

ТЕОЛИНГВИСТИЧКА ПРОУЧАВАЊА  
СЛОВЕНСКИХ ЈЕЗИКА

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

---

DEPARTMENT OF LANGUAGE AND LITERATURE  
THE SERBIAN LANGUAGE IN THE LIGHT OF CURRENT LINGUISTIC THEORY  
Book 5

---

**THEOLINGUISTIC STUDIES  
OF SLAVIC LANGUAGES**

Accepted at the V meeting of the Department of Language  
and Literature of 28<sup>th</sup> May, 2013, on the basis of reviews  
presented by Milorad Radovanović, full member of the Academy,  
and Jasmina Grković-Major, corresponding member of the Academy

Editors

JASMINA GRKOVIĆ-MAJOR  
corresponding member of the Academy

Prof. KSENIJA KONČAREVIĆ, PhD

BELGRADE 2013

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

---

ОДЕЉЕЊЕ ЈЕЗИКА И КЊИЖЕВНОСТИ  
СРПСКИ ЈЕЗИК У СВЕТЛУ САВРЕМЕНИХ ЛИНГВИСТИЧКИХ ТЕОРИЈА  
Књига 5

---

## ТЕОЛИНГВИСТИЧКА ПРОУЧАВАЊА СЛОВЕНСКИХ ЈЕЗИКА

Примљено на V скупу Одељења језика и књижевности  
од 28. маја 2013. године на основу реферата  
академика Милорада Радовановића  
и дописног члана Јасмине Грковић-Мејџор

Уредници

ЈАСМИНА ГРКОВИЋ-МЕЈЏОР  
дописни члан САНУ

проф. др КСЕНИЈА КОНЧАРЕВИЋ

БЕОГРАД 2013

Издаје  
*Српска академија наука и уметности*  
Одбор за српски језик  
у светлу савремених лингвистичких теорија

Припрема за штампу  
*Давор Палчић*  
*palcic@Eunet.rs*

Тираж

Штампа

© Српска академија наука и уметности, 2013

## САДРЖАЈ

Предговор .....	9
-----------------	---

### I. ТЕОЛИНГВИСТИЧКА ПРОУЧАВАЊА САВРЕМЕНИХ СЛОВЕНСКИХ ЈЕЗИКА

Ирина Владимировна Бугаева Особенности номинации адресата в религиозной сфере . . . .	15
Mařia Wojtak O funkcjach modlitwy wotywnej .....	27
Александр Казимирович Гадо́мский, Галина Петровна Гадо́мская Изучение религиозной лексики в украинской теолингвистике XX–XXI ст. ....	45
Рајна Драгићевић Концепт Бога у српским народним пословицама .....	71
Јелена Јовановић Симић Паралелизам и сличне фигуре у језику празничних порука патријарха Павла .....	87
Драгана Керкез Језички концепт <i>чудо</i> у руском језику (у поређењу са српским). ....	95
Ивана Кнежевић Ускостручни термини у теолошким академским радовима .	113
Ксенија Кончаревић Конфронтациона теолингвистика словенских језика: правци истраживања. ....	129
Роман Левицкий Русская религиозная лексика в переводческой конфронтации: избранные приемы перевода. ....	153
Ружица Левушкина Теоними у савременом српском језику .....	167

Билјана Марић	
О једном културолошки маркираном концепту из сакралне сфере у руском језику у поређењу са српским . . . . .	179
Валентина Аврамовна Маслова	
Стиховорна молитва с позиције синтеза религије – науке – културе . . . . .	195
Предраг Пипер	
О говорном догађају у светлу теолингвистике . . . . .	211
Ољга Александровна Прохватилова	
Принцип симетрије у речовој организацији модерне православне проповеди . . . . .	227
Митра Релић	
Асоцијативни искази у контексту „сапребивања у телу или у истом духу” и њихов комуникацијски потенцијал . . . . .	235
Стана Ристић	
Концепт дома у религијском дискурсу . . . . .	255
Радоје Симић	
О пастирској речи патријарха Павла . . . . .	277
Марија Стефановић	
<i>Црква</i> у асоцијативном систему српског језика . . . . .	285
Гордана Штасни	
Номинације Бога у <i>Мољитвама на језеру</i> Светог Николаја Велимировића . . . . .	295
Наталја Всеволодовна Яблоновская	
Роль библеизмов у позднеј публицистици И. А. Бунина . . . . .	321

## II. ТЕОЛИНГВИСТИЧКА ПРОУЧАВАЊА ИСТОРИЈЕ СЛОВЕНСКИХ ЈЕЗИКА

Станоје Бојанин	
Језик претње у средњовековним покајничким књигама . . . . .	333
Драгиша Бојовић	
Мисао старих српских писаца о свештеном језику и божанској речи . . . . .	357

---

Јасмина Грковић-Мејџор	
Прилог историји лексичко-семантичке групе -гѣх- . . . . .	369
Гордана Јовановић	
Библијске парафразе у „Горичком зборнику” . . . . .	389
Марина Курешевић	
Прилог познавању сакралног стила српскословенског језика: апсолутни датив . . . . .	401
Зорица Никитовић	
Теолошке и поетолошке основе семантичког поља <i>радовања у духу свейом</i> . . . . .	419
Наталија Геннадьевна Николаева	
Предисловие переводчика: жанр в жанре (на примере славянской традиции «богословия» прп. Иоанна Дамаскина) . . . . .	439
Мария Олеговна Новак	
Цитирование церковнославянского апостола в службах русским святым XII–XX вв. . . . .	453
Зоран Ранковић	
Графијска и ортографско-фонетска обележја уредаба и прописа Митрополије београдске . . . . .	465
Виктор Савић	
Литургијски елементи у повељи деспотице Јелене манастиру Хиландару из 1504. године . . . . .	473
Вања Станишић	
Комуникативна улога писма . . . . .	491
Јелица Стојановић	
Правописне одлике <i>Горичког зборника</i> . . . . .	503
Ольга Всеволодовна Чевела	
Проблема нарочитого именованія в контексте теолингвистики . . . . .	523

Станоје Бојанин

## ЈЕЗИК ПРЕТЊЕ У СРЕДЊОВЕКОВНИМ ПОКАЈНИЧКИМ КЊИГАМА\*

У овој студији анализиран је језик претње из три пенитенцијална састава која је својевремено објавио В. Јагић, а која у рукописном наслеђу требника српске рецензије (XIV–XV) чине целину. У једном од њих, налазе се упутства парохијском свештенству како да поступа према непослушним верницима и неприхватљивим обичајима. У тим упутствима понуђени су готови модели прилагођени усменом виду комуникације, у којима је језик претње исказиван вербално или путем ускраћивања извесних црквених обреда. Употреба језика претње сагледана је у ширем друштвеном контексту у којем су доминирале поруке есхатолошког карактера. Стога се његов друштвени значај испитује и у контексту порука апокрифних виђења оностраног света (и њима сличних састава) и визуелног језика ликовних представа Страшног суда из средњовековних цркава. Језик претње из покајничких књига сагледан је искључиво у његовој актуелној социјално-културној функцији.

*Кључне речи:* пенитенцијални састави, апокрифи, парохија, претња, Страшни суд, писана и усмена култура, друштвена моћ, српске земље, Југоисточна Европа.

**1. ПЕНИТЕНЦИЈАЛНИ САСТАВИ И ЊИХОВ ЗНАЧАЈ ЗА ИСТРАЖИВАЊЕ СРЕДЊОВЕКОВНОГ ДРУШТВА.** Међу словенским покајничким књигама (*libri poenitentiales*) посебно место заузимају три правна споменика српске рецензије која је својевремено објавио Ватрослав Јагић (ЈАГИЋ 1874: 127–151). То су краћи састави који су углавном били преписивани заједно и у рукописном наслеђу чине једну целину коју би могли назвати „три номоканунца” (Бојанин 2009: 265; 2012: 164). Њихов значај препознаје се не само у броју сачуваних преписа током периода од средине XIV до почетка XVII века, већ и у врсти рукописне књиге којој су били на-

---

\* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије: *Традиција, иновација и идентитет у византијском свету* (ев. бр. 177032).



мењени, као што је требник и у каснијем периоду, зборник мешовитог састава (Бојанин 2001/03: 200, 201; 2005: 31–32; 2009: 265). По свом обележју, ови састави су компилаторског карактера чије се ауторство, да би се указало на њихов значај, приписивало светим оцима, као што су 318 отаца учесника Никејског сабора или св. Василије Велики, односно св. Јован Златоусти.<sup>1</sup> Основни садржај представљају листе грехова са прописаним епитимијама које су преузимане из различитих компилација, углавном преведених са грчког или су према грчким узорима састављене и изнова компилиране (те су ови зборници могли да садрже и противречна решења), али садрже и латинску пенитенцијалну праксу (Максимович 2005/07: 299–314). У њима је примењен „тарифни” систем кажњавања (за сваки грех прописана посебна епитимија) који се делимично може сагледати и у контексту покајне дисциплине приписане Јовану Поснику (Бојанин 2009: 264; 2012: 174–177),<sup>2</sup> уз, опет, доста противуречности. Осим забрана, поменути пенитенцијални зборници садрже и различита упутства намењена парохијском свештенству ради исправног обављања пастирске делатности.

У српској науци епитимијни зборници су углавном занемарени и нису сматрани за битну врсту историјског извора.<sup>3</sup> Они су најдеталјније употребљени у студији Радослава Грујића (1923) о средњовековном свештенству, док су касније пажњу привлачила једино упутства из састава *Зайоведи о закону црквеном* ради истраживања историје крсне славе или богомилског питања. То је неизоставно повлачило са собом и питање порекла овог текста. Ауторство се приписивало без неке веће

<sup>1</sup> Групу од „три номоканунца” чине следећи пенитенцијални састави: *Заповед и устав светих отаца 318*, *Правила светих отаца по заповеди светог и великог Василија свима нама* и *Заповеди св. оца нашег Јована Златоустог о закону црквеном*. У Јагићевом издању ови су састави објављени под бројевима 4–5, 6, 7 (Јагић 1874: 127, 133, 147; Бојанин 2009: 262). Наравно, они не представљају канонска правила Првог васељенског сабора одржаног у Никеји 325. године, нити канонска правила св. Василија Великог, као што ни трећи састав није потекао из пера св. Јована Златоустог.

<sup>2</sup> Састав *Заповед и устав светих отаца 318* (Јагић 1874: 129) преноси, уз друге различите ставове, и начело да се грешнику приписује она дужина епитимије коју је он спреман да прихвати. О Епитимијном номоканону који се неосновано приписује цариградском патријарху Јована Посника в. PAVERD 2006.

<sup>3</sup> У западној историографији је одавно уочен значај латинских *libri poenitentiales* као историјског извора за истраживање друштвене и културне историје средњег века, OAKLEY 1940: 210–223; McNEILL – GAMER 1990<sup>2</sup>: 23–50; GUREVIĆ 1987: 130–173; DELIMO 1986: 293–309. Савремени погледи на покору у контексту покајничких књига, црквених обреда и институција, или друштвених односа у периоду од раног средњег века до времена контрареформације, као и преглед досадашњих историографских истраживања поменуте проблематике, представљен је у колективној монографији *A New History of Penance* 2008.

аргументације св. Сави Немањићу и доводило се у везу са успостављањем аутокефалне српске цркве у држави Немањића (Грулић 1930: 35–75; SOLOVJEV 1953: 1–103; БОГДАНОВИЋ 1961: 200–207; КАЛЕЗИЋ 1989/95: 159–165).<sup>4</sup>

У више својих радова (БОЈАНИН 2001/03; 2004; 2005; 2008) указао сам на значај пенитенцијалних зборника као важних извора за истраживање различите проблематике која је предмет друштвене историје и историјске антропологије. Као једна од битних тема, издваја се питање начина обављања пастирске праксе парохијског свештенства, испољене у директном контакту са паством која је у огромној већини руралног и лаичког обележја (БОЈАНИН 2009). Пошто је и сеоско свештенство веома често водило порекло из нижих друштвених слојева, комуникација у парохији се највећим делом одвијала усменим путем, што наведену проблематику, на први поглед, чини поприлично неухватљивом.<sup>5</sup>

Слично многим правним прописима и законима из световног законодавства, пенитенцијални састави поседовали су снагу одвраћања у виду изречених казни за учињене преступе, и тиме представљали значајно извориште језика претње (уп. Милаш 1911: 1–9, 104–114). У поменутих споменицима овај се језик превасходно исказивао у контексту греха и казне, када је за сваки посебан грех била прописана одговарајућа епитимија, а понегде и казна проклетства. Као црквена казна, епитимија је подразумевала забрану причести уз вишенедељни и вишегодишњи пост, у зависности од тежине преступа, дневне поклоне до земље (метанија) и давања милостије (уп. Милаш 1911: 10–12, 104–114, 178–185). Током првих година кајања, грешник је, према наведеним саставима, често био обавезан да се придржава строгог поста означеног као „сухојастије” или „на хлебу и води”.<sup>6</sup> Међутим, независно од изречених забрана, језик претње у пенитенцијалним саставима могао се и посебно

<sup>4</sup> У складу са поменутих уверењем о ауторству св. Саве, изнесена су два различита мишљења о начину употребе и ширења ових упутстава међу парохијским свештенством. Према Грујићу (1930: 37), то су биле протопопе које је разаслао српски архиепископ, док су за Соловјева (1953: 36) то били епископи.

<sup>5</sup> Истраживање парохијског живота у средњовековној Србији и Југоисточној Европи превазилази оквире црквене проблематике и има општедруштвени значај. Утицај средњовековног свештеника у верским питањима парохије неодвојив је од његовог друштвеног положаја у локалној заједници. То је необично важно уколико се има у виду да свештеник није морао да потиче из властелинског сталежа и да је могао бити прилично сиромашан, на шта указује одредба Душановог законика (чл. 31) о обавезном уступању попу без баштине, „три њиве законите”, *Законик цара Стефана Душана*, 48–97.

<sup>6</sup> Душа се морала очистити путем телесног лишавања и мука, приметио је Арон Гуревич, истакавши следеће: „понекад је епитимија била уопште неодвојива од физичке патње” (1987: 233).

исказати у облику упутстава свештенику, која понекад прате епитимијне зборнике. У том погледу издвајају се она из *Зайоведи св. оца нашег Јована Златоустог о закону црквеном* у којима је представљен модел убеђивања непослушног верника, чија је примена имала за циљ покоривање преступника вољи свештеника, што се манифестовало у промени понашања и прихватању наметнуте епитимије. Основна брига исказана у овом тексту не односи се толико на спасење душе грешника, колико на потребу да се укаже на ефикасне начине испољавања и чувања свештениковог ауторитета који се увек изнова преиспитивао у лаичком окружењу средњовековне парохије.

2. Упутства из *ЗАПОВЕДИ*: КО НЕДЕЉОМ НЕ ДОЛАЗИ У ЦРКВУ... Упутства из састава *Зайоведи о закону црквеном* намењена су превасходно парохијском свештенству – събрахъ васъ поповъь кожеждо села и всѣхъ поуднхъ извѣстно о свѣтѣхъ црковнѣхъ законѣхъ (JAGIĆ 1874: 147) – и у њима је разматрано више практичних питања пастирске праксе. Она се углавном односе на организацију обреда крштења и светковине поводом помена светом и умрлом, или се тичу (не)поштовања светог простора цркве, светог времена празника, свете причести и основних верских предмета (крст, икона, књига). Састављачи ових упутстава сматрали су, такође, неопходним да се укаже и на основне облике богомилског учења да би се парохијско свештенство упутило на исправно и правовремено реаговање (JAGIĆ 1874: 147–150).

Начини успешног упражњавања верског и друштвеног ауторитета свештеника као једног од најважнијих чинилаца у пастирском животу средњовековне Цркве, представљен је на примеру дисциплиновања и кажњавања верника који редовно не посећује цркву. Похађање недељне литургије сматрало се основном обавезом сваког хришћанина, и своју потврду је имало у канонском праву које је толерисало свега три узастопна изостанака.<sup>7</sup> У епитимијном зборнику који се позива на ауторитет св. Василија Великога из поменуте групе „три номоканунца”, за редован недолазак прописана је епитимија у виду поста од једне седмице и дванаест поклона на дан (JAGIĆ 1874: 144).

Питање посеђивања божанске службе било је од посебног значаја како за верски, тако и целокупни друштвени живот парохијске заједнице. Свештенику се у *Зайоведима о закону црквеном* ставља у задатак да пажљиво мотри ко од парохијана долази, а ко не долази у цркву: свѣдите попове кто приходнтъ въ црковь, кто ли не приходнтъ въ црковь (JAGIĆ 1874: 147). У случају недоласка, требало је да се код верника распита (въпрашанте его) о разлозима његовог изостанка и уколико је болест у питању, да сврати

<sup>7</sup> Трулско 80. правило, *Законоправило светого Саве I*, 464.

у кућу оболелог (то нди кмоу вь домь). Од болесног се тражило да се због недоласка покаје и помоли за опрост својих грехова (да покает се н молнтъ бога за грѣхы своѣ), а уколико је сматран за имућнијег члана заједнице, да да за задушје (аще кстъ богатъ, зароуѣн кмоу да дастъ злагоушнѣ нмѣже можетъ), после чега би га свештеник причестио (Јагић 1874: 147). Уколико се оправдање није налазило у болести, свештеник је био дужан да немарног члана заједнице приволи на канонима прописано понашање. Поступак се сматрао прилично деликатним и захтевало се извесно стрпљење, умешност и искуство свештеника. Из тих је разлога детаљно представљен тростепени модел опомене и укора. Први укор, саветује се, требало је да буде учињен насамом, да подсећа на очев прекор (прѣвоѣ покажн кго тако шотѣць ѹдо). Уколико то не би имало већег утицаја, уследио би други укор позивањем на „слово Божје” пред „тројицом људи” (пакы покажн кго словомъ божнѣмъ прѣдъ трѣмъ чловѣкы), који више није описан односом оца и његовог чеда, да би последњи био потпуно јаван, пред парохијом, са циљем да се преступник осрамоти – „посрами га пред многима” (посрамн кго прѣдъ многымн, Јагић 1874: 147), саветује се свештенику.

**3. Тростепени модел опомене и казне.** У *Зайоведима о закону црквеном* примењен је тростепени модел опомене који је преузет из Новог завета (Мт. 18: 15–17). „Брата који је згрешио” требало је први пут опоменути насамом – „иди и покарај га међу собом и њим самим” – затим, уследила би полујавна опомена пред неколико људи – „да на устима два или три свједока остане свака ријеч” – док је у последњем покушају опомена изрицана јавно, „кажи Цркви”. Уколико све предузете радње не би уродиле плодом, требало се према преступнику опходити као према неком ко не припада заједници: „нека ти буде као незнабожац и цариник”.<sup>8</sup> Поменути модел постепене опомене и укора, уз претњу искључења из заједнице верника присутан је у средњовековним црквеноправним споменицима као важан вид пастирске праксе Цркве. Стихови Јеванђеља сматрани су за „правила изречена од Господа” и морали су се неизоставно поштовати. Тим се речима наведени стихови уводе у 24. поглавље Светосавског номоканона (XIII век) које у целини разматра основну пастирску делатност свештеника, представљену већ у самом његовом наслову: *Василија Великог ѿоука ѿрезвиѣтеру о божастѣвеној служби и о ѿричешѣу, и онима који се не сѣарају о зайређењима*.<sup>9</sup> Концепт вишекратне опомене био је широко прихваћен у писаној култури

<sup>8</sup> Стихови из Новог завета су овом раду наведени према издању Светог архијерејског синода СПЦ. За тумачење термина „незнабожац” и „цариник” у наведеном контексту в. Милаш 1911: 7.

<sup>9</sup> *Законоправило светого Саве I*, 550–553. Стихови из Јеванђеља употребљени су у посебном делу 24. поглавља који је насловљен „О онима који се не старају о епити-

средњовековне Србије и могао је своју примену наћи у световном законодавству, односно у оном његовом делу који се односио на црквена питања. У једном од чланова Душановог законика (чл. 5) тражи се од епископа да не проклиње (да не проклинаю) хришћане због „духовног греха” (сѣгрѣшениѣ доуховно), већ да непослушног верника два или три пута укори, „изобличи” (и да га обличи), пре него што га одлучи (да отлоуѣтит ѿ).<sup>10</sup>

Стихови Светог писма представљају основ на којем се заснивало „црквено казнено право”, односно „право суђења у цркви” и „поступање са грешницима”, како је у литератури то раније примећено (Милаш 1911: 6–5, 10; Мирковић 1926: 85; Симић 1983: 23–24; уп. ЕП III, s.v. Света тајна покајања, 1688). У црквеноправним саставима ти су стихови незнатно прилагођени пастирском деловању средњовековне Цркве. Однос свештеника и парохијана није могао бити описан изразом „братски” (в. ниже), а презвитер је требало да последњу, јавну опомену изнесе пред „сабором” – „реци Цркви, односно на сабору”<sup>11</sup> – како стоји у 24. поглављу Светосавског номоканона. У пенитенцијалном саставу *Зайоведи о закону црквеном* јавна опомена изрицала се пред вероватно мање формалним скупом, неодређено описаним изразом „пред многима”. Значај јавног укора био је вишеструк, јер се није односио само на разоткривеног преступника и његово јавно срамоћење, већ је посредно представљао претњу и осталим верницима. То је веома рано уочено у животу Цркве, те се у Првој посланици св. Павла Тимотеју (1 Тим 5:20) могу прочитати следећи стихови: „Оне који гријеше покарај пред свима, да и остали имају страх”.<sup>12</sup>

Овде наведена два средњовековна састава показују различите интерпретације наведених стихова из Јеванђеља. У Светосавском номоканону процес кажњавања је представљен сажето и у свом потпуном облику, истом оном који је изречен у Светом писму. Поменути „збор” (рѣкѣше къ скорѣ) највероватније представља сабор епископа (обласни сабор) који је према црквеном праву једини могао да донесе званичну одлуку о „коначном одлучењу”,<sup>13</sup> док се свештеник позива да се одлучи приклони: „да одбачен буде од тебе” (да боуд(е)тъ от(ъ)

мијама, односно о запрећењима”, *Исто*, 552–553. О наведеном поглављу Светосавског номоканона и његовом грчком пореклу в. Троицки 1952: 81.

<sup>10</sup> Законик цара Стефана Душана, 44, 90.

<sup>11</sup> Законоправило светога Саве I, 553.

<sup>12</sup> сѣгрѣшашоуѣ же прѣд всѣмн обличан. да и прочини страхъ идлоуѣтъ, *Матичин апостол*, 149г. Уп. Милаш 1911: 10, 112.

<sup>13</sup> О разлици између малог одлучења и коначног одлучења, в. Милаш 1911: 190–206; ПЭ II, s.v. Анафема, 274–279 (К. Максимович); ЕП I, s.v. Анафема 2, 49–50.

тѣѣ ѡт(ь)връжѣнь).<sup>14</sup> Са друге стране, текст из *Зайоведи о закону црквеном* знатно је ближи парохијској пракси која је захтевала разуђенији модел, прилагођен конкретнијим приликама у парохији у јужнословенским земљама са краја средњег века. Јавну осуду изриче свештеник пред окупљеним верницима и у његовој је моћи сам чин одлучења, тога ѡтрннн ѡть цръкве (ЈАГИЋ 1874: 147). Иако представљена као кључна, вербална претња одлучењем није била и крајња у дисциплинском поступку. Уколико се преступник не би покорио вербалним укорима, свештенику су на располагању била и друга средства убеђивања. Претња одлучењем могла се сасвим добро исказати и у виду одређених поступака које је свештеник требало да предузме, о чему ће бити речи.

Модел тростепене опомене обележен је померањем од приватне опомене (уколико се тако може назвати разговор са свештеником, званичним лицем Цркве) изречене „у четири ока”, ка оној јавној, пред окупљеним парохијанима. У *Зайоведима* је овај модел примењен и приликом осуде других престапа, рекло би се знатно озбиљнијих, као што је бављење магијом, за коју се каже да представља одметање од Бога, односно да поседује ђаволска обележја. У таквим приликама свештеник је био дужан да лично опомене преступника и уколико не би имао успеха, да га јавно „пред људима” разобличи и на да на њега баци клетву, прокљњи њго прѣдь људин (ЈАГИЋ 1874: 150). Изостављање формуле „као отац чедо”, као и друге опомене из тростепеног модела, наводи на претпоставку да се процедура у зависности од престапа није морала у свакој прилици строго поштовати. Како је бављење магијом у средњовековној Србији било забрањено и према световном законодавству,<sup>15</sup> особа која је такве вештине познавала и упражњавала била је кажњавана телесним казнама и предавана световним властима: да га бнють н ѡстригоуть н да се преда въ царноу (ЈАГИЋ 1874: 150).

Стихови из Јеванђеља могли су у пенитенцијалним саставима бити употребљени не само да би указали на основни поступак опомене и убеђивања, већ и да би илустровали његов изостанак, што се такође сматрало могућим. Према једном другом тексту из поменуте групе од „три номоканунца” који се позива на ауторитет св. Василија Великог, особа која „брату” не би указала на његове престапе и сагрешења (не исправитъ њго), нити би га се јавно, због учињеног греха постидела (не сраммак се њго), сматрана је „врагом, а не братом” (ЈАГИЋ 1874: 146). За такав поступак „небриге” према ближњем прописана је казна одлучења од цркве, са ограниченим временом од две седмице. Можда је ова казна

<sup>14</sup> *Законоправило светого Саве I*, 553.

<sup>15</sup> Чл. 109, *Законик цара Стефана Душана*, 64, 120; уп. коментар Соловјев 1980: 266–267.

и симболична, али је у наведеној парафрази недвосмислено исказана порука Светог писма и покајничких књига – греси појединца нису били само његова лична ствар.<sup>16</sup>

Ипак, не би требало доводити у сумњу снагу јавно изречене осуде од стране свештеника и њен утицај у друштвеном животу средњег века. Ова институција је опстојавала и касније, у различитим историјским епохама. На изванредан начин о томе сведочи тзв. Грбаљски статут, фалсификат који је настао знатно касније од времена за које се издаје.<sup>17</sup> У њему постоји одредба према којој је прекршитеља годишњег поста требало јавно, пред заједницом, укорити и посрамити: „Који би јавно премрсио четворо поста, а не би био болестан, да буде застиђен грдним укором, пред цијелим народом; а коме допусти поп ништа” (НОВАКОВИЋ 1912: 116; ГРУЛИЋ 1923: 37).

У пенитенцијалним саставима свештеник је представљен као лице које изриче јавни укор и јавно осуђује, и које уједно располаже моћима изопштења и проклињања непослушног верника. Међутим, такве моћи нису практиковане без шире подршке локалне заједнице. У свом крајњем виду изопштење није доводило у питање само верски, већ и целокупни друштвени живот преступника. Изопштен из једне парохије, он није могао очекивати да буде примљен у неку другу: „да се свуда о њему обавести да не буде примљен ни у коју заједницу за животне потребе”.<sup>18</sup>

4. ПРВА ОПОМЕНА „КАО ОТАЦ ЧЕДО”: ИДЕАЛНИ ОДНОС У ПАСТРИСКОЈ ПРАКСИ. Упутства из *Зайоведи о закону црквеном* описују однос свештеника и преступника, бар у првој фази, „као отац чедо”, што вероватно упућује на поуку Светог писма (Јев. 15,5–8). У наведеном изразу јасно је истакнут различити друштвени положај онога који опомиње, представљеног у лицу „оца”, у односу на опоменутог, означеног као „чедо”. Употреба ове формуле требало је да подсети на однос између духовника, оца духовног и његовог духовног чеда из црквеног обреда Свете тајне исповести, важне установе у пастирској пракси средњовековне Цркве (уп. МИРКОВИЋ 1926: 79–85; ERICKSON 1977: 191–206; ЕП III, s.v. Света тајана покајања, 1688–1699; ПЭ XVI, s.v. Духовник, 418–420). Да би исповест била успешна, наведени однос требало је заснивати на узајамном поверењу, које је у Чину исповести представљено потребом да се надвлада

<sup>16</sup> Ово је примећено приликом истраживања латинских покајничких књига (уп. GUREVIĆ 1987: 132).

<sup>17</sup> Александар Соловјев (1931: 41) је показао да Статут не потиче из XV века како се до тада мислило, већ да представља компилацију обичајног права коју је саставио Вук Врчевић (прва половина XIX века), али да поједине одредбе имају извесно средњовековно порекло.

<sup>18</sup> Из 24. поглавља, *Законоправило светог Саве I*, 553.

осећање стида код онога који се исповеда: чедо не стиди се лица чловѣческа..., не срамлиан се мене хоудаго..., речи су духовног оца.<sup>19</sup>

Међутим, поруке из пенитенцијалног састава у много чему не одговарају наведеном односу из поменутог обреда. Парохијски свештеник не представља лице које обавезно има звање духовника, парохијан-преступник није особа која добровољно приступа покајању, док је излагање појединца јавној осуди и срамоћењу ради учињеног греха представљено као успешан вид пастирске праксе.

Уколико се, пак, од свештеника очекивала извесна благост и разумевање у складу са идеалним концептом црквене исповести, можда је то могло бити само приликом прве опомене, вероватно поводом признања греха и покајања преступника. Међутим, однос оца и његовог чеда могао се у пракси сасвим другачије разумети или се, пак, није морао у свакој прилици применити, што је показано на примеру разоткривања особе која се бавила враџбинама. Са друге стране, важно је указати да поменути пенитенцијални састави познају и санкционишу злоупотребе учињене од стране свештеника, које су препознате у безразложном налагању епитимије или у физичком обрачуна са верником у којем је крв проливена (свежеть сь гнѣвомь чловѣка или крѣвь пролѣеть, ЈАГИЋ 1874: 137). Прописана казна је знатно блажа у односу на ону коју прописује канонско право за сличне или исте преступе, што наводи на закључак да су решења из пенитенцијалног састава била прилагођена, како потребама постојеће пастирске праксе, тако и друштвеним односима који су владали у одређеној средини.<sup>20</sup>

**5. УПОТРЕБА ПСОВКЕ КАО ВИД ЈАВНЕ УВРЕДЕ.** Опомена у пенитенцијалним текстовима из групе „три номоканунца” није обавезно следила описани тростепени модел, нити понуђене начине опхођења. Прекор и опомена црквеног лица могли су бити прилично далеко од идеалног односа „оца и његовог чеда”. Или су, можда, другачије схватани, уколико је реч о дословном тумачењу, које би зависило од различитих концепата односа родитељи – деца у друштвеним заједницама средњег века. У сваком случају, видели смо, није се искључивала ни могућа примена

<sup>19</sup> Из дечанског требника, средина XIV века, Дечани № 67, л. 41а, 43б; уп. Чин исповести из бугарског Зајковског требика из XIV века (ЦИБРАНСКА-КОСТОВА – МИРЧЕВА 2012: 262–275).

<sup>20</sup> Дужна епитимије за поменуте грехове различита је, у зависности од свештеничког чина: за ђакона је одређен полугодишњи „пост о хлебу и воду”, за попа једногодишњи, а за епископа петогодишњи (ЈАГИЋ 1874: 137). У канонском праву (апостолско 27. и 52. или никејско 5. правило) прописана је казна извргнућа, односно губитка свештеничког чина, било да се ради о епископу, презвитеру или ђакону (уколико је реч о тучи у којој није обавезно да је крв проливена), *Законоправило светога Саве I*, 127, 140, 172.



физичке силе од стране „гневног” попа. Међутим, у наведеним изворима понуђени су, уместо физичке силе, разноврсни облици усменог омаловажавања и вређања преступника. Наиме, реч је о разноврсном арсеналу вербалних увреда преузетих из говорног, пучког језика: *медведа его богъ нареуєтъ или ѷа го богъ нареуєтъ*, односно *тако дрѣтавъ кєсть, тако дрѣцнна кєсть неприєтънь* и слично (ЈАГИЋ 1874: 132, 150). Грешник који се не би покајао или би остао да и даље живи у греху пореди се са псом, медведом или мрцином, што открива прилично сочан и непосредан језик увреда и псовки. Мада се поменути језик може довести у везу пре са светом мирјана и усменим видом обраћања, он ипак није сматран за уобичајени и општеприхваћени вид комуникације.<sup>21</sup> Са друге стране, примена језика псовке о којој сведоче пенитенцијални састави недвосмислено је употребљена у сврху дисциплиновања непослушног појединца, вероватно у намери да му се предочи сва тежина учињеног греха и његових последица.<sup>22</sup> На основу расположиве грађе може се приметити да је поменути начин комуникације углавном присутан у монашкој средини, и да су поменуте речи упућене монасима недоличног понашања.<sup>23</sup> Употребљен у дисциплинске сврхе, језик псовке и увреде веома јасно истиче неједнак однос међу учесницима комуникације и манифестује друштвену моћ особе која је поседовала право да се тим језиком служи, у овом случају, свештеника или игумана. Такав однос постаје јаснији, уколико се има у виду чињеница да је свештено лице у средњовековној Србији законом било заштићено од вербалног напада и увреде.<sup>24</sup>

У пенитенцијалним текстовима вербална увреда прихваћена је као једно од неопходних оруђа пастирске службе свештеника. Видели смо да се приликом њене примене није морало строго придржавати тростепеног модела упозорења и кажњавања. Уосталом, речено је, упутства из *Зайоведи о закону црквеном* поручују парохијском свештенику следеће:

<sup>21</sup> Уп. одредницу „Псовке” Симе Ђирковића, ЛССВ, 603–604.

<sup>22</sup> Употреба псовке можда се могла оправдати релативно раширеним схватањем које је било засновано на Премудростима и на Причама Соломоновим (Приче 10: 23), да чињење незаконитог дела представља лудост, односно непромишљену активност. Ова идеја је релативно често понављана у српском световном законодавству (уп. Соловјев 1998: 450–451).

<sup>23</sup> Највећи број наведених увреда налази се у пенитенцијалном саставу *Зайовед и устав светих отаца 318*, и то у његовом другом делу који се односи на дисциплину монаха. Тако се, на пример, псетом називао монах који је живео мирским начином живота и „гледао” жене, а медведом онај који је посеђивао свадбе и гозбе световњака (ЈАГИЋ 1874: 132).

<sup>24</sup> Први део чл. 95. Душановог законика гласи: „Ко опсује епископа, или калуђера, или попа, да плати сто перпера...”, *Законик цара Стефана Душана*, 61, 116; уп. ТАРАНОВСКИ 1931: 91; СОЛОВЈЕВ 1980: 254–255.

„посрами га (преступника) пред многима”. Ова фраза не подразумева неопходну употребу псовке, али јасно указује на свештеникову моћ да јавно, пред многим парохијанима, разобличи учињен грех (у идеалном смислу неокајани) и да грешника подвргне јавном срамоћењу на начин на који он то најбоље уме.<sup>25</sup>

**6. Са речи на дела: ускраћивање црквених обреда.** Различите врсте изговорених опомена, јавног укора и омаловажавања имала су за циљ да се преступник повинује и покори вољи свештеника, али истовремено и да се одложи његово изопштење из црквене заједнице. Према *Зайоведима о закону црквеном* начин убеђивања није се ограничавао само на његов вербални вид, већ је попримао и облике брижљиво одабраних поступака које је изводио свештеник. Ти су поступци представљени у виду ускраћивања свештеникових духовних моћи као што су благослов или вршење извесних обреда који су се у животу парохије посебно поштовали. Свештеник се саветује да од преступника не прихвати просфору и кољиво и да не благослови „оброк” његовим родитељима (*свѣрокъ родителемъ его не благослови*, ЈАГИЋ 1874: 147). Уколико се верник не би ни тада покорио, уследила би последња опомена – претња сахраном без црквеног благослова, и аще ѓмреть не погребн его (ЈАГИЋ 1874: 147). Изо-станак благослова приликом помена родитељима који би организовао преступник, као и претња одбијања хришћанске сахране, сматрао се прилично убедљивим. Ова последња, виђена је и као најуспешнија. То су веома добро знали састављачи *Зайоведи* када су поводом ње поручивали парохијским свештеницима: и по томъ да вѣстє, како мнози поменуѣт се (ЈАГИЋ 1874: 147).

Претња губитком црквене сахране могла се применити и у другим приликама. У истом саставу, њоме се прети верницима приликом светковања помена светом или умрлом, када се не поштује црквена забрана конзумације крви животиње у виду посебног јела или недовољно печеног меса (ЈАГИЋ 1874: 148).

У наведеном тексту јасно је истакнуто уверење да се конкретним поступцима, као што је изостанак очекиваних обреда, пре него путем изговорених речи, могао остварити потпунији ефекат јавног срамоћења и тиме убрзати потчињавање преступника свештениковој вољи. Изгледа да су горепоменути поступци, који би претходили претњи одбијања хришћанске сахране, имали знатан утицај на понашање верника, на шта изричито указује краћа примедба: егда како поменуѣт се (ЈАГИЋ 1874: 147). Како

<sup>25</sup> У средњем веку псовање је законски било изједначавано са срамоћењем (*Законик цара Стефана Душана*, чланови 50, 55, 111; Тарановски 1931: 90–92), што се препознаје и у појединачним случајевима тужби и парничења сачуваних у архивској грађи источно-јадранских општина, ЛССВ, s.v. Псовке, 603 (С. Ђирковић).

је претња одбијања вршења религиозних обреда била у функцији јавног срамоћења, она је у животу парохије имала пре друштвени него верски значај. Дословним читањем наведених упутстава не препознају се, бар не на први поглед, сложени друштвени односи у парохији, пре свега они између клирика и лаика. Моћ свештеника да јавно укори и осрамоти није потицала само из духовних моћи својствених његовом позиву, већ и од друштвеног признавања тих моћи у одређеној заједници.<sup>26</sup>

У сваком случају, према наведеним упутствима преступник није сам сносио последице свог неприличног понашања, већ су оне погађале и његове преминуле родитеље (или његове најближе). Одбијање свештеника да одржи помен умрлим родитељима или да ускрати хришћанску сахрану представљали су крајњи вид претње, у друштву у којем се живот после смрти сматрао стварним и када се према званичном учењу очекивао Други долазак Христа.

7. АНАТЕМА У ФУНКЦИЈИ ЈЕЗИКА ПРЕТЊЕ. Искључење верника из црквене заједнице имало је не само друштвени, већ и есхатолошки значај. Ово је јасно и недвосмислено речено у 24. поглављу Светосавског номоканона, према којем је одбачена особа остављена да буде „храна ђаволу”.<sup>27</sup> На практичном плану, тај се значај манифестовао ускраћивањем црквеног обреда сахране.<sup>28</sup> У пенитенцијалним текстовима одбацивање појединца из заједнице и његова препуштеност ђаволу представљена је углавном формулом да *късть проклетъ* или да *късть анаѳема* (JAGIĆ 1874: 141, 143, 150). Овакву врсту казне не би требало сматрати за уобичајену у зборницима, који су према свом основном обележју намењени исповедничкој пракси. Њих углавном чине, као што је речено, листе различитих грехова са одговарајућим епитимијама и према својој основној намени они не представљају штиво у којем се изричу казне проклетства. Осим тога, на идејном плану покајничке праксе, епитимија је првенствено виђена као лек, односно као средство које би требало да исцели појединаца од болести греха, а не да га заувек удаљи од Цркве (ERICKSON 1977: 200–201; Симић 1983: 28; ПЭ XVIII, s.v. Епитимия, 533–535). Такође, речено је и то, да је употреба анатеме према мишљењу високих кругова Цркве представљала прилично деликатну ствар, за коју је био надлежан сабор архијереја. Ипак, у епитимијним зборницима могле су се уместо прописане епитимије или паралелно са њоме, у виду засебног правила,

<sup>26</sup> Поменути облици претње јавним срамоћењем могу се сагледати у оквиру антрополошких истраживања која препознају употребу емоционалног искуства срама као врсту „механизма друштвене и индивидуалне контроле” (PATTISON 2003<sup>2</sup>: 54–55).

<sup>27</sup> *Законоправило светога Саве I*, 553.

<sup>28</sup> О проклетству, анатеми као виду коначног одлучења и о губитку црквене сахране као његове последице, в. Милаш 1911: 199–208.

изрицати и казне проклетства за поједине грехе. На овај начин, локалном свештенику пружао се избор разноврсних облика претњи, уједно и казни, што је у извесној мери одређивало његов начин опхођења према верницима. Ову разноврсност у садржају и поруци пенитенцијалних састава треба видети као последицу њиховог компилаторског обележја. Како проклињања нису произилазила само из тешких кривичних дела или јереси, у овој врсти штива могле су да преовлађују и локалне, мање учене интерпретације о тежини појединих грехова.

Међутим, према наведеним упутствима о јавном укуру из *Зайоведи*, посезање за анатемом представљено је као крајње средство, пошто би се исцрпили сви други облици убеђивања и претњи. Наиме, непослушног верника није требало одмах и трајно одбацити, јер је његово наводно уступање ђаволу, односно изречена анатема, истовремено значила и потпуни губитак утицаја парохијског свештенства и Цркве над изопштеним.

Поменуто компилаторско обележје пенитенцијалних састава подразумева не само њихово разнородно порекло, већ различиту вредност њихових појединих делова, помоћу којих се, на изванредан начин, могу довести и у блиску везу са порукама и ставовима изреченим у апокрифној лепој књижевности (Бојанин 2012: 177–179, 181). Ову везу не би требало сматрати посебно необичном, јер је апокрифна књижевност била прилично блиска круговима оних који су више или мање вешто владали писаном речју и служили се поменутиим црквеноправним зборницима.

**8. ГНЕВ БОЖЈИ НА ЗЕМЉИ: ПРЕТЊА ЈЕ РЕАЛНА.** У основи претње проклетством налази се, као што је речно, напуштеношћ грешника од стране Бога и његова препуштеношћ ђаволу. У *Зайоведима о закону црквеном* ова претња је представљена и нешто конкретније, у виду Божјег гнева који се манифестује још за време живота грешника. Он је углавном изазван поступцима људи као што су недолазак у цркву, необраћање пажње на поуке из Јеванђеља или због непоштовања светих икона, књига и свечаних празника. Да би се разумеле последице Божјег гнева, а самим тим и снага изречене претње, он је обично представљен у свом крајњем облику, као навођење „свих могућих зала” која би задесила непослушног парохијана: бо҃гь вса зџла наведеть на нь. Уколико би се грешник „уразумио”, аще ли се поменеть, како се каже у тексту, и одлучио да посећује литургију и поштује „слуге Божје”, од Господа је могао очекивати милост и (земаљско) богатство, и оно што је најважније, спас душе која не би знала за страх од ђавола (Јагић 1874: 149).

Детаљнији опис гнева Божјег чита се у једној другој пенитенцијалној компилацији, која је по свом садржају блиска групи од „три номоканунца”, пре свега саставу *Зайоведи о закону црквеном*, што се препро-

знаје већ на први поглед, у њеном наслову: *Закон Госјода нашег Исуса Христа састављен Јованом Златоустим о сваком греху*.<sup>29</sup> Међутим, за разлику од напред речених, овај састав се не позива само на ауторитет светог оца цркве Јована Златоустог, већ и на самог Исуса Христа. Заправо, претњу Божјим гневом изговара Христос лично, што је требало да код савременика додатно појача поштовање наведеног „закона”, а нама данас јасно указује на његове снажне апокрифне одлике. За разлику од горе изречене претње грешнику-појединцу, у овом тексту се под ударом Божјег гнева нашла цела једна заједница. Зла која би задесила грешну парохију детаљније су представљена, и то у виду временске непогоде града који би уништио житна поља и масовног помора стоке и људи, све док се не би опоменули (дондеже помѣнѣт се), односно престали да живе у греху. Наспрам зле судбине проклетих, праведници су уживали у личном здрављу и у обиљу жита и вина, а после смрти, њихове душе су од ђавола биле заштићене Руком Божјом.<sup>30</sup>

У оба примера, Божји гнев је представљен дихотомијом казна / награда, што је требало да поруку учини јаснијом и недвосмисленом. Уверљивост претње постизала се не само у опису заслужене казне, већ и награде за праведне. Порука Божјег гнева исказана је језиком прилично разумљивим за једно аграрно друштво какво је друштво средњег века, које је често било немоћно пред временским непогодама и различитим врстама епидемије. У масовном уништењу материјалних добара и губитка људских живота препознавала се препуштеност ђаволу, а заштита Божије руке за душе грешника била је потпуно недостижна.

У књижевном погледу мотив Божјег гнева из наведених састава могао је своје узор и паралеле имати у Старом и Новом Завету (2 Мој 9; Рим 1). У саставе црквеноправне књижевности могао је бити преузет и из других врста књижевних дела, углавном оних који су припадали апокрифној лепој књижевности (в. ниже). У таквом једном саставу названом *Седам неопростиених (смртних) грехова* изричито се поручује да град пада тамо „где су зли људи” (ндеже соутъ зан чловѣци) (NOVAKOVIĆ 1884: 92).

<sup>29</sup> законъ ꙗко нашего ісѹ хста. сѣставленъ юваннѣмъ златоустѣмъ. заповѣдь о всакѣмъ грѣсе. Поменути састав налази се у појединим преписима српскословенске редакције Епитимијног номоканона Псеудо-Зонаре, „Требник са Номоканоном” БАН № 53 (из 1460-тих година) и „Епитимијни номоканон” АСАНУ № 29 из XVI века (према којем је наведени састав цитиран). Осим тога, он је могао бити и самостално преписиван, о чему сведочи његово присуство у српскословенском служабнику са краја XV и почетка XVI века, Викторов 1879: 27–28, № 32 (= Григорович № 1713). Њега је, уз детаљан опис поменутог Служабника, објавила Цибранска-Костова (2011).

<sup>30</sup> У саставу је парафразирани стих из Премудрости Соломонових 3:1: и егда же оудреть дше нѣ доуть въ роуце бжѣн. и не идать прккоснѣти се къ нѣн дѣвѣл, АСАНУ № 29, л. 52а.

Леп пример друштвене употребе претње Божјим гневом у реалном пастирском животу Цркве сачувао се у историји Котора XV века. У граду је извесно време боравио фрањевац Никола из Задра који је својим проповедима пуним претњи Божјим гневом и примерима Божје милости и чуда, подстакао градске власти да 1443. године укину недељни трг, који је представљао вековну традицију и да га пренесу у други дан седмице.<sup>31</sup>

**9. АПОКРИФНА ВИЂЕЊА ОНОСТРАНОГ СВЕТА: НЕИСЦРПАН ИЗВОР ЗА ПРИМЕНУ ЈЕЗИКА ПРЕТЊЕ.** Претње из покајничких књига у виду јавне увреде, изопштења из заједнице и ускраћивања црквених обреда и благослова везаних за умрле или у опису Божанског гнева и милости, успешно су могли функционисати у друштву које је веровало у постојање конкретне везе између овоземаљског и оностраног света. Како се радило о врсти штива компилаторског карактера, пенитенцијални састави нису морали, речено је, бити строго испуњени текстовима црквеноправног и канонског садржаја. У њих се могао уносити садржај и апокрифног карактера, као што је поменути мотив претње Божјим гневом. У том смислу, забране и правила (која су могла бити и неканонског порекла), као и упутства поповима из пенитенцијалних састава, успешно бивају допуњени описима оностраног света из такозваних *виђења* и *ојкровења* (*ајокалијса*)<sup>32</sup> или *небеских мишарсјава*,<sup>33</sup> и по тематици њима блиских описа најтежих, „смртних” грехова<sup>34</sup> или пак у виду небеске посланице упућене „грешном” људском роду, као што је *Епистола о недељи*.<sup>35</sup> Ова врста књижевних дела, пре свега опис оностраног света, уживала је широку популарност којој је несумњиво доприносио опис паклених мука за

<sup>31</sup> *Statvta civitatis Cathari II*, 468–470; уп. Бојанин 2011: 322, 325 са наведеном литературом о поменутом догађају. За релативно раширену праксу свештеникових проповеди у латинској Европи, које су за тему имале праведни гнев и освету Божју за учињене грехе, в. DELIMO 1986: 647–656.

<sup>32</sup> Као релативно утицајни састави из ове групе могу се издвојити: *Варухово откровење*, *Ход Богородице по мукама*, *Откровење апостола Павла*, *Виђење Анастасије црноризице* и *О другом Христовом доласку*. Ови састави су преведени на савремени језик, *Апокрифни старозаветни*, 117–133; *Апокрифи новозаветни*, 377–475, 499–524.

<sup>33</sup> *Житије св. Василија Новог* објавио је Стојан Новаковић (1895: 33–113).

<sup>34</sup> Састав *Седм неопростивих (смртних) грехова* сачуван у више редакција. Могао је бити уврштен и у опис виђења надземаљског света, као што је краћа верзија *Хода Богородице по мукама*. О међусобном односу наведена два дела, в. Ђорданова 1998: 227–236.

<sup>35</sup> Реч је о саставу *Епистола о недељи*, веома раширеном апокрифу у средњовековној Европи и Медитерану, cf. LEES 1985: 129–151; Бојанин 2011: 317–318. Српско-словенски текст *Епистоле* са њеним верзијама (римска и јерусалимска) објавио је, уз уводну студију о сачуваним преписима, Томислав Јовановић (2006: 465–516).

сваки грех појединачно, и у којима су подједнако кажњавани богати и сиромашни, благородни и неплемићи, клирици и лаици, мушкарци и жене. Са друге стране, ова дела су служила као средство ширења утицаја средњовековне цркве приликом обликовања концепта греха (cf. GUREVIČ 1987: 184). Језик претње у делима је експлицитан, и описно представљен у виду мука на оном свету. Међутим, он није независан у односу на пенитенцијалну праксу и широко раширено пастирско учење о исповести као виду спасења. Детаљни опис вечних мука грешника требало је верницима да посведочи и укаже на моћ црквене исповести. У тим описима виђење се не приповеда као уобичајена приповест, већ се исповеда, исповедаю въѣмъ нже слышѣхъ и видѣхъ, како каже црноризица Анастасија, сведок оностраног света (Милтенова 1998: 245).<sup>36</sup> На вечне муке осуђени су сви они који се током свог живота нису покајали, односно који су избегавали да се исповеде или су приликом исповести затајили поједине грехе.<sup>37</sup>

Живописно представљене муке грешника о којима сведоче посетиоци оностраног несумњиво су могле да послуже свештенику да оправда и образложи корисност својих поступака, откривајући шири контекст у којем је функционисао језик претњи из пенитенцијалних зборника. Посебан значај који се у *Зайоведима о закону црквеном* придавао претњи ускраћивања помена умрлим родитељима грешника или црквеног обреда сахране, препознаје се у сведочанствима о мукама душа у оностраном свету. У свом виђењу, црноризица Анастасија сведочи о патњи грешника који нису посвећивали дужну пажњу успомени на преминуле чланове своје породице и чије су душе због немара живих, такође, биле осуђене на вечне муке.<sup>38</sup>

**10. ЛИКОВНЕ ПРЕДСТАВЕ СТРАШНОГ СУДА У ФУНКЦИЈИ ЈЕЗИКА ПРЕТЊЕ ИЗ ПЕНИТЕНЦИЈАЛНИХ САСТАВА.** Разноврстан језик претњи који је представљен у писаном тексту могао се преточити и у визуелну поруку ликовне уметности парохијских и других цркава.<sup>39</sup> Наведени жанрови апокриф-

<sup>36</sup> *Виђење Анастасије црноризице, Апокрифи новозаветни*, 458.

<sup>37</sup> Као последица сведочења о мукама грешника, у појединим саставима, као што је *Виђење Анастасије црноризице*, утврђен је датум обавезне једногодишње исповести за све вернике, и то 25. марта, на празник Благовести, *Апокрифи новозаветни*, 458.

<sup>38</sup> Наведени греси представљени су у виду непримереног понашања попадајија удовица, које је узрок пакленим мукама добрих свештеника, или виду невршења обреда везаних за помен преминулих ближњих, при чему су патњи изложене обе стране, душе оних који су занемаривали обред и душе којима је обред био ускраћен, *Апокрифи новозаветни*, 466, 469, 470.

<sup>39</sup> У четвртој поглављу своје књиге „Божанствена комедија“ пре Дантеа“, Арон Гуревич указује на снажну везу између представа пакла у ликовној средњовековној

не лепе књижевности и ликовна уметност, пре свега црквено сликарство, уобличавали су и преносили, својствено свом језику изражавања, исте или сличне поруке изречене у покајничким књигама. Претња Божјим гневом из пенитенцијалних зборника могла је живописно бити употпуњена ликовним представама Страшног суда или Другог доласка Христа, које су се обично сликале на западној страни цркве, при њеном главном улазу.<sup>40</sup> Слично поменутом књижевном мотиву Божјег гнева, у сликарству је извршена јасна подела на праведнике и грешнике, са том разликом да се у пенитенцијалном тексту прети страдањима већ током земаљског живота, док на композицијама Страшног суда преовлађују представе раја и пакла, односно награда и казна будућих времена. Међутим, тематска блискост ликовне уметности и писане речи поменутих црквеноправних зборника препознаје се и у паралелној употреби мотива Божје руке у којој су прибежиште нашле душе праведника. На ликовном плану он је могао бити представљен као део композиције Страшног суда (манастир Грачаница, Тодић 1988: 161) или у односу на њу самостално (манастир Манасија, Тодић 1995: 105), одашиљајући увек једну те исту поруку.<sup>41</sup> Заштита душе праведника у Божјој руци је очигледна, и не доводи у сумњу препуштеност ђаволу свих оних који се у њој не би нашли.

Слично језику писаних сведочења о оностраном свету, и у језику ликовне уметности препуштеност грешне душе ђаволу најречитије је представљена у приказу паклених мука (уп. Тодић 1978: 193–204; Панић – Бабић 1975: т. XLIV–XLVIII; Давидов Темерински 1995: 207, сл. 15–17).<sup>42</sup> У њихове детаљније описе нећемо улазити, али би можда требало скренути пажњу да тежина појединих грехова није мора-

уметности црквених портала и апокрифне књижевности виђења оностраног приликом ширења представа о загробном животу и његовој непосредној вези са овоземаљским гресима (GUREVIĆ 1987: 174–238). На тематску везу између апокрифне лепе књижевности и композиције Страшног суда у српском сликарству средњовековних цркава указао је Бранислав Тодић (1978: 193–204).

<sup>40</sup> За општи преглед Страшног суда у византијском сликарству са ранијом литературом в. MILOŠEVIĆ 1963; за сликарство средњовековне уметности у Србији в. MIJKOVIĆ, 2006: 177–183.

<sup>41</sup> За преглед мотива Божје руке у византијској уметности уопште cf. NERSESIAN 1975: 331–332; Тодић 1988: 161.

<sup>42</sup> Поређењем апокрифних виђења оностраног света и ликовне композиције Страшног суда примећује се временска неуједначеност извршења Божанске казне, односно награде, коју Арон Гуревич (1987: 226–228) назива „противречно коегзистирање”. Паралелно постојање идеје о тренутном кажњавању/награђивању после смрти, са идејом о крају времена која је представљена у Другом доласку Христа, присутно је, примећује он, већ у Јеванђељима (Лк 16:22; 23:43 и Мт 25:31–46).



ла бити уједначено представљена на свакој појединачној композицији, као што није била уједначена ни у пенитенцијалним компилацијама. И управо су призори паклених мука на ликовним представама Страшног суда били склони променама, како је то својевремено истакао Светозар Радојчић, уз опаску „свако време имало је своје грехе” (1953: 170). Могло би се додати да су наведене разлике неретко изражавале и локална схватања и погледе, чију снагу и утицаје не би требало занемарити.

Порука изречена у виду писане речи и ликовне представе била је више него убедљива. За грешнике који би прихватили покору следила је духовна казна епитимије са ограниченом дужином трајања (од неколико седмица до неколико година), после које би се окајани грех брисао на небеским митарствима кроз које је морала проћи душа сваког преминулог. Са друге стране, неисповедани греси повлачили су са собом вечну казну паклених мука, које су обично представљене као вид телесног кажњавања, и то оруђем и другим предметима којима је поменути грех учињен, макар то био и кантар на којем се закидало на мери.

**11. РЕКОНСТРУКЦИЈА УПОТРЕБЕ ЈЕЗИКА ПРЕТЊЕ ПОВОДОМ НЕОДЛАСКА НА НЕДЕЉНУ ЛИТУРГИЈУ.** Изгледа да је актуелан проблем у парохијском животу Цркве представљао недолазак на недељну литургију, који се углавном доводио у везу са недостатком дисциплине верника. На ликовној представи Страшног суда из цркве Богородице Љевишке у Призрену представљена је грешница везана за огњену постељу, јер је преспавала недељну службу (Панић – Бабић 1975: т. XLVIII). Претњу пакленим мукама увећавало је сазнање да је поменути грех увршћен у групу од седам смртних грехова које Бог никада не опрашта. Према једној од верзија апокрифа *Седам неопростљивих (смртних) грехова*, опрост свакако нису могли очекивати они који не долазе у цркву, али и они који на црквене службе нерадо долазе и који током службе „не стоје са страхом” или не размишљају о покајању. Опис овог „смртног” греха употпуњава клетва која је наведена као Христова: „О, тешко том човеку! Боље би било да се није ни родио” (*ω γορε τομῶ τῆβικῶ κ βολε κῖ было не родити се*).<sup>43</sup>

Да ли су се сличне речи могле чути и приликом изрицања јавне опомене непокорном вернику? Недолазак на литургију у *Зайоведима о закону црквеном* представљен је као преступ на који је парохијски свештеник требало одмах да реагује. Према основним концептима пастирске праксе који су детаљно изложени у тексту који је наводно саставио

<sup>43</sup> Наведени текст увршћен је у апокриф *Ход Богородице по мукама* (краћа верзија) (Тихонравовъ 1863: 31; *Апокрифи новозаветни*, 397; за самосталну верзију овог састава, в. Novaković 1884: 92; Polivka 1890: 204).

свети Јован Златоусти, од свештеника се не очекује попустљивост. Заштићен ауторитетом свештеничког чина и Цркве уопште, њему је дата могућност да демонстрира своју моћ на најбољи могући начин. Међутим, исти састав указује, додуше посредно, и на значај локалне заједнице у одржавању свештениковог ауторитета, чије је признање и поштовање било неопходно у обављању пастирске праске.

**12. ЗАКЉУЧАК.** Језик претње из покајничких књига био је снажно уврежен у општа схватања људи средњег века о греху и покајању, казни и награди, земаљском и оностраном свету. Њиме се успешно могла исказати порука о Божјем гневу на земљи и Суду Господњем на Небу, коју је парохијанима тумачило званично лице Цркве, парохијски свештеник. Основна функција језика претње сагледава се у подстицању страха код верника од излагања јавној увреди, осуди и срамоти, као и страха од коначне казне проклетства, односно одбачености из друштвене заједнице било на овоземаљском, било на оностраном свету. У практичном виду, језик претње се примењивао у оквиру дисциплинског поступка који је оквирно представљен тростепеним моделом опомене и укора, иза којег је следила казна коначног одлучења. У завршним фазама поступка, вероватно и раније, овај је језик све отвореније исказиван, било вербално, било невербалним средствима у виду предузимања конкретних радњи (одбијање вршења обреда), освајајући на тај начин јавни и друштвени простор у којем се наметнуо као део општеприхватљивих друштвених норми опхођења.

Упућивање свештеника на језик претње из наведеног штива од посебног је значаја ако се има у виду да је парохијско свештенство у средњовековној Србији углавном потицало из нижих друштвених слојева, који нису благородног (племићког) порекла, нити су значајнијег имовинског стања. Свештеник је на основу свог рукоположења располагао духовним моћима, а формуле из пенитенцијалних зборника – међу којима важну улогу има и разуђени језик претње – представљале су путоказ који је требало следити да би поменуте моћи добиле шире друштвено признање.

Разноврстан језик претње који је понуђен парохијском свештенству сматрао се погодним за остваривање контроле како над непослушним појединцем, тако и над заједницом верника у целини. Тај се језик прилагођавао зависно од тренутних прилика, док је, ради његове успешне примене, свештеник био у обавези да за сваку етапу у процесу осуде или кажњавања обезбедити што ширу друштвену подршку. То је било неопходно за одржавање, како ауторитета свештеника, представника средњовековне Цркве, тако и постојећих друштвених односа у социјал-

но издељеном лаичком окружењу парохије, жупе или властелинства у средњовековној Србији.

## ИЗВОРИ

### Необјављени извори

Требник, XIV век, Дечани № 67.

Епитимијни номоканон, XVI век, Архив САНУ № 29.

### Објављени извори

*Ајокрифни сѣарозавејни*, приредио и превео Т. Јовановић. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 2005.

*Ајокрифи новозавејни*, приредио и превео Т. Јовановић. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 2005.

*Законик цара Сѣефана Душана 1349. и 1354.*, издао и превео Н. Радојчић. Београд: САНУ, 1960.

*Законоправило свѣеого Саве I*, приредили и превели Миодраг М. Петровић и Љубица Штавланин-Ђорђевић. Београд: Историјски институт, 2005.

*Майичин ајосѣол*, приредио Д. Богдановић. Фототипска издања, књ. 2. Београд: САНУ – Народна Библиотека Србије – Матица Српска, 1981.

МИЛТЕНОВА, Анисава. Неизвестен превод на византијското видение на Анастасија черноризица во стробљгарската литература. А. Милтенова, А. Ангушева-Тиханова (ур.). *Медиевистика и културна антропологија. Сборник во чест на 40-годишната творческа дејност на проф. Донка Петканова*. Софија: Мнемозина, 1998, 237–257.

НОВАКОВИЋ, Стојан. Живот Св. Василија Новог. Апокрифна легенда о животу с оне стране гроба по више српско-словенских рукописа. *Сѣоменик СКА XXIX* (1895) 33–113.

НОВАКОВИЋ, Стојан. *Законски сѣоменици срѣских држава средњега века*. Београд: СКА, 1912.

ТИХОНРАВОВЪ, Н. *Памятники отреченной русской литературы II*. Москва, 1863.

ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, Маријана. *Бљгарски епитимийник от XV–XVI век (Служебник РГБ Григ. № 32, Москва)*. Софија: Институт за бљгарски език „Проф. Любомир Андрейчин“ БАН – Издаелство „Валентин Трајанов“, 2011.

ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, Маријана, Елка Мирчева. *Зайковски требник от XIV век. Изследване и текст*. Софија: Институт за бљгарски език „Проф. Любомир Андрейчин“ БАН – Издаелство „Валентин Трајанов“, 2012.

\*

JAGIĆ, Vatroslav. *Šitna gradja za crkveno pravo. Starine JAZU VI* (1874): 112–156.

NOVAKOVIĆ, Stojan. *Apokrifi kijevskoga rukopisa. Starine JAZU XVI* (1884): 89–96.

POLIVKA, Gj. *Opisi i izvodi iz nekoliko jugoslavenskih rukopisa u Pragu. Starine JAZU XXII* (1890): 195–220.

*Statvta civitatis Cathari – Statut grada Kotora I–III*. Kotor: Državni arhiv Crne Gore, 2009.

## ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Богдановић Димитрије. Крсна слава као светосавски култ. *Гласник Српске православне цркве* XLII (1961): 200–207.
- Боланин, Станоје. *Забаве и светковине у средњовековној Србији (од краја XII до краја XV века)*. Београд: Историјски институт – Службени гласник, 2005.
- Боланин, Станоје. Курбан пре курбана: Крвна жртва на преосманском Балкану. Биљана Сикимић (ур.). *Крвна жртва. Трансформације једног ритуала*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008, 11–36.
- Боланин, Станоје. Недеља као нерадни дан у средњовековној Србији. Срђан Рудић (ур.). *Сјоменица академика Симе Ћирковића*. Београд: Историјски институт, 2011, 307–335.
- Боланин, Станоје. Парохијска заједница у огледалу српских пенитенцијалних зборника. Сима Ћирковић, Коста Чавошки (ур.). *Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора*, Зборник радова са научног скупа одржаног 19–21. марта 2009. Београд: Одбор за изворе српског права САНУ, 2009, 261–283.
- Боланин, Станоје. Пенитенцијални састави у дечанским требницима № 68 и № 69. Т. Суботин-Голубовић (ур.). *Дечани у светлу археографских истраживања*. Београд: Народна библиотека Србије 2012, 163–181.
- Боланин, Станоје. Представе о празнику и празнично понашање у средњовековној Србији. *Годишњак за Друшћивену историју* VIII/3 (2001), Београд 2003, 179–204.
- Боланин, Станоје. Средњовековна светковина између приватног и јавног. Смиља Марјановић-Душанић, Даница Поповић (ур.). *Приватни живот у српским земљама средњег века*. Београд: Сlio, 2004, 246–279.
- Викторов А. Е. *Собрание рукописей В. И. Григоровича*. Москва, 1879.
- Груић, Радослав. *Средњовековно српско парохијско свешћенство*. Скопље, 1923 (прештампано из часописа „Црква и живот” за 1922. годину).
- Давидов Темерински, Александра. Циклус Страшног суда. Војислав Ј. Ћурић (ур.). *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и Сјудије*. Београд: САНУ, 1995, 191–212.
- ЕП: *Енциклопедија православља, I–III*. Београд: ИШП „Савремена администрација” а.д., 2002.
- Йорданова, Марина. Откровение на св. Богородица за седемте гряха – текстологически наблюдения. *Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова*. Софија: Мнемозина, 1998, 227–236.
- Јовановић, Томислав. Епистола о недељи у српским преписима. *Археографски прилози* 26–27 (2006): 465–516.
- Калезић, Димитрије. О могућности да је св. Сава писац номоканунца. *Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа*. Зборник радова са Треће међународне хиландарске конференције одржане од 28. до 30. марта 1989. Београд: САНУ, 1995, 159–165.
- ЛССВ: *Лексикон српског средњег века*, прир. С. Ћирковић, Р. Михаљчић. Београд: Knowledge, 1999.
- Максимович, Кирилл А. Источници и јазык сербског пенитенцијала „Правила св. отец по заповеди святаго и великаго Василия” (XIII–XIV вв.). *Манастир Бањска и доба краља Милутина*. Зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24.

- септембра 2005. године у Косовској Митровици. Ниш: Центар за црквене студије – Филозофски факултет, Косовска Митровица – Манастир Бањска, 2007, 299–314.
- Милаш, Никодим. *Црквено казнено право*. Мостар: Издање Издавачке књижарнице Пахера и Кисића, 1911.
- Мирковић, Лазар. *Православна литургија или наука о богослужењу православне источне цркве, 2. посебни део (свеште тајне и молићвословља), по литургици др. Василија Митрофановића и др. Теодора Тарановског*. Београд, 1926.
- Панић-Бабић, Д. Гордана, *Богородица Љевшика*. Београд: СКЗ, 1975.
- ПЭ: *Православная энциклопедия под редакцией патриарха Московского и всея Руси Алексия II*. Москва, т. II (2003); т. XVI (2007); XVIII (2008).
- РАДОЧИЋ, Светозар. О неким заједничким мотивима наше народне песме и нашег старог сликарства. *Зборник радова Византолошког института* 2 (1953): 159–178 (= *Текстови и фреске*). Нови Сад: Матица српска 1965, 94–115.
- Симић, Прибислав. Покајна дисциплина у старој цркви и данас. *Богословље* XLII/1–2 (1983): 23–31.
- Синдик, Илија. *Комунално уређење Койора од друге половине XII до почетка XV столећа*. Београд: САНУ, 1950.
- СОЛОВЈЕВ, Александар. Грбальска жупа и грбальски статут. *Годишњица Николе Чујића* 40 (1931): 1–41.
- СОЛОВЈЕВ, Александар. *Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка*. Београд: Класици југословенског права, 1998 (према издању из 1928).
- СОЛОВЈЕВ, Александар. *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354. године*. Београд: САНУ, 1980.
- ТАРАНОВСКИ, ТЕОДОР. *Историја српског права у немањихкој држави. Том II: Историја кривичног права*. Београд: Геца Кон, 1931.
- ТОДИЋ, Бранислав. *Грчаница. Сликарство*. Београд: Просвета – Приштина: Јединство, 1988.
- ТОДИЋ, Бранислав. *Манастир Ресави*. Београд: Драганић, 1995.
- ТОДИЋ, Бранислав. Новооткривене представе грешника на Страшном суду у Грчаници. *Зборник Матице српске за ликовне уметности* 14 (1978): 193–204.
- ТРОИЦКИ, Сергије. Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима). *Споменик САН СП* (1952): 1–114.
- \*
- A New History of Penance*. Ed. Abigail Firey. Brill's Companions to the Christian Tradition. A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500–1700. Leiden – Boston: Brill, 2008.
- DELIMO, Žan. *Greh i strah. Stvaranje osećanja krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka, I–II* (preveo Zoran Stojanović). Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada – Dnevnik, 1986.
- ERICKSON, John H. Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 21/4 (1977): 191–206.
- GUREVIĆ, Aron. *Problem narodne kulture u srednjem veku* (prevod Lidija Subotin). Beograd: Grafos, 1987.
- LEES, Clare A. The 'Sunday Letter' and the 'Sunday Lists'. *Anglo-Saxon England* 14 (1985): 129–151.

- MCNEILL, John, T, Helena M. GAMER. *Medieval Handbooks of Penance: A Translation of the Principal "libri poenitentiales" and Selection from Related Documents*. New York: Columbia University Press 1990<sup>2</sup> (the first edition 1938).
- МИЛОШЕВИЋ, Desanka. *Das Jüngste Gericht* (Aus dem Serbischen übersetzt von Hans Thurn). Recklinghausen: Verlag Aurel Bongers, 1963.
- МИЛJKОВИЋ, Bojan. La Seconda Venuta di Cristo nella pittura murale medioevale serba. Valentino Pace, Marcello Angeben (ed.). *Alfa e Omega: Il Giudizio Universale tra Oriente e Occidente*. Milano: Ultreya, Castel Bolognese: Itacalibri, 2006, 177–183.
- NERSESSIAN, Sirarpie Der. Program and Iconography of the Frescoes of the Parecclesion. Paul A. Underwood (ed.). *The Kariye Djami, Vol. 4: Studies in the Art of the Kariye Djami and Its Intellectual Background*. London: Routledge & Kegan Paul 1975, 303–350.
- OAKLEY, Thomas P. The Penitentials as Sources for Mediaeval History. *Speculum* XV/2 (1940): 210–223.
- PATTISON, Stephen. *Shame: Theory, Therapy, Theology*. Cambridge: University Press 2003<sup>2</sup> (the first edition 2000).
- PAVERD, Frans van de. *The Kanonarion by John, Monk and Deacon and Didascalica Patrum*. Kanonika 12. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2006.
- SOLOVJEV Aleksandar. Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu. *Godišnjak Istorijskog društva Bosne i Hercegovine* 5 (1953): 1–103.

Stanoje Bojanin

## THE LANGUAGE OF THREAT IN THE MEDIEVAL PENITENTIALS

### Summary

This paper deals with the language of threat which is used in three penitentials written in the Serbian Church Slavonic and published by Jagić 1874 (№ 4–5, 6, 7). The texts were generally copied together in *Trebniks* from the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries and a significant number of copies points to their importance for studying the medieval society in Southeast Europe. One of these texts – *Commandments of Our Holy Father John Chrysostom on the Law of the Church* – contains pastoral instructions to parish priests on a model for lecturing a disobedient believer who fails to come to church on Sundays. This model is based on three levels of warnings and reprimands which are taken from the New Testament (Matthew 18: 15–17). The primary concern is not so much saving the soul of the sinner as the need to point out the most effective ways of demonstrating and preserving priestly authority, which was constantly questioned among the laity of the Mediaeval parish.

The language of threat in the penitentials is discussed in the context of its socio-cultural function during that period. It was deeply rooted in the wider understanding of sin and repentance, as well as punishment and reward, of ordinary people in the Middle Ages. Such language was most probably seen as a useful tool in the hands of the clergy when conveying to their parishioners messages about the Day of Judgment after death and God's wrath in life. These messages were closely related to the apocryphal literature regarding otherworldly visions, as well as Church art regarding the Last Judgment, where the hellish torments of sinners was shown in great detail.

In the final stages of the three-level model that is presented in the penitential texts, the language of threats was to be used openly by parish priests, either through verbal or non-verbal means of expression, such as public insults, shame, curses and expressions of anathema, or refusal to conduct religious services relating to burying sinners or praying for their deceased parents. In this way, the language of threats used by parish priests successfully took its place within social public space, imposing itself as part of widely-accepted social norms.

Византолошки институт САНУ  
Кнез Михаилова 35, 11000 Београд, Србија  
*sbojanin@gmail.com*