

ЧУДО НЕПРОПАДИВОСТИ ТЕЛА И МИРОТОЧЕЊА СВЕТИХ У СРПСКОЈ ЖИТИЈНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

Истражујући житијне сегменте чуда, у овом раду фокусирали смо се на феномене непропадивости тела и мироточења светих – као чуда којима се потврђује светост богоугодног почившег. У вези са значајем присуства ове форме метафизичког у земаљској хронологији, хагиографи наводе: утврђивање вере у народу; указивање на величину и значај житијног јунака, а на примеру мироточења Светог Симеона – на значај истинитости речи онога блиског Христу (Светог Саве) који је мироточење и пророковао. Житијни наратив оваквог карактера истиче и основно начело богоугодног живота – каузалност између људске исправности и Божије благодати – па тако, услед изостајања пресупозиције добра, мироточивост може престати. Заснована на истим претпоставкама је чињеница поновног мироточења светих моштију – када народ утврђен у вери, уз помоћ молитвеног чина свог духовног патрона Светога Саве, успева да обнови овај Божији дар.

Кључне речи: српска средњовековна књижевност, чудо, непропадивост тела, мироточивост.

Увод

Литерарно уобличење Божијих чуда² присутно је у свим житијним текстовима српске средњовековне књижевности. Житије, у оквиру свог наративног шематизма, садржи и сегмент који следи после описа смрти централне личности, а говори о чудима која су се десила над његовим

¹ milojevic.snezana@yahoo.com

² О топосу чуда постоје два значајна зборника. 2000. године је у Београду објављен зборник *Чудо у словенским културама*, чији је уредник Дејан Ајдачић, у коме преовладава етнолошки приступ овом феномену, као и зборник објављен у Москви 2001. године и који, осим преодминантно етнолошког приступа, инсистира на интенционалној функцији чуда и насловљен је: *Концепт чуда у словенској и јеврејској културној традицији*.

светим моштима³. У оквиру литературе која се бави тумачењем чуда у старој српској књижевности, сусрели смо се и са ставовима оних аутора који делове житија оваквог карактера компарирају са жанром фантастике. Своје полазиште проналазе у оновременим критеријумима и у сагласју су са савременим теоријама о фантастичној књижевности, а у вези с тим као парадигматичне поменућемо наводе Предрага Палавестре.

Узимајући за темељ даљег разјашњења писаног израза оваквих метафизичких искустава синтагме као што су „библијска митологија“, „хришћанска догма“ и сл, Предраг Палавестра чудо поима као један од основних принципа црквеног учења (ПАЛАВЕСТРА 2007). Одређујући га као „апаратуру“ која повезује видљиво и невидљиво, на књижевнотеоријском плану описе чуда сврстава у жанр фантастике. Житијна чудеса прецизније одређује као она која нису „чиста фантастика“ (фантастика која је сама себи циљ). Акцентујући њихов потенцијални утилитарни карактер, наводи да су „често била у служби профаних, овоземаљских, па чак и практичних државних и ратних потреба“ (ПАЛАВЕСТРА 2007). На основу ове тврдње, у оквиру своје поделе на интенционалну и неинтенционалну фантастику, описе чуда у старој српској књижевности Палавестра селекује у правцу интенционалне фантастике.

У свом раду, објављеном у зборнику са научног скупа *Српска фантастика – натприродно и нестварно у српској књижевности*, чији је уредник Предраг Палавестра, Радмила Маринковић⁴ о чудима такође говори као о фантастици у српској књижевности средњег века. Полазећи од навода да су писци те епохе на располагању имали преводе хришћанске литературе, која садржи „велики репертоар фантастике“ (МАРИНКОВИЋ 2007: 183), и чињенице да су српска житија морала садржати описе оваквих езотеричних искустава (са функцијом оснаживања изградње култа), поставила је темеље типологији чуда.

Ставови и Радмиле Маринковић и Предрага Палавестре на трагу су најчешће цитираног Тодоровљевог одређења фантастике. По Тодорову, онај текст чији се чудесни елементи могу рационализовати спада у сферу необичног, они који су плод натприродних узрока јесу резултат чудесног, а тек онај текст који инсистира на упитаности између стварног и чудесног спада у феномен фантастичног:

„Затим ту неодлучност исто тако може осећати неко од ликова; на тај начин је улога читаоца, да тако кажемо, поверена једном лику, а у исто време неодлучност је представљена, она постаје једна од тема дела“ (ТОДОРОВ 1987: 37).

³ „Сам светачки живот и смрт, као и посмртна чудеса, треба да наведу читаоца на мисао да је Бог ‘славан у светима својим’“ (БОГДАНОВИЋ 1991: 72).

⁴ У раду *Типологија чуда у српској књижевности средњег века*, који је касније објављен у оквиру књиге *Светородна господа српска*; види МАРИНКОВИЋ 2007.

Будући да у сваком свом истраживању културних артефаката средњег века имамо на уму Радојчићев кредо да „прилажење старој уметности увек захтева неко дубље и интимније познавање старог менталитета и самог поступка стварања“ (РАДОЈЧИЋ 1982: 196), сматрамо како је нужно поћи од чињенице да су житија писана као богослужбени текстови. Померајући фокус са оновременог на средњовековно не морамо пренебрегнути већ поменуту Тодоровљеву поделу, али у складу са њом и у складу са осталим аспектима оваквих метафизичких искустава, чуда Божија нећемо сврстати у жанр фантастике, већ задржати његово средњовековно жанровско одређење⁵. С обзиром на то да чуда представљају слику уплива божанске интервенције у човеков живот, различитост од хронологије свакодневнице можемо одредити као догађај или слику онога што је резултат натприродних узрока, што и по савременој подели припада жанру чудесног (чуда).

Такође треба истаћи како колебљивост у приступу чуду не можемо приписати појединцу (сведоку чуда), већ супротстављеним појединцима – оном верујућем, коме је чудо јасан знак Божије љубави, и оном који Божију Истину не сматра својом, а овакве мистичне елементе који превазилазе профано људско искуство, доживљава као фантастику: „Ништа као чудо не раздваја верујуће људе од неверујућих. За прве је оно реалност, за друге је фикција или немогућност. Прве утврђује у вери, ове друге оставља у свету безверја“ (БОЈОВИЋ 2013: 7).

Реакције хагиографских јунака, рецепијената уплива небеског у обичан људски живот, нису сумња и неверица, већ *ужас* и *усхићење*. Ове наизглед некомпатибилне емоције стоје једна уз другу зато што је сусрет са оностраним увек шокантан, а усхићење произлази из осећаја благословености оних којима је „дато“ да буду сведоци оваквог мистичног искуства. Верујући сведок чуда има јасну свест да присуствује повлашћеном тренутку који, иако чулно надреалан, резултат је континуитета и слика потврде Божијег постојања:

„Зато би најсажетија дефиниција чуда као феномена била да оно представља слику сусрета са Христом, а дефиниција књижевног појма – да чудо представља наративни опис тог сусрета“ (БОЈОВИЋ 2014: 641).

⁵ „У средњовековним зборницима били су познати преводи и прераде углавном краћих чланака у којима су се описивала само чудеса светитеља [...] Стари српски писци не описују чудеса у облику самосталних списа, већ их уносе као посебне главе најчешће у житија (Стефан Првовенчани, Доментијан, Теодосије, архиепископ Данило II, Григорије Цамблук). Извесни писци дају чудесима шире сразмере у оквирима композиције читавог дела (ТРИФУНОВИЋ 1974: 351–352).

Чудо и стара српска књижевност

Чудо у старој српској књижевности неизоставни је сегмент описа и земаљског и вечног живота хагиографског јунака⁶. Током живота најављује онај вечни, а из сфере свевременог и увек истог доноси смртном и грешном човеку који тежи есхатону материјализовани знак јеванђелске Истине:

„Основна ствар којој теже аутори књижевних дела [...] јесте пронаћи оно што је опште, апсолутно и вечно у појединачном, конкретном и временом, ‘невештаствено’ у вештаственом, хришћанске истине у свим појавама живота. Стилски принцип, према томе, исто је и морални: у вештаственом телу носити невестаствено“ (ЛИХАЧОВ 1972: 133).

За верујућег човека сваки сегмент живота носи елемент материјализације светог, живе везе између Бога и човека. Као што Бичков наводи, насупрот хеленској форми која постаје мистично бестелесна, „јеванђелски садржај постаје мистично материјалан“ (БИЧКОВ 1991: 167). Чудо представља мотивацију необичног (натприродног), али у оквиру хагиографских параматера очекиваног преокрета у наративном току, и доприноси динамичности житијног текста:

„Динамика коју чудо даје житију чини овај жанр још занимљивијим и узбудљивијим, а у портретизацији ликова, чуда су незаменљиви сегмент светитељског ореола. Оно што је златна боја на фрескама, то су чуда у хагиографијама. Што више чудесних догађаја и исцељења, то је више светлости на светитељском лику“ (БОЛОВИЋ 2013: 12 – 13).

„Елементи чудесног су, без сумње, саставни део традиционалног идеала светости, али су [...] они нераскидиво везани за историјско време карактера који је у житију представљен“ (ВЕНТУРИНИ 2000: 188). Тако да чуда Божија, описана у старим српским хагиографијама, нису само индивидуалног или колективног карактера (произашла из божије самилости према појединцу или читавом колективу), већ су синергија и једног и другог, мотивација описа друштвено историјских кретања житијног хронотопа. У складу с тим Драгиша Бојовић време Немањића описује као време када су Бог и Срби били у љубави (значање ове симболичке констатације означава благостање у земљи, произашло из владаревог уздања у Свевишњег)⁷.

⁶ Осим изворних житијних текстова из едиције Стра српска књижевност у 24 књиге, као извор смо користили и антологију чуда Драгише Бојовића (2013). Са опсегом Бојовићеве антологије, усклађен је и корпус извора за писање овог рада – ово истраживање подразумевало је проучавање житијних текстова од Светога Саве до Патријарха Пајсија.

⁷ „Богољубље је владало у свој српској земљи у време Светога Саве и Светог Симеона, па Доментијан то време пореди са временом доласка Господњег [...] Доментијан

Чудо и смрт

Хришћанство са собом доноси разрешење исконске човекове чежње за бесмртношћу, а јеванђелске вести о победи живота над смрћу говоре о томе како је вечност могућа. Хришћанско учење усмерава појединца на пут сотиролошког карактера и говори о спасењу као узрочно последичном процесу. Сходно томе, истрајни у добрим делима и монашком подвигу, житијни јунаци, у тежњи ка личном усавршавању и спасењу, постају извор благостања онима који су на том истом путу.

У житијима Светога Саве од Доментијана и Теодосија, сусрећемо се са молитвом Светог ради исцељења болесног брата Стефана Првовенчаног. Оваква инвенција духовног карактера првог српског архиепископа, усмерена ка брату владару, описана је у две фазе. Прва се завршава сценом исцељења, затим, Првовенчани још теже оболева, али овога пута Свети Сава не стиже на време са Атоса и затиче брата упокојеног. Смаграјући задоцњење својим грехом, у другој фази описа исцељења, Свети Сава се посвећује дугој сузној молитви, у којој се, наводећи јеванђелска чуда оживљавања умрлих, нада истоветном чуду.

Сродно Исусу Христу који је кроз реч из оболелог истерао болест⁸, у Теодосијевој верзији, Свети Сава се обраћа анђелу Божијем речима: *Анђеле Божји, у име Господа нашега Исуса Христа, говорим ти: Врати душу слуге својега, брата мојега да га, дошавши к њему опет нађем жива* (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 221).

Доментијан исти догађајни низ – оживљавања умрлог – описује нешто другачијим наративним следом. Он не заповеда анђелу, већ у дугој и усрдној молитви моли Бога, како би Он кроз извршиоце своје воље, анђеле, васкрсао упокојеног владара:

Свесилним и страшним оком твојим заповеди твојем пресветлом анђелу да поврати душу слуге твога, саопспешника мога за твоју свету веру, да сатворим на њему твоју свету вољу [...] И сведобри, брзи у милости, свемилосрдни Отац небесни послуша угодника свога, заповеди анђелу своме да врати душу у тело онога (ДОМЕНТИЈАН 1988: 167).

Сама могућност оживљавања Првовенчаног, као Божијег угодника, пресупонира хришћанско поимање смрти – смрт није коначан крај, већ тренутак приближавања вечном животу у Христу. Зато Теодосијев Сава Немањић присутнима говори: *Не плачите и не галамите, краљ није умро него спава, и*

недвосмислено истиче да је Свети Сава *спремно Господу савршен народ* као што је то учинио Христос (види: ЛК 1, 17) – БОЈОВИЋ 2009: 99.

⁸ На пример: „Очисти се. И кад то рече губа одмах отиде са њега и очисти се“ (МК 1: 41–42; МТ 8: 23; ЛК 5: 12–13). „И узевши девојчицу за руку рече јој: Талита куми – што значи: 'Девојчице теби говорим, устани!'. И одмах устаде девојчица, и ходаше“ (МК 5: 41–42; ЛК 8: 54–55; МТ 9: 25–26) и сл.

душа његова је у њему (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 222). У прилог томе иде и податак да Стефан Првовенчани завршивши недовршене послове – узевши монашко име, причестивши се и прогласивши наследника, *слатко веселећи се и Бога благодарећи, у руке његове дух свој предаде* (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 222).

Као што Доментијанов Свети Сава наводи у молитви жељу да се испуни Божија, а не човекова воља, тако оживљавање преминулог владара има општи значај (проглашење наследника, монашење умирућег и његово последње причешће). Иако је само оживљавање упокојеног усхићујуће чудо Божије, овде се не сусрећемо ни са чим изван природног тока. Смрт Стефана Првовенчаног није одложена живота ради, већ живота у Богу ради, тако да и у овој житијној верзији, после сцене у којој означава себе као оног ко тежи усињењу од стране Бога, Првовенчани умире: *И тако предаде своју свету душу у руке добротвору своме Христу, и са миром у Господу усну* (ДОМЕНТИЈАН 1988: 168).

Парадигматичан на линији дихотомије: истовремено чудо које превазилази категорије свакодневног, али и очекивана извесност оних који су стремили Богу монашким подвигом, или водећи световни живот успели да у срцу осете љубав живог Бога, јесте непропадивост тела богоугодног појединца. Свети Сава у свом житију наводи хагиографски податак да је после осам година у гробу пронашао неповређено тело свога оца:

И нађох тело његово часно цело и неповређено, које је било ту у гробу осам година. Јер тако приличи онима који су угодили Богу, да су и после своје смрти прослављени (СВЕТИ САВА 1986: 116).

Наводећи ово чудо као испуњење очекиваног, поткрепљује га наводом из Давидових псалама: „Чува Господ све кости његове, ниједна се од њих неће сломити“ (ПС 24, 20).

Будући да увид у Божији благослов, прочитан на земним остацима почившег подразумева и есхумацију, сваком опису ове својеврсне теофаније могу претходити описи разних знамења – сновиђења, виђења или какве материјалне опомене живима да своју пажњу усмере ка моштима светог. Поменути знакови, упућени су углавном монасима или црквенослужитељима који чудесна знамења преносе вишим црквеним инстанцама, не би ли се разоткрила светост хагиографског јунака⁹.

⁹ Разоткривању непропадивих моштију краљице Јелене претходи следеће знамење: *Неким привиђењем у сну јави се једном од одабраних монаха, говорећи: „Пошто од сада немам вољу да живим у земном благу, заповеда Бог да се моје тело узме из недра земље и да лежим пред лицем вашег богољубља“* (ДАНИЛО II 1988: 106). О другој типској форми описа небеских знакова можемо говорити у ситуацијама када нема конкретних детаља, већ, као у случају житија краља Милутина хагиограф само наводи: *Јављаху се многа и различна чудна знамења и вишења на гробу његову* (ДАНИЛО II 1988: 148). Трећи тип описа чуда који претходе сусрету смртних људи са вечношћу оних који су пронашли мир у Богу јесте тростепени низ одређених сугестија које вечно живи шаљу људима,

После отварања раке краљице Јелене *нађоше га где лежи као у роси, цело непропадљиво Божјом заповешћу ничим повређено* (ДАНИЛО II 1988: 107). Опис неоскрнављеног тела краља Милутина садржи и следећи навод који истиче не само да је његово тело сачувано после толико времена проведеног под земљом, већ да *није отпала ниједна влас с главе његове* (ДАНИЛО II 1988: 148–149) и сл.

Изузетак (у односу на наведени наративни след) проналазимо у опису проналажења светих моштију цара Уроша. Прималац Божијих знакова који су указивали на место на коме почивају мошти последњег Немањића, није био какав црквени човек, већ хиперсензибилни пастир¹⁰. У језичко симболичком смислу Патријарх Пајсије се користи мотивом Доброг Пастира, што је друго име за самог Исуса Христа који својом проповеди приводи народ вери. Пандан самог Сина Божијег је свако ко је пријемљив за знања вишега реда, онај који с лакоћом разуме и спроводи Божију вољу. На тај начин Патријарх Пајсије, у овом сегменту *Житија Светог цара Уроша*, своди симболично именовање Исуса Христа као Пастира на земаљску разину.

Чудо мироточења светих моштију

Виши степен благослова и наклоности Божије према упокојеном подвижнику исказана је кроз чудо мироточења његових моштију. Кроз исцелитељске моћи *светог мира*, милост светости богоугодног владара шири се на читаву заједницу која му је била поверена да њоме влада (да о њој брине). У вези с тим Григорије Цамблук (*Житије Стефана Дечанског*) наводи: *Сила неисказаног а угоднога мириса испуњаваше све, не само оне који су се у цркви налазили, но и оне изван цркве по целој обитељи. И нико од ту сабраног народа не остаде, а да се није насладио таква доброга мириса* (ЦАМБЛАК 1989: 73).

Мироточивост светог хагиографског јунака – највећи Божији дар, осим као део посмртних чуда која се обично налазе на крају житија, може

као на примеру прејудуцирања светости Јевстатија Шестог. Прво у низу је исцељење болесног коме се сам Јевстатије обратио кроз сан (ДАНИЛО II 1988: 210); другу фазу представља чудно знамење из корпуса природних феномена (ИСТО); у трећој фази се јавља неименовани младић описан као Божији анђео са истоветном опоменом живима (ИСТО: 211) – види МИЛОЈЕВИЋ 2018.

¹⁰ Прича о пастировој осетљивости на дејство божанских енергија понавља се још једном: у сну пастир нариче над чињеницом да нису све мошти на свом месту, после чега у реци проналазе један свечев зуб. Овде Патријарх Пајсије, такође на симболичан начин, говори о односу дела и целине које је усклађено са библијским причама о блудном сину (ЛК 15: 11–32) или изгубљеној овци (МТ 18: 12–14), о чему не можемо детаљније говорити у овом раду јер би то заузело превише простора – прим.С. М.

бити и елемент централног наратива. Такав случај је у житијима посвећеним Светом Сави, када се о овој врсти чуда говори у вези са Светим Симеоном. У овим хагиографијама сусрећемо се са акцентовањем богочовечанске сарадње као примарним условом чудотворења. Наиме – мироточење моштију које исцељује најтеже болести и истерује зле духове из тела злом поседнутих, није благослов једном заувек дат, већ се, у зависности од стања у држави и постојаности у вери народа земље којој је Бог мироточењем дошао у помоћ, оно може и прекинути.

Неизоставан сегмент остварења чуда (па и чуда мироточења) је молитва, истакнута и у Доментијановом житију, у којем је апострофирана прозорљивост Светога Саве (мироточивост Светог Симеона је пророкована¹¹). Тако Свети Сава *ватијаше дан и ноћ* не би ли се чудо мироточења догодило, а наду у остварење очекиваног чуда проналази у сопственом поимању Божије милости: *полажем наду моју на твоју несхватљиву и превелику доброту* (ДОМЕНТИЈАН 1988: 107).

Доментијан кроз молитву Светога Саве наводи значај остварења мироточивости на божанском, људском и личном плану, који је у случају Светога Саве поистовeћен са добром читавог народа:

1. *И обнови кости усахле тебе ради да сви разумеју неизмерну силу и твоју бесконачну милост*¹²,
2. *И подај награду своје преподобноме пред оба света, збора анђелскога и човечанскога,*
3. *Да и ја, слуга твој, примим превелику смелост, и сав народ прослави велелепно име твоје, Оца и Сина и Светога Духа, и сада у увек и у векове.* (ДОМЕНТИЈАН 1988: 107–108).

Сам чин мироточења садржи значајан сегмент хришћанског учења – саборности и дељења љубави Божије¹³:

¹¹ *Да ће усахле кости излити превелику благодат, и да ће се обновити младост његова као орла, и да ће облити свету цркву миром доброга мириса и да ће чеда своја напунити неисказаним весељем* (ДОМЕНТИЈАН 1988: 108).

¹² Васпитна улога чуда Божијих истакнута је у српској житијној књижевност. Посебно надахнуто о томе говори Григорије Цамблук упоређујући снагу оваплоћења Божије милости са снагом заветних таблица: *И тако свештеним архијерејским рукама би изнесен и положен у ковчег, светије и часније дело од оних заветних таблица да сви виде и да се клањају, а онима који са вером долазе да даје исцељења разних болести* (ЦАМБЛАК 1989: 73).

¹³ „Саборност и Сздајући Цркву Своју, у тајанственом предухитравању Својих спасоносних страдања, Господ на Тајној Вечери установљава најсветију Тајну Новог Завета, и открива ученицима да је то Тајна јединства и љубави. О љубави учи и називава Спаситељ Своје Апостоле те ноћи. И говори о љубави као о сили сједињавајућој. Он о Себи говори као о Новом и Другом Адаму – као Нови Адам, Господ је Пут за људе, који у Њему и кроз Њега прилазе Оцу. И тајанствени Дом Очев, у коме су обитељи многе, то је – Сам Господ, у чијем се Телу, Цркви, они који у Њега верују благодатном силом љубави сједињују у тајанственој сателесности с Њим

*И потекоше извори без влаге, но из сухих костију и из тврдога камена мраморнога потекоше благодатне воде, миро добромисно, и добро миришући превеликим мирисима, испуни свети гроб, и обагри сву цркву Богом дарованом му благодаћу. А пре тога преподобним оцима, који су стојали на Божјем славословљу **изли се дар Пресветога Духа у срцу свију који су ту стојали** и, када је дошао Свети Дух, испунише се душе свију благодаћу и сви бише удивљени невидљивом благодаћу¹⁴ (ДОМЕНТИЈАН 1988: 109).*

За разлику од Доментијана који све духовне центре у којима његов Свети Сава борави или кроз које пролази надахнут светошћу одређеног библијског топонима, одређује као заједнички духовни простор¹⁵, Теодосије у молитви Светога Саве, истичући важност мироточења моштију Светога Симеона пренетих у Србију, наглашава одреднице овде и тамо (свој и туђи): *Да као што си на истоку у Светој Гори у земљи туђој, тако и овде још више на западу у земљи отачаства мојега прослави свога угодника* (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 164).

Иако Теодосије за полазиште има одуховљени Исток и насупротив томе Запад (Србију), још увек у фази тежње ка блаженству, те му је ради утврђења у вери потребно чудо, крајњи циљ је исти – заједништво у Христу. Континуитет са Светим писмом, у овом случају, на примеру свеца који потиче из народа коме мироточењем доноси оздрављење и у духовном и у физичком смислу, прославља и родоначеника лозе Немањића, а народ и власт уједињује кроз љубав Божију.

Већ поменуте мотивационе механизме мироточења (утврђивање у вери, потврду светости преминулог владара и потврђивање саме прозорљивости Савине) проналазимо и код Теодосија (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 164–165). Остајући у границама истог телеолошког оквира Теодосијев Свети Сава посебно истиче важност очувања сопственог ауторитета прозорљивости (посматрања одуховљеним, премудрим очима) духовног вође српског народа који је и пре смрти најавио да ће Свети Симеон бити мироточац: *Изливањем мира увери децу и народ свој на земљи, којим помазавши се и обогатени обрадоваће се, а моју душу од жалости непограмљену пред њима оче, сачуваћеш!* (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 165).

Описи чуда над чудима од стране моштију богоугодног владара, родоначелника благородне лозе код оба аутора (Доментијана и Теодосија)

и између себе. И сједињују се кроз тајну Тела и Крви – по самој Његовој речи: „Који једе Тело моје и пије Крв моју у мени пребива и ја у њему“ (ЈН 6: 50) – ФЛОРОВСКИ 2012.

¹⁴ Опис мироточења по Теодосију (по преносу моштију у Србију): Само чудо: *Као неким необичним благоухањем црква се испуни, тако да су се сви дивили и нису знали шта је то. И опет, гле, као и раније на Светој Гори би шум као да ветар хуји [...] како је благоишу Духа Светога испуњен миром као многим водама, и како одасвуд шуми врењем мира [...]. А благородни који су с њим дошли, чувши ово, а видевши са великом радошћу оно што се догађа посреднишвом светога удивљени клицаху...* (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 166).

¹⁵ Випе о томе: МИЛОЈЕВИЋ 2017.

описани су као харизматични повлашћени тренутак за све присутне, а само чудо се, по начелу умножавања добра (умножавања љубави Божије) мултипликује, те тако осим мироточења моштију (које Теодосије описује кроз звучне елементе оностраног – неописив шум који се ширио храмом) и из фресака које изображавају лик светитеља излива се лековита течност:

Бог који је источник чуда, који је негда из суха камена у пустињи непокорном народу источио воду, на веће прослављење и почаст Преподобнога, штавише, на удивљење и утеху благопокорним људима, деци његовој и народу његову, новом Израилу, учини својом силом да и ова од сухога креча миром извире, јер су неисказани и неиститани путеви његови (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 166).

Господ ускраћује благодат (помоћ) коју пружа човеку промислитељском формом свог постојања¹⁶, када елементи којима се одређени народ препознаје као Божији изостану. Ново чудо – нагли престанак мироточења моштију Светог Симеона – Теодосије не објашњава децидирано, већ држећи се људске недостојности апсолутног знања само претпоставља узроке таквог преокрета:

После овога, Божијим неиститаним милосрђем и дубином неисказаних судова којима врши наше спасење, а ми не знамо како, свето миро које у Богу осећењем Светог Духа, кипљаше од светих моштију преподобног Симеона, престаде да исходи и заустави се. Да ли је то гресима нашим, не знамо, или је Бог овим хтео прославити своје свете угоднике, и да свима објави колику љубав има према њима и колику смелост они стекоше према њему добрим делањем (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 188).

Молба упућена Светоме Сави од стране световне власти у Србији не наилази на очекивани одзив и доводи до необичног заплета. Неодазивање Светога на позив (молбу) Стефана Првовенчаног Теодосије рационализује на следећи начин:

А свети, као што напред рекосмо, не могавши се отргнути од сладости пустињачког испосничког и ћутљивог живота, још више од људске славе бежећи, богољубљем и брата својега омрзну, и не смилова се да иде ка ономе који плаче (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 189–190).

У вези са наведеним цитатом треба нагласити да овде није реч о мржњи у световном смислу те речи, већ о неизрецивој љубави према Богу која превазилази све остале врсте љубави. Реч је о литераризованој манифестацији библијског навода: „Ко љуби оца или матер већма него мене, није мене достојан; и који љуби сина или кћер већма него мене, није мене достојан“ (МТ 10: 37).

¹⁶ У вези са овим наводом треба подсетити и на разлику између поимања Бога као створитеља и промислитеља (као Творца и Промислитеља). Бог је творац света „из ничега“, а на другој страни је божанска заштита и вођство над створеним што се манифестује кроз промислитељску мисију која се разликује од творачке (види, БУЛГАКОВ 2011: 8).

Уместо очекиваног – да својом земаљском светошћу, својим личним присуством саучествује у молитвеном чину ради обнављања мироточења моштију Светога Симеона, Теодосијев Свети Сава своме брату упућује писмо. Писмо садржи текст молитве упућена почившем Светом Симеону у коме Свети Сава моли оца да обнављањем мироточења *узвесе* свој народ. Молитвена посланица у Студеницу стиже по изасланику са Свете Горе, а по завршетку њеног читања током службе, обнавља се чудо мироточења. Поштјујући истицање континуитета, типично за књижевност средњег века – да је свако чудо заправо извесна форма пандана оних јеванђелски, хагиограф ово *ново чудо* описује скоро идентично као и претходни пут. Теодосије јасно наглашава да је миро истицало *кроз све првашње изворе* [...] *Господ је учинио да натприродно истече миро* (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 192).

Иако се у првој реченици Светог писма сусрећемо са апологијом речи¹⁷, сви житијни облици утицања на свакодневну хронологију подразумевају лично присуство одуховљених посредника између Бога и човека. Случај када саме речи Светога Саве иницирају метафизичка кретања у оквиру сагласја живих и уснуних у Христу, представља чудо над чудима старе српске књижевности. Зато Теодосијев Стефан Првовенчани после оваквог виђења изговара:

Дивити се треба ваистину дивном Богу и светима његовим [...] и свети-ма његовим чудити се и њих прослављати [...] Јер где се установи устав човечје природе, да живи мртвима тишу, или да њима нешто говоре, или да мртви живе слушају, и заповести њихове врше? (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 192).

Закључак

Сматрамо да житијне сегменте описа чуда није адекватно подвести под жанр фантастике, а на основу те тврдње, као темељ за даље истраживање преузели смо средњовековно именоване чуда као наративизације човековог сусрета са Богом. Приступ овом феномену захтева преиначење ововремене, поједностављене поделе на свакодневно и онострано – јер чудо, иако произлази из Божије милости (оностраног), део је свакодневнице верујућег појединца. Зато различитост у именовању чуда треба пренети на поље рецепције: верујућем појединцу чудо је знак Божије љубави, док је картезијанском духу то тек хагиографска фантастика.

¹⁷ „По хришћанској докторини, норма свих норми 'пут, истина и живот' јесте сам Христос (не његово учење, нити његова 'реч' као нешто различито од његове личности, већ његова личност као Реч), јеванђелски текстови су само 'записи' о њему [...] Само име 'Логоса' или 'Речи', врло природно се асоцирало с појмом 'речи' као текста с појмом књиге“ (АВЕРИНЦЕВ 1982: 224).

Смрт у космогонији јунака средњега века, произашлој из вере у Христа, није коначна, већ представља фазу на путу ка вечном животу, зато јунаци хагиографије не лamentsирају над самртним тренутком, већ му у сусрет иду с радошћу. Враћање из мртвих у житијима Доментијана и Теодосија нема функцију продужења живота владара. Свети Сава усрдном молитвом продужава живот своме брату ради довршавања земаљских послова, захваљујући чему живот Стефана Првовенчаног постаје значајнији у есхатолошким размерама. У сотиролошком смислу богоугодност хагиографског јунака описана је у последњем сегменту житија и говори о непропадивости тела које симболизује вечност.

Виши степен наклоности Божије према почившем исказана је кроз феномен мироточивости његових моштију, што је посебно истакнуто у наводима посвећеним светости родоначелника благородне лозе Немањића. У описима ове врсте чуда Божијег истакнут је и значај сагласја између Бога и човека на колективном плану: овај благослов није једном заувек дат, већ се, у зависности од стања у држави и постојаности у вери народа земље којој је Бог кроз мироточење дошао у помоћ, оно може и прекинути.

Однос између Бога и човека увек је исти – описи чуда непропадивости тела и мироточивости понављају шематизам оних испрличаних у јеванђељима, на једној страни. На другој страни, Светим писмом установљена међуусловљеност на релацији земаљског и небеског, у фази је континуираног преипитивања човекове вере у Бога, која је у сагласју са Божијом помоћи коју Он пружа верном човеку.

У овом случају – случају мироточивости – као што благослов није једном заувек дат, није једном заувек одузет од грешних људи. На путу истанчавања духа, одрицања од греха у свим својим облицима, а посредством снаге Речи (речи која је сам Логос) коју изговара (или пише) онај који је у свом подвигу постао раван свом узору Исусу Христу и његовим апостолима, милост Божија се може изнова достићи.

Цитирана литература

АВЕРИНЦЕВ 1982: Аверинцев, Сергејевич, Сергеј. *Поетика рановизантијске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга, 1982.

БЕЛОВА 2001: Белова Олга (ур.). *Концепт чуда у словенској и јеврејској културној традицији (Концепт чуда в славянској и еврейској культурној традицији)*. Москва: Академическая серия, 2001.

БОГДАНОВИЋ 1991: Бодановић, Димитрије. *Историја старе српске књижевности*. 2. изд. Београд: Српска књижевна задруга, 1991.

БОЈОВИЋ 2009: Бојовић, Драгиша. *Трпеза премудрости*. Београд: Рашка школа; Ниш: Центар за црквене студије, 2009.

- БОЈОВИЋ 2014: Бојовић, Драгиша. *Поетика чуда*. Нови Сад: Зборник Матице српске за књижевност и језик. 2014, 639–648.
- БИЧКОВ 1991: Бичков, Сергејевич Виктор. *Византијска естетика: теоријски проблеми*. Београд: Просвета, 1991.
- ВЕНТУРИНИ 2000: Вентурини, Скоморохова, Лидија. Чудо у композицији руских житија. *Чудо у словенским културама*. Дејан Ајдачић (ур.). Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе. 2000, 179–190.
- ЛИХАЧОВ 1972: Сегејевич, Димитрије. *Поетика старе руске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга, 1972.
- МАРИНКОВИЋ 2007: Типологија чуда у српској књижевности средњег века. *Светородна господа српска*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност. 2007, 183–190.
- МИЛОЈЕВИЋ 2017: Милојевић, Снежана. Релативизација појмова овде и тамо, свој и туђи у Доментијановом *Животу Светога Саве*. *Исходишта*, бр. 3. Темишвар: Западни универзитет у Темишвару, Савез Срба у Румунији; Ниш: Филозофски факултет. 2017, 228–244.
- МИЛОЈЕВИЋ 2018: Милојевић, Снежана. *Функција снова и виђења у старој српској књижевности на примерима описа страдања и смрти*. *Византијска чтенија I*. Драгиша Бојовић (ур.). Ниш: Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, Центар за црквене студије, 2018, 347–369.
- ПАЛАВЕСТРА 2007: Палавестра, Предраг. *Критичке одлике српске фантастике*. Пројекат Растко. <http://www.rastko.rs/rastko/delo/11841>, 11. 12. 2017.
- РАДОЈЧИЋ 1982: Радојчић, Светозар. *Одабрани чланци и студије*. Београд: Југославија, 1982.
- ТОДОРОВ 1972: Тодоров, Цветан. *Увод у фантастичну књижевност*. Београд: Рад, 1972.
- ТРИФУНОВИЋ 1974: Трифуновић, Ђорђе. Чудеса. *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. 1974, 351–352.
- ФЛОРОФСКИ 2012: Флоровски, Георгије. *Евхаристија и саборност*. Светосавље. <https://svetosavlje.org/tag/protojerej-georgije-florovski/>, 1. 12. 2017.

Извори

- БОЈОВИЋ 2013: Бојовић, Драгиша. *Дивити се треба ваистину дивноме Богу, антологија чуда од Светога Саве до Патријарха Пајсија*. Београд: Издавачка фондација архиепископије београдско-карловачке, 2013.
- ДАНИЛО II 1988: Данило Други. *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1988.
- ДОМЕНТИЈАН 1988: Доментијан. *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1988.

- ПАЈСИЈЕ 1993: Патријарх Пајсије. *Сабрани списи*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1993.
- СВЕТИ САВА 1986: Свети Сава. *Сабрани списи*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1986.
- СВЕТО ПИСМО 1950: *Свето писмо Старога и Новога завјета*. Њујорк–Лондон: Савет Библијских друштава, 1950.
- СВЕТО ПИСМО 2008. *Свето писмо. Нови завет*. Шабац: Глас цркве, 2008.
- ПРВОВЕНЧАНИ 1988: Првовенчани, Стефан. *Сабрани списи*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1988.
- ТЕОДОСИЈЕ 1988: Теодосије. *Житија*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1988.
- ЦАМБЛАК 1989: Цамблак, Григорије. *Књижевни рад у Србији*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1989.

Снежана Ј. Милојевић

ЧУДО НЕТЛЕННОСТИ ТЕЛА И МИРОТОЧЕНИЯ СВЯТЫХ В СЕРБСКОЙ ЖИТИЙНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Исследуя в этой работе житийный сегмент посмертных чудес, мы фокусировались на феномены нетленности тела и мироточения святых – как на высшее чудо, которым подтверждается святость богоугодного почившего. В связи со значением этой формы присутствия метафизического в земной хронологии, агиографы перечисляют: утверждения веры в народе, указывания величины и значения героя агиографии, а на примере мироточения Святого Симеона – значение истинности слов того, который близок к Христу (духовного покровителя сербского народа, Святого Саввы), который и предсказал мироточение. Житийный нарратив такого рода выделяет основной принцип богоугодной жизни – взаимность человеческой правильности и Божьего благодеяния – вот так и из-за отсутствия предпосылки добра, мироточение может остановиться. Происшедшим из этих предпосылок является факт повторного мироточения мощей Святых – когда народу, утверждённому в вере, с помощью молитвенного акта своего духовного покровителя Святого Саввы удаётся возобновить дар Божий.

Ключевые слова: чудо, старая сербская литература, нетленность тела, мироточение.