



АНДРИЋЕВ
ИНСТИТУТ

Одјелјење за српски језик
Библиотека
НАУЧНИ СКУПОВИ
Књига 7

Главни и одговорни уредник
Емир Кустурица

Уредник едиције
Проф. др Милош Ковачевић

Уређивачки одбор
Проф. др Миланка Бабић
Проф. др Александра Вранеш
Проф. др Илијана Чутура
Проф. др Вељко Брборић
Проф. др Милка Николић
Проф. др Михај Радан
Проф. др Димка Савова
Проф. др Јелица Стојановић
Др Гордана Илић Марковић
Др Вјара Најденова

Рецензенти
Проф. др Драгиша Бојовић
Проф. др Саша Кнежевић
Проф. др Ана Јањушевић Оливери

ЗНАЧАЈ СРПСКОГ ЈЕЗИКА
ЗА ОЧУВАЊЕ СРПСКОГ
КУЛТУРНОГ ИДЕНТИТЕТА
IV

МОЛИТВА ИЗМЕЂУ ЈЕЗИКА,
КЊИЖЕВНОСТИ И КУЛТУРЕ

(Радови са научног скупа „Молитва између језика,
књижевности и културе“, одржаног 8. маја 2021)

Андрићев институт
Андрићград, 2022

САДРЖАЈ

Уводно слово 7

ЈЕЗИЧКЕ И ЈЕЗИЧКОСТИЛСКЕ АНАЛИЗЕ

Милош Ковачевић

*Молитва и мо(л)ба у саодносној
лингвистичкој анализи* 11

Божица Кнежевић

*Категоријална текстуална
значења молитве „Оче наш“* 23

Биљана Самарџић

Мјесто молитвеника у српској језичкој историји 35

Јулијана Деспотовић

*Стилско-језичке особености поеме
„Гола молитва“ Саше Јеленковића* 53

Милка Николић

*Крајпуташаи као обележја над „празним гробом“
(на примеру културног наслеђа
западносрбијанског подручја)* 73

КЊИЖЕВНЕ И КЊИЖЕВНОСТИЛСКЕ АНАЛИЗЕ

Валентина Питулић

Молитва у фолклорном наслеђу Срба 99

Бошко Сувајић	
<i>Молитва Пресветој Богородици</i>	
<i>Љевишкој у српској поезији</i>	117
Светлана Шеатовић	
<i>Жанр молитве Богородици и Богородици</i>	
<i>Тројеручици у поезији Ивана В. Лалића</i>	133
Анка Симић	
<i>Молитва као опште место у српској</i>	
<i>књижевности средњег века</i>	149
Часлав Николић	
<i>Что будет команда? Молитва у роману</i>	
<i>Друга књига Сеоба Милоша Црњанског</i>	173
Бранко Вранеш	
<i>Андрићева последња молитва</i>	191
Ђорђе Ђурђевић	
<i>Ангелолошки оквири молитве</i>	
<i>у савременој српској поезији</i>	209
ИНДЕКС ИМЕНА.....	233

УВОДНО СЛОВО

Једна од најбитнијих активности Одјељења за српски језик Андрићевог института јесте реализација пројекта *Значај српског језика за очување српског културног идентитета*. У мају сваке године, прве суботе и недјеље по Ђурђевдану, одржава се научни скуп на коме учесници разматрају тему с овог пројекта планирана за ту годину. Први скуп одржан је 12–13. маја 2018, а тема му је била „Иво Андрић и српски језик“. Обиман зборник са тог скупа, са двадесет и три реферата, објављен је исте, 2018. године.

За други научни скуп и другу годину истраживања у оквиру пројекта *Значај српског језика за очување српског културног идентитета* изабрана је тема „Српска књижевност као основа српског језика“. Дата тема освјетљавана је у рефератима на научном скупу одржаном 11–12. маја 2019. године. Радови са тог научног скупа објављени су у зборнику 2019. године.

Трећи научни скуп с овог пројекта био је заказан за 9. и 10. мај 2020. године, а због епидемије изазване вирусом корона, одржан онлајн 2–4. октобра 2020. Тема скупа била је: *Хљеб у српском језику, књижевности и култури*. Зборник са радовима с тог скупа штампан је 2021. године.

Тема четвртог научног скупа у оквиру пројекта *Значај српског језика за очување српског културног идентитета* била је „Молитва између језика, књижевности и културе“. Скуп је због тешке епидемиолошке ситуације изазване вирусом корона одржан онлајн 8. маја 2021. године. Скуп је, као и сви скупови које организује Одјељење за језика Андрићевог института био позивног типа. За учешће на скупу било је позвано петнаест учесника, а с рефератима је учествовало њих четрнаесторо.

У зборнику који доносимо са тог скупа штампано је два-наест поднесених реферата.

Као таква тема молитве потпуно се уклапа у основни циљ пројекта *Значај српског језика за очување српског културног идентитета*, јер он „треба да обухвати проучавање лингвистичких и стилистичких аспеката дјела садашњег и будућег друштвеног и културног мјеста српског језика у Републици Србији и Републици Српској и тако покрене питања његовог вјековног и будућег, у националном смислу, интегративног очувања и политичким и историјским наложима наметнутог обесмишљавања. Овај пројекат има за циљ да учврсти положај српског језика (и књижевности) у академском проучавању, друштвеном и културном животу као и да рехабилитује његово мјесто и значај за идентитет српске културе. Српски језик и књижевност се, у том смислу (националном, културном, идентитетском), посматрају као интегративни фактор, чиме се истовремено обезбјеђује процес европске инкултурације нашег културно-историјског идентитета.“ Уосталом, зар и српска химна „Боже, правде“ није својеврсна молитва?

Овај зборник зато као и сваки зборник с овог пројекта има национални општесрпски карактер. Зар то не потврђује и чињеница да је српска химна „Боже правде“ такође молитва! Зборник о молитви тако на најбољи начин показује недјељивост српске културе, и нераскидиво јединство српске филологије кроз међуоднос српског језика и српске књижевности, у свим њиховим центрипеталним и центифугалним процесима. Због тога се надамо да ће и овај зборник бити на „ползу“ српске филологије. Уз захвалност свим истраживачима који својим радовима допринијеше да до овог зборника дође, зборник предајемо суду српске филолошке јавности.

Андрићград, април 2022.

Руководилац Одељења за језик
Андрићевог института и руководилац пројекта
Милош Ковачевић

ЈЕЗИЧКЕ И ЈЕЗИЧКОСТИЛСКЕ АНАЛИЗЕ

Милош М. Ковачевић*
Филолошки факултет Београд
Филолошко-уметнички факултет Крагујевац

82.09:811.163.41'373

МОЛИТВА И МО(Л)БА У САОДНОСНОЈ ЛИНГВИСТИЧКОЈ АНАЛИЗИ

У раду се проводи саодносна, прије свега творбено-семантичка, анализа трију именичких изведеница од глагола *молити* (*се*), а то су именице *молба*, *моба* и *молитва*. У данашњем српском језику именице *молба* и *молитва* означавају и процес и резултат вршења радње. За разлику од њих, именица *моба* припада искључиво категорији *nomina resultativa*, означавајући реализовану молбу за комшијску помоћ. У раду је детаљно анализиран саоднос молитве, молбе и мобе, и то прије свега с обзиром на њихову семантичку диференцираност и творбену плодност.

Кључне ријечи: молитва, молба, моба, *nomina actionis*, *nomina resultativa*, творбена породица

Прво што повезује именице које су предмет анализе овога рада – а то су *молитва* и *молба* – јесте њихов творбени статус. Обе су изведеничке творенице, деривирани од различитих творбених основа глагола *молити*: *молба* суфиксом *-ба* преко творбене основе подударне с коријенским морфемом *мол*, а *молитва* суфиксом *-тва* преко творбене основе подударне с инфинитивном основом *моли* (Клајн 2003: 70–71, 73). И једна и друга

* mkovacevic31@gmail.com

припадају именицама типа *nomina actionis*, код којих се значење радње као и у многим другим твореницама тога типа „преноси на њен резултат“ (Клајн 2003: 71). Молби је, дакле, прво значење „захтев, жеља која се упућује неком уз мољење да нешто учини, да нечему удовољи“, а друго – „писмена представка, акт као званично обраћање меродавној особи, надлежном органу, установи и сл. за решење неког захтева“. Молитва пак најприје значи „верски чин којим се верници обраћају богу (или неком божанству) славећи га, тражећи од њега опроштај грехова, помоћ и сл.“, а потом и „текст (обично устаљени) речи које се изговарају у томе чину“ (Речник 2007:726). Сљедствено томе, молба и молитва представљају и чин мољења, и текст мољења. Али различитог мољења усмјереног на неподударне адресате. Молба се упућује човјеку и његовим (свјетовним) институцијама, а молитва – искључиво божанским бићима (Богу, Богородици и анђелима, прије свега). Та чињеница на неки начин показује да се *молба* и *молитва* и не изводе из истог глагола *молити*. А из тога онда произлази да и не припадају ускосхваћеној истој творбеној породици.

Именица *молба* у творбеној је вези са глаголом *молити*, чије је основно рјечничко значење сума двају међусобно повезаних подзначења: „1. **а.** на леп начин, лепим, бираним речима обраћати се некоме тражећи да нешто учини, предузме. **б.** упућивати захтев, молбу некој установи, надлежном органу, појединцу и др. тражећи остварење неког права, добијање неког документа, потврде, решења и сл.“ (Речник 2007:726). Молба је, дакле, једна од инхерентних семантичких компоненти глагола *молити* у његовом **1.б.** значењу. Глагол *молити* је несвршени комплексни прелазни глагол: у његов падежни оквир улази обавезно акузатив правог објекат за живо и акузатив се предлогом *за*, као нпр.: „молити некога за нешто: ~ друга за опроштај; ~ библиотекара за услугу,

с тим да конструкцији за+акузатив може алтернирати допунска да+презент клауза, нпр.: *Моли га да му опрости; Молим те да ћутиш.*“ (Петровић, Дудић 1989: 51). При том литература упућује на рестриктивни услов за употребу типа лексема у позицији правог објекта. Констатије се, наиме, да „уз глагол *молити* у функцији објекта може да се појави и заменица у акузативу (нешто), истина ређе, док се појава именице без предлога којим се означава неживи појам не сматра правилном (нпр. *молити одсуство*)“ (Петровић, Дудић 1989: 51). Томе насупрот стоји чињеница да се у рјечнику савременог српског језика као друго искључиво религиозно значење глагола *молити*, при чему се као на исправнију упућује на његову рефлексивну форму (*молити се*) – наводи значење „изговарати текст, речи неке молитве: ~ молитву, ~ псалме“, у оквиру кога се у позицији правог објекта јавља и лексема *молитва* (уп.: *молити молитву*), али не и лексема *молба* (уп.: **молити молбу*) (Речник 2007:727).

За разлику од именице *молба*, именица *молитва* је у творбеној вези с непрелазним рефлексивним глаголом *молити се* само у религијској употреби. И у његов нужни падежни (рекцијски) оквир улази само дативни облик којим се именује божанство којем се упућује *молитва*. Именовање божанства постаје имлицитно уколико се наводи сврха изрицања молитве изражена или формом за+акузатив или допунском (изричном) да-клаузом; као нпр.: *Моли се (богу) за сина / за добар род / да падне киша/ да не буде рата.* (Петровић, Дудић 1989: 51). Именица *молитва* тако је рекцијска компонента глагола *молити* (*молити молитву*), а основна семантичка компонента (архисемска компонента) глагола *молити се* (*изговарати молитву*).

Основна разлика између именице *молба* и *молитва* условљена је врстом адресата коме се упућују *молба* и *молитва*. *Молитва* се искључиво везује за божанска бића

као адресате, прије свега за самога Бога, док се молба везује за човјека а метонимијски и за друштвене и/или државне институције као адресате. Притом је човјек-адресат уз молити прави објекат у беспредлошком акузативу (*Моли директора /владу и сл.*), док је божанско биће именовано беспредлошким објекатским дативом као примарном падежном формом адресата (*Моли се Богу/анђелима и сл.*). Молба може бити усмена и писмена, а молитва само усмена. Усмена молба увијек се остварује у присуству саговорника, тј. преноси се саговорнику присутном у комуникацијској ситуацији, док молитва увијек подразумијева одсутног адресата. Молба подразумијева ситуацијски неприсутног адресата увијек кад је писмена, кад представља писмени „поднесак“ лицу или институцији.

Интересантно је да молбу и молитву повезује и трећа именица, и то глаголска, која семантички интерферира и са глаголом молити и са глаголом молити се. То је именица *мољење*, које нема као одреднице у Речнику савременог српског језика (2007), али се зато налази у експланаторном дијелу одреднице **молба** – „*захтев, жеља која се упућује неком уз мољење да нешто учини*“ (Речник 2007: 726). И *молба* и *молитва* подразумијевају *мољење* (као вербалну, усмену молбу и молитву), тако да се у субјекатско-предикативном суодносу та именица показује њиховим хиперонимом, уп.: *Молба је мољење / Молитва је мољење*. Друкчије речено, молба и молитва јесу кохипоними хипоренимске лексеме мољење. Ако се пак у хиперонимско-хипонимски суоднос ставе молба и молитва – молба добија статус родног (хиперонимског) а молитва врсног (хипонимског) појма: *Молитва је молба*, али не и **Молба је молитва*.

Од глагола *молити* (*се*) нису непосредно изведене само три наведене именице, него и именица *моба*, за коју се тврди да је данас „*моба* стекл(а) друго значење и изгу-

бил(а) мотивацију“ (Клајн 2003: 71). Неспорно је, међутим, да су *моба* и *молба* алтернативни, морфонолошки облици: један с непромијењеним Л у О (*молба*), а други с промијењеним Л у О (*моба*). А и *моба* је као и *молба* мотивисана глаголом *молити*. „Именица *моба*, чији је овакав облик од некадашњег *молба*, добивен преко два гласовна процеса (преко прелаза л у о и сажимања овог и непосредно претходног о) значи колектив који добровољно и бесплатно ради коме неки, обично пољски посао“ (Стевановић 1981:455). *Моба* је тако социолингвистички условљен тип молбе. *Моба* је реализована молба за бесплатну комшијску помоћ.¹ Код *мобе* је, дакле, тежиште на самом резултату радње, а не на радњи самој као код молбе. Сама радња мољења секундарна је у односу на њен резултат (извршење, реализација молбе).

Будући да се гласовна промена преласка Л у О на крају ријечи или слога досљедно (из)вршила крајем XIV вијека, она је захватила све ријечи које су биле тада у употреби, док су ријечи код којих се данас та промјена не врши по правилу ријечи које су послје тог периода ушле и уобичајиле се у српском језику. На основу тога што је у њима Л прешло у О, можемо закључити да су крајем 14 вијека у употреби у српском језику биле нпр. ријечи *деоба* (*диоба*) *раздеоба* (*раздиоба*), *сеоба*, и *моба*, али да у тадашњем српском језику није било нпр. ни *жалбе*, ни *печалбе*, ни *молбе* у данашњем њеном значењу, јер би у њима нужно Л на крају слога прешло у О. Из тога нужно

1 **моба** ж. а. народни обичај у којем суседи (претежно млади) добровољним радом помажу другим суседима (обично онима с великим имањем) у благовременом обављању неких послова (у жетви, купљењу шљива и др.). (Речник 2007: 723); „**Моба** је старински српски обичај међусобног помагања у сеоским домаћинствима. *Моба* је помоћ у пословима за које је потребна већа радна снага, заједнички рад“ <<https://sr.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%BE%D0%B1%D0%B0>>

слиједи да је до краја 14. вијека *моба* једноставно била *молба*. Друкчије речено, *моба* је била једини тип молбе. Србија је потпала под турску управу, Срби нису имали коме да се моле за помоћ сем Богу и комшијама. Мољење Богу била је молитва, а мољење комшијама – *моба*. Када су се стекли социолингвистички услови за тражење помоћи и мимо комшија, посебно кад су се стекли социолошки услови за обраћање за помоћ широј заједници (држави) – *моба* је задржала своје значење, а уведена је молба као захтјев за сваку врсту помоћи осим ону од Бога (која се изражава молитвом) и ону од комшија, бесплатну на принципу узајамности (која се изражава мобом). Зато је данас и *моба* као и молитва врсни (хипонимски) појам у односу на молбу као хипероним.

Све три наведене именица које повезује архисемаска компонента „мољења“ – и молба, и молитва и *моба* – готово да су подједнако творбено плодне, у њихову творбену породицу улазе свега по неколике изведенице. Именица *молба* мотивациона је основа за лексеме: *молбица* (дем. и хип. од молба), *молбеница* (писмена представка), *замолница* (писмена молба), *умолница*, *замолба*, *умолба*, *молбен* (молбени захтјев; молбен тон), а именица *молитва* за лексеме: *молитвити* (благосиљати освећеном водицом), *молитвица* (дем. и хип. од молитва), *молитвен* (молитвена чаша /шетња и сл.) и *молитвеник* (књига молитава). Именица *моба* мотивира лексеме: *мобар*, *мобилац*, *мобник* (учесник мобе), *мобарица*, *мобарски*, *мобити* (звати на мобу; радити на моби), *мобљење*, *мобарити*, *мобарење*.

Оно по чему се ове три именице синтаксички највише диференцирају јесте њихова колокација или синтагматска спојивост. Колокација је заправо синтагматски однос лексема успостављен у линеарном низу; способност удруживања једне лексема са другим лексемама. Лексеме имају способност синтагматског уланчавања са одређе-

ним лексемама или типовима лексема, што представља њихов колокацијски опсег.

Лексеме молба, молитва и моба имају ограничен диференцирани колокацијски опсег. То је посебно уочљиво у њиховој колокабилности са глаголима, у глаголским објекатским синтаagmaма. Именица *моба* колокабилна је са свега неколика глагола, и то: *купити*, *с(а)купити*, *(са)звати*, *(по)звати* (~ *мобу*), и *ићи* (на *мобу*). Уз прва два *моба* долази у функцији правог објеката – *с(а)купити*, *(са)звати мобу* – а уз трећи и четврти у функцији неправог објеката и циљне одредбе у акузативу с предлогом *на*: *(по)звати/ ићи на мобу*. Ни један од тих глагола није колокат именицама молба и молитва. Именица *молитва* колокабилна је с глаголима говорења: *молити* (*молити молитву*), *(из)говорити* (*говорити молитву*), *(из)рећи* (~ *молитву*), *(ис)казати* (~ *молитву*), *шап(у)тати* (~ *молитву*), *обавити* (~ *молитву*), *читати*, *очитати* (~ *молитву*), *(ос)мислити* (~ *молитву*), и *улишити* (~ *молитву*). Глаголи колокабилни с именицама *моба* и *молитва* подразумевају искључиво усмено обраћање (не)присутном адресату. За разлику од њих колокабилност именице *молба* с глаголима увијек подразумева само писмено обраћање, тј. подразумевају само писмену молбу. Глаголски колокати с именицом *молба* јесу глаголи „састављања“ *молбе* (*написати*, *саставити*, *образложити*, *ускратити*, *имати молбу*), *упућивања молбе* (*упутити*, *послати*, *дати*, *предати*, *подн(и)јети*, *доставити*, *просл(и)једити*, *протоколисати*, *завести молбу*, *обратити се молбом*) и глаголи „реаговања на молбу“ (*испунити*, *прихватити*, *одобрити*, *р(и)јешити*, *уважити*, *усвојити*, *одбити*, *одбацити*, *игнорисати молбу*, (не) *сагласити се са молбом*; *одазвати се молби*, и сл.). Као што се види, именица *молба* у значењу „писмена представка“ има највећи колокабилни глаголски потенцијал и с обзиром на њеног адресанта и њеног адре-

сата. Именица *молитва* има шири колокабилни опсег с обзиром на глаголе који подразумејујевају адресанта (молиоца), док се с обзиром на адресатово прихватање молитве сусреће само једна готово идиоматска синтагма: „услишити молитву“. Глаголски колокати именице *моба* због њеног искључиво „резултативног значења“ односе се само на активност (дјеловање) адресаната, тј. глаголе који означавају начине сазивања (организовања) мобе. Готово да нема ниједног глагола који је колокат све трима именицама „мођења“. То би теоријски једино могао бити глагол упутити, али само за молбу и молитву: а) упутити молитву Господу; б) упутити молбу суду.

Три наведене именице не разликују се само по глаголским, него и по придјевским (атрибутским) колокацима. Најмање је атрибутских колоката уз именицу *моба*, то су најчешће количински или „родни“ придјеви: мала, велика, средња моба; мушка, женска моба. Уз именицу *молитва* најчешће долазе „намјенски“ атрибути (придјеви), као нпр.: господња молитва, заупокојена молитва (опело), опроштајна (опросна) молитва, захвална молитва, понизна молитва, скрушена, покајничка, испов(и)једна, хвалосп(ј)евна молитва, душевна, благодарна, добронам(ј)ерна, хришћанска, медитативна, радосна молитва, мала молитва, кратка, дуга, велика молитва и сл. Придјевски најколокабилнија је именица *молба*, уз њу може доћи велики број атрибута, који су по правилу неколокабилни с именицама *моба* и *молитва*. Тако *молба* може бити: мала, велика, (не)љубазна, (не)учтива, (не)уљудна, (не)пристојна, (не)очекивана, изненађујућа, пријатељска, службена, л(и)јепа, писмена, усмена, (не)умјесна, упућена, достављена, предата, уручена, р(и)јешена, (не)прихваћена, одобрена, усвојена, одбијена, симпатична, провокативна, (не)образложена молба, шаблонска, (не)утемељена, формална, (не)искрена, понизна, изнуђена, обећавајућа, понижавајућа, и сл. Ако

би се колокабилнот трију наведених именица одређивала по броју придјевских колоката, онда именица молба има највећи колокацијски опсег, готово отворен, док именица молитва има ограничен колокацијски опсег, а именица моба још ограниченији, врло рестриктиван.

Све три наведене именице са својим изведеницама улазе у творбену породицу глагола *молити*,² односно коријенског морфема *мол*, чинећи три подскупа дате творбене породице: 1) у подскуп именице *молба* улазе: *молбица*, *молбеница*, *молбен*; *замолба*, *умолба*; *замолница* (писмена молба), *умолница* (писмена молба); *молбен*; 2) у подскуп именице *молитва* улазе: *молитвити*, *молитвица*, *молитвен* и *молитвеник*; и 3) у подскуп именице *моба* улазе: *мобити*, *мобљење*, *мобар*, *мобарски*, *мобарити*, *мобарење*, *мобилац*, *мобарица*, *мобник*. Творбена породица глагола *молити* (*се*) не исцрпљује се твореницама које чине поткупове трију наведених именица, него у њу улазе још и: 4) префиксацијом и суфиксацијом, изведени глаголи: *замолити*, *измолити*, *намолити*, *мољакати*, *измољакати*, *умолити* (*се*), *умољавати* (*се*) и *помолити* (*се*); 5) сложеничке и деривирани именице, између којих су најбројније *nomina agentis*: *богомољац*, *богомољка*, *молибог*; *молилац*, *молитељ*, *молиља*, *молитељка*, *молитељица*, *замолник*, *умолник*, *умолитељ*, *умолитељка*, *измолитељ*; *молећивост*; *молепствије*; *мољаканье*; 6) деривирани придјеви: *молећи*, *молећив*, *умолан*; и 7) деривирани прилози: *молбено*, *молећиво*, *умолно*.

Да закључимо. У раду је проведена саодносна, прије свега творбено-семантичка, анализа трију именичких изведеница од глагола *молити* (*се*), а то су именице *молба*, *моба* и *молитва*. У данашњем српском језику име-

2 Твореничке лексеме које наводимо за „чланове“ творбене породице глагола *молити* (*се*) потврђене су што у Речнику (2007), што у Јовановић, Атанацковић (1980), што у Клајн (2003), што у интернетским текстовима.

нице молба и молитва припадају и творбеној категорији *nomina actionis* и творбеној категорији *nomina resultativa*, тј. означавају и процес и резултат вршења радње. За разлику од њих, именица моба у савременом српском језику припада искључиво категорији *nomina resultativa*, означавајући реализовану молбу за комшијску помоћ. Историјски, међутим, моба је молба, јер моба алтернира са обликом молба, будући да је од њега и добијена двјема гласовним промјенама. У времену (из)вршења промене Л у О моба је била једини облик молбе. Али кад је период вршења те примјене прошао, уз мобу се појавио и облик молба (облик без промјене л у о на крају слога), чиме су створени услови за семантичко диференцирање мобе и молбе. Моба је задржала само специфично резултативно значење (бесплатна помоћ комшија), док је молба ујединила значење процеса и резултата глаголске радње. Али друкчијег резултата од оног који означава моба – молба као *nomina resultativa* је „писани молбени акт“. Са молбом је у општем значењу подударна и именица молитва – и она као и молба означава и процес и резултат глаголске радње. Међутим, ни процес ни резултат молитве није подударан са процесом и резултатом молбе. Јер, молбом се обраћамо Богу кад од њега нешто тражимо или очекујемо, док се молбом обраћамо другим људима када од њих нешто тражимо или очекујемо. У литератури се наводи да се „молба може дефинисати као учтиви захтев, па чак и учтиво наређење“ (Милосављевић 2007: 37). Молитва пак искључује и компоненту захтјева и компоненту наређења, и то потпуно искључује, јер вјерник не само да не може Богу ништа наређивати, него не може од њега ништа ни захтијевати (и једно и друго би било својеврсно богохуљење). Осим тога, компонента уљудности или учтивости толико је иманентна молитви да би њено експлицирање уз молитву било толико плеонастично готово представљајући *contradictio in adjecto*.

Најсажетије речено: молитва је мољење упућено Богу; молба је мољење упућено другим људима; моба је као историјска (дијахрона) молба резултат мољења за помоћ од комшија. Молба и молитва су данас, дакле, и *nomina actionis* и *nomina resultativa*, док је моба само *nomina resultativa*, с тим да је њено резултативно значење неподударно с резултативним значењем како молбе тако и молитве.

ЛИТЕРАТУРА

- Јовановић, Атанацковић 1980: Ранко Јовановић, Лаза Атанацковић, *Систематски речник српскохрватскога језика*, Нови Сад: Матица српска.
- Клајн 2003: Иван Клајн, *Творба речи у савременом српском језику. Други део: Суфиксација и конверзија*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, Институт за српски језик САНУ.
- Милосављевић 2007: Бојана Милосављевић, *Форме учтивости у српском језику*, Београд: Учитељски факултет.
- Петровић, Дудић 1989: Владислава Петровић, Коста Дудић, *Речник глагола са граматичким и лексичким допунама*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, Нови Сад: Завода за издавање уџбеника, Сарајево: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Речник 2007: *Речник српскога језика*, Нови Сад: Матица српска.
- Стевановић 1981: Михаило Стевановић, *Савремени српскохрватски језик (граматички системи и књижевнојезичка норма) I: Увод, фонетика, морфологија*, IV издање, Београд: Научна књига.

Miloš Kovačević

MOLITVA AND MOLBA IN CORRELATIVE LINGUISTIC ANALYSIS

Summary

The paper deals with the correlative, primarily semantic change, analysis of three noun derivatives of the verb *moliti* (*se*), which are the nouns *molba*, *moba* and *molitva*. In today's Serbian language, the nouns *molba* and *molitva* belong to both the creative category of *nomina actionis* and the creative category of *nomina resultativa*. Unlike them, the noun *moba* in the modern Serbian language belongs exclusively to the category of *nomina resultativa*, denoting the realized request for neighbourly help. Historically, however, *moba* is *molba* (a request), because *moba* alternates with the form of *molba*, since it was obtained from it by two sound changes.

At the time of the change from L to O, *moba* was the only form of *molba*. But when the period of performing that change passed, in parallel with the form *moba* (form without changing l to o at the end of the syllable) *molba* appeared, it created the conditions for semantic differentiation of *moba* and *molba*. *Moba* retained only the specific resultant meaning (free help from the neighbours), while *molba* united the meaning of the process and the results of the verb action. But neither the process nor the result of *molitva* coincides with the process and the result of *molba*. We refer to God with a *molba* when we ask or expect something from him, while we address other people with *molba* when we ask or expect something from them.

In short: *molitva* is a prayer addressed to God; *molba* is a request addressed to other people; *moba* is like a historical (diachronic) *molba* (request), the result of asking for help from neighbours.

Keywords: *molitva*, *molba*, *moba*, *nomina actionis*, *nomina resultativa*, word formation family

Божица Д. Кнежевић*
Универзитет у Источном Сарајеву
Филозофски факултет Пале
Катедра за српски језик и књижевност

811.163.41'366.5

КАТЕГОРИЈАЛНА ТЕКСТУАЛНА ЗНАЧЕЊА МОЛИТВЕ *ОЧЕ НАШ*

Рад је посвећен улози граматичких категорија у тумачењу суштине молитвеног текста, са његовим појединачним компонентама, као и са скупом језичких алата који служе за спровођење главне идеје Молитве Господње. У центру пажње се налази пет текстуалних структура: временска, локална, персонална, референтна и модална, које су укључене у семантичко-смисаону структуру текста и које су на различите начине укључене у механизме формирања текста, добијајући доминантне, секундарне или чак нулте индикаторе у овој врсти текста. Тиме се за проучавану врсту текста успоставља посебна хијерархија значаја категорије текста. Разматра се интеракција језичких средстава различитих нивоа у процесу стварања сваке структуре, као и интеракција пет структура међусобно.

Кључне ријечи: темпоралност, личност, локалност, модалност, референтност

Наше интересовање за молитву *Оче наш* објашњава се са најмање два фактора. Они су првенствено из језичких разлога и оба су повезана са професионалним пре-

* bozica.knezevic@ffuis.edu.ba

ференцијама. Први фактор је проучавање и описивање категорија текста као озбиљног и глобалног проблема теорије текста. Друга је избор језичког материјала за описивање специфичности учешћа категорија текста у његовој структури. С тим у вези, чини се да је избор текста молитве *Оче наш* веома релевантан: ова молитва је најпознатији текст у свијету, а такође невелик по обиму – погодан и предвидљив за лингвистичку анализу.

Предмет лингвистике текста – категорије текста, повезан је са суштином цијелог текста као умјетности ријечи, са његовим појединачним компонентама, као и са скупом средстава одређеног језика која служе као главна идеја текста који се проучава. У том смислу је текст молитве *Оче наш* непроцјењив материјал за истраживање.

Прије скоро 21 вијек „Господ и Бог и Спаситељ наш Исус Христос поучише своје ученике и апостоле, а преко њих и нас, својој Божанственој молитви – Молитви Господњој *Оче наш*. Историја тумачења ове молитве има скоро исто толико година“ (Диденко 2008: 5).¹ Игуман Амвросиј (Диденко 2008: 441) у свом коментару с правом примећује да „историја тумачења текстова Светог писма и других светих говора, као и искуство васељенских и помјесних сабора често указују на то да је у одбрани истине понекад веома важно да се правилно разумију одређени језички фактори“. Аутор у својим тумачењима бира најнеопходније језичке појаве и појмове који ће помоћи да се правилно и дубоко сагледа цио текст познате молитве. Његови мајсторски изведени лингвистички коментари – структурални, семантички и прагматички – свједоче о језичкој посебности и оригиналности Молитве Господње. У свом *Поговору*, аутор изражава наду у будућа истражи-

1 Сви преводи са руског Б. К.

вања системског језичког описа молитве и позива све филологе и лингвисте да усреће све хришћане својим „филолошким етидама молитве Оче наш“ (Диденко 2008: 485).

Митрополит Венијамин Федченков (2011: 8) наводи да је та молитва „најмеродавнија, зато што ју је свету подарио Сам Бог, Спаситељ наш Исус Христос, а пошто је то тако, онда то значи да тако треба да се молимо. Као друго, та молитва је најраспрострањенија међу хришћанима. Као треће, она је заједничка за све нас, а као четврто и најважније, Господ је у тој молитви људском роду указао на садржај наших молитава, односно показао нам је како и за чега треба да се молимо“.

Блажени Августин (https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/propovedi/) објашњава, да бисмо згодније размотрили Молитву Господњу, она се може подијелити на позивање, седам молби и похвалу те прецизира: „Дакле, укупно је седам молби: три се односе на Живот Вјечни, четири на садашњи живот“, док М. Vugdelija (2004: 7) наводи да је значајно „u том pogledu da Očenaš u Matejevoj verziji ima sedam prošnji. To sigurno nije slučajno. U semitskoj i biblijskoj simbolici taj broj označuje puninu, savršenost, sveobuhvatnost. Sve što bi se o Bogu i čovjeku trebalo reći, dade se tu naći; u toj molitvi je sve sadržano što čovjek može željeti, i to u redu u kojem on to treba željeti. Jednom riječju, stari kršćanski pisci vidjeli su u Očenašu sažetak čitave kršćanske vjere i morala“.

Са становишта лингвистике текста, ова молитва се састоји од осам реченица. Оне су међусобно блиско повезане, организују јединствени микро-текст, који се према игуману Амвросију (2008: 479) „може назвати светим дискурсом, светим и интегралним јединством“.

Проучавање лингвистичких извора посвећених категоријалном апарату текста показује да категорије текста данас још увијек нису хијерархијски усклађене,

упркос присуству прилично импресивног списка тих скупина. У овом раду пажњу посвећујемо сљедећим категоријама текста: темпоралност, локалитет, модалитет, персоналност и референтност, као и она језичка средства која су укључена у њихову примјену у тексту молитве *Оче наш*.

Како наводи Левченко (2013: 4): „Овај приступ осигурава идентификацију механизма формирања текста: архитектонике, граматичких модела, хијерархијску систематизацију актуализатора текста. Системи вишеразинских језичких средстава, који раде на главној идеји створеног текста, у њему су представљени у облику функционалних и семантичких поља, лежећих у основи концептуалног апарата таквог правца у лингвистици као што је функционална граматика. Чини се да је овај правац врло продуктиван, јер концепт функционално-семантичке категорије лежи у основи категорије текста“.

Вријеме као граматичка категорија детаљно је проучено у функционалној морфологији, у синтакси реченице. Дефинисано је као скуп језичких средстава различитих нивоа, који изражавају субјективно-оцјењивачки став аутора према објективном времену које се одражава у тексту и формира врсту текста у погледу његових временских карактеристика (Левченко: 2003).

Темпорални сигнали молитве су синсемантичке околности времена *данас* и *во вјек и вјеков, сада, увијек*. Глаголи *је, опраштамо* и придјев *насушни* немају временског значења, они су атемпоралани.

Дајући карактеристику темпоралности текста молитве *Оче наш*, потребно је нагласити синсемантичност његових околности, привременост глагола и хетерогеност језичких средстава: предлошке супстантивне групе, прилоге и глаголе. Дакле, може се тврдити да је

текст молитве *Оче наш* релевантан у сваком тренутку, увијек, односно категорија привремености у тексту има нулте показатеље.

Сљедећа категорија текста је локалитет. Како наводи Москаљскаја (1981: 109) „Временско приписивање изјаве укључено је у модерну лингвистику у категорију предикативности и сматра се једним од обавезних знакова реченице. Напротив, локална важност изговора се до сада узима изузетно ријетко. Ово се објашњава објективним разликама у начинима изражавања временског и локалног приписивања изјаве или текста, а такође и у степену регуларности појављивања локалних и временских показатеља“. Локалитет се може дефинисати као текстуална категорија у којој се уз помоћ језичких средстава и екстралингвистичких фактора изражава ауторов субјективно-оцјењивачки став према објективном простору, који се огледа у тексту и формира граматички тип текста у смислу његових локалних карактеристика (Левченко 2013: 5). Ове карактеристике у тексту молитве *Оче наш* формиране су сљедећим језичким средствима: *на небесима* и *на земљи*. Ради се о предлошкој групи именица, а разлика лежи у облицима јединине и множине. Ако имамо на уму објашњења Светих Отаца Цркве, дата на почетку овог рада, о Животу вјечног и садашњег кроз опозицију Небо – Земља и језичко објашњење класе ових именица, једно такве врсте, онда можемо говорити о детерминистичком, аутосемантичком локалитету молитве са двије локалне тачке – земаљском и небеском. Тада је текст молитве *Оче наш* према локалној језичкој структури окарактерисан као детерминистички, аутосемантички, полилокални и хомогени.

У Рјечнику лингвистичких термина Олге Ахманове (1966: 229) модалност се дефинише као „појмовна категорија са значењем односа говорника према садр-

жају исказа и односу садржаја исказа према стварности, израженој различитим граматичким и лексичким средствима као што су облици расположења, модални глаголи, модалне ријечи и партикуле“. Модална композиција цијелог текста представљена је у облику скупа језичких средстава различитих нивоа која слушаоцу или читаоцу пружају оријентацију у модалном плану функционалног свијета створеног текста.

Језичка средства која представљају категорију модалности у молитви *Оче наш* јасно су подијељена у двије групе: 1) реални: помоћни глагол *јесам* у енклитичком облику *си* и *је*, као и глагол *опраштамо* стоје у форми индикативне инклинације; 2) иреални глаголи: *се свети, дође, буде, дај, опрости, не уведи, избави* и партикула *да* са значењем жеље. Ова партикула дјелује у молитви као службена ријеч, учествујући у формирању аналитичког облика пожељности *да дође, да буде*. Дакле, модалност молитвеног текста дефинише се као детерминистички, полимодални (двие модалне равни) и хетероген у језичким средствима.

Концепт референтности у лингвистици произашао је из логике и данас се све више позиционира као категорија текста. Као и многе друге категорије, и на овом нивоу има максималну реализацију читавом групом језичких средстава, јер се најпотпуније открива у оквиру текста. Тако Л. А. Ноздрина (2009: 142) дефинише концепт референтности: „Референца је релевантност актуелизованих (односно укључених у говор) имена, именица или њихових еквивалената на објекте стварности (референте)“. Ауторка наглашава да су само они предмети, особе или појаве који су у тексту више пута именовани референтни. То се може постићи понављањем исте именице, као и ријечима које је замјењују (синоними и замјенице). Само у случају враћања може се говорити о присуству референта у тексту.

Број референци у тексту може бити велики, па се чини прикладним издвојити главне и мање референтне међу њима. Пратеће текстуалне референце називају се „референтни сигнали“. Међу језичким изражајним средствима која прате текстуални референт, Л. А. Ноздрина (2009: 8) означава именицу, неодређени члан, неодређени број, показну, присвојну или упитну замјеницу, појединачне придјеве, номиналне комбинације које указују на различите врсте референце. Даље, ова изражајна средства замјењују се одређеним чланом или показном замјеницом, а сам референт замјењује личном замјеницом или синонимом. Семантичка независност наведених референтних индикатора који представљају категорију личности текста дефинисани су као аутосемантички, што значи да сваки референт у тексту или његов сигнал доприноси откривању главне садржајне идеје текста у цијелини.

У тексту молитве постоје два главна експлицитна референта: Отац / Бог и они који се моле, то јест народ. Први референт, Отац, подржан је пратњом референтних сигнала, који су у цијелом тексту нанизани на једну нит: именице – *воља, сила, слава, земља*. Ови референтни сигнали додају карактеристике главној референци. Именица се може сматрати појавом враћања у односу на ријеч *Оче*, а истокоријенске *небо* и *небеса* као синонимска употреба ријечи.

Што се тиче другог главног референта у молитви, то су они који моле, то јест народ који је у тексту актуализован личном замјеницом *ми* у разним падежним облицима. Референтни сигнали су различити дијелови говора који карактеришу постојање људи: суштински – *хљеб, дугови, дужници, искушење, зло*; присвојне замјенице – *наш, наше*. Дакле, два главна референта у тексту молитве чине референцијалну структуру текста, која се може дефинисати као детерминистичка и аутосемантичка, полиреференцијална и хетерогена.

Познато је да у основи категорије персоналности текста лежи категорија лица. У процесу истраживања ове категорије очигледно је учествовање неколико приступа разматраној текстуалној категорији личности, међусобно значајно различитих: језичког, књижевног, стилистичког. Први од њих се користи у анализи текста молитве *Оче наш*. За лингвистичку анализу сви облици изражавања категорије лица добијају значај. При том је важна и категорија броја. Важну карактеристику личне структуре текста Л. А. Ноздрина (2009: 11) види у чињеници да је свако лице представљено не само са два облика броја (једнина и множина), већ и са неким додатним облицима. Стилска и књижевна анализа умјетничких текстова су довели аутора до идеје о посебној важности форме човјек за смислено тумачење текста. Дакле, појам личности на текстуалном нивоу повезан је, прије свега, са таквим језичким средствима која имају особину да имају лице или садрже везу са лицем. То могу бити разне групе замјеница, императиви, упитне реченице, лични облици глагола и друге језичке јединице које у својој семантици имају личне семе, што одређује лингвистички приступ у проучавању категорије личности у тексту.

Лична језичка структура молитве *Оче наш* је сљедећа: *Оче наш ... који си, да се свети ... твоје, да дође ... твоје, да буде ... твоја, наш засушни дај нам, опрости нам ... наше, не уведи нас, избави нас, твоје*. Када погледамо шему језичке структуре, постаје очигледно да су сва језичка средства која представљају персоналну језичку структуру експлицитна. То су личне и присвојне замјенице, конверзије, императиви и квалитативни придјиви у пуном облику; указивање на лице налази се у свакој реченици молитве, а у већини реченица постоји неколико таквих личних показатеља.

Традиционални антропоцентризам језика чини категорију персоналности водећом у тексту молитве. Основа текста су особа, његова искуства, захтјеви, духовна тражења, обраћање Богу. На овом мјесту цитираћемо митрополита Венијамина (Федченкова 2011: 13): „Чак и сама форма искања – *дај, остави, избави* и обраћање Богу као живом слушаоцу наших молитава, тојест обраћање у другом лицу *име Твоје, Царство Твоје, Воља Твоја*, као уосталом и у другим молитвама, све то наш дух уводи у непосредно општење са Богом. На тај начин човек у потпуности бива окренут ка Богу“.

Све наведено показује допринос сваке групе језичких средстава која реализују категоријална текстуална значења те указује да се у хијерархији текстуалних категорија као доминантне јављају персоналност и референтност. Другостепене категорије су модалност и локалитет, а неутрална категорија темпоралност. То значи да је оно о коме и шта се говори у молитви *Оче наш* ван времена, а самим тим и вјечно. О томе свједочи цјелокупна језичка слика у тексту молитве, будући да сва језичка средства „раде“ на главној идеји молитве – о вјечности Бога.

ЛИТЕРАТУРА

- Вугделија 2004: Marijan Vugdelija, *Оченаш – Molitva Gospodnja*, Služba Božja: liturgijsko-pastoralna revija, Vol. 44 No. 3, 5-38.
- Ахманова 1969: Ахманова О. С., *Словарь лингвистических терминов*, Москва: Советская энциклопедия;
- Блажени Августин: Блаженный Августин, епископ Иппонийский, *Проповеди, Проповедь* 59 (https://azbyka.ru/otechnik/Avrelj_Avgustin/propovedi/);
- Венијамин (Федченков) 2011: Митрополит Венијамин (Федченков), *Молитва Господња*, Манастир Светог Архангела Михаила, Превлака, превела Божана Х. Стојановић;

- Диденко 2008: *Отче наши: Молитва Господня*, Предисловие, филологический комментарий и послесловие игумена Амвросия (Диденко), Екатеринбург (Краснодар): Издательство „Периодика Кубани“;
- Левченко 2003: Левченко М. Н., *Темпорально-локальная архитектура художественных текстов различных жанров*, Москва: Издательство МГОУ
- Левченко 2013: Левченко М. Н., *Языковая архитектура текста молитвы Отче наши*, Электронный журнал «Вестник МГОУ» / www.evestnik-mgou.ru. No2, 1-10
- Москальская 1981: Москальская О. И., *Грамматика текста*, Москва: Высшая школа;
- Ноздрина 2009: Ноздрина Л. А., *Интерпретации художественного текста. Поэтика грамматических категорий*, Москва: Дрофа.

Božica Knežević

CATEGORY TEXTUAL MEANINGS OF THE LORD'S PRAYER TEXT

Summary

The paper is dedicated to the role of grammatical categories in the interpretation of the essence of the prayer text, with its individual components, as well as with a set of linguistic tools that serve to implement the main idea of the Lord's Prayer. The focus is on five textual structures: temporal, local, personal, reference and modal, which are included in the semantic structure of the text and which are variously involved in text formation mechanisms, gaining dominant, secondary or even zero indicators in these types of text. This establishes a special hierarchy of the meaning of the text category for the studied type of text. The interaction of language means of different levels in the process of creating each structure is considered, as well as the interaction of five structures with each other.

The results of the conducted analysis show the contribution of each group of linguistic means that realize categorical textual meanings and indicate that personality and reference appear as dominant in the hierarchy of textual categories. The secondary categories are modality and locality, and the neutral category is temporality. This means that what and what is said in the prayer of *The Lord's Prayer* is out of time, and therefore eternal. This is evidenced by the whole linguistic picture in the text of the prayer, since all linguistic means “work” on the main idea of prayer – the eternity of God.

Key Words: temporality, personality, locality, modality, referentiality.

Биљана С. Самарџић*
Универзитет у Источном Сарајеву
Филозофски факултет Пале
Катедра за србистику

82.09:81

МЈЕСТО МОЛИТВЕНИКА У СРПСКОЈ ЈЕЗИЧКОЈ ИСТОРИЈИ

У раду се сагледава идентитетски и културолошки значај молитвеника штампаних у првим српским штампаријама и као такви драгоцјен су извор за проучавање књижевног језика Срба тога периода. Ове штампане књиге имале су велики утицај на литургијски живот Срба и других православних народа, али су и свједочанства да је српски народ пратио културне токове и у најтежем историјском периоду. Књиге су штампане на српкословенском језику, ћириличним писмом.

Кључне ријечи: молитвеници, штампарство, српкословенски језик, идентитет, историја

Молитвеници су једне од најранијих штампаних књига у српској језичкој историји и у том смислу представљају врло важан сегмент науке о књизи, тј. научне дисциплине која изучава значај књига у култури, науци, умјетности, историји и слично. Будући да наука о књизи почиње са науком о писму и сједињава свеукупна знања о књизи, она, „према томе, јесте наука која се бави проучавањем књиге у њеном историјском значењу и развоју“ (Бараћ

1 biljana.samardzic@ffuis.edu.ba

2008а: 9). Теоријска знања о књизи потпомажу помоћне науке – палеографија, археографија и библиографија. У славистичкој науци ради се интензивно на проучавању рукописне и старе штампане ћириличне књиге.

Научна дисциплина која се бави проучавањем рукописа зове се кодикологија. Средином 20. вијека у Србији се јавила археографија, као синоним претходном појму узодређенаширазначења. „Александар Младеновић сматра да археографија представља сложени опис старих рукописних споменика, који обухвата опис језика, палеографију, правопис, садржину, орнаментику, хартију, писарске руке, повез и др. По истом принципу се описују старе српске штампане књиге (србуље) које припадају српско-словенском периоду од 1494. до 1638. односно, до краја 17. века“ (Бараћ 2008а: 339). Молитвеници су пионири и свјетионици српскословенског штампарства, јер су они штампани у првим српским штампаријама, тј. у Цетињској и Горажданској штампарији. Дакле, Срби већ пет стотина година штампају ове богослужбене књиге и из њих читају, уче и проповиједају. Другим ријечима, Срби су и прије пола миленијума штампали на своме писму и језику. Упркос страдањима и поробљавањима, српски народ увијек је ослонац налазио у својој цркви и његовао своју културу, која је обиљежје његовог идентитета. У српским земљама под Османлијама радило је укупно 8 српских штампарија и штампано је укупно 11 књига. Међу тим насловима штампани су и молитвеници. Дакле, на поробљеном Балкану Срби су имали двије пресе. Ни један други балкански народ у том периоду није имао ово епохално откриће – нити је имао, нити је знао да га користи. Штампарство је промијенило културну историју, из ере рукописне књиге ушло се у ново доба – доба механичког умножавања књига.

Молитвеник или *Молитвослов* представља богослужбену књигу која садржи молитве (чешћи назив

је *ТРЕБНИК*, каткад и *ЕУХОЛОГИЈ(УМ)*. Богослужбена књига која садржи молитвословља, свештенодејства, пјесме и каноне за свршавање чинова светих тајни и за друге „треби“/потребе, назива се *ТРЕБНИК* (грчки *Τελετουργικόν*), код Руса у неким издањима и *ПОТРЕБНИК*. Распоред текстова и служби у *Требнику* почива на природној вези и симбиози човјекова живота и живљења, тј. рођење, крштење, миропомазање, покајање, просвјећење, брак, смрт, погреб. *Требник* је некада чинио цјелину са *Служабником*, што се најбоље види у *Синајском еухологију* (глагољски текст из 11. вијека). Један од најстаријих сачуваних српских *ТРЕБНИКА* је из око 1350. године, писан за вријеме цара Душана. Писан је на пергаменту, а изгорио је 1941. године у београдској Народној библиотеци (Трифуновић 1974: 327). *Требници* су се штампали у старим српским штампаријама (штампарија Ђурђа Црнојевића (1495), штампарија Божицара Вуковића (1540 ?), штампарија Милешеве (1546), штампарија Јеролима Загуровића (1570) (...)). „Од XVIII века српска рукописна и штампана издања носе назив *Требник*, уместо дотадашњег назива *Молитвеник*“ (Тупеша 2020: 82).

Збирка молитава на грчком, још од првих вијекова хришћанства, названа је *Евхологион* (грч. *εὐχολόγιον*). У питању је сложеница састављена од старогрчких ријечи *εὐχη* – у преводу *молитва*, и *λεγω* – у преводу *прикупити*. У старословенском преводу, наиме, други дио сложенице преведен је као *ријеч*, а ријеч је слово; те на тај начин у српском језику, као и у другим словенским језицима, за збирку молитава поред назива *МОЛИТВЕНИК*, употребљава се и *МОЛИТВОСЛОВ*. Теолог Ненад Тупеша истиче „да српске штампане *Евхологионе*, који по својој структури то и јесу, треба називати *Молитвословима* јер они представљају тачнији еквивекент грчком термину *εὐχολόγιον*“ (Тупеша 2020: 81).

Иако словенске богослужбене књиге носе грчке називе: *Октоих*, *Триод*, *Минеј*, *Пентикостар* и слично, ипак, немамо *Евхологиона*, већ умјесто њега постоји *Требник*. „Разлика у садржају између Евхологиона у данашњем смислу речи, не узимајући у обзир његове зачетке из IV века (Евхологион Серапиона Тмуитског), и Требника је значајна. Најстарији сачувани грчки Евхологион с краја VIII или почетка IX века, тзв. Барберинов кодекс 336, на почетку има (...) све три литургије: Василијеву, Златоустову и Пређеосвећених дарова, које се никад нису налазиле у словенским требницима; сачуване су и молитве на празнике, молитве вечерња и јутрења и неке друге свете тајне. Зато се обично каже да су у Евхологиону спојени Служабник и Требник. Уосталом, познато је да у словенским црквама постоји као посебна књига Молитвеник, потпуно различите садржине и од цетињског и од горажданског Молитвеника, односно Требника“ (Симић 2008: 156).

„Молитве, уз појање, улазе у главну радњу богослужења. Молитвом се врше чинови који претходе светој литургији, сама света литургија, свете тајне и молитвословља“ (Трифуновић 1974: 142). Међутим, молитва је дио не само богослужбеног обреда, него је и саставни дио живота сваког човјека.

Нема ништа драгоцјеније од молитве у животу човјечијем. Она и немогуће чини могућим, тешко чини лаким, неугодно претвара у угодно. Молитва је толико потребна човјековој души, колико и ваздух дисању (Мат. 7, 19).

Са молитвом човјекова душа бесједи са Богом. Кроз ту „бесједу“ човјек износи своја осјећања, страхове, жеље, потребе, хтијења према Свевишњем. „Она је уздицање ума и срца Богу; њоме човек узлеће у хорова анђела и постаје учесник њиховог блаженства. Молитва је тамјан најпријатнији Богу, најсигурнији мост за прелаз преко

искушења таласа живота, неборива стена свих који верују, мирно пристаниште, божанска одећа која облачи душу великом добротом и лепотом. Молитва је мати свих добрих дела, чуварка чистоте тела (невиности), печат девојаштва, сигурна ограда против свих лукастава вечитог непријатеља нашега – ђавола, Гони непријатеље именован Христовим, јер јачег од овог средства нема ни на небу ни на земљи“ (*Српски православни молитвеник* 2004: 3).

Ријеч *молитва* у вези је са глаголом *молити се*, према грчком *Προσευχήτáριον* *молитвеник* (српскословенски, *онај који се моли*) /старословенски (molitvqnikh). Кроз молитву тражи се опрост и за себе и за друге, тј. само кроз праштање може се достићи опроштење:

И када стојите на молитви праштајте ако што имате на кога: да и отац ваш који је на небесима опрости вама погрешке ваше (Јеванђење по Марку, XI 25).

Молитва има велику важност и значај у православном народу. Зато није ни чудо што су молитвеници, управо, најзаступљеније богослужбене књиге штапане у старим српским штампаријама. Другим ријечима, Црнојевићка, Горажданска, Вуковићка, Милешевска и Загуровићева штампарија – тј. прве српске штампарије које су радиле у тешким историјском периоду за српски народ – штампале су, управо, молитвенике; а први српски штампари су занат обучавали штампањем ових богослужбених књига. Потребна за штампањем баш ових књига била је насушна, тј. потребна и за свештенство и за цијели православни род.

Ова богослужбена књига штампана је и у првој српској штампарији и првој на Балкану и код Јужних Словена – Црнојевићкој/ Ободској.¹

1 У науци је доста расправљано о мјесту гдје је прва српска штампарија радила. Ако се крене од *Осмогласника*, прве

Молитвеник Црнојевићи (1495/6) је „непотпуна сачувана четврта књига Црнојевићке штампарије (...) Претпоставља се да је имао приближно 39 табака (тј. 312 листова); највећи фрагмент (184 листа) чува се у Св. Тројици у Пљевљима, а у још три до данас очувана фрагмента број листова допуњава се до 201, али није сачуван ни почетак ни крај, па тиме ни вероватни запис о изради“ (Пет векова српског штампарства 1994: 146). На њеном штампању радио је први српски штампар – јеромонах Макарије, најобразованији монах тога времена. Књига је штампана на четвртини табака са слогом од 23 реда.

Иако је у питању прва српска штампарија, штампане књиге у њој не представљају чин почетништва – напротив. Књиге су богате илустрацијама и књижним украсима. Штампарија је радила од 1494. до 1496, кад је прекинут њен рад, а династија протјерана из Црне Горе.

штампане књиге, тамо стоји само вријеме – 1493. година – почетак и годину дана касније – завршетак књиге, док мјесто није одређено. Иларион Руварац у раду *О Цетињској штампарији* (1893) управо расправља да ли је прва српска штампарија радила на Ободу или на Цетињу? У *Платиру*, који је штампан двије године послје *Осмогласника*, стоји одредница „на Цетињу”. Због тога неки научници (Шафарик, Миклошић, Јагић) ову штампарију називају именом *Цетињска штампарија* и сматрају да је она радила управо на Цетињу. Са друге стране, друга група научника сматра да је ова штампарија радила на Ободу (Милутиновић, Медаковић, Дучић) (више о томе у: Руварац 1893). „Ипак таквог мјеста не казује нам на Цетињу ни историја, ни народно предање; док на Ободском граду има једно мјесто, на коме се и сад познају трагови некаквог четвртасог здања, по народном предању управо штампарије. Оно је у старо доба, доба црногорске самовоље, служило као `пандурица`, а то је Цеклинска стражарница у борби њиховој са Љуботињанима, кад би завојштила између себе ова два сусједна племена. Али народно предање, које су поглавито усвојиле и владике и уопште свештенство Црногорско, једнако држало је, да је то била штампарија” (Ровински 2014: 35).

„Године 1496 оставља Ђурђе Црнојевић своју домовину, јер му владу отима брат његов Стефан, који признаде турско господство. Са женом и дјецом склања се Ђурђе у Млетке. По свој прилици да га је у туђину пратио и вјерни му поданик Макарије. Шта је са штампаријом било, не знамо. До сада се није могло утврдити да је штампарија почела поново радити у XVI вијеку. Изгледа да се то тешко могло десити, јер у том вијеку јављају се друга мјеста, у којима се почело штампати“ (Јагић 2014: 71).

Значај ове штампарије представља непроцјењиву вриједност за српски народ, а дјела штампана у овој штампарији служила су као узор свим каснијим штампаријама – српским и румунским. Наиме, након њеног престанка рада Јужни Словени су добили још једну штампарију – Горажданску штампарију, која је након 1523. године наставила свој живот у Румунији. Према Л. Чурчићу, прве ћириличне румунске књиге штампане су крајем прве и почетком друге деценије 16. вијека, тј. од 1508. до 1512. године, а први штампар је јеромонах Макарије (1994: 19). Румунски историчари штампарства, као и највећи дио словенских научника, сматрају да је у питању цетињски штампар Макарије. Са друге стране, бугарски историчари оспоравају ову тврдњу сматрајући да је у питању Бугарин као штампар румунских књига (в.: Чурчић 1994: 19).

ГОРАЖДАНСКИ МОЛИТВЕНИК штампан је је на ¼ табака, 1523. године. Има 296 листова, тј. 37 свешчица које су нумерисане ћирилички, на свакој страни 22 ретка. Формат је осмина, а има око 35 табака. Садржи молитве за свакодневне потребе и поговор. Сачуван је данас у 11 примјерака и фрагмената, истина некомплетних и то: 1 у манастиру Раваници, 1 у манастиру Шишатовцу, 1 у Шафариковој збирци у Прагу, 1 у збирци Каратајева, 1 у Санкт Петербургу, 1 у Хиландару, 1 у Цавтату, 1 у манастиру Лепавина, 1 у БМС у Н. Саду, 2 у Београду и 1 пот-

пун примјерак у Букурешту (в.: Бараћ 2008: 59). Један оштећен примјерак чува се у Народној библиотеци (Крешевљаковић 1961: 8). Шафарик сматра да постоји и друго издање горажданског *Молитвеника* и пише: „Molitvenik oder Euchologion jetzt Trebnik genannt, wahrscheinlich zu Goraždje nach 1535., 4^o 296 (?) BL. In Quaternionen, 22 Zeilen auf der Seite, ohne Custos und Seitenzahl mit cyrillischer Signatur. Wort fur Wort und Zeile fur Zeile Nachdruck der ersten goraždjer Ausgabe von J. 1431, MIT DERSELBEN Type mit Ausnahme des A: Signatur wie oben. Die Abweichungen bestehen in den Initialen, in der Orthographie einzelner Worten und dem Unterschiede des A. Die Initialen sind in der obigen Ausgabe einfach, glatt, hier mehr verziert und geschnorkelt. Die Orthographie ist dort alter, hier junger (...) Es konnte am Ende ein koresischer Druck von 1570-1580 sein. Das Ex., in Syrmien, ist defekt“ (Шафарик 1865: 261, 285). Не зна се тачан тираж ни једне књиге из ове штамарије, али је вјероватно да се *Молитвеник* штампао у мањем броју. Ова књига се први пут спомиње 1581. године у једној биљешци на рукопису који се почетком 20. вијека налазио у Црквеном музеју у Сарајеву (Немировски 2008: 124–125). У новије вријеме ово издање открио је Лукијан Мушицки почетком 19. вијека. Вук Стефановић Караџић је такође имао примјерке молитвеника, и то два: први примјерак је сам послао московском историчару Михаилу Петровичу Погодину и данас се чува у Руској националној библиотеци, а други примјерак је последије Вукове смрти Валтазар Богишић набавио за библиотеку у Одеси. Данас се овај примјерак ту не чува. Горажданском Молитвенику недостају прве три свешчице и један лист четврте, тј. укупно 25 листова. Не може се поуздано рећи колико листова недостаје на крају, јер се у тим дијеловима налазе различите појединачне молитве.

Молитвеник је трећа књига која је штампана у Горажду, након чега је штамарија наставила са радом у

Трговишту (Румунија). Ту је Димитрије Љубавић, унук Божидара Љубавића Горажданина, штампао за Румуне *Молитвеник* 1545. године. „*Молитвеник* 1544–5. и *Апостол* 1546–7. из Трговишта у свему следе традицију штампарске вештине Љубавића из Горажда, а јеванђеље магистра Филипа следи штампарство Макаријевих румунских књига. У даљем временском току одржаће се међу Румунима традиција књига Љубавића“ (Чурчић 2019: 360).

Штампање Молитвеника из Горажданске штампарије потпомогао је ђакон Радоје. Монах Теодор оставио је најважније податке о овој књизи:

(...) Почеше се сије светије књиги глагољемиие Молитвник, при храму светаго великомученика Христова Георгија, ва месте Горажде на реце Дрине. Труди же се о сем смерени мних и свеитеник Теодор. И савршише се от битија ва лето 7032, а от рождаства Христова 1531, круг сунцу 3, а луни 1, месеца охтомвра 21 дан. Грешнии Радое дијак трудиви се о сем.²

‘ВЕЛИКИ ТРЕБНИК’ садржи све оне чинове који се јављају као потребе у хришћанском животу и то приближно хронолошким редослиједом јављања. Колоквијални назив за та молитвословља и свештенодејства, која се служе на захтјев и по потреби оних који вјерују у милостивост Свевишњег и његово помиловање, јесте *требје*. „Међу такве богослужбене чинове спадају све Свете Тајне осим, наравно, Евхаристије, која се савршава на Божанственој литургији и представља средиште целокупног општег богослужења. Ту такође спадају чин погребца умрлих, као и молебна пјенија и молитве за најразличитије случајеве“ (Архиепископ Аверкије (Таушев), јеромонах Григорије Светогорац 2007: 315). Исте дијелове садржи и *Молитвеник/Требник* из Горажда.

2 Дио Поговора *Молитвеника* из Горажданске штампарије.

Требници из Цетињске и Горажданске штампарије имају видне разлике у погледу садржаја и структуре. „У Горажданском требнику штампан је поредак вечерња са другачијом молитвом входа (уласка свештеника у олтар) и поредак јутрења са отпустом; све се ово налази и у књизи Служабник, без које свештеник у цркви не може да врши свакодневна богослужења и Литургију. Отпусти су написани за поједине празнике и има их двадесетак. Постоје и јектенија и отпуст за покој ктиторима. У отпусту за умрле помиње се и име упокојеног (...)“ (Симић 2008: 157–158). Наравно, како и сам Симић наглашава, „ово није особеност само овог требника. Овакве појаве су биле честе не само у рукописној традицији него и у штампаним црквеним књигама све до краја XVII и прве половине XVIII века“ (Симић 2008: 157). Прототип горажданског Молитвеника вјероватно је био неки рукописни требник из 14. вијека уз интервенције избора и распореда састава насталих у редакцији монаха Теодора. „За разлику од цетињског издања, чији је избор чинова одговарао више потребама манастирског и црквеног живота, у горажданском Молитвенику преовлађују чиновни намењени мирјанима и њиховим животним потребама (...) Монах Теодор је опремио књигу најважнијим свештенодејствима за световни живаљ (чинови на рођење, крштење, венчање, опело), затим за монахе и црквена лица, а на крају и молитвама за разне значајне људске животне ситуације и егзистенцијалне потреба (молитва светог Трифуна, благосиљање риболова, новог дома и храма). На крају су Правила светих отаца са Седмог васељенског сабора. Широком избором чинова и молитава, Теодоров Молитвеник је требало да задовољи различите и многобројне потребе. Када је његов рођак Димитрије логотет штампао 1545. у Трговишту горажданским словима своју прву књигу Молитвеник, он је прештампао Теодоров Молитвеник преузевши у пот-

пуности садржај и његов редослед састава“ (Мано-Зиси 2008: 207–208). Гораждански Молитвеник не садржи чинове хиротонија и постављења владара и валстеле, у односу на претходни из Макаријеве штампарије у Зети.

Надаље, „у Цетињском требнику, у другом делу, на 18 листова (211–229) су чиновни и обреди које врше само епископи, као што су посвећења у нижа јерархијска звања, да напоменемо само чтеца и ипођакона, и рукоположења или хиротоније у чин ђакона и свештеника, па и постављања кесара и деспота и других званичника световне власти (...) Стиче се утисак да је јеромонах Макарије, из нама непознатих разлога, или можда из жеље за уштедом штампарског материјала, желео да овај његов требник могу да користе не само свештеници него и епископи, када дођу у цркву или манастир без свог архијерејског чиновника“ (Симић 2008: 158). У горажданском Молитвенику појављује се многољествије цару „што несумњиво значи да је монах Теодор за предложак имао неки старији текст из времена византијског или српског царства; у Русији Иван Грозни је тек 1547. године крунисан за првог руског цара“ (Симић 2008: 158).

МОЛИТВЕНИК БОЖИДАРА ВУКОВИЋА штампан је око 1539. године и представља седму штампану књигу из ове штампарије, а последњу Божидарову. Формат је средњи (4⁰), али је ситнијег слога и има два реда више у односу на *Служебник* и *Псалтир*, тј. 21. Вјероватно да обим књиге износи 280 листова, или 281 – као што је у поновљеном издању Јеролима Загуровића (Пет векова српског штампарства 1994: 147). Божидар Вуковић штампао је многе српске књиге намијењене црквеној употреби: *Молитвеник – Зборник* (1536), *Октоих – Осмогласник* (1537), *Минеј (Празични)* (1538) и највјероватније *Молитвеник или Требник* (1540). „Тим издањима, Божидар Вуковић освојио је коначно `тржиште` српских књига, по православним крајевима нашим, што ће, још

одлучније наставити као издавач таквих књига син његов Вићенцо Вуковић (Della Vecchia) са новим издањима, и поновљеним старим, дакако, као што су *Псалтир с Последовањем* 1546, *Зборник*, 1547, *Служабник* 1554, *Молитвеник – Зборник*, 1560 и *Псалтир с Последовањем* 1561“ (Пантић 2008: 22).

МОЛИТВЕНИК МИЛЕШЕВСКИ штампан је 1546. године и представља другу и посљедњу штампану књигу Милешевске штампарије. Формат је средњи (4⁰), штампа у 19 редова на 360 листова. П. Шафарик сматра да је књига прештампана с Молитвеника горажданског, уз одређене додатке (Пет векова српског штампарства 1994: 148). Молитвеник је друга штампана милешевска књига. За штампу су је приредили Дамјан и Милан из Обна. „Штампари су били искусни и знали су да припреме књигу за штампу и уреде текст. Штампари су за предложак користили *Молитвеник гораждански* из 1523. Ово је врло разумљиво будући да је гораждански штампар јеромонах Теодор радио на *Молитвенику горажданском* и његова штампарска вештина је била позната и цењена у Милешевцима. Оба молитвеника, и гораждански и милешевски, сачували су све карактеристичне особине српске рукописне традиције“ (Бараћ 2008а: 97).

МОЛИТВЕНИК ЗАГУРОВИЋЕВ представља другу штампану књигу издавача Јеролима Загуровића и штампара Јакова Крајкова – поновљено издање Молитвеника Божидара Вуковића. Књига је штампана 1570. године, на 281 листу, у 21 ред (Пет векова српског штампарства 1994: 148).

Све ове књиге штампане су на српскословенском језику, ћириличним писмом. На тај начин јасно показују да је ћирилица идентитетско писмо српског народа. Прве српске штампарије препознатљиве су и по изузетно високом квалитету штампе. „Рад старих српских штампарија је трајао од 1494. до седамдесетих година 16. века. Након

тога је штампање српских књига замрло и Срби су били принуђени да поново преписују књиге“ (Бараћ 2008а: 89). Велики проблем штампарима представљала је дистрибуција штампаних књига. „Милешевци су, захваљујући свом положају и везама са светом, као и чињеници да су се афирмисали у томе сарађујући са венецијанским штампаром Божидаром Вуковићем и његовим сином Вићенцом, трговали књигом и тако први код Срба започели да се баве књижевством. Гораждани су, за разлику од њих, примењивали други, специфичан начин дистрибуције књиге. Они су се кретали за тржиштем и новим меценама из Венеције у Горажде, из Горажда у Трговиште и тако практиковали једну од карактеристичних особина породичних штампарија – њихову покретљивост“ (Бараћ 2008а: 112). Божидар Горажданин био је трговац који је већ у Дубровнику видио прве штампане књиге, латиничне, и препознао потребу за ћириличним штампаним српским књигама. Његово трговачко искуство, управо, помогло му је у дистрибуцији горажданских књига. На тај начин се штампана српска ћирилична књига ширила међу православним свијетом и постала опште добро.

Молитвеници, као и друге богослужбене књиге, представљају изузетно драгоцјен извор за проучавање писаног нашег језика. Наравно, „сваки је писани, књижевни језик, донекле вештачка, наддијалекатска или интердијалекатска творевина. Чак и онда када је тај језик у почетку врло близак живоме говору, он у каснијим фазама постаје конзервативан и све више се удаљава од дијалекатске основе“ (Вукомановић 2006: 193). Познато је да се у црквенословенским споменицима употребљава српска редакција старословенског језика, који карактерише и језик молитвеника. Штампање првих ћириличних књига, а међу њима и молитвеника, има непроцјењив значај за српски народ – његову историју, културу, писменост, опстанак; другим ријечима за његов идентит.

Ове духовне вертикале српства чврст су доказ да су Срби на овим просторима живјели своју хришћанску православу вјеру, без обзира на стравична страдања у том историјском периоду. Штампарије су на тај начин „дјело отаџбинољубља, наставка борбе за култивисање и уздизање српског народа, привођење вјечним вриједностима, на путу немањићког и лазаревског опредјељења“ (Бартула 2020: 12). Њихов значај је немјерљив, како некада тако и сада. Некада су били бедеми духовне, културолошке и језичке одбране и заштите, а сада су историјски подсјетници једне велике одговорности пред собом, другима и Богом.

ЛИТЕРАТУРА

- Архиепископ Аверкије (Таушев), јеромонах Григорије Светогорац 2007: Архиепископ Аверкије (Таушев), јеромонах Григорије Светогорац, *Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа: Тумачење Свете Литургије и свих богослужења Православне Цркве*, књигу приредили Јован Србуљ, Владимир Димитријевић, Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског (Библиотека Образ светачки).
- Бараћ 2008: Д. Бараћ, Горажданска штампарија – прва међу штампаријама у Херцеговини и српским земљама у 16. веку, *Горажданска штампарија 1519–1523*, Београд, Источно Сарајево: Народна библиотека Србије, Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву, 27–62.
- Бараћ 2008а: Д. Бараћ, *Кратка историја књиге*, Београд: Нолит, Нови Београд: ALFA TIM PRINT.
- Бартула 2020: В. Бартула, Ријеч приређивача, *Српска Горажданска штампарија у свјетлости науке и културе*, Зборник радова са научног скупа (Пале, 8. новембар 2019), Пале: Универзитет у Источном Сарајеву, Филозофски факултет Пале, Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“ Фоча.

- Вукомановић 2006: С. Вукомановић, *Српски језик и његов развој*, Београд: Завод за уџбенике.
- Јагић 2014: В. Јагић, Прва југословенска штампарија у XV веку (рад је штампан 1893. године у бечким новинама „Wiener Zeitung“, број 146), у: *Православна споменица четиристогодишњице Ободске штампарије*, приређивач: Андрија Домазетовић, Цетиње: Државна штампарија 1895, Цетиње, 67–71.
- Крешевљаковић 1961: Н. Kreševljaković, *Štamparije u Bosni za turskog vremena (1529–1878)*, *Bosniaca*, Sarajevo: Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine.
- Немировски 2008: Е. Љ. Немировски, Књиге браће Љубавића – извори и историографија, *Горажданска штампарија 1519–1523*, Београд, Источно Сарајево: Народна библиотека Србије, Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву, 97–129.
- Пантић 2008: Српска књига у Горажду и Дубровнику до средине 16. века, *Горажданска штампарија 1519–1523*, Београд, Источно Сарајево: Народна библиотека Србије, Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву, 17–25.
- Пет векова српског штампарства 1994: *Пет векова српског штампарства 1489–1994*, раздобље српскословенске штампе, приредили М. Пешикан, К. Мано-Зиси, М. Ковачевић, уредништво М. Пантић, А. Младеновић, Д. Ђупић, главни уредник М. Пантић, Београд: САНУ, Народна библиотека Србије, Нови Сад: Матица српска.
- Симић 2008: П. Симић, Литургијске особености књига Горажданске штампарије, *Горажданска штампарија 1519–1523*, Београд, Источно Сарајево: Народна библиотека Србије, Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву, 131–161.
- Ровински 2014: П. Ровински, Ободска штампарија и њен значај на словенском југу, у: *Православна споменица четиристогодишњице Ободске штампарије*, Цетиње: Државна штампарија 1895, Цетиње 35–54.
- Руvaraц 1893: И. Руvaraц, *О годишњици штампања Псалтира Божидача Горажданина*, Бранково коло, Сремски Карловци, књига XVI, св. 34.

- Српски православни молитвеник 2004: *Српски православни молитвеник*, Предговор – О МОЛИТВИ, Линц: Издавачка кућа „ПРАВОСЛАВАЦ“.
- Тупеша 2020: Н. Тупеша, БОГОСЛУЖБЕНЕ КАРАКТЕРИСТИКЕ ЧИНОВА ГОРАЖДАНСКОГ МОЛИТВЕНИКА (ТРЕБНИКА), *Српска Горажданска штампарија у свјетлости науке и културе*, Зборник радова са научног скупа (Пале, 8. новембар 2019), Пале: Универзитет у Источном Сарајеву, Филозофски факултет Пале, Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“ Фоча, 81–97.
- Чурчић 1994: Л. Чурчић, Видови и огранци раног словенског штампарства, у: *Пет векова српског штампарства 1494–1994*, Београд: САНУ, Матица српска. Народна библиотека Србије, 9–24.
- Чурчић 2019: Л. Чурчић, Горажданска штампарија у Трговишту у Румунији, *Горажданска штампарија*, Источно Сарајево – Фоча: Филозофски факултет Пале, Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“ у Фочи, Универзитета у Источном Сарајеву, 335–361.
- Шафарик 1865: P. J. Šafarik, *Geschichte des serbischen Schriftthums*, Prag.

Биљана С. Самарџич

МЕСТО МОЛИТВЕННИКОВ В СЕРБСКОЙ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

Резюме

В статье исследуется идентичностное и культурологическое значение молитвенников, печатанных в первых сербских типографиях. Они являются драгоценным источником для изучения литературного языка сербов того периода. Книги были печатаны на сербско-славянском языке, на кириллице –

алфавите идентичности сербского народа. Печатание первых кириллических книг в Цетинской, Ободской и Горажданской типографиях, между прочим и молитвенников, имеет бесценное значение для сербского народа – его истории, культуры, грамотности, существования и были образцом для всех последующих типографий – сербских и румынских. Эти церковные богослужебные книги, печатанные в самые тяжёлые времена сербской истории, являются значимым показателем того, сколько усилий приложили духовенство и народ для сохранения православной веры и национального самосознания своего народа. Молитвенники оказали большое влияние не только на богослужебную жизнь сербов, но и других православных народов. Они свидетельствуют о том, что сербский народ следовал культурным тенденциям даже в самом тяжёлом историческом периоде.

Ключевые слова: молитвенники, полиграфия, сербско-славянский язык, идентичность, история.

Јулијана С. Деспотовић*
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Центар за проучавање језика и књижевности

811.163.41'366.5:821.163.41.09 Jelenković S.

ЈЕЗИЧКО-СТИЛСКЕ КАРАКТЕРИСТИКЕ ПОЕМЕ *ГОЛА МОЛИТВА* САШЕ ЈЕЛЕНКОВИЋА**

Предмет овог рада јесу језичке и стилске карактеристике дела *Гола молитва* Саше Јеленковића. Књижевни критичари ово дело сматрају поемом, међутим, аутор га насловом одређује као молитву, те ћемо у овом раду испитивати које језичко стилске-карактеристике молитве као жанра ово дело у себи садржи. Осим графостилистичког онеобичајења у виду изостављања интерпункције, као главне језичко-стилске карактеристике овог дела могли бисмо навести употребу императива, затим стилистичке фигуре понављања, као и бројне метафоре и апострофе, а све то и јесу карактеристике молитве као књижевне врсте.

Кључне речи: молитва, императив, фигуре понављања, апострофа, *Гола молитва*, Саша Јеленковић

* julijana.stevanovic@filum.kg.ac.rs

** Овај рад настао је у оквиру пројекта 178014: *Динамика структура савременог српског језика*, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1. Увод

Молитва се у теорији књижевности дефинише као лирски жанр средњовековне књижевности религиозног садржаја, у којем се субјекат обраћа божанском бићу, анђелима или неком светитељу као предмету култа. Писана је у другом лицу, у форми обраћања, апострофе и у повишеном тону, а њена ритмичка структура подразумева уједначен низ једнакосложних целина, које се образују помоћу различитих фигура понављања и набрајања (Поповић 2007 : 446). Жанр молитве је у почетку поседовао висок степен стабилности и нормативности али је изласком из присилности средњовековне поетике и њеног ослањања на византијске узоре, стабилност полако слабила да би постмодернизам јасно искорачио из сваког облика нормативности (Рончевић 2016: 191). Будући да дело *Гола молитва* Саше Јеленковића припада српској постмодернистичкој књижевности, испитаћемо на који то начин искорачује из нормативности на језичком плану.

Како је у књижевној критици наглашено, Саша Јеленковић дозвољава да га запоседну сва нарастајућа питања 20. века, почев од егзистенцијалистичких питања о чину самоубиства, преко отуђености, стрепње, обесмишљености, распада света и немогућности комуникације, и усвајајући и проживљавајући искуство 20. века, открива паралеле са неким религиозним и филозофским искуствима претходних епоха, а *Гола молитва* у том процесу постаје „сублимат песникових уверења” (Петровић Филиповић 2009: 630). Дело су књижевни критичари одредили као поему, док је сам аутор насловом одредио као молитву. Ни једно ни друго одређење није неосновано, будући да су у овом делу садржани елементи и једног и другог жанра. Тако се ово дело одликује изузетном динамичношћу, што је карактеристика поеме, али и јед-

ним готово непрекинутим ритмом који се намеће при читању, а ритмичка структура једна је од основних особина молитве. Јеленковићеву поему Марко Стојкић сматра молитвом „са које су састругане наслаге етикеције, понизности, са које је испран цивилизацијски талог” (Стојкић 2021). Та поема истовремено представља спој личне (индивидуалне) молитве са општом (заједничком) песнички и религијски чин, представу о свету и симбол вере, изражен у одређеној језичкој форми (Петровић Филиповић 2009: 632). Нас у овом раду управо и занима језичка форма, односно, језички обрасци које дато дело и чине молитвом. Наиме, Јеленковићева поема написана је слободним стихом и једним посве деконструисаним језиком, који је лишен интерпункције. У самом тексту поеме Јеленковић ће споменути *дивљу реченицу*, затим *одсечне реченице*, а Исуса, главног јунака своје поеме, идентификоваће са дугом реченицом. Овакав језик је, истиче Стојкић, на посебан начин „наоштрен, срачунат на одређене ефекте. Синтакса је укинута, јер је она навика језика да поентира” (Стојкић 2021). И Мирјана Петровић Филиповић наглашава да се песник користи наслеђем категорије текста апсурда, разбијајући логику реченице, претачући се из једног лица у друго. Ипак, постоји нешто што представља контрапункт таквом језику поеме, а то је ритмичност, којом песник одржава равнотежу над полифоничношћу гласова унутар ње (Петровић Филиповић 2009: 641). Ритмичност се, с друге стране, одржава стиховима приближно исте говорне и визуелне дужине, који се групишу у строфе од по осам, девет стихова, а строфе се пресецају засебним стиховима. Ритмичност и молитвени тон одржавају се и императивношћу, затим стилитичким фигурама понављања, као и бројним метафорама и апострофама, а све то и јесу карактеристике молитве као књижевне врсте.

2. Императивност у поеми „Гола молитва“

Употреба императивних облика једна је од најважнијих карактеристика молитве и као сакралног и као профаног књижевног облика, будући да се и молба као говорни чин који је у основи молитве граматички најчешће исказује императивним облицима. Ситуативни оквир категорије императивности подразумева говорно лице у улози онога који подстиче на нешто, саговорника у улози онога који се подстиче и ситуацију која се жели императивним исказом остварити (Пипер и др. 2005: 660). У молитвеном жанру то би значило да је онај који упућује молитву говорно лице, саговорник је онај коме се молитва упућује, а ситуација оно што се од саговорника тражи. Међутим, у делу Саше Јеленковића није увек јасно коме је молитва упућена, а понекад ни ко је упућује. Од целог ситуационог оквира императивности понекад је задржана само ситуација, а експресивност употребе императивних облика појачана је њиховим нагомилавањем:

Поверуј стави печат одлучи ново поглавље¹
 мрачна нарав *расплети одвежи* нацртао на песку/
 да лакше заборавим (19)²;
двострука одећа одени ме снагом обуј истином (35);
подели нас победи нас позови нас (22);
Извади срце надомести угњетавај разнеси
 моја хартија твоје мисли не тражи наслаге тамјана (38);
 Заклетва предаја оковани духови *сићи* у пећину
пронеси глас о слави беди понизности прескочи
 родољубље *потисни гнев отклони сумњу*
вреај притискај у невољи у похоти у ругању
опрости смањи подетињи заповедај

1 Сва истицања курзивом у тексту наша су.

2 Број у загради означава број странице извора, чији се библиографски подаци налазе на крају рада у одељку *Извор*.

*стани крај постеље ослушни умирућег
пружи руку дотакни чело узјаши обуздај
затегни узде потражи мртвог мајстора (45).*

У уводном делу рекли смо да су стихови у овој поеми груписани у строфе од по осам, девет стихова, а да се строфе пресецају засебним стиховима. У претходно наведеним примерима императивни облици налазе се у оквиру строфа, али често су издвојени и у засебне стихове којима се строфе пресецају:

*Ишчупај и препознај моли за извињење (8);
Проучи закључај одбаџи заборави (14);
Изнајми подморницу окупи музичаре (22);
Преврни џепове поруши стубове заклони се (45);
Гледај и умри (46);
Мисли на смрт (46);
Помози удахни загризи (47).*

Наведени стихови сачињени су од два или три императивна облика, у једном примеру имамо и само један императивни облик, тако да можемо закључити да се експресивност постиже не само нагомилавањем глагола у императиву, већ и издвајањем таквих облика у засебне стихове. Посебно су занимљиви и следећи примери, који такође представљају засебне стихове у овој поеми:

*Обнови или прећути не договарај се Исус лудује³ (10);
Следи зауздај преузми Исус одолева (11);
Не прекидај битку Исус засмејава (11).*

У наведеним конструкцијама најпре имамо низање императивних облика, а затим један глагол у облику презента. Свим тим презентским облицима заједнички је

3 Истицање подвлачењем наше је.

субјекат, а то је Исус. Тако се конструкције са презентом јављају као својеврсни одговор и контрапункт императивним облицима.

Иако смо рекли да се од целог ситуационог оквира императивности задржава само ситуација која треба бити остварена, има примера у којима је директивност усмерена на Исуса као примаоца поруке:

Приповедање замара Исусе *одвежи се* (15);

Остани где си Исусе (50);

Треба стати Исусе (48).

Последњи пример указује на то да за исказивање императивности није неопходан облик императива, већ се императивно значење исказује конструкцијом *треба* + инфинитив. Каткад се то значење исказује и без употребе глагола *треба*:

И свод над водом *растати се* од ветра и снега (6);

Разочаране изван ослонца *дотакнути* ништавилком

Као таласом и све што преостане *називати* лудошћу (32).

Императивност, као категоријални комплекс апелативности, садржи многе семантичке поткатегорије, а молба је само један од њих. Уколико погледамо наведене примере, видећемо да већина њих заправо исказује неки други тип императивности. Најчешће је то заповест (*гледај, преврни, поруши*), предлог (*треба стати, растати се*), савет (*заклони се*). Права молба исказује се у примерима *помози, подели нас победи нас позиви нас, одени ме снагом обуј истином*. Присуство других типова императивности у делу указује на измењену перспективизацију: онај који упућује молитву није увек онај који моли, већ онај који захтева, тражи, наређује, саветује.

3. Фигуре понављања

Понављање је један од основних књижевних поступака. Понављањем истих или сличних елемената одређено дело или текст организују се у кохерентну целину (Поповић 2004: 549). Тако се фигуре понављања сматрају изузетно значајним конекторима у тексту, „те да су оне основна средства рекуренције, тј. повезаности текста путем понављања језичких јединица. Уједно ове фигуре не губе своју стилогену природу – оне увијек означавају скретање поруке на саму себе у циљу стварања зачудности, а тиме и реализације естетске или аргументативне функције” (Катнић Баракшић 2001: 275). Реторика је понављања речи или групе речи сврстала у различите стилске фигуре на основу места поновљене лексеме или конструкције, а таква понављања статус фигуре добила су „по томе што је опетовани (поновљени) језички елемент тиме постајао комуникативно и експресивно (нај) значајнији” (Ковачевић 2015: 298).

Стилске фигуре понављања једна су од основних обележја молитве као жанра. „Поступак понављања упућује на ритуални карактер молитве, који укључује учешће у радњама и говору, и он може да мења емотивно стање учесника ритуала” (Рончевић 2016: 192). То обележје задржава и Саша Јеленковић у својој *Голој молитви*, слушајући се често различитим фигурама понављања.

Према критеријуму локализације, реторика је као прву и вероватно најфреквентнију фигуру у употреби издвојила анафору, а то је фигура која подразумева понављање исте речи или групе речи на почетку стихова или реченица (Ковачевић 2015: 298). Анафора је у Јеленковићевом делу резервисана за императивне форме. У анафори се јављају облици императива у другом лицу једине (а) или множине (б):

(а): *Радуј се* топлом млеку млечном путу

Радуј се бронзаном бакарном тену
Радуј се грчу крхотини маховини објави
Радуј се копиту и рогу круни и аури (25);

Погледај улице тржнице базене
Погледај палате заставе позоришта
Погледај ковачнице крчме болнице
Погледај гробља тамнице нужнике (44);

дај ми реч и додир обасјај охлади сагни смрви отвори
дај ми знак плаво око сафир у џунгли редован полазак (36);

(б): *Кренимо редом* ланчани судар пожар тајфун
Кренимо редом локомотива цистерна ваљак
Кренимо редом прашина блато живи песак
Кренимо редом па куд нас одведе (19);

Кренимо редом затвор слуђеност немилост
Кренимо редом метеж епидемија сиромаштво
Кренимо редом топографски детаљи успомене
Кренимо редом па куд нас одведе (20).

Емотивно обојене форме императива додатно се истичу када се нађу у анафорски обликованој строфи. Овакви језички обрасци највише успостављају везе са традиционалним жанром молитве и уопште библијском књижевношћу, посебно понављање усклика „Радуј се”, који је карактеристичан за форму акатиста. Наведени усклик јавља се не само у анафори, већ и у анамезофори, фигури која настаје комбиновањем анафоре и мезофоре:⁴

Радуј се велелепном *радуј се* мизерном
Радуј се извртању *радуј се* ловцима (24);

4 Мезофора подразумева понављање истих речи у средини двају или више узастопних стихова или реченица (в. Ковачевић 2015: 302).

*Радуј се безизлазном радуј се хоризонту
Радуј се кремену радуј се мастилу
Радуј се бојама радуј се сузама
Радуј се мудрим паузама мисли на смрт (40);*

*Радуј се разгибавању радуј се ситу и решету
Радуј се континентима радуј се повратку
Радуј се заклетви радуј се тешком путу
Радуј се планини олуји радуј се непознатом (41).*

Осим усклика „Радуј се” у анамезофори налази се и лексема *Исус*:

*У суноврат у раскорак у свејединство
неспреман Исус злокобна жетва састављање
па растављање Исус земунца челични живци
будаласти закључак Исус врело тесто
Исус свитац Исус пепељара Исус печат
Исус тесна кошуља Исус месечева мена (12).*

У наведеној строфи најпре имамо мезофору, којом се лексема *Исус* понавља у средини другог, трећег и четвртог стиха, а потом се та мезофора надограђује комбиновањем са анафором, па у петом и шестом стиху имамо анамезофору.

За разлику од анафоре и мезофоре, која се јављу и самостално и удружене једна са другом, епифора, фигура која подразумева понављање истих лексема или синтагми на крају двају или више узастопних стихова или реченица не јавља се самостално, али јавља се удружена са мезофором:

*Казна и колонија недовршена сетва украдена
бележница разлог против повратка разлог
за сумњичење разлог против разлога (28)⁵*

5 У финалној позицији лексема *разлог* јавља се у облику генитива (*разлога*), тако да осим епимезофоре у наведеним стиховима имамо и полиптотон, о чему ће речи бити даље у раду.

Специфична комбинација анафоре и епифоре јавља се у примерима:

Исус бука млевено месо апсинт *Исус* (10);

Исус лавиринт *Исус* (23).

Наведени примери илуструју фигуру у литератури (Ковачевић 2015: 301) означену као просаподоза (киклос, епанадиплоза), а која подразумева понављање исте лексеме на почетку и на крају једног стиха или реченице.⁶ Понављање једне лексеме у оквиру истог стиха бележимо и у многим другим примерима:

Исус музика *Исус* један једини дан (12);

Исус увек *Исус* млеко у крви (24);

Чвор у дрвету *чвор* на конопцу језгро кружна (28);

Зона леда *зона* маховине знатижеља (29);

симптом апсолутног *симптом* морбидног (29),

Мајстор цинизма *мајстор* персифлаже (43);

ватра тебе чува *ватра* само твоја *ватра* (46).

У готово свим наведеним примерима иста лексема понавља се на почетку и у средини стиха. Будући да се ради о дистантном понављању, могли бисмо овакве примере подвести под епаналепсу, фигуру која подразумева „периодично понављање исте ријечи, скупине ријечи, стиха, реченице или чак фрагмента у исказу или тексту” (Багић 2012: 101). Међутим, с обзиром на то да су понављања позиционо условљена, односно, да се лексема понавља на почетку и у средини једног стиха, а у последњем примеру и на почетку и у средини и на крају истог стиха, сматрамо да је треба издвојити у посебну фигуру као што је то случај са просаподозом.

6 За разлику од симплоке, која подразумева понављање исте лексеме или синтагме на почетку и на крају два стиха или више стихова.

Епаналепсом се Јеленковић служи и када истим стиховима започиње различите строфе:

Добро ти иде настави ми ћемо доћи распусни
присни одани неухватљиви Исус сродник

Добро ти иде не предај се поход суноврат
пешчана стаза и колона камила живо писмо
[...]⁷

Добро ти иде без сумње извесна мисао
погађа као метак напушташ тајну девицу (15).

Поведи, поведи, поведи их све лагумције
оклопнике чаркаше разваљиваче стрелце
[...]

Поведи поведи поведи их заборави их
осврни се за собом изуј се не иде стопало (16–17).

У другом наведеном примеру, осим што је у питању епаналепса као дистантно понављање исте скупине речи (*поведи, поведи, поведи их*) на почетку две различите строфе, имамо и контактано понављање исте језичке јединице, а то је фигура која се у литератури назива епизеуксом (Ковачевић 2015: 350). Бележимо је и у следећим примерима:

Исус Исус Исус заборав ноћ и магла (7);
Говориш говориш говориш а доказа нема (16);
покура *разбиј разбиј разбиј* оклоп ти име (18);
пренеси залепи шаком о сто *диши диши диши* (54).

7 Стављамо [...] наместо стихова које смо изоставили због простора, а будући да за анализу нису релевантни.

У сва четири наведена примера ради се о трочлавној епизеукси, којом се наглашава „прекомјерно трајање, уопће прекомјерност и неретко, узалудност какве радње или мисли” (Багић 2012: 113). Та емотивна напетост додатно је наглашена и одсуством запете у Јеленковиће-вим стиховима.

У свим до сада анализираним примерима фигура понављања увек се једна иста лексема понављала у истом облику, тако да су све фигуре о којима смо говорили заправо фигуре позиционо условљеног или неусловљеног редуплицирања хомоформних лексема. Међутим, понекад се једна лексема понавља у различитим облицима, па говоримо о редупликацији хетероформних лексема, односно о фигури која се зове полиптотон:

Нагазна мина коме се предаје коме
 Рапортира док чека у *које* небо гледа
Који језик учи *којим* напастима одолева
Која се планета окреће због њега (8);
 Раздражљив предузимљив непомирљив *заплачи*
Нећеш заплакати прочитај нећеш *прочитати* (11);
 понекад ми *недостајеш* понекад самој себи
недостајем кофер и кључић на ланцу (18);
изгубићеш *изгубио* си нема места нестани (54).

Сва понављања, било да су хомоформна или хетероформна, било да су позиционо условљена или неусловљена, имају за циљ истицање оних лексема које се понављају. Стога је код многих фигура понављања то лексема *Исус*, или су императивни облици, за које смо већ рекли колику важност имају у тексту овог дела. Међутим, осим значењског истицања опетованих лексема, фигуре понавља доприносе звучности и ритмизацији текста, помажући успостављању нарушене хармоније језика у делу.

4. Апострофа и метафора

Апострофа је, као фигура обраћања, уз императивне форме и фигуре понављања, једна од најважнијих особина молитве. Представља „обавезно присутан конституивни елемент у молитвама, гдје је њено значење мање конотативно, инвокацијски уклопљено у општи смисао клишеираног израза” (Бабић 2019: 426). Миланка Бабић издваја неколико тематских блокова у којима се најчешће реализује апострофа, а то су бог, човек, мајка, жена, природа и природне појаве и апстрактни појмови, напомињући да тематски блок *Бог* има синонимске лексичке варијанте *Исус*, *Господ* и *Отац*. Нас у овом раду и интересују форме у којима се лирски субјекат обраћа Исусу, будући да је он главни јунак ове поеме, „средишња оса око које се разраста свет поеме, односно око које песник огољава свет” (Петровић Филиповић 2013: 59).

Известан број апострофа у којима се лирски субјекат обраћа Исусу навели смо приликом анализе императивних форми, које, такође, потпадају под апострофу у ширем сислу (*Исусе одвежи се*, *Остани* где си *Исусе*, *Треба стати* *Исусе*). Осим оваквих апострофа, у тексту поеме бележимо и следеће примере:

- Исусе шкољко* (20);
- Исусе заверо* (21);
- Исусе скретничару* (21);
- Исусе корњачо* (23).

Структурно су сви наведени примери једнообразни: састоје се од две лексеме од којих је прва *Исус*, а друга је лексема са којом се *Исус* поистовећује: лирски субјекат назива га *шкољком*, *завером*, *скретничарем* и *корњачом*. На сложену структуру апострофе упућује и Миланка Бабић, истичући да та развијена форма појачава експре-

сивност израза, онеобичавање, што и јесте циљ употребе вокатива апострофирања. Будући да је Исус и лично име и појединачан појам у хришћанству, одредба уз ту лексему има функцију апозиције, што нас упућује да се овде заправо ради о апозитивној метафори која је апострофирана.

Осим вокативно интонираних, јавља се велики број апозитивних метафора у облику номинатива, којим се Исус и неки други појам доводе у везу. Неке од њих смо већ наводили приликом анализе фигура понављања, а сада ћемо навести и оне које, као и претходно наведене апострофиране форме, чине засебно издвојене стихове, чиме су додатно истакнуте:

Исус позоришна завеса (25);

Исус звездани шатор (28);

Исус свето срце (30);

Исус предводница (32);

Исус последњи вагон (34);

Исус изгубљена стаза (36);

Исус мачка (39);

Исус сова (40);

Исус плетена корпа (42);

Исус прашина (48);

Исус плима и осека (52).

Апозитивна метафора само је једна од језичких форми у којима се ова фигура остварује. Иначе подразумева да се метафорички и неметафорички појам у писању одвајају запетом или цртом, али, будући да су у целој поеми знаци интерпункције изостављени, нема их ни у наведеним апозитивним метафорама. Ово нису једини примери апозитивне метафоре, напротив, мноштво је таквих метафора остварено и у оквиру већих строфа:

Исус слена улица Исус дуга реченица (6);
Исус мекан јастук тврда реч тежак
облак Исус секира пустиња и пећина (7);
Исус музика Исус један једини дан (12);
Исус висока мода боровница ражани хлеб
вртешка Исус танго на води ватра и крв (14).

Поистовећивање Исуса са најразличитијим појмовима, од флоралног (боровница) и фауналног света (мачка, сова, корњача), преко конкретних појмова (плетена корпа, звездани шатор, секира) до апстрактних (предводница, плима и осека) потврђује да је у Јеленковићевој поеми Исус свуда и у свему. Кумулација таквих метафора додатно појачава њихову експресивност. Уз то, многи од појмова са којима је Исус поистовећен представљају основне библијске мотиве, чиме се ова постмодерна поема поново враћа у оквире хришћанске молитве.

У уводном делу навели смо да се кроз текст поеме говори о њеном језику. Поистовећујући Исуса са дугом реченицом, Јеленковић га изједначава и са самим својим делом, које представља један непрекинути ток мисли, дугу реченицу без иједног интерпункцијског знака.

5. Закључак

Након проведене лингвостилистиче анализе поеме *Гола молитва* Саше Јеленковића можемо закључити да су у овом делу, које припада постмодерној књижевности, присутне језичке и стилске карактеристике молитве као жанра, али да су оне умногоме модификоване у духу постмодернизма.

Тако се у Јеленковићевом делу задржао категоријални комплекс императивности, који је у основи молитвеног

жанра. Императивност је најчешће у овом делу исказана глаголима у облику првог или другог лица једине императива, и ретко, конструкцијом *треба* + инфинитив, или само обликом инфинитива. Међутим, само мали број примера у себи садржи семантику молитве, док је семантика забране, захтева или наредбе чешће исказана. То нам говори о промењеном положају лирског субјекта у пост-модерној молитви: он више није у улози само онога који за нешто моли, већ је у улози онога који захтева и наређује.

Многи императивни облици уграђени су у фигуре понављања, а такве једна су од главних обележја молитвеног жанра. У *Голој молитви* забележили смо бројне примере анафоре, мезофоре, као и њихове комбинације, затим комбиновање мезофоре и епифоре, као и примере просаподозе, епаналепсе, епизеуксе и полиптотона. Све оне доприносе успостављању ритмичности, хармоније и реда у тексту ове поеме, тексту који је лишен синтаксе и интерпункције. Није случајно што су строфе које у себи садрже анафору или анамезофору у облику катрена – то је још један од видова повезивања са традиционалном поезијом и устаљеним облицима.

Конечно, најважнија фигура у молитви, а то је апострофа, код Јеленковића се јавља ретко и у веома специфичним условима. Апострофична конструкција увек је двочлана, први члан је увек Исус, а различите су апозитивне детерминације уз њега. С друге стране, велики је број апозитивних метафора у којима је Исус поистовећен са свиме што се налази око нас, он је и храна, и пиће, и животиња и биљка, и време и простор. Велики број метафора у односу на мали број апострофа указује на чињеницу да лирски субјекат пре жели да Исуса детерминише и именује, него да му се директно обрати.

Примери у којима смо бележили императивне облике, неке фигуре понављања, као и примери апострофа и апозитивних метафора често су издвојени у

засебне стихове, који пресецају целину поеме. Таквим позиционим издвајањем све три главне језичко-стилске карактеристике овог дела додатно су наглашене.

На крају, можемо рећи да се кроз целу поему намеће један амбивалентан поступак: с једне стране нагомилавање глаголских облика у императиву, с друге стране низање појмова и слика, често у оквиру метафора са Исусом. Такав поступак доприноси великом емоционалном набоју током читања поеме. Истовремено, укидање синтаксе и низање великог броја појмова-слика упућује на сам наслов дела: као што је молитва гола, тако је огољен и језик којим је написана.

ИЗВОР

Јеленковић 2013: С. Јеленковић, *Гола молитва*, Нови Сад: Културни центар Новог Сада.

ЛИТЕРАТУРА

Бабић 2019: М. Бабић, *Екскламативне конструкције у српском језику*, Андрићград: Андрићев институт.

Багић 2012: К. Багић, *Рјечник стилских фигура*, Загреб: Школска књига.

Ковачевић 2015: М. Ковачевић, *Стилистика и граматика стилских фигура*, Београд: Јасен.

Катнић Баракшић 2001: М. Катнић Бакаршић, *Стилистика*, Сарајево: Љиљан.

Петровић Филиповић 2009: М. Петровић Филиповић, LEX ORANDI, LEX CREDENDI: Феномен молитве у поеми „Гола молитва“ Саше Јеленковића, *Књижевна историја*, бр. 139, Цетиње, 629–645.

Петровић Филиповић 2013: М. Петровић Филиповић, Писмо ниоткуд, у: С. Јеленковић,

Гола молитва, Нови Сад: Културни центар Новог Сада, 55–64.

Пипер и др. 2005: П. Пипер и др, *Синтакса савременога српског језика*, Београд – Нови Сад: Институт за српски језик САНУ, Београдска књига – Матица српска.

Поповић 2007: Т. Поповић, *Речник књижевних термина*, Београд: Логос арт.

Рончевић 2016: Т. Рончевић, *Молитва као жанр у српској књижевности XX века*, докторска дисертација, доступно на: <https://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/7802?show=full>, 2.4.2021.

Стојкић 2021: М. Стојкић, *Самба и гноза*, http://agoncasopis.com/arhiva/stari_sajt/broj_33/poezija/1marko_stojkic.html, 5.5.2021.

Julijana Despotović

LINGUISTIC AND STYLISTIC CHARACTERISTICS OF THE POEM NAKED PRAYER BY SAŠA JELENKOVIĆ

Summary

The paper aims to research the linguistic and stylistic characteristics of the work *Naked Prayer* by Saša Jelenković. Although literary critics consider this work a poem, the author, using the title, defines it as a prayer. Following this idea, the paper analyzes the linguistic and stylistic characteristics of the prayer genre that can be found in the work. Along with graphostylistic estrangement seen in the omission of punctuation marks, the main linguistic and stylistic characteristic of this work can be said to be the use of imperative, followed by the literary devices of repetition, as well as numerous metaphors and apostrophes, that is, precisely the elements that make this poem a prayer. We may notice the frequent use of forms that express pleas and requests, namely imperatives and infinitives with a directive meaning.

Additionally, there are numerous literary devices of repetition (anaphora, metaphor, epiphora, and other combinations), which bring this text closer to the genre of prayer as a lyrical genre of medieval literature and thanks to which the rhythm of prayer is kept. All of the previously mentioned linguistic and stylistic characteristics are further emphasized by being separated into special units within the text.

Keywords: prayer, imperative, literary devices of repetition, apostrophe, Naked Prayer, Saša Jelenković

Милка В. Николић*
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Катедра за српски језик

82.09:821.163.41.09

ЕПИТАФИ НА КРАЈПУТАШИМА КАО ОБЕЛЕЖЈИМА НАД „ПРАЗНИМ ГРОБОМ“ (КУЛТУРНО НАСЛЕЂЕ ЗАПАДНОСРБИЈАНСКОГ ПОДРУЧЈА)

Циљ овог рада јесте да се испитају језичко-стилске и жанровске одлике епитафа на крајпуташима на подручју западне Србије, насталим током прве половине 20-ог века. Анализа је показала да се надгробни натписи одликују сажетошћу јер каменорезац нема много простора за писање. Остварује се кондензована форма епитафа, која је, без обзира на сажетост, исцрпна у погледу информативности. Текстови информишу стилски неутрално, али и помоћу експресивних израза. У већини епитафа доминирају референцијална и конативна функција језика, а у појединим поетска. Јавља се наративни микродискурс, као и лирски тон. Натписи на крајпуташима имају аналогне текстовне структуре и конструкционе одлике.

Кључне речи: надгробни споменик, крајпуташ, епитаф, језичке одлике, жанровске одлике, функције језика

1. Увод

„У западној и југозападној Србији, налази се више него у другим крајевима камених споменика изван гробља, поред путева и на раскрсницама”, међутим, „обичај подизања споменика, обележја, над ‘празним гробом’ распрострањен је у целој Србији, затим у Босни и Херцеговини и у Црној Гори” – у питању је „давнашња појава позната код многих народа (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 109).¹ У најужем смислу, крајпуташи се везују за период од почетка 19-ог века до 40-их година 20-ог века, а настали су првенствено за време ратних догађаја: од Првог и Другог српског устанка, преко Српско-турског (1876–78) и Српско-бугарског рата (1885) до балканских ратова и Првог светског рата. Поред војничких, постоје и крајпуташи посвећени цивилним лицима настрадалим у мирнодопским условима.

Крајпуташи су мултимедијална дела јер подразумевају спој ликовног и вербалног елемента, тј. линије, боје и речи, као и утискивање људске фигуре и других ликовних елемената у рељеф на каменој подлози. Најчешће се праве од камена који се назива *пешчар*, који је мек и погодан за обликовање (међутим, брзо пропада). Имају облик усправног вертикално постављеног споменика висине од

1 Феномен крајпуташа постоји и изван Србије: „у Босни и Херцеговини, Хрватској, Румунији и Бугарској, а вероватно да се и у другим земљама у окружењу могу наћи примери оваквог обележавања места повезаног са смрћу покојника” (Трбојевић 2011: 132). Сматра се да назив *крајпуташи* „не постоји у народу као ознака за споменик поред пута” (Драшкић 1967: 65), а да га је први употребио песник Бранко В. Радичевић у књизи *Плава линија живота* (1961). На надгробним споменицима јављају се различити изрази: „поред најчешћих: споменик, спомен, биљег (али и: биљега), знак и крст јављају се и називи: надгробник, стена, мрамор, земник, камен, дубећи камен, камени дуб, дирек, задужбина и чувар” (Николић 2018: 341–342).

90 до 180 цм, ширине до 50 цм и дебљине до 25 цм (Живковић 2018: 404). На предњој страни стеле налази се слика људске фигуре, а на задњој је епитаф. На бочним странама су симболичне слике (голуб, лист винове лозе, грожђе), а може да буде и краћи вербални сегмент. Од боја се јављају плава (доминира), зелена, црвена, бела, жута, окер, мрка и црна (најређа).² Творци крајпуташа (клесари, каменоресци) нису се у многим случајевима потписивали на својим делима, тако да су данас непознати, иако су у своје време били веома цењени. Међутим, постоје подаци о појединим представницима каменорезачке вештине.³

Увид у епитафну грађу коју пружа наш корпус доводи до сазнања да епитафи на крајпуташима имају типичне одлике овог жанра:⁴

„Epitaf nije bio autonomna forma i sasvim sigurno nije bio književna forma; bio je povezan s materijalnom osnovom (slično kao i *kenotaf* pisan u prvom licu jednine i rimski *eulogium*, koji ima panegirički karakter), ali je tokom svog razvoja težio formalnoj (i prostornoj) štedljivosti, odnosno

2 Употреба, симболика и функција појединих боја на крајпуташима представљају засебан истраживачки проблем, посебно доминација плаве боје (уп. Николић 2018: 33–38). О плавој боји са лингвистичке тачке гледишта, в. Ивић 1994.

3 Бранко В. Радичевић помиње каменоресце западносрбијанског подручја који су били активни у другој половини 19-ог и првој половини 20-ог века: Јосиф Симић, Новица Гавриловић, Добросав Стевановић, Радосав Чикириз, Симо Грбић, Љубомир Триповић, Млађан Рајковић (в. Радичевић 1961). Каменоресцу Радосаву Чикиризу посвећена је посебна књига (в. Николић 1989), а засебни чланци су објављени о Љубисаву Кукићу, Димитрију Аврамовићу, Вељку из Љутица (в. Николић 1990; 1993; 1995).

4 Епитафну грађу прегледали смо у следећим изворима: Борчић 2017; Николић 2018; Радичевић 1961; Радосављевић 1995; Росић 2009; Савовић 2009; Стефановић 2014; Фостиков 2018; Цицовић, Брајовић 2011. Напоменућемо да су аутори/приређивачи бележили епитафе на методолошки различите начине.

aforističkom obliku i identifikujuće-imenujućoj formi često u obliku sentence ili citata. [...] Imao [je] sve osobine inskripcije, od imenujuće funkcije (*onomastički e.*), prelazio je u protokolarnu (*identifikujući e.*) i u metaforičko-opisnu (*poeteski e.*)” (Gazda, Tinecka Makovska 2015: 358)

Циљ овог рада јесте да се испитају језичко-стилске и жанровске одлике епитафа на крајпуташима очуваним на подручју западне Србије, а насталим током прве половине 20-ог века до Другог светског рата.⁵ Очекивано је да ће услед веома суженог простора за писање текст бити и садржајно и формално кондензован, а да ће доминирати референцијална и конативна функција језика. На крају, покушаћемо да успоставимо везу између крајпуташа и молитве, узимајући у обзира сазнања која доноси епитафна грађа, као и научна литература.

2. Приступ проблему

Крајпуташа су истраживани са етнолошког, антрополошког и историјског становишта (в. Ђаповић 2009; Живковић 2018; Радосављевић 1995; Росић 1999; Росић 2009; Трбојевић 2011; Фостиков 2018; Цицковић, Брајовић 2011). Упознавању епитафа са филолошког аспекта допринео је Радојко Николић (1988; 1991; 1998; 2018), испитавши епитафну грађу „свих врста” на скоро 70.000 сеоских споменика у западној Србији.⁶ Бројна питања

5 Определили смо се за прву половину 20-ог века јер старији споменици захтевају посебну филолошку анализу језика и писма (што није обухваћено предметом нашег рада), а после Другог светског рата крајпуташа настају у сасвим другачијем друштвеном контексту. Дијалекатске одлике, такође, чине засебну тему истраживања и нису обухваћене нашим радом.

6 Радојко Николић је познат по монографији *Камена књига предака* (1979, 2018), а значајне су и његове публикације: *Умирања животу*

остала су неистражена: „идејни феномени споменика, морално-вредносна област епитафа, социолошко-психолошка подлога надгробног изражавања, различитост тумачења животних појава у зависности од протока времена и генерација, литерарна генеза и вредност споменичког казивања, стилско-језичке особености појединих раздобља и клесара, ‘методе’ у приказивању личности покојника итд.” (Николић 2018: 28). У литератури је објашњено зашто се подиже споменик крајпуташ:

„Блиска родбина покојника подиже овакав споменик, у ствари симболичан гроб, ономе ко страда или умре далеко од своје куће па му се често и не зна прави гроб. Већи број споменика подигнут је на месту где је неко страдао, умро насилном смрћу, јер се верује да мртвац треба да буде сахрањен на месту где је погинуо. Ово се чини из веровања да се погинули не привиђа пролазницима на месту страдања, у ствари да душа покојника не лута зато што није сахрањена. Како се види, у овом случају се ради о постављању надгробних споменика изван гробља, на месту где често нису сахрањени посмртни остаци покојника” (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 109).

За разумевање феномена крајпуташа значајна су истраживања која се баве религијским и друштвеним контекстом везаним за смрт и сахрањивање.⁷ Религијска

једнака (1988); *Каменорезац Радосав Чикириз* (1989); *Сељакова душа на камену* (1991); *Каменописци народног образа* (1998).

7 „Један од најважнијих култова код Словена свакако су посмртни обичаји. [...] У култури Срба, умирање, смрт и сећање на покојника су пропраћени низом ритуалних обреда који за циљ имају опроштај групе са покојником, изражавање туге, а понекад и комуникацију са загробним светом” (Трбојевић 2011: 141–142). О концептуализацији и тематизацији смрти и гроба у српској усменој и писаној књижевности постоје бројна истраживања, а указаћемо на она која су била најинспиративнија за нашу тему: Вукомановић 2016; Гавриловић 2019; Делић 2019; Пешикан Љуштановић

и друштвена пракса везана за подизање крајпуташа подразумева: (1) најпре, посебан тип културе – *сеоска традиционална култура*; (2) затим, посебан тип друштвене заједнице – тзв. *друштво међусобног познавања*, што је управо карактеристично за сеоска друштва; (3) на крају, посебан тип религије – тзв. *народна религија*, која се одликује интерференцијом паганских и хришћанских елемената, односно повезивањем анимистичког виђења смрти са црквеним нормама (в. Живковић 2018: 406-411). Епитафне поруке „се могу читати као интертекстуални елемент на два нивоа: на језичком нивоу – као део другачијег језичког медија, односно као писани фолклор, епитаф, а на етнолошком нивоу – као обредно-обичајни систем, заједно са целокупним уређивањем пејзажа гроба” (Радовановић, Матић 2019: 363).

Проучаваоци издвајају четири категорије крајпуташа: (1) „белег, крст покрај пута или на месту погибије постављен као подсетник на погинуле далеко од дома у периоду пре Првог светског рата”; (2) „споменик погинулима у Првом светском рату (дакле, период подизања оваквих споменика датира од двадесетих година 20. века”); (3) „крајпуташ у урбаној средини у неком од традиционалних облика”; (4) „крајпуташ у урбаној средини у модерном облику” (Трбојевић 2011: 133).⁸ У литератури постоји и уже одређење крајпуташа:

„У крајпуташе се не могу убрајати обележја на местима страдања оних који су након смрти сахрањени на начин

2014; Радовановић, Матић 2019; Симић 2019. Преглед етнолошких и антрополошких студија о смрти може се наћи у: Ковачевић, Синани 2014; Павићевић 2016.

8 Нашим истраживањем нису обухваћени крајпуташа у урбаној средини (последње две од горе наведене четири категорије). О крајпуташима у урбаној средини (на подручју Београда), в. Ђаповић 2009; Трбојевић 2011.

предвиђен обичајима, спомен обележја на местима саобраћајних несрећа, разне спомен-плоче које више опи-сују догађај него конкретног појединца. За оваква и слична обележја некад су били уобичајени називи *белег* односно *мрамор*. У најкраћем, оно што није споменик над празним гробом то није крајпуташ” (Живковић 2018: 405).

Прецизираћемо како ћемо користити термин *крајпу-таша* у овом раду, у складу са грађом која нам је стајала на располагању:⁹

(1) У најужем смислу, крајпуташ је *кенотаф*, тј. спо-меник над празним гробом или над гробом у коме су сахрањени предмети који су припадали покојнику (нпр. одећа, оружје). Јавља се у случају када је неко настрадао изван куће, при чему његово тело није пронађено и није сахрањено (најчешће војници). Догађало се да особа настрада и буде сахрањена далеко од свог места. Тада је породица крај пута или на свом имању или на локалном гробљу подизала спомен-обележје.

(2) Друга могућност подразумева да је настрадала особа пренета са места страдања и сахрањена на свом имању или на локалном гробљу. Дакле, није кенотаф у питању. Ово се јавља и у ратним и у мирнодопским усло-вима.

(3) Трећа могућност јесте *белег* на месту где је неко страдао у мирнодопским условима, а то се догодило даље од куће (нпр. особа која се утопила, смрзла, погинула од грома, настрадала несрећним случајем), а тело је про-нађено и сахрањено на гробљу. Међутим, догађало се да су настрадале особе сахрањиване на месту где су изгу-

9 Целокупна грађа коју смо пронашли у изворима обухвата различите типове споменика, дакле, не само крајпуташе. За анализу смо користили искључиво крајпуташе (које схватамо на горе приказан начин), и то из времена прве половине 20-ог века.

биле живот – сматрало се да их не треба преносити јер би то за заједницу донело неповољне догађаје (несрећу, болест, неродицу). Дакле, ни у овом случају није кенотаф у питању.

Наша грађа је у просторном (географском) погледу везана је за подручје западне Србије. У погледу времена настанка она припада првој половини 20-ог века до Другог светског рата, након којег се традиционална сеоска култура развија у неповољним друштвеним условима. У литератури се указује на следеће језичке аспекте: (1) језик овог подручја на дијалекатском плану представља „прелаз од ортодоксног херцеговачког ка шумадијско-сремском говору и у основици је књижевног језика”, с тим што постоје разлике у односу на књижевни језик; (2) „на споменицима је заустављено језичко наслеђе у распону од сто и више година”; (3) „надгробни” језик је превасходно писани језик, остварен са одређеним елементима усменог/говорног језика (Николић 2018: 335-336).

Како смо указали на почетку, наше истраживање је усмерено на језичко-стилске и жанровске одлике епитафа на крајпуташима. Епитафни дискурс анализирали смо пратећи реализацију језичких функција. У наредном поглављу доносимо резултате анализе епитафног корпуса из западносрбијанског подручја, уз навођење репрезентативних примера.¹⁰

3. Резултати анализе

Корпус потврђује да се текстови епитафа на крајпуташима одликују краткоћом. Због неопходности да се

10 Велика/мала слова, састављено/растављено писање, скраћенице, интерпункцију и друге графичке одлике преносимо на исти начин као у изворима. Као што смо претходно указали, у изворима је епитафна грађа забележена на методолошки различите начине.

штеди простор који каменоресцу пружа камена стела, речи су често писане састављено и коришћене су скраћенице. Синтаксичке целине понекад су раздвајане различитом бојом слова. У писању великих и малих слова, као и скраћеница, затим, састављеном и растављеном писању, а посебно у употреби интерпункцијских знака – није лако утврдити систем правила којих су се каменоресци придржавали.

Као што је очекивано, референцијална функција доследно се јавља у свим епитафима, међутим, није реализована у једнакој мери у сваком појединачном тексту – у појединим натписима она остаје у другом плану док поетска функција доминира. Наводимо типичне примере епитафа са доминантном функцијом саопштавања. У питању су споменици посвећени погинулим војницима. Први је посвећен двојци браће од којих је један пронађен на ратишту, пренет и сахрањен у свом селу на гробљу, а други није пронађен, дакле, за њега је подигнут споменик над празним гробом. Други је посвећен браћи чији посмртни остаци нису пронађени, а заједнички споменик се налази у њиховом селу на гробљу – иако се налази на гробљу (а не крај пута), овај натпис садржи обраћање (молбу) путнику. Последња два споменика посвећена су такође браћи, која су страдала у два рата, а посмртни остаци оба брата су пронађени и сахрањени:

Споменик Миливоја и Милутина браће Миловића из Прилика који своје животе положише на бранику отаџбине у Европском рату. И то: Миливоје рођен 1893 године погину у борби на Крстацу 20 новембра 1914 године. Пренет и сахрањен у овом гробљу. А Милутин, рођен 1890 године у одступању кроз албанску голготу умро је негде око Драча 1915 године. Кога дана и где је сахрањен – не зна се (Радичевић, 85).

Путниче нежалите труда. Прочитајте ове споменике браће Јосиповића који дадоше и живот свој за отаџбину мајку Србију

МИЛИЋ ЈОСИПОВИЋ поручник и вођа добровољачке и комитске чете погибе на Атиници код Чачка 20 окт. 1915 г у својој 27. г. Спомен подиже му мајка Дуња и сестре Анка и Радојка

МИЛАН ЈОСИПОВИЋ п. наредник 4. ч. II б. 4. пука I поз. који је учествовао у свим борбама од 1912 до 1916 г и погибе на Кајмакчалану 11 сеп. 1916 г. у својој 26. г. Спомен подиже му мајка Дуња и сестре Анка и Радојка (Борчић, 84)

Александар В. Новитовић из Трешњевице, 7 јула 1913 г. погинуо је храбро борећи се са Бугарима на положају Грамада – Власина у 16 год. Своје младости; А као војник 3. ч. I б. X-ог пука I позива. После три месеца његово је тело пренето са положаја и 12 октомбра овде сахрањено. Бог да му душу прости. Слава му (Радичевић, 74).

Наредник Тикомир В. Новитовић из Трешњевице, 20 новембра деветсточетрнаесте погинуо је храбро борећи се против Аустријанаца на положају Гојна Гора у 37 год. своје младости, а као војник 1. ч. I-ог бат. Допунског пука Шум. дивизије II позива. Са положаја пренет је 14 децембра исте године. Овде сахрањен. Бог да му душу прости. Слава му (Радичевић, 74).

О војницима су бележени прецизни подаци који се односе на чету, батаљон, пук, дивизију, позив (I, II или III), војни положај на коме се одиграла борба и место погибије. Епитафи посвећени погинулим војницима имали су друштвену улогу да укажу на заслуге војника и за ужу заједницу и за државу, а тиме да подстакну потомке на поштовање предака. Дакле, зато језик у епитафима, уз референцијалну, најчешће врши и функцију деловања.

Споменици посвећени особама страдалим у мирно-допским условима садрже бројне податке, при чему се и у овом случају истиче значај настрадале особе за заједницу. Ако је у питању лице које има чин у војсци, то се истиче. Такође, истиче се занимање. Ако је млађа особа,

онда се указује на неке друге вредности, нпр. за момка да је био одличан ђак и да се узорно владао, а за девојку да је била вредна. Поменуће могућности запажамо у наредним примерима:

Авај свету мој жалосни цвету, рано цветаг па рано увену, као ружа од јаркога сунца. пок Велисав Милановић из Глумча који погину од душманске руке 14 септем. 1905 у 26 год. свог живота. Био је у сталном кадру у војсци као поднаредник (Радичевић, 98).

Миливоје М. Алексић из Трешњевице кадровски поднаредник поживи 27 г. а престаји се у вечност 10 фебруара 1931 г. у ужичкој болници од ране коју му је из пушке нанео злонамерни зликовац (Радичевић, 102).

Преваром убијен је мучки наш мили син Миломир Љ. Благојевић из Церове. Рођен је 19 јула 1922 год. А погибе од злочиначке руке, на превару мучки, од породице Драгомира гл. Цибуровића у њиховој кући у пољу на Лучиндан 1 новемб. 1936 г. Миломир је служио у селу за пример својих другова а као највећа дика и понос својих родитеља. Миломир је са одличним успехом свршио Основну и трговачку школу у Ариљу. Овај спомен од уздаха већи подижу ти твоји родитељи, јер те неста усред младих дана, надо наша овде закопана (Радичевић, 103).

Једини син тужног оца и мајке пиште и жале свог једина Десимира Нешовића из Глеђице војник сталног кадра нај лепшег цвета од 20 лета укиде га ратна клета са овог света погибе 1914 год бог даг прости спомен сподижу за на век тужни отац Љубисав мајка Марица и задруга куће (Фостиков, 39).

У другом и трећем примеру доминира функција саопштавања, док се у првом и четвртом уравнотежују референцијална и поетска функција. Трећи и четврти епитаф имају наглашену емотивну функцију: (1) у трећем епитафу – ова функција долази до изражаја у завршној реченици, која је написана као обраћање родитеља сину у

другом лицу једнине, за разлику од преосталог дела текста написаног у трећем лицу једнине; (2) у четвртном епитафу – емотивна функција се постиже избором лексике, као и истицањем детаља да је погинуо син јединац (*Једини син тужног оца и мајке пишите и жале свог једин[и]а*).

Насупрот епитафима у којима доминира функција саопштавања, постоје и текстови у којима се мање или више испољава поетска функција, као у наредна два текста. Други од ова два натписа показује да је клесар писао великим словима речи које је сматрао посебно значајним (уп. Радићевић 1961: 85–86):

На гробовима у туђини ни, неће српско цвеће, нићи поздравите наше миле, неможемо, никад, стићи МИЉКО М МИЛИНКОВИЋ, из Том. Поља вој. 4 ч П бат, Х п. пука кадровског, у својој, 21-ој год, погину у враништу – у Албани, септембра, 1913-год. (Савовић, 18)

Збогом Свету моје рано Цвеће. Данас, Сутра Мене Бити Неће. Већ се спремам на Далеке путе. Одакле се никад Повратити Нећу. А ви роде Запалите ми Свећу. Гаврило Ичелић 1989–1917 (Радичевић, 68).

У другом од претходна два текста јавља се и функција деловања – текст почиње опраштањем, а завршава се обраћањем. У том натпису језик привлачи читаочеву пажњу избором речи и фигуративним изразом: (1) апострофа на почетку и на крају, при чему се апострофа у завршном сегменту може схватити као молба упућена путницима, породици и сународницима (о молби ћемо говорити на крају овог разматрања); (2) метафорички лексички спој (*свету моје рано цвеће*); (3) еуфемистичка хипотипоза (*већ се спремам на далеке путе*).¹¹ Наредни пример се одликује још јачим ступњем поетизације:

11 Стилематичке одлике стилских фигура посматрамо као у: Ковачевић 2015.

Стој, постој, овде лежи крабри војник Стојадин Перишић, живео је кад тебе није било, две војне војевао, у првој војни нишанција бијо, у другој возар, у првој војни Турке разгонијо, у другој Швабе; кућицу своју на слабој снази оставијо; жена му Мара васдан тегобне послове обављала и тако дечицу хранила; Стојадин за Србију крабар бојак бијо, три ране задобијо; од прве ране још је могао да сване, од друге још је могао да дане, од треће пуне ране није могао да устане, кости је своје на бојном пољу оставијо (Радичевић, 62).

Овај текст је написан као један исказ (интерпункцијске знаке смо пренели како су написани у извору, вероватно припадају приређивачу, а не клесару). Стилематички поступци омогућавају да се издвоје одређени смисаони и структурни сегменти епитафа:

(1) Први сегмент почиње директним обраћањем помоћу два глагола у императиву (*стој, постој*), од којих први зауставља путника, а други га задржава. Након тога следе две информације: *овде лежи крабри војник Стојадин Перишић, живео је кад тебе није било*. Прва информација је казана конкретније, садржи име и презиме, а антропоними представљају јаке позиције у тексту, што опет задржава читаочева пажњу. Друга не доноси конкретан податак о времену живота погинулог војника, него је стилизована тако да уз императивни облик глагола с почетка текста делује на путника-читаоца, што се постиже личном заменицом другог лица.

(2) Други сегмент се остварује стилском фигуром дистрибуцијом у конструкцији: *две војне војевао, у првој војни нишанција бијо, у другој возар, у првој војни Турке разгонијо, у другој Швабе*. Дистрибуција подразумева да се прво наводи један појам изражен у форми или једне лексеме или субординативне конструкције, а затим се тај појам објашњава навођењем његових делова.

(3) У трећем сегменту се на дистрибуцију из претходног дела текста надовезује стилска фигура ентимем у конструкцији: *кућицу своју на слабој снази оставијо; жена му Мара васдан тегобне послове обављала и тако дечицу хранила*. Ентимем подразумева да се прво наводи општа мисао, а затим се та мисао конкретизује.

(4) Четврти сегмент овог епитафа стилизован је опет у форми стилске фигуре дистрибуције, с тим што се њене компоненте градацијски појачавају, а додатни ефекат се постиже позиционо условљеним дистактним хомоформним понављањима појединих речи: *Стојадин за Србију крбар бојак бијо, три ране задобијо; од прве ране још је могао да сване, од друге још је могао да дане, од треће пусте ране није могао да устане*.

(5) Завршни сегмент има двоструку функцију - прво, доноси разрешење последње градацијске компоненте из претходног дела текста, и друго, затвара епитаф експресивним изразом који има снажно асоцијативно дејство на представнике српске културе: *кости је своје на бојном пољу оставијо*.

Клесар је посебну пажњу посветио избору лексике:

(1) Од стилемтичне лексике јављају се деминутиви *бојак, кућица и дечица*. Реч *бојак* је из фолклорног речничког инвентара, то је својеврсна поетска реч, која се не јавља се у свакодневном говору. Деминутиви *кућица* и *дечица* срећу се и у свакодневном говору, а у овом епитафу имају хипокористичку стилску вредност, што се запажа у контексту. Реч *кућица* у овом контексту може обухватити и примарну и метонимијску семантичку реализацију (и објекат и породица). Изразом *на слабој снази* указује се да је после војничког страдања остало да жена брине о имању и деци (*кућицу своју на слабој снази оставијо; жена му Мара васдан тегобне послове обављала и тако дечицу хранила*).

(2) Глаголи *сване, дане* и *устане* звуковно су обједињени и у овом градацијском низу остварују се као експресивне јединице.

Сви наведени стилематички поступци (и на плану формирања конструкција и на плану избора лексике) доприносе текстовном јединству епитафа, тако да епитаф у целини представља текстостилем. Две стилске фигуре посебно доприносе ефекту текстостилема: (1) дистрибуција, која се јавља два пута, при чему, у првом случају садржи две напоредне конструкције распоређене у виду паралелизма (*у првој војни нишанција бијо, у другој возар; у првој војни Турке разгонијо, у другој Швабе*); (2) ентимем. Поменуте фигуре утичу на ритмичку уређеност синтаксичког низа, стварајући тако одређени ритам.

Текст је естетски стилизован на такав начин да побуђује колективне асоцијације и представе познате говорницима српског језика. Дакле, епитаф се позива на колективно искуство и заједничко знање које имају чланови заједнице, како би се истакло да је погинули војник допринео заједници и да као њен члан заслужује поштовање не само савременика него и будућих покољења.

Натписи на надгробним споменицима западносрбијанског подручја одражавају „епску ширину и лирску топлину” човека западне Србије (Николић 2018: 335). И једно и друго може се запазити на појединим од претходно наведених примера. Јављају се и споменици са стиховима:

Наш мили и никад прежаљени Крунислав, син Зорке и Драгише Пурића из Полошнице умро 26. маја 1912. г. у београдској болници у 13. г. свога живота. Овај споменик подигоше му уцвељени родитељи и брат Јанко и сестра Роса

Ти пламти зоро златна
твој сјајан блистав зрак
сви срећни тебе славе
ја љубим гробни мрак (Радосављевић, 229)

Поменућемо епитаф посвећен младој жени умрлој на порођају. Овај текст показује утицај урбаног живота односно „градске речи” (Радичевић 1961: 91), а то се запажа у изразу *деликатна женска*, који није усклађен са конвенционалним (свечаним) избором лексике у преосталом тексту:

Спомен Драгине жене Милоја Сатирића, земљ. из Миросаљаца, која поживи 23 год. А престави се 26 априла 1903 год. Она је била деликатна женска што се ретко наћи може, но великим својим радом нежалећи труда свог, као жена у другом стању себе у безснажност доведе, па кад час стиже са својим се бременим раста. И живо чедо као леп цвет остави, и приступи божјем мачу, а њена деца сирочад за својом мајком плачу. Бог да јој душу прости. По одобрењу њеног мужа спомен овај подиглоше јој из поштовања ожалашћена браћа Радивоје и Мијаило Димитријевићи из Свештице (Радичевић, 91–92).

Како можемо епитафе на крајпуташима повезати са молитвом? Везу ћемо успоставити посредно, полазећи од разлике и уједно корелације између молитве и молбе. Најједноставније речено, молитва је упућена богу, а молба човеку, молитва је духовна молба. Крајпуташе се увек обраћају човеку, не обраћају се богу:¹² *Приђи ближе ој путниче мили брате, нисам никад ја мрзио на те, те ти види где моја младост почива* (Радичевић 1961:105); *О путниче чекај мало, не пожали труда твога што ћеш стати и прочитати биљег овај* (Радичевић 1961: 119); *Данас је био ред мој, а сутра ће бити твој; Што је човек овог света друго него шака пра; Што год сам ја овде сада бит ћеш и ти изненада* (Николић 2018: 49); *Не пожали*

12 „Није нађен ниједан пример да се покојници обраћају богу! Богу су се обраћали живи, а мртви живима” (Николић 2018: 48).

труда кад наиђеш туда, јер и ми смо некад срећни били кад смо тијем путем пролазили, па размисли срећа шта је и колико она траје (Николић 2018: 51).

За наше разматрање инспиративно је виђење корелације између молитве и гроба у контексту српске средњовековне житијне књижевности:

„Дакле, зашто се сви житијни текстови завршавају упућивањем на гробно место и његов значај? [...] Одговор налазимо у ставу архимандрита Софронија да би молитва најпре требало да се роди из искуства паклених мука. [...] Мука коју носимо у себи, неизлечива рана на телу нашег живота тако постаје садржај нашег духа којим ми свако наше стање преносимо из уских оквира наше индивидуалности у сферу светлосне љубави Бога. Гоњени својом муком, доведени смо до гроба, а тек смо крај њега сведоци истине, откривења, чуда” (Симић 2019: 357).

На крајпуташима је најчешће написана молба која се упућује путницима, члановима уже и шире породице, сународницима, људском роду уопште – то је особена духовна молба коју умрли упућује живоме:

„Примећује се да су многа обраћања са надгробника врло слична обраћањима богу из разних молитава. Као да су пролазници поред гробова добили достојанство виших бића па им се покојници скрушено обраћају као велики покајници” (Николић 2018: 48).

Обраћања и молбе живима упућене од покојника представљају „вечни дијалог” којим су умрли „излазили из гробне осаме и тишине и настањивали се у пределе живота” – зато не дозивају бога него човека, а то чине да „наставе још за живота започете разговоре” (Николић 2018: 51).

4. Закључак

Анализа епитафне грађе на крајпуташима очуваним на подручју западне Србије, а насталим током прве половине 20-ог века до Другог светског рата, показује да се надгробни натписи одликују сажетошћу и штедљивошћу у речима јер каменорезац нема много простора за писање.

Садржајна и формална минијатуризација ових текстова неминовно је водила њиховом кондензовању. Остварује се кондензована форма епитафа, која је, без обзира на сажетост, исцрпна у погледу информативности. Натписи на крајпуташима имају аналогне текстове структуре и конструкционе одлике.

Запажају се следеће одлике епитафа на крајпуташима:

(а) текстови информишу помоћу стилски неутралне (неекспресивне) лексике, али и помоћу експресивних израза;

(б) у појединим епитафима доминира референцијална функција језика, а у појединим поетска, такође, веома је значајна конативна функција;

(в) текстови су обликовани као наративни микрокурс, међутим, веома често се јавља и лирски тон;

(г) код епитафа са наглашеном поетском функцијом запажа се да клесар посебну пажњу посвећује избору лексике, користећи лексеме и лексичке спојеве неуобичајене у свакодневном говору, али познате говорницима српског језика (из колективног културног наслеђа);

(д) синтаксичке конструкције се јасно уочавају и у случајевима кад нема обележених интерпункцијских знакова, при чему су честе напоредне конструкције, које доприносе посебном (уређеном) ритму.

Поред апострофе, поређења, епитета, метафоре и хипотипозе, јављају се и стилске фигуре које спадају у

текстостилеме – дистрибуција и ентимем. Поједини примери епитафа делују у целини као текстостилем.

Текст епитафа није херметички затворен већ је комуникативан и отворен за комуникацију са путником-читаоцем – обраћа му се, настоји да задржи његову пажњу и моли га да посвети време и укаже поштовање покојнику.

Извори

- Борчић 2017: Добривоје Борчић, *Рожанство – записи о мртвима*, Чајетина: Библиотека „Љубиша Ђенић”.
- Николић 2018: Радојко Николић, *Камена књига предака: о натписима са надгробних споменика западне Србије*, Чачак: Народни музеј.
- Радичевић 1961: Бранко В. Радичевић, *Плава линија живота – српски сеоски споменици и крајпуташи*, Београд: Савремена школа.
- Радосављевић 1995: Недељко Радосављевић, *Споменици крајпуташи у Сечој Реци, Ужички зборник*, 24, Ужице, 211–232.
- Росић 2009: Боса Росић, *Поменици на камену*, Ужице: Народни музеј.
- Савовић 2009: Саша Савовић, *Срце у камену – крајпуташи и усамљени надгробници рудничко-таковског краја*, Београд: Службени гласник, Горњи Милановац: Музеј рудничко-таковског краја.
- Стефановић 2014: Славица Стефановић, *Бело Гробље – споменичко наслеђе Ужица, Ужички зборник*, 38, Ужице, 99–137.
- Фостиков 2018: Александра Фостиков, *Спомени – надгробници крајпуташи у Братљеву, Натписи и записи*, 4, Крушевац, Београд, Ваљево, 37–54.
- Цицковић, Брајовић 2011: Ана Цицковић, Милан Брајовић, *Споменици у порти манастира Светог Саве у Савинцу, Зборник радова Музеја рудничко-таковског краја*, 5, Горњи Милановац, 45–61.

ЛИТЕРАТУРА

- Вукомановић 2016: Ана Вукомановић, Оживљени пејзаж гробља: концептуализације смрти у усменој лирици, *Фолклористика*, 1/2, Београд, 65-82.
- Газда, Тинецка Маковска 2015: Gżegoż Gazda, Slovinja Tinecka Makovska (red.), *Rečnik književnih rodova i vrsta*, S poljskog prevela Ivana Đokić Saunderson, Beograd: Službeni glasnik.
- Гавриловић 2019: Миломир Гавриловић, Гробови између историје и поезије, *Гробља: Књижевно-културна материјализација смрти*, Драган Бошковић (ур.), Крагујевац: ФИЛУМ, 489-500.
- Делић 2019: Лидија Делић, Гробови као градови, *Гробља: Књижевно-културна материјализација смрти*, Драган Бошковић (ур.), Крагујевац: ФИЛУМ, 29-40.
- Драшкић 1967: Мирослав Драшкић, *Крајпуташама околине Краљева*, Београд: Књижевне новине.
- Ивић 1994: Милка Ивић, Плава боја као лингвистички проблем, *Јужнословенски филолог*, 50, Београд, 99-116.
- Ђаповић 2009: Ласта Ђаповић, Мраморови по Београду. Спомен обележја погинулима, *Гласник Етнографског института САНУ*, LVIII/1, Београд, 239-252.
- Живковић 2018: Драшко Живковић, Социо-историјски услови настанка и функције војничких споменика крајпуташа у српској традиционалној култури, *Војно дело*, 5. Београд, 401-413.
- Ковачевић 2015: Милош Ковачевић, *Стилистика и грамадика стилских фигура*, Београд: Јасен.
- Ковачевић, Синани 2014: Ivan Kovačević, Danijel Sinani, Antropologija smrti ili nova antropologija i religijski kompleks vezan za smrt, *Етноантрополошки проблеми*, 9/4, Београд, 1086-1102.
- Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: Шпиро Кулишић, Петар Петровић, Никола Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд: Нолит.
- Николић 1988: Радојко Николић, *Умирања животу једнака: о записима из књига умрлих западне Србије*, Чачак: Чачански глас.

- Николић 1989: Радојко Николић, *Каменорезац Радосав Чикириз*, Горњи Милановац: Дечје новине.
- Николић 1990: Радојко Николић, Каменорезац Љубисав Кукић (1846-1918), *Расковник*, 16/61-62, Горњи Милановац, 67-84.
- Николић 1991: Радојко Николић, *Сељакова душа на камену: описи личности на надгробницима западне Србије*, Горњи Милановац: Дечје новине.
- Николић 1993: Радојко Николић, Каменорезац Димитрије Аврамовић, *Ужички зборник*, 22, Ужице, 153-156.
- Николић 1995: Радојко Николић, Каменорезац Вељко из Љутица (1852-1915), *Ужички зборник*, 24, Ужице, 157-164.
- Николић 1998: Радојко Николић, *Каменописци народног образа: каменорезаштво и каменоресци западне Србије*, Чачак: Литопапир.
- Николић 2018: Радојко Николић, *Камена књига предака: о натписима са надгробних споменика западне Србије*, Чачак: Народни музеј.
- Павићевић 2016: Александра Павићевић, Нека питања дисциплинарног уобличавања танатологије. Етнолошко-антрополошке перспективе, *Гласник Етнографског института САНУ*, LXIV/1, Београд, 179-191.
- Пешикан Љуштановић 2014: Љиљана Пешикан Љуштановић, Кућа необична. Простор гроба у усменом песништву, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 62/1, Нови Сад, 7-24.
- Радичевић 1961: Бранко В. Радичевић, *Плава линија живота – српски сеоски споменици и крајпуташи*, Београд: Савремена школа.
- Радовановић, Матић 2019: Ђорђе Радовановић, Александра Матић, Гробни знакови у фолклорној и књижевној традицији, *Гробља: Књижевно-културна материјализација смрти*, Драган Бошковић (ур.), Крагујевац: ФИЛУМ, 361-379.
- Радосављевић 1995: Недељко Радосављевић, Споменици крајпуташи у Сечој Реци, *Ужички зборник*, 24, Ужице, 211-232.
- Росић 1999: Боса Росић, *Шарена села. Гробља и надгробни белези у средњем и доњем току Увца*, Прибој: Завичајни музеј.

- Росић 2009: Боса Росић, *Поменици на камену*, Ужице: Народни музеј.
- Симић 2019: Анка Симић, Гроб: чудо, откривење, текст, *Гробља: Књижевно-културна материјализација смрти*, Драган Бошковић (ур.), Крагујевац: ФИЛУМ, 351-359.
- Трбојевић 2011: Данило Трбојевић, Крајпуташа у урбаним срединама. Анализа сакралне и профане природе савремених крајпуташа с акцентом на њиховој комуникацији, *Гласник Етнографског музеја*, 75/1, Београд, 131-154.
- Фостиков 2018: Александра Фостиков, Спомени – надгробници крајпуташа у Братљеву, *Натписи и записи*, 4, Крушевац, Београд, Ваљево, 37-54.
- Цицковић, Брајовић 2011: Ана Цицковић, Милан Брајовић, Споменици у порти манастира Светог Саве у Савинцу, *Зборник радова Музеја рудничко-таковског краја*, 5, Горњи Милановац, 45-61.

Milka V. Nikolić

EPITAPH ON THE KRAJPUTAS AS SIGN ABOVE THE „EMPTY GRAVE” (THE CULTURAL HERITAGE OF THE WESTERN SERBIAN AREA)

Summary

Name *krajputas* is most often used to describe tombstones dedicated to people who died outside the house. They are multimedia works because they imply a combination of artistic and verbal elements. In the narrowest sense, they are related to the period from the beginning of the 19th century to the 1940s, and they were created primarily during the war. The aim of this paper is to describe and explain the linguistic-stylistic and genre features of epitaphs on the sidewalks. Our material is spatially related to the area of western Serbia, and temporally for the first half of the 20th century until the Second World War, when traditional rural culture

and folk religion developed in new (unfavorable) social (actually ideological) conditions. The analysis showed that the formal miniaturization of these texts, due to the narrow space for writing, inevitably led to their content and formal condensation. The condensed form is realized, which, regardless of the conciseness, is exhaustive in terms of informativeness - the texts inform directly, but also with the help of expressive expressions. In some epitaphs the referential function of language dominates, and in some the poetic one. There is a narrative microdiscourse, as well as a lyrical tone. Inscriptions have analogous text structures and construction features.

Keywords: tombstone, krajputas, epitaph, linguistic features, genre features, language functions.

КЊИЖЕВНЕ И КЊИЖЕВНОСТИЛСКЕ АНАЛИЗЕ

Валентина Д. Питулић*
Универзитет у Приштини
са привременим седиштем
у Косовској Митровици
Филозофски факултет

821.163.41.09:39

МОЛИТВА У ФОЛКЛОРНОМ НАСЛЕЂУ СРБА

У раду се бавимо функцијом молитве у усменом наслеђу Срба. Као жанр и усмене и писане књижевности углавном везује се за средњи век, али је она у фолклорном наслеђу имала важну функцију у време многобожачке религије, настала на основу веровања у магијску моћ речи. На примеру обредних песама, пре свега додолских, показаћемо коме је молитва била упућена, који симболи доминирају у тексту и каква је била њена делотворност. Прихватањем једнобожачке религије дошло је до христијанизације паганских слојева и молитва је добијала ново значење и била упућена једном Богу. Она је имала значајну улогу у слепачким песмама које су певали гуслари испред цркве и преко жанровске разноликости молитве тражили милост. Молитва ће бити инкорпорирана и у епским песмама и тада је најчешће имала формулативни карактер са функцијом остваривања жеље да Бог помогне одлазак на бојиште после завршене битке. Континуитет молитве у српском усменом наслеђу показује њену виталност и променљивост, али и устаљену формулативност у односу на пошиљалаца и примаоца молитве.

Кључне речи: молитва, додолске песме, паганска религија, хришћанство, Исус Христос, Бог, Срби

Молитва је изразито лирски жанр који се најчешће везује за средњи век „sa religiozним sadržajem i motivacijom, u obliku pesničke apostrofe i obraćanja božanskom biću, anđelima i svetim licima kao objektu kulta“ (PKT 1986: 450). Молитва садржи оне стилске фигуре које појачавају емотивност, има посебан ритам и у средњем веку имала је посебну шематску структуру у којој се прво апострофира захваљивање, исповедање грешности, а на крају се завршава личним кајањем и скрушеношћу. Молитва се завршава молбом, „тражењем“ од Господа да услиши жеље онога ко се обраћа. Она је жанр који има своја ограничења, али у њеној структури постоји степен извесне слободе која остаје у оквирима религијског доживљаја света.

Када је реч о молитви у фолклорној традицији потребно је да обратимо пажњу на њену функцију коју је имала у обредно-обичајној пракси. У многобожачкој религији постојао је облик молитве који је био усмерен према конкретном божанству, а које је требало да донесе родну годину. Различити модели народне молитве показују да је она имала одређену форму, да је била кратка и увек у функцији обезбеђивања берићета. Доминантан је њен аграрни карактер, као део календарских и некалендарских песама и искључиво у служби благонаклоности коју је требало да обезбеде више силе. Имала је синкретичан карактер и углавном је била део ритуала који се одвијао по строго одређеном правилу, који се заснивао на веровању у магијску моћ речи и обредном понашању који опстају „као форме давног порекла препознатљиве и у језику, пословицама, магијским формулама“ (Јовановић 2014: 61).

У време многобожачке религије молитва је углавном имала колективни карактер и представља став заједнице који је упућен одређеном божанству. Доминантну улогу имали су Сунце и Месец, као атрибути божанског

и хтонског (Чајкановић 1994: 322–339). Сунце је у религији Словена било активни, а месец пасивни принцип. Имајући у виду кретања небеских тела човек, који се налазио између светлости и таме, божанског и хтонског, био је принуђен да се обрати вишим силама како би биле благонаклоне према њему. Веровало се да Сунце ноћу путује од запада према истоку, а да је небо кров на чијем врху се налази Бог (Толстој, Раденковић, 2001: 38–49). У лирским народним песмама из времена паганства сунце представља централно место. Поглед древног човека био је усмерен ка овом небеском телу које је имало атрибуте живог бића, а „сачувано је опште индоевропско схватање да се сунце вози на колима или јаше на коњу“ (СМР, Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 280).

У додолским песмама које су „намењене дозивању кише путем имитативне и контагиозне магије“ (Пешић, Милошевић 1997: 69) молитва је упућена богињи кише, коју колектив моли да ороси поља. У време суше овај облик молитве имао је синкретички карактер. Текст је изговаран у обредном контексту, уз одговарајућу мелодију и имитативну магију. Она је обавезно имала прелеп, односно текст који је упућиван божанству: *ој додо, додоле*. Међутим, молитва, која је имала пагански карактер, примањем хришћанства добија обележје монотеистичке религије. Додола, као инкарнација божанства „девојка неодевена, увезана у траве и цвеће која с групом девојака иде по селу и кроз игру и песму призива кишу“ (Пешић, Милошевић 1997: 69) игра пред кућом док поворка пева:

Молимо се вишњем Богу
Ој додо, ој додо ле!
Да удари росна киша,
Ој додо, ој додо ле!
Да пороси наша поља
Ој додо, ој додо ле!

И пшеницу озимицу
 Ој додо, ој додо ле!
 И два пера кукуруза,
 Ој додо, ој додо ле“
 (СНП Вук 1: 118)

Народни певач успоставља однос између додоле и Бога која моли да удари росна киша (Вук, 1, 118). Молитву упућује или колектив или прерушена девојка, додола. Обредне песме су значајне из разлога што се у палимпсесту текста могу открити она места на којима се догодио спој многобожачке и једнобожачке религије, где се јасно види како је текао процес примања хришћанства.

У свакој религији постоје универзални, симболички образци, који „*могу да се најду у обредима или митовима малих племенских заједница које још увек постоје, вековима непроменјене, на рубовима цивилизације*“ (Јунг 1996: 115). Те образце налазимо и у древној религији старих Словена који су се одржали као заједничко етнопсихолошко наслеђе и после миграције из древне постојбине. Ови слојеви заједничке културе сачували су се и у веровањима Срба као образац наслеђа које код свих народа „располаже узорним моделима за своја понашања и деловања“ (Елијаде, 2003: 131). Колектив је кроз векове чувао „драгоцену старинску грађу“ (Чајкановић а, 1994: 30) која је у себи садржала све облике колективне свести, па и сами молитву која је била део жртвеног обреда. Обреди који су били у функцији обезбеђивања плодности и по природи ствари морали су да садрже текст који је магијом речи требало да успостави однос са божанствима плодности, али уз обавезно приношење жртве која је била „узвишена и племенита“ (Павловић, 1987: 62).

Шта стоји у тексту молитве у којој се призива киша? У простору који је горе и који припада сфери божанства је Бог. Он је мистификован у стиху *Наша дода Бога моли*. Са друге стране, ако пратимо шта се очекује испуња-

вањем молитве наилазимо на симболе који упућују на благостање. Има нечег стваралачког у сфери очекивањег. Молитва се упућује Богу, очекује се његово делање, акција, стваралачка моћ, која претпоставља даровање оног што човек очекује од земље која рађа и која је „у многим српским крајевима фигурирала као седиште животне силе“ (Бандић 1991: 74). У једној додолској песми пева се:

„Наша дода бога моли/
ој додо ле, дај боже, дај!/
да удари блага киша/
да замеси силно благо/
да нам роди силно благо.“
(Бован 1 1980: 89).

У овој песми доминира обраћање Богу *дај, боже, дај*, као опште својство сваке молитве. Понављањем овог стиха очекује се да Бог чује оне који моле и да узврати испуњавањем молитве. Својство *блага кише* је моменат који указује на њену делотворност, јер постоји и јака киша која може да уништи летину, да би у следећем стиху у молитви доминирао глагол *месити* што указује на чин стварања (*да замеси силно благо*). У овом стиху откривамо скривено својство стваралачког чина, где киша и благо учествују у процесу обезбеђивања берићета јер се очекује исход молитве, а то је „да нам роди силно благо“. У овој додолској песми, која је цела молитва, сваки елеменат има одређено својство. Киша је *блага*, али већ у следећем стиху стоји да она треба да *замеси силно благо* да би се добило *силно благо*. Молитва и јесте форма у којој се у првом слоју потенцира на благодати, па и у овој паганској молитви. Одговор ма молитву је силан, јер се у њој очекује снага божје делатности. Бог се у овој молитви назива *вишњи бог*, док ће киша бити *лепа киша, ситна киша, росна киша*, која треба да *зарани ситну децу* (Бован 1 1980: 91).

Занимљиво је да у многобожачкој религији молитву Богу упућују колектив или појединац, најчешће жена, односно у додолским песмама додола „девојка неодевена, увезана у траве и цвеће“ (Пешић, Милошевић Ђорђевић 1997: 69). Додола *бога моли* да пошаље кишу и она је део обреда који се изводи када наступи суша. У неким песмама молитву за кишу упућује мајка, инкарнација Велике Мајке, која је „ту за свакога ко стоји у служби плодности као и она сама“ (Нојман 1994: 53). У једној додолској песми занимљиво је и значење имена Марко и Превртанко, где Превртанко магијом сопственог имена преврће ведро небо у облачно да би пала киша. У овој додолској песми, мајка моли кишу да падне. Овде је молитва, без посредника, додоле, и у њој доминира мајка која се обраћа киши:

„Падај, падај кишице
 мајка ти се мољаше
 на два брега стајаше
 два детета дојаше
 једном име Марко
 другом превртанко
 Преврну се небо
 као златно сребро
 да пороси поља наша.“
 (Бован 1 1980: 91).

Чудесна је слика мајке која стоји на два брега (као опозитан однос кише и сунца). Овде је важан моме-нат мајчиног чина дојења,¹ које у свим древним цивили-

1 „На ступњу материнског хранидбеног уробороса су стога увек наглашене и груди, на пример, митолошки у слици Велике Мајке са више дојки или у безбројним статуама богиње која измуза своје груди. Овде је код Велике Мајке храниље више наглашена функција произвођења него рађања. Груды и млаз млека су више елементи стварања који се због тога могу јавити и у фалусној улози, јер се млеко симболички схвата као нешто

лизацијама има плодотворну моћ. Мајка је у овој песми хранитељка, и сама берићетна, али су овде присутне супротности, Марко обезбеђује мир, а Превртанко је у акцији. Она је делатник који преврће небо које је дато у облику поређења „као златно сребро“ (Бован 1, стр. 91). Занимљива је и синтагма *златно сребро* која може бити асоцијација на злато „као знак живота и напретка“ (СМР 1970: 41), асоцијација на сунце које је донело сушу и сребро, боја као асоцијација на благу кишу која се очекује. Народном певачу било је важно да у позицију молитве постави и мушки и женски принцип који обезбеђују рађање и животни поредак. Оба принципа приликом молитве смештена су у природу, јер је у време многобоштва храм био цела природа. Како је човек настањен у природи у којој изговара молитву она већ постаје сакрализована јер, како каже Мирча Елијаде „настанити се на једној територији то у крајњем случају значи сакрализовати је“ (Елијаде 2003: 85). Молитва се најчешће изговара у пољу, уз присан однос човека, земље, усева и неба. Ако је окопавање њиве био сакрални чин где се успостављао однос човека са Земљом Мајком која „се сматра способном да зачне сама“ (Елијаде 2003: 167) разумљиво је зашто је у ту позицију народни певач постављао копача, који пре ступања у сакрални чин молитве скида капу са главе, која се „користила као моћан апотропајон“ (Бандић 1991: 94). У овој додолској песми нема опхода

што оплођује. Мајка која даје млеко – њен најчешћи симбол је крава – носилац је својства произвођења и стварања, па стога може имати чак и очински карактер. Дете које иде уз то тада је, као оплођено, рецептивно-женско, независно од свога пола. Матерински уроборос је још хермафродитски прегениталан као дете, мајка је и произвођач хране, дете једењем оплођено и излучивањем, издвајањем рођено. И за мајку и за дете хранљиви млаз је симбол живота без поларне напетости и потпуно лишен полности“. Ерих Нојман, *Историјско порекло свести*, Београд: Просвета 1994, 38.

која призива кишу. Копач то чини сам, у тренутку када обрађује земљу и када још увек није дошло до суше:

(„Копач копа више села/
господи помилуј/
Копа, копа па постане
капу скида/ бога моли:
„Дај ми, боже, ситну росу
да зароси редом поље
редом поље ка најбоље
од два класа чабар жито
од две краве плуг волови
од две квочке сто пилета
од две козе буљук козе.“
(Бован 1 1980: 92).

Временом је дошло до христијанизације паганских обреда, тако што је промењен декор. Додолу је заменио крст² („Крстоноше Бога моле“) али је формула молитве остала иста. Од бога се тражи да пошаље оно што је неопходно за опстанак заједнице:

„да дарује берићета
понајвише бело жито
од две опце ведро млеко
од две гице товар гројзе
бело стадо пуно поље...“
(Бован 1 1980: 93).

У неким песмама Бога моли *лудо дете* као еквивалнт ритуалне чистоте. Када су се додолске песме христијани-

2 „Од свог одређеног значења у ранијим традицијама, крст је у хришћанству постао најсветији симбол у чијој су сенци остала потиснута његова ранија магијска и верска значења. Хришћански крст упућује ка средишту укрштених и измиренних супротности: времена и простора, душе и тела, небеског и земаљског. То средиште је место из кога исијава ванвременски позив на молитву“. Бојан Јовановић, *Дух паганског наслеђа*, Нови Сад: Светови, 2000, 41.

зовале у крстоношке није се променио само декор уношењем крста у поворке које су одлазиле у опход, већ су се полако мењали и симболи у самом тексту. *Лудо дете* моли Бога да пошаље *ситну росу* да зароси *редом поље*. Тражи се од Бога да да „берићета свакојака/а највише бел пченицу“ (Бован 1 1980: 93). Ако је форма молитве у целој песми била наслеђени пагански текст, на самом крају догодиће се потпуна христијанизација, а то су она места на којима се види да је паганска молитва постала хришћанска. Наиме, молитва се не завршава тражењем берићета, већ следи радња која отвара пут одласка у цркву. Место молитве није само поље, већ се христијанизацијом сакрално место помера у цркву. Молитва се завршава стиховима:

„Дај нам боже берићета
берићета свакојака
а највише бел пченицу
да месимо поскурицу
да носимо наше цркве
наше цркве свете Петке.“
(Бован 1 1980: 93)

У једној крстоношкој песми, која је христијанизована додолска, молитва је, уместо божанству кише, упућена Богу, са жељом да пошаље берићет. На крају песме у молитви се жели да киша пороси све:

„наше поље понајбоље
света Петка и Недеља
бела црква св. Пречиста.“
(Дебељковић 1984: 23)

Јака паганска религиозност била је темељ новој религији у којој се види померање молитве у правцу монотеизма. У једној коледарској песми појавиће се слика домаћина који је за вечером и коме колеђани певају песму „белим грлом вино пијеш, а очима бисер бројиш“ (СНП 1, Вук 1969: 122). Колеђани, дакле опет колектив,

моле домаћина да му додају крај гајтана (вероватно неки облик бројанице) „На чем ћемо Бога молит/За старога за Бадњака/За младога за Божића“ (СНП 1, Вук 1969: 122). Текст јасно показује да је у колективној свести дошло до промене многобожачке у једнобожачку веру, а посебно долазак младог Божића, односно Исуса Христа. Колеђани се обраћају домаћину да им да крај гајтана, што је посредник између човека и Бога, али постоји један битан моменат, а то је да колеђани стављају у исту раван еквивалент старе вере, Бадњак („За старога за Бадњака“) и нове, односно Исуса Христа („За младога за Божића“). Молитва је упућена и старом Бадњаку и новом, младом Божићу, и ова два симбола у обредном контексту имају подједнаку снагу и у истој су функцији, обезбеђивања родне године.

У верским песмама није редак случај да је молитва упућена вилама које имају велику моћ, и које су „примале на себе функције многих различитих женских демона, шумских и пољских, ‘водних’ и ‘метеорних’, манистичних и ‘природних’, најмоћнијих и најнезнатнијих, локалних и општих“ (Чајкановић б 1994: 228). Оне владају световима пред којима је човек немоћан, али које могу да утичу на његов живот. У једној песми виле лете и носе везанога Марка, а „стара мајка гологлава“ их моли: „Горске виле, моје сестре/пуштите ми сина Марка“ (Бован 1 1980: 169). Иако нема форму праве молитве обележје мајке која се гологлава моли вилама има неку врсту сакралности. Могуће је да се у овај облик молитве пренело веровање и обичај да жене скидају мараму само када су у жалости, а мајка у овој песми моли виле да пусте везанога Марка што је симболичан предзнак смрти.

Паганског порекла је и песма у којој девојка моли звезду Даницу која „у српској народној поезији има (Даница) врло важно место“ (Чајкановић б 1994: 341) да јој да своју светлост, да украси своју младост, али функ-

цију украшавања девојке преузима вила која је такође део неког нижег многобожачког пантеона:

„Рано рани ђевојчица
и Даницу вјерну моли
О данице о сестрице
Подај мене светлост твоју
да наресим младост моју.“
(СНП 1 Вук 1969: 149)

Овде је звезда Даница врховно божанство које има моћ да услиши молитву, док је вила она која својим делањем молитву конкретизује украшавањем девојке: „Пером златним загладила/И ње бјели врат бисером“ (СНП 1, Вук 1969: 224).

Праву хришћанску молитву која има дидактички карактер и која упућује на хришћанско поимање света пронаћи ћемо у песмама које су настале под утицајем Цркве, иако је народ имао своју представу о хришћанским симболима. У песмама *Онако побожним*, како их је назвао Вук Караџић молитва више није део обредно-обичајне праксе. Пагански ритуали су полако нестајали, а остала је чиста молитва која на духован начин упућује човека на тајну хришћанског живота. У једној слепачкој песми из Вукове збирке пева се:

„Спаси, Боже, Господе
Спаси/Боже, душице
На престолу Христовом
Гдино Божиј анђели
Летургију појају
Божје слово слушају.“
(СНП 1 Вук 1969: 138)

У овој молитви, коју казују слепи просјаци испред цркве, нашли су се они симболи који су део црквеног, литургијског живота, као што су душице, престо, анђели, Исус Христос, литургија... Вук је уз ову молитву оставио запис објашњавајући зашто је народни певач уместо народне речи *реч* употребио *слово*: „Слово мјесто ријеч

узето је из црквенога језика; а и осталом је ова молитва много по црквеном начину, а томе се није чудити, јер слијепци највише просе код цркава и код манастира“ (СНП 1, Вук 1969: 138). Народном певачу који је био под јаким утицајем Цркве и хришћанског начина живота молитва је директно обраћање Богу, али са циљем да се пронађе прави пут до вечног живота. Оне су биле вапај човека пред несазнатном силом, са жељом да Бог покаже пут којим се спира све што је од *овог света*, а са жељом да се пронађе пут до Исуса Христа. Занимљиво је како је народни певач у овом обраћању стављао Бога у небеске висине, а пут се не тражи до њега, већ до његовог сина, Исуса Христа, који има и људске и божанске атрибуте. Њега народни певач посматра као рањеног Сина Божијег, што указује на дубоки осећај за Оног који се жртвује зарад спасења људског рода. Зато ће у молитви анђелима народни певач певати:

„Ој анђели Божији
 Једни Божиј учени
 Кажите нам стазице
 До те свете водице
 Да оперем ручице
 да се мојим рамена
 Крста Бога рањена.“
 (СНП 1 Вук 1969:139)

У слепачким песмама које „слепац пева да би добио милостињу“ (Пешић, Милошевић-Ђорђевић 1997: 115) уводна формула је молитва у којој се слепи гуслар захваљује Господу на свему, али се обраћа Богу и младој недељи, јер су се недељом, после литургије окупљали око цркве и, певајући, тражили милостињу:

„Мили Боже, помози свакоме
 Сваком брату и добру јунаку
 Који оре, па сироте рани
 И сироте, и црва и мрава.“
 (СНП 1 Вук 1969:140)

Уводна молитва је у функцији даривања слепом просјаку, али она у себи садржи све елементе праве молитве. Прво, обраћање Богу и светој Недељи, затим молба да Бог, без разлике, помогне свакоме, али посебно брату и добру јунаку „Који оре па сироте рани/И сироте и црва и мрва“ (СНП 1, Вук 1969:140).

Молитву налазимо и у љубавним песмама где доминира устаљена формула у којој младић и девојка моле Бога да им да крила да виде своје драго. У патријархалној култури положај девојке био је такав да није могла слободно да изражава своја осећања. Жена је често имала функцију комуникације између оца и сина (в. Казер 2002). Обрасци понашања били су пуни ограничења, која су отварала простор за фиктивни доживљај љубави, са израженом жељом да Бог помогне девојци у остварењу жеље. Девојка моли Бога:

„Дај ми, Боже, крила лабудова
а и дај ми очи соколове
да прелетим Сарајеву у Босни
те да паднем у ладне меане
па да бирам драго према себе
што не пије вино и ракију.“

(Бован 1 1969: 31)

Исту формулу налазимо и у песми „Смрт мајке Југовића“ где мајка моли Бога да јој да „очи соколове и бијела крила лабудова“, али се позиција мења. Девојка лети у Сарајево, да у меани тражи своје драго, а мајка на Косово равно да види „девет Југовића и десетог стар - Југа Богдана“ (СНП, Вук 2 1969: 220). У једној лирској песми са Косова и Метохије молитва има и елементе љубавних и родољубивих осећања:

„Бога моли младо ђаче
младо ђаче Пећанче
Дај ми, боже лабуд крила
лабуд крила да одлетим

да одлетим у Србију
да ја видим Србијанке
Србијанке девојке.“
(Бован 1 1969: 31).

Конкретан однос појединца и Бога у лирским песмама указује на потребу за молитвом, било да је реч о колективној или појединачној. Она је свакако била део свакодневног живота.

Овај жанр је углавном присутан у лирским народним песмама, али ће бити и део других жанрова. У епици се колектив или појединац обраћа Богу у невољи. Монаси се моле Богу да спаси манастир од нападача, бродари се моле Св. Николи, заштитнику морепловаца, да их спаси буре, цар моли Бога да падне снег и затрпа непријатеља, Турци баце краља у огањ што неће да се потурчи, његове сестре се помоле Богу те падне киша и ватра се угаси. Човек се у тамници помоли Богу или свецу, те се врата отворе и он утекне. У епици налазимо и молитву за исцељење и оздрављење, молитву да мртав човек оживи, молитву да непријатељ буде кажњен. Муж и жена немају деце, моле се Богу и он им услиши молитву.

Молитва је дакле жанр који је део фолклорног наслеђа и који је, пре свега, у доба многобоштва била део аграрног календара и саставни део обредно-обичајне праксе. Временом се вршила њена христијанизација и она је под утицајем једнобожачке вере добила хришћанске атрибуте, да би у свакодневном животу била у функцији испуњавања најдубљих човекових жеља, као што је код младића и девојке избор будућег супружника. У епици, као жанр у жанру, имала је вишезначни карактер. Била је заштитник у невољи, али је преко магијске моћи речи, у дослуху са Богом, заустављала непријатеље.

Молитва у фолклорном наслеђу Срба неисцрпна је тема и њено ново читање би, уз интердисциплинаран приступ, отворило могућност њеног студиознијег

тумачења. Важан део истраживања било би осветљавање њене функције у преосталим облицима усменог казивања колектива у којем су „паганско, старозаветно и новозаветно присутни (су) и делују непрекидно у савременом човеку“ (Јеротић 2000: 195). Како је молитва у фолклорном наслеђу Срба мало истражена сматрамо да би јој требало посветити посебну пажњу и као самосталном жанру, и као жанру у другим облицима усмене и писане књижевности.

ЛИТЕРАТУРА

- Бандић 1991: Д. Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Београд: Нолит.
- Бован 1 1980: В. Бован, *Народна књижевност Срба на Косову, Лирске песме 1*, Приштина: Јединство.
- Бован 2 1980: В. Бован, *Народна књижевност Срба на Косову, Лирске песме 2*, Приштина: Јединство.
- Дебељковић 1984: Д. Дебељковић, *Српске народне умотворине са Косова из рукописа Дене Дебељковића, књига прва, лирске и епске народне песме*, приредио Владимир Бован, Приштина: Јединство.
- Елијаде 2003: М. Елијаде, *Свето и профано*, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Дејана Стојановића.
- Јеротић 2000: В. Јеротић, *Човек и његов идентитет*, Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке, Ars Libri.
- Јовановић 2000: Б. Јовановић, *Дух паганског наслеђа*, Нови Сад: Светови.
- Јовановић 2014: Б. Јовановић, *Памћење и самозаборав*, Нови Сад: Orpheus.
- Казер 2002: К. Казер, *Породица и сродство на Балкану*, Београд: Удружење за друштвену историју.
- Јунг 1996: К. Jung, *Човек и његови симболи*, Beograd: Narodna knjiga, Alfa.

- Нојман 1984: Е. Нојман, *Историјско порекло свести*, Београд: Просвета.
- Павловић 1987: М. Павловић, *Поетика жртвеног обреда*. Београд: Нолит.
- Пешић, Милошевић, Милошевић-Ђорђевић 1997: Р. Пешић, Н. Милошевић-Ђорђевић, *Народна књижевност*, Београд: Требник
- РКТ 1986: *Rečnik književnih termina*, glavni i odg. ur. Dragiša Živković, Beograd: Nolit.
- СМР 1970: Ш. Кулишић, П.Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, . Београд: Нолит
- СНП 1, Караџић 1969: В. С. Караџић, *Српске народне пјесме 1*, Београд: Просвета.
- СНП 2, Караџић 1969: В. С. Караџић, *Српске народне пјесме 2*, Београд: Просвета.
- Толстој, Раденковић 2001: М. С. Толстој; Љ. Раденковић, *Енциклопедијски речник словенске митологије*. Београд: Zepet book World.
- Чајкановић 1994: В. Чајкановић. *Студије из српске религије и фолклора*, Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон М. А. М.
- Чајкановић б 1994: В. Чајкановић. *Стара српска религија и митологија*. Београд: СКЗ, БИГЗ, Партедон, М.А.М.
- Чајкановић а 1994: В. Чајкановић, *О врхунском богу у старој српској религији*. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, М. А. М.

Valentina Pitulić

PRAYER IN THE FOLKLORE HERITAGE OF SERBS

Summary

In the traditional culture of Serbs, prayer is viewed as a genre that performs a significant function in rites and rituals. This paper comments on the older layer of folklore text in which prayer is

associated with pagan deities. Oral heritage is a corpus where the transformation of polytheistic prayer into monotheistic prayer is clearly seen. In ritual songs, prayer serves to invoke the deity in order to secure another fruitful and productive year.

In oral heritage, prayer plays an important function in lyrical folk songs but also in spoken folkloralliterature, especially incantations. Incantation as a genre plays an important role within the traditional healing practice of Serbs and is part of the pre-Christian tradition based on the belief in the magical power of words. Prayer as a genre appears in both epic and epic-lyrical folk songs, and it mostly has an established form serving to gain the benevolence of higher power.

Keywords: prayer, deity, ritual songs, God, trouble, incantation, illness.

Бошко Сувајџић*
Универзитет у Београду
Филолошки факултет
Катедра за српску књижевност
са јужнословенским књижевностима

821.163.41.09-1

МОЛИТВА ПРЕСВЕТОЈ БОГОРОДИЦИ ЉЕВИШКОЈ У СРПСКОЈ ПОЕЗИЈИ

Ко се, макар једном обрео пред Богородицом Љевишком, пред црквом и фреском Свете Елеусе (Милостиве), осетио је, без изузетка, да је обасјан несвакидашњом милошћу. Оном, која обитава у оку посматрача. Пред само једном истином – Лепотом. И да је Откриће истовремено и Вазнесење. И да се стално обнавља, та туга, и милост, од себе старија. Лепота у вечном надметању са самом собом.

Кључне речи: Богородица Љевишка, молитва, краљ Милутин, Косово и Метохија, поезија

Када се краљ Драгутин на сабору у Дежеву код Раса одрекао престола у корист свог млађег брата Милутина (1282), наступа доба процвата ктиторске делатности у Србији. Милутинов биограф Данило II каже да је краљ Милутин владао „четрдесет година и подигао четрдесет цркава“. Највећи узлети српског градитељства и зидног сликарства десили су се управо у време краља Милутина. Једна од најлепших православних богомоља, које је подигао Свети краљ, била је црква Успења Пресвете Богородице, познатија као Богородица Љевишка, подиг-

нута, градитељским старањем протомајстора Николе, на темељима старијег храма:

„Василевс Василије II (976–1025) у хрисовуљи издатој 1019. године вели да је на месту Богородице Љевишке било седиште Призренске епископије као петнаесте епархије под јурисдикцијом охридског архиепископа. Тај храм је, међутим, пострадао приликом Немањиног освајања Призрена крајем XII века.

Богомоља је први пут обновљена 1220. године, када за владавине Стефана Првовенчаног те територије постају део српске државе и када Призренска епископија, након што је Српска православна црква добила аутокефалност 1219. године, улази у састав Српске цркве“ (Мичета 2021: 171).

Краљ Милутин је ктиторска предузећа обављао, поред Србије, и у Јерусалиму, Цариграду, Солуну и на Светој Гори. У Призрену је, на темељима једног тробродног храма, сазидао Богородицу Љевишку као седиште Призренске епископије (1306/1307). Подигао је Грачаницу као седиште Липљанске епископије. Обновио је Жичу. Најпознатија му је гробна задужбина, манастир Св. Стефана у Бањској (в. Благојевић 1989: 135).

За осликавање цркава и манастира краљ Милутин је ангажовао најбоље византијске мајсторе, попут Михаила Астрапе и Евтихија. Њихова најзначајнија дела су фреске у Старом Нагоричину и живопис Краљеве цркве у Студеници, настао после 1314. године. Међу задужбинама краља Милутина издваја се, посебно по врхунским остварењима зидног сликарства, Грачаница. У манастиру Грачаници око 1320. године представљено је генеалогско стабло Немањића. Сачуван је и ктиторски портрет краља Милутина са моделом задужбине у рукама, као и портрет краљице Симониде:

Краљ Милутин, као уосталом и његови знаменити претходници, умео је да одабере најдаровитије византијске мајсторе, да их окупи око себе и да им повери осликавање својих најзначајнијих задужбина. Са Михаилом и Евтихијем – најистакнутијим и по имену познатим сликарима које је овај краљ ангажовао, радили су и помоћници, међу којима је било мајстора српског порекла. [...] У Богородици Љевишкој ова два мајстора су око 1310–1313. г. осликали велике зидне површине. Када су фреске откривене, пронађен је потпис Астрапа – презиме мајстора Михаила, како је касније установљено. Ово њихово дело, у доброј мери страдало, чува довољно доказа о сјајном споју монументалних облика сликарства претходног столећа и нових историографско-тематских садржаја, који ће доминирати у потоњим уметничким целинама ових мајстора и њихових савременика. Када је ово сликарство пре три и по деценије откривено испод малтерних наслага, конзерватори су били свесни чињенице да је светлост дана угледало једно од ремек-дела српске уметности средњег века, у чијим новим облицима преовлађују свеже хармоније јарко светлог колорита, племенита и раскошна оркестрација тонова (Станић 1996: 134–135).

Богородица Љевишка је подигнута у духу „српско-византијског стила“ којем се краљ Милутин, освајањима византијских земаља, у ктиторској делатности, све више приклањао:

Милутиновим освајањима у Македонији увећао се удео територија тесно повезаних са византијским центрима и јаче обележених непосредним византијским утицајима. Како је управо краљ Милутин био ревностан градитељ и обновитељ цркава, а уз то поклоник византијске цивилизације, у архитектури његовог времена долазе до израза: централни план, основа у облику уписаног крста, мање

куполе које прате централни, полихромија фасада постигнута смењивањем опеке и камених блокова. Карактеристике 'српско-византијског стила' могу се запазити на већем броју грађевина, које су стручњаци открили и проучили; изразите су на репрезентативним споменицима, као што су нова Милутинова црква у Хиландару, Богородица Љевишка у Призрену, 'Краљева црква' (Св. Јоаким и Ана), коју је Милутин додао комплексу Студенице, Св. Ђорђе у Старом Нагоричину, и изнад свега, Грачаница, један од врхунских архитектонских споменика тога доба" (Ђирковић 1997: 130).

Црква је кроз историју делила судбину српског народа. Палили су је и уништавали, претварали у џамију, али је свим тим искушењима пркосно одолевала васкрснувши увек изнова у пуном сјају, као феникс. Остало је забележено да је, задивљен лепотом здања цркве Богородице Љевишке, непознати арапски путник урезао, преко фреске која приказује *Јаковљев сан*, стихове персијског песника Хафиза: „Зеница ока мога гнездо је лепоти Твојој“. У мартовском погрому 2004. године варварске хорде су је запалиле, уништиле св. Престо, оштетиле део саме фреске Богородице Љевишке са Христом Хранитељем и „похарале“ оловни кров: „У тој ватреној стихији греде нису издржале и звоно је пало на галерију затворивши пролаз ка кубетима, остављајући Цркву нему пред вандалима. Призори са фреске Страшног суда оживели су тога дана“ (Стефановић 2020: 5).

Занимљиво је потражити одговор на питање одакле цркви такво име. Према народном предању, подигнута је са леве стране реке Бистрице, но када је река променила ток, обрела се на њеној десној обали. Али је име остало. Према другом тумачењу, реч је делу града који се некада тако називао:

„Првобитна Црква подигнута је у деветом веку у делу града Призрена који се називао Љевиша, отуда и име које носи кроз векове. Саграђена је као базилика са кровном конструкцијом од дрвета, временом се та конструкција делимично урушила и било је потребно обновити Цркву што је учинио Краљ Милутин Немањић од 1307. до 1309. год. Протомајстор Никола је водио радове на Цркви и створена је грађевина у облику уписаног крста, ојачани су сводови да би могли да носе конструкцију над којом се уздиже пет купола. У самом уласку у цркву види се Лоза Немањића, Краљ Милутин, поред њега запис о ктиторству и име епископа Саве и Дамјана у чије време су предузети радови на самој Цркви“ (Стефановић 2020: 5).

Ко се макар једном обрео пред Богородицом Љевишком, пред црквом и фреском Свете Елеусе (Милостиве), осетио је, без изузетка, да је обасјан несвакидашњом милошћу. Оном, која обитава у оку посматрача. Пред само једном истином – Лепотом. И да је Откриће истовремено и Вазнесење. И да се стално обнавља, та туга, и милост, од себе старија. Лепота у вечном надметању са самом собом:

„Остаци најстаријег фрескописа у Цркви потичу из периода 1220–1230. године, фреска *Свадба у Кани Галилејској* и *Исцељење слепог*, које су при рестаурацији пренете у Народни музеј у Београду. Најзначајнија фреска из овог периода јесте *Богородица Елеуса (Милостива) са Христом Хранитељем* у нашем народу позната као Богородица Љевишка.

Из периода Краља Милутина унутрашњи део Цркве осликала су грчка браћа Михаило и Евтихије Астрапа, сликајући обиље тема: *Великих празника, Васељенских сабора, Чуда Христових до житија светих, Страшног суда, Јаковљеве лествице, химне Јована Дамаскина, филозофа Платона и Плутарха, Успења Пресвете Богородице* и многих других“ (Стефановић 2020: 6).

У временима страдалним и разделним, у драматичним и тешким приликама по заједницу, стално присутна питања о дOMETИМА религије и духовног стваралаштва у историји једног народа посебно добијају на значају. Та питања посебно болно резонирају у књижевним остварењима на нашем удесном Косову и Метохији, тражећи узмак у сопственој жртви. А жртва, коју је поднела Богородица Љевишка кроз васкрсну и трагичну историју српског народа на Косову и Метохији, мери се на најкупљим теразијама:

„Сама Црква је доласком Турака претворена у џамију 1756. године, читавом површином оштећена чекићем и ексерима, онда премалтерисана како споља тако и унутра, подигнут је минарет и названа је *Џума Џамија*. Ослобођењем од Турака после балканских ратова дошло је време да се изврши реконструкција цркве и она је урађена 1951–1953. године. Скинут је малтер са спољне стране, заблистала је сига и опека и поново је подигнут звоник са унутрашње стране. Васкрсле су фреске али нису све сачуване“ (Стефановић 2020: 6).

Као и у ранијим периодима историје, живимо у посве неизвесном поретку глобалне неизвесности, трагичних ратова и многобројних изазова. Непознато нам је ко носи догађаје, ко одређује њихове токове и размере. Али знамо да токови и размере људске историје у којима ће бити уништавани споменици културе од непроцењиве вредности, као што је Црква Богородице Љевишке, неће служити на част европској заједници народа:

„Нажалост, у мартовском погрому 2004. године, као што сам већ поменуо, Црква поново страда. Запаљене фреске су се поново прикриле пред вандалима у облаку дима, полупан је св. Престо, један део фреске Богородице Љевишке, све што је било од дрвета изгорело је. Оловни

кров са крстовима је покраден, изгореле греде нису могле да издрже па су испустиле звоно које сада, после шеснаест година, дижемо на своје место, одакле ће објављивати и позивати на богослужење ово мало православних Срба који живе у Призрену“ (Стефановић 2020: 5).

Благодат Молитве је очишћење од греха историје. Призив мучеништва, излив доброте, нужност жртве. Молитва Богородици Љевишкој молитва је радосница, пратиља Сунца, светлосна жижа у призраку Царства Небеског.

Лепота порађа Светлост. Творац ослобађа Светлост у заносу сопствене творбе. Лепота је динамичност облика чије трајање протиче у дивном складу и хармонији. И у непрекидном кретању и обнављању материје.

Мислећи Бога, ми у нашим мислима мислимо Лепоту. У њој се огледа присутност Неба на Земљи. Отуда је присуство песама посвећених Богородици Љевишкој, за мене, корак ближе присуству божанском начелу. Које трансцендира Лепоту. Под бодљикавим жицама историје.

У *Антологији српске теотоколошке поезије* (од XI до XXI века), под насловом *Радуј се, јер те српска уста хвале*, коју је приредио проф. др Драгиша Бојовић (Међународни центар за православне студије, Ниш 2020), од Димитрија Синаита („Молитва Богородици и Господу“), преко Доментијана („Савина Молитва Богородици“), молитве Богородици Јелене Балшић из пера архиепископа Данила II, највећи број песама је посвећен Пресветој Богородици Тројеручици Хиландарској (Арсеније Јовановић Шакабента, Матеја Матејић, Брана Црнчевић, Љубомир Симовић, Алек Вукадиновић, Раша Перић, Матија Бећковић, Момир Војводић, Зоран Милић, Братислав Милановић, Рајко Лукач, Иван Негришорац, Милко Грбовић, Боривој Рашуо, Милан Михајловић,

Монахиња Стефанида). Ту је обраћање Богородици Пећкој (Арсеније Јовановић Шакабента, Свети владика Николај (Велимировић), затим богородици Савинској (митрополит Амфилохије Радовић, Ненад Грујичић), Богородици љубостињској (Свети владика Николај Велимировић, Верољуб Вукашиновић), молитва пред чудотворном иконом Лепавинске Богородице (Анђелко Анушић) и др.

Заступљене су само две песме посвећене Богородици Љевишкој. Обе, несумњиво антологијске. И обе, у молитвеном обраћању Светитељки, испеване у другом лицу:

С. Ракитић, „Богородица Љевишка“ М. Михајловић,
„Богородици Љевишкој“

Храст и липа, брест и бор, и бреза – све к теби ходи...	На пучини немирној, лађо!
Тужи за тобом свакоји створ у зраку, на земљи и води.	Сламко последња за дављенике, Ти, што милујеш ко адађо, Лек си за болне и невернике!

Славуј и кос, дрозд и плиска, у модрој купини – сеница. Небеса се метохијска плаве од твојих зеница.	Ветри док шибāju палубу Бора се тело и лице, Зеница ока још гнездо голубу А длан испружен за ластавице!
---	--

Пара и лед, ал снег и жар, и земља – од постања...	Осамо, утехо и надо,
У пољу утар, на фресци гар, и светла до Бога путања.	Горело срце је твоје, не од Сунца... Пред ломачом расуло се стадо Ложач сад уснуо – бунца!

Земља и сузе, крв и крст, спушта се звездана студ. Над руљом обесном Божји прст и Божји праведни суд.	И име твоје, ко погачу, Морем, место бакље, ил' небом, Узноси новом ложачу - Зна, да на грехе, узвраћаш хлебом!
--	--

Стопа и влат, перо и слова и пев што ти сву ноћ снујем. У мноштву туђих гласова, Госпо, само твој плач чујем.	Богородице Света Љевишко, Ти, што крепиш миром и воском, Сестро, мајко и вечна бабушко, Звездо у Витлејему косовском!
--	--

Занимљив је израз „теотоколошка“ поезија. Обично се за песме посвећене Пресветој Богородици користе изрази „маријанска“ или „мариолошка“ поезија, којом се поетски у хришћанском свету означавају теме посвећене Пресветој Богородици. Драгиша Бојовић се одлучује за „овај богословски прецизан и у том смислу вероисповедно (православно) конститутиван термин, чије је дословно значење: ‘слово о Богородици’. Теотокологија је у вери православних хришћана потврда христологије, а толика концентрација и посвећеност мисли, молитве, побожности и самих богослужбених текстова Православне цркве и култура православних народа Пресветој Богородици није само ствар емоционалне разгаљености, већ пре свега догматски предатог и неодступног исповедања праве вере. И у овој антологији кључна реч је ‘поштовање’, управо целосно, егзистенцијално, свим срцем и свим човековим бићем исказано поклоњење Оној која је родила Бога, у односу на шта сва наша психолошка преживљавања, сентименти и умиљења одлазе у други план“ (Ивица Живковић, „Поклоњење Оној која је родила Бога“, Бојовић 2020: 294).

С друге стране, у ауторском издању Радмиле Кнежевић и Леле Марковић, *Богородица Љевишка у песмама*, са предговором Старешине Цркве Богородице Љевишке јереја Ђорђа Стефановића, антологији која је објављена у Призрену 2020. године, јасно је да песама посвећених Богородици Љевишкој има. И да има знатно више антолозијских песама. Почев од народних песама из збирке Ивана Степановича Јастребова *Обичаји и песме Срба у Турској* (1886; 1889), преко изванредне песме Душана Матића („Богородица Љевишка“), Миодрага Павловића („Сликање Љевишке цркве у Призрену“), Петра Сарића („Мир Богородице Љевишке“), Момира Војводића („Љевишкој су изгребали лице“), Милана Комненића („Да понесеш, птицо, Богородицу Љевишку“), Живка Николића („Љевишка призренска“), Предрага Богдано-

вића Ција („Младен Мирић на небу Метохије копира фреске Богородице Љевишке“), Радомира Андрића („Молитве Богородици Љевишкој“), Пере Зупца („Алексин Призрен“), Мирка Магарашевића („Срби се моле Богородици Љевишкој“), Милосава Тешића („Као лађа по пучини“), Радосава Стојановића („И одведох је у Призрен“), Бабкена Симоњана („Напис на зиду Богородице Љевишке“), Миљурка Вукадиновића („У овој врлети“), Ненада Грујичића („Очи“), Јасне Миленовић („Док гори Нотр Дам“), Драгише Бојовића („Богородица Љевишка“), Ратка Поповића („Богородица Љевишка у Призрену“), Бошка Сувајдића („Љевишка“), Леле Марковић („У невреме, време“), Радмиле Кнежевић („Векови између нас“), Ивана Лаловића. И многих других. Реч је о песницима различитих генерација, поетика, стилских праваца. У наслову песама смењују се жанрови молитве, похвале, слова, или пак неких других канонских облика црквене поезије. Испеване су у везаном или слободном стиху. Навешћемо, као илустрацију, песму Душана Матића:

„Богородица Љевишка“
 Сад без мене
 И мог дечачког гласа
 Пред изгнанство
 И још
 Пред слану пловидбу у неизвесност
 Великим водама југа
 Богородица Љевишка
 Сања своје бекство од додира и од
 Мрака који пада
 Као јато врана

Неутешно и већ осветничко

Сад без мене.

Моје искуство са Богородицом Љевишком посве је лично. Боравећи у Призрену сада већ давне 2014. године, са представницима Вукове задужбине, како бисмо најбољим свршеним богословима Призренске богословије „Свети Кирило и Методије“ поделили примерке „Данице“ Вукове задужбине, остао сам у једном тренутку, потпуно сâм, пред здањем цркве и фреском Богородице Љевишке. Тада сам први пут помислио да ова фреска у Призрену прозире до најдубљег суштаства трагичног и удесног бића српског народа. Сам, пред затамњеном, погорелом црквом, опкољеном бодљикавом жицом, која је испод чађи и гаражи од запаљених аутомобилских гума у последњем, мартовском бестијалном злочину, и даље исијавала неземаљску лепоту, у мени су се ројиле асоцијације. Неке од њих сам, већ у Богословији, бацио на папир. Онда сам, у Београду, дуго проучавао историју, архитектуру, народна предања, као и страшну голготу коју је прошла заштитница ове несвакидашње Цркве, и свеколиког духовног Призрена, и Каменог моста, и Бистрице, и Душанових Светих Архангела. Фреске која прозире до костију, до сржи. Асоцијација на зрак и зрење очињег вида у тами бестијарија човекове природе призивало је игру речи: у Призрену, у призраку, у призренку. И помислио сам:

Сама си, Богородице. Око тебе звездана запрега, котур мрака и бодљикаве жице. Птице Безручнице ти разносе оловни кров. Камено лице Ти се круни, Госпо. Пламен по пламен. Вазнеси у небо, нерукотворена. Јер од неба јеси. Несаздана. Необновљена. Госпо Крстозрачна. Распореди, Распореднице! Вазнеси! На рукама ти мост, и камен, и Бистрица. И звезде, и олтари. Селиш их из места у место. А сама си место. Била си лево, Богородице Љевишка, па си реку пребродила десније. На темељу рушевина римске базилике. Од себе старија. Из Хрисувоље цара Василија.

Не, нико није пробудио ово ранохришћанско здање. Место се само пробудило. О чему сведочи сполија из шестог века. Бог је уграђен у камен. У призрак. У призренак. Или је базилику подигао према своме лику. Место има идентитет света. Светости. У делатност обнове уписано је трајање. Од родоначелника лозе до ктитора храма. Од кир Андроника до краља Милутина, на небу. А ти си сама. Светлиш. Уплашена. У мраку. У Призрену. У призренку. У призраку. Богородица Љевишка. Црква Свете Петке. Џума џамија. Светлиш. Опасана бодљикавом живом. Место молитве и место бола. Хетеротопија. Место места. Светиња.

После сам, како би то рекао Црњански, од свега тога направио песму. Песму, у коју сам уткао тај непоновљиви призрак, који ме је дотакао у нашем царском Призрену, у призренку опустошеног здања. Посветио сам је Валентини Питулић, због тога што она у себи тај призрак, царски, рођењем носи.

Песму сам, наредне, године 2015, први пута изговорио управо у Призренској богословији „Свети Кирило и Методије“, на месту где је и поникла, годину дана раније, као страшно, неодољиво и непоновљиво, прозирно виђење у срцу, пред призренским богословима, црквеним оцима, професорима, и преосвећеним владиком рашко-призренским Теодосијем. Строже и страшније публике у животу имао нисам. Тако је песма „Љевишка“ остала за мене, до данас, нешто посебно.

Прилог:

Бошко Сувајџић

ЉЕВИШКА

За Валентину Питулић

Светлиш, Богородице Љевишка, Божја невестице,
кроб облаке, дим и бодљикаве жице.
Са куполом од метала и злата, лакша од водоника и
хелијума,
спаљена и узнесена, на крсту: масна од уља и запаљених
гума.
Ти која си на рукама понела мост, и камен, и реку Бистрицу,
и воду, из крчага биљурнога, и Бога, посекотину на лицу.
И херувиме крилате, и птице безручне, и Guernice,
и олтаре и сасуде, и утвари црквене и гостопријемнице.
(И још: кроз облаке, дим и бодљикаве жице,
светлиш, Љевишка Богородице.)

Светлиш, Богородице Љевишка – блисташ у мраку
(у Призрену, у призренку, у призраку).
Исијаваш светлост кроз уста: из планинских слојева
масива
светлиш: неупоредива и неугасива.
Ти, која си на рукама понела Бистрицу, и мост, и град на
врху Шаре,
кад си Агнеца спустила доле, у камене олтаре.
Ти, која си се узнела високо изнад сводова, апсида, купола,
да сумрачиш сопствени сумрак у монашку ризу од бола.
(И још: плетемо Те и заплићемо у зрачне ћивоте,
здање си видљиво а не видимо Те.)

Светлиш: разапињеш понад града котурове зрака
(од призрака).
Саслужују Ти звезде, и месеци и планете, оци и чеда бого-
звана.

Светлиш у духу: за коју сврху си и позвана.
 (Ти која кротошћу приклони небеса
 у олтаре химбене од крви и меса.)
 Чиме ћеш обасјати галаксије, маглине, атмосфере,
 омасивити масиве, обескочити сфере (чистотом вере);
 (и још: у Архангелима, призрети своју сенку,
 ако Те нема у Призрену, у призраку, у призренку?)

И пронеше Те анђели Господњи кроз Орионове вреже.
 И очи њихове као свеће гореше. Можда Те нису познали:
 јер беше
 у једноставној одори и без украса, скромном мафориону
 (побегла са икона и згаришта у метохијском Сиону).
 Кроз кишу и кроз олују, кроз муњу – рукопис комарца,
 лебдиш изнад видика, развезана са ланца.
 И тону цркве и торњеви у паклени огањ и таму,
 и живописано Косово искри у созерцању.
 (И још: међу планетама и галаксијама, од подножја па до
 врха
 светлиш, Богородице Љевишка – но која Ти је сврха?)

О чуда страшна! О још чуднијега гласа! Вечни се води Бој!
 Крепку зиму и бурно духање преминусмо, сладчајши мој.
 О, земљо и сунце, и проча творења твари, што касните?
 (За оврх душа пострадалих власни сте.)
 Светлиш, Петокуполна – или у Теби светли Бог (честица
 мезона),
 имајућа милост неизмерну за васцели људски род.
 Са Милутином, на небу, светлиш, пламен по пламен,
 и чати Ти се Оченаш, и држе бденија, и рукополаже се
 камен.
 (И још: Богородице Љевишка, Госпо Крстозрачна,
 чију ли тугу светлиш у времена мрачна?)

Зеница ока мога гнездо је лепоте Твоје. И ко ли је
 место пробудио: Отац или Син? (О чему сведоче из шестог
 века сполије.)

Док река није изменила ток па си са стране десније,
од Софије, и Јерусалима, и Храма место подесније.
Утројена, у Христу: Црква Свете Петке, Љевишка,
Атик-џамија.

Отпорна на метке, од Призрена виша (од смрти простра-
нија).

Светлиш као жижак на крсту, са спољне стране апсиде
(за оне који виде).

(И још: Ти, чија су крила златна на узглављу постеље моје:
зеница ока мога гнездо је лепоте Твоје.)

У ноћи над ноћима, кад отварају се небеске двери,
и вода у крчазима постаје блажа: на површини благују
звери,

звезде и Андромеде; рибе, птице и минерали.

И богови: селе се из источних митологија, али
не заувек: из њих се сабирају музика, алгебра и огањ.

По води ходају Ноје, и Хам, и Сет, и Јафет. (И би Поводањ.)

Дело је свршено, Богородице. Делатно и скрушено
здање си узидано у Жену (здање довршено).

(И још: у ноћи над ноћима светлиш, уместо Сунца, у свему.

У призраку и призренку. У Лешку. У Призрену.)

(Из збирке *Anima viva*, Чигоја штампа, Београд, 2016)

ЛИТЕРАТУРА

Благојевић 1989: М. Благојевић, *Србија у доба Немањића. Од кнежевине до царства 1168–1371*, Београд.

Бојовић 2020: Драгиша Бојовић, *Радуј се јер те српска уста хвале. Антологија српске теотоколошке поезије (од XI до XXI века)*, Ниш: Међународни центар за православне студије.

Мичета 2021: Лука Мичета, *Немањићи: биографија*, Нови Сад: Прометеј, Београд: Дом омладине Београда.

- Станић 1996: Р. Станић, Српска уметност од X до XVII века, У: *Културна ризница Србије*. Саставио и уредио Ј. Јанићијевић, Београд.
- Стефановић 2020: Радмила Кнежевић, Лела Марковић, *Богородица Љевишка у песмама*, Предговор Старешина Цркве Богородице Љевишке јереј Ђорђе Стефановић, Призрен: Р. Кнежевић : Л. Марковић.
- Сувајдић 2016: Бошко Сувајдић, *Anima viva*, Београд: Чигоја штампа.
- Ђирковић 1997: Сима Ђирковић, *Срби у средњем веку*, Београд: Идеа.

Boško Suvajdžić

THE PRAYER TO THE HOLY VIRGIN OF LJEVIŠ IN SERBIAN POETRY

Summary

Those who have found themselves before the Church of the Holy Virgin of Ljeviš have felt, without exception, illuminated by an extraordinary grace. The grace that inhabits the eye of the spectator in the sight of the one truth - Beauty. Beauty in eternal contest with itself.

Key words: the Church of the Holy Virgin of Ljeviš, prayer, Milutin Nemanjić, Kosovo and Metohija, poetry.

Светлана Шеатовић*

Институт за књижевност и уметност, Београд

821.163.41.09-1:82.09

МОЛИТВА БОГОРОДИЦИ И БОГОРОДИЦИ ТРОЈЕРУЧИЦИ У ПОЕЗИЈИ ИВАНА В. ЛАЛИЋА И ОБНОВА СРБЉАКА

У раду се анализира жанр молитве у поезији Ивана В. Лалића. Модернизовани облик молитве је усмерен на молитве Богородици и Богородици Тројеручици као култним облицима икона у српској култури. Молитва као средњовековни жанр и молитвена апострофа предстваљају се у раду као аутентични облици које је користио Иван В. Лалић у целокупном опусу. Врхунац молитве и молитвених облика упућених Богородици налазимо у последњој збирци *Четири канона*. Увођење жанра молитве доводи су везу и контекст са процесима националне свести о значају средњовековне традиције и објављивања *Србљака* 1971. године.

Кључне речи: молитва, друштвени контекст, *Србљак*, Лалић, Богородица, Богородица Тројеручица

Жанр молитве у поезији Ивана В. Лалића доживљава врхунац модернизације и савременог канона у коме је последњи тропар увек Бородични у *Четири канона* (1996) и представља синтезу Лалићеве ерудиције, изузетног познавања средњовековних жанрова још из периода седамдесетих година када је сарађивао и пратио објављи-

* svetlana.seatovic@gmail.com

вање *Србљака* и полемике које је потом водила културна јавност. Посебан прилог целокупној ревитализацији средњовековних песничких жанрова и у првом реду молитве дали су текстови Светозара Петровића. Лалић је сарађивао са приређивачем и добро познавао Ђорђа Трифуновића, а потом је и радио у Нолиту као уредник са Васком Попом на пословима везаним директно или индиректно за приређивање и објављивање *Србљака*. Свакако, не треба изгубити из вида Лалићев последњи текст написан у лето 1997. године и не случајно посвећен Јефимији – „Јефимијин дух и четири песме“ – јер је тиме указао на своју песничку и свеукупну књижевноисторијску свест о континуитету српске књижевности. Лалић је посебно усмерен на молитвени тон и облик молитве као средњовековног жанра од збирке *Писмо* и песме „Шапат Јована Дамаскина“, а потом у *Канонима* тај молитвени тон сасвим преовладава. Основно и есејистичко уприште и разумевање за овакву одлуку песника и жељу да свој песнички глас усмери ка молитвеном тону налазимо у већ наведеном есеју посвећеном Јефимији у коме се песник позива на ставове Абе Бремона, који сматра да поезија у крајњој инстанци треба да постане молитва. У том тексту као некој врсти заветног есеја Лалић предлаже формирање зборника или хрестоматије молитава или криптомолитава у српској поезији. Могли бисмо данас и са ове позиције после 25 година од смрти песника казати да је тај последњи Лалићев есеј био једна врста путоказа за будуће истраживаче, али је и донео ставове који нам могу сасвим поуздано казати како је разумевао или колики значај је налазио у молитвеном жанру. Био је то је Лалићев једини текст прецизније везан за значај молитве и молитвеног певања.

У Лалићевом песничком делу од најранијих песама које су већ збирци у *Време ватре, вртови* (1961) синтетизовале првих пет песничких књига заснованих

највећим делом на античким митовима налазимо и поему „Мелиса“ која представља најранију асоцијацију на мотив античког мита о Мелиси. У циклусу „Мелиса“ Лалић је синтетизовао неколико тематских и мотивских токова свога дотадашњег песништва; мотив смрти, времена, руже, врта, ватре, али је и интертекстуалном потком мита о Мелиси и Деметри везао цео циклус у једну интегративну структуру. „Мелиса“ је семантички искорак с ону страну света, тамо где гласови мртвих, нису мртви гласови, пут ка хришћанским темама, које се отварају или само наслућују преко мотива врта, смрти, руже и пчеле. Међутим, низом асоцијација о Мелиси као пчели, оној која уме да унесе кап наде, росе, светлости откривамо најдубљу контекстуализацију везану за мотив Богородице. То још увек неће бити жанр молитве, али ту налазимо молитвене облике и атрибуте везане за Богородицу. У 23. сонету „Псалм“ поеме „Мелиса“ Лалић по први пут користи синтагме којима ће у каснијим збиркама именовати Богородицу: „звездо ветра“, „звездо благе вести“, „звездо кише“, „звездо тишине“, „седефна ружо“. У последњој сонетној песми „Цвет почетка“ поеме или циклуса песама „Мелиса“ Лалић доноси прву песничку слику Богородице која једина може спознати драму људског рода:

А ти се Мелиса смешиш осмехом хиљадустручним
У вртovima иза слуха, светлим и звучним,
Где расте огромна, прозирна грађевина саћа,
Тешка од меда светлости, горка од заборава.²

У покушају реконструкције периода почетка седамдесетих година прошлог века драгоцену су

2 Сви цитати Лалићеве поезије узимају се према: Иван В. Лалић, *Дела Ивана В. Лалића*, том 1–3, приредио Александар Јовановић, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1997.

сведочанства савременика. У једно од таквих спада и текст Светозара Петровића „О издавању средњовјековног пјесничког текста“ (поводом објављивања *Србљака*):

„Откривање средњег вијека, какво се и у српској књижевности догађа у току посљедњих неколико деценија, има све особине оне промјене којом се у односу према средњем вијеку и ренесанси изражава у 20. стољећу криза класичне грађанске концепције културе [...] Обнова интереса за средњи вијек, и за његову књижевност догађа се и у српској књижевности под знаком свих оних међусобно супротстављених оријентација, лијевих и десних, под којим се криза класичне грађанске концепције европске културе у нашем времену и иначе збива, уз отпоре, редом конзервативне, какви су и на другим странама познати [...]“ (Петровић2008:15)

Овај извод из дужег текста који објашњава атмосферу и препреке које су пратиле објављивање *Србљака* данас можемо само наслутити отпоре и врсту проблема који су обузели критичку, друштвену и посебно политичку јавност. Био је то пут који је показао усмерење за модерне облике молитве и боље познавање наше средњовековне традиције. После тог периода ништа више није било исто и ми од краја седамдесетих и тадашњој савременој поезији пратимо развој молитве и других средњовековних песничких жанрова.

Касније у збиркама *Сметња на везама*, песми „*Asca alta*“ збирци *Писмо*, молитви „Шапат Јована Дамаскина“ и песми „Море“ и последњој збирци *Четири канона* Лалић је развијао облик молитве као средњовековног и византијског наслеђа у склопу свог програма ревитализације византијског наслеђа и као културе и као књижевне баштине. Лалић је трагајући и потом формирајући своју „нову традицију“ са Јованом Христићем, а коју је управо

и дефинисао Христић у предговору *Изабраним и новим песмама* (1968) указао на циљ који подразумева интегралност српске књижевности без подела на стару и нову и спајање готово одсеченог наслеђа из средњег века. Када погледамо све те године видимо Христићев предговор Лалићевим *Изабраним песмама*, објављивање *Србљака* и све полемике око њега, низ песама посвећених Богородици и Богородици Тројеручици код Матије Бећковића и Љубомира Симовића и сасвим јасно можемо закључити да то све кореспондира и са објављивањем *Србљака*.

Повратак молитви као и песничком и религијском жанру представља и повратак духовности и напуштеном хришћанском коду српског наслеђа после Другог светског рата. Због тога Лалићеву молитву, али и молитве његових савременика треба посматрати у много ширем културолошком, идеолошком, религијском и самом књижевном контексту. Тај правац када је откривен он се није прекинуо све до данас и после Лалићевих канона наћи ћемо не само молитву већ и друге средњовековне облике у *Седмици* Милосава Тешића, поезији Рајка Петрова Нога и других. Треба имати у виду да ће тек 1970. бити објављен *Србљак* и да ће Васко Попа приредити антологију средњовековне поезије *Јутро мислено* тих година, а онда одустати од њеног објављивања и оставити Александру Петрову да то уради постхумно, тек 2008. године. Процеси повратка миту и средњовековној књижевности, а посебно религији и иконографији били су део једног сложеног друштвеног процеса који је тек од средине седамдесетих година доживљавао праву песничку и поетичку афирмацију.

Лалићеву позну усмереност ка молитвеном тону и облику молитве као средњовековног жанра налазимо од збирке *Писмо* и песме „Шапат Јована Дамаскина” да би у *Канонима* тај тон сасвим преовладао. Упориште за овакав однос према молитви налазимо и у Лалићевом

есеју „Јефимијин дух и четири песме. Поезија и молитва” у коме се песник позива на ставове Абе Бремона, који сматра да поезија у крајњој инстанци треба да постане молитва. Лалић предлаже у српској поезији формирање зборника или хрестоматије молитава³ или криптомолитава у српској поезији друге половине 20. века. Песма „Десет обраћања Богородици Тројеручици” Љубомира Симовића је према Лалићевом суду једна од најлепших песама српског језика: „Песме – молитве Богородици врло су карактеристична подврста молитве као књижевне врсте. Најлепше и најсублимније примере налазимо у византијској и одмах затим – усуђујем се то одлучније рећи тек после ове Симовићеве песме – у српској поезији.” (Лалић 1997:138).

Лалић је тако у свом последњем тексту потврдио личну поетичку наклоност према облику молитве и поштовању култа Богородице и Богородице Тројеручице. Посредно пишући о Јефимији и њеном духу у српској поезији песник је казао да је његово размишљање на тему молитве саздано у идеји да је молитва „облик поетске комуникације у савременом српском песништву”. Овај текст Лалић је написао у лето 1996. године, када су објављени и *Канони*. На овај начин срањујући претходна језичка истраживања, критичку литературу и песникове есејистичке исказе, које можемо сматрати и облицима експлицитне поетике, сматрамо да је концепт Богородице основни, централни концепт који повезује све *Каноне* у једну целину, која јесте молитва, али молитва као облик савременог песничког исказа. Молитва Богородици обе-

3 Видети две изузетне студије посвећене Богородици као облику молитвеног песништва: Драган Стојановић, „Између астралног и сакралног *Santa Maria della Salute* Лазе Костића” и „Поверење у Богородицу *Четири канона* Ивана В. Лалића” у: *Поверење у Богородицу*, Досије, Београд, 2007, стр. 15–67; 67–126.

лежена је и ванконтекстним елементима, краја века и миленијума, крхотинама времена из којих се оглашава песнички субјект са позиција обележених средњовековним топосом самоунижења:

Звездо мора, ти која си ограђени врт,
Видиш ли овај раздор у срцу вољених ствари
Чујеш ли болесни шум када куца срце света?
А миленијум се топи као толико свећа
Пред једним празним гробом, у Јерусалиму

Склапајући најзвучније атрибуте Мајке Божје (Благодатна, звезда мора, нова земља, бесмртно освећена, нови корен, Владичице, Пресвета, Нова Ева, Најблаженија, Богомајко, Теотокос) Лалић је постигао и језичку, али и културолошку сложеност својих канона. У осталим богородичиним тропарима налазимо цео низ лексема, атрибута, асоцијација на дејственост и религијску основу Мајке Света. Богородичини тропари су последње строфе сваке песме у канонима, па су истовремено поента сваке песме, али и најдубље молитвено обраћање оној у којој је спасење света. Павле Евдокимов нам у студији *Жена и спасење света* објашњава функцију Богородице као облика спасења:

„Давши своје тело Христу, Мајка Божја Му је постала 'једнокрвна', и у богослужбеним текстовима се стално изнова објашњава та чињеница да су управо у Њеном телу која је дата Христу сви људи постали причасни Божанској природи Логоса... Пресвета Дјева је прва; Она иде испред рода људског и сви је прате. Она рађа Пут и представља „сигуран правац” и „огњени стуб” који води ка Новом Јерусалиму... У архетипском плану Светости као испуњења човечанског Божанској Ипостаси Христа одговара човечанска ипостас Богородице.” (Евдокимов 2001:216)

Лик Богородице је суштински и кохезиони фактор средњовековних канона, па бисмо могли да кажемо да је Лалић због жанровских одлика морао и желео да укаже почаст Пресветој. Но, ипак мислимо да је култ Богородице или у овом лингвокултуролошком смислу концепт Богородице, део и једног модерног антрополошког веровања. Александар Шмеман нам даје одговоре у том смеру. Промишљајући смисао вере у савременом добу Шмеман закључује да је највећи део човечанства који припада хришћанству најпре обраћен у својој вери на лик Богородице:

„Црква је увек постављала питање: како и у шта верујеш? И управо ту, при покушају да дамо одговор на то – за истинску веру – заиста основно питање, пред нашим унутарњим очима појављује се готово несвесно и без наше воље лик Дјеве–Марије. Наравно да то ни у ком случају не значи да Њен лик на било који начин заклања собом лик Христов, нити да Њен лик – за хришћанску веру – представља неку врсту другог објекта вере који нема везе са ликом Христовим... У чему је сила и помоћ лика Дјеве–Мајке? Мој први одговор ће, највероватније, зачудити многе. Ево тог одговора: то је лик жене. Први Христов дар и прво и најдубље откриће Његовог учења и призива даровано је људима у лику жене. Зашто је тај лик тако важан, тако утешан и тако спасоносан? Зато што је наш свет постао до краја и безнадежно мушки свет. У нашем мушком свету царују гордост, агресивност, у њему се све своди на власт и владање, на производњу и на оруђа производње, на супарништво и насиље. То је свет у коме више нико не жели никоме ни у чему да попусти, да се смири, да заћути и да се погрузи у тиху дубину живота. А управо свему томе стоји као супротност и све то разобличава самим својим присуством лик Дјеве Марије, Пречисте Мајке. Лик бескрајног спасења, али и лик силе и лепоте смирења. Лик чистоте и њене

силе и лепоте. Лик љубави и победе те љубави.” (Шмеман1999: 56–58)⁴

Шмемановим тумачењем лика Богородице у савременом свету налазимо подстицаје за Ивана В. Лалића и једну модерну перцепцију улоге Богородице. Напокон, како рече Павле Евдокимов: „Лепота ће спасити свет, али не било која лепота, већ лепота Светог духа, лепота жене обучене у сунце.“ Да ли је та врста лепоте била и део антрополошког одговора на питања где срља овај свет или је била један од ликова милости и спасења, утехе и топлине после више деценијског друштвеног и религијског освешћивања тековинама Октобарске револуције?

Од митског и приче о Деметри и Мелиси, хришћанског са ликом Богородице до ширег контекста паганског значаја пчеле, која прелази у хришћанска веровања о пчелама,⁵ кошници као симболу цркве и народа. „Мелиса“

4 Видети: Александар Шмеман, *Пресвета Богородица*, превоо Матеј Арсенијевић, Светигора, Цетиње, 1999. Видети остале теолошке студије: Џон Мајендорф, *Византијско богословље*, Каленић, Крагујевац, 1985; Предраг Самарџић, *Жена у светлу Библије и библијског времена*, Епархија захумско–херцеговачка и Припорска, Видослов, Београд – Требиње, 2007; Сејмон Франк, *Светлост у тами*, превоо Мирољуб Авдаловић, ЛОГОС – БРИМО, Београд, 2004.

5 Видети: Новица Петковић у раду „Словенске пчеле у Грачаници“ проучавајући најстарије записе песама са простора Косова и Метохије образлаже и посредно открива синтезу паганског и хришћанског порекла пчеле у старим руским песмама и једној Манделштамовој: „Ви ћете се, за тренутак, свакако сетити како је руски песник Осип Манделштам опевао пчеле, и сетићете се да једна његова песма почиње и завршава се другом од ових двеју строфа: Узми на радост са мојих дланова/малчице сунца и малчице меда,/Као што Персефонине наложише нам пчеле/Ма узми на радост дивљи поклон мој,/ Неугледну огрлицу суху/Од мртвих пчела што у сунце претворише мед. Манделштамове пчеле, као што видимо, пчеле су из античке митологије, Персефонине пчеле. Али постоје и старе

апострофира и значај љубави, па је Светлана Велмар Јанковић казала да је Мелиса „друго име за љубав као срж живљења“:

„У збирци *Мелиса*, љубав више није ни само идеја, ни само емоција него садашњост оствареног бивствовања као самоспознаје и спознаје другог: ту се ја непрекидно обраћа ти, а ти алтернира са именом Мелиса, именом вољене жене. Етимологија тог имена, рођеног у љубави и из љубави, говори и о природи љубави која га је створила: *mel-mellis* је латинска реч за мед, а мед је, знамо симбол не само хране мудраца него и хране богова, то је реч која означава слаткост и благод постојања него и његову истину и срж. Име Мелиса, дакле, подразумева појмове слатког и меда, путеног и љубавног, али и медоносног као искреног, мудрог, вечног.“ (Велмар Јанковић 2005:260–261).

Мелиса синтетиче паганска и хришћанска веровања о свету мртвих. Њена појава од прве до последње песме циклуса сабира низове паганског и хришћанског у којима се Мелиса трансформише од мита о љубави између мушкарца и жене до општих најузвишенијих атрибута хришћанске љубави према жени свих жена, врховној Спаситељки људског рода, Богородици до митова о свету мртвих.

Тако Мелиса интегрише љубав плотну, земаљску и платонистичку, небеску која је сама милост уобличења целог људског рода, али је она и песнички мит о стварању и залог вечности оваплоћен у пчелама „божјим весницима“. Свет Ероса и Танатоса, овоземаљског и вечног, небеског живота стапају се у једној речи „Мелиса“.

словенске пчеле, веснице пролећа и богатог рода. У једној митолошкој руској песми човек се пчели обраћа молбено да закључа зиму и откључа лето, лето плодносно.“ (Петковић 2007:43–54)

Контекстуално мотив цркве и спасења у циклусу „О делима љубави или Византија“ налазимо у историјској транстекстуалној симболици опседнутог Цариграда, његовој пропасти, која за хришћански свет југоисточне и источне православне Европе, није била само пропаст једног града, центра културе, „Новог Рима“ или „Новог Јерусалима“, већ и пропаст цркве Свете Софије, једног од највећих хришћанских храмова у свету. Пад Цариграда био је пад Источног римског царства, Византије, али и средишта православног света и највећег места у коме су за тај део Европе биле смештене најважније реликвије, па чак и Покров Пресвете Богородице, који је чуван у цркви Валхерне. Димитри Оболенски у *Византијском Комонвелту* пише о поклоничким местима у Константинопољу, који је за Словене био царски град, чиме се потврђује и утврђује место Богородице која је била заштитница овог града и чиме се још допуњава и развија култ у словенској култури и посебно у поезији средњег века.

Увођење имена Мелисе асоцијативно призива круг Богородичиних мотива везаних за атрибуте који потичу из корпуса атрибута везаних за море, звезде и цркву. Никша Стипчевић пишући о латинским цитатима у књизи *Четири канона* тумачи порекло многобројних атрибута којима Лалић представља Богородицу у песмама канона, посебно деветог, богородичиног, а за тумачење ове песме наводимо само неколико напомена везаних за атрибуте мора и звезда:“ [...] у преводу Св. Јеронима, као што тврде неки текстолози, класични атрибут Богородичин је гласио „*stilla maris*“ – „капи мора“, а доцнији преписивачи су „*stilla*“ преобратили у „*stella*“, па је тако настао стални атрибут латинске, а и византијске химнографије. Богородични су у Лалића окупани молитвеним тоном славне Петраркине канцоне“ (Стипчевић 1999:48). Лалић ће Богородицу често у канонима називати „звездом мора“, али уз помоћ историјске деривације

термина на латинском језику можемо претпоставити да је песник ипак Мелиси приписао „капљу мора“ („stilla maris“) што би према наведеним тумачењима порекла синтагме „капи мора“ или „звезда мора“ била само старија атрибуција Пресвете Богородице. Важно је и у овом ширем контексту присетити се да је Богородица била заштитница Цариграда, а да су њене поједине иконе биле посебно чуване и изношене у процесијама у критичним војним или здравственим тренуцима овог града. Зашто Мелиса узноси небу капљу мора и зашто је небо жедно? Море или вода као основни праелемент из кога потиче живот и у кога се враћа у моћи своје тоталности формирана песничку слику у којој је Мелиса друго име за Богородицу, ону која ће посредовати између земље и неба и снагом своје плоти родити Спаситеља, Христа, отелотворење земаљског тела и небеског духа Творца. Зато Мелиса узноси „капљу мора“ жедном небу, а цркву као облик саборности, симболизације у којој се венчавају небо и земља гради песнички глас као облик спасења и покајања после историјских турбуленција.

Шири контекст овог усмерења савремених српских песника треба сагледати у поетичким особеностима појединих песника, токовима модерног српског песништва, али и још ширим антрополошким и филозофским оријентацијама савременог доба. Откуда потреба савремених песника да се молитвеним тоном обраћају Богородици? Зашто баш она, мајка над мајкама, постаје централни култ српског песништва? У богородичином тропару прве песме „Четвртог канона“ Лалић се обраћа Богородици из позиције песничког субјекта савременог доба и каже:

Ти која истину знаш, што столује у ружи
 Раја небеског, и зрачи, ти с трепавица капни
 Светлосну сузу у таму што боји конач века,
 Да светлије нам буде, и топлије у ноћи

Следећа фаза у којој ће се појавити светлост и нада биће у дубљем улажењу у религијски прототип жене као облика светлости. Тај прототип се препознаје у пратећим атрибутима и лексици Богородице, а најдубље и најјасније у култу иконе Богородице Тројеручице. Као што смо већ поменули код савремених и модерних српских песника налазимо цео низ песама посвећених икони Богородице Тројеручице. Тако је једна од најлепших опеваних Богородица Тројеручица у „Шапату Јована Дамаскина“ Ивана В. Лалића и његовим *Канонима*. Лалић се већ у првом стиху позива на цитат „Опрости, мајко света, опрости“ Лазе Костића и песми „Santa Maria della Salute“, али казује у „Шапату Јована Дамаскина“ сажет и јасан молитвени глас и веру у могућност чуда:

Опрости мојој кости. Мојој злости,
Али учини чудо. Овде. Сада.

Овим стиховима се може сажети смисао чуда, веровање у снагу и заштиту иконе Богородице Тројеручице и поверење у милост којом нас штити овде и сада. Вера, култ Богородице и поверење у чудотворност иконе Богородице Тројеручице чине саставни део култа обнове молитвеног жанра у савременој српској поезији чији најистакнутији представник је Иван В. Лалић.

ИЗВОРИ

Иван В. Лалић, *Дела Ивана В. Лалића*, књ. 1–3, приредио Александар Јовановић, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1997.

ЛИТЕРАТУРА

- Лалић 1997: Иван В. Лалић, „Јефимијин дух и четири песме” у: *Дела Ивана В. Лалића, књ. 4*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд.
- Евдокимов 2001: Павле Евдокимов, *Жена и спасење света*, Светигора, Цетиње.
- Франка 2004: Сејмон Франк, *Светлост у тами*, превео Мирољуб Авдаловић, ЛОГОС – БРИМО, Београд.
- Велмар Јанковић 2005: Светлана Велмар Јанковић, „Призивање одсутне милости” у: *Изабраници*, Стубови културе, Београд.
- Мајендорф 1985: Џон Мајендорф, *Византијско богословље*, Каленић, Крагујевац.
- Петковић 2007: Новица Петковић, „Словенске пчеле у Грачаници” у: *Словенске пчеле у Грачаници*, Завод за уџбенике, Београд.
- Петровић 2008: Светозар Петровић, „О издавању средњовјековног пјесничког текста”, *Списи о старијој књижевности*, Фабрика књига, Београд, 5–47.
- Самарџић 2007: Предраг Самарџић, *Жена у светлу Библије и библијског времена*, Епархија захумско–херцеговачка и Припорска, Видослов, Београд – Требиње.
- Стипчевић 1999: Никша Стипчевић, „Четири канона Ивана В. Лалића”, *Учитавања*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд.
- Шмеман 1999: Александар Шмеман, *Пресвета Богородица*, превео Матеј Арсенијевић, Светигора, Цетиње.

Svetlana Šeatović

PRAYER TO THE MOTHER OF GOD AND MOTHER
OF GOD TROJERUCICA IN THE POETRY OF IVAN V.
LALIC AND THE RECONSTRUCTION OF SRBLJAK

Summary

The paper analyzes the genre of prayer in the poetry of Ivan V. Lalic. The modernized form of prayer is focused on prayers to the Mother of God and Trojerucica as cult forms of icons in Serbian poetry. Prayer as medieval genre and prayer apostrophe are presented in the work as authentic forms of poetry Ivan V. Lalic. The insight into the genre of prayer is brought into connection and context with the processes of national awakened of the importance of the medieval tradition on the occasion of the publication of *Srbljak* in 1971.

Анка Ж. Симић*
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Катедра за српску књижевност

801:821.163.41.09-3

МОЛИТВА КАО ОПШТЕ МЕСТО СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ СРЕДЊЕГ ВЕКА

У раду анализирамо теолошки карактер средњовековне књижевности, с обзиром на то да су све људске делатности и мисли, уметност, књижевност, историја у средњем веку посматрани кроз призму Библије и хришћанске догме. Сагледавајући писану књижевност као својеврсну поетизацију историје, нарочиту пажњу посвећујемо старим српским биографијама. Како у њима, даље, откривамо монашки ток биографије којој је главни циљ хришћанска дидактика, научну пажњу усмеравамо на молитву као на књижевну врсту која је заступљена у свим старим текстовима, а нарочито у биографијама. Молитву препознајемо као: својеврсну беседу ума к Богу, пут ка знању, непрестано стваралаштво и начин да се изрази дубински смисао даног нам знања о Богу.

Кључне речи: хришћанство, средњи век, књижевност, молитва

„Пошто је прошло много времена од како је престала да рађа поменута благочастива Ана, јер је Бог закључа као у старини Лију Јаковљеву, да она која је пре рађала не

* anka.simic@filum.kg.ac.rs

роди више на време, због чега ју је вређао и корео муж њен, обоје у скрби и жалости због овога, јер им је душа веома жудела да добију још једно чедо, ноћи ставши на молитву свемогућем Богу, за се, са сузама говораху: “Владико Господе Боже Сведржитељу, који си негда послушао Авраама и Сару и остале праведнике који су молили за чедо, услиши данас и нас грешне слуге твоје што ти се моле. Дај нам, по твојој доброты, да добијемо још једно мушко чедо, које ће бити утеха души нашој и тобом наследник наше државе и жезал старости наше, на кога ћемо положити руке и починути. И дајемо ти заједничке обете: Од зачећа детета од природне законите љубави и од постеље одлучићемо се, и свако за себе у чистоти тела све до краја живота сачуваћемо се.” А Господ, који је близу ових што га призивају ваистину и слуша њихову молитву, послуша и њихова мољења као и осталих праведника. (...) И плод молитве по природи се родивши, од Бога дан, Богу се и намени, што и би.” (Теодосије, *Житије Светог Саве* 1984: 6, 7)

„Живећи у Светој Гори у све дане, са љубављу вапијаше створитељу своме: “Господе, заволех красоту дома твога, и место стана славе твоје“, и к њему погледајући светлим умом, и дотичући га се душевним рукама, вапијаше: “На теби се утврдих од утробе; из утробе матере моје ти си покровитељ мој; Господе, управи ме на пут твоје милости. Јер си вођа блудећима и пристаниште онима који се колебају на валима; и сви од искони наши оци уздаше се на те, и никада не погрешеше наде своје; да, и са мношвом слугом твојим сатвори по милости твојој; и погледај на ме и помилуј ме; лице твоје просвети на слугу твога, и научи ме оправдањима твојима, да сачувам речи твоје и живећу у векове.” И премилостиви Бог услиша молитву свога љубитеља, и уведе га у Свету Гору, и усли га у дом Светога Пантелејмона, у рушки манастир.” (Доментијан, *Живот Светога Саве* 1970: 124)

„И тако ставши на молитву, поче се молити са топлим сузама говорећи: “О пресвета моја владичице Госпођо Богородице, погледај на смиреност моју и обаспи милосрђем моју немоћ. Јер ево усуђујем се јадна на топло Твоје заступство, уздајући се на неисказану милост твоју, и молим се: даруј ми са смелошћу у љубављу вере чиста срца, да у Господу почнем и свршим храм у име Твоје свето, у коме ће се прослављати име сина Твога и Бога мога, и Твоје, моја Госпођо, заједно.“ И тако поче зидати цркву у име пресвете Богородице празник Благовешћења, на месту званом Градац. (...) А, када је помоћу Божјом свршен овај храм Пресвете, као што се какав добар војник, који се прослави у победи и угодно послужи цару, радује примивши многе и драгоцене дарове из његове руке, тако се и ова христољубива весељаше свршивши овако дело.“ (Данило Други, *Живот краљице Јелене* 1988: 92, 94)

„Мушки борећи се са безбожницима од јутра до вечера, вапио је из дубине душе ка Ономе који га може спасти, говорећи: “Боже, види како дођоше нечастиви народи на твоје наследство, и оскрнавише Твоје свете цркве, и ову Твоју Свету Гору поставише као место где се воће чува, и, тела слугу твојих као храну небесним птицама и тела преподобних твојих земаљским зверовима. Јер крв њихову пролише као воду. Но, не предај нас до краја ради Твога светог имена, И нека нас брзо предусретну Твоје милости, Господе, јер веома постадосмо ништи и смирени смо данас до краја ради наших грехова.“ А ови злолукави видеше да не могу ући унутра у град, уседоше на своје коње и отидоше распаљивани великим гневом и јарошћу, претећи овом блаженом, да ће, опет вративши се, уништити га.“ (Данилов Ученик, *Живот архиепископа Данила Другог* 1989: 90)

Драгољуб Павловић детерминише српску средњовековну књижевност као изузетно значајан део нашег културног наслеђа, а овако сагледава њен настанак и развој:

„[...] Наша средњовековна књижевност настала је и развијала се поглавито у крилу цркве. То је било и сасвим природно када се има у виду да је хришћанска црква заиста била идеолошки представник средњовековног феудализма, и да је она као главна идеолошка сила феудалног поретка давала тон целокупном ондашњем духовном и културном животу.” (Павловић 1964: 5, 6)

Превага хришћанства разумева се као прекид са античком цивилизацијом и њеном науком и филозофијом, а свештеници у феудалном поретку јесу једини просвећени staleж који је феудалним владарима и великашима давао: канцеларе, писаре, дворске саветнике и дипломате. Центри писмености били су манастири или дворови великаша, где су учитељи били калуђери, а ученици будући владари.¹ У оваквом начину просвећивања Павловић налази узроке теолошког карактера целокупне средњовековне образованости, као и духовне културе. Све људске делатности и мисли, уметност, књижевност, историја, посматране су зато кроз призму Библије и хришћанске догме. Сви списи средњег века маркирани су као они који су подвргнути једном одређеном циљу – убедити човека како без божије помоћи не може својим разумом да схвати тајну свог битисања на земљи, а нарочито да управља својом судбином. Дакле, једини спас био је у вечитим и непроменљивим истинама које су објављене у јеванђељима, док су аскетско одрицање и презирање овоземаљских радости, заправо, својеврсна припрема за вечни загробни живот. Разрађујући основно учење хришћанске догме о пролазности и ништавности,

1 О манастирима као књижевним центрима, калуђерима као учитељима и о значају манастира Хиландара за развој српске средњовековне књижевности, в. Драгољуб Павловић, *Стара српска књижевност I*, Нови Сад: Матица српска, Београд: Српска књижевна задруга, 1970, стр. 11–12.

стара литература чинила је да се човек средњег века резигнирано мири са свим животним невољама, да утеху нађе у будућем, загробном животу, а мишљу о аскетизму као највишем степену духовног и моралног усавршавања чинила је невидљивом слику друштвене неједнакости и неправилности које су доносиле класне разлике феудалног поретка. Свакако, чињеница је да су дела средњовековних писаца имала изузетно важну улогу у васпитавању средњовековног друштва. Драгољуб Павловић с тим у вези и поставља питања:

„Зар бисмо, на пример, могли добро разумети бежања са двора младог Растка Немањића и његову упорну жељу за калуђерским животом ако не бисмо знали да се његова лектира из ране младости састојала поглавито од житија светаца, какви су били *Живот Саве Освећеног* или *Житије Алексија божјег човека*? Или, као би се, исто тако, објаснила она невероватна подударност у животној каријери између св. Саве и архиепископа Данила II када не бисмо знали да је овај последњи као млади паж на двору краља Милутина читао Доментијаново житије о св. Сави?“ (Павловић 1964: 8)

Сусрет Срба са хришћанском културом реципирамо као важан сусрет са потпуно различитим поетским системом. До примања хришћанства, Срби су имали јединствену културу, јединствен језик и поетски систем којим су усмено изражаване све потребе племенског живота. Након тога, настаје нови хришћанско-цивилизацијски, писмени културни тип. Временом, настао је такав културни склоп који почива на оба вида културе и на њиховом продуктивном односу, иако они сами не долазе у колизију, с обзиром да имају јасно развојене функције у друштву.

„Писана српска књижевност у средњем веку представља посебан књижевни систем, и што се тиче типологије, и

поетике, и књижевних жанрова. Тај систем је наставак и даље развијање старословенског наслеђа, створеног за новохристијанизоване Словене на рановизантијским узорима, а на светом словенском језику – старословенском, који је наднационалан, како и литература њиме писана.” (Маринковић 2000: 7, 8)

У општи словенски фонд улазе, најпре, преведени обредни и библијски текстови, велика дела хришћанске поезије, реторике и догматике, али и сва остала знања из тадашње историје, науке, медицине, поучна и забавна лектира медитеранско-азијског, европског света. Међутим, лектира која је Словене образовала није у потпуности утицала на њихово оригинално стварање. При обрађивању словенских тема, они користе ужи вид литературе, те оне жанрове и поетику којима се слави светачки култ. У те обредне врсте спадају: хагиографија, хомилетика и химнографија или према словенским називима: житије, похвала и служба. Старословенска књижевност са богатим светом идеја, разрађеном поетиком и поетским језиком била је модел за српску националну књижевност у средњем веку. Писана књижевна продукција, једнако као усмени систем поетског виђења прошлости, преузима поетизацију историје. Серију српских биографије започиње Свети Сава, пишући о своме оцу Стефану Немањи. „Тако је створена српска биографија као битна карактеристика и посебност српске средњовековне књижевности.” (Маринковић 2000: 10) Маринковићева, такође, прати генезу формирања српске биографије,² као дуготрајног процеса, од потребе династије за светородним пореклом, преко уметничког уобличавања лика, поетизације савремене историје до биографије као идеолошког тумача.

2 в. Радмила Маринковић, *Почеци формирања српске биографске књижевности: друга и трећа глава „Хиландарског типика”*, Београд: Институт за књижевност и уметност, 1986.

Тренутак када српска биографија престаје да буде идеолошки тумач сагледавамо као настајање маштовите романескне приче која ангажује читаочево саосећање. Као пример наводимо *Живот светог Саве*, који је крајем XIII века написао хиландарски монах Теодосије. Такође, XIII век јесте време које је српској публици донело нову литературу која отвара поглед на један други свет витештва и куртоазије. Тада се на српском језичком простору усвајају романи о Тројанском рату и о Александру Македонском. Време пуног успона српске државе обележено је, нарочито, дело Данила Другог који је, наслањајући се на Доментијанову поетику, покушао да у традиционалној форми српске биографије објасни сложену судбину људи предодређених за владарски позив. „У Даниловом делу је стога у првом плану човек и његов однос према добру и злу, а историја је фон на коме се решавају питања личности, морала, идеја.” (Маринковић 2000: 18) У истом правцу пише и Данилов анонимни ученик, а обимна књижевна делатност била је на врхунцу у другој половини XIV века. Зато је важно да наша научна пажња увек буде усмерена на биографска дела, у историји српске књижевности обично именована као старе српске биографије.³ У старим српским биографијама препознају се два тока: постојање дворске и постојање монашке биографије којој је главни циљ хришћанска дидактика. Израстају из аутобиографских изјава српских владара, саопштених у повељама које издају. Током немањићког периода задржавају исту намену, остају актуелни политички списи, иако примају структуралне одлике и облике хагиографије. „Савремена историја је у владарској биографији у служби пишчеве тенденције. Стога је владарска биогра-

3 Радмила Маринковић, *Формирање српске биографске књижевности*, у: *Светородна господа српска*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност, 1998, стр. 33–96.

фија више слика времена, схватања, амбиција тренутка у коме се пише него оцена и објективан суд о владару који је њен главни јунак.” (Маринковић 1998: 187) На овај начин, владарске биографије прерастају у литературу, носећи шире и људскије поруке од хроничарског бележења. Радмила Маринковић их маркира, осим као политичке списе, и као поетизовану историју, у смислу извора за историју идеја, схватања, страсти и хтења свога времена. Као наративна врста црквеног одређења, хагиографије су временом примиле на себе задатак да буду српска историографија. Тако српска историографија средњег века јесте визија историје и државе, она расуђује о владару, народу, правима и дужностима и носи високе моралне циљеве у смислу развијања богољубља и отачаствољубља.

Старе српске биографије представљају веома важну групу списа средњовековне књижевности, за шта је заслужна њихова оригиналност, изворност. „Ми се најрадије и највише заустављамо код старих српских биографија; ми их волимо са свим њиховим манама, јер су нам најбољи представници старог књижевног образовања нашег, а и драгоцени споменици наше прошлости.” (Поповић 1999: 26) Овај књижевни род рађен је по угледу на византијску хагиографију, почиње у XIII веку, а завршава се у XVII веку. Као што је Павле Поповић истакао потребу да се уз помоћ историјске критике обелодани средњовековни свет и његов живот, тако је Ђорђе Трифуновић запазио активну жељу историчара књижевности да целовитом погледу на трајање једне, старе литературе приступи са ширих основа приказа простора, времена и других чинилаца који одређују само књижевноуметничко стварање и изражавање. Такође, уочавамо да су помоћне и граничне дисциплине књижевне историје, које у књижевна разматрања уводи и савремена теорија рецепције, отвориле путеве прилаза

старом добу, његовим делима и писцима, а да је задатак историчара књижевности да се обазру на главне прилазе књижевноисторијском разматрању. Тако се, даље, основе за потпуније књижевноисторијско праћење стварају сагледавањем природне повезаности основних чинилаца и појава у историјском току старе српске књижевности. Ово се може, заправо, назвати једним теоријским увођењем проблема у историјско трајање. Ђорђе Трифуновић тако приступа следећем методолошком поступку: у свом сагледавању средњег века, изводи појмове који имају теоријску суштину, али их разматра у њиховом историјском кретању:

„Из велике сложености услова тешко је издвојити чиниоце који одређују особеност старе српске књижевности. Но, ипак, могу се издвојити три одлучујућа чиниоца који чине суштину настанка и постојања ове књижевности. То су – православна вера, трајно духовно зрачење Византије и српскословенски језик.” (Трифунувић 1994: 12)

Хришћанство је представљало једно од главних покретача читавог византијског развоја, а у оквирима живих политичких односа између Византије и Србије, утицаји византијске духовности и уметности никада се нису прекидали, бивајући снажним и одлучујућим све до пада обеју држава и освита новијег времена. Дакле, политички утицај Византије на Србију отворило је пут њеном трајном духовном деловању. Успостављено стање духовног струјања није се могло даље пореметити политичким односима, тј. није више зависило од њих. У овој противречности, Трифуновић види феномен писаног језика као примарну снагу, тачније српског књижевног (српскословенског) и народног.⁴ У временима када

4 Ђорђе Трифуновић, *Ка почецима српске писмености*, Београд: Откровење, 2001.

западни народи, под утицајем западне цркве и латинског језика, не стварају ништа значајније на народним језицима, Словени су имали језик писане књижевности. У оквирима византијско-српских односа, духовних и књижевних, значајно место заузимају заједнички извори. Књижевноисторијски посматрано, интензивнији преводачки рад и изворно књижевно стварање јављају се од XII века. Српски писци и преводиоци окрећу се далеким грчким узорима (филозофским, песничким, реторским, историјским, научним, богословским итд.) који су, преко превода, имали снажан утицај на духовни живот и естетска схватања у средњовековној Србији. Исти случај је и са византијским писцима. Међутим, Трифуновић нам на овом месту указује на једну суштинску разлику када истиче да средњовековна српска књижевност није, како би се могло помислити, само одјек византијске књижевности.

„Као што је српска држава на лествици византијске хијерархије остварила самостални унутрашњи развој, тако је и српска литература у оквиру византијских узора настајала из пера српских писаца, са домаћим књижевним јунацима и темама и на српскословенском језику. Стара српска књижевност не може се посматрати као прерада или прилагођавање византијске литературе, већ као изворно стварање у оквирима византијске поетике и других законитости византијске естетике.” (Трифуновић 1994: 14–15)

Димитрије Богдановић истиче како књижевност средњег века ваља схватати шире од онога што под књижевношћу подразумевамо данас. Као „уметност речи”, одређена је законима своје епохе, обухватајући све видове писмености који су подвргнути утврђеном канону структуре, облика и израза. Морамо имати у виду да се тај канон битно разликује од књижевних

и естетских закона каснијих епоха, с обзиром на то да у први план истиче оно што је опште, универзално, апстрактно, метареално и надлично, а што је у функцији циљева који нису уметнички, према данашњим схватањима.⁵ Што се поетике старе српске књижевности тиче, као и теоријских основа, стара литература настаје у оквирима јединствене естетске филозофије византијског света.⁶ Предраг Палавестра, у *Историји српске књижевне критике* (2008) истиче како се у Богдановићевој *Историји старе српске књижевности* огледа повезаност старе српске књижевности са византијском поетиком у коренима исте духовне визије и мноштву повезаности и условљености делова и целине. Као пресудно важан, Богдановић наводи однос према самом феномену књи-

5 Димитрија Богдановића пише малу приручну патрологију *Свети оци и учитељи цркве* (1989), као нужни преглед најважнијих богословских писаца хришћанског Истока и Запада од Апостолских отаца до XIV века. Значај Богдановићеве патрологије је вишеструк. У питању је, најпре, практична функција коју ова књига испуњава, с обзиром на то да је, као таква, од користи српској теолошкој, научној и културној средини. Такође, она је драгоцен духовни и идејни подстицај за даља патролошка истраживања, органски повезана са основним токовима и вредностима српске средњовековне богословске културе. Својеврсно уочавање универзалног карактера светоотачке мисли Цркве јесте правац и прави пут сагледавања византијског, словенског и српског богословља као интегралне целине истог духовног света и културе, без обзира на одређене национално-историјске разлике. У православној патрологији, као значајној грани теолошке науке, Димитрије Богдановић открива важност за свеукупно схватање православне и српске светосавске културе. (в. Димитрије Богдановић, *Свети оци и учитељи цркве: мала приручна патрологија*, рецензент Милорад Лазивић, Београд: Богословски факултет, 1989)

6 О византијској културној оријентацији која је била пресудна у области српске књижевности пише Јован Деретић, у *Историји српске књижевности* (1996), в. „У византијско-словенском кругу”, стр. 33–52.

жевног стварања. Наиме, књижевност није аутономни систем, већ је као и свака друга уметност старог доба у служби и неуметничких циљева, било на плану сазнања (филозофија), на плану понашања (етика) или на плану учења и васпитања (дидактика и педагогија). Средњовековна књижевност не занемарује идеал лепога, али уметничка лепота се доживљава као форма и вид апсолутне стварности. Уметнички феномен за средњовековну естетику има корен у самом бићу. Средњовековна уметност и књижевност имају озбиљан, егзистенцијалан карактер јер се склад и лепота у свом вербалном, или ликовном испољавању, посматрају као сами производи оног основног творачког акта којим је формиран и којим постоји свет. Такође, религиозни поглед на свет налази се и испољава у старим текстовима, у смислу да се на живот гледа у односима вечног и пролазног, у поларизацији људског и божанског. Бог је, за средњовековног човека, свемоћни творац света и човека који је по акту стварања остао у сталном додиру са својом творевином. Однос Бога и света је онтолошки по својој суштини, али етички поларизован. Тако је добро апсолутизовано у самом бићу Божијем, а са друге стране је зло као грех, као нарушавање заповести Божије. Како грех паралише људске моћи, неопходан је спаситељ.

„Драма спасења исказана је у *Библији*, у повести о Сину Божијем, Исусу Христу, као спаситељу који својом смрћу откупљује грешне и дужне људе, а својим васкрсењем јамчи наше васкрсење. На овој основној библијској фабули гради се традиционално учење цркве и разрађује се у делима црквених отаца, развијајући се као теологија у више аспеката: у догматском аспекту, с обзиром на сазнање саме последње истине о свету и о стварима по себи; у моралном аспекту, с обзиром на човеково делатно учешће у сопственом спасењу – освајањем врлина као синтезе божанских

одлика свог прототипа; у култном аспекту, опет, с обзиром на испољавање човековог односа према Богу који у свему мора да буде прожет и детерминисан осећањем светога, сакралног, нуменозног, и који зато највише и утиче на обликовање свих феномена хришћанског живота – међу овима и његовог културног испољавања и стваралаштва.” (Богдановић 1991: 49)

Откривањем оваквих погледа и закона, као и основа на којима се формирала стара српска књижевност, приступа се својеврсној херменеутици књижевног дела, као дијалога који савремена теорија рецепције поставља између једног савременог субјекта и једног минулог објекта, на путу конкретизације смисла. Богдановићева херменеутичка рефлексивна се креће, од од сопственог питања упућеног наслеђеном одговору што га нуди традиција тумачења, ка реконструисаном или хипотетичном полазном питању, до промене видокруга иза којег следи ревидирани, нови одговор. Уочавамо како тадашња нова генерација историчара старе књижевности чији су представници Радмила Маринковић, Ђорђе Трифуновић, као и сам Димитрије Богдановић, спајају археографију, текстологију и књижевну историју, при чему теоријски, естетско-поетски аспект књижевности није потиснут у задњи план. Све више се истиче потреба за интердисциплинарним проучавањем старе књижевности, какво нам намеће теорија рецепције Х. К. Јауса, јер њен карактер, систем значења и поетика не могу бити схваћени без знања из области историје културе и уметности, историје теологије, литургије и слично. С обзиром на књижевноисторијске увиде које смо истакли у вези са рецепцијом српске средњовековне књижевности, наша пажња у даљем раду биће усмерена на анализу и значај молитве, као општег места старе литературе. Опште место или топос представља једно од кључних питања средњове-

ковног књижевног и уметничког стварања. Важно је да нагласимо да управо употреба општих места открива суштину природе и закона средњовековног књижевног стварања. Књижевници стваралачки чуваним општим местима исказују своју и идеју свога времена. Средњовековни топоси представљају основицу старе поетике. Молитва као књижевна врста заступљена је у свим текстовима српског средњег века, нарочито у старим биографијама. Писци молитвом почињу и завршавају своје текстове, молитвено се обраћају светима о којима пишу, свети чији се живот излаже у житијним текстовима све време успостављају својеврсну комуникацију са Господом управо посредством молитве.

„О молитви као о књижевној врсти говори се у *Новом завету*. Апостол Јаков поручује хришћанима: „Мучи ли се ко међу вама, нека се моли Богу.“ Молитва се може казивати на сваком месту. Апостол Петар тражи духовну чврстину у молитви. У духовној усредсређености молитва не треба да досади њеном казивачу. Онај ко се моли, српкословенски „молитваник“, може достићи опроштење само кроз лично прашатање. Појам, улогу и идеју молитве разрађивали су касније црквени оци и византијски писци. Јован Златоусти каже како је молитва: светлост душе, истинска спознаја Бога, посредница између Бога и људи, леник страсти, лекарство против болести, мир душе, небеска водиља која се приближава неприступној Тројици, она украшава човека свим добрим прекривајући душу различитим врлинама. За Јована Лествичника молитва је сапостојање и јединство човека и Бога, озарење ума, невидљиво напредовање.“ (Трифуновић 1974: 139, 140)

Стари писци бавили су се унутрашњом и психолошком страном молитве. Како је молитва својеврсна беседа ума к Богу, најпре ум ваља да је таквог расположења да може беседити к Богу. Три су ступња ка потпуном

усредсређењу у молитви: почетак, средина и савршенство. Почетак се састоји у томе да се помисли које присту-пају одбију кратким речима оног тренутка кад се појаве. Средина подразумева да разум буде само у ономе што се молитвом говори, односно мисли. Савршенство молитве јесте отимање ка Господу. Подвижници се молитвеним тиховањем отуђују од видљивог света, узносе се на небо и беседе са Богом. Подвигом вере човек превазилази границе свога ја, побеђујући егоизам, те улази у једну нову трансубјективну, трансцендентну реалност. У дубинама нове реалности подвижника води молитва, он молитвом мисли, гледа, осећа, живи. Међутим, морамо имати у виду да је молитва један веома тежак подвиг с обзиром да у покрет ставља сву човекову личност, распиње страсти и грешне мисли. Само стрпљењем и истрајношћу у молитви човек обавља подвиг самоодрицања, тежак подвиг који је нужен у делу спасења. „Молитва је извор спасења“, каже преподобни отац Јустин (Поповић) (1998: 12), „молитва је најсигурнији чувар ума, молитва разгони страсти и просветљује ум, она узводи мудрост и разум.“ Онај ко непрекидно борави у молитви носи знак савршенства. Дакле, духовна молитва прелази у екстазу у којој се откривају тајне Тројичног Божанства. На овај начин, границе човечије личности се све више проширују, а егоцентризам полако уступа место теоцентризму. Такође, постоји разлика између контемплације у молитви, у смислу обожавања Бога, и активности, у смислу молитве залагања или физичког присуства, усмерене ка садашњости и свету у коме живимо. Код старих писаца, пажљиво читајући молитве у њиховим текстовима, препознајемо њихову жељу да буду и активни и контемплативни у исто време јер они прате линију свестости или заједништва са Божанским животом дубоко, снажно, стваралачки, али су истовремено и усред света, било да су у монашком реду, било да су активно укљу-

чени у живот.⁷ Стари писци су научили да се моле оном врстом молитве која, како наводи митрополит Антоније Блум (2000: 132) „дозвољава унутрашњу стабилност“. Под унутрашњом стабилношћу овде се не подразумева психолошка стабилност, већ она која се састоји у томе да стојимо непокретни, лицем у лице са Живим Богом. У питању је својеврсна молитва присутности, тј. наше присутности с Богом и Његове Присутности у свету кроз нас.

Средњовековни писац ствара тако што сам стоји, лицем у лице, пред тајном Божијом, пред тајном Бића, пред тајном човека (баш као што ми у овоме раду стојимо пред тајном молитве). Он стоји слободног духа у телу које је потчињено космичким силама. У тренуцима када у тексту посведочи како је његово или тело подвижника чији живот описује у крајњој слабости, у њиховом духу налазимо пламене неизрециве живахности.⁸ Раз-

7 „Живећи у Светој Гори у све дане, са љубављу вапијаше створитељу своме: „Господе, заволех красоту дома твога, и место стана славе твоје“, и к њему погледајући светлим умом, и дотичући га се душевним рукама, вапијаше: „На теби се утврдих од утробе; из утробе матере моје ти си покровитељ мој; Господе, управи ме на пут твоје милости. Јер си вођа блудећима и пристаниште онима који се колебају на валима; и сви од искони наши оци уздасе се на те, и никада не погрешеше наде своје; да, и са мношвом слугом твојим сатвори по милости твојој; и погледај на ме и помилуј ме; лице твоје просвети на слугу твога, и научи ме оправдањима твојима, да сачувам речи твоје и живећу у векове.“ И премилостиви Бог услиша молитву свога љубитеља, и уведе га у Свету Гору, и усели га у дом Светога Пантелејмона, у рушки манастир.“ (Доментијан, *Живот Светога Саве* 1970: 124)

8 „Мушки борећи се са безбожницима од јутра до вечера, вапио је из дубине душе ка Ономе који га може спасти, говорећи: „Боже, види како дођоше нечастиви народи на твоје наследство, и оскрнавише Твоје свете цркве, и ову Твоју Свету Гору поставише као место где се воће чува, и, тела

лог постојања могућности оваквог контраста налази се у молитви и то молитви разумеваној прво као пут ка знању, а друго као непрестано стваралаштво.

Архимандрит Софроније каже: „За сваког од нас смелост бити Хришћанином представља чин који превазилази људску меру.“ (Архимандрит Софроније 2000: 39) Ма колика била свест о сопственој ништавности, нетварна Светлост се јавља због вере у Христа. Када ум савлада препреку збуњеног и немоћног разума, подвижник тада поверује у Бога, познавање Бога се слива са струјом молитвене љубави према Њему, а вера се продубила новим сазнањем. У питању је лични карактер односа према Богу јер без личних односа нема појма о греху, нема љубави између Бога и човека, нема животног познања Бога. Разумевање Бога таквим каквим га је пројавио распети Христос, води до закључка да смо ми криви за свако зло које испуњава читаву историју човечанства. Бог се у нашој плоти јавио, а ми не само да смо га одбацили, већ смо га и убили на понижавајући начин. Дакле, подвижник духом увиђа да узрок људских мука не лежи у одсуству божијег сажаљења, већ искључиво у човековом злоупотребљавању дара слободе, а своју молитву открива сада као Божије деловање у њему. Увиђамо да је у питању духовно искуство човека који се налази на самој граници двају светова: овог, видљивог и невидљивог, достигнугом умом, небеског. Молитва, у смислу пута ка знању, не

слугу твојих као храну небесним птицама и тела преподобних твојих земаљским зверовима. Јер крв њихову пролише као воду. Но, не предај нас до краја ради Твога светог имена, И нека нас брзо предусретну Твоје милости, Господе, јер веома постадосмо ништи и смирени смо данас до краја ради наших грехова.“ А ови злолукави видеше да не могу ући унутра у град, уседоше на своје коње и отидоше распаљивани великим гневом и јарошћу, претећи овом блаженом, да ће, опет вративши се, уништити га.“ (Данилов Ученик, Живот архиепископа Данила Другог 1989: 90)

губи јединство почетне усмерености, али њен садржај се током живота непрестано мења. Она некада обухвата свет у његовој целини, а некада се усмерава на потребе датог тренутка. Међутим, иако различите ситуације могу бити импулс за молитву, коначни циљ молитве непромењив је кроз векове.

„Живео сам у два света: један од њих сам примао чулима вида, слуха и осталим; у другом свету сам био само духом. Тамо сам ја сав слух, сав очекивање, напрезао сам свој вид, али сам видео на други начин... Ова два толико различита света се у молитви нису раздвајала. Молитва је дању текла у опипљивом свету; ноћу ме је односила у „умну сферу“ (не знам како да назовем ту безграничност која ме је обухватала). Када сам читао Јеванђеље, све речи су ми изгледале познате, али шта се иза њих крило у самом Божанском Бићу – нисам достигао. Једно ми је било јасно као дан: све је у Христу, у Сину Божијем, и само у Њему. И Њему сам се молио. Призивао сам такође и Оца, да би Дух Истине који од Њега исходи сишао и до мене и да би ме поучио свакој истини.“ (Архимандрит Софроније 2000: 45)

Молитва је енергија сасвим посебне врсте. Она подразумева стапање двају дејстава: нашег, тварног и Божијег, нетварног. Као таква, она је и у телу, и ван њега, и у свету одређеног простором и временом, и изван њега. Као таква, она чини да се ово наше дано тело одухотвори. Кроз молитву улазимо у други начин постојања, али не просторно, већ квалитетно виши од овог света. На крају, молитва чини да свештене речи које су изгубиле своју почетну силу, ону коју су имале кад су се први пут јавиле у свести пророка, апостола и светих, обнове своју енергију, те да се на прави начин изрази дубински смисао даног нам знања о Богу.

Архимандрит Софроније истиче како путем молитве долазимо у додир са Беспочетним Бићем. Молитва је

чин највише мудрости, врлине и лепоте над лепотом. Она представља свети занос нашег духа. (Архимандрит Софроније 2000: 21) Дакле, у питању су путеви својеврсног стваралаштва, али важно је да знамо да су ти путеви веома сложени. Као што се безброј пута може доживети пламено стремљење ка Богу, тако се може доживети и поновљено опадање од Његове Светлости. Неретко се јавља и осећај неспособности нашег ума да се узнесе к Њему, уз изглед да је деловање молитве сувише споро и да је несразмерно краткоћи нашег постојања. Оваквом стању доприносе разорни утицаји којима смо изложени, а како би Божија непобедива сила проникла у нас и учинила нас способним да им се супротставимо, неопходно је да пребивамо у молитви што је могуће дуже. Јер молитва обнавља у нама Божанствено дисање које је Бог удахнуо у лице Адама, а дух молитвом препорођен почиње да се диви великој тајни Постања. Спознајемо како је диван Бог, као и Његова творевина. Међутим, попут живота, и ово учење Господа је парадоксално. Сви ми, Адамови синови, морамо да прођемо најпре кроз небески пламен који *сажиже* корене смртоносних страсти, да видимо Огањ претворен у Светлост новог живота. У човековом паду, горење нужно претходи просвећењу, никако обрнуто. И ако стицање ерудиције захтева дугогодишњи рад, стицање молитве захтева још неупоредиво више.

Права молитва није ништа друго до светлост и сила који се са небеса спуштају на нас. По својој суштини, та молитва трансцендира план нашег постојања. За њу у овом свету нема извора енергије. Ако се тело добро храни да би било снажно, онда плот тражи своје све више и више и њему није до молитве. Са друге стране, ако се плот смирује постом у болном уздржању, ствара се повољна подлога за молитву. Међутим, подвиг молитве је тежак, стања нашег духа се мењају и неретко буде врло тешко. Али, чак и тада спас јесте у молитви јер она значи

сопштавање нашег тешког стања Богу, од потиштености и клонулости до немоћи и очајања. Кроз молитву читавог бића сила новог живота дотиче онога ко се моли, а ту је заправо почетак познања начина неземаљског постојања. А, шта заправо значи не бити од овог света? Ништа друго до родити се одозго, са неба. Зато, све док се налазимо у телу греха, у овом свету, потребно је да се аскетски боримо против закона греха који делују у нашој плоти. У молитвеној чежњи за спасењем састоји се животворна сила и света радост. Богоподобни, неземаљски карактер хришћанског живота изражава се на овај начин што се у њему тако дивно слажу и туга и радост, и дубина и висина, и прошлост и садашњост и будућност многовековне историје земље. Као што сунце испуњава простор својојм светлошћу и топлотом, пуштајући своје зраке у свим правцима, тако и Христова љубав пробија сва ограничења и изводи наш дух у сферу безграничности. Молитва сада бива појачана, а њој је својствено да и срце и ум одушевљава у њиховом покрету ка вечном толико да се прошлост потпуно заборавља, у уму не остаје никаква мисао о земаљској будућности, а душа брине само једну бригу – да не изгуби таквог Бога, да не буде недостојна Њега. Дакле, садржај живота човека који се непрестано моли налик је океану живе воде без обала. Дух се стално обогаћује, али не толико количином нових појмова и речи, колико продубљивањем већ стечених и проживљених искустава. Зато верујемо у написано: „Молитва је непрестано стваралаштво, узвишеније од сваке друге уметности или науке.“ (Архимандрит Софроније 2000: 21)

Дакле, целокупна средњовековна образованост, као и духовна култура уопште биле су теолошког карактера. Све људске делатности и мисли, уметност, књижевност, историја, посматране су кроз призму Библије и хришћанске догме. Писана књижевна продукција преузима поезитизацију историје. Тако је створена српска биографија

као битна карактеристика и посебност српске средњовековне књижевности. Формирање српске биографије јесте дуготрајан процес – од потребе династије за светородним пореклом, преко уметничког уобличавања лика, поетизације савремене историје до биографије као идеолошког тумача. У старим српским биографијама препознају се два тока: постојање дворске и постојање монашке биографије којој је главни циљ хришћанска дидактика. Зато старе биографије препознајемо више као изворе за историју идеја, схватања, страсти и хтења свога времена, него као оцену и објективан суд о владару који је њихов главни јунак. Што се молитве тиче, она је као књижевна врста заступљена у свим текстовима српског средњег века, нарочито у старим биографијама. Писци молитвом почињу и завршавају своја дела, молитвено се обраћају светима о којима пишу, свети чији се живот излаже у хагиографијама све време успостављају својеврсну комуникацију са Господом управо посредством молитве. Бавећи се молитвом као општим местом, у смислу кључног питања средњовековног књижевног и уметничког стварања, препознали смо молитву као својеврсну беседу ума к Богу. Показали смо како подвигом вере човек превазилази границе свога ја, побеђујући егоизам, те улази у једну нову трансубјективну, трансцендентну реалност. У дубинама нове реалности подвижника води молитва, као један веома тежак подвиг, он молитвом мисли, гледа, осећа, живи. Средњовековни писац разумева молитву као пут ка знању и као непрестано стваралаштво. Као енергија сасвим посебне врсте, молитва чини да се наше тело одухотвори и ствара могућност да уђемо у други начин постојања квалитетно другачији од овог у коме живимо. Такође, кроз молитву, дух се стално обогаћује у смислу продубљивања већ стечених и проживљених искустава. На крају, молитва чини да се на прави начин изрази дубински смисао даног нам знања о Богу.

ИЗВОРИ

- Данило Други 1988: Данило Други, *Живот краљице Јелене*, у: *Животи краљева и архиепископа српских*; Службе, Београд: Просвета, стр. 79–109.
- Данилов Ученик 1989: Данилов Ученик, *Живот архиепископа Данила Другог*, у: Данилови настављачи : Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника, Београд: Просвета: Српска књижевна задруга, стр. 79–121.
- Доментијан 1970: Доментијан, *Живот Светога Саве*, у: *Стара српска књижевност*, 1, Нови Сад: Матица српска, Београд: Српска књижевна задруга, стр. 117–313.
- Теодосије Хиландарац 1984: Теодосије Хиландарац, *Житије Светог Саве*, превео Лазар Маринковић, Београд: Српска књижевна задруга.

ЛИТЕРАТУРА

- Архимандрит Софроније 2000: Архимандрит Софроније, *О молитви*, збирка чланака, друго издање, манастир Хиландар: Савет старца хиландарског братства.
- Блум 1996: А. Блум, *Жива молитва*, Храброст за молитву, превод са енглеског Гордана Кораћ, Крагујевац: Атос.
- Блум 2000: А. Блум, *Бог и човек*, превод са енглеског Гордана Кораћ, Крагујевац: Атос.
- Богдановић 1989: Д. Богдановић, *Свети оци и учитељи цркве: мала приручна патрологија*, рецензент Милорад Лазвић, Београд: Богословски факултет.
- Богдановић 1991: Д. Богдановић, *Стара српска књижевност*, Београд: Досије: Научна књига.
- Велимировић 1997: Н. Велимировић, *Молитва Господња*, у: *Изабрана дела*, књига 17, уредник Љубомир Ранковић, Ваљево: ГЛАС ЦРКВЕ, стр. 229–245.
- Деретић 1996: Ј. Деретић, *Историја српске књижевности*, Београд: Требник.

- Евдокимов 2009: П. Н. Евдокимов, *Православље*, предео са француског Павле Рак, Београд: Службени гласник.
- Журавски 2003: Ј. Журавски, *Тајна Царства Божијег: заборављени пут истинског богопознања (о унутрашњем хришћанству)*, превод Хиландарски монаси, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Jaus 1978: Н. R. Jaus, *Estetika recepcije, Izbor studija, Prevela Drinka Gojković*, Београд: Nolit.
- Маринковић 1986: Р. Маринковић, *Почеци формирања српске биографске књижевности: друга и трећа глава „Хиландарског типика”*, Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Маринковић 1998: Р. Маринковић, *Формирање српске биографске књижевности*, у: *Светородна господа српска*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност.
- Маринковић 2000: Р. Маринковић, *Кратак преглед српске књижевности*, Београд: Лирика.
- Павловић 1964: Д. Павловић, *Из наше старије књижевности (студије и чланци)*, Сарајево: Свјетлост.
- Павловић 1970: Д. Павловић, *Стара српска књижевност I*, Нови Сад: Матица српска, Београд: Српска књижевна задруга.
- Палавестра 2008: П. Палавестра, *Историја српске књижевне критике : 1768–2007*, Том I и II, Нови Сад: Матица српска.
- Поповић 1999: П. Поповић, *Преглед српске књижевности*, приредио Мирослав Пантић, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Преподобни Исихије Јерусалимски 2000: Преподобни Исихије Јерусалимски, *Доборотољубије, О сабраности и молитви*, манастир Рукумија.
- Преподобни Отац Јустин (Поповић) 1998: Преподобни Отац Јустин (Поповић), *Гносеологија светог Исака Сирина*, у: *Подвижничка слова / свети авва Исаак Сиријски*, Београд: Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског.
- Трифунковић 1974: Ђ. Трифунковић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд: „Вук Караџић“.
- Трифунковић 1994: Ђ. Трифунковић, *Стара српска књижевност: Основе*, Београд: „Филип Вишњић“.

- Трифуновић 2001: Ђ. Трифуновић, *Ка почецима српске писмености*, Београд: Откровење.
- Шушњић 2005: Ђ. Шушњић, *Молитва*, у: *Жетва значења*, Београд: Чигоја штампа, стр. 111–123.

Anka Ž. Simić

PRAYER AS A GENERAL PLACE OF SERBIAN LITERATURE OF THE MIDDLE AGES

Summary

In this paper, we analyze the theological character of medieval literature, given that all human activities and thoughts, art, literature, history in the Middle Ages are observed through the prism of the Bible and Christian dogma. Considering written literature as a kind of poeticization of history, we pay special attention to old Serbian biographies. As in them, further, we discover the monastic course of the biography whose main goal is Christian didactics, we direct scientific attention to prayer as a literary genre that is represented in all old texts, especially in biographies. We recognize prayer as: a kind of sermon of the mind to God, a path to knowledge, constant creativity and a way to express the deep meaning of the knowledge given to us about God.

Key words: Christianity, Middle Ages, literature, prayer.

Часлав В. Николић*
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Катедра за српску књижевност

82.09:821.163.41.09 Crnjanski M.

ЧТО БУДЕТ КОМАНДА?
МОЛИТВА У РОМАНУ ДРУГА КЊИГА СЕОБА
МИЛОША ЦРЊАНСКОГ

Молитва је у теоријској литератури препозната као утемељујућа афирмација сопства. Питања о ономе ко се моли блиска су питањима о ономе ко говори и ко одговара, а сва она указују на присуство онога који је *ко*, дакле који је субјект, као што указују и на близину апсолутно другог. Молитва мења идентитет човека, јер га децентрира, тако што вредности као што су име, царство и вољу из власти субјекта преноси у домен Божјег поседовања. Јунак романа *Друга књига Сеоба* Милоша Црњанског живи у тишини и у заборава свог односа са Богом. Међутим, његово ништа можда се може разумети само као вео битка, као фигура преко које се човек отвара за Божје стваралачко деловање. Када почне да се пита о Богу, Павле Исакович тим питањима на нови начин актуализује себе. Када Павле за команду бира молитву уместо напада, он показује како његово ја припада нечему другом, како је почео да разуме нешто што мења цео његов живот.

Кључне речи: молитва, субјект, Бог, децентрирање, тишина, трансформација

* caslav.nikolic@filum.kg.ac.rs

Молитва

Ко говори? и *Ко одговара?* – питања која свакодневно постављамо о пошиљаоцу и примаоцу поруке – Џил Робинс у раду о Левинасовом схватању одговорности сматра веома блиским питању *Ко се моли?* Сва три исказа упућују на драматичну промену у којој субјект молитве открива себе, јер је као ко ових речи које га траже „субјект доведен у питање необичношћу апсолутно другог” (Робинс 2005: 34). Као расположење или држање душе које проналази и обележава конститутивну разлику бића у односу на себе, молитва је парадокс самог става у коме се биће појављује, јер када се моли, човек је децентрирани субјективитет. Према томе, молитва је, како о њој пише Меролд Вестфал, темељни пројекат сопства (Вестфал 2005: 30). Молитва је когнитивни гест према свету, јер мења нешто у акту наше „перцепције, разумевања и руковања светом”, омогућава да „видимо истинскије и јасније”, па его, обично испречен између нас и других, тада постаје понизан, саосећајан и праведан. Молитва је чин саморазумевања, јер осветљава наше место у свету, па кроз њу човек може „видети и онда реконфигурисати свој идентитет и позив као интимно повезане са целином створеног живота” (Вирзба 2005: 89). Етички модалитет језика, о коме пише Емануел Левинас у књизи *Тоталитет и бесконачност*, представља интерлокутивни и интерпелативни аспект језичког искуства, пошто се етос не остварује речима о другом, већ исказивањем које се обраћа другом: оно етичко „никада не говори о другом, већ само њему или њој” (Робинс 2005: 32). Тек ако је „упућен другом”, језик се испољава као *чисто призивање*. Отуда и поздрављање у свакодневной комуникацији – *добар дан* – установљава прву реч, јер она, за Левинаса, не предочава неко знање о дану колико изражава „моје расположење за другог”,

моју бригу за другог, жељу да његов дан буде добар, жељу да други има мир. Поздрав је, дакле, благослов. Граматика молитве успоставља се као пажљив, веродостојан одзив свету, те се може казати како је дело молитве „од суштинске важности у потрази за истином, јер нас припрема за саосећајни загрљај стварности” (Вирзба 2005: 89). Молитва је простор сусрета епистемологије и етике, јер се у амбијенту који она ствара изоштрава „морално и духовно значење других”. Молитва оличава истину у мери у којој су људи *истинити* једни према другима, а у истини јесу онда кад изражавају поштовање, односно „праведан обзир према другима” (Вирзба 2005: 89).

Трансценденција просијава у говорном односу са другим, у немистичном, свакодневном догађању одговорности према другом, па је поткрај четрдесетих година 20. века Левинас етичку манифестацију говора повезао с молитвом (Робинс 2005: 33). Када се обрати другом, субјект себе поставља у реч, изложен је ономе коме говори и он се тада моли. (Робинс 2005: 33) Цео идентитет онога који се моли мења се, јер одговоривши на Божји позив – као што пророк Самуил² одговара Богу *Ево ме, јер си ме звао* – он се налази у разговору који није сам започео, већ у који је призван гласом који није његов. Молитва је израз унутар себе откривене хетерономије: Бог је „асиметрични ауторитет”, невидљиви, али присутни, говорник у односу на кога је онај који се моли – слуга који слуша. Глас Бога, чије се лице не види, по Левинасу, децентрира онога коме се Бог обраћа, уклања га из средишта универзума: „У молитви је глас Онога чије лице не видимо тај који 'разбија' мој *cogito* и тиме моје ја сумњам, ја разумем, ја потврђујем, ја поричем, ја хоћу, ја одбијам, ја замишљам и ја осећам.” (Вестфал 2005:

2 Име старозаветног пророка Самуила или Шамуела на хебрејском значи „онај који слуша Господа”.

19) Молитва предочава посве другачију, преокренуту интенционалност, „у којој сам пре намерагани, него онај који намеравам” (Вестфал 2005: 19). Уместо да афирмише моје име, моје царство и моју вољу, комплекс самоизбора Оченаш замењује афирмацијом Божје неприкосновености у свакој од вредности, па је, како *Јеванђеље по Матеју* показује, и име *твоје*, и царство *твоје*, и воља *твоја*. (Вестфал 2005: 25) Трострука кеноза на коју се надовезује молба за опроштај грехова предуслов је дубинског децентрирања, самотрансценденције. Након самоодрицања и самотрансформације субјект може да се моли „за материјалне и духовне благослове, за свакодневни хлеб и опроштај, за себе и за нас” (Вестфал 2005: 25).³ Чин молитве важнији је од садржаја молитве, јер молитва мења онога који је изговара у мери у којој начин начин њеног изражавања то омогућава. Она премешта човека у свет, помаже му да друкчије разуме свој положај у свету, мења човекову перцепцију и моделе ангажовања светских ствари. Репозиционирајући га унутар света и према свету, молитва човека чини „проницљивијим, саосећајнијим, добротворнијим”. А управо су „држање и расположење” у чину молитве примарни, јер више него његову страст, постављају човека „пред Бога и унутар стварања”, надахњујући његов „морални одговор на свет” (Вирзба 2005: 90).

У вези са тим да нас Бог позива онда када изазива молитву, може се питати о томе „каква је природа речи којој се стављамо на располагање онда када је наше држање молитва”? (Вестфал 2005: 23) Како се у библијском контексту Бог изражава кроз обећања и заповести, ове две врсте говорних чинова обележавају

3 Аутентичном понизношћу нађено осећање да „живимо кроз милост других” прераста у загрљај или „плес са другима” који им омогућава „да буду и да цветају” (Вирзба 2005: 99).

и молитву: „За молитву је живот дар и задатак, а Бог је и бог благодати и закона.” (Вестфал 2005: 23) Обећање и заповест представљају чинове који децентрирају субјект. Обећање „означава да ми нисмо порекло свог живота или његовог смисла”, благодат је дар, знак сврхе која није наша, а заповест „означава да ни наше жеље ни увиди нису највиша норма за наш живот”, те примање дара „поставља задатак изван нашег осмишљавања” (Вестфал 2005: 23–24). Излазећи из оквира земаљске економије и опонашајући божанско „у његовом деловању кенозе”, човек, како у раду „Молитва као кенозис” каже Џејмс Менш, партиципира у стваралачкој божанској присутности, те и сам постаје „негујући простор који је пријемчив за ’нека буде’ дејства ове љубави” (Менш 2005: 72). Преображавајући темељне поставке наше „перцепције, разумевања и руковања светом” и омогућавајући да „видимо истинскије и јасније”, молитва постаје и нови когнитивни модел човековог саморазумевања. Кроз нови окулус човек може, према Норману Вирзби, „видети и онда реконфигурисати свој идентитет и позив као интимно повезане са целином створеног живота” (Вирзба 2005: 89). У молитви човек није више конститутивни субјект, који „слободним вршењем своје воље одређује природу и судбину света”, већ конституисани сведок. (Вирзба 2005: 100) Субјект је одговоран за универзум, јер је његовим понашањем условљена Божја повезаност са световима које је створио: „Будући да није ’у себи’ или ’за себе’, већ за другога, човек подржава свет. Свет је зато што је човек одговоран за другога.” (Робинс 2005: 36) Молитвом субјект себе потврђује као створено биће уплетено у створени свет и одано учењу о томе како да у свом поступању постигне онај начин који ће одразити његов статус као створеног бића. А управо је један од основних циљева молитве „поновно оживљавање и обнављање односа између творевине и Творца”, односа у којем биће што

живи „увек већ у односу на Творца” својим срцем може слушати и поздрављати глас Бога (Вирзба 2005: 91).⁴ Губитак себе у божанској љубави и проналазак одмора у божанском животу начин је човековог самообнављања као Божјег детета.

Емануел Левинас проучава расправе о молитви рабина Хаима из Волозина (живео на прелазу из 18. у 19. век) и налази да човекова одговорност за одржавање божанских светова дефинише и смисао нашег молитвеног живота. Управо је молитва људи потребна богу, јер она строго узев није ни захтев ни посебна молба, већ уздизање душе у нади да се може оснажити божанско присуство у свету: „У мери у којој је Бог повезан са собом, на њега не утиче молитва, али у мери у којој је повезан са световима, потребна му је човекова молитва.” (Робинс 2005: 37) Молитва призива спасење другима, а не себи, ње нема за сопствену патњу, јер она и „није за себе, већ за друге”, па се молитвом биће које се обраћа Богу, заправо обраћа некоме другом. Онај коме су све молитве упућене у исто време је и онај за кога се молитве упућују: „Човек се моли за Бога који пати у нечијој патњи.” (Робинс 2005: 37). Будући да је бог у близини људске патње, његова кеноза значи да молитва за онога који страда заиста представља обраћање другом са којим је тада бог. Свој живот човек молитвом прикладно и праведно смешта „међу животе других” (Вирзба 2005: 89). Одвајајући се од „’безусловне везаности за биће”, човек молитве својом одговорношћу према другоме постаје субјект одговоран за свемир. Кроз посвећеност заједници која је постала видљива у свакодневном раду постајемо „истински неговатељи стварања”, јер онда када

4 За Томаса Мертонa, монашки живот јесте молитвени живот, јер „монах напушта свет само да би пажљивије слушао најдубље и најзанемареније гласове који долазе из његове унутрашње дубине” (Мертон према Вирзба 2005: 91).

смо открили однос са божанским, можемо препознавати и благодат која је увек већ ту и правовредно на њу одговарати. Развијен осећај наше међузависности у односима са другима ствара аутентичну понизност, самоспознају у којој се долази до увида да „живимо кроз милост других” (Вирзба 2005: 99). Пажња за другог, омогућена спознајом нецентралности ега, спаја се са наклоношћу, захваљујући чему однос постаје загрљај или „плес са другима” који им омогућава „да буду и да цветају” (Вирзба 2005: 99).

Према Платону, боговима нису потребне људске жртве, па његова критика идеје о побожности као о међусобној размени користи пропитује, преко Жака Дериде, и савремену идеју о повезивању са светим онолико колико у перспективи нашег тражења од бога препознаје заробљеност у земаљској економији. (Менш 2005: 63) Аристотел молитву разуме као „логос или говор који није подложен истини или неистини”, који се искључује из „кореспонденције наших речи и светских послова”, говор који се не може „проверити или верификовати методама научне опсервације”, јер следи „другачију граматику” (Вирзба 2005: 88). Чином самоиспражњавања и отварања другоме заснива се „простор за божанског у његовом стваралачком деловању” (Менш 2005: 71).

Следити Христа значи прихватити сопствену одговорност, онемогућити да се властити грехови пројектују на друге, прихватити себе као жртву: „Опонашајући Христа, ми преузимамо грехе другог.” (Менш 2005: 70) Молитвом човек успоставља однос према инстанци оне Доброте која омогућава неко добро, па се човек може молити за неко добро само као за „средство за чињење добра”. Молба представља обећање којим се примљено добро преноси, поклања другом, па тада оно што је примљено, а поклоњено, учествује у постајању добрим и онога ко се моли. Онај ко постаје добар, уместо да само поседује добра, уклања се, по Меншу, од принципа

насиља инхерентног земаљској економији и улази у живи однос са светим. Моћи бити добар „значи учествовати у недокучивој великодушности Божје кенозе”, изразити себе у „његовој стваралачкој љубави” (Менш 2005: 72).

Что будет команда?

На путу ка Будиму упознавши „два шокачка калуђера”, колективну мисао о удесу национа и осећање властитих могућности Павле Исакович, главни јунак романа *Друга књига Сеоба* Милоша Црњанског, изложио је гласу о Богу и молитви. Док му се обраћају језиком који он и његова браћа не познају добро, чије речи иду „као у ветар”, па је и „све, што му францескани рекоше, било чудно, несхватљиво, а смешно”, испред Исаковича уздиже се опомињући дискурс теолошке доктрине, који меланхолична природа јунака изложеног онтолошки формативним губицима може лако да деконструише и одбије. Исакович се испрва смеје саговорницима, али пошто му је млађи фратар „горко, пребацивао, а понављао, да Бог слуша сваку молитву, и најгору, на свету”, што од човека захтева одлучујуће ступање у простор божанског ослушкивања – „Треба се молити!” – јунак уозбиљује однос према теми и питајући о Богу који слуша, комплексније актуализује себе у хоризонту тих питања. Ситуациони оквир нешто треба да промени у садржају и опсегу субјективног самопоимања, јер се Исакович „чудио и питао, откуд, ти францескани, на његовом путу, што то говоре, и зашто то говоре, њему”. Помисао о томе да су се фратри нашли на *његовом* путу, као и да се њихов говор о Богу и молитви управља баш њему изазива не само чуђење, већ и иронично одбијање: „Питао је млађег фратра, зар, збиља, верује да Бог има тако велико уво, да може чути у истом тренутку, толике, на целом свету,

који молитве шапућу, мрмљају и вичу. Толики су у беди и жалости у свету.” (Црњански 2005I: 237) И човек јововске несреће и онај који је напустио јововско самопоуздање и поверење у бога, Исакович проблематизује присутност божанске тишине која слуша: „Цео његов национ је, столећима, молитве молио. Па, је ли Бог чуо?” (Црњански 2005I: 237) У његовој мисли о молитви као о историотворном чину питање о Божјем слушању има, чини се, двореду приповедну вредност: у историјском саморазумевању национа јунак трансценденцију означава као перманентно одсутну и излишну, јер Бог не чује и не одговара, али у саморазумевању субјекта смисао питања појачава се и дивергира поновним постављањем. Док спаја векове који га изговарају и дефинише деконструктивни смисао ћутања трансценденције, питање *је ли Бог чуо?* опире се историјском концепту, па осећамо како га Павле Исакович, упућујући на прошлост, изговара *сада*, а како та апелативна актуализација мења вредност историјске заокружености смисла овог исказа, те како речено питање није само место синтезе, већ место – прага. Оно значи са прекретног места у субјекту:

„Исакович онда рече да има своју славу, Светог Стефана Дечанског, Светог Мрату, али да је све молитве, у ратовима, заборавио. Нада се умрети, стојећи, са сабљом у руци, не погнув главу.
Неће се уплашити смрти, као што се бабе плаше у мраку.”
(Црњански 2005I: 238)

Јунак *Друге књиге Сеоба* пребива у забраву молитве, у тишини односа, у ћутању које изједначава ништа Бога и ништа човека. Исакович има знакове славе, али нема знање молитве, а разлика између онога што претрајава у памћењу и онога што је заборављено помаже да баш у ономе чега нема нађемо одлучујућу везу са питањем о

великој тишини Творца. Везу која, онда када се тврдња о метафизичкој глухоти изрекне као питање, саму тишину у човеку почне да мења. Бог који се није одазвао, јер га није ни било, и човек који је заборавио како се говори Богу, па је и он тај кога такође нема, више су него огледалски позиционирани. Приповедна репрезентација нихилистичког искуства показује их толико саприпадним, узајамно одређујућим да и у њој опстаје изворно допуњавање Бога и човека, о коме Петер Слотердијк говори као о примарном дуалу, пнеуматском пакту, дахом створеној комуни, онтолошком близанаштву, комуникативној алијанси (в. Слотердијк 2010). Зар се и битак, као „*темељни догађај који све обухваћа и освјетљује*”, неделатан „из људске милости него из самога себе”, у свету не „објављује вазда путем ништа”, које се искушава посвуда: све бивствујуће могло би и не бити” (Кинг 1987: 453). Напоследку и говор о Богу који „не долази из шутње и не води опет у шутњу не зна с киме има посла” (Кинг 1987: 454). Може ли човек који је заборавио све молитве да осмисли крај свог живота тако да значење које придаје завршетку и само не ишчезне? Има ли у завршетку *Друге књиге Сеобе* нечег другог осим заорава? Када Исакович каже како се нада да ће „умрети, стојећи, са сабљом у руци, не погнув главу” и да се неће „уплашити смрти, као што се бабе плаше у мраку”, то што у његовом животу треба да дође он враћа у догађај рата, као у димензију која му је позната, и заокружује храбрим ступањем у смрт, као могућношћу личности да потврди разлике које су је конституисале. Док се он нада изостанку страха као ефекту избора који би потврдио моћ самотне душе пред смрћу, фратри смисао завршетка опредељују комунио-форматном снагом молитве:

„А на самртном часу сви се Богу молимо! Сваки се људски створ уплаши при одласку у море смрти, непознато! При

последњој молитви, и свакој молитви, међутим, човек се издиже из сјена прошлости и пролазности, па прелази у наднаравно гледање вечности.

Ко год се мило моли имаће осећај Божије присутности.” (Црњански 2005I: 237–238)

Исаковичу се молитве „на самртном часу [...] чине брбљање”, али ни „кад је просто брбљање”, као што Габрич говори Павлу, „молитва никад није узалуд”. Рекавши му да се „дух Божији у нашим молитвама”, и онда када су оне „просто брбљање”, моли „за нас неисказаним јецајима”, саговорник индивидуацијски апелује на Исаковича, позива га да у знању призваном сопственим именом партиципира, јер нас у то „свети апостол Павао, његов имењак, уверава” (Црњански 2005I: 238).

Може ли човек који је заборавио како се говори Богу заиста умрети без страха, храбро, а ипак тада бити сасвим сам? Роман *Друга књига Сеоба* јесте, између осталог, и књига о самоћи, али, како се чини, књига о самоћи у којој човек почиње да слуша тишину и да разговара са тишином. Важан елемент молитве јесте тишина, престанак властитог говора, спољашње и унутрашње утишавање, како би Бог из свог ћутања прешао у говор. „Бог говори у тишини и као тишина.” (Вестфал 2005: 20) Тишина је модалитет човековог односа према говору трансценденције, па „пре божанске речи постоји људска тишина”, јер „тишина слушања” ишчекује „Божју реч”, као што тишина саморазумевања долази „након Божје речи”, јер се онај који се молио ставља „на располагање Божјој речи” (Вестфал 2005: 27). У породици Исакович почели су да се крсте „кад би Павле, каткад, у њиховом друштву, седео, ћутке, као да нешто, издалека, слуша, као луд на брашно” или би имао „поглед безуман, Боже прости, као што га имају сулуди”, док би се покаткад „насмејао, и ведро, и весело” (Црњански 2005II: 131).

Концептуализација која идентификује и зазиђује лудило увек је, како је о томе мислио Мишел Фуко, одраз померености самог друштва, па можда треба веровати Исаковичу: „Једно вече, тако, смејући се, Павле рече да му се чини да су, осим њега, сви људи, које је на путу у Русију срео, шашави.” (Црњански 2005II: 131)

Након што је у Кијеву током егзерцира дочарао силовиту јуришну снагу коњице, Исаковичу је генерал Костјурин „почео да ставља питања” о томе „шта би била команда” српског капетана уколико би се наспрам коњице нашли непријатељски пешаци. Спремност да се следи војна команда – „Русијска команда била је: Атака, Атака, Атака!” – руски генерал проверава хипотетички сударајући Исаковичеву коњицу са пехотом, која постепено окружује коњанике, најпре појављујући се пред њима, потом са бока, а потом, изненада, дајући коњици „ватру и у леђа”. Опкољен, Исакович је заћутао, док је, по руском генералу, команда још увек „требала да буде, атака”. Не само да је Исакович „сасвим другаче замишљао да ће са њим говорити Русија”, већ се другост руског дискурса и ситуациони импулси развијају као одговор епохалне и приповедне свести оној мисли јунака о завршетку свог живота коју је раније исказао у разговору са фратрима. Символичка конфронтација о којој пита Костјурин један је од ексцеса који деконструишу Русију као когнитивни и онтолошки модел. Тада питање *Како се са руском војском вратити у завичај?* уступа место питању које брише и Русију, и Србију, и самог Исаковича: *Како умрети?* Егзерцир и разговор са Костјурином наједном немају само војнорегулациони значај, већ се претварају у метасимболичку раван субјектовог живота. Јер одговарајући на питања о судару коњице и пехоте, Исакович се нашао у властитој реченици о војнику који смирено гледа у смрт. Његову наду о властитом самртном часу долазак у Русију, егзерцири и војевање почињу да објективизују. И управо

ту где Павле Исакович почиње да ћути, а Костјурин одговара уместо њега, где *атака* није више оно што субјект бира да каже, децентрира се формула егзистенцијалног завршетка одређена самоизбором:

„А шта би била команда капетанова, кад би, поред пехоте пред собом и с бока, и са леђа, пехота спреда пропустила и артиљерију, да пуца? Шта би била команда? Что будет команда?

[...]

Костјурин је, међутим, био добро расположен, па понови питање.

А Павле онда рече, да би команда била: Молитва!” (Црњански 2005II: 186)

Одабир молитве за садржај команде није само инцидентни обрт унутар приче, већ представља и један од приповедних пунктума *Друге књиге Сеоба*, једно од семиолошких и наративних изненађења чије разумевање превазилази когнитивни хоризонт слушалаца и саговорника Павла Исаковича: његов одговор погађа и рањава Костјурину, али погађа и рањава само биће тумача романа *Друге књиге Сеоба*, јер у настојање да се препознају сви аспекти поетичког саображавања телеологији модерности овај одговор уноси и друге захтеве.

Када би се упустио у разговор са њима, Исаковичу би сународници у Кијеву, понављали: „Боже! Боже! Неће, каже, видети своје фамилије, никад више. Ко ће им заклопити очи! Боже! Боже!” (Црњански 2005II: 268) Њихов глас постаје његов глас, па Исакович на крају *Друге књиге Сеоба* није више индивидуални, већ плурални субјект:

„После две-три недеље, ти шапати, та мрмљања, ти узвици, постадоше Исаковичу неподношљиви. Боже! Боже!

Једне ноћи, кад је сањао да су се сви ти просјаци скупили, око његове куће, Исакович чу како урлају: Боже! Боже!

Али, кад се тргао, осети да неки, непознат, глас виче. А затим, да је то он, који виче.” (Црњански 2005II: 268)

Призор на крсту разоткривеног Исуса Христа, који говори „Боже мој, Боже мој, зашто си ме оставио?” представља завршни моменат божанског кенозиса. (Менш 2005: 66) Сусрет са богом у свету одвија се на нивоу одсуства и недостатка, односно на нивоу самопражњења као форме пријемчивости. Ако је бог у свету могућ тек испразнивши се, онда и у узвратном кораку, у хтењу сусрета са њим „морамо се и сами испразнити” и пружити „простор у којем се он може појавити” (Менш 2005: 67). Исус Христос је „онај који се испразнио и постао ништа”, а захваљујући томе могао је да буде „фигура чисте пријемчивости за Божје стваралачко деловање” (Менш 2005: 67–68). А ништа, „које посвуда дјелује ништећи”, чујмо још једном Ханса Кинга, „појављује се ипак само као вео битка, као начин на који се битак појављује човјеку кад он прекорачује бивствујуће” (Кинг 1987: 453).

Христова молба Богу на Маслинској гори – „оче мој! Ако је могуће да ме мимоиђе чаша ова; (Мт 26: 39), што се може разумети као „Господе, поштеди ми живот” (Вестфал 2005: 26) – уоквирена је предусловом који искање неће прекорачити: „али опет не како ја хоћу него како ти.” (Мт 26: 39) Предуслов је Христово држање у припадности Богу и у Божјем располагању, захваљујући чему невина жртва жељу свога ја повинује жељи Божјег ти. (Вестфал 2005: 26) У него како ти хоћеш реактивирани су и, егзистенцијално а не само дискурзивно, потврђени елементи Оченаша, молитве у којој су име, царство и воља премештени из самоцентрирајућег моје човека у децентрирајуће твоје Бога. Стављајући се Богу на располагање, дајући му не „ово или оно, већ самог себе” (Вестфал 2005: 29), човек постаје друго од онога што сам може да заснује или створи. Према Јасперсу, човек је поклоњен

себи захваљујући слободи, а не захваљујући њему самом, па је на врхунцу слободе свестан себе као онога што му је дато: „Кад сам истински ја сâм, ја сам сигуран да то нисам захваљујући себи.” (Јасперс 1973: 156) Напустивши пројекат центра који дефинише значења, истину и доброту, човек плаћа цену, јер пристаје на задатак самоодрицања, који опредељује цео његов живот: „Сазрети у молитви значи открити да је сама цена дар.” (Вестфал 2005: 31)

Бити тако опкољен да се сама смрт указује као неотклоњива извесност и онда из те неумољивости изразити вољу за молитву, за молитву која не тражи ништа, чак ни посебан језички садржај, већ која јесте само то, молитвени окрет невидљивом сапатнику у моменту неопозивог самогубитка – наговештавају ли радикализам хипотетичке ситуације у којој се јунак нашао и његов неочекивани одговор да је Павле Исакович у цени која је живот сам осетио примање дара чији је молитва израз? Историјски аутсајдер, просветитељски малолетник, јунак Црњанског пред генералом Костјурином постаје зрело биће, јер војностратегијски нерешиву загонетку, као тајну трауматизма саме егзистенције, он деконструира неочекиваним одговором. Суочивши се са оним што није могуће, Исакович заправо не пристаје тек на смрт, већ кроз деинсталацију властитог историјског, политичког и војног ауторитета у простор који заузима, у поредак субјективности, у себе самог, пропушта само њему знан говор. Говор који се приповедно не може обнажити. Да ли је то скок поверења, којим се допире до Бога? (Кинг 1987: 455) Када он каже *Молитва*, то је одговор, али не Костјурину, већ одговор који је ефекат једног слушања. Ово слушање омогућава да у исто време субјект буде тај који ће се наћи у процепу непрекорачивог услова живота, у законоприсутности немогућег, и тај који име, царство и вољу препознаје изван себе. Историјски и ситуациони детерминитет Исаковичевог *ја* нису оно најважније што

роман хоће да каже, већ *припадање* нечему другом, излазак у *располагање* које укупношћу немимоилазивог удеса оцењује јунака постају то што се одговором генералу Костјурину приповедно позиционира као исход децентраирајуће самотрансформације субјекта.

ИЗВОРИ

Црњански 2005: М. Црњански, *Сеобе, друга књига*, Београд: Политика, Народна књига.

ЛИТЕРАТУРА

- Вирзба 2005: N. Wirzba, Attention and Responsibility: The Work of Prayer, in: B. E. Benson, N. Wirzba, *The phenomenology of prayer*, Fordham University Press, 88–100.
- Вестфал 2005: M. Westphal, Prayer as the Posture of the Decentered Self, in: B. E. Benson, N. Wirzba, *The phenomenology of prayer*, Fordham University Press, 13–31.
- Јасперс 1973: K. Jaspers, *Filozofija egzistencije*, Београд: Bigz.
- Кинг 1987: H. King, *Postoji li Bog?*, Zagreb: Naprijed.
- Менш 2005: J. R. Mensch, Prayer as Kenosis, in: B. E. Benson, N. Wirzba, *The phenomenology of prayer*, Fordham University Press, 63–72.
- Елис Бенсон 2005: B. Ellis Benson, The Prayers and Tears of Friedrich Nietzsche, in: B. E. Benson, N. Wirzba, *The phenomenology of prayer*, Fordham University Press, 73–87.
- Робинс 2005: J. Robbins, Who Prays?, in: B. E. Benson, N. Wirzba, *The phenomenology of prayer*, Fordham University Press.
- Слотердијк 2010: P. Sloterdijk, *Sfere I: Mehurovi*, s nemačkog prevela Aleksandra Kostić, Београд: Fedon.

Časlav V. Nikolić

WHAT WILL BE THE COMMAND? PRAYER IN THE
NOVEL SECOND BOOK
OF THE MIGRATION OF MILOŠ CRNJANSKI

Summary

Prayer is recognized in theory as the founding affirmation of the self. Questions about the one who prays are close to questions about the one who speaks and who answers, and all of them indicate the presence of the one who is *who*, therefore who is the subject, just as they indicate the closeness of the absolutely other. Prayer changes a person's identity, because it decenters him by transferring values such as name, kingdom and will from the subject's authority to the domain of God's possession. The hero of the novel *The Second Book of Migration* by Miloš Crnjanski lives in silence and in forgetting his relationship with God. However, his nothingness can only be understood as a veil of battle, as a figure through which man opens himself to God's creative action. When he begins to ask about God, Pavle Isakovič actualizes himself in a new way with these questions. When Pavle chooses prayer instead of attack for command, he shows how his self belongs to something else, how he has begun to understand something that changes his whole life.

Keywords: prayer, subject, God, decentralization, silence, transformation

Бранко М. Вранеш*
Универзитет у Београду
Филолошки факултет
Катедра за српску књижевност
са јужнословенским књижевностима

82.09:821.163.41.09 Andrić I.

АНДРИЋЕВА ПОСЛЕДЊА МОЛИТВА

Песма из 1973. године „Ни богова ни молитава...” представља можда и најупечатљивију Андрићеву творевину у стиху. Сложен и противречан однос према жанру молитве у Андрићевим позним стиховима изнова отвара питање генезе и тачне природе пишчеве духовности. Андрић се, почев од раних песама у прози, жанру молитве изнова враћао у својој лирици. Књижевноисторијски развој овог односа открива неочекивано важну улогу молитве у заснивању Андрићеве песничке поетике.

Кључне речи: Иво Андрић (1892–1975), *Ex Ponto* (1918), *Немири* (1920), лирика, молитва, религија

У Архиву Српске академије наука и уметности чува се аутограф последње датиране песме Иве Андрића из 1973. године (Андрић 2019в: 774–775). Песма са почетним стихом „Ни богова ни молитава!” написана је две године уочи пишчеве смрти, а објављена је постхумно у књизи Андрићеве лирике под насловом *Шта сањам и шта ми се догађа*, коју је Петар Џаџић приредио 1976.

1 brankovranes@gmail.com

године (Андрић 1976: 116).¹ Позна песма нашег победоносца из више разлога, који ће ускоро бити очигледни, заслужује посебну пажњу у оквиру истраживања односа према жанру молитве у српској књижевности 20. века:

Ни богова ни молитава!
 Па ипак бива понекад да чујем
 Нешто као молитвен шапат у себи.

То се моја стара и вечно жива жеља
 Јавља однекуд из дубина
 И тихим гласом тражи мало места
 У неком од бескрајних вртова рајских,
 Где бих најпосле нашао оно
 Што сам одувек узалуд тражио овде:
 Ширину и пространство, отворен видик,
 Мало слободна даха. (Андрић 2019в: 136)

Ненасловљена песма из 1973. године спада у онај део Андрићевог стваралаштва, који је у очима шире читалачке публике неупоредиво мање познат, а у кругу критичара неупоредиво мање признат, од Андрићевих чувених романа и приповедака. Писац се, уосталом, постарао да тако буде. Андрић је песме у стиху нередовно и са годинама све ређе објављивао, док ране књиге песама у прози *Ex Ponto* (1918) и *Немири* (1920) није за живота у целости прештампавао, па ни нарочито ценио. Пишчев резервисан однос према књизи *Ex Ponto* дошао је до

1 Песма „Ни богова ни молитава...” налази се на последњем месту у Џацићевом издању Андрићеве лирике из 1976. године. У критичком издању дела Иве Андрића, након песме „Ни богова ни молитава...” долази недатирана песма значајно слабијег интензитета, с почетним стихом „Која је земља то, и како се народ зове – Ноћ.” (Андрић 2019в: 137). Приређивач је поштовао редослед аутографа из Личног фонда Иве Андрића (Андрић 2019в: 776–777).

изражаја у писму Милану Марковићу од 3. априла 1938. године: „Изгледа да је то једна неминовност: лирски део стварања једног писца неопходан је у његовом развоју, разумљив и присан савременицима, али од подређеног значаја према целом његовом животном делу.” (Андрић 2019а: 284) Ироничан став према књизи *Немири* Андрић је средином шездесетих година поделио са Драганом Јеремићем: „Они су питино дете. У њима сам објавио оно што није ушло у ‘Ех Ponto.’” (Јеремић 1976: 51) У разговору са Љубом Јандрићем из 1974. године, Андрић је на питање зашто се противи прештампавању својих раних песничких књига одговорио с неочекивано отвореним цинизмом: „Па, то је као кад бих у овим старачким годинама обукао кратке панталоне. Не можете од једног човека све направити. Кад закољете свињу, ви знате од чега ћете правити кобасицу, од чега топити маст.” (Јандрић 1982: 406)

Критичари попут Николе Милошевића и Предрага Палавестре били су више него сумњичави према експлицитним осудама стихова и лирско-медитативних записа, које је Андрић састављао до краја живота.² Милошевићеве и Палавестрине анализе добрим су делом засноване на реалним противречностима између пишчевих изјава и поступака, премда су критичари у заносу карактеристичном за превредновања ове врсте повремено ишли предалеко. Милошевић и Палавестра трагали су за неуралгичном тачком пишчеве духовне биографије, коју је први, по узору на Киркегора, крстио Андрићевом „бодљом у срцу” (Милошевић 1976), а други називао Андрићевим „унутрашњим”, „изворним”, „скривеним” или „правим ликом” (Палавестра 1981: 5, 16, 80). Оставимо ли по страни постструктуралистичку критику

2 Своје необјављене стихове Андрић је ипак „сачувао спремне за штампу” (Јерков 1998: 202).

концепата изворности и аутентичности, може нам бити интересантно што су оба критичара обресе Андрићевог „правог” лика препознали у његовој лирици, а нарочито у песми без наслова из 1973. године. Никола Милошевић поводом Андрићеве позне песме запажа:

Ови стихови као да потврђују једну опаску Божидара Ковачевића, доброг и искусног познаваоца људи, о некој скривеној, мистичној равни Андрићеве личности. Додуше, Андрић, поготову у својим зрелим годинама, никад није био верник. Међутим, и у зрелим годинама сачувао је он једну лирску, исповедно обојену чежњу за нечим чега на земљи нема.

Та црта, као што то Андрићева последња песма лепо показује, ишла је, по некој дубокој унутрашњој логици, упоредо са једним изразито меланхолично и песимистично обојеним погледом на човекову судбину. (Милошевић 1976: 202–203)

Палавестрино тумачење стихова из 1973. године непосредно се надовезује на Милошевићева запажања:

Мистично значење те песме, чији метафизички садржај говори о неоствареном утопијском сну песника и о есхатолошкој слутњи неке коначне, апсолутне стварности потпунога склада и општега разрешења, открива врло дубоке и скривене корене Андрићевог интимизма, један унутрашњи ток који се није могао ни зауставити ни исушити, већ, у најбољем случају, пригушити и скренути ка друкчијем сливу приповедачког исказа. (Палавестра 1981: 8–9)

Двадесет и пет година након Палавестре, поетичка својства Андрићевог позног обраћања Богу, па и радикалност пишевог става у дослуху са „епохалном појавом нихилизма” (Јерков 1998: 209), завредили су високо место у интерпретацији Андрићевог песништва из пера

Александра Јеркова. Будући „незаобилазна и у историји српске књижевности и у разумевању дела овог савременог класика српске и светске литературе” (Јерков 1998: 222), Андрићева поезија добила је свој можда и најпотпунији израз у стиховима из 1973. године:

Трагички закључак у коме нема „ни богова ни молитава”, као што стоји у Андрићевој познијој песми, један је од најрадикалних који постоје у савременом српском песничству. Уз то, види се како Андрићев модернистички сензибилитет испитује изражајне могућности стиха док се „доживљајно ја” коме припада сваки од тих стихова представља као једно аутентично ноћно биће. Његове се тајне не могу раскрити, али се ка неизрецивом, са којим се сусреће, мора упутити. Андрић, видели смо, на више места указује на неизрецивост. Фигура неизрецивости један је од најважнијих модернистичких топоса. (Јерков 1998: 204)

Чак и критичари који у Андрићу виде „песника мање или више стандардног, у бољим тренуцима индивидуално препознатљивог, а у лошијим стереотипног лирског израза” (Пантић 2018: 68) нису остали имуни на необичну мешавину секуларне и религијске симболике у Андрићевом лирском рукопису. Михајло Пантић, штавише, у молитвеној интонацији Андрићевих песама проналази кључ за тумачење целокупне Андрићеве лирике:

Обраћајући се онемелим али и даље зрачећим вишим суштинама она [Андрићева лирика] заправо представља посебну, песнички уобличену молитву, сву од патетичног шапата којем и није преко потребан слушалац, осим вишњег, јер је молитва, и у песничкој форми, нарочит начин сасређивања, дозивања себе и себи. (Пантић 2018: 73)

Желели бисмо да на овом месту поставимо донекле неочекивано и провокативно питање. Ако се суштина

Андрићевог опуса крије у лиричности, а суштина Андрићеве лиричности у молитвености – да ли то значи да молитва представља скривено средиште Андрићевог дела? Да ли би на месту Андрића дипломате, Андрића стоика, Андрића историчара, требало замишљати Андрића који се моли? Нелагода коју пред овом сликом осећамо потиче од кршења прећутних споразума, које заједница тумача склапа и пре него што се подухвати проучавања дела једног канонског писца. Андрић, подразумева се у студији Николе Милошевића, „поготову у својим зрелим годинама, никад није био верник” (Милошевић 1976: 202). Евентуално „присуство Бога” у Андрићевој раној лирици стога је за Палавестру „више теолошки а мање религијски проблем” (Палавестра 1981: 67). Ми не желимо довести у сумњу основне претпоставке Андрићевог зрелог односа према вери, премда сматрамо да хришћански мотиви у Андрићевој раној поезији превазилазе оквире пуке „религијске психологије” (Палавестра 1981: 41).³ Ми

3 Бројни критичари указивали су на аутентичност религиозног доживљаја у Андрићевим раним стиховима и песмама у прози. Драган Јеремић је прву фазу пищевог стваралаштва дефинисао као „трагични теизам” (Јеремић 1962: 11). У овој фази, која се обликује под утицајем Киркегорове филозофије, „Бог као једина извесност не доноси ублажење животних тегоба ни радост ономе ко у њега верује” (Јеремић 1962: 11). Александар Петров је у анализи књиге *Ex Ponto* дошао до истоветног закључка. У Андрићевој збирци „[т]рагичност визија не негира се чињеницом постојања друге реалности, реалности божанског и несазнатљивог, већ се и та реалност укључује у трагичну визију човекове егзистенције” (Петров 1968: 89). Писац књиге *Ex Ponto* је, речима Радомира Константиновића, „човек прогнан из историје у религију, из смисла човечанског света у тамни смисао бога”, с доживљајем киркегоровске тескобе и очајања (Константиновић 1983: 101). Душан Маринковић подвукао је да „[р]елигиозни мотив у првим Андрићевим радовима, опонашање библијског стила, кориштење кршћанске симболике није само пјеснички реквизитариј којим

се заправо ни не желимо првенствено бавити питањем Андрићеве религиозности, колико желимо описати сложену употребу жанра молитве у Андрићевом лирском опусу. Подједнако одлучно настојимо се одупрети искушењу некадашњег есенцијализма и савременог продукционизма, да тему сопственог истраживања не бисмо по инерцији прогласили за централну тему у стваралаштву писца о коме говоримо.

Андрићева позна песма из 1973. године условно би се могла подвести под жанр молитве. Андрић се према овом жанру односи на модернистички начин, нарочито ако имамо у виду дефиницију молитве у духу хришћанске традиције:

Молитва је природни израз тежње људске за заједничарењем, за сједињењем са својим Створитељем; њени непресушни извори су – срце које чезне за Богом и дубоко верује у његову милост, – поштовање и величање Бога, које проистиче из те, неугасиве, вере; – свест о људској слабости и Божијој сили/љубави и милосрђу. (Костић Тмушић 2007: 13)

Андрићева песма одриче се институционалног облика молитве и наглашава човекову егзистенцијалну усамљеност наспрам заједништва (Палавестра 1981: 60–61), паганско схватање „богова” наспрам хришћанског схватања Бога, десемантизацију оностраности наспрам традиционалне представе раја. Након смрти хришћанског Бога и паганских богова, модернистички

се обликује свијет непримјерен кршћанском свјетоназору, него га управо твори, сачињава” (Маринковић 1984: 78). Један од аспеката Андрићеве ране религиозности је „[д]иректно обраћање богу: молитва и зазивање бога, размишљање о богу итд.” (Маринковић 1984: 78). Присуство Бога у књизи *Немири*, речима Бојане Стојановић Пантовић, „осећа се на готово мистичан начин” (Стојановић Пантовић 2012: 106).

песнички субјект остао је сам са својом потребом или жељом за оностраношћу. Говорећи о „неком од бескрајних вртова рајских” (Андрић 2019в: 136), песничко Ја изражава равнодушност према разликама између религија и вероисповести. С друге стране, неодређеност трансценденције упућује на хегелијанску дијалектику вере, која је усвојила критику „небеског света” из угла просвећености и више нема у шта да верује (Хегел 1974: 334–335).⁴ Једини елемент жанра молитве који је у Андрићевој песми недвосмислено заступљен тиче се свести о људској слабости. Песнички субјект повлачи имплицитну и за Андрића карактеристичну паралелу између човековог сопства и ропства. У Андрићевој позној песми „није тешко препознати траг искуства тамнице и шетње од шест корака” (Јерков 1998: 213), који се у песми „Строфа” из 1915. године претворио у сим-

4 Упоредити: „Пошто је вера без садржине, и пошто у тој пустоши не може да остане, или пошто она, излазећи изван коначнога, које представља једину садржину, наилази само на оно што је празно, то она представља чисту тежњу; њена истинитост је нека празна оностраност, за коју се више не може наћи никаква прикладна садржина, јер све је друкчије сродно. – Тиме је вера у ствари постала оно исто што је просвећеност, наиме свест о односу коначнога, које постоји по себи, према апсолутноме, које је, будући без предиката, несазнато и несазнатљиво; само што просвећеност представља задовољену просвећеност, док је вера незадовољена просвећеност.” (Хегел 1974: 335) Хегелов бриљантан увид сажима досадашње интерпретације песме „Ни богова ни молитава...”, то јест Милошевићево и Палавестрино тумачење неуслишене Андрићеве жеље за трансценденцијом (Милошевић 1976: 202–203; Палавестра 1981: 8–9), те Јерковљево тумачење Андрићевог односа према неизрецивости (несазнатљивости) и празнини оностраности (Јерков 1998: 204–205, 208). Поменуте сличности указују на важност Хегелове филозофије за разумевање модернистичке епохе у целини. То је посебно изазовна тема, која увелико превазилази оквире овог рада.

бол човекове метафизичке утамничености (Јерков 1998: 204; Андрић 2019в: 29).⁵ Андрић очигледно никада није изашао из своје унутрашње тамнице, будући да, након успешне дипломатске каријере по великим европским престоницама и највиших признања, која су му донела светску славу, још увек тражи

Ширину и пространство, отворен видик,
Мало слободна даха. (Андрић 2019в: 136)

Пре него што се сагласимо с општеприхваћеним тумачењем пишчевог позног односа према религији, требало би указати на једну наизглед ситну корекцију, коју је Андрић унео у рукопис песме из 1973. године. Конструкцију „Нешто као” из последњег стиха прве строфе своје парадоксалне молитве Андрић је дописао изнад прецртане конструкције „Као ипак” (Андрић 2019в: 774). Првобитна верзија строфе гласила је:

Ни богова ни молитава!
Па ипак бива понекад да чујем
Као ипак молитвен шапат у себи.

Након пишчеве интервенције иста строфа попримила је коначни облик:

Ни богова ни молитава!
Па ипак бива понекад да чујем

5 У трагању за прототиповима песме „Ни богова ни молитава...” никако не бисмо смели занемарити Андрићево „Писмо никоме” из 1940. године. Иако живи „спутан”, у песничком субјекту „[м]елодија се једна диже/ [о] висинама, где је свеже/ [и] светло, и чисто, и широко” (Андрић 2019в: 128). Андрићево „писмо”, попут његове позне „молитве”, није упућено никоме. Значење песме из 1940. године је, за разлику од стихова из 1973. године, аутопоетичко.

Нешто као молитвен шапат у себи. (Андрић 2019в: 136)

Премда је Андрићева исправка ишла у смеру релативизације религиозног подтекста песме, писац се очито до последњег тренутка колебао при дефинисању природе сопственог лирског монолога, као да ни сам није био сигуран да ли је посреди сурогат молитве или аутентичан религиозни доживљај.

Импресије, па и недоумице ове врсте биле су сразмерно честе у Андрићевим стиховима и песмама у прози. У младалачкој песни из 1911. године евоцира се

Блага и добра месечина
што пада, ко молитве матера наших
по гробовима заборављених (Андрић 2019в: 13).

Неколико година касније у песни „Строфе у ноћи” из *Хрватске младе лирике* Андрић пореди стање личног безнађа с ноћу „кад молитве гасну” (Андрић 2019в: 19). У песни „Псалм сумње” из 1914. године песникова уста су запечаћена „печатом заборављених молитава” (Андрић 2019в: 24), али се оне ипак уздижу ка небесима из човекове нутрине:

ДА! То су молитве, то је полумрачни смисао:
крв која моли
молитвама, које су као јутарње магле,
кад се дижу бијеле и нијеме пут безименог, великог неба.
(Андрић 2019в: 24)⁶

6 У питању је, речима Радомира Константиновића, „покушај измирења сопствене молитве са крвљу” (Константиновић 1983: 105). Андрићев однос према телу као космосу у песни „Псалм сумње” Константиновић доводи у везу са преокупацијом човековом физиологијом у поезији Растка Петровића и космизмом у песништву Волта Витмена (Константиновић 1983: 104–106).

Сличан однос према молитви, која се овога пута изједначава са изразом слободе и социјалне правде, препознаје се у лирској прози из 1918. године под насловом „Из књиге ‘Црвени листови’”: „Изићи ће на сунце потлачени и сиромаси и развезат ће се безбројне руке везанима, да грле, да раде и да се на молитву склапају” (Андрић 2019в: 41).

Песнички субјект књиге *Ex Ponto* исте године „мол[и] (...) од Бога живот ведар и тих, да се не кид[а] у себи и не лом[и] свијетом” (Андрић 2019а: 34). Без обзира на то што „Бог (...) вјечно шути”, трансцендентални „шум жуђеног, слободног, далеког живота (...) се чује само ноћу у часовима највредијих молитава и најсмјелијих жеља” (Андрић 2019а: 30). Вера у моћ молитве долази до изражаја чак и када се песник, у модернистичком маниру, моли „немилосрдн[ом] створитељу” за „срце које не зна самилости”, за „тврду, поносну душу” и „челично тијело без страсти и потреба”, не би ли лакше поднео сопствену грешност, слабост и бол постојања (Андрић 2019а: 74). У књизи *Немира* из 1920. године, пред песниковим „нијемим очима откриће се смисао свих тежња и основке свих слутња и сва ће дјела и сви разлози лежати као мирна стада у пуном сунцу божјег дана” (Андрић 2019б: 61). Премда се пита „о Богу и пред Богом” (Јерков 1998: 214), који „тако добро шути да се већ помишља да га нема” (Андрић 2019б: 15), песнички субјект *Немира* се не моли. Композиција *Немира* подразумева „пут од интима преко друштвеног света до природе” (Јерков 1998: 214), па су некадашње молитве Богу сада замениле литије у готово етеристичким или суматраистичким пејсажима:

Јесења свечаност. Праштајући се насмијано ја поћох, с лишћем и мирисима, изнад вода које се сјају као небо.

Путујем и не сјећам се. – Ја идем с мирисима и лишћем у сусрет тихом часу гдје почива велико савршенство без

свијести и невидљиво.

(...)

Праштајући се насмијано, пођосмо, изнад вода и поља,
лителија без краја, сви у стајаћим хаљинама, ступајући у
заносу. (Андрић 2019б: 56)⁷

Религиозна симболика и молитвена интонација
важна су својства Андрићевих песама током тридесетих

7 Црњански је рукопис *Немира* имао у рукама пре изласка књиге из штампе, што сазнајемо из писма Андрићу од 21. марта 1920. године (Црњански 2000: 41, 44). Одломак из кратког романа *Дневник о Чарнојевићу*, који прокламује начела суматраистичке поезике, објављен је 1. априла 1920. године (Црњански 1920а). Песма „Суматра” објављена је 16. октобра 1920. године (Црњански 1920б). Пре тога је Црњански у приказу књиге *Ex Ponto*, који је штампан 16. априла 1919. године, прогласио Андрића етеристом (Црњански 1919: 362). Опис литије из Андрићевих *Немира* подсећа на опис поворке етериста из приказа Милоша Црњанског (Црњански 1919: 362). Црњански је, као што је познато, „[д]ругу Иви Андрићу” посветио програмску песму „Етеризам” из збирке *Лирика Итаке* (Црњански 1994б: 70), која је, речима Гојка Тешића, штампана „највероватније, почетком јесени 1919.” (Црњански 1994б: 233). У драми *Маска* из 1918. године Црњански је први пут у сажетом облику изложио етеристички песнички програм (Црњански 1994а: 45–46).

Бојана Стојановић Пантовић указала је и на сличност између Андрићеве прозе „Ноћ у возу” (из одељка „Немир дана”) и „Објашњења ‘Суматре’” Милоша Црњанског (Стојановић Пантовић 2012: 107). Проза „Ноћ у возу” објављена је у листу *Будућност* 1. новембра 1919. године (Андрић 2019б: 21–22, 89), а „Објашњење ‘Суматре’” 16. октобра 1920. године (Црњански 1920в). Хронологија је интересантна зато што указује на могућност Андрићевог повратног утицаја на Црњанског

У трећем одељку *Немира* под називом „Брегови” наилазимо на топос Гренланда, који се такође може довести у везу са поетиком суматраизма. Упоредити: „На екватору плачу мала дјеца и на Гренланду цвиле мали бијели медвједи.” (Андрић 2019б: 50) Фрагмент је први пут објављен у оквиру књиге *Немири* (Андрић 2019б: 96).

и четрдесетих година. Песма „Нешто као литаније”, која својим насловом подсећа на стих „[н]ешто као молитвен шапат” из 1973. године, написана је у облику молитве:

Ослободи нас од закона и
глуве, црне неминовности,
и дај нам место ње своју
милост као једину
стварност и једини закон (Андрић 2019в: 125).⁸

Андрић истовремено преиспитује теистичке поставке сопствене поезије, па након бројних приказа скривеног Бога из друге деценије 20. века, у последњој целини циклуса „Шта сањам и шта ми се догађа” 1931. године долази до закључка:

Да је небо, што сја над нама као обећање,
Само гробница;
А достојанство једино
И једина молитва права:
Оборене очи и уста која ћуте (Андрић 2019в: 76).

Улога молитве у Андрићевом песништву очигледно је значајнија и комплекснија него што смо навикли да мислимо, баш као што је и допринос Андрићеве лирике развоју српског стиха „много већи него што се у историјама књижевности може прочитати” (Делић 2011: 241). Жанр молитве у Андрићевој лирици несумњиво има психолошку и поетичку димензију, али готово никада није сасвим извучен из свог изворног религиозног контекста. Свеобухватно разумевање Андрићевог односа према хришћанству, под условом да се не задовољи унапред

8 Песма је сачувана у Андрићевом нотесу, који је датиран између 1932. и 1937. године (Андрић 2019в: 745–746).

формираним мишљењима, захтева обазрив и стрпљив рад на теми коју је у савременом друштвено-политичком окружењу изразито тешко обрађивати. Рецепција Андрићевог опуса након распада Југославије показала је да дилеме ове врсте најчешће заврше у рашљама културне политике пре него што уопште доспеју на терен научне расправе. Сваки разговор о природи Андрићеве религиозне инспирације данас се неизбежно суочава са питањем пишевог идентитета: да ли је и у којој мери Андрићева молитва католичка, протестантска или православна?⁹ На то помало депласирано питање може се дати привремен, премда недвосмислено тачан одговор, који донекле изневерава хоризонт књижевноисторијских и културолошких очекивања тумача. Андрићева молитва је Андрићева.

ЛИТЕРАТУРА

- Андрић 1976: И. Андрић, *Шта сањам и шта ми се догађа: песме и песме у прози*, Приредио, поговор и напомене Петар Џацић, Београд: Просвета.
- Андрић 2019а: И. Андрић, *Ex Ponto*, Приредила Јана Алексић, Критичко издање дела Иве Андрића: књига 13, Београд: Задужбина Иве Андрића.
- Андрић 2019б: И. Андрић, *Немири*, Приредио Милан Алексић, Критичко издање дела Иве Андрића: књига 14, Београд: Задужбина Иве Андрића.
- Андрић 2019в: И. Андрић, *Лирика*, Приредио Милан Потребих, Критичко издање дела Иве Андрића: књига 15, Београд: Задужбина Иве Андрића.

9 Упоредити селективан преглед литературе на тему Андрићевог односа према различитим вероисповестима и верским опредељењима из студије „Бог у Андрићевом стваралаштву до 1941. године” Бранка Тошовића (Тошовић 2012: 257).

- Делић 2011: Ј. Делић, *Иво Андрић: мост и жртва*, Нови Сад: Православна реч, Београд: Музеј града Београда.
- Јерemiћ 1962: Д. М. Јерemiћ, *Филозофија Ива Андрића*, у: В. Ђурић (ур.), *Иво Андрић*, Београд: Институт за теорију књижевности и уметности, 9–22.
- Јерemiћ 1976: D. M. Jeremić, *Rođeni dijalektičar...*, у: R. Popović, *Kazivanja o Andriću: uspomene savremenika*, Београд: Sloboda, 47–59.
- Јандрић 1982: Lj. Jandrić, *Sa Ivom Andrićem*, Сарајево: „Veselin Masleša”.
- Јерков 1998: А. Јерков, *Поезија Иве Андрића*, у: И. Андрић, *Поезија*, Приредио Александар Јерков, Сремски Карловци: Каирос, 201–222.
- Константиновић 1983: R. Konstantinović, „Ivo Andrić”, *Biće i jezik: u iskustvu pesnika srpske kulture dvadesetog veka: 1*, Београд: Prosveta, Rad, Novi Sad: Matica srpska, 70–119.
- Костић Тмушић 2007: А. Костић Тмушић, *Молитва у српској црквеној књижевности*, Ваљево: Књиготворница Логос.
- Маринковић 1984: D. Marinković, *Rano djelo Ive Andrića*, Загреб: Liber.
- Милошевић 1976: N. Milošević, Ivo Andrić i njegova „bodlja u srcu”, у: R. Popović, *Kazivanja o Andriću: uspomene savremenika*, Београд: Sloboda, 193–206.
- Палавестра 1981: P. Palavestra, *Skriveni pesnik: prilog kritičkoj biografiji Ive Andrića*, Београд: Slovo ljubve.
- Пантић 2018: М. Пантић, *Поезија Иве Андрића*, у: М. Вуксановић (ур.), *Дело Иве Андрића*, Београд: САНУ, 67–80.
- Петров 1968: A. Petrov, *U prostoru proze: ogledi o prirodi proznog izraza*, Београд: Nolit.
- Стојановић Пантовић 2012: B. Stojanović Pantović, *Pesma u prozi ili prozaida*, Београд: Službeni glasnik.
- Тошовић 2012: В. Тошовић, *Вог u Andrićevom stvaralaštvu do 1941. godine*, у: Д. Бошковић (ур.), *Српски језик, књижевност, уметност: зборник радова са VI међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (28–29. X 2011): књига II: Бог, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, Скупштина града, 255–267.*

- Хегел 1974: G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha: sa jubilarnog izdanja od 1921. godine*, Preveo Dr Nikola M. Popović, Predgovor Dr Veljko Korać, Beograd: BIGZ, „Kultura“.
- Црњански 1919: М. Црњански, Ivo Andrić: Ex Ponto, *Književni jug* II/8 (16. april): 361–367. https://digitalna.nb.rs/view/URN:NB:RS:SD_0F7D71DC717CB77D6AA020E94FF8E2D9-1919-04-B008 1.2.2022.
- Црњански 1920а: М. Црњански, Сан. (Одломак из романа: о породици Чарнојевићевој, о рату, о љубавима, и о Суматри. Писма, која јунак романа пише из болнице), *Мисао* II/6 (1. април): 832–844.
https://digitalna.nb.rs/view/URN:NB:RS:SD_D4F5F5FD684EF03125D4F0FEDECF37-1920-B001 1.2.2022.
- Црњански 1920б: М. Црњански, Суматра, *Српски књижевни гласник: нова серија* I/4 (16. октобар): 262.
https://digitalna.nb.rs/view/URN:NB:RS:SD_E74E1D9A175FE5728805716D3DEA6D36-1920-K001?virtuelne=NBS/Periodika/knjizevnost 1.2.2022.
- Црњански 1920в: М. Црњански, Објашњење „Суматре“, *Српски књижевни гласник: нова серија* I/4 (16. октобар): 265–270.
https://digitalna.nb.rs/view/URN:NB:RS:SD_E74E1D9A175FE5728805716D3DEA6D36-1920-K001?virtuelne=NBS/Periodika/knjizevnost 1.2.2022.
- Црњански 1994а: М. Црњански, *Маска [1918&1923]*, Приређивање, белешке, коментари и поговор Гојко Тешић, Предговор Милорад Павић, Београд: Агенција „Драганић“.
- Црњански 1994б: М. Црњански, *Лирика Итаке*, Приредио и коментаре написао Гојко Тешић, Београд: Агенција „Драганић“.
- Црњански 2000: М. Црњански, [1: *Београд, 21. III 1920.*], у: Б. Ђорђевић (прир.), Писма Милоша Црњанског Иви Андрићу, *Свеске Задужбине Иве Андрића XIX/16*: 41–45.

Branko M. Vraneš

ANDRIĆ'S LAST PRAYER

Summary

The poem from 1973 with the opening verse “No gods nor prayers!” represents perhaps Andrić’s most impressive work in verse. The complex and contradictory attitude towards the genre of prayer in Andrić’s late verses reopens the question of the genesis and exact nature of this authors’ spirituality. From his early poems in prose to his last days, Andrić periodically returned to the genre of prayer in his lyric poetry. The literary-historical development of this relationship reveals the unexpectedly important role of prayer in the founding of Andrić’s poetics. One should, however, be wary of ideological and political simplifications of Andrić’s attitude towards religion, which could confine this issue within the exclusive framework of identity politics. Posing a question about the nature of Andrić’s relationship with the genre of a prayer should be treated as a call for a reinterpretation of Andrić’s poetics, not a cause for new polemics. Andrić’s early verses and poems in prose contain elements of authentic religious sentiment, which was in line with the expressionist poetics. In his mature and late verses, Andrić most often approached the genre of prayer like a modernist, who may have lost faith in the existence of transcendence, but has not lost the need for it. The ambivalence of Andrić’s modernist attitude towards the Christian subtext is often lost sight of when interpreting this author’s world-view.

Keywords: Ivo Andrić (1892–1975), *Ex Ponto* (1918), *Nemiri* (1920), lyric poetry, prayer, religion.

Ђорђе М. Ђурђевић*
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Центар за проучавање језика и књижевности

801:821.163.41.09-1

АНГЕЛОЛОШКИ ОКВИРИ МОЛИТВЕ У САВРЕМЕНОЈ СРПСКОЈ ПОЕЗИЈИ

У раду се испитују ангелолошки оквири песничког жанра молитве у савременој српској поезији (Александар Ристовић, Новица Тадић, Војислав Карановић, Драган Бошковић, Ана Ристовић, Драган Јовановић Данилов, Немања Митровић, Жарко Миленковић). Веома блиске фигуре анђела чувара и анђела молитве постају теопоетска места укрштања и додиривања молитвеног и поетског дискурса, сведоци су статуса молитве и молитвеног субјекта унутар савременог српског песништва, те сведоче нарушавање и губљење молитве унутар самог субјекта.

Кључне речи: анђео, молитва, анђео молитве, анђео чувар, ангелологија, књижевна ангелологија, теопоетика, поезија

Есхатолошки хоризонт савремене српске поезије,² поезије с краја двадесетог и првих деценија двадесет

1 djordje.djurdjevic@filum.kg.ac.rs

2 У раду ћемо истраживати оне песме савремене српске поезије, у којима се успоставља одређена поетска блискост између фигуре анђела чувара / анђела молитве и песничког молитвеног жанра, те су у том смислу захваћена песништва следећих аутора: Александра Ристовића, Новице Тадића, Војислава Карановића, Драгана Бошковића, Ане Ристовић, Драгана Јовановића Данилова, Немање Митровића и Жарка Миленковића.

првог века, дубински бива оцртан жељом самог певања за есхатоном и болним песничким искуством да он као такав постоји тек као сопствени одсјај, одсјај у језику, дискурсу, на крају у самом певању. Песничка есхатологија постаје есхатон без есхатона, есхатон као празно место есхатолошког говора, те у таквом случају преостаје једино есхатолошки напор и есхатолошка жеља самог певања, са чиме поезија мора да се избори. У овоме раду одабирамо да говоримо поводом песничке есхатологије, поводом песничке спознаје о губитку есхатона, о одсуству краја, завршетка, будућег живота, да говоримо о жељи за њима, о напору самог језика да они ипак буду иако нису, да јесу иако неће бити. Одабирамо да говоримо о крвавој есхатологији (Софроније Сахаров), о губитку молитве, о самоћи немолитвеног субјекта, о анђелима есхатолошко-неесхатолошке поезије, о анђелу, који живи своју знаковну природу унутар есхатолошке жеље, о анђелу језика, који жели, и молитве, која то није, о анђелу који остаје иза песничког гласа и иза молитве, о анђелу изгубљене молитве, о анђелу немолитвене есхатологије. Док крв капље ивицом времена и док свет све више постаје само једна реч – зло, због чега му се Новица Тадић обраћа питањем: „имаш ли ти рокове да се бодеш са Анђелом“ (*Раширио си носнице као крила*), и док ће исти тај свет за Драгана Јовановића Данилова бити ништа друго „до јава оних / што тек у рушењу налазе спокој?“ (*Овде живице миришу дивље*), загледан у ужас шумаричког покоља, Данилов постаје још тиши: „Спавајте, спавајте анђели, / ми вас можемо пробудити само неком / реченицом лепшом од ваших снова.“ И док је живот, наставиће он, „сан о млеку / још непопијеном“, тако поезија – те утешујуће ‘реченице лепше од снова’ и тај остатак непопијеног млека – постаје молитвени завет оног дела света, који се још увек није праметнуо у звер. Како је молитва „неопходан пропедевтик за било какве

тврдње о истини, јер јој је циљ пажљив и веран одговор свету“, тако је „молитвено дело од суштинске важности у потрази за истином, јер нас припрема за саосећајни загрљај стварности“ (Вирзба 2005: 89). У том смислу, молитвени гест сраста са песничким, те је *истина*, у коју су и молитва и поезија загладане, изгубљена у питању без одговора: „А, ако је смрт казна за ваш тешки грех / што сте деца, шта онда следи крвнику?“ (Драган Јовановић Данилов, *Овде где живице миришу дивље*). Иако се може тако закључити, ни поезија ни молитва нису теодикејски конституисане – оне много више бране и чувају човека као таквог но самог Бога, како и показују цитирани стихови. Поезија и молитва загладане су у један немогућ опрост, те молитва, осим ‘молити’ и ‘просити’, много више значи „дати (*donner*), опростити, опростити дуг, опростити дугове слободно и без резерве“ (Ендруз 2005: 197), односно, „молитва је пракса у којој се сусрећу епистемологија и етика, место на којем морално и духовно значење других постаје јасније“ (Вирзба 2005: 89). Такође, молитва постаје теопоетски простор укрштања религиозне и поетске матрице, те се управо унутар молитвеног дискурса одвија непрестана игра њиховог узмицања и прожимања. Иако институције религије намећу, или, смиреностије речено, нуде молитвена правила, обрасце, текстове утврђених молитви, договорене молитвене радње и сл, са њихове друге стране стоји поезија и песничка молитва, као онај моменат унутар самог човековог духа, у ком је он суштински слободан од сваке институционалности и слободан за апокалипсис самог Бога, којим се нарушава целокупни, унапред дати, поредак постојања. Апокалиптичност песничко-молитвеног чина укида сваку претпоставку о молитвеним правилима, која се беспоговорно морају поштовати, те је кроз поетску молитву „сусрет између Бога и човека у широком царству срца обележен неисцрпном разноликошћу облика“ (Вер 1976: 249).

„Вишечасовни тренинг тишине“, што ће у поезији Ане Ристовић бити далеки одјек молитвеног искуства, „пружају мале собе с погледом / на апокалиптични пејзаж“ (*Паунд пружа прст*). Песма кроз молитву тренира себе у истрајавању у свету и истрајавању од света, у празном загрљају са њиме, док и једна и друга желе да доспеју до друге стране апокалиптичног пејзажа, зато што нас молитва „практично поставља пред Бога и унутар стварања“ (Вирзба 2005: 90) и доводи до радикалног упознавања другости нашег постојања (в. Вирзба 2005: 89). Такође, поезија истину сопственог бића отвара кроз молитву и обрнуто.

*

Када Ана Ристовић у песми *Ренесанса* запише стих: „а ни анђели нису увек баш сасвим твоји, / венецијански сликару“, она показује да је између сликара, уметника, поете, ствараоца и самог анђела дошло до одређеног размимоилажења. Како на дубљем плану „уместо репетитивне хришћанске симболике рибе, мироточивости, свете помасти, песничка слика А. Ристовић, користећи се стварносно-референтним чињеницама, дезинтегрише конвенционалну слику сакралног, ширећи и редефинишући имагинативно поље“ (Пауновић 2020: 194), тако и само ангелолошко искуство пролази кроз одређени процес преиспитивања и нарушавања.

Личносна близина анђела и човека, посебно исказана у *Делима апостолским*, где апостоли, мислећи да је Петар још увек заробљен и да он не може стајати пред вратима њихове куће, на позив девојке Роде да посредује ипак јесте Петар, „говораху: То је анђеолово његово“ (Дап 12, 15), последује у идентитетском поистовећивању човека и анђела, у њиховој идентитетској синонимији. Ангелетска заједница *човек* – *анђеолово* постаје мала ствар заједнице као такве, мала ствар породице, мала ствар цркве,

односно, матично језгро и матична јединица грађења сваке (будуће) заједнице. Такође, ангелетска заједница јесте нулти степен молитве, јер молитва као таква никада не може бити индивидуална, она је увек ствар заједнице, те потребује одређени литургијски, заједничарски оквир. Извор молитвеног осећања код апостола, сматра Кристоф Шенборн (2018: 48), проистиче из молитвености самог Исуса Христа. Његово повлачење у молитвену осаму ствара у искуству апостола, с једне стране, празнину, која жели испуњење, с друге, молитвену жеђ за доживљавањем, како самог Христа у молитви, тако и за доживљавањем молитве у Христу. Међутим, молитва је осуђена на одређену несигурност, која потиче из незнања: „Ми не само да не знамо за шта у ствари треба да се молимо, него ни како да се молимо“ (Шенборн 2018: 56), услед чега је потребна спољашња иницијатива. Човек у себи може тек да покрене жељу за молитвом, док молитву покреће дух унутар субјекта, Бог као такав. Зато се за Григорија Синаита молитва изједначава са Богом – *Молитва је Бог* –, те „то није нешто што ја покрећем него нешто у чему ја учествујем; то није нешто што првенствено чиним ја, него што чини Бог у мени“ (Вер 1976: 248). У том смислу разоткривају се речи апостола Павла: „А живим – не више ја, него живи у мени Христос; а што сад живим у тијелу, живим вјером Сина Божијега, који ме заволи и предаде себе за мене“ (Гал 2, 20), или речи апостола Јована „Он треба да расте, а ја да се умањујем“ (Јн 3, 30). На истом трагу, скоро две хиљаде година касније, Петер Слотердијк (2010: 413) сматра да „нико на свет не долази без пратње и друга“, односно, рођење никада није рођење индивидуе: на свет се увек јављају близанца. Позивајући се на одговарајуће римско заштитно божанство Генијуса, Слотердијк проговара о близанцу, као увек присутном, невидљивом и саставном делу оног другог, видљивог близанца, препознатог као

индивидуа. У тренутку рађања, изласка из пренаталних мора у социјални поредак, појављује се дете као остатак препорођајне поделе са заштитним божанством. Дато истражује Сергије Булгаков, те, следујући Тертулијана и Оригена, казује да хришћанин задобија свог анђела чувара на биолошком рођењу, односно, на трагу Василија Великог, на духовном рођењу или крштењу (в. Булгаков 1929: 60). Позивајући се на Христове речи: „Гледајте да не презрете једнога од малих ових; јер вам кажем да анђели њихови на небесима стално гледају лице Оца мога небескога“ (Мт 18, 10), Булгаков износи претпоставку да анђели чувари нису професионално омеђени, те да сваки човек има право на анђела чувара, чиме постаје близак Слотердијковом становишту. Заједнички пар, анђео и човек, састоји се „од два сингуларитета који заједно чине једну врсту, двоједно опште“ (Слотердијк 2010: 434). Веза између њих је нераскидива, интимна, непрекинута, док анђео чувар постаје непрестани посматрач човеког живота, његов чувар, конзерватор. Сергије Булгаков (1929: 62) сматра и то да „анђео чувар има сродност индивидуалног карактера са човеком“, да су појединачне ипостаси човека и анђела чувара толико блиске да је то „иста индивидуалност која живи у два света, на небу и на земљи“, те „оно што је у анђеоском бићу дато у виду откривене и духовно усавршене личности, која живи у пуноћи и блаженству богопознања, у човеку постоји само као семе које даје изданак, а сама биљка је изложена свим опасностима и слабостима света, и зато се уопште не може окренути и процветати“. Зато, ангелетски систем, ангелетска заједница, израста из оног искуства, које не дозвољава постојање могућности да човек суштински може бити сам, или, како у Бошковићевој збирци *Исаија*, „Бели Анђео понавља: / Неко вас упорно чува у сећању!“ То ‘упорно чување у сећању’, *cogitor ergo sum* уместо *cogito ergo sum* (в. Слотердијк 2010: 417). – на мене се мисли,

мишљен сам од некога умесо ја мислим, субјекта непре-
стано ставља у молитвени положај. За тиме су жудели
апостоли, те, како стоји у педесетничком тропару, они
управо бивају ‘уловљени’, бивају ухваћени у Христову
молитвену мрежу. Анђео чувар, анђео заједнице, чове-
кове жеље за заједницом, своје место налази у Бошко-
вићевој песми *INTO MY ARMS*, из збирке *The Clash*:
„dođeš i čutiš, / sedneš rano izjutra pored mene i čutiš, / dok
ulicom prođe tek poneko, / dok je sve vlažno posle kiše, / dok
nosim kamen mesto srca, / a kraj mene neko teško diše...“
Човеков живот спрам бога Генијуса одиграва се пасивно,
он је увек подређен ангелолошком проматрању, те тај
животни сапутник постаје својеврсно сочиво кроз које
„божански интелект посматра индивидуу“, те „изгуби ли
се анђео, неће бити ни интелигибилне индивидуе – од
тада надаље она може да схвата, али више не може бити
спозната“ (Слотердијк 2010: 434).

*

Цитиране Христове речи из *Јеванђеља од Матеја*
(18, 10) коренски се расцветавају у дубинама Библије.
Природа анђела чувара биће посебно описана у Божијем
јављању Мојсију на Синајској гори:

„Ево, ја шаљем анђела својега пред тобом да те чува на
путу, и да те одведе на мјесто које сам ти припревио. Чувај
га се, и слушај га, немој да га расрдиш, јер вам неће опро-
стити гријеха, јер је моје име у њему. Него ако га добро
у заслужиш и уствориш све што кажем, ја ћу бити неприја-
тељ твојим непријатељима и противник твојим против-
ницима. Јер ће анђео мој ићи пред тобом и одвешће те у
земљу Аморејску и Хетејску и Ферезејску и Хананејску и
Јевејску и Јевусејску, и ја ћу их истријебити.“

(Изд 23, 20–23)

Родољуб Кубат преиспитује специфичне и комплексне односе између Јахвеа (*jhw*) и Анђела Господњег (*mal'âk jhw* или *mal'âk 'lohîm*). У Старом завету долази до флуидизације њихових појединачних идентитета, до функционалног преплитања, те се чак исти глагол (*jâcâ*) користи и у теофанијским и ангелофанијским моментима (в. Кубат 2012: 49–50), што је важно – и због чега овде на то упућујемо – зато што се тиме оцртава природа ангелолошког заштитног бића. Кубат наводи три врсте односа између Јахвеа и Анђела Господњег:

1. Они могу бити потпуно поистовећени, те се Анђео Господњи „појављује паралелно с Јахвеом и говори или наступа у првом лицу као да је он Бог“ (Кубат 2012: 51);

2. Јахве и Анђео Господњи функционишу као синонимијске замене, при чему, између осталог, Кубат упућује на Гедеона, који, тиме што види лице Анђела Господњег види лице самог Господа, као и на стих из *Књиге пророка Захарије*: „У онај ће дан Господ заклањати становнике Јерусалимске, и најслабији међу њима биће у тај дан као Давид, и дом ће Давидов бити као Бог, као анђео Господњи пред њима“ (Зах 12, 8). Кубат (2012: 52) закључује да „паралитет субјеката, као и поистовећивање *mal'âk jhw* са *jhw* сведочи о њиховој истоветности“.

3. Анђео Господњи може бити јасно субординиран Јахвеу, услед чега је „Божји изасланик, његов гласник“ (Кубат 2012: 53), те се успоставља јасна разлика између Бога и Анђела.

Цитирани стихови из *Друге књиге Мојсије* (Изл 23, 20–23) специфични су по томе што представљају пресек сва три односа, а у њима је, како смо напоменули, представљен анђео чувар. Рашчитавајући дато место, Кубат (2012: 53–54) изводи више премиса: анђео по Божијем упуту постаје вођа (чувар) народа¹; анђео је послушан

1 Исти ће се анђео наћи у псаламским стиховима: „Анђели Господњи станом стоје око онијех који се њега боје, и избављају

Јахвеу, што подразумева да анђеоски спроводи Божију вољу²; на основу тога, анђеоска поседује могућност опраштања греха, чиме се идентитетски приближава Богу; будући да у себи поседује Божије име, „Божија сила, присуство и моћ делују у њему“, те анђеоски „дејствује као Бог на земљи“ (Кубат 2012: 53); такође, служење и послушање анђелу преноси се на служење и послушање самом Богу.

Фигура анђела чувара своје значајно место заузима у девтероканонској *Књизи о Товиту*, где анђеоски Рафаило прати Товију током његовог путовања, док ће Булгаков у односу Марије Богородице и анђела Гаврила видети небеског благовесника као Маријиног анђела чувара. Међу седам хришћанских архангела, архангел Салатаил, означен као ‘архангел молитве’, у себи збира карактеристике анђела чувара и оног анђела, који спроводи молитве ка Богу.³ Своје финално заокружење анђеоски чувар добија у *Пастиру Светог Јерме*, апокалиптично-апокрифном

их“ (Пс 34, 8), док се анђеоски сличне улоге може наћи и у *Књизи постања*, где Аврам шаље слугу да доведе Исаку жену: „Господ Бог небески, који ме је узео из дома оца мојега и из земље рода мојега, и који ми је рекао и заклео ми се говорећи: Сјемућу ћу твојему дати земљу ову, он ће послати анђела својега пред тобом да доведеш жену сину мојему оданде“ (Пост 24, 7).

2 Дато се потврђује у псаломском стиху: „Јер анђелима својим заповиједа за тебе да те чувају по свијем путевима твојим.“ (Пс 91, 11), где анђеоски постаје суштинско продужење Божијих активности, односно, остварење саме Божије воље. Јаков пред смрт благосиља млађег унука Јосифа: „Анђеоски који ме је избављао од свакога зла, да благослови дјецу ову, и да се по мојему имену и по имену отаца мојих Аврама и Исака прозову, и да се као рибе намноже на земљи“ (Пост 48, 16), при чему анђеоски постаје продужење првобитног благослова који је Јаков добио од свог оца Исака, односно, тиме, од самог Бога.

3 У Отк 8, 3 може се наћи визуелно уобличиће анђела молитве: „И други анђеоски дође, и стаде пред жртвеником држећи кадионицу златну, и бијаше му дано много тамјана да принесе са молитвама свих светих на златни жртвеник пред пријестолом.“

спису из другог века и приписаном једном од седамдесеторице апостола, Светом Хермесу (Јерми). У једном од његових виђења појављује се анђеолова покајања, обучен у пастира (одатле и назив списа), који Јерми излаже заповести узорног хришћанског живота. У шестој заповести, анђеолова покајања казује апостолу:

„Два су анђела са човеком, један (анђеолова) праведности, а други (анђеолова) зла. [...] Анђеолова праведности је тих и скроман и кротак и миран. Када ти, дакле, он дође на срце твоје, одмах с тобом разговара о праведности, о чистоти (тј. целомудрености), о честитости, о задовољству малим (тј. о умерености) и о сваком делу праведном и о свакој славној врлини. Када ти све то дође на срце Твоје, знај да је са тобом анђеолова праведности, ово су, дакле дела анђела праведности, зато веруј њему и његовим делима. Гледај сада и дела анђела зла. Он је пре свега гневљив и горак и неразуман, и дела његова су зла, која упропашћују слуге Божије. Када ти, дакле, он дође на срце твоје, познај га по делима његовим. [...] Када те нападне нека гневљивост или горчина, знај да је он у теби. Затим: жеље за многим пословима, и луксузи многих јела и пића и разних опојних напитака и различитих и неприличних задовољстава, и похоте жена, и грамзивост, и многа нека гордост и надменост, и све што је томе слично и блиско; када ти, дакле, (све) то дође на срце, знај да је у теби анђеолова зла. Зато ти, познавши његова дела, бежи од њега и ништа му не веруј, јер су дела његова зла и штетна (су) слугама Божјим. Према томе, имаш дејства обојице анђела, схвати их, и веруј анђелу праведности, а бежи од анђела зла, јер је његово учење зло у оваком делу.“ (Јерма 1983)

Цитирано место у каснијој популарној култури бива преображено у представу анђела и ђавола, који на различите начине саветује свог штићеника, међутим, оно је важно из разлога што приказује дијалектику односа човека и анђела. Било да се ради о анђелу негативита,

или анђелу, који Јермин живот усмерава ка позитивним учинцима, човек и његов анђеолошко стоје у непрекидној, ако можемо рећи, изванјезичкој комуникацији. Унутар датог комуникационог канала не долази до стварања шума, већ човек непрестано чује свог анђела и обрнуто. Такође, анђеолошко нема никакву власт над човеком, те је човек, и поред нераскидивости саме везе, слободан од анђела.

Уколико дато пренесемо на поменути стих Ане Ристовић „а ни анђели нису увек баш сасвим твоји, / венецијански сликару“, можемо закључити да анђели, анђели чувари и чиниоци заједнице, више нису *непрестано* присутни, односно, њихова присутност је променила своју природу. Болни су Бошковићеви стихови, у којима, заглаван у рендгенски снимак, види „беле шаке које стежу моје груди“ (*Ослепели шампион*), док у песми *Тањир пун прашине*, Немања Митровић пева: „Једно далеко божанство, род чежњи, уморно од даљине / која их дели, васкрсава му крила, да леш врате у / постојбину“, те, тај умртвљени анђеолошко васкрлих крила, док „карневал долази крвав, обучен у мачке“, поручује „звонко иза маске – Не можеш да се огледаш / у таласима! Не можеш да читаш из својих очију!“. Анђеолошко лице, као оно лице, које треба најинтимније да сведочи божанско лице, бива скривено иза маске, те умирући субјект, скончава у хладној самоћи. Глас близанца, „онога у себи“, у Миленковићевој песми *Спасење*, поручује свом најближем родственику: „Учини то! / Шта чекаш! / Убиј се! / Спаси се!“ Сотериолошко испражњене заједнице једино може последовати у смрти. При томе, хладноћа не пролази мимо анђела, те ‘бакину смрт’ сведочи ‘начињен од леда велики анђеолошко’ (Александар Ристовић, *Бакина смрт*), односно, „анђеолошко залупка леденим крилима / као кастањетама што могу још то: / да подсети на начин некадашњег плеса“ (Ана Ристовић, 1772.). Некадашњи плес, некадашња заједница, постоји тек у ледом окованим траго-

вима, те се може рећи да се само певање испразнило, да се заједница испразнила, да се у молитви више ништа не налази – молитва постаје тек реченички склоп жеља и потреба. Молитва се изједначила са смрћу.

*

Интригантно место „јер је моје име у њему“ (Изл 23, 21) упризорује анђела као знак који се испуњава, чија ознака ‘анђео’ добија своје означено, ‘Божије име’. Калистос Вер (1976: 255) сматра да „Име Божје је суштински повезано са Његовом Ипостасју (Личношћу), и стога призивање божанског Имена има заиста светотајински карактер, служећи као делотворан знак Његовог невидљивог присуства и деловања“, те „за верујућег хришћанина данас, као и у апостолска времена Име Исусово је моћ“. Живећи у ангелетској заједници, анђеолов човеку постаје метафора Божијег присуства, односно, анђеолов је „пролазно утоњавање Бога у видљиво, при чему Божанско биће и даље остаје скривено у својој мајестетичности. Са друге стране, *Анђеолов Господњи* јесте знак и носилац његовог невидљивог присуства“ (Кубат 2012: 57). Како (хришћанска) молитва своје биће увелико заснива на ономе што превазилази чулна ограничења човекове природе и како она постаје језик оне вере, која је, како дефинише апостол Павле „основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих“ (Јев 11, 1), тако Мајкл Ендруз (2005: 204) молитву одерђује кроз „искуство неприсутности“. Неприсутност се, по његовом мишљењу, може односити или на ‘нешто’ или на ‘ништа’. Уколико се молитва заснива на оној неприсутности, иза које бива скривено ‘нешто’, дато ‘нешто’ пролази кроз процес тематске или нетематске когнитивне спецификације: молитвена се неприсутност може искусити. Уколико, неприсутност означава ‘ништа’, молитва остаје са друге стране искуства. На основу такве поставке, Ендруз (2005:

205) закључује да је молитва „покушај да се именује оно што лежи изван сваког именовања, она покушава да Бога доживи као неискуство, односно (не)могућу манифестацију божанске нефеноменалности“. У том смислу, анђео као метафора постаје тематска спецификација Божије (не)присутности у молитвеном чину. У песми *Светлост* Карановић казује: „Нека све друго оде, развеје се, / изгуби. Само светлост / да је ту, благим оком / да ме гледа. / [...] / Само да гледам, у њој / да се узгубим. / (...) / У снопу светлости / трепере ситна зрнца / као прах са крила / анђела. / Зар да тражим више?“ Песничка молитва, услед свести о нарушавању заједнице са анђелима, тражи тек мало светлости, малу ствар светлости, ‘прах са крила анђела’, којом (о)куша(ва) оне просторе, до којих човек не може доспећи. Како ‘име Исусово’ у молитви постаје празно место самог језичког догађаја, тако се целокупна песничка пажња усмерава на дато место празнине и исијавања некадашње присутности. Песничка спознаја о празнини, као извору ‘моћи’, изниче унутар певања као жеља некадашњег молитвеног субјекта да ступи у контакт са Богом, односно, као жеља савременог песника да задржи даровану празнину, јер управо у њој успева да *види* ‘треперење ситних зрнаца’ Бића као таквог.

Заузимајући мојсијевски поглед са Синаја, певајући глас Бошковићеве песме *Мојсије* у апокалиптичном маниру исцртава долазећу будућност: „Када скакавци буду чак и светлост појели / : реч је Бога над војскама / на коцку ћемо ставити пирамиде / постхумне дане, змију од песка / поезију задовољну улогом леша / и религију која се претворила у историју религија“. Светлост, молитвена светлост, нестаје у чељустима пошасних звери; поезија, као сам живот ангелетске заједнице, умире заједно са човеком и анђелом, док, религија нестаје у сопственој институционалности. Жак Дерида (2011: 67) казује да „религије више нужно не следе веру, а ни вера се не зав-

ршава у вери у Бога“, те питање повратка религиозног у искуство савременеог човека бива претворено у само једно питање: шта значи / шта је *религиозност*? – „А када говоримо, ми Европљани, о ‘повратку религиозног’, шта тиме именујемо? Коме се обраћамо? ‘Религиозно’, религиозност, што нејасно везујемо за искуство светости божанског, светитеља, спасеног или неокрњеног (*heilig, holy*), да ли је то религија?“ (Дерида 2011: 67). Међутим, пре него што дато питање уопште може добити одговор, јавља се једно друго, химерично питање, везано за *велико грчење*, за радикално зло, за наше зло према нама самима: „Ми смо сви наследници, у најмању руку, лица или догађаја, који су на суштински, унутрашњи, неизбрисиви начин обележени злочинима против човечности“ (Дерида 2001: 140). Молитва, отуда, за Дериду, постаје једнака дару, дару који омогућује да чак и оно немогуће опроста буде опроштено. Молитва, отуда, постаје молитва опроштаја – као што се апостолу Јерми молитвени опроштај јавља у виду анђела покајања –, те „опроштај није, не би требало да јесте нити норман, ни норматизован, ни нормализујући. Он би требало да остане изванредан и невероватан, на испиту немогућег: као да би се тиме прекинуо редовни ток историјске временитости“ (Дерида 2001: 143). Један такав опрост јесте Христова смрт, као врхунац његове љубави за свет, чиме је ‘редовни ток историјске временитости’ апокалиптички прекинут. На датом трагу, казује Ендруз (2005: 198), „хришћански говорећи, молитва утемељује стање сваке (немогуће) могућности. Она верује да ће мртви устати и тражи безусловни опрост дуга као обележје немогуће икономије.“ Молитва, заглавана у зло и рањена њиме, непрестано своје биће упира ка другој страни зла, у жељи за спознавањем, за бивањем у другоме. Немолитвени субјект бива осуђен на сопствену индивидуалност, затворен у себе, њему бива укинута могућност саслушавања гласа другог у себи, али и

ослушкивања сопственог гласа у другоме. Зато предикат ‘одричем се’ анафорски увезује стихове песме *Антимолитва*, Александра Ристовића: „Одричем се твога плаветнила, / одричем се твојих стабала“, „одричем се твоје строгиности колико и твоје / попустљивости“, али „одричем се ствари које смо навикли називати / великим, док су то ствари готово / ништавне“. Немолитвеност самог субјекта, треба напоменути, такође, није ствар његове хировитости, него је последњи стадујум усамљеничког очаја, нпр. описаног у песништву Новице Тадића. Што бол и усамљеност унутар субјекта буду постајали већа, тако ће страст према топици институционализованих религија нарастати, односно, сама молитва постајати све удаљенија и неостваривија.

*

Болни расцеп, који настаје између задржане могућности спознаје и укинуге могућности бивања спознатим, Ана Ристовић у поменутој песми, постхуманистичко-иронично названој *Ренесанса*, именује ‘чудном празником’. Дата песма започиње представом италијанских галерија, у којима висе „на хиљаде обичних и необичних беба“, које „остављају неку чудну празнину / за собом“. Та чудна празнина, која прати двоструку сирочад – сирочад лишену родитеља и лишену близанца – извија се из нарушавања односа субјекта и његовог заштитника. „Еуридика се губи“, наставља Слотердијк (2010: 413–414), „али је привид да се она губи без трага; поред пупка, тог у месу овековеченог споменика на раскинуту везу с њом, она у простору око детета, свог штићеника и близанца, оставља сферично празно место“. Траг изгубљеног анђела постаје болно место самог певања, његова неисказива траума, фрустрирајуће искуство – лица беба постају ‘лица старца’, а „главе су им веће од удова“, пева Ана Ристовић. Самоћа изобличава, ћутња надува само тело, док есхато-

лошки извори беба – „њихове мајке, богородице, / или обичне даме“ седе за ‘вечном гозбом’ „свијених колена. У молитви“. И док су оне „младе. Складе“ и док су, обрнуто, „деца остарела / пре времена“, питање је где се поменута молитва дешава, у коме и од кога, каква је то „гозба иначе скрајнутог неба“ (Ана Ристовић, *Ренесанса*), да ли молитве може бити у хотелу „за песнике / од којих је одустала поезија“ (Ана Ристовић, *Паунд пружа прст*).

Одговор је одвише болан, изгубљен у *крвавој есхатологији*. Док у песми *Молитва* Карановић пева: „Боже, дај ми снаге да мирно / примим меру патње / која ми је одређена; / да бол што се и у моју / душу увлачи / никад не назовем уљезом / ни гостом“, Драган Јовановић Данилов, уместо одговора, у песми *Господи, засади ратни савет у утроби вепровој* поставља још једно питање: „Да ли је моја крвна приврженост / улицама града у коме сам рођен / ваше власништво, / људи од соја / анђела племенитих? // Госпoде, јеси ли и ти у ратном савету / што заседа преко океана / у утроби вепровој? // Ускоро, кажу, стижу нови пилоти, свежа крв, / да спале свог љутог непријатеља – девојчицу на ноши.“ Зло је нелогично, несхватљиво, без икаквог усмерења, заражавајуће, те се сваки потенцијални одговор губи у црним морима нових питања:

„Чему или Коме се молим кад се молим своме Богу? Да ли је молитва ефикасна или је самозадовољавајућа? Да ли је Бог Коме уздижем душу само обожено, аналогно проширење сопственог ега, конституисаног из солипсистичке сфере свесне активности? Или је молитва у суштини дијалoшке природе, усмерена увек ка личном, али бесконачном хоризонту нетематске датости? У светлу свести која се одвија унутар искуства свести о молитви, како феноменологија молитве може бити схваћена у смислу изворног чина трансценденталне конституције?“ (Ендруз 2005: 196)

Молитва је управо потребни али и немогући одговор, она је говор саме апокалиптичке жеље за радикалном другошћу свега постојећег: „Молитва је услов могућности која тражи немогуће, наиме, она покушава да ослободи присуство свих услова или предуслова за примање онога што се даје онако како се даје у хоризонту било које дате целине“ (Ендроз 2005: 196). *Говор могућег кроз немогућег* омогућава Софронију Сахарову (1995: 21) да молитву одреди као стваралаштво, које је узвишеније „од сваке друге уметности или науке“. У том тренутку, молитва своје биће отвара према језику и према дискурсу, те се може поставити питање колико је молитва дискурзивна, односно, колико се молитва губи у дискурсу и да ли језик умањује/уништава молитву? Отуда ће певајући глас Бошковићеве поеме *Ave Maria!* тражити опрост због самог језика: „oprostite, praštajte što padam u jezik, Aleluja, u teologiju“. Да би молитва била остварена, њој није потребан језички упут субјекта: „молитва не тражи моју вољу већ да се испуни воља Другог. Таква молитва је немогућа молитва, молитва немогућности и лудила“ (Ендроз 2005: 199). Зато је молитви потребно и друго лице заједнице: „тако се кроји / искрена поезија – / кад увериш срце да си одустао од њега“ (Ана Ристовић, *Лицем у лице*)

Потреба за растварањем и флуидизацијом језика (в. Николић 2018: 40), песнички долазак до ништа језика, где „to ništa, nekim već svojim jezikom, / uspelo bi da dođe do reči i tako mило izgovori: / VOLIM TE / (Ništa sam, volim!)“ (Драган Бошковић, *Ave Maria!*), потреба је самог песника да допре, како до молитве, тако и до оне ангелолошке другости сопственог постојања, те „iz tog beskrajа ništa, / konačno i prvi put, na nekom drugom, našem, jeziku, / m m m: // Ave Maria“ (Драган Бошковић, *Ave Maria!*). Однос молитва – језик, молитва – дискурс, бива проширен у триномску структуру: молитва – језик – срце. Усмера-

вати сопствену (молитвену) пажњу ка другоме, монолог непрестано извијати у дијалог, себе изнова ослобађати преношењем сопственог ега на анђела, значи ослобађати и чистити сопствено срца помоћу анђела заједничара.

*

Срце није тек прворазредни песнички мотив, срце постаје услов песничког говора Богу, али и Божијег говора песнику, срце је могућност молитве – без срца *bolesni smo i budni od srpskoga jezika'* (Драган Бошковић, *Ave Maria!*).

Карл Ранер (1978: 8) поставља питање:

„Ето реците сами: како је с нашим срцем? Гледајте то срце, наше срце, док га Бог још стварно није увео у своју бескрајну слободу, оно је она нутарња точка у нашем бићу гдје коначност, мука, безнадност и свагдашњица човјекова бивствовања постају свјесне саме себе, те саме себе у себи изједају. То је заправо наше срце: срце будала, срце огорчених, срце очајних.“

У срце песника, Орфеја, оног ко жели да пева и жели да се моли, жели да воли, уписује се траг одсутне песме, одсутне Еуридике, одсутног анђела, одсутне молитве. Тако у песми *Тело*, Ане Ристовић, „срце оног човека загледаног у мале огласе за стан / дрхти скупљено на величину бебине песнице“, док у песми *ЛИНИЈА СРЦА...*, у алтермодернистичком искуству, „острвца значе бол, а линија живота: што траје – / трајаће дуго“. Бошковићеви су стихови писани као „исповест, као покајање, / [...] / као кардиограм свога срца, врисак и бол“ (*KADA ВИН ВИО PESNIK (Izgibosmo, Gospode!)*).

Описујући иста искуства, Карл Ранер (1978) одређује срце као место отварања субјекта према Богу, прави разлику између отвореног и засутог, оптерећеног срца, оног

срца, које услед своје боли, не може да буде отворено. Важност срца у молитвеном животу човека наглашавају следеће речи:

„Догађаји који се опипљиво, јасно и очигледно збивају у вањском животу, заправо су, кад их се прозре, само један знак и слика, вањска сјена ствари које се збивају у срцу, или су се већ одавно збиле тек сад, а да људи уопће ни не слуте, снагом своје скровите нарави обликују и вањску човјекову стварност. И тада може човјек угледати изненада, као у зрцалу, скривено стање свог срца. И кад угледа ту своју слику у зрцалу и сазна да напољу, у овој вањској ствари гледа сама себе, тада се то срце што се згража и сазнаје можда на смрт преплаши сама себе.“ (Ранер 1978: 7)

Молитва није обраћање, она је више од разговора, она је посебан облик пажње и примећивања, рећи ће Калистос Вер (1976: 247): „Исихаста, човек који је достигао тиховање, унутарњу тишину или ћутање, је превасходно онај који слуша. Он ослушкује глас молитве у свом срцу, и свестан је да тај глас није његов сопствени, него глас некога Другог који говори у њему“, те „истинска унутарња молитва значи прекид сопственога говорења и ослушкивање неразговорног Божјег гласа унутар срца; то значи прекинути са делањем по нашој вољи, и препустити се деловању Божијем“ (Вер 1976: 248). Како „мале молитве су / стреле / доброг анђела“ (*Мале молитве*), и како „златне су речи Божије / блага је тишина анђела.“ (*Златне су речи божије*), како пева Новица Тадић, тако анђеол молитве постаје оно биће које у религиозном искуству обезбеђује молитвени контекст. Анђеол молитве постаје, с једне стране, носач срца оног субјекта, у ком проговара Божији глас, док са друге стране, представља продужење молитве у вечност. Како „молитва показује жељу, жељу за немогућим, за будућношћу, за немогућом

будућношћу у којој молитве и правда теку као текући потоци“ (Ендруз 2005: 198), тако „мој анђео додајује: / док око тебе пуцају пупољци брадавица, / свуци време, контракције значења“ (Драган Бошковић, *Исаија*). Ранеровски поглед у свет извана, односно, у сопствену дубину, остварује Ана Ристовић, те пева: „Надохват руке – тај умножени, варљиви простор / опробан у многоструком трајању“ (*Tata*). Уместо новог света оствареног у жељи молитве, овај већ постојећи неподношљиво траје. Зато, у истој песми, поезија постаје „уклета јер су речи које / нико није смео додирнути, нанизане / на паукову нит“. Будући еротички слободан и дрзак да, макар и по цену смрти, покида паукове нити, због чега му „срце лупа као подземни воз“, певајући глас Бошковићеве песме *INTO MY ARMS* ипак успева, барем на тренутак, да проговори молитву: „Zdravo, Marija od nakraj srca, / od gore Karmel, kažem, od migrena, / [...] / zbog koje gori milion i jedna sveća, / ovo je, Blažena, moj Salut!“.

*

Песма, пак, са друге стране, није молитва, иако може бити молитвена, песма постаје кућа молитве, али и одустајање од молитве, од срца, јер, како рекосмо, у песми *Лицем у лице*, Ана Ристовић казује: „тако се кроји / искрена поезија – / кад увериш срце да си одустао од њега“, односно „А она, та поезија, / она је отиске и орушке pretvarala u reči / (Драган Бошковић, *Marlboro Lights, molim!*), / i anđela je stavila u naš krevet, cvet u naša srca, / i istini navukla smernost na lice, / da bi se probudila drugačija, slobodna, / kao ljubav ili smrt.“ (Драган Бошковић, *BECAUSE THE NIGHT*). Анђела молитве успављује сама поезије, јер она жели огољену молитву, молитву слободну од свега, она жели ништа молитве. То најниже и најдубље молитве за Калистоса Вера јесте *Исусе*, за

Драгана Бошковића исто *Исусе*, једино речено на други начин „*Volim*“ (*Ave Maria!*).

Са друге стране, поезија постоји само док анђели бдију, док се субјекат бори против сопствене усамљености, док близанца нема на видуку – као што ће у *Слову љубве* Стефан Лазаревић тражити другог, другог самог себе, међутим, како ће *Слово љубве* бити песма само донде докле *име рекавши* не буде испуњено садржајем, тако ће оно постати молитва чим име добије свој садржај, своје означено. Молитва је уједно и испуњење песме, њена оствареност, било у времену, било у вечности, док је песма стварање молитве, њен живот. Анђео молитве јесте биће метаморфозе молитве у поезију и обрнуто. Може се рећи и тако да песма није молитва, већ кућа молитве, док је анђео место сусрета молитвене и песничке перепетације; прозор дате куће, отворен или затворен ка вечности.

ЛИТЕРАТУРА

- Библија 2018: *Свето писмо Старога и Новог завјета: Библија*, Свето писмо Старог завјета превео Ђура Даничић, Свето писмо Новог завјета превод Комисије Светог архијерејског синода Српске православне цркве, Књиге ширег канона (Девтероканонске) превели митрополит црногорско-приморски Амфилохије (Радовић), епископ захумско-херцеговачки Атанасије (Јевтић); Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.
- Булгаков 1929: Прот. С. Булгаков, *Лествица Иаковља: Об анђеллах*, Париз, <http://www.odinblago.ru/bulgakov_lestvica/> 21. 06. 2021.
- Вер 1976: К. Вер, Моћ имена, Исусова молитва у православној духовности, *Теолошки погледи, версконаучни часопис*, Београд: Православље, 247–268.
- Вирзба 2005: N. Virzba, Attention and Responsibility: The Work

- of Prayer, *The Phenomenology of Prayer*, ed. B. E. Benson, N. Wirzba, New York: Fordham University Press.
- Дерида 2001: Ж. Дерида, *Вера и знање: век и опроштај*, прев. Сања и Петар Бојанић, Нови Сад: Светови.
- Евдокимов 2001: П. Евдокимов, *Жена и спасење света: О благодатним даровима мушкарца и жене*, Цетиње: Светигора.
- Ендроз 2005: M. F. Andrews, How (Not) to Find God in All Things: Derrida, Levinas, and St. Ignatius of Loyola on Learning How to Pray for the Impossible, *The Phenomenology of Prayer*, ed. B. E. Benson, N. Wirzba, New York: Fordham University Press.
- Јерма 1983: *Пастир Светог Јерме*, Крњево: Православна народна хришћанска заједница, Црквена општина, <[http://www.pravoslavlje.net/index.php?title=Пастир Светог Јерме](http://www.pravoslavlje.net/index.php?title=Пастир_Светог_Јерме)> 25. 09. 2021.
- Кубат 2012: Р. Кубат, *Траговима Писма: Стари Савез – теологија и херменеутика*, Крагујевац: Каленић.
- Левинас 2006: Е. Левинас, *Тоталитет и бесконачно*, прев. Спасоје Ђузулан, Београд: Јасен, Службени лист СЦГ, Загреб: Деметра.
- Николић 2018: Ч. Николић, Ритам доласка или Блажени само тихо оду, *Ave Maria!*, Београд: Самиздат (Драган Бошковић), 37–45.
- Пауновић 2020: А. Пауновић, Сањарење замрзнутог у лирици Ане Ристовић: (о)певање неугрејаних, у: *Поезија Ане Ристовић*, Београд: Задужбина „Десанке Максимовић”: Институт за књижевност и уметност, стр. 189–209.
- Ранер 1978: К. Ранер, *О потреби и благослову молитве*, Загреб: Кршћанска садашњост.
- Сахаров 1995: Архимандрит Софроније, *О молитви*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Слотердијк 2010: П. Слотердијк, *Сфере: микросферологија*, том 1, Београд: Федон.
- Шенборн 2018: Кардинал К. Шенборн, *Исусова школа живота: Подстицаји да се следи Христос*, прир. Хуберт Филип Вебер, прев. Раде Кисић, Београд: Београдска надбискупја.

Đorđe M. Đurđević

ANGELOLOGICAL CONTEXT OF PRAYER IN CONTEMPORARY SERBIAN POETRY

Summary

The paper examines the angelological framework of the poetic genre of prayer in contemporary Serbian poetry (Aleksandar Ristović, Novica Tadić, Vojislav Karanović, Dragan Bošković, Ana Ristović, Dragan Jovanović Danilov, Nemanja Mitrović, Žarko Milenković). Very close figures of guardian angels and angels of prayer become theopoetic places of intersection and touching of prayer and poetic discourse, they witness the status of prayer and prayer subject within contemporary Serbian poetry, and witness the violation and loss of prayer within the subject itself. Based on the angelological insights of Sloterdijk and Bulgakov, and the poststructuralist observation of prayer, the angelological dialectic of prayer in contemporary Serbian poetry is written.

Key word: angel, prayer, prayer angel, guardian angel, angelology, literary angelology, theopoetics, poetry

ИНДЕКС ИМЕНА

А

- Августин Блажени, епископ
25, 31
Авдаловић, Мирољуб 141, 146
Аверкије Таушев, архиепископ
43, 48
Аврамовић, Димитрије 75, 93
Алексић, Јана 204
Алексић, Милан 204
Алексић, Миливоје М. 83
Андрић, Иво 191–206
Андрић, Радомир 126
Анушић, Анђелко 124
Арсенијевић, Матеј 141, 146
Астрапа, Евтихије 121
Астрапа, Михаило 119, 121
Атанацковић, Лаза 19, 21
Ахманова, Олга 27, 31

Б

- Бабић, Миланка 65, 69
Багић, Крешимир 62, 64, 69
Бандић, Душан 103, 105, 113
Бараћ, Драган 35, 36, 42, 46–48
Бартула, Владан 48
Бенсон, Елис Б. (B. Ellis Benson) 188
Бећковић, Матија 123, 137
Благојевић, Миломир Љ. 83
Благојевић, Милош 118, 131
Блум, Антоније 164, 170
Бован, Владимир 103–108,
111–113
Богдановић, Димитрије 158,
159, 161, 170

- Богдановић, Предраг 125, 126
Богишић, Валтазар 42
Бојанић, Петар 230
Бојанић, Сања 230
Бојовић, Драгиша 123, 125, 126,
131
Борчић, Добривоје 75, 82, 91
Бошковић, Драган 92–94, 205,
209, 214, 215, 219, 221, 225,
226, 228–230
Брајовић, Милан 75, 76, 91, 94
Бремон, Аба 134, 138
Булгаков, Сергије (Сергий
Булгаков) 214, 217, 229

В

- Василевс, Василије II 118
Вебер, Хуберт Филип (Hubert
Philipp Weber) 230
Велимировић, Николај 124, 170
Велмар Јанковић, Светлана 142,
146
Вељко из Љутица 75
Вер, Калистос 220, 227, 228
Вестфал, Меролд (Merold
Westphal) 174–177, 183,
186–188
Вирзба, Норман (Norman
Wirzba) 174–179, 188, 211,
212, 229
Витмен, Волт (Walt Whitman)
200
Војводић, Момир 123, 125
Вранеш, Бранко М. 191, 207

- Вугделија, Маријан 31
 Вукадиновић, Алек 123
 Вукадиновић, Миљурко 126
 Вукашиновић, Верољуб 124
 Вуковић, Божидар 37, 45–47
 Вуковић, Вићенцо 46, 47
 Вукомановић, Ана 77, 92
 Вукомановић, Славко 47, 49
 Вуксановић, Миро 205
- Г
 Гавриловић, Миломир 72, 92
 Гавриловић, Новица 75
 Газда, Гжегож 76, 92
 Гојковић, Дринка 171
 Грбић, Симо 75
 Грбовић, Милко 123
 Григорије Светогорац,
 јеромонах 43, 48
 Грозни, Иван (Иван IV
 Васильевич, Иван
 Грозный) 45
 Грујичић, Ненад 124, 126
- Д
 Данило, II (Данило Пећки) 151,
 155, 165, 170
 Даничић, Ђуро 229
 Дебељковић, Дена 107, 113
 Делић, Јован 203, 204
 Делић, Лидија 77
 Деретић, Јован 159, 170
 Дерида, Жак 179, 221, 222, 230
 Деспотовић, Јулијана С. 53, 70
 Диденко, Амвросиј 24, 25, 32
 Димитријевић, Владимир 48
 Димитријевић, Мијаило 88
 Димитријевић, Радивоје 88
 Домазетовић, Андрија 49
 Доментијан 123, 150, 153, 155,
 164, 170
 Драгутин, краљ 117
 Драшкић, Мирослав 74, 92
- Дудић, Коста 13, 21
 Дучић, Јован 40
 Душан, цар (Стефан Урош IV
 Душан Немањић) 37
- Ђ
 Ђаповић, Ласта 76, 78, 92
 Ђокић Саундерсон, Ивана 92
 Ђурђевић, Ђорђе М. 209, 231
- Е
 Евдокимов, Павле 139, 141, 146,
 171, 230
 Елијаде, Мирча 102, 105, 113
 Ендруз, Мајкл (M. F. Andrews) 211,
 220, 222, 224, 225, 228, 230
- Ж
 Живковић, Драшко 75, 76, 78,
 79
 Живковић, Ивица 125
 Журавски, Јован 171
- З
 Загуровић, Јеролим 37, 39, 45, 46
 Зубац, Перо 126
- И
 Ивић, Милка 75, 92
 Исихије Јерусалимски 171
 Ичелић, Гаврило 84
- Ј
 Јагић, Ватрослав 40, 41, 49
 Јандрић, Љубо 193, 205
 Јасперс, Карл (Karl Jaspers)
 186–188
 Јаус, Ханс Роберт (Hans Robert
 Jauss) 161, 171
 Јевтић, Атанасије 229
 Јеленковић, Саша 53–56, 59,
 63–64, 67–69
 Јеремић, Драган 193, 196, 205

Јерков, Александар 193–195,
198, 199, 201, 205
Јеротић, Владета 113
Јовановић Шакабента, Арсеније
123, 124
Јовановић, Александар 135, 145
Јовановић, Бојан 100, 106, 113
Јовановић, Драган Данилов
209–211, 224
Јовановић, Ранко 19, 21
Јосиповић, Анка 82
Јосиповић, Дуња 82
Јосиповић, Милан 82
Јосиповић, Милић 82
Јосиповић, Радојка 82
Јунг, Карл Густав (Carl Gustav
Jung) 102, 113

К

Казер, Карл 111, 113
Карановић, Војислав 209, 221, 224
Караџић, Вук Стефановић 42,
102, 107–111
Катнић Бакаршић, Марина 59, 69
Кинг, Ханс (Hans Küng) 182,
186–188
Киркегор, Серен Оби (Søren
Aabye Kierkegaard) 193, 196
Кисић, Раде 230
Клајн, Иван 11, 12, 19, 21
Кнежевић, Божица Д. 23, 32
Кнежевић, Радмила 125, 126, 132
Ковачевић, Иван 78, 92,
Ковачевић, Милош 22, 49, 59,
60, 62, 63, 84
Комненић, Милан 125
Константиновић, Радомир 196,
200, 205
Кораћ, Вељко 206
Кораћ, Гордана 170
Костић Тмушић, Александра
197, 205
Костић, Лаза 138, 145

Крајков, Јаков 46
Крешевљаковић, Хамдија 42, 49
Кубат, Родољуб 216, 217, 220, 230
Кукић, Љубисав 75, 93
Кулишић, Шпиро 74, 77, 92,
101, 114

Л

Лазић, Милорад 160, 170
Лалић, Иван В. 133–141,
143–146
Лаловић, Иван 126
Левинас, Емануел (Emmanuel
Levinas) 174, 175, 178, 230
Левченко, Марина Николаевна
26, 27, 32
Лествичник, Јован 162
Лукач, Рајко 123

Љ

Љубавић, Божидар 43, 49
Љубавић, Димитрије 43, 49

М

Магарашевић, Мирко 126
Мајендорф, Џон (Јоанн
Феофилович Мейендорф)
141, 146
Макарије, јеромонах 40, 41, 43, 45
Мандельштам, Осип
Емилијевич (Осип
Эмильевич Мандельштам)
141, 142
Мано-Зиси, Катарина 45, 49
Маринковић, Душан 196, 197, 205
Маринковић, Лазар 170
Маринковић, Радмила 154–156,
161, 171
Марковић, Лела 125, 126, 132
Марковић, Милан 193
Матејић, Матеја 124
Матић, Александра 78
Матић, Душан 125, 126
Медаковић, Дејан 40

- Менш, Џејмс (James Richard Marie Mancham) 177, 179, 180, 186, 188
- Мертон, Томас (Thomas Merton) 178
- Миклошић, Франц Ритер фон 40
- Милановић, Братислав 123
- Милановић, Велислав 83
- Миленковић, Жарко 209, 219
- Миленовић, Јасна 126
- Милинковић, Миљко 84
- Милић, Зоран 123
- Милосављевић, Бојана 20, 21
- Милошевић Ђорђевић, Нада 101, 104, 110
- Милошевић, Никола 193, 194, 196, 198, 205
- Милутин, краљ (Стефан Урош II Милутин Немањић) 117–121, 128
- Митровић, Немања 209, 219
- Михајловић, Милан 123, 124
- Мичета, Лука 118, 131
- Младеновић, Александар 36, 49
- Москаљскаја, О. И. (Москаљская О.И.) 27, 32
- Мушицки, Лукијан 42
- Н**
- Негришорац, Иван 123
- Немировски, Евгениј Љ. 42, 49
- Нешовић, Десимир 83
- Нешовић, Љубисав 83
- Нешовић, Марица 83
- Николић, Милка В. 73, 94
- Николић, Радојко 76, 91–93
- Николић, Часлав В. 173, 189
- Новитовић, Александар В. 82
- Новитовић, Тикомир В. 82
- Ноздрина, Људмила Александровна (Ноздрина, Людмила Александровна) 28–30, 32
- Нојман, Ерих 104, 105, 114
- О**
- Оболенски, Димитри 143
- П**
- Павићевић, Александра 78, 93
- Павловић, Драгољуб 151–153, 171
- Павловић, Миодраг 102, 125
- Палавистра, Предраг 159, 171, 193, 194, 196–198, 205
- Пантелић, Никола 74, 77, 92, 101, 114
- Пантић, Мирослав 46, 171
- Пантић, Михајло 195
- Пауновић, Александра 212, 230
- Перић, Раша 123
- Перишић, Стојадин 85
- Петковић, Новица 141, 142, 146
- Петров, Александар 196, 205
- Петров, Рајко Ного 137
- Петровић Филиповић, Мирјана 54, 55, 65, 69
- Петровић, Владислава 13, 21
- Петровић, Петар 74, 92, 101, 114
- Петровић, Растко 200
- Петровић, Светозар 134, 136, 146
- Петровић, Михаило Погодин (Михајл Петровић Погодин) 42
- Пешикан Љуштановић, Љиљана 77, 93
- Пешикан, Митар 49
- Пешић, Радмила 101, 104, 110, 114
- Пипер, Предраг 56
- Питулић, Валентина Д. 99, 114, 128, 129
- Попа, Васко 134, 137
- Поповић, Јустин 163, 173
- Поповић, Павле 156, 171
- Поповић, Ратко 126
- Поповић, Тања 54, 59
- Потребић, Милан 204

- Пурић, Драгиша 87
 Пурић, Зорка 87
 Пурић, Јанко 87
 Пурић, Крунислав 87
 Пурић, Роса 87
- Р**
 Раденковић, Љубинко 101, 114
 Радичевић, Бранко В. 74, 75,
 81–85, 88, 91, 93
 Радовановић, Ђорђе 78, 93
 Радовић, Амфилохије 124, 230
 Радоје, ђакон 43
 Радосављевић, Недељко 76, 77,
 87, 91, 93
 Рајковић, Млађан 75
 Рак, Павле 171
 Ракитић, Стеван 124
 Ранер, Карл (Karl Rahner)
 226–228, 230
 Ранковић, Љубомир 170
 Рашуо, Боривој 123
 Ристовић, Александар 209, 219,
 223
 Ристовић, Ана 209, 212, 219,
 223–226, 228, 230
 Робинс, Џил (Robbins Jill) 174,
 175, 177, 178, 188
 Ровински, Павле 40, 49
 Рончевић, Тања М. 54, 59, 70
 Росић, Боса 75, 76, 91, 93, 94
 Руварац, Иларион 40, 49
- С**
 Савовић, Саша 75, 84, 91
 Самарцић, Биљана С. 35, 50
 Самарцић, Предраг 141, 146
 Сарић, Петар 125
 Сатирић, Милоје 88
 Сахаров, Софроније
 (архимандрит) 165–168,
 170, 210, 225, 230
 Сејмон, Франк (Семён
 Людвигович Франк) 141,
 146
 Симић, Анка 78, 89, 94, 149, 172
 Симић, Јосиф 75
 Симић, Пребислав 38, 44, 45
 Симовић, Љубомир 123, 137,
 138
 Симонида, краљица (Симонида
 Немањић) 118
 Симоњан, Бабкен 126
 Синаит, Григорије 213
 Синаит, Димитрије 123
 Синани, Данијел 78, 92
 Сиријски, Исаак 171
 Слотердијк, Петер (Peter
 Sloterdijk) 182, 188,
 213–215, 223, 230
 Србуљ, Јован 48
 Станић, Радомир 119, 132
 Стевановић, Добросав 75
 Стевановић, Михаило 15, 21
 Степанович, Иван Јастребов
 125
 Стефан Немања (Првовенчани)
 154
 Стефанида, монахиња 124
 Стефа-но-вић, Ђорђе 120–123,
 125, 132
 Стефановић, Славица 75, 91
 Стипчевић, Никша 143, 146
 Стојановић Пантовић, Бојана
 197, 202, 205
 Стојановић, Драган 138
 Стојановић, Радосав 126
 Стојкић, Марко 55, 70
 Сувајџић, Бошко 117, 126, 129,
 132
- Т**
 Тадић, Новица 209, 210, 223, 227
 Теодор, монах 43–46
 Тешић, Гојко 202, 206
 Тешић, Милосав 126, 137

- Тинецка Маковска, Словиња 76, 92
Толстој, Светлана 101, 114
Тошовић, Бранко 204, 205
Трбојевић, Данило 74, 76–78, 94
Трипковић, Љубомир 75
Трифунковић, Ђорђе 37, 38, 134, 156–158, 161, 162, 171, 172
Тупеша, Ненад 37, 50
- Ђ
- Ђирковић, Сима 120, 132
Ђупић, Драго 49
- Ф
- Федченков, Венијамин (митрополит) 25, 31
Фостиков, Александра 75, 76, 83, 91, 94
Фуко, Мишел (Michel Foucault) 184
- Х
- Хафиз (Хаџе Шамсудин Мухамад Хафиз Ширази) 120
Хегел, Фридрих (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 198, 205
- Хиландарац, Теодосије 128, 150, 155, 170
Христић, Јован 136, 137
- Ц
- Цицковић, Ана 75, 76, 91, 94
Црнојевић, Ђурађ 37, 41
Црнчевић, Брана 123
Црњански, Милош 128, 181, 183–186, 188, 202, 206
- Ч
- Чајкановић, Веселин 101, 102, 108, 114
Чикириз, Радосав 75, 77, 93
Чурчић, Лаза 41, 43, 50
- Џ
- Џаџић, Петар 191, 192, 204
- Ш
- Шафарик, Павел Јосеф (Šafařík, Paul Joseph) 40–42, 46, 50
Шеатовић, Светлана 133, 147
Шенборн, Кристоф (Christoph Schönborn) 213, 230
Шмеман, Александар 140, 141, 146
Шушњић, Ђуро 170

Одјељење за српски језик
Библиотека
НАУЧНИ СКУПОВИ
Књига 7

ЗНАЧАЈ СРПСКОГ ЈЕЗИКА ЗА ОЧУВАЊЕ
СРПСКОГ КУЛТУРНОГ ИДЕНТИТЕТА
IV

МОЛИТВА ИЗМЕЂУ ЈЕЗИКА, КЊИЖЕВНОСТИ И КУЛТУРЕ

* * *

главни и одговорни уредник
Емир Кустурица

уредник
проф. др Милош Ковачевић

издавач
АНДРИЋЕВ ИНСТИТУТ
Трг Николе Тесле, Андрићград
00387 58 620912; info@andricevinstitut.org

за издавача
Емир Кустурица, директор

коректура и лектура
Желидраг Никчевић

именски регистар
Жељка Остојић

прелом текста
Жељка Башић Станков

штампа
Белпак, Београд

тираж
100

ISBN

9789997689054



9 789997 689054

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна и универзитетска библиотека
Републике Српске, Бања Лука

821.163.41.09(082)

811.163.41'37(082)

НАУЧНИ скуп "Молитва између језика, књижевности и културе"
(2021 ; Вишеград)

Значај српског језика за очување српског културног идентитета. IV, Молитва између језика, књижевности и културе : (радови са научног скупа „Молитва између језика, књижевности и културе“, одржаног 8. маја 2021) / [главни и одговорни уредник Емир Кустурица]. - Вишеград : Андрићев институт, 2022 (Београд : Белпак). - 238 стр. ; 20 см. - (Библиотека Научни скупови. Одјељење за српски језик ; књ. 7 / уредник едиције Милош Ковачевић)

Тираж 100. - Напомене и библиографске референце уз текст.
- Библиографија уз сваки рад. - Резимеи на енгл. и рус. језику. - Регистар.

ISBN 978-99976-89-05-4

COBISS.RS-ID 137045249

