>107</sup> Подразумева се да шећер није био јефтин лек – Јован од Гарландије је 20-их година XIII века писао како париски апотекари „зарад финансијске користи” (*causa lucri*) справљају смеше од различитих састојака, међу којима је био и шећер.<sup>108</sup>

Како је време одмицало, конзумација шећера је подигнута на један нови ниво – са повећањем расположивих залиха, а подстакнути пријатним укусом и својеврсним „оријенталним” набојем, почели су да га користе не само болесни већ и здрави Европљани. Кондиторски посао се, на крају крајева, развио из апотекарства. Наравно, ово је и даље остала привилегија боље ситуираних слојева. Осим заслађивања својих obroка, ови кругови неретко су украшава-

<sup>103</sup> N. Elisséef, *L'Orient musulman au Moyen Âge 622–1260*, Paris 1977, 288.

<sup>104</sup> „Sugar Industry and Trade”, у: *EJ*, XIX, 293 (H. Pohl/H. Wasserman).

<sup>105</sup> P. Spufford, *Power and Profit: The Merchant in Medieval Europe*, London 2002, 305–306.

<sup>106</sup> E. Lev, Z. Amar, *Materia Medica*, 295–296. О медицинској употреби, M. Ouerfelli, *Le sucre*, 541–567.

<sup>107</sup> *Хиландарски медицински кодекс*, 153–154, где је описан и процес добијања шећера из трске.

<sup>108</sup> *The Dictionarius of John de Garlande* (trans. B. Blatt Rubin), Lawrence, Kansas 1981, 41–43.

ли своје трпезе декорацијама и фигуринама израђеним од шећера, што је сасвим несумњиво требало да буде огледало престижа и материјалног благостања – ова пракса посведочена је и у Европи и у муслиманском свету.<sup>109</sup> Међу Србима шећер се појавио релативно касно, посредством Дубровчана, а мале количине које су стизале на ове просторе биле су резервисане за владарске и властеоске дворове.<sup>110</sup> Несумњиво, у Савино време, ова намирница – ако је уопште било – била је изузетно ретка и драгоцене, чак и за најбогатије у ондашњем феудалном миљеу. На Блиском истоку, а пре свега у Египту, ситуација је била донекле другачија. Природни услови и локалне традиције условили су интензивнију потрошњу шећера и његових деривата, који су били доступнији и становништву које није припадало политичкој и економској елити. Међутим, управо су господари Египта били ти који су своје ресурсе знали да употребе за подизање угледа међу сопственим поданицима, али и у односима са другим крунисаним главама. Идеја величанствених процесија о великим празницима, нарочито током месеца рамазана, била је да владар покаже и подели свој луксуз и своју помпу са становништвом престонице, а шећер и производи од шећера у овоме су играли велику улогу.

У контексту овог рада, ипак, релевантнија је улога шећера као медијума дипломатске етикеције, која је такође присутна у средњовековним изворима. Тако је, примера ради, 1263. године – дакле свега тридесетак година након Савине посете – мамелучки султан Бајбарс I (*al-Malik az-Zāhir Rukn ad-Din aṣ-Ṣāliḥī*, 1260–1277) послао у Цариград поклоне међу којима је била и велика количина шећера.<sup>111</sup> Невоља је, разуме се, што је Теодосијев исказ, за разлику од арапских извора, који су обично јако педантни у бележењу количине и врсте шећера о ком је реч, срочен прилично лаконски, те су и закључци који се из тога могу извући сразмерно оскудни. Постоји, с друге стране, нешто што би могло бацити мало светла на ово питање. Набрајајући напоследку сахар и финик, Теодосије свој списак завршава фразом **елико потрѣвова възети**, то јест *да узме колико му њреба*.<sup>112</sup> Проблематично је то што се из контекста реченице не може сасвим разлучити да ли се то односи само на финик или на оба. С обзиром на количине шећера којима је располагао и потребу да се покаже у најбољем светлу пред својим гостом, нема разлога зашто Ел Камил не би обасуо посетиоца издашном количином и једног и другог. Када се говори о типу шећера којим је обдарио Саву, чини се блиским разуму претпоставити да је, у складу са његовим султанским достојанством, у питању била нека од најбољих сорти, као што су бели *mukarrar* или *nabāt*,<sup>113</sup> који је већ поменуто посланство носило за Константинов град.

<sup>109</sup> P. Spufford, *Power and Profit*, 114; P. B. Lewicka, *Food and Foodways of Medieval Cairenes: Aspects of Life in an Islamic Metropolis of the Eastern Mediterranean*, Leiden 2011, 311–312.

<sup>110</sup> М. Спремић, „Јело и пиће”, у: *Приватни живот у српским земљама средњега века* (прир. С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић), Београд 2004, 127.

<sup>111</sup> М. Ouerfelli, *Le sucre*, 623.

<sup>112</sup> Ова формулација јавља се у највећем броју рукописа, уз одређене граfiјске варијације (вид. *Прилог бр. I*), с тим да је у два (№ 8 и № 10) парафразирана као **елико вьсхоте**, дакле *колико зажелe*.

<sup>113</sup> О овом типу шећера вид. „Sukkar”, у: *El<sup>2</sup>*, IX, 804 (D. Waines). Најбоље врсте шећера описао је и систематизовао Франческо Пеголоти у првој половини XIV века, вид. F. V. Pegolotti, *La Pratica della mercatura* (ed. A. Evans), Cambridge, Mass. 1936, 362–365.

## ФИНИК

Последњи на листи Савиних египатских дарова јесте *финик* (**Финиџ**),<sup>114</sup> који је још Башић с правом идентификовао као урму (*Phoenix dactylifera*).<sup>115</sup> Када се разматра симболика и вредност урме у овом конкретном контексту, треба имати на уму миленијумску праксу узгајања те биљке на територији Блиског истока. Иако је у класичној старини име *Феникија* асоцирало на земљу урми, већ су антички писци одавали признање палмама са ширег простора Палестине, нарочито из долине Јордана и око града Јерихона, чије су дателе словиле за најбоље у тада познатом свету.<sup>116</sup> Палме су, разуме се, успевале и у другим регијама источног Медитерана, при чему је Египат, то јест појас који се протезао дуж корита Нила, у том смислу предњачио због изобиља воде потребне за њихову култивацију. О присуству и значају палминог дрвета у овим областима говори и чињеница да је оно добило истакнуто место у религијским системима древних Египћана и других народа Старог истока, у којима је симболизовало плодност и бесмртност, те су неки истраживачи у њему препознали и чувено блискоисточно „дрво живота”.<sup>117</sup> Урмина палма је задржала свој статус и у трима монотеистичким религијама – од инспирације за флоралне мотиве којима су украшавани храмови, до учења

<sup>114</sup> Поред облика **Финиџ** посведочени су још и **Финиџ**, односно **Финиџ** (Miklosich, 1086), све варијанте грчког φοίνιξ, међу чијим се бројним значењима, поред пурпурне боје, музичког инструмента, једне врсте рибе и легендарне птице, истиче и палмино дрво (Lidell–Scott, 1948). Према Миклошићу, термин се у српској књижевној традицији односи на Феничане, те на палму (*palma*) и њене плодове (*palmae fructus*), што се уклапа у већ постојеће тумачење султановог поклона. Код Даничића је такође интерпретиран као *palma* (Исти, *Рјечник*, III, 404). Допринос анализи термина *финик*, са посебним освртом на химнографске саставе, дала је Д. Поповић, „Цветна симболика и култ реликвија у средњовековној Србији”, *Зоџраф* 32 (2008), 69–81. Арапска терминологија везана за палму и урме јако је развијена и изнијансирана – осим термина *nahl*, који може означавати датулино дрво и плодове *en général* (Muftić, II, 3442), за означавање незрих урми користе се изрази *balah* и *busr* (Muftić, I, 270, 216); зреле, свеже и сочне урме се називају *ruṭab* (*Исиџо*, 1242–1243), док се оне осушене означавају термином *tamr* (*Исиџо*, 375; уп. Lane, I, 317). Искрпно о арапској терминологији везаној за узгајање и експлоатацију палминог дрвета, вид. „*Nakhl*”, у: *EP*, VII, 923 (F. Viré). За називе на српском и сродним језицима вид. Симоновић, 350; уп. Skok, I, 511.

<sup>115</sup> Богдановић је у свом коментару изразио извесну скепсу према Башићевом објашњењу, инсистирајући да је то „заправо палма, али се можда може разумети и као урма”, Теодосије (1988), 362. Ова примедба делује на месту када се чита *Повести* Никона Јерусалимца, који каже, алудирајући на место из *Изласка* (2. Мој. 15: 27), да на обали Црвеног мора „беху финици, седамдесет стабала” (**בְּחֹרֹף פִּינִיִּצִים וְעֵצֵי טַבַּלִּים**, вид. Ђ. Трифуновић, „Две посланице Јелене Балшић и Никонова ‘Повест о јерусалимским црквама и пустињским местима’”, *Књижевна исџорија* 5/18 [1972], 307). Међутим, Савин случај је другачији. Већ је речено да дотични термин може означавати и дрво и његов плод (вид. нап. изнад), при чему је, имајући у виду транспорт, преживљавање током дугог повратка назад и коначно опстанак у климатским условима централног Балкана врло мало вероватно да би султан даривао Саву читавим, живим палмама. На страну практични разлози, до истог закључка долази се и у равни семантике, зато што би фраза **елико потрџбова възети** у том случају била употребљена у једном, у најмању руку, јако неконвенционалном смислу, с обзиром на то да је реч о дрвећу.

<sup>116</sup> A. Goor, „The History of the Date through the Ages in the Holy Land”, *Economic Botany* 21/4 (1967), 320. О вестима античких аутора, *Исиџо*, 324–327, 333–335.

<sup>117</sup> Сва је прилика, међутим, да је ипак реч о египатском лотосу (*Nymphaea nouchalii*), вид. J. A. McDonald, „Botanical Determination of the Middle Eastern Tree of Life”, *Economic Botany* 56/2 (2002), 117.

по којима је палма својим стасом и узвишеношћу подобна правичном човеку и добром вернику: „Праведник се зелени као палма, као кедар на Ливану узвишује се” (Пс. 92: 12). Веровесник ислама је учио да је палма настала од земље преостале после стварања човека.<sup>118</sup> Есхатолошке визије великих једнобожачких религија у којима фигурира палма, посведочене што у канонским што у апокрифним текстовима, нису ништа мање интересантне – „башча пуна палми и винове лозе кроз коју теку ријеке и у којој има свакојакних плодова” (Куран, II: 266)<sup>119</sup> необично подсећа на слику нове земље по Христовом доласку из неканонског *Опшкровења айосџола Павла*: „Видех реку којом тече као млеко, или као мед. И видех на обалама реке дрвета са воћкама, испуњене различитим и красним и миомирисним плодовима. И видех ту финике на висини од тридесет лаката, а друге од двадесет лаката. [...] И рече ми анђеоло: ‘Ово је обећана земља’”.<sup>120</sup>

Врло важан аспект овог разматрања представљају и начини употребе урмине палме у свакодневици блискоисточних друштава. Не улазећи у питање у којој мери је то утицало на формирање овог јаког религијског набоја – и *vice versa* – битно је нагласити да је још јеврејска традиција оличена у Мишни инсистирала на томе да се од палме ништа не баца, изналазећи употребу за све, од плодова, преко грана и лишћа, до самог дебла.<sup>121</sup> Датале су се, природно, на првом месту користиле у исхрани. Велика енергетска вредност и обиље угљених хидрата, заједно са сразмерно издашном количином плодова које је свако појединачно дрво могло да да на годишњем нивоу,<sup>122</sup> учинили су урме изузетно значајним фактором опстанка у срединама са иначе оскудном вегетацијом. Према муслиманском предању, Марију су после порођаја ојеквиле урме са палме под којом је донела на свет Исуса (Куран, XIX: 23–26). Протагониста апокрифних *Дела айосџола Пејџра* живео је у пећини хранећи се шест месеци искључиво урмама, једином намирницом поред хлеба која је својевремено одржавала оне еремитског монаштва – Светог Павла из Тебе и Светог Антонија Великог – у њиховом аскетском подвигу.<sup>123</sup> Наравно, поред урми *per se*, блискоисточна кухиња је обухватала дијапазон јела која су се од њих правила, што због њихове нутритивне вредности, што због одавања почасти воћу којим је Посланик традиционално прекидао рамазански пост.<sup>124</sup> Та јела заснивала су се изворно на скромним и не претерано софистицираним бедуинским рецептима, којима су кувари из великих градова давали нешто „финију” ноту, додајући мошус, шафран, ружину водицу, те разне врсте коштуњавог воћа, не би ли их прилагодили

<sup>118</sup> A. Goor, „The History of the Date”, 323.

<sup>119</sup> Наводи из Курана дати су према издању *Prijevod Kur'ana* (prev. B. Korkut), Novi Pazar 2009. Број поглавља (*суре*) обележен је римским а број ставка (*ајет*) арапским цифрама.

<sup>120</sup> *Апокрифи новозавешћни* (прир. Т. Јовановић), Београд 2005, 413.

<sup>121</sup> „Palm”, у: *EJ*<sup>2</sup>, XV, 603 (J. Feliks).

<sup>122</sup> C. R. Clement, „Fruits”, у: *The Cultural History of Plants*, 84; P. B. Lewicka, *Food and Foodways*, 286.

<sup>123</sup> *Апокрифи новозавешћни*, 249; Ž. Le Gof, „Šuma – pustinja na srednjovekovnom Zapadu”, у: *Исти, Srednjovekovno imaginarno. Ogleđi*, Sremski Karlovci 1999, 75–76.

<sup>124</sup> A. Levanoni, „Food and Cooking during the Mamluk Era: Social and Political Implications”, *Mamluk Studies Review* 9/2 (2005), 217.

сензибилитету коме су највише погодовали слатко-кисели укуси.<sup>125</sup> Због велике концентрације шећера урма је често коришћена у процесу дестилације алкохола, али и као замена за друге заслађиваче. Међутим, сви урмини деривати, од вина (*nabīd tamarī*) и ракије (*‘araq*), до пекмеза (*dibs*) и сличних слатких меласа, били су махом производи инфериорног квалитета и компензација за оне који нису могли да приуште скупље намирнице. Ово свакако не значи да халифе нису уживали у благодатима урми, већ да су оне биле до те мере заступљене у исхрани Блиског истока да су их, додуше уз варијације у виду сорте и квалитета, конзумирали сви друштвени слојеви на овом простору. Штавише, помињање шећера као и урми међу султановим поклонима одаје извештај утисак комплементарности – иако „храна за масе”, урме су имале јаку основу у јудео-хришћанској, а нарочито у муслиманској традицији, док је шећер, премда све више на цени и свакако испред датула што се тиче ексклузивности на страним тржиштима, и даље био новотарија која је стигла тек по спуштању Објаве и њене коначне кодификације, тако да у Курану о њему нема ни помена.<sup>126</sup>

Плодови урмине палме употребљавани су и у лековите сврхе. Седам датула било је довољно, како сведоче хадиси, да онога ко их поједе сачува од тровања и магије током читавог дана, а ова својства посведочена су и у токсиколошким трактатима – у њима се, између осталог, наводе као лек против отрова шкорпије.<sup>127</sup> Исто тако, коришћене су за јачање вида, против дијареје, па и као афродизијак.<sup>128</sup> У *Хиландарском медицинском кодексу* помињу се као један од састојака у рецепту за лечење импотенције, а прах од урмине коштице (**кошчици ѿтѣ фѣникѣ**) помешан са вином се препоручује при тешким порођајима.<sup>129</sup> Европљани су такође користили урме у исхрани, с тим да је, за разлику од Египта, ова намирница на Старом континенту конзумирана у значајно мањим количинама и свакако не на дневној бази – могла се додавати јелима од меса или јести сама као посланица, а обично је била резервисана за дане поста.<sup>130</sup> Све ово указује на то да је датула била један егзотични артикал који је из арапских земаља извожен ка северним обалама Медитерана, а преписка похрањена у Генизи у Каиру открива да су ондашњи трговци уобичавали не само да продају већ и да је шаљу на дар својим пословним партнерима из Индије.<sup>131</sup>

<sup>125</sup> P. B. Lewicka, *Food and Foodways*, 284.

<sup>126</sup> Ова комплементарност огледа се и на језичком нивоу – термин *sukkar*, који се иначе користи за шећер (уп. нап. 148), може се односити и на једну врсту урми које му наликују својом слаткоћом (Lane, IV, 1391).

<sup>127</sup> S. K. Marwat и др., „Fruit Plant Species Mentioned in the Holy Qur’an and Ahadith and Their Ethnomedicinal Importance”, *American-Eurasian Journal of Agricultural & Environmental Sciences* 5/2 (2009), 288; M. Levey, „Medieval Arabic Toxicology”, 71.

<sup>128</sup> E. Lev, Z. Amar, *Materia Medica*, 398.

<sup>129</sup> *Хиландарски медицински кодекс*, 150–151, 380.

<sup>130</sup> M. Weiss Adamson, *Food in Medieval Times*, Westport, Connecticut 2004, 24.

<sup>131</sup> S. D. Goitein, M. A. Friedman, *India Traders*, 335.

## КАТАЛОГ ПОКЛОНА – ПОКУШАЈ СИНТЕЗЕ

Логичан епилог појединачне анализе сваке ставке са Теодосијевог списка био би синтетички покушај да се сви они сагледају као делови целине, тј. специфичног „каталога поклона” које је Сава примио из руку султана Ел Камила. За почетак, дарови се могу категоризовати у две групе. Док су балсамово уље, шећер и урме били препознатљиви производи средњовековног Египта, алојево дрво и индијски аромати су, сасвим извесно, увезена роба импозантне вредности. Ако, међутим, покушамо да разумемо Теодосијеву листу поклона као систем са одређеном унутрашњом логиком, поставља се питање зашто су ове две ставке, које очигледно формирају својеврсну целину, убачене између ствари пореклом из Египта. Интерпретација којој смо склони да верујемо јесте да се ово може објаснити управо хијерархијом која је и одредила распоред ставки у овом каталогу. На почетку, ту је балсам, и то не било који, већ онај који је због своје библијске конотације био јединствен и врло цењен у читавом хришћанском свету, дакле прави поклон за високог достојанственика једне православне цркве и државе. Можда би се чак могло рећи, речником Николе Радојчића, да је балсамово уље у функцији дара *карактеристично* за египатске султане, као што су коњи „врста владарских поклона карактеристична за Маџаре”.<sup>132</sup> Затим долазе артикли увезени са Истока, који, истина, нису имали симболичку вредност као балсамово уље из Ел Матарје, али су то компензовали својом егзотичношћу и материјалном вредношћу, што потврђује вековна дипломатска етикеција и трговачка пракса на обалама Средоземља. После њих долази шећер, и коначно урме – било да се **елико потрѣбова възети** односило само на последњу ставку, или на обе, свакако је реч о производима у којима Египат није оскудевао, и који су, стога, на крају ове градацијске линије. Наравно, ова логика је примењива на перспективу самог султана и ресурсе његове земље. За Европљанина тог доба, ипак, сви ови поклони били су од огромне вредности јер у сопственом окружењу није имао практично ништа од тога, а да није увезено с оне стране Медитерана. Па опет, с обзиром на трошкове путовања, царине, али и папске забране на трговину са неверницима, ароматичне супстанце и све друге које су карактерисане као *зачини* продаване су на Старом континенту по прилично високим ценама у односу на занемарљиво мале количине.<sup>133</sup> Када се сумира разматрање о вредности султанових поклона на свим нивоима, из угла како даваоца тако и оног који их је примио, не треба сметати са ума ове околности.

<sup>132</sup> Н. Радојчић, „Поклони угарскога краља Андрије II Стефану Првовенчаноме”, *Зборник Мајице српске за књижевности и језик* 1 (1953), 32.

<sup>133</sup> P. Spufford, *Power and Profit*, 310. Услед пораза крсташа код Хатина, а нарочито у складу са одредбама IV Латеранског сабора, Апостолска столица је током читавог XIII века издавала забране на трговинску размену са муслиманима, у првом реду на продају ратног материјала, али у крајњој инстанци и сваке друге робе, под претњом екскомуникације. Наравно, папске буле су могле да отежају али не и да зауставе уносну трговину коју су *malos Christianos* обављали са светом ислама (S. Menache, „Papal Attempts at a Commercial Boycott of the Muslims in the Crusader Period”, *The Journal of Ecclesiastical History* 63 [2012], 243 и даље).

Прихватање тезе о унутрашњој логици Теодосијевог исказа опет неумитно враћа фокус разматрања на питање његовог извора. Делује прилично невероватно да је аутор сасвим спонтано, вођен сопственом уобразиљом, изнедрио овако детаљан и смисаоно уређен каталог поклона. Куриозитет своје врсте би био када би се идентична конструкција пронашла у неком византијском извору или извору друге провенијенције који би Теодосију могао бити доступан. Ипак, у недостатку сличног извора, све актуелнијом чини се већ поменута теза Николе Радојчића да је неко од учесника путовања направио белешке о том несвакидашњем сусрету. На крају крајева, у условима када је читава полемика на нивоу хипотезе, нема посебно убедљивих аргумената зашто та особа не би могао бити и сам Сава. Није било страно људима његовог времена – писменим, разуме се – да остављају записе о својим путовањима, нарочито када је реч о путошћима које је било изван искуственог оквира највећег дела савременика, али и будућих генерација његових сународника. Не може се доказати ни да знаменито писмо студеничком игуману Спиридону које му је Сава упутио из Јерусалима<sup>134</sup> није било део једног ширег корпуса писане грађе, било дневничког или епистоларног карактера. Како је приметио Милан Кашанин, Сава је у писању, али и иначе, водио рачуна о „реалности и фактима, и имао склоност ка *шачносџи и реду* (курзив А. С.)”.<sup>135</sup> Однос према детаљима и, што је овде још битније, хијерархијском поретку међу њима очитује се на више места у Савином опусу. Кашанину је овај утисак оставио тачан распоред појања светогорских монаха по народностима пошто се упокојио Симеон Немања,<sup>136</sup> али и друге појединости из посвећеног му житија – од детаљног списка области које је освојио и црква које је подигао, преко врло педантне хронологије његовог живота и владавине, до приповести која, готово у маниру дневника, прати последње дане бившег великог жупана. Ове аналогije, наравно, колико год биле интересантне и пријемчиве, и даље не пружају довољно материјала за поуздан закључак, премда отварају још једну тему за размишљање и даље трагање. Иако за сада понуђена решења остају у домену претпоставке, чини нам се да је отварање ове расправе плодносније од априорног одбацивања појединих епизода из Теодосијевог дела, које, уверени смо, могу бити јако подстицајне за нова тумачења житија Саве Немањића.

\* \* \*

Последње питање на које се овом приликом треба кратко осврнути јесте судбина Савиних „дарова са Нила”, пошто је напустио Египат и привео своје путовање крају, скрасивши се на двору бугарског цара Јована Асена. Сава је,

<sup>134</sup> За оригинални текст вид. „Poslanica sv. Save arhiepiskopa srpskoga iz Jerusalima u Studenicu igumnu Spiridonu”, у: *Сџињи сџиси Ђуре Даничића: Оџиси ћирилских рукоџиса и издања шексџова*, књ. III (прир. Ђ. Трифуновић), Београд 1975, 230–231; савремена језичка верзија: Свети Сава, *Сабрани сџиси* (прев. Л. Мирковић и Д. Богдановић, прир. Д. Богдановић), Београд 2008, 167–169.

<sup>135</sup> М. Кашанин, *Срџска књижевносџи у средњем веку*, Београд 1975, 129.

<sup>136</sup> „Појали су прво Грци, потом Иверци, затим Руси, после Руса Бугари, потом опет ми, његово стадо сакупљено” (Свети Сава, *Сабрани сџиси*, 141).



по свој прилици, у Трново стигао носећи са собом драгоцен пртљаг, јер се упут „обогати свим добрим души корисним стварима и моштима светих, и часним сасудима, и црквеним потребама”. Његови хагиографи не пропуштају ниједну прилику да истакну рад на систематском сакупљању и куповању реликвија и других предмета који је требало да подигну углед аутокефалне Српске цркве на међународном плану. Било како било, пошто се разболео у Бугарској, сазвао је пратиоце и, како казује Доментијан, „богоумним расуђењем расписао” драгоцености које је сабрао на путовању и са њима их послао назад у „земљу отачаства”.<sup>137</sup> Теодосије и у вези са овим пружа више информација – Сава је најпре пописао „све свете и часне ствари које *кујујући* (курзив А. С.) беше сабрао у Палестини и у целој Сирији, у Египту и у Вавилону, у Азији и у Константинову Граду: часне свештене одежде и свећнаке златоковане и драгим камењем и бисером украшене и остале црквене сасуде, многе свете мошти [...]”, после чега је један део послао у Архиепископију, тј. Жичу, део у Студеницу, а део је оставио Бугарској патријаршији.<sup>138</sup>

Дакле, не само да се султанови поклони директно не помињу међу стварима које је Сава послао из Бугарске већ се наглашава чињеница да их је он куповао, док о даровима било које врсте нема података. С једне стране, разумљиво је зашто хагиографи инсистирају на реликвијама и црквеним сасудима, али то никако само по себи не умањује вредност египатских поклона. Истина, део султанових дарова – шећер и урме – представљају намирнице које се релативно брзо конзумирају, тако да је Сава одређену количину могао потрошити или разделити у повратку. Међутим, случај са остатком дарова је посве другачији. Од квалитетног алојевог дрвета могао се направити вредан комад намештаја, реликвијар или неки други црквени сасуд, чиме би овај драгоцен дар посредно нашао своју улогу у богослужењу. О употреби балсамовог уља и аромата у литургијској пракси већ је било речи. Јован Туцаков је изнео тезу да је Сава чак плански посећивао одређена места на Леванту и обликовао своју маршруту у циљу сакупљања ароматичних смола, балсама (у првом реду сторакса), зачина и сличног, не само инспирисан политичким програмом балсамовања тела владара светородне династије већ и због потребе да у своју постојбину уведе савремене тековине медицинске науке.<sup>139</sup> О његовој аргументацији може се дискутовати, али је идеја суштински легитимна – врхунско балсамово уље и егзотична индијска роба били су изузетно вредни да Сава не би обезбедио њихов пут ка отачаству, где би служили у сакралне или исцелитељске сврхе, или барем као подсећање на невероватно путовање које је предузео бивши архиепископ, а са кога се, не треба заборавити, није вратио жив.

Како, онда, објаснити шта се десило са султановим поклонима? Једна могућност је да су они послати заједно са сасудима које Сава куповао, али да, у пометњи која је настала након његове изненадне смрти и тајног пребацивања тела у отачаство, нису евидентирани. На крају крајева, тешко је утврдити да

<sup>137</sup> Доментијан (1988), 221.

<sup>138</sup> Теодосије (1988), 248; Д. Милосављевић сматра да је један део, иако се експлицитно не наводи, морао бити намењен и манастиру Милешеви (Исти, *Изгубљена ризница манастира Милешеви*, Београд 2010, 70).

<sup>139</sup> Ј. Туцаков, „Допринос светога Саве”, 273–277.

ли је и шта од наведених драгоцености уопште стигло у манастире којима су намењени, с обзиром на то да инвентарне књиге из њихових ризница нису одолеле зубу времена.<sup>140</sup> Такође, не треба превидети околност да је Сава, враћајући се из Египта, најпре свратио у Јерусалим па тек онда наставио даље, ка свом коначном одредишту. Као што је раније из Светог града послао освећене дарове игуману Спиридону, на исти начин могао је тада отпослати део свог пртљага у српске земље, с тим да силом прилика пропратно писмо – могуће налик оном које је упутио старешини студеничког општежића – није сачувано. Како се то дешавало у јесен 1235. године, неповољне временске прилике на мору, као и опасност од пирата, могле би у том случају објаснити зашто је реликвије задржао са собом и носио их све до Бугарске.<sup>141</sup>

### СПИСАК СКРАЋЕНИЦА

<i>Book of Gifts</i>	<i>Book of Gifts and Rarities – Kitāb al-Hadāyā wa al-Tuḥaf</i> (ed. Ghāda al-Hijjāwī al-Qaddūmī), Cambridge, Mass. 1996.
Даничић, <i>Рјечник</i>	Ђ. Даничић, <i>Рјечник из књижевних сīарина српских</i> , I–III, Београд 1863 (репринт: 1975).
Доментијан (1988)	Доментијан, <i>Живої светиоџа Саве и Живої светиоџа Симеона</i> (прев. Ј. Мирковић, прир. Р. Маринковић), Београд 1988.
<i>EP</i>	<i>The Encyclopaedia of Islam</i> , I–XII, Leiden 1960–2005 <sup>2</sup> .
<i>EP</i>	<i>Encyclopaedia Judaica</i> , I–XXII (editor-in-chief F. Skolnik), Detroit 2007 <sup>2</sup> .
Lane	E. W. Lane, <i>An Arabic-English Lexicon</i> , I–VIII, Beirut 1968.
Liddell–Scott	H. G. Liddell, R. Scott, <i>A Greek-English Lexicon</i> , With a revised supplement, Oxford 1996.
Miklosich	Fr. Miklosich, <i>Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum</i> , Vindobonae 1862–1865.
Muftić	T. Muftić, <i>Arapsko-srpskohrvatski rječnik</i> , I–II, Sarajevo 1973.
Симоновић	Д. Симоновић, <i>Боїанички речник: имена биљака</i> , Београд 1959.

<sup>140</sup> Ова околност умногоме отежава покушаје реконструисања манастирских ризница у најранијем периоду. Чак и када се, у оснивачким повељама, даровницама или спорадичним записима, помињу конкретне инвентарне ставке, то су углавном реликвије, и то оне од највеће вредности, или евентуално скупочени црквени сасуди fine израде. Међутим, чињеница је и да су важни манастирски центри имали дводелне ризнице – поменуте драгоцености држане су на сигурном, док би други део чинили предмети за свакодневно богослужење (Д. Милосављевић, *Иззубљена ризница*, 62). Наравно, како је литургија захтевала и одређене врсте „потрошних материјала”, попут вина или тамјана, блиско је разуму да су у овом другом нивоу манастирских ризница, посебно ако је реч о великим немањићким задужбинама, морале постојати и стабилне залихе ових потрепштина, иако недостатак извора онемогућује поуздану потврду.

<sup>141</sup> И једна и друга невоља задесиле су Саву и његове пратиоце док су пловили ка Светој земљи – најпре су их на путу за Бриндизи журили гусари, а потом су се суочили са буром у водама источног Средоземља. Природно, Савина вера и мудрост избавили су их из свих опасности, вид. Теодосије (1988), 234–237.

- Sophocles E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100)*, Cambridge 1914.
- Skok P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika*, I–IV, Zagreb 1974.
- Теодосије (1860) *Живої свейоџа Саве*. Написао Доментијан (=Теодосије). На свијет издало „Друштво србске словесности” трудом Ђ. Даничића, Београд 1860.
- Теодосије (1988) Теодосије, *Живџија* (прев. Ј. Мирковић и Д. Богдановић, прир. Д. Богдановић), Београд 1988.

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPER

GIFTS FROM THE NILE: A NEW PERSPECTIVE ON ST SAVA'S  
ENCOUNTER WITH THE SULTAN OF EGYPT

by

Aleksandar Z. Savić  
azsavic@gmail.com

**SUMMARY:** During his second voyage to the East (1234–1235), St Sava of Serbia was received in Cairo by the sultan of Egypt. Fascinated by Sava's charisma, the sultan, who could have been none other than the famed Ayyūbid ruler, al-Malik al-Kāmil (1218–1238), held his guest from afar in highest of regards, bestowing upon him a variety of precious gifts: balsam, a massive piece of aloes wood, savory Indian fragrances, sugar and dates. Thus, at least, narrates Teodosije of Hilandar (d. ca. 1328), in his *Vita of Saint Sava*. The elaborate gift list is attested both in the Daničić edition (1860) of the *vita*, and in a series of unpublished manuscripts (14<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> c.), which we were compelled to study since there is no critical edition of Teodosije's oeuvre. On the other hand, the lack of additional testimonies makes the historical background of this encounter, as well as the very act of gift giving, somewhat more difficult to prove. Nonetheless, we tried to compensate for this gap by placing the aforementioned gifts in a wider context – under the assumption that Sava actually had received the sultan's offerings, what would their value have been in the world of the Eastern Mediterranean, in the first half of the 13<sup>th</sup> century? A number of sources of Latin and Arabic provenience yielded the conclusion that all the items from Teodosije's catalogue were considered luxurious, especially in Europe, where they were rarely abundant and never came at a small price. And yet, one questions eludes us still – how did Teodosije come up with such a list of exquisite items? Was it but an offspring of his fantasy, or were there other materials at his disposal, which contained these peculiar details of Sava's voyage but haven't been preserved to the present day? The thing we know for sure is that in Teodosije's main source, *Vita of Saint Sava* by Domentijan, there is not a single mention of the sultan's gifts. During the course of our research, we came to believe that Sava himself might have left an account of his journey, which Teodosije later used as a work of reference. Alas, due to a scarcity of historical sources, it is highly unlikely that the answer to this question, as well as many other related ones, will ever leave the hypothetical domain.

**KEYWORDS:** St Sava, the sultan, Egypt, balsam, aloes wood, Indian fragrances, sugar, dates