

СВЕТЛОСТ БОЖЈЕГ СЛОВА

Сажетак: Циљ овог рада је ре-конструкција читања у средњем веку. Како бисмо дочарали „патос писмености“ (Аверинцев) карактеристичан за средњовековну књижевност, поћи ћемо од најранијих текстова у којима се тематизује почетак словенске писмености (*Сказење о писменима, Житије Тирилово*). Анализираћемо метафору књиге као хране, прогутане мудрости. Читање у средњем веку је епифанијски чин који ћемо довести у везу са стварањем култа писма и култа књиге.

Кључне речи: патос писмености, култ књиге, култ писма, историја читања

Од Јаусове *Естетике рецепције* и позиционирања читаоца у центар истраживачког троугла (аутор – дело – читалац) написан је велики број студија које се баве самим феноменом читања. Ипак, у поређењу са подацима које имамо о ауторима или о самим текстовима, читалац делује као најнеухватљивији предмет проучавања. Тим поводом у *Историји књиге* Фредерик Барбије пише: „Свака историја читања судара се с проблемом документованости који се поставља на свим нивоима: опште непостојање непосредних извора (читаоци себе не описују), практично непостојање извора у низу који би омогућили да се дође до статистичке истине (...) позивање на ’општествено-културне показатеље’“ (2009: 297). Најмногобројнији читалац је безгласан, нем и не оставља трагове за собом.² Ако смо већ у немогућности да се ослободимо своје презентоцентричне позиције и неко средњовековно дело прочитамо на начин на који су га читали средњовековни читаоци о којима немамо пуно података, онда наше разумевање ранијих читања може почивати једино на освешћивању повесне различитости. Стога, иако свесни чињенице да је времепловно читање немогуће, покушаћемо да реконструирамо разлике које нас деле од најранијих читалаца старе српске књижевности.

Да бисмо разумели који значај има *писмо*, и то *свето писмо* за средњовековног читаоца, равнодушност према штампаном тексту треба да „заменимо“

¹ dragana.vukicevic@vektor.net

² На основу штурних података о читаоцима које добијамо из записа средњовековних писара, пописа пренумераната, из преписке, књижарских или издавачких статистика, ex librisa (и који су увек делимични) можемо фрагментарно (самим тим и врло тенденциозно) реконструисати њихову личност (род, узраст, професија, локација), али ретко кад и само читање.

патосом писмености. Ову синтагму је први пут поменуо Сергеј Аверинцев у студији *Поетика рановизантијске књижевности* пишући о „психолошкој атмосфери“ која је пратила пре-писивање и читање црквене литературе. Патос писмености, по Аверинцеву, можемо пронаћи и раније, у култу писане речи код старих египатских писара и сакралној атмосфери која је пратила њихов рад. Од египатске културе култ писмености преноси се на хеленски култ књиге врхунећи у ранохришћанској и византијској култури.

Нас ће, у овом раду, занимати стварање „патоса писмености“ у старој српској књижевности.³ Наша истраживања сакралног чина читања ишла су у три правца – први правац се односио на промене настале појавом писмености и разлике између усмених и писаних култура (вишебожачке и хришћанске културе); други правац истраживања је био усмерен ка проучавању стварања култа писма (хришћанског писма)⁴ и култа књиге (Библије), а трећим правцем фокусирали смо се на самог средњовековног читаоца и записе које је оставио о себи.⁵ Због броја страница којим су ограничени зборнички радови (до 20 ауторских страна), задржаћемо се само на првом правцу истраживања.

Почетке читања везујемо за појаву писма и сложен однос који је прве пице и њихове најраније читаоце пратио. У општесловенској књижевности настанак првог словенског писма и књига на старословенском језику⁶ приписује се мисионарској одисеји Солунске браће. У полемичком саставу *О писменима* Црнорисца Храброг (крај 9. века) наилазимо на штуре податке о стању пре њиховог доласка:

„Раније, дакле, Словени не имаху књига, него цртама и резама цртаху и гатаху, јер беху пагани. Крстивши се беху принуђени писати латинским и грчким писмом без устројавања. Али како се може писати добро грчким писмом

³ За средњовековног писара само пре-писивање светих књига јесте свети чин, начин комуницирања са сакралним, трансцендентним. У студији *Скрипторије и штампарије код Срба у средњем веку* Јасмина Грковић-Мејдор пише о сакралности преписивања: „Само писање је било сакрални чин, пре почетка и на крају рукописања се читала молитва, однос према чину стварања нове књиге био је строг.“ (2011: 926).

⁴ По Сергеју Аверинцеву култ писма својствен је и познојудејском (протокабалистичком), познопаганском и гностичком синкретизму (в. *Поетика рановизантијске књижевности*). Можемо га пратити и у односу према хијероглифима (симптоматичан је њихов назив). Његова генеза, дакле, сеже у прехришћанско доба и препознаје се кроз веровање у мистично значење слова. Други религиозан однос везује се за култ књиге. Побожно дивљење једној, највећој од свих књига – Библији – карактеристичан је за хришћанску културу.

⁵ Подсетимо се да је писменост била привилегија мањине и да је „бити читалац“ имало ексклузивност незамисливу за наше доба. За разлику од писаца, преписивача, читаоци се, међутим, ретко кад оглашавају и коментаришу свој чин читања – ипак, писање о писању јесте једна врста криптограма иза којег се крије и онај који ПРВИ чита оно што је написао.

⁶ Након гашења словенске цркве у Моравској, ученици Солунске браће су наставили са радом. У 10. и 11. веку у српским карајевима је постојало богослужење на старословенском, а два важна центра старословенске писмености ан Балкану били су Охрид и Преслава. Грковић Мејдор пише: „У 11. и 12. веку црква је била грчко-словенска творевина, а у употреби су била оба језика“. За почетке писмености се везује и двоазбучје – постојање глаголице и ћирилице (2011: 943, 944).

Бог, или живот, или дзело, или црков, или чајаније, или широта, или јед, или онду, или јуност, или јензик, или друго слично овоме. И тако беше много година“ (2000: 18).⁷

Нас ће у овом раду занимати управо то недефинисано, амбивалентно стање које је трајало „много година“ и у којем су, у поређењу са онима који су писали грчким или латинским, многобројнији били они који уопште нису писали, они којима је једини начин комуникације био говор, који су имали своје паганске идоле, клањали се храсту и веровали у словенска божанства. Свега три реченице којима „улазимо“ у њихов свет. Зато, помоћ тражимо у другим изворима у којима су сачувани подаци о необичном сусрету пагана са писаним текстом. Да бисмо из наше перспективе разумели јаз између писаног и усменог, вратићемо се више векова уназад упоређујући промене које су настале с појавом, овога пута не првог словенског, већ првог (грчког) писма. Свесни различитости грађе од које полазимо и времена који дели прве античке читаоце од првих средњовековних (словенских) читалаца издвајамо неколико питања која ће руководити наше истраживање:

У чему су се словенски пагани разликовали од грчких и шта им је било слично упркос различитости контекста у којем су прихватили писмо? Шта повезује прве читаоце античких текстова који преласком на писану културу нису променили и своју веру са првим словенским читаоцима који су се, прихватавши словенско писмо и напустивши сферу усменог изражавања, припојили заједници хришћанских народа? Шта повезује оне који су улазили у потпуно непознато настајуће поље писане културе са онима који су били у суседству надмоћне (византијске) писане културе?

Pro et contra писане речи

Расправа о односу између усмене и писане речи и преимућствима прве или друге стара је колико и појава писма. У књизи симптоматичног наслова *Муза учи да пише*, Ернест Хавелок прати промене које су настале у античкој култури у тренуцима када се по први пут уз реч праћену мелодијом (слухом реципирану) појавила „нема“ писана реч (оком реципирана): „Певање, приповедање и памћење, с једне стране, (што је културолошка комбинација конвен-

⁷ Тешкоће око стварања писма сликовито је фикционализовао у одредници *Тирило у Хазарском речнику* Милорад Павић: „Док су Словени 860. опседали Цариград, Константин је на малоазијском Олимпу правио у тишини монашке ћелије замке за њих – градио прва писмена словенске азбуке. Први пут је начинио обла слова, али словински језик је био толико диваљ да мастило није могло да га задржи, па је начинио другу азбуку од решеткастих слова и у њих је затворио тај непокорни језик, као птицу. Касније, када је припитомљен и када је научен грчком (јер језици уче друге језике), словенски језик се могао ухватити и у она првобитна, глагољска писмена.“ (1991: 64). У науци, о лингвистичким аспектима превођења *Светог писма* са грчког на словенски језик и значају старословенског превода за укупну европску рецепцију *Библије* в. Грковић-Мејдор (2011: 944–945).

ционално означена као уметност), и читање и писање са друге, (што припада документованој и писаној култури), радње су које се међусобно сукобљавају, и између њих се успоставља један конкурентски однос“ (1994: 32). Канонски текст од којег полази већина проучавалаца ових „конкурентских“ односа до нас долази посредно – преко Платона. У дијалогу са Федром, одговор на питање везано за преимућство старог или новог начина изражавања Сократ тражи у старијој писаној египатској култури. Он цитира дијалог који се води између бога Теута, дариваоца вештина, и египатског краља Тама. Једна од вештина које се нуди људима јесте и писмо:

„Ово знање, краљу, учиниће да Египћани буду мудрији и да боље памте, јер је нађен лек за памћење и за мудрост“. Али Там одговори: „Веома довитљиви Теуте, један може да произведе вештине, а други да оцени колико је у њима штета и користи за оне који ће се њима служити. Тако си и ти сада као отац писмених знакова, у доброј намери рекао супротно ономе што они могу. Они ће, наиме, у душама оних који их науче рађати заборав због невежбања памћења, јер ће људи, уздајући се у писмо, сећање изазвати споља страним знацима, а неће се сећати изнутра сами собом. Ниси, дакле, изумео лек за памћење, него за опомињање, а ученицима носиш привидну, а не истиниту мудрост, јер кад постану многослушалице без наставе, уображаваће себи и да су свезналице, иако су већином незналице и тешко подношљиви у саобраћању, јер су постали назови мудраци, а не мудраци“ (Платон, 1979: 127).

Сократ, веран усменој комуникацији, подупире преимућства усмене речи уочавајући њену суштаствену везаност за одређеног слушаоца док у писаној комуникацији „свака реч тумара овамо и онамо, исто тако к онима који је не разумеју као и онима којима није намењена, па се не зна с ким треба говорити, а с ким не.“ (Платон, 1979: 128). Дијалог између Сократа и Федра за Платона је прилика да изнова развије тезу о онтолошко-гносеолошки хијерархизованим световима па Федар закључује да предност треба дати „живој и душатој речи онога који зна, а чија би се *писана реч* могла с правом обележити као *сенка живе*“ (Платон, 1979: 128) (Курзив Д. В.). Не треба заборавити да је највећа одбрана усмене речи ипак записана и „да се против писања књига изјашњава човек који је неуморно писао књиге, а изјашњава се, управо у књигама“ (Аверинцев, 1989: 214).

За паганске културе „усмена реч је још увек телесна самост човека, његов идентитет, написана реч то није“ (Аверинцев). Ово би могла бити прва додирна тачка између античког и словенског паганина који треба да прихвате писмо и „уђу“ у свет писане културе. Да бисмо разумели „жилавост“ овог проблема, који читаоцима из 21. века у којем је апсолутну предност остварило писано (и сликовно) изражавање (интернет, телевизија) делује чудно, задржаћемо се на студији Валтера Онга *Усмено и писано – Технологија речи*.⁸ У духу структуралистич-

⁸ У студији *Усменост и писаност: технологија речи* Валтер Онг пише: “By contrast with natural, oral speech, writing is completely artificial“ а затим објашњава парадокс технолошке природе писане речи: „Technologies are artificial, but - paradox again - artificiality is natural to human

ких бинарних опозиција, Онг низу усмена : писана култура придаје следеће деривационе опозиције: магија:наука, отворен:затворен систем, друштво:индивидуа, особито:универзално,повезано:разједињено, звучно:визуелно, акционо:контемплативно, садашње: прошло/будуће, текуће:фиксирано, пролазно:конкретизовано, циркуларно:линеарно, временито:просторно. Не би ли савременом читаоцу приближио реакције првих (у почетку неписмених) читалаца на појаву писма, Онг нас, попут Хавелока, поново враћа на Платона и његов однос према писму: „Plato was thinking of writing as an external, alien technology, as many people today think of the computer“. Писање и с њим повезано читање јесте било нешто *страно* за све оне који су знали само за усмену реч. У *Историји читања* А. Мангел пише: „У Сократово време писани текст није био део свакодневног искуства. Иако су књиге постојале у Атини у значајном броју у петом веку пре Христа, а почела се развијати и трговина књигама, обичај приватног читања успостављен је отприлике столеће касније, у време Аристотела – а он је био један од првих читалаца који је скупио збирку важних рукописа за личну употребу. Говор је био средставо помоћу којег су људи учили и преносили научено, а Сократ је припадао низу усмених учитеља у које спадају Мојсије, Буда и Исус Христ, који је само једном, како кажу, написао неколике речи на песку и одмах потом их избрисао“ (2005 : 69).

Осећање писма као нечег страног морало је бити заједничко, како за многе Платонове савременике, тако и за, вековима касније, неписмене Словене које је преко писма требало увести у хришћанску заједницу народа. Међутим, ако се у античкој књижевности сачувао амбивалентан однос према писаном, у књижевности средњег века писана култура је постала доминантна, а усмена периферна. За Словене, између паганске фазе и фазе словенске писмености, постојала је и међуфаза када они користе латинску и грчку азбуку. За разлику од Грка пагана, свет слова за њих није био апсолутна непознаница, нити је његова будућност била неизвесна.⁹ Писмо није за средњовековног човека „лек за памћење“, није механички додатак којим се као у нотном запису преноси мелодија речи. У средњем веку оно је почивало на другачијој телеологији и зато се, упркос „страности“ нове технологије (за неписмене), отпор према писму трансформисао у апологију писма као божје благодети.

Једну овакву апологију можемо реконструисати упоређујући најраније текстове (*Сказање о писменима*, *Житије Ђурилово*, *Житије Методијево*) у којима је описано настајање и прихватање словенског писма. Из сачуваних података стиче се утисак да су Словени готово без отпора, прихвативши хришћанство, прихватили и писмо. У духу оновремених мотивација, у *Житију Ђуриловом* читамо да је потреба за писмом била „подстакнута од Бога“:

beings. Technology, properly interiorized, does not degrade human life but on the contrary enhances it“ (2002: 113) .

⁹ Маја Анђелковић у студији *О првој словенској филолошкој расправи – О писменима Црнорисца Храбра* уочава издвојене три развојне фазе: 1 паганску фазу када Словени немају своју азбуку па користе црте и резе; ранохришћанску фазу – када Словени користе латинску и грчку азбуку; хришћанску фазу – када Словени имају своју азбуку“ (2005: 30).

„Растислав, на име моравски кнез, подстакнут од Бога, пошто се посаветовао са својим кнезовима и Морављанима, упуту посланство цару Михајлу са поруком:

’Наши су се људи одрекли паганства и придржавајући се хришћанског закона, али ми немамо таквога учитеља који би нам на нашем језику праву хришћанску веру објаснио да би и друге земље видећи то у нас следиле. Зато, пошаљи нам, господару, таквог епископа и учитеља. Јер од вас ползе увек на све стране добри закони.’“ (1964: 100).

Црнорисац Храбар даје отворену предност словенском писму над грчким јер оно долази посредовањем ’светог мужа’: „Зато је словенско писмо светије и часније, јер их је створио свети муж, а грчко пагани Грци“ (2000: 19). Канонизација Ћирила и Методија је један вид стварања „вечне приче“ о словоизумитељу и пропагатору писмености.¹⁰ У *Житију Ћириловом* – пратимо унутрашњу драму која се одвија у Ћирилу у тренутку када схвати каква одговорност и моћ лежи у изумећу писма. На Константинову сумњу како да проповеда веру људима који немају „слова за свој језик“ (јер пита се Константин „ко може на води беседу написати“), цар Михајло се позива на Јеванђеље по Матеју XXI, 21, 22: „Ако ти хоћеш Бог ти то може дати, који даје свима што га моле не сумњајући“, у наставку, „и који отвара онима који куцају“ (Матеј VII, 7.8; Лука XI 9).

Пошто је Библија послужила као полигон за борбу идеја, и пошто је цар дао подршку Константину – он, читамо у *Житију Ћириловом* „онда отиде и по свом старом начину ода се молити заједно са својим сарадницима и ускоро му се јави Бог, који увек послуша молитву слугу својих. И тада састави слова и поче писати јеванђељску беседу“ (1964: 101). У *Похвали Ћирилу* Климента Охридског благодет божја се излива „у уста његова“: „Та уста од светлости светлија, сазда Господ да омрачене греховном лажју просвећује“ (1964: 125). Прича о политичкој борби за превласт над Панонијом у потпуности је скрајнута, а у први план истакнута „благодет Божја“. Зато је опште место у првим словенским писаним изворима *похвала писму*. Оно је „дар, већи и достојнији него све злато и сребро и драго камење и пролазно богатство“ (1964: 103).

Прве словенске књиге ће славити бога; у духу библијске метафорике њима ће се отварати „уши глувих да чују речи Писма“ и њима ће „језик мутавих“ (варварски) постати јасан (духован – прожет Логосом) – (Пророк Исаија XXXV 5; XXXII 4). Стварање словенског писма постаје вид метафизичке драме између Бога и Ћавола јер „Бог се много томе веселио, а ѓаво би посрамљен“ (1964: 103). Латински и франачки архијереји тако постају ѓавољи изасланици који бране преимућство три језика којима се слави Бог (јеврејски, грчки и латински), па лингвистичка расправа о равноправности језика и писма поново поприма метафизички карактер. Изузетно је надахнута Константинова религиозна „лингвистичка одбрана“ словенског писма па ћемо се с уживањем препустити њеном почетку:

¹⁰ За многе културе карактеристични су митови и легенде о човеку који ствара (пише и чита) прво писмо и прву књигу.

„Не пада ли киша од бога на све подједнако? Или сунце не сија такође за све? Зар не удишемо ваздух сви једнако? Како се дакле не стидите да признате само три језика, а за све друге народе и племена хоћете да буду слепи и глухи? Кажите ми да ли Бога сматрате тако немоћним да то не може дати, или тако завидљивим да то неће?“ У наставку, Константин се позива на цитате из Библије („Давид наиме, кличе говорећи: Појте Господу, *сва* земљо, појте Господу песму нову!“) Курзив Д. В. (1964: 104).

Прихватање писмености је имало и неку врсту институционалне (владарске) потпоре, иницијације у заједницу моћних, па је разумљиво што се отпор према новој вери и новим техникама њеног ширења (што је за нашу тему примарније) не помиње. У *Житију*, међутим – а да се не наруши жанровска логика – апологија усмене паганске културе могла се уклопити у серију дијалога којима би се потврдила Ћирилова реторска супериорност над противницима. Шта је говорио Ћирило убеђујући нехришћанске народе да науче писмо и прихвате хришћанску веру сазнајемо само у фрагментима. Непознати аутор, који бележи Ћирилове речи, пише:

„Од много тога ми смо укратко изложили онолико само за сећање; ко пак, хоће да тражи у потпуности ове беседе наћи ће их у књигама његовима, које је превео учитељ наш и архиепископ Методије, брат Константина Филозофа, разделивши их на осам беседа, и ту ћете видети снагу речи од Божје благодети као пламен који спаљује противнике“ (*Житије Ћирилово*, 1964: 89)

Осам беседа које „као пламен спаљују противнике“ нису познате словенској медијевалистици (ни у Ћириловом грчком оригиналу ни у Методијевом преводу на словенски).¹¹ Ипак, у *Житију Ћириловом* наилазимо на две метафоре кључне за наше разумевање прелазне етапе и смењивање паганске, усмене културе – хришћанском, писаном културом. У недостатку опсежнијих историјских извора, преко метафоричног пренесеног значења покушавамо да реконструишемо и разумемо сам чин читања карактеристичан за оне од којих је све кренуло. У поглављу у којем описује Константинов пут „у Хазарију на Меотско језеро и Каспијска врата кавкавских гора“ непознати аутор бележи дијалог који Константин води са човеком „лукавим и довитљивим“ којег Хаза-

¹¹ У Павићевом *Хазарском речнику* на том месту се отвара простор за фикционализацију историје. У духу постмодерног псеудодокументаризма Павић не преза од фикцијског контекста у којем се цитати мешају са псеудочитатима и изворна грађа трансформише до непрепознатљивости. Павић често приче гради на наговештеним наративима, „тамним местима“ извора од којих полази. И он у постојећу полемику убацује расправу о предностима усмене или писане речи служећи се двама метафорама које треба да доведу до спознаје предности друге над првом – метафором прогутане мудрости и метафором нагог човека. У *Хазарском речнику*, каганов изасланик такође изражава сумњу у сврховитост Ћирилове мисије. Он Константину поставља низ питања, а ми издвајамо оно у којем се варира неповерење према писаној речи: „Зашто (Константин) док говори увек држи књигу пред собом, док Хазари сву мудрост ваде из груди као да су је претходно прогутали“ – курзив Д. В. (1991: 73). На питање сумњичавог Хазара „Константин му је одговорио да се без књиге осећа наг, а нагом човеку ко ће веровати да има много хаљина“ (1991: 73). Инспирација за ово могао је бити стих из *Прогласа јеванђеља* Константина Преславског „наги су сви језици без књига“.

ри шаљу не би ли проценио опасност од прихватања Константинових мисионарских идеја. Једно од питања које тај човек поставља гласи:

„Зашто ви држите у рукама књиге кад из њих све приче приповедате? А ми не тако: већ сву мудрост вадимо из груди као да смо је претходно прогутали, те се не размећемо својим знањем о књижевности као ви.“¹²

У овом питању нашу пажњу привлачи метафора прогутане мудрости.

У наставку, Филозоф му одговара:

„Одговорићу ти на то: ако сретнеш нага човека, а он ти каже: много хаљина и злата имам – да ли ћеш му поверовати видећи га нага?

Он рече:

-Не.“ (1964: 71).

На трагу смо и друге метафоре – нагог и одевеног човека.

Постављајући питања на која хазарски изасланик не зна одговоре, Константин оспорава моћ прогутане мудрости – тј. живе и усмене речи. Константинска расправа, која има елементе сократовског (усменог) дијалога, уклапа се у средњовековне текстове у којима се у разним контекстима поменуће метафоре варирају. Алберт Мангел у *Историји читања* пише: „како се читање развијало и ширило, гастрономска метафора постала је део опште праксе“ (2005: 183). Метафора „прогутане мудрости“ у значењу „културолошке комбинације говора и слушања“ доживеће своју метаморфозу, и парадоксално, постати једна од учестало рабљених метафора (овог пута не за говор већ за писмо, за нову културолошку комбинацију – писање и читање. Промакнуће исте фигуре из једног контекста у други – можемо пратити у књизи Е. Р. Курцијуса *Европска књижевност и латински средњи век* у поглављу *Метафоре с јелима*. Он даје селективни каталог ове метафоре кроз време (антика, средњи век, почеци хуманизма) наводећи њене варијације (душевна храна, гозба духа); наводе се и конкретније метафоре – поређења (учења) са сољу, зачином, брашном, млеком... (1996: 507). Наша средњовековна књижевност не оскудева у сличним гастрономским метафорама. У студији *Сасуди речи анђеоске хране и „чаше“ животноворећег пића у старој српској књижевности* Бранко Летић подсећа на уобичајену метафорику: „Није случајно Теодосије (13. век) назвао своје *Житије светог Саве* „трпезом речи анђеоске хране“, а архиепископ Данило Пећки (1270–1337) своје житије краља Милутина, према псалмској матрици, „животноворећим пићем“ (2012: 857). Он даље прати како се, у старој српској књижевности развија метафорично значење речи „сасуд“ – „јер као што су поједина јела и пића на трпези у различитим сасудима, тако је и књижевни текст, духовна храна и духовно пиће, у различитим књижевним облицима, (под)жанровима“ (2012: 858). Прича о различитим сасудама открива изражене рефлексije средњовековних аутора о публици која ће читати њихова дела: „Теодосијева трпеза је намењена читаоцима скромнијег друштвеног статуса и знања („лењима духом“), јер треба са те трпезе да се ’насите’ поука и знања.“ За разлику од ње,

¹² „Жива и душата реч“ (на коју наилазимо још код Платона, а чија је мртва сенка – писана реч) провлачи се и кроз Павићев фикционализован Ћирилов дијалог.

Доментијанова трпеза је припремана за краља Уроша „за његово префињено ’непце“¹³. Метафора јела се обogaђује и другим детаљима („Писци често истичу жељу да ’слатко’ говоре, да њихов текст буде ’сат меда’, да поучне садржаје *зачине* разним додацима“) у којима Летић препознаје средњовековну естетску компоненту читања (2012: 858–859). Он нас води кроз књижевни јеловник тумачећи алегоријско значење хране: млеко „симбол основне хришћанске хране“, сир алегорија препознатљивог садржаја „за неуке“, маслац „сладак духовном непцу“ учених и закључује: „Дакле, житије је духовна трпеза на којој је основно јело класична биографска прича на различите начине разрађивана. Да би та храна била ’анђeosка’ додају јој писци, попут куvara, бројне прилоге и зачине за које је потребан читав низ различитих сасуда приповедне, реторске или поетске природе“ (2012: 860–861).

Летић указује и на библијско порекло слике: „Формулације ’Једите, ово је тијело моје новогa завјета’ и ’пијте, ово је крв моја новогa завјета’ упућују на ’усвојене’ поруке текста као склопљени ’нови савез’ са Христом. То на актуелни начин потврђују и фреске на којима свеци гутају исписиве ротулусе“ (2012: 857). Анализирајући *Књигу пророка Језекиља* (почетак 6. века п. н. е.), о гутању свитака Сергеј Аверинцев пише: „Посвећеном у пророке показан је свитак, ’исписан с лица и наличја’, па му је наређено да прогута тај свитак. ’Сине човечиј, нахрани трбух свој и црева своја напуни овим свитком који ти дајем“¹⁴. У наставку Аверинцев скреће пажњу на „чулну конкретност“ ове слике „незамисливу за нашу уобразиљу“: „Гутање књиге јавља се као симбол посвећивања у трансцендентну тајну“ (1982: 210, 225). Поједена књига се јавља и у апокалиптичној визији светог Јована:

„И отидох к анђелу, и рекох му: дај ми књижицу. И рече ми: узми и изједи је; и грка ће бити у трбуху твојему, али у устима биће ти слатка као мед.

И узех књижицу из руке анђелове, и изједох је; и бјеше у устима мојим као мед слатка, а кад је изједох, бјеше грка у трбуху мојему.

И рече ми: ваља ти опет пророковати народима и племенима и језицима и царевима многима“¹⁴. (Откровење Јованово, гл. 10, 9–11).

У поглављу *Настајање средњовековне књиге* (студија *Живот са књигом*) Ирена Шпадијер додатно конкретизује „чулност“ слике у којој читалац гута текст. Она описује процес обраде пергамента који је требало да буде очишћен и опран освећеном водом коју писар потом испија: „Тако је и сама обрада пергамента симболизовала преображај паганина (нечиста, крвава животињска кожа) који као новопокрштени верник (бео и безгрешан пергамент) постаје спреман да прими божанска слова и речи“ (2004: 450).¹⁴ Сагледавши тек на овај начин повезивање књиге са гутањем (не више само метафорично, већ и буквално)

¹³ „На трпези за ученог краља нема плитких сасуда јер Доментијан прибегава узвишеном стилу чије су одлике ’емоционаност појачана до егзалтације, експресија која се спаја са апстраховањем, апстракција осећања са апстракцијом богословске мисли’ (Лихачов)“ (Летић, 2012: 860).

¹⁴ У манастирским скрипторијама писало се најпре на пергаменту, а од 13. века и на хартији која је потом преовладала.

можемо разумети Аверинцевљев коментар: „Заиста, човек треба да буде Византинца да би замислио како се 'испија' хартија, тј. комадић пергамент!“ (1982: 226).

Направили смо одисеју од живе и душевне речи до прогутаног слова – од „физиса“, „бића речи“ (изговорене и записане) до метафоре, од онтологизације до алегоризације речи – пут од осуде/критике до похвале писане речи који је ишао преко истих „слика“, „фигура“.

У *Житију Тириловом* развија се још једна поетска слика која такође припада уобичајеним средњовековним реторским залихама – велика заступљеност метафоре нагог човека у средњовековним текстовима била је предмет и теоријских промишљања па су се у време ренесансе диференцирале четири врсте симболичког приказивања нагости:

1. *Nuditas naturalis* – нагост по рођењу („Ништа наиме, нисмо донијели на овај свијет, тако да ништа не можемо из њега изнијети“ (1, Тим, 6,7);
2. *Nuditas temporalis* – нагост условљена немаштином или свесно изабрана и руковођена жељом за служење богу;
3. *Nuditas virtualis* – Нагост као знак чистоће и невиности, и њој опречна
4. *Nuditas criminalis*: „представља пожуду, таштину и недостатак свих крепости“ (1979: 418).

Симболичка тумачења нагости преузета су из одреднице *Нагост* (голо-тиња) из *Лексикона иконографије, литургије и симболике западног кришћанства*, али варијантност у значењу може се препознати и у контексту византијског наслеђа.¹⁵ Словенски просветитељ Хазарима одговара да се без књига човек осећа наг, а нагом човеку ко ће веровати да има пуно хаљина. Као што одећа (прикрива путено и грешно), тако и писана реч чува од анималног (непросвећеног); Библија се чита, па је реторику убеђивања нехришћанског народа и пропаганду хришћанске вере боље почети позивањем на само „писмо“; оно је чувар оних који га шире да се не удаље у јерес интерпретације – да не домишљају већ да следе написано.¹⁶

Најзначајнија дела ране словенске средњовековне књижевности у којима се тематизује примање писма, још једанпут да утврдимо, не садрже апологију усмене речи која је карактеристична за античку књижевност. Управо обратно,

¹⁵ Метафора књиге као одеће такође се може везати за старију писану, египатску, цивилизацију у којој се књига буквално супстанцијализује уз тело умрлог (обавија, ставља уз умрлог), постаје истински двојник *Књига мртвих* је папирус дуг шест метара и широк тридесет три центиметра; настала је између 1500 и 1300 г. п. н. е. а, пронађена је уз умрлог писара Сесостриса. „Слика, односно симболи и изражене материјализоване идеје живе истим животом; она је у Египту готово све до његове пропасти и истински двојник што ће рећи да је магијски изражавала и у себи садржавала суштину и бит, тј. живот приказаног, те посједовати или разумјети слику значи исто што и посједовати оно што она представља“ (Вишић, 1982: 12).

¹⁶ Курцијус наводи делове у Библији у којима се директно помиње „писмо“ (плоче Закона су „писане прстом Божјим“, у једној есхатолошкој визији „савиће се небеса као књига“, у Откровењима „небо се измиче као књига кад се савије“) луцидно запажајући да је Христос је једини бог кога нам античка уметност представља са свитком књиге (1996: 507).

тешко је пронаћи текст у којем се не велича значај Писма. Ова разлика разумљива је с обзиром на време када Словени примају писмо, време када је писана култура увелико постала доминантна (нећемо претерати ако устврдимо и хегемонистичка). Зато је неопходно истаћи специфичност контекста у којем Словени са усмене прелазе на писану културу.

По узвишености чина писања средњовековни писар ближи је египатском писару него писменом античком грађанину.¹⁷ Као што су Египћани технику писања доводили у везу са светим, процес сакрализације иманентан ће бити и за средњовековни текст. Тако је нпр. процес стварања правога словенског писма доведен у директну везу са божанском промишљу и потврђен цитатима из Библије. Ако је писмо „божја благодет“, по аналогији, преписивач је нека врста извођача – посредника, медија између светог текста и његовог читаоца. Не заборавимо да је модел медијатора познат још из античке културе. Хавелок пише: „Аутор који је касније назван Хомер, ма ко да је он могао бити, обраћа се музама као извођач, али не и као аутор. Он посредује између музе, ма ко да она била, и публике; као да његови стихови заправо нису његови, већ да потичу из неког њему спољашњег извора којег он назива ’музом’“ (1994: 31). Ту међутим свака даља сличност с античком културом престаје јер за хришћане књига је попут светиње (већ смо поменули сличност са египатском писаном културом), а за Грке, оно је попут нотног записа – начин да се бележи оно што је суштаствено усмено. У словенском писменом друштву умеће читања је био иницијацијски чин уласка у заједницу образованих, а образовање, везано углавном за манастире, имало је сакрални карактер (у поређењу са обавезујућом црквеном литературом мали је број књига профаног садржаја које су се могле читати по избору¹⁸). Читалац је прелажењем са сакралног на профани текст мењао и језички код – прелазео са српкословенског на старосрпски (уп. нпр. читање *Мирослављевог јеванђеља* и *Повеље Кулина бана*).¹⁹

У дијахронијским проучавањима словенске писмености, појава писма и првих читалаца била је изразито планска и вишеструко мотивисана – колико религиозним, нимало мање геополитичким или економским разлозима (борба за језик и писмо је била повезана са борбом за спас душа (религиозна мотива-

¹⁷ Аверинцев лцидно запажа: „На грчком Олимпу нема места за божанског писара и књижевника, за божанског канцеларисту попут Тота. Бог песника Аполон и бог говорник Хермес Логиос (словесни) јесу божанства усмене речи“ (216). У наставку Аверинцев образлаже своје запажање: „Дарови хеленских богова – вокално-ораторска култура и физичка култура, школованост гласа и увежбаност мишића представљају главне симболе класичне ’калокагатије’. Писменост је била неопходан ослонац ове ’калокагатије’, али није могла да уђе у ред њених симбола. Нису је ни убрајали у дарове богова“ (1982: 216).

¹⁸ Такви су историјски списи, или *Душанов законик*, или *Хиландарски медицински кодекс*.

¹⁹ Јасмина Грковић-Мејдор наводи врло илустративан пример преласка с једног на друго читање анализирајући Савину *Посланицу игуману Спиридону*: „почетка текста, у којем се свети Сава обраћа Спиридону као духовном лицу, писан је српкословенским језиком, али средишни део где му пише као блиском пријатељу, срочен је старосрпским. У завршном делу текста, у духу хришћанских обраћања, он се опет враћа српкословенском“ (2011: 949).

ција) колико и ширењем две утицајне сфере (западне, римске и источне, византијске) – политичко хегемонистичка мотивација)). Први словенски читаоци били су стога колико учесници нимало спонтаног, али врло успелог политичког и културног експеримента (ширење византијског утицаја на Балкану), толико, реториком ондашњом – учесници верске (спасилачке) мисије – преобраћеници који друге преобраћају. Зато је однос према писаном тексту био у идеолошком смислу вишеструко значајан. Ако га повежемо са причом о спасењу душе, разумљиво је зашто је он био изразито адмиративан. Између раног средњовековног читаоца који учећи словенску азбуку, преведећи или пишући словенским писмом умножава „божју реч“ и савременог читаоца – разлике су толике да је тешко замислити било какву њихову конгруентост. Први се морао борити за свој језик, своје писмо, своју књигу верујући да се тиме бори за своју душу – он је из усменог „језика мутавих“ развијао оно што ће генерацијама потоњим бити „освојено“ и подразумевано (богата средњовековна књижевност која се развијала прво на старословенском, а онда на српскословенском језику на коју се у 18. веку надовезала нова српска књижевност).

Литература

- Аверинцев, С. С. (1982). *Поетика рановизантијске књижевности*, прев. Д. Недељковић, М. Момчиловић. Београд: СКЗ.
- Барбије, Ф. (2009). *Историја књиге*, прев. Љ. Мирковић. Београд: Слио.
- Грковић-Мејџор, Ј. (2011). Скрипторије и штампарије код Срба у средњем веку. *Летопис Матице српске*, Нови Сад, год. 187, књ. 488, св. 5, 925–940.
- Курцијус, Е. Р. (1996). *Европска књижевност и латински средњи век*, прев. Ј. Бабић. Београд: СКЗ.
- Лексикон иконографије, литургије и симболике западног кришћанства*. (1979). Загреб: Свеучилишна наклада Либер.
- Летић, Б. (2012). Сасуди речи анђеоске хране и „чаше“ животворећег пића у старој српској књижевности. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 41/2, 2012, 857–864.
- Мангел, А. (2005). *Историја читања*, прев. В. Гвозден. Нови Сад: Светови.
- Онг, В. (Walter J. Ong). (2002). *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*. London pp. 113–114 in 2002 edition.
- Ораић-Толић, Д. (1990). *Теорија цитатности*. Загреб: Графички завод Хрватске.
- Павић, М. (1991). *Хазарски речник*. Београд: Просвета.
- Платон. (1979). *Ијон. Гозба. Федар*, прев. М. Ђурић. Београд: БИГЗ.
- Половина, Н. (2011). *Време када књига није знала за границе: разговор са Јасмином Грковић-Мејџор*, У: *Летопис Матице српске*, Нови Сад, год. 187, књ. 488, св. 5, 941–957.
- Стари српски записи и натписи*. (1986). Београд: Просвета, СКЗ.

- Хавелок, Е. (1991). *Муза учи да пише*, прев. Г. Кркљуш. Нови Сад: Светови.
- Ћирило и Методије: житије, службе, канони, похвале*. (1964). пр. Ђ. Трифуновић. Београд: СКЗ.
- Ћирковић С., Михалчић, Р. (1999). *Лексикон српског средњег века*. Београд: Knowledge.
- Црноризац, Х. (2000). Сказање о писменима, прир. и превео Т. Јовановић, *Стара српска књижевност: хрестоматија*. Београд: Филолошки факултет, Крагујевац: Нова светлост, 17–20.
- Шпадијер, И. (1998). *Књижевност*. У: Манастир Хиландар, Београд, 103–114.
- Шпадијер, И. (2004). *Живот са књигом*. У: Приватни живот у српским земљама средњег века. Београд: Слио.

Dragana Vukićević

THE LIGHT OF GOD'S LETTER READING IN THE MIDDLE AGES

Summary: The differences between the early medieval reader (who has spread the „word God“ by teaching Slavic alphabet, translating or writing Slavic script) and the modern reader who has proclaimed the „death of God“ can easily give the impression of the discontinuity of reading. The aim of this paper is to re-structure readings in the Middle Ages. To illustrate the „pathos of literacy“ (Averincev) as characteristic of medieval literature, we will analyze the earliest texts about the beginning of Slavic literacy (Skazanje o pismenima, Life of Cyril). Reading in the Middle Ages is an epiphany act that will be associated with the creation of the cults of letter and books.