

## У ИШЧЕКИВАЊУ СВРШЕТКА ВРЕМЕНА: ЕСХАТОЛОШКИ ПОГЛЕД НА СВИЈЕТ У СТАРОЈ СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

*Сажетак:* Средњовјековни поглед на свијет није у свему јединствен. Може се говорити о доминантним елементима који су заједнички различитим скупинама људи. Ту свакако спада есхатолошко виђење усмјерења свјетске историје које подразумијева кретање времена ка свом окончању у парусији, те успостављању поновне, вјечне заједнице са Богом, од које су људи отпали вољом прародитеља Адама и Еве. Овај концепт имао је снажног одјека у поезији средњовјековне књижевности.

*Кључне ријечи:* средњи вијек, поглед на свијет, есхатологија, парусија, средњовјековна књижевност

### 1. О (не)јединству средњовјековног погледа на свијет

Теорија уопштава и тежи ка постављању јединственог закључка који би вриједио за многе појединачне случајеве. Каткад у томе и успијева. Дobar дио научних захтјева прелио се из природних наука у хуманистичке, а при томе је заборављено да слојеви реалности којима се једне и друге баве нису истовјетни. Самим тим, не може се очекивати да ће научни поступци природних наука бити ваљани у ареалу хуманистичких наука. Различите класификације и систематизације, толико омиљене и нужне биолозима (на примјер), а постављене као формалистичке парадигме научности, у хуманистичким наукама могу бити примијењене, али немају битност и функционалност колико у природним наукама. Уколико ботаничар каже „*Betula pendula*“, упућенима је јасно да мисли на брезу. И то на тачно одређену врсту унутар рода, са познатим карактеристикама које се односе на баш сваку јединку ове врсте. Међутим, када истраживач у окриљу хуманиоре каже „средњовјековни човјек“, не евоцира никакву прецизну, неупитну дефиницију, осим уопштене представе која је најчешће врло субјективна. Штавише, карактеристике које се у датом моменту припишу имагинарном „средњовјековном човјеку“ не могу се проширити на све људе у средњем вијеку. Отуда су и уопштени појмови средњовјековног човјека, средњовјеко-

вног свијета, средњовјековног погледа на свијет и сл. врло упитни ако се не прихвате само као нужна испомоћ у именовану скупа различитих елемената који ипак имају нешто заједничко. Књига – зборник *Човек средњег века*,<sup>1</sup> коју је приредио познати француски историчар Жак Ле Гоф, очит је доказ за то. Под синтетичким називом дат је поглед на десеторо представника средњег вијека, и то: монаха, ратника, сељака, варошана, интелектуалца, умјетника, трговца, жену, светитеља и онога који је у студији назван маргиналцем. Овај списак није свеобухватан, али је већ његовим ишчитавањем јасно да побројани представници живот у појединостима схватају другачије. Умјетник није у потпуности исто размишљао као и ратник, интелектуалац као и сељак итд. Како је стога уопште могуће говорити о општем феномену средњовјековне културе? Управо преко доминантних свјетоназорских особености. Дакле, када се говори о средњовјековној култури уопште, говори се о њеној доминантној линији. Када се говори о средњовјековном човјеку, говори се о најприсутнијим ознакама.

У приказивању културе средњег вијека најчешће се у обзир узима само њен дио који је назван „високом“ културом. Народна култура се пренебрегава, понајвише због изостајања детаљнијих свједочанстава. Међутим, да озбиљни и натмурени монаси, попут Ековог Хорхеа из Бургоса, нису били једино лице западног средњег вијека, показао је Бахтин.<sup>2</sup> Острашћени Хорхеов узвик „*Verba vana aut risui apta non loqui*“<sup>3</sup> (‘Не говорити таште или смијешне ријечи’), што је једно од правила Светог Бенедикта (IV, 54),<sup>4</sup> губи се у разузданости карневала који је једнако средњовјековни колико и бенедиктинска духовност.

Цијепање културе на ’вишу’ и ’нижу’ техничка је ствар, али опет невјешто изведен. Уколико се виша култура веже за манастире и дворе, а народна се представи као нижа тако што се алудира на неписменост и неукост народа, опет се прави погрешка. Ни многи владари средњовјековне Европе нису били писмени, нити претјерано учени. Штавише, владарске гозбе тешко да су протичале уз читање светачких житија или бесједа. Дворски пјевачи и забављачи били су на цијени. Како биљежи Теодосије, ни сам владар Стефан Првовенчани није се либио тога да лично увесељава присутне званице:

„Јер када и за трпезом сеђаше, бубњевима и гулама благородне весеља-ше, као што је обичај самодржаца, а када је, опет, на молитви или у цркви стојао, многим умилењем и громогласним плачем земљу кропљаше“ (Теодосије, 1988: 191).

Управо подвојеност овог типа, која нужно не значи лицемјерство него свијест о прикладности, јесте у основи средњовјековне културе. Она се може препознати

<sup>1</sup> *Човек средњег века* (пр. Жак Ле Гоф), Слио, Београд, 2007.

<sup>2</sup> М. Бахтин, *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*, Nolit, Београд, 1978.

<sup>3</sup> У. Еко, *Име руђе* (prev. Milana Piletić), Biblioteka Vijesti, Edicija XX vijek, Podgorica, 2003, 74. Наш превод.

<sup>4</sup> *Patrologiae Cursus Completus – Series Latina* (ed. J. P. Migne), Vol. 66, Paris, 1866, 296.

на различитим нивоима. Један од њих је прослављање празника које у основи има двије равни: духовну, као и тјелесну (од које се не бјежи).<sup>5</sup> На равни књижевности важи опаска Р. Маринковић, која је устврдила да „двојство литерарног живота јесте израз двојства у човеку“.<sup>6</sup> То значи да феудалац, а како је и Теодосије потврдио, учествује и у народној култури, која се по инерцији схвата као нижа. А исто тако сељак, бивајући на богослужењу, учествује у вишој култури, јер слуша богослужбене текстове, бесједе, житија и сл.<sup>7</sup> Потпуно јединствене културне матрице која би карактерисала све припаднике једне групације, друштвеног слоја – нема. Није је никада ни било. Али је било основне, доминантне културолошке линије. Даћемо само још један примјер. Као узорак послужиће по један литерарни споменик са Запада и Истока. *Буранске пјесме* (лат. *Carmina Burana*)<sup>8</sup> и спис преведен као *Мука блаженог Гроздија* (грч. Πωρικόλόγος)<sup>9</sup> јесу својеврсни литерарни ексцеси. Збирка пјесама настала у 13. вијеку, сачувана у манастиру Bura Sancti Benedikti (Benediktbeuren), откуда и име *Буранске пјесме*, у потпуном је нескладу са окружењем у којем је чувана, а засигурно и читана. Стотину тридесет пјесама из збирке јесу љубавне, а тридесет девет су здравице. У њима се појављују стихови типа:

Кад у крчми нас је хрпа,  
од смрти нас није прпа,  
журимо на коцку сада  
која нама страсно влада (*Carmina Burana*, 2000: 19),  
као и хвалоспјевни паганском богу вина Бахусу:  
Бакхо који почесто  
стиже међу жене  
ствара од њих робиње  
Венерине пјене.  
Ово вино, добро вино,  
вино племенито,  
дворском мужу сваком даје  
срце разборито. (*Carmina Burana*, 2000: 59).

Монаси који чувају и читају овакве списе нису средњовјековни монаси који се срећу у уобичајеним представама о овом периоду. Да је таквих одударања било

<sup>5</sup> С. Бојанин, „Два концепта прослављања празника“. У: *Приватни живот у српским земљама средњег века* (прир. С. Марјановић Душанић и Д. Поповић), Clío, Београд, 2004, 251–257.

<sup>6</sup> Р. Маринковић, *Светородна господа српска*, Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд, 2007, 9.

<sup>7</sup> О томе детаљније у тексту „Усмени и писани поетски систем у српском средњем веку“ у: Р. Маринковић, исто, 7–11.

<sup>8</sup> *Carmina Burana – Texte und Übersetzungen* (hg. В. К. Vollmann), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1987; *Carmina burana – izbor* (pr. Z. Šešelj), Matica hrvatska, Zagreb, 2000.

<sup>9</sup> *Из наше књижевности феудалног доба* (пр. Д. Павловић и Р. Маринковић), Просвета, Београд, 1975, 214–215; *Хрестоматија средњовековне књижевности – Том I – Старословенска и преводна књижевност* (пр. Т. Јовановић), Универзитет у Београду, Филолошки факултет, Београд, 2012, 272–273.

и на православном истоку, иако у мањем обиму, посвједочио је *Порикологос*, спис настао у 12. вијеку као пародија на хагиографски израз. Ту су улоге карактеристичне за житија добиле воћке (Јабука, Поморанца, Лимуније, Крушкоје итд.). Гроздије, који је оклеветао брата Кајсију да му жели смрт, бива кажњен мучењем и погубљењем. Његова крв је вино које доноси добре дарове: „смеха, радости и весеља свагда пуно, који старе окрепљује, а младе радошћу испуњује“ (*Из наше књижевности*, 1975: 215). Иако је на концу дата моралистичка, поприлично неувјерљива опаска како вино треба избјегавати, није немогуће да је она додата касније, будући да је најстарији српскословенски препис познат тек из 17. вијека. Али комплетан ток овог списа открива атмосферу нетипичну за општу представу о средњем вијеку, нарочито у наглашавању смијеха, радости и весеља као добрих дарова које носи вино, а извргавањем подмијеху толико омиљеног жанра житија.

Сада се са већом одважношћу може устврдити да је средњовјековна култура плуралистична, нејединствена. Али како је писменост била привилегија вишег друштвеног слоја који је увелико био прожет етикецијом<sup>10</sup> и поштовањем канона, неријетко је у списима остало забиљежено оно како је требало да буде, а не како је заиста и било. У томе је предњачила монашка средина која је у реалности могла да има одређена нетипична схватања, али су списи настали у таквој средини – што због поштовања канона, што због саме вјере која је била (а требало би и да данас јесте) ствар колектива, а не појединца – преносили у сржи хришћанску поруку, а самим тим и хришћански поглед на свијет. То је просто био постојани сегмент хришћанског разумијевања историје, њеног смисла и схврхе, те човјековог мјеста у њој. Јер какав год да је био, средњовјековни човјек није био невјерник:

„Ако уопште постоји тип који би се могао искључити из приказивања средњовековног човека, то би био тип суштинског неверника, онај који ће се касније називати слободоумним, слободним мислиоцем, атеистом“ (Ле Гоф, 2007: 7–8).

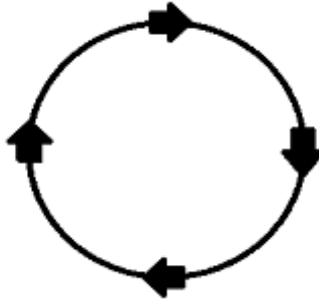
Зато је средњовјековни поглед на свијет хришћански поглед који није много изгубио на својој аутентичности до данашњих дана. Али његова основа није изворно средњовјековна творевина, већ откривена, саопштена истина која свој почетак и има у Исусу из Назарета, а чији се довршетак још увијек ишчекује. Хришћани ишчекују. Хришћани су они који чекају – чекајући. У тој загледаности у оно што ће доћи, у час „који долази, а већ је настао“ (Јн 5, 25) треба тражити одговоре на хришћански став према свијету.

## 2. Хришћани, историја и њен крај

За разлику од Грка, који су вријеме видјели као циклично понављање, *Свето писмо* доноси линеарно схватање времена. За овај концепт наизглед збуњујуће мјесто у старозавјетној *Књизи проповједничковој* 1, 9 – „Што је било

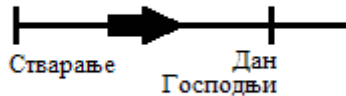
<sup>10</sup> Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, СКЗ, Београд, 1972, 105–131.

то ће бити, што се чинило то ће се чинити, и нема ништа ново под сунцем“ – заправо јесте уплив грчког схватања у периоду појачане хеленизације Палестине у 3. в. п. н. е., када је књига и настала.<sup>11</sup>



Слика 1. Грчка концепција времена

За хришћане вријеме је телично. Оно није вјечно. Створено је, има своје трајање и свршетак. Вријеме се ствара са стварањем свијета: „У почетку створи Бог небо и земљу“ (Пост 1, 1). Уколико се сагледају књиге које су ушле у библијски канон, види се да прве ријечи *Светог писма* (*Књига постања*) говоре о стварању времена, а завршна поглавља (*Откривење Јованово*) о његовом свршетку.

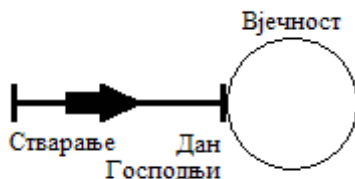


Слика 2. Старозавјетна концепција времена

Одговор на питање „Шта послјије Дана Господњег?“ *Стари завјет* јасно не даје. Он је дио новозавјетног откривења у и кроз Богочовјека Исуса Христа. Са свршетком времена не долази до општег уништења и престанка бивствовања. Историја тада добија свој епилог. Из историјске проточности прелази се у вјечност, у непрестано сада. Тако хришћани развијају синтетички концепт времена који повезује линеарни ток и вјечност.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> В. „Проповедник“. У: Р. Ракић, *Библијска енциклопедија*, том II, Духовна академија Св. Василија Острошког, Србиње – Београд, 2004, 273–275.

<sup>12</sup> Г. И. Мандзаридис, *Социологија хришћанства*, Хришћански културни центар, Београд, 2004, 29.



Слика 3. Хришћанско синтетичко вријеме

## 2.1. Месијанизам

Врло је битно познавати окосницу приче о месијанизму у библијским списима како би се разумио цјелокупан концепт есхатолошког усмјерења. Бог је створио људе из љубави и обдарио их је слободом. Понудио им је заједницу са собом која јесте управо заједница љубави. Могао их је створити и без слободе, као слијепе робове који ће га беспоговорно вољети, али није. Љубав се манифестује у слободи, јер се тиче нашег пристанка заједницења са другима. Адам и Ева у једном су моменту одбили ту заједницу, што се означава појмом пада. Својом слободном вољом раскинули су заједницење у љубави са Богом. Сликвито речено, истјерани су из раја, у шта су повели цијели људски род. Али како Бог воли људе, обећао им је избављење. Бог једини *јесте*, он једини живи, а све изван њега је смрт. Без заједнице са Богом људи робују смрти.

Старозавјетни пророци преносили су свијест о томе да ће Бог уздигнути једнога међу „синовима Израилевим“ који ће избавити људе од робовања. Тај неко је Месија, Христос, Помазаник Господњи.<sup>13</sup> Међутим, сама месијанска идеја је помућена, те се често претакала у ишчекивање политичког месије који би избавио Јевреје од робовања окупаторима и поновно успоставио снажну државу. Тако ни сами апостоли не препознају одмах послање Исусово, те га питају када ће успоставити царство Израилево (Дап 1, 5), мислећи на ослобађање од Римљана. Пали човјек није увијек био способан да прозре како Помазаник долази да издејствује крајњу битку, у апсолутном егзистенцијалном смислу. Људи су отпали од Бога, Месија долази да их врати у раскинуту заједницу. Стога његово царство није од овога свијета (Јн 18, 36), већ ће по окончању времена доћи у слави. Христос позива људе,<sup>14</sup> а кад изнова дође, препознаће оне који су му се одазвали и увешће их у вјечност. И ту цијела људска историја добија своју кончину. Она је, као таква, припрема за вјечност. Месија је дошао, саопштио истину, жртвовао се на крсту како би искупио пали људски род. Ва-

<sup>13</sup> Хебрејско משיח /mašijah/ значи 'помазаник', при чему се алудира на чин помазања светим уљем којим су израилски цареви посвећивани, чиме се наглашава њихова изабраност. Грчки облик ове ријечи је Χριστός. Отуда Месија=Христос=Помазаник.

<sup>14</sup> Грчки појам Ἐκκλησία ('Црква') потиче од глагола ἐκκαλέω ('зовем изван'). Христос зове, позива пале људе који приступају новој и вјечној заједници.

скрсењем је побиједио смрт и у вјечност позвао свакога. Путања је врло јасна и не нуди могућност за било какву алтернативу.

## 2.2. Дан Господњи – דני הוהי – ἡμέρα Κυρίου

*Стари завјет* Бога види као господара историје. Јахве чува и води свој народ. Чак се и бори против његових непријатеља. Отуда је у народној свијести Дан Господњи схваћен као непосредно дјеловање Божје у времену. С временом се слика борбе и војевања Јахвеовог против непријатеља Изабраног народа уздиже на ниво борбе Божје против непријатеља општег човјечанства – зла и смрти. Међутим, веза са историјским тежњама Изабраног народа се не прекида.<sup>15</sup>

Тек у *Новом завјету* Дан Господњи<sup>16</sup> добија своје јасне обресе и значење. Он јесте други долазак Христов и посљедњи моменат времена и историје. „Људи Галилејци, што стојите и гледате на небо? Овај Исус који се од вас вазнесе на небо, тако ће исто доћи као што га видјесте да одлази на небо“, узвикнули су људи у бијелим хаљинама зачуђеним посматрачима Вазнесења Исусовог (Дап 1, 11). А како ће тај дан изгледати и када ће се збити, нико не зна. Исус је у *Новом завјету* само дао назнаке, као на примјер у *Јеванђељу по Матеју* (гл. 24). Послије силних страдања, ратова, лажних пророка итд., слиједи:

„И одмах ће се по невољи дана тих сунце помрачити, и мјесец своју свјетлост изгубити, и звијезде с неба пасти, и силе небеске покренути се. И тада ће се показати знак Сина Човјечијега на небу; и тада ће проплакати сва племена на земљи; и угледаће Сина Човјечијега гдје долази на облацима небеским са силом и славом великом“ (Мт 24, 29–30).

Врло упечатљиве слике овог типа, посебно оне детаљније из *Откривења Јовановог*, оставиле су снажан утисак на читаоце/слушаоце и развиле својеврсан страх од дана суда. А нарочито уз наглашавање да је судњи дан врло близу. Заиста, он се може збити у сваком моменту, како хришћани вјерују, те човјек у животу нема времена за, са аспекта вјечности, неважне ствари. Али атмосфера пропасти и уништења, мучења и плакања, ридања и уздисања као да је засјенила велику радост коју ће праведници имати при поновном сусрету са Богом. С тим у вези нужно је разликовати два термина која се неријетко мијешају, нарочито у изучавању књижевности: есхатон и парусија.

## 2.3. Есхатон – Царство Божје

Прво ћемо размотрити појам парусије, будући да у логичком смислу претходи есхатону. Кажемо логичком, а не у темпоралном, јер парусија јесте свршетак времена. Појам је, наравно, грчки (παρουσία) и значи ’присуство’, ’долазак’.

<sup>15</sup> В. „Дан Господњи“. У: X. Leon-Dufour, *Riječnik biblijske teologije*, Кршћанска садашњост, Zagreb, 1993, 174–181.

<sup>16</sup> Даном Господњим назива се и недјеља, дан предвиђен за свршавање Свете Евхаристије. Литургија и јесте „предукус вјечности“, продирање есхатона у историју, мјесто на којем се пројављује Бог.

Њиме се означава поновни долазак Христов на земљу са свим догађајима који ће се тада збити. Бог долази да да коначан суд човјечанству и да оне достојне, како их назива Свети Максим Исповједник, уведе у вјечно блаженство. Апокалиптичне представе које се доводе у везу са овим даном неоправдано се називају есхатолошким. У извјесном смислу и јесу, јер су увод у есхатон, али када се говори о есхатолошком, тежиште би требало пребацити на другу раван.

Шта је есхатон? Грчка ријеч *ἔσχατον*, од придјева *ἔσχατος*, што значи 'последњи', 'коначни'. Отуда се, вјероватно по језичкој инерцији, *последња времена* именују као есхатолошка, па се и у књижевној теорији каже како је, на примјер, есхатолошко предање „казивање о 'последњем времену', страшном суду, паклу“ (Пешић и Милошевић Ђорђевић, 1996: 85). Штавише, оно есхатолошко у књижевности искључиво се и доводи у везу само са мотивом страшног суда и вјечних мука за грешнике.<sup>17</sup> Међутим, то су парусијски догађаји који у извјесном смислу претходе есхатону, али су од њега неодвојиви. Разлика је у томе што ће они проћи, а есхатон неће. Отуда је он последњи, јер у логичком смислу долази на последњем мјесту: Бог је постојао прије времена – творевина и вријеме су створени и трају – вријеме истиче и творевина се преображава (парусија) – есхатон (вјечна заједница са Богом). Есхатон није последњи јер говори о последњим временима, него зато што се последије њега ништа неће дешавати у временском оквиру. Он је стално сада. Зато се и означава појмом „осми дан“, као оно што развија седмодневну концепцију, природне законитости, као вјечни дан:

„То ће бити 'осми дан' стварања: насупротив 'седмици (данâ) која одмерава време', осми дан 'наговештава начин на који постоји оно што је изнад природе и времена'. То више неће бити време наслеђа пропадљивости, него потпуног љубавног односа који се непрекидно одвија у динамици преображаја 'из славе у славу' (II Кор. 3, 18)“ (Јанарас, 2004: 175).

Стога есхатологија не треба бити поистовјеђена са парусијом, нити ограничавана на свршетак свијета, рај и пакао. Она је преображај постојећег свијета, нови егзистенцијални однос за који се човјек припрема и који очекује већ у овом животу.<sup>18</sup> Толико о томе.



Слика 4. Вријеме: од стварања до парусије

<sup>17</sup> Уп. Д. Бојовић, *Српска есхатолошка књижевност*, Центар за црквене студије, Ниш, 2004.

<sup>18</sup> Видјети: „Есхатологија“. У: Ј. Брија, *Речник православне теологије*, Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ, Београд, 1997, 67–68.



## 3. Књижевност и есхатологија

Поглед на свијет из есхатолошке перспективе једна је од доминанти у средњем вијеку. Будући да је религиозност у постпросвјетитељском добу гурнута у сферу приватности, у савременом свијету више није тако. Есхатологији је подређена и средњовјековна умјетност, у првом реду књижевност и сликарство (фрескопис). Отуда на фрескама видимо поприлично једнообразне ликове, разбија се централна перспектива и сл. Фреска и није исјечак стварности, већ предукус есхатолошке вјечности, у коју ће човјек ступити преображен, уједноображен, ослобођен од законитости материјалног свијета. Међутим, да би појединац могао да ступи у заједницу са Богом, мора га упознати. И то не као апстракцију, већ у врло конкретном облику. Исус није блиједа сјена из прошлости, већ знани дрводјелин син из Назарета, оваплоћени Бог који је људима саопштио крајњу истину. Његови говори немају пуку слаткорјечивост, већ изузетну конкретност. Штавише, од хришћана се захтијева да у овом животу препознају Бога, како би у вјечности могли бити с њим.

Када се есхатон уведе као мјерило живота, нама позната свакодневица доживљава корјениту промјену. На примјер, монашка заједница јесте покушај остваривања есхатолошке заједнице већ на земљи. Та тежња преображава устаљени овосвјетски поредак живљења, јер монаси иду ка ономе што им је битно за вјечни живот, а не ка ономе што би им било од користи у овом пролазном и веома кратком вијеку. Исто је и са књижевношћу. Када есхатон постане мјерило, врло је јасно како књижевна продукција може томе да послужи. Отуда толико интересовање за житија, бесједе, душекорисне књиге. А с друге стране и огроман страх да би се штогод могло криво написати.<sup>19</sup> Јер је улог велики, највећи: или ћете познати истину читајући исправне списе, или ћете скренути са правога пута читајући оне лажне. Једно вам доноси вјечни живот, а друго осуду. Средњовјековни писари су ове чињенице били и те како свјесни, одакле потиче и страх од погрешке или немоћи да се адекватно изрази. 'Топос недостојности' није пуки списатељски манир, конвенција, него оправдана зебња од машења циља, гријеха.<sup>19</sup> Оно нема материјалну тежину, већ егзистенцијалну. Јер писарска грешка сама по себи није толико проблематична, колико посљедица коју производи: удаљавање од истине.<sup>20</sup> То даље значи неучествовање у блаженству есхатона. А истина је једна, откривена.

Како је истина једна, она се у различитим ситуацијама манифестује на сличан или исти начин. Житија ће нам послужити као примјер појашњавања 'есхатологизације' стварности. Типизација јунака у житијима једна је од посљедица есхатолошког виђења свијета, јер се светитељ неријетко приказује

<sup>19</sup> О томе видјети у: Д. Дојчиновић, „Схватање о језику у старим српским списима“. У: *Српска теологија данас 2012*, Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Институт за теолошка истраживања, Београд, 2013, 609–616.

<sup>20</sup> Грчка ријеч за 'гријех' *αμαρτία* и значи 'промашај циља', у смислу удаљавања од егзистенцијалне истине.

онаквим какав би требало да буде, а не онаквим какав је заиста и био. Житије приказује обоженог човјека, онога ко је за живота успио остварити везу са Богом. Отуда светитељи у житијима личе једни на друге, јер и није битно шта се заиста десило, него како су они изгледали као преображени појединци. То се понајбоље види из *Житија Светог Антонија* Атанасија Александријског, будући да смо у прилици да паралелно са житијем пратимо и друге Атанасијеве богословске списе. Он је у личности аве Антонија видио појединца који је стекао обожење колико је то могуће у овоземаљском животу. Антоније као да иступа из есхатона у историју и указује на пут којим би и други требало да ходе како би задобили вјечни живот, а то је заједница са Богом. Изван те заједнице само је смрт.

Објашњавање појава типизације ликова житија и топичности излагања књижевнотеоријском апаратом има један крупан недостатак: оно нуди само формално појашњење, али не објашњава суштину ових поступака. Да би се схватила суштина, неизбјежно је урачунавање есхатолошке перспективе. Не само неизбјежно, већ и најнужније. Не може се престати са наглашавањем како је модерни човјек изгубио ову свијест, те је данас познаје више теоријски него искуствено, искрено. Па и унутар хришћанских заједница есхатолошко ишчекивање, мисао да крај времена може доћи у сваком моменту, гурнута је у страну – признали ми то или не. Либерализам и апсолутна слобода у мишљењу последица је тргања упућености човјека на Бога, што је произвело убијеђеност у самодовољност сваке индивидуе. И не само то већ и егоцентричност у свјетоназору: свако конструише свијет према сопственом мишљењу. Било какво указивање на погрешност тога сматра се атаком на личност. Заједница је разбијена. Средњовјековна окренутост ка Богу није значила наметање одозго, него заједничарски израз људи који су спознали своју ограниченост и бесмисленост заглђдања у себе. Смисао је у Богу. Кад је тако, из људских редова бираће се они који су препознали Бога и обожили се, те тако постали и путокази другима. Њихови животописи биће исписивани. То нису биографије. Биографија, како јој и име каже, јесте мање-више детаљан опис овоземаљског живота, а хагиографија јесте описивање процеса обожења.

Много је сличности у описима мучеништава или животима светитеља, јер се очекује да они у сличним ситуацијама одреагују једнако. Од хагиографа „очекујете портрет, а добијате програм“.<sup>21</sup> А тај програм најчешће је једнак за све, јер им је циљ једнак. Стога се не треба чудити када се исти мотиви приписују различитим светитељима. Они су продукт реминисценција и путујуће традиције која се уобличава у хагиографски наратив, и то сходно програму, спектру очекивања,

<sup>21</sup> С тим у вези Константин Философ наводи веома илустративан примјер: „И није реч о погрешкама, јер је боље и за цео лист погрешити него у словима једно хуљење начинити. Јер је нађено сведочанство саме пречисте владичице наше, Богородице и присно дјеве Марије, која се јавила ономе часном старцу и рекла: ”Зато те лиших своје посете што непријатеља мога држиш у келији твојој”. А шта то беше? Само једна јеретичка реч у целој књизи!“ (Константин Философ, *Повест о словима – Житије деспота Стефана Лазаревића*, Просвета – СКЗ, Београд, 1989, 50).

а не увијек сходно историјским чињеницама, које су за хагиографију секундарне. Светитељ је вриједан подражавања због примјерног живота (на који се указује хагиографским текстом), а не због историјских датости које су га одредиле: није толико битно када се тачно нешто збило, да ли су учесници заиста били они који су побројани и сл. Битно је шта се збило и каква се добит може из тог сазнања извести. А она је у сваком случају духовне природе.

Једнако се хагиограф не интересује ни за географију. Често се једно мјесто замјењује другим, а веома дуге раздаљине прелазе се за веома кратко вријеме. Пажња се највише посвећује ономе што је некој скупини блиско, што је окружује, па се неријетко животи светитеља из далека преводе у домаће окружење. Неки локалитети могу бити потпуно литерарни конструкти, без везе са реалношћу. На примјер, у Софији постоји мјесто за које се сматра да је на њему пострадао Свети Терапонт, епископ сардијски. До забуне је дошло поистовјећивањем назива Sardica (Софија) и Sardis (Сард), што је за посљедицу имало литерарну конструкцију по којој је Терапонт страдао у Софији, у којој му је заживио култ. Народном духу није било ни битно да ли се мучеништво збило у једном или другом граду. Битно је да је Терапонт мученички пострадао и тако пружио примјер ваљаног хришћанина.<sup>22</sup>

Сва концепција хришћанске заједнице као путујуће, као оне која је само привремено ту, а мјесто јој је у Небеском Јерусалиму, указује на лабавост веза са тварју. Светом Антонију није нимало жао да удобност свога дома замијени неприступачном пустињом, да тјелесне ужитке замијени суровим борбама са ђаволом. Када је требало похвалити Светог Петра Коришког, хагиограф Теодосије, будући да је имао оскудна сазнања о Петру, прибојегава и описима већ познатим из Антонијевог живота.<sup>23</sup> И у томе не види било какав проблем. Јер је сврха и једног и другог списа иста: припремити човјека за есхагон.

Навешћемо још један примјер, и то из Теодосијевог *Житија Светога Саве*. Када је потјера пронашла краљевића Растка на Светој Гори, а прије него што се замонашио, настојали су да га врате у Србију. А овај је тада домислио „дело побожно а уједно и преварно“ (Теодосије, 1988: 111), како Теодосије каже. Наиме, подговорио је игумана да путницима дâ јаку и обилну вечеру, те су на богослужењу позаспали. За то вријеме Растко се замонашио. Огорчени војници направили су неред у манастиру, а при поласку заповједник Сави каже:

„Здраво, о господару, здраво! Рашири се сам без нас, насити се, ти каменосрдни, немилостиви! А хоће ли те примити Господ? Ти што си преварио оца, преварио си и нас, а мислиш ли да ти се ваља Бога бојати?“ (Теодосије, 1988: 115).

Овај примјер права је илустрација како се поједини гест одмјерава есхатолошки. Из неесхатолошке перспективе, догађај би се могао описати на сљедећи

<sup>22</sup> Н. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1906<sup>2</sup>, 29. Наш превод.

<sup>23</sup> Исто, 50–51.

начин. Монах који долази по милостињу злоупотребљава гостопримство српског владара и одводи му најљубљенијег сина у Свету Гору. При томе, Растко лаже да иде у лов. Када га потјера сустигне на Светој Гори, смишља начин како и њих да превари. И то му успјева. Оглушује се о родитељско преклињање да се врати, о обавезе које као владарски син има. По свему судећи, једно врло неприкладно понашање. Међутим, ако се догађај рашчита правилно, из есхатолошке перспективе, могао би се описати на слједећи начин. Млади принц свјестан је пролазности свега овоземаљског, те жуди за вјечношћу. У томе га спутавају родитељи и обавезе које му намећу. Одвраћају га од борбе за вјечни живот, зарад овог пролазног и кратког. И даље бивајући свјестан шта је истина, одлучи да иде ка њој. Родитељи га опет спречавају, шаљући потјеру. Изналази начин и да се са тим избори и монаши се (прима анђеоски образ, постаје члан есхатолошке обитељи, а не оне биолошки условљене, која ће ишчезнути).<sup>24</sup> Теодосије не крије да је Растко учинио „дело преварно“, али колики је улог? Он тим дјелом купује спасење и зато уопште не заслужује било какву осуду. Штавише, заслужује да буде подражаван.

\*\*\*

Много је сличних примјера у старој српској књижевности. Усмјереност ка вјечности јесте оно што је есхатолошко. Просуђивање о *пролазном сада* са аспекта *вјечног сада*. И одбацивање онога што за *вјечно сада* нема значаја. Есхатолошко виђење свијета у српској књижевности средњег вијека не представља каталог апокалиптичких изјава о страшном суду, већ се препознаје у одлучности да се од тварности и пролазности узме оно што нам помаже да постигнемо своје назначење од којег су прародитељи Адам и Ева одступили – вјечну заједницу са Богом.

## Извори и литература

- Bahtin, M. (1978). *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*. Beograd: Nolit.
- Бојанин, С. (2004). Два концепта прослављања празника. У С. Марјановић Душанић и Д. Поповић (ур.) *Приватни живот у српским земљама средњег века*. Београд: Сlio, 251–257.
- Бојовић, Д. (2004). *Српска есхатолошка књижевност*. Ниш: Центар за црквене студије.
- Брија, Ј. (1997). *Речник православне теологије*. Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ.
- Гагова, Н., Шпадијер, И. (2001). Две варијанте анахоретског типа у јужнословенској хагиографији. У З. Витић и др. (ур.) *Словенско средњовековно наслеђе*. Београд: Чигоја, 159–175.
- Delehaye, H. (1906). *Les Légendes hagiographiques*. Bruxelles: Société des Bollandistes.

<sup>24</sup> Н. Гагова, И. Шпадијер, „Две варијанте анахоретског типа у јужнословенској хагиографији“. У: *Словенско средњовековно наслеђе* (пр. З. Витић и др.), Чигоја, Београд, 2001, 159–175.

- Дојчиновић, Д. (2013). Схватање о језику у старим српским списима. У: Р. Поповић (ур.) *Српска теологија данас 2012*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Институт за теолошка истраживања, 609–616.
- Еко, У. (2003). *Име риџе*. (prev. Milana Piletić). Podgorica: Daily Press.
- Из наше књижевности феудалног доба*. (1975). (пр. Д. Павловић и Р. Маринковић). Београд: Просвета.
- Јанарас, Х. (2004). *Азбучник вере*. Нови Сад: Беседа.
- Константин Философ. (1989). *Повест о словима – Житије деспота Стефана Лазаревића*. (пр. Гордана Јовановић). Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
- Leon-Dufour, X. (1993). *Riječnik biblijske teologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Лихачов, Д. С. (1972). *Поетика старе руске књижевности*. Београд: СКЗ.
- Patrologiae Cursus Completus – Series Latina*, vol. 66. (1866). (ed. J. P. Migne). Paris: Garnier Frères.
- Мандзаридис, Г. И. (2004). *Социологија хришћанства*. Београд: Хришћански културни центар.
- Маринковић, Р. (2007). *Светородна господа српска*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Ракић, Р. (2004). *Библијска енциклопедија II*. Србиње – Београд: Духовна академија Св. Василија Острошког.
- Теодосије. (1988). *Житија*. (пр. Димитрије Богдановић). Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
- Хрестоматија средњовековне књижевности – Том I – Старословенска и преводна књижевност*. (2012). (пр. Т. Јовановић). Београд: Филолошки факултет.
- Carmina burana – izbor*. (2000). (pr. Z. Šešelj). Zagreb: Matica hrvatska.
- Carmina Burana – Texte und Übersetzungen*. (1987). (hg. B. K. Vollmann). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Човек средњег века*. (2007). (пр. Жак Ле Гоф). Београд: Clío.

Danijel M. Dojčinović

## IN EXPECTATION OF THE END OF TIME: ESCHATOLOGICAL WORLDVIEW IN SERBIAN MIEVIAL LITERATURE

*Summary:* The medieval world view is not unique. One can speak only about dominant elements that are common to different groups of medieval people. This certainly includes the eschatological direction of world history that involves the movement of time toward its completion in the Parousia and the reestablishment of eternal union with God, of which the whole humanitu was fallen with first parents Adam and Eve. This concept had a strong impact in the poetics of medieval literature.