

УДК 821.163.41.09-1 Стефан Лазаревић,
141.7(497.11)"14"

Звездан Живановић

Деспотовац

Литургијски оквир дивлијског надахнућа *Слова љубве*Прилог проучавању личности деспота Стефана Лазаревића у
светлости средњовековне политичке философије

Abstract. Студија представља наш покушај да укажемо на литургијски и уопште богослужбени оквир дивлијског надахнућа *Слова љубве*, самим тим и на кључну улогу литургијског живота у формирању погледа на свет у средњовековној Србији. *Слово љубве* извире из литургијске свести – из црквености српскога народа у средњем веку. Српска средњовековна књижевност се формирала под утицајем црквене литературе литургијског и патристичког карактера, тако да се „ништа неће у њој разумети без тога централног литургијско-евхаристијског, сотериолошког кључа“. Такође смо указали на појам средњовековне политичке философије као кључан за разумевање природе српског средњовековног друштва, и на улогу наших владара у оквиру његовог устројства по византијско-теократском моделу.

Key words: Деспот Стефан Лазаревић, *Слово љубве*, Литургија, политичка философија

Владари средњовековне Србије и наша средњовековна историја посматрани су, у већини случајева, из перспективе формалне, институционалне историографије, у којој преовладава хронолошко сагледавање догађаја и личности који су овај период обележили. Овај методолошки приступ подразумева, у извесној мери, систематску анализу историјских података и чињеница која резултира дубљим увидом у структуру средњовековне српске историје. Међутим, и поред присутности овог ‘дубљег слоја’, када је реч о средњовековној историји српскога народа, стиче се утисак да овакви прикази историје, у ствари, представљају прегледе догађаја, података и личности са узрочно-последичним чиниоцима који ову историју конституишу и одређују.

Философијом историје српског средњег века чији је предмет истраживања витални агенс, односно покретачко начело у животу средњовековног

човека у Србији, а оно се манифестовало у свим сегментима приватног и јавног (друштвеног и културног) живота тога доба, мало ко се бавио у нашој историјској науци. Из ових разлога, пронаћи и испитати кључне појмове који су у динамици историјских околности били одлучујући за развој средњовековног српског друштва, намеће се као императив за потпуније – суштаственије разумевање његове природе. Историја идеја, мишљења и веровања које су уобличиле идентитет средњовековне Србије у византијско-теократском моделу, јесте, управо, она историја која открива право лице Србије ове веома значајне епохе у свеопштој историји српскога народа.

Литургијски оквир српске средњовековне књижевности

Идејни свет средњовековне Србије почео је да се открива нашој научној јавности тек са почецима књижевноисторијских истраживања ‘извора’ средњовековне српске културе (друга половина XIX в.). Рад на рукописном наслеђу наше древне баштине указао је, у првом реду, на разноврсност жанрова који су се формирали под директним утицајем византијског књижевног канона. Изобилје *дидлијских, литургијских, ханографских, химнографских, дојословских, историографских и њравних* текстова чине књижевни опус средњовековне српске литературе. Међутим, резултати ових истраживања односили су се, у највећој мери, на језичку и стилску анализу рукописне грађе, на њихову поетику и естетику, на генеологију текстова, и на све оно што улази у систем вредности књижевноисторијског преиспитивања целокупног средњовековног књижевног корпуса. Имена научних посленика на књижевном пољу средњовековне српске културе, почев од друге половине XIX па све до седамдесетих и осамдесетих година XX века, као што су Јанко Шафарик, Ђура Даничић, Стојан Новаковић, Љубомир Стојановић, Светислав Вуловић, Павле Поповић, Лазар Мирковић, Драгутин Костић, Ђорђе Сп. Радојичић, Никола Радојичић, Милан Кашанин, Раде Михаљчић, Радмила Маринковић, Светозар Матић, Ђорђе Трифуновић и Димитрије Богдановић, незаобилазна су и данас у савременој српској медијевистици.

Неким од њих није промакло да приметите како „историчарима књижевности дуго није било право што се средњовековно књижевно наслеђе српскога народа састоји, највећим делом, од такозване црквене литературе“¹, и да се ту очигледно „радило заправо о неспоразуму јер су

1 Димитрије Богдановић, „Литургијски ритам старе српске књижевности“, у *Сјудује из српске средњовековне књижевности*, Београд 1997, (263–272), 263.

проучаваоци ових дела у њима трагали за нечим што она нису хтела да буду и чему нису била намењена². Критика пренебрегавања и занемаривања овог природног оквира у коме су се та дела формирала и имала одређену функцију и намену, указала је на литургијски оквир живота Цркве као примарни за настанак већине ових дела. Показало се, такође на основу ових истраживања, да литургијски оквир има пресудан значај у изграђивању хришћанског погледа на свет у средњовековној Србији. О овоме нам нарочито сведоче поједини инвентари наших средњовековних библиотеки на чијем се списку налазе, пре свега, *јеванђеља, йсалџири, минеји, службабници, окџоиси, йрредници, йанаџирици, айосџоли, йийици* и друго црквено штиво³. Посебно се сматрају утицајним библијски текстови Старога и Новог завета који су читани и певани у дневном богослужбеном циклусу (девети час, вечерња, полуноћница, јутрење, први, трећи и шести час и литургија). Историчари књижевности се слажу да је Свето писмо најчитанија књига у средњовековној Србији; али не само то – „оно је и књига која је и стални извор мотива, узор стилских фигура и књижевног израза, оквир идеја; оно прожима мање–више свако литерарно остварење средњег века, чинећи његову окосницу, или му даје извесну боју, мисаону интонацију и обележје које том делу, потом, обезбеђује друштвену и духовну егзистенцију“⁴.

Егзистенцијалне последице библијске старозаветне и новозаветне мисли одразиле су се, такође, на народни етос, и најочљивије су у процесу обликовања историјске свести српског народа као ‘новог Израиља’. Ово поистовећење властитог идентитета са ‘изабраним народом Божјим’, у нашој новијој историји идеолошки политизовано и злоупотребљено од стране државе која је цркву строго држала изван сваког могућег јавног утицаја, има корене у хришћанском схватању крајњег циља историје, односно, у есхатологији. Есхатолошки моменат је посебно битан за историју средњовековне Србије, и до изражаја је долазио нарочито у трагичним историјским догађајима као што је, рецимо, био Косовски бој, када се у проналажењу разлога за таква судбоносна дешавања долазило до узвишеног смисла који се изражавао у синтагми ‘Царство Небеско’, или, касније, кроз метафору ‘небеска Србија’. Менталитет српског народа у средњем веку се,

2 Бошко И. Бојовић, *Краљевство и свейосџ, Политџичка филозофија средњовековне Србије*, Београд 1999, 12.

3 Види у: Димитрије Богдановић, „Стара српска библиотека“, у *Сџудије из срџске средњовековне књижевности*, Београд 1997, 5–79.

4 Исто, 11.

како је то одлично примећено, огледао „у колективној идентификацији са есхатолошком заједницом“⁵.

На основу свега овога, чини нам се да можемо указати на битну чињеницу, а то је, да структура средњовековне српске државе почива на хришћанском погледу на свет и човекове улоге у њему, односно на теолошком тумачењу основних библијских и јеванђељских истина које је Црква преносила литургијским предањем.

Савремени историјски погледи, у вези са оваквим стањем ствари, изражавају извесни степен скептицизма, инсистирајући на дуализму светог и профаног у приватном животу ‘обичног народа’ у средњовековној Србији. Чини се општеприхваћеним мишљење да је „свето време време празника, посебно време у односу на оно профано, на време свакидашњице које је лишено религијског значења“⁶. Овим се у разумевању начина живота у средњовековној Србији уводи разликовање менталитета који је изражавала културна елита, углавном из црквених кругова, и менталитета који се, мање више, образовао на традицији и обичајима народа. На основу овога неповерења савремене историјске науке према хомогеном устројству средњовековног српског друштва, намеће се питање на који начин и у којој мери је библијска реч утицала на формирање свести ‘обичног’ човека и народа у средњовековној Србији? Познато је, наиме, да библијски списи нису били доступни човеку онога времена на начин на који су то данас. Њен садржај није, дакле, био предмет самосталног – индивидуалног упознавања. *Гујенбергова ĩалаксија* ће тек средином XV века пустити у књижевну орбиту прву штампану Библију (1455), а требаће јој још доста времена да и Библију и многа друга дела учини доступним сваком читаоцу. Међутим, оно што се поуздано зна јесте да је Реч Божија у средњовековној Србији и у читавом византијском миленијуму била нераздвојни део литургијског памћења Цркве, што значи да се могла чути и тумачити једино у оквиру заједнице као сабрања народа Божијег, односно у црквеном литургијском и богослужбеном животу. Зато писци наших средњовековних књижевних дела цитирају старозаветна и новозаветна библијска места по сећању на оно што су слушали у Цркви на литургији, вечерњој, јутрењој и осталим службама дневног и уопште годишњег црквеног циклуса⁷, што

5 Бошко И. Бојовић, *Нав. дело*, Београд 1999, 308.

6 Станоје Бојанин, „Средњовековна светковина између приватног и јавног“, у *Приватни животи у српским земљама средњеј века*, приредиле: Смиљана Аврамовић-Душанић и Даница Поповић, Београд 2004, (246–279), 246.

7 Види: Станоје Станојевић, Душан Глумац, *Св. ĩисмо у нашим стѿарим сѿоменицима*, Београд 1932.

води закључку да је „Библија најнепосреднији извор мишљења и мотив (или, ако не мотив, онда аргумент) праксе у нашем средњем веку, као и у Европи уопште“⁸.

Народ је, тако, управо у Цркви потврђивао своју опредељеност за ‘Будуће царство’, знајући да то царство иконизује конкретна литургијска заједница, па се зато и трудио да јој припада целим својим бићем.

Да закључимо: библијска места не само што су, да тако кажемо, заштитни знак српске средњовековне књижевности као неизоставно присутна у литерарној кореспонденцији онога времена, она су и незамењиви део вербалне комуникације међу људима и њихових међуљудских односа. Ово се, на известан начин, признаје код поменутих ‘савремених историјских стремљења’ када са каже да „изгледа за огромну већину становништва средњовековне Србије и Европе није постојала јасна граница између светог простора цркве и профаног простора куће...“⁹. Нама се чини да, после свега изреченог, можемо говорити о литургијском образовању и васпитању у средњовековној Србији, на основу кога је човек своје ‘профано време’ осмишљавао ‘сакралним’, чинећи, тако, да за њега постоји само једно време – оно које почиње у историји а завршава се у есхатону.

За јаснију слику природе средњовековног српског друштва морамо се осврнути на домен јавног, односно политичког деловања у коме је хришћанство имало улогу званичне и општеприхваћене философије живота.

Оквир средњовековне политичке философије

Појам средњовековне политичке философије обухвата онај поглед на свет који је хришћанство изградило са пиједестала званичне религије источно-византијског и западно-латинског Ромејског царства. Нас, овде, посебно занима она врста идеја које су формирале византијску слику света, која је, рецепцијом рановизантијске књижевности, уграђена у темеље српског средњовековног друштва. Наиме, за време Теодосија I (378–395), који са своја два декрета забрањује паганске обичаје, хришћанство званично ступа на јавну сцену Византије. Црква се тада нашла у ситуацији, после три века изолације, да мора да одговори на изазове новонастале

8 Димитрије Богдановић, „Политичка философија средњовековне Србије“, у *Сивугије из српске средњовековне књижевности*, Београд 1997, (98–127), 105.

9 Станоје Бојанин, „Средњовековна светковина...“, у *Нав. дело*, Београд 2004, (246–279), 275.

социјалне, културне и политичке стварности. Одједном су се пред њом појавила питања о природи државе, о њеној друштвеној и историјској улози, о односима међу људима унутар те државе, о пореклу власти, питања о слободи и ропству, о ратовима, о односу између цркве и државе; затим питања социјалне природе као што су: о богатству и сиромаштву, слави и части, о приватном и јавном власништву, о економији и расподели добара и многа друга. Поводом ових питања црква је уложила не мали напор да осмисли своју улогу у приватном и јавном животу византијског друштва, и тиме започела увелико да га изграђује на својим основама. У овом *рановизантијском периоду* „све капиталне теме једне политичке философије средњовековног византијског друштва биле су формулисане, и сви одговори на капитална питања поводом њих углавном су били дати“¹⁰, а водили су једном – симфонији између цркве и државе у којој се црква стара о божанском, док се држава, на челу са царем, брине о људском и природном увек имајући на уму Божанску икономију спасења света.

Средњовековно византијско друштво се, дакле, заснивало на свеопштем принципу Божанског старања о свету, односно на Христовој личности. Христологија одређује како живот појединца тако и живот целог друштва. Христова овоземаљска мисија: *овайлоћење, реч и дело, крсна жртџва* и изнад свега *Њејово васкрсење* као залог *Будућеј царствџва*, централне су теме људскога живота тога доба. У Византији, *живој у Христџу* постаје, тако, остварење исконске задатости света, насушна потреба за присутношћу *Царствџва Небеској* на земљи. Владар, бринући се за икономију државе по узору на икономију Божију, такође у себи одсликава овај божански призив дивајући „не само врховни заповедник војске, врховни судија и законодавац већ и бранилац цркве и праве вере. Он је изабраник божји и као такав не само господар него и живи симбол Царства које му је Бог подарио“¹¹.

Овај модел византијске државе, остварен на принципу теократске монархије, живо је уграђен у само битије средњовековне Србије и суштински одређује њено постојање у овоме периоду. Без основног увида у природу византијског друштва, у назначење и функцију личности средњовековних владара у византијској цивилизацији, не можемо разумети српско средњовековно друштво ни улогу и значај наших владара у њему. У свом средњовековном друштвено-историјском и културном развоју „Србија се угледала на византијске узоре, примала је и уводила код

10 Д. Богдановић, „Политичка философија...“, у *Нав. дело*, Београд 1997, (98–127), 102.

11 Георгије Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1969, 51.

себе византијске институције зато што су оне одговарале односима који су се у српској феудалној држави били формирали, одговарале социјалној структури земље и карактеру врховне власти...¹². Најбољи пример за ово је *Номоканон (Крмчија)* Св. Саве. Овај кодекс, настао 1220. г., представља избор византијских црквено-правних текстова које је Св. Сава, као први српски архиепископ, саставио са групом својих сарадника на Светој гори и у Солуну за потребе српске цркве и српске државе. У средњовековној Србији *Крмчија* је била позната под називом *Закон Светијих Отаца* и сматра се да је њена улога у животу средњовековне српске цркве и државе најзначајнија, тако да представља један од главних извора за српску средњовековну политичку философију¹³.

Питање од изузетног значаја за овај тематски оквир и које се, самим тим намеће да овде буде разматрано је да ли се може говорити о аутентичној српској политичкој философији у средњем веку, о разрађеном философском систему и у оквиру њега о српској средњовековној естетици, поетици и стваралаштву? Ово се, такође, односи на средњовековну српску богословску мисао јер се тврди да „у одсуству правих теолошких расправа тешко да се може говорити о аутохтоној теолошкој мисли код Јужних Словена уопште“¹⁴.

Проблем аутентичности српске средњовековне теологије и политичке философије покушаћемо да разјаснимо сагледавањем културних, друштвених, политичких и историјских услова у којима оне настају и у којима се развијају. Чини се да се у тражењу одговора на ово питање увек полазило од императива непоновљивости и оригиналности, што је основна усмерења о томе како треба посматрати овај проблем одвело у погрешном правцу. Средњовековну српску богословску мисао и политичку философију не треба стављати у контекст нечег апсолутно новог и аутентичног у односу на до тада постојеће, поготово када се зна да су оне интегрални део византијске хришћанске традиције.

Оно што називамо византијским богословљем, сматрајући га аутентичном теологијом Цркве у средњем веку, настаје као одраз сусрета хришћанства са грчком хеленистичком философијом и проблема који су том приликом наметнути цркви. У извесној мери, овај сусрет, чије импликације на интелектуалном и духовном плану неки називају ‘хри-

12 Георгије Острогорски, *Византија и Словени*, Сабрана дела, књига 4, Београд 1970, 19.

13 Види у: Сергеј Троицки, „Црквено-политичка идеологија Светосавске Крмчије и Властареве Синтагме“, у *Глас САНУ* 212, Београд 1953, 155–206.

14 Бошко И. Бојовић, *Нав. дело*, Београд 1999, 9.

стијанизовано хеленство’ а други ‘хеленизовано хришћанство’, отежао је практични живот хришћана (појава многих фракција и струја које су у свом изражавању вере биле под снажним утицајем разних јелинистичких философских становишта), док је, са друге стране, омогућио цркви да се изрази у форми тада важеће научне терминологије и да кристализује своје догматско учење.

Услови у којима је настајала и у којима се развијала богословска мисао у Срба, као и политичка философија у средњовековној српској држави, потпуно су другачији. Трактати о природи вере – тринитарно богословље, проблем схватања ипостасног јединства две природе у Христовој личности и други, нису могли бити заступљени у теологији отаца средњовековне српске цркве као што су то били код отаца и учитеља цркве рановизантијског периода, јер су прихватани и преношени као већ донето (на Васељенским саборима) и од свих помесних цркава посведочено званично хришћанско учење. Добијање самосталности српске цркве 1219. г. и њена просветитељска мисија од тога времена па надаље, пресудно је утицало да буде заступљена, пре свега, *литургијско-химнографска, еізеіетіска, канонска и хаііоіграфска* литература, на основу које је утемељен црквени живот у Србији у овом периоду. Богословска мисао Српске Православне Цркве у средњем веку просто није имала опозицију на духовном и интелектуалном нивоу, као што је то био случај са теологијом цркве у Византији, на основу које би се развила у полемичком духу. Оно што је најбитније у свему овоме, а што су многи превидели из недовољног познавања еклисиологије Цркве, јесте то да је теологија израз цркве као заједнице и да као таква никада није тежила да буде другачија или оригинална по себи, већ да буде саборна, да има свој континуитет – да се ослања на изворе и традицију, односно предање. На тај начин она није пуко понављање већ изреченог, напротив, као одговор на изазове свога времена теологија је непрестано била актуелна – животна и, самим тим савремена, доносећи, тако, стално нешто ново, и то ‘ново’ на темељима ‘старог’, заправо јесте оригинално. Есхатолошка димензија цркве посебно води усмерењу теологије ка будућем, дакле, новом – тек долазећем Царству као пуноћи истине, чинећи је у суштини увек динамичном и аутентичном.

Исто је и са политичком философијом средњовековне Србије, са естетиком, поетиком и стваралаштвом у средњовековној српској култури. Ситуација око политичког идентитета српске државе у периоду од друге половине XI и у првој половини XII века, довела је до коначног прихватања византијског теократског модела, и са њим византијске политичке философије као званичног друштвеног уређења. Начин на који се визан-

тијска средњовековна политичка философија одразила у животу српске државе у средњем веку изразито је карактеристичан за менталитет српског народа као јужнословенског, што се јасно види у средњовековним житијима као истовремено биографским и историјским делима. Владарска идеологија средњовековне Србије представља, у ствари, израз византијске политичке философије код нас, на основу које су наши владари имали одлучујућу улогу у устројству средњовековног српског друштва, и као такви, у многим случајевима, они су главни ликови средњовековне српске књижевности.

Критичари чије се примедбе односе на то да нема аутентичних стваралаца, а тиме ни оригиналног стваралаштва нити оригиналне поетике и естетике у старој српској књижевности, превиђају да се аутор као стваралац у византијском средњем веку потпуно другачије разумева него у модерном свету. У Византији, са ретким изузецима, не постоји самосвојно ауторско дело, индивидуалан приступ стваралаштву је непојмљив јер се сматра да је „човек који је писао са једним осећањем метафизичке одговорности за сваку реч коју напише, писао дубоко уверен да већ самим тим служи службу Богу, Логосу, да тиме учествује као ‘садејственик’ (συνεργός) у великој мистерији спасења којом је Бог обавио људски живот“¹⁵. Треба схватити да је „акт уметничког стварања у естетској философији и поезици Византинаца имао свештен, сакралан и религиозни карактер“¹⁶. У византијској култури, под чијим утицајем је настала и развијала се српска средњовековна култура, естетско, поетско, философско и политичко схватање стварности неодвојиво је од хришћанског. Тражити било које од овога у некој својој посебности је деградирање целине, неприродни рез на живом ткиву једног свеобухватног – универзалног система вредности који је недељив у свом основном опредељењу.

Када се овако сагледају ствари, свакако да можемо говорити о српској средњовековној политичкој философији, о естетици, поезици и стваралаштву у књижевности и уметности српског средњег века, о богословљу црквених учитеља и писаца у средњовековној Србији и слично.

Овај опширни увод послужиће нам да, управо, у светлости политичке философије средњовековне Србије сагледамо личност деспота Стефана Лазаревића, указујући на литургијски оквир библијског надахнућа његовога *Слова љубве*, једног од најлепших остварења старе српске књижев-

15 Димитрије Богдановић, *Историја српске књижевности* 1, *Сћара српска књижевности*, Београд 1991, 51.

16 Исто, 51, 52.

ности. Намера нам је, такође, да укажемо, колико је у нашој моћи, на неке нове видове тумачења ове наше ‘химне љубави’, јединствене у српској средњовековној култури.

Увод у егзегезу *Слова љубве*

У зависности како од професионалних тако и од личних ставова и уверења научника који су истраживали и испитивали дух и смисао деспотовог *Слова љубве*, ова ‘песничка посланица’, како ју је назвао Димитрије Богдановић¹⁷, тумачена је на изразито различите начине. Да бисмо стекли јасан увид у проблем тематике *Слова љубве*, изнећемо неколико карактеристичних мишљења и ставова.

Једно од најпарадоксалнијих је, свакако, мишљење Драгутина Костића који деспотово *Слово* прво назива „апологијом, похвалом љубави у свима главним видовима њеним: и као божја, и као божанска, и као човечанска... у кулминацији, као хришћанска љубав“¹⁸, затим други, седми и девети стих карактерише као профане и по садржају и по форми, да би на крају закључио да „својом профаношћу, и по садржини и по облику, ова Песма о љубави деспота Стефана Лазаревића, писана почетком XV века, сама собом коригује оно озваничено већ мишљење да у нашој старој књижевности ‘праве светске поезије, по садржини, уопште нема, а, по облику, у стиховима једва нешто’“¹⁹.

Милан Кашанин, пак, примећује како се „два мотива, мотив чулне и мотив духовне љубави чују као дует кроз целу песму, колико на дискретан толико на импресиван начин“²⁰. (Овај дуализам духовног и телесног определиће готово сва потоња промишљања о карактеру и смислу деспотовог *Слова љубве*.)

Радмила Маринковић, на основу различитих одговора научника на питање коме је спис упућен, износи шаренило њихових ставова који полазе од тога да „поимање љубави није у спису прецизирано, оно може да обухвати љубав пријатељску, братску, вереничку, љубав према једном лицу или целој групи, да би се на крају констатовало да се не ради о

17 Др Димитрије Богдановић, „О Словоу љубве деспота Стефана Лазаревића“, у *Православна мисао* 12, Београд 1969, (93–103), 95.

18 Драгутин Костић, „Слово љубави Стефана Лазаревића“, у *Српска књижевност и књижевној кријици, Спшара књижевност*, приредио Ђорђе Трифунковић, Београд 1972, (440–441), 440.

19 Исто, 441. (Овде се позива на Павла Поповића).

20 Милан Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, Београд 1975, 361.

љубави у неком посебном виду него о љубави уопште²¹. Ова ауторка је *Слово* разврстала на мање интегралне делове, односно ставове од којих прва строфа представља увод; друга строфа означава 'први став'; трећа, четврта, пета, шеста и седма строфа чине 'други став'; а осма, девета и десета строфа завршни 'трећи став'. Бавећи са превасходно генезом текста *Слова љубве* она органски повезује другу строфу, у којој је акценат стављен на глорификацију природе и живота, са седмом строфом, која говори о односу телесне и духовне љубави, сматрајући да се ове две строфе заједно „показују као световна химна лепоти и љубави, једна радосна пролећна љубавна песма“²² настала пре писања *Слова*, која је интерполирана у целину и прилагођена духовној поруци ове деспотове посланице. У њима Радмила Маринковић искључиво препознаје лирске елементе без икаквог теолошког призвука.

Миодраг Павловић *Слово љубве* назива „исповедном молитвом“²³ деспота Стефана Лазаревића, упућено, услед грађанског рата, брату Вуку, и у коме се „испод тог слоја историјске очигледности, којој је и песма окренута, налази помирљивост, позивање на љубав, што истовремено значи немогућност да се ствар реши државнички, правно, војнички“²⁴. Он је, дакле, смешта у оквир трагичне историјске реалности у Србији крајем прве деценије XV века, са основном наменом да се на темељу обновљене братске љубави поново успостави тако неопходно јединство међу српским земљама.

Димитрије Богдановић стоји усамљен у погледу духовног, односно теолошког концепта *Слова љубве* кога назива „својеврсном химном љубави, очигледно инспирисаном не само Давидовим псалмима него и познатом химном апостола Павла, у Првој посланици Коринћанима (гл. 13)“²⁵. Он указује на библијску – старозаветну и новозаветну мисао као уткану у поетску конструкцију *Слова*, али, такође, и на мистичну теологију византијских отаца – свеприсутну у основном назначењу духа песме. Доводећи

21 Радмила Маринковић, „О генези Слова љубве или деспотов канцонијер“, у *Ресавска школа и десиоџи Стефан Лазаревић* (Округли сто, манастир Манасија, 28.8.1993), Деспотовац 1994, (23–46), 24.

22 Исто, 36.

23 *Десиоџи Стефан Лазаревић, Слова и најџисџи*. Избор и предговори Миодрага Павловића, текстове приредио Димитрије Богдановић, Београд 1979, (у предговору М. Павловића 7–13), 8.

24 Исто, 11.

25 Др Д. Богдановић, „О Словоу љубве...“, у *Православна мисао* 12, Београд 1969, (93–103), 95.

у складност односе духовног и телесног у *Слову*, Димитрије Богдановић закључује да је „основна порука *Слова љубве* метафизичка: то је дожанска суштаственост љубави“²⁶. Овим он упућује на основни јеванђељски став да је Бог љубав, који преовладава у песми, и који се у њој изражава у уверењу да „изнад свега створеног, изнад свих способности људског разумевања, стоји љубав као само врховно дожанско биће“²⁷. Дакле, по Димитрију Богдановићу, песничка порука *Слова љубве* је „изразито религиозна“²⁸.

Слово љубве – нови видови тумачења

У уводном делу песме који представља прва строфа, наилазимо на формални склоп епистоларне средњовековне књижевности који се тиче релације писац–читалац. У њему књижевни историчари препознају: интитулацију – име писца, односно онога који упућује Слово: „Стефан деспот“²⁹; инскрипцију – заузима највећи опсег уводне строфе и указује на присност односа самих актера ‘писма’: „Слаткоме и љубазноме и од срца мога нераздвојноме и много, двогубо жељеноме и у премудрости обилноме...“; и салутацију – поздрав ономе коме се спис упућује: „(Име рекав) у Господу љубазан целов...“. Осим ове анализе књижевне форме уводне строфе, историчари средњовековне књижевности не налази у њој ништа значајније.

Нама се чини, са теолошког становишта као примарног у песми, очигледним да је темељ хришћанског поимања љубави и уопште хришћанског погледа на свет, постављен још у уводу. „У Господу љубазан целов“ управо то значи. Он нам показује да је Христос ‘алфа и омега’ живота, ‘угаони камен’ на коме се темељи однос човека према Богу и однос човека према другоме човеку, а такође и природи. У еклисиолошком смислу, поздрав „у Господу љубазан целов“ извире из литургијског доживљаја света где је у евхаристијској заједници слободе и љубави човека и природе са Богом, садржан залог вечног живота. Овај позив на „љубав у Господу“, као одраз најприснијег – личносног односа међу људима, извире из литургијске свести евхаристијског сабрања ‘народа Божијег’. На литургији, непосредно испред јавног исповедањем вере (Символ вере), ђакон, после давања благослова мира ‘заједници’ од стране епископа, позива целу Цр-

26 Исто, 97.

27 Исто.

28 Исто, 94.

29 Слово љубве се овде наводи у преводу Миливоја Башића, преузето из: *Десјоий Стефан Лазаревић, Слова и најйиси*, Београд 1979, 17. и 19.

кву на такозвани ‘целив мира’: „Љубимо једни друге, да бисмо једнодушно исповедали“. Некада, у древној Цркви, овај моменат је означавао реални чин – приступало се међусобном целивању свих на ‘сабрању’: епископа са свештенослужитељима и народом, свештенослужитеља између себе и са народом, као и народа између себе. Касније, у Византији, када су храмови били испуњени мноштвом народа, ‘целив мира’ се из практичних разлога остваривао између епископа и свештенослужитеља, и у одређеној мери међу народом (код оних који су се међусобно познавали). Данас се, на жалост, ова пракса задржала само међу клирицима који служе литургију, али је свест о овоме увек била присутна међу онима који су били живи чланови литургијске заједнице.

Погледајмо сада како Константин Философ, писац житија деспота Стефана Лазаревића, говори о његовом односу према литургијском и евхаристијском животу. Он описује Стефаново оплакивање, за време литургије, неких мајстора којима је сам деспот Стефан, због убиства једног младића у Сребреници, одсекао руке и ноге (неки од њих, како се касније испоставило, били су невини): „Беше (то) на Велики четвртак када се поје (део молитве пред причешће): ‘Вечери твојеја тајнија прими ме, Спаситељу, данас као причасника’. (Деспот), не могавши се уздржати, поче ридати горко. Изашавши, плакаше много из дубине душе. Умивши лице своје опет уђе (у цркву). И поче још више ридати³⁰. Ми, овде, видимо деспота Стефана Лазаревића, пре свега, као учесника у литургијском животу, као живог члана литургијске заједнице, као некога који има свест о припадању тој заједници и значењу тог припадања за њега самог. Као последица овог његовог покајања Константин Философ је забележио и Стефанов опхођење према Евхаристији: „А овај (деспот Стефан) сам је због (своје) кривице вапио: ‘Нисам достојан! Нећу, будући недостојан, да се дотакнем тела и крви Господње³¹. Деспот Стефан Лазаревић се није, овде, како би неки можда желели да протумаче, припремао да буде достојан па га је грех учинио недостојним ‘сусрета’ са Господом, већ је кривица због невино посечених људи била та која га је тренутно одвојила од непрестаног сједињења са Њим у светој Тајни Евхаристије. Нема код деспота Стефана, што је очигледно, страха од ‘вечних мука’ због онога што је учинио, него се у страху од приступања Чаши овде може препознати његов онтолошки однос према Евхаристији, његов личосни однос према Христу, али не као Богу чије

30 Константин Философ, *Животи Стефана Лазаревића, деспота српскога*, превод и напомене Гордана Јовановић, *Друштво за српски језик и књижевност Србије*, Београд 2007, 79.

31 Исто, 80.

преступање закона има за последицу кажњавање, већ према Богу чији је једини закон – закон љубави, и где се у таквом односу за највећу трагедију сматра немање заједнице са Њим, неостваривање најприснијег јединства са Њим као васкрслим догочовеком Христом у Тајни Евхаристије.

Ако узмемо, дакле, у обзир ова сведочења Константина Философа о деспоту Стефану Лазаревићу и његовој црквености, као и многа друга о његовој вери и образовању, које је у његовом времену и у читавом средњем веку у Србији, углавном, извирало из литургијског живота Цркве, тада ћемо правилно схватити смисао уводног поздрава: „У Господу љубазан целов“. Занемарујући ову кључну реч у уводу и њен сотириолошки значај, полазимо са погрешног становишта у проналажењу правога смисла и намене деспотовог *Слова љубве*.

Друга строфа у очима неких научника изгледа као „чиста дескрипција и може служити као ведар приступ теми о љубави, док се сама љубав у читавом првом делу ни речју не помиње“³². Можемо се сложити да је у питању облик дескрипције који у себи садржи задивљујуће величање природе, које се тешко може наћи у српској средњовековној књижевности због великог утицаја аскетско-монашке литературе у читавом средњем веку. Овај утицај, како је примећено, доприноси да „описи природе, њене лепоте и дивљење тој лепоти, релативно буду ретки у хришћанској поезији и хришћанском иконопису, све до ренесансног доба, и на Истоку и на Западу“³³. Међутим, не можемо се сложити да се на појединачан, да не кажемо искључив, начин може гледати на делове (строфе) *Слова љубве* као саме себи довољне, односно који сами себе тумаче. Без сагледавања каузалних односа међу њима и њиховог односа на целину, песма губи смисао. Историчари књижевности у другој строфи не виде елементе сакралног јер је тумаче као део за себе, или је са седмом строфом, као што смо већ помињали, сматрају једном целином издвојеном у односу на целину *Слова*. Али, ако другу и трећу строфу посматрамо као један природни органски склоп, видећемо да друга строфа представља увод у трећу и да заједно чине функционалну целину. Лепота природе и живота као творевине Божије у другој строфи: „Лето и пролеће Господ сазда... у којима и красоте многе: птицама брзо и весела пуно прелетање, и горама врхове... али и самога човечанскога јестаства обновљење и веселост достојно ко да исприча?“, претпоставља се у трећој строфи лепоти бића Божијег која се огледа у томе да је ‘Бог

32 Р. Маринковић, „О генези Слова љубве...“, у *Ресавска школа...*, Деспотовац 1994, (23–46), 31.

33 Владета Јеротић, „Деспот Стефан Лазаревић и његово доба – Слово љубве“, у *Дарови наших рођака III*, Београд 2002, (25–46), 37.

љубав: „Али све ово и друга чудна дела, која и оштровидни ум сагледати не може, љубав превазилази, и није чудо, јер Бог се љубав зове...“.

Ако се сада, овде, осврнемо на четврту: „Свака лажа приступа к љубави нема. Кајин, туђ љубави, рече Авељу: изиђимо у поље“, и пету строфу: „Оштро некако и бистротечно дело љубави сваку добродетељ превазићи могућно је“, које се тематски надовезују на трећу строфу, видећемо да је овај део *Слова* под највећим утицајем ‘химне љубави’ апостола Павла. Основна порука је иста: у *Слову*, љубав све превазилази, она је изнад свега, изнад свакога добра, љубав је сам Бог; у *Химни*, језици човечији и анђеоски, дар пророштва, сво знање, вера која горе премешта – све то није ништа у односу на љубав која никада не престаје, док ће све остало нестати, јер од вере наде и љубави највећа је љубав (1Кор 13).

На кратко се морамо поново вратити на четврту строфу која се, као што смо видели, позива на прво убиство у историји, забележено у Библији у Првој књизи Постања (1Мој 4, 8). Она, као и осма строфа у којој се налази алузија на трагичан однос Давида и Јонатана (2Сам 1), послужиће Ђорђу Сп. Радојичићу³⁴ да, упоредивши их са 53. главом ‘Житија деспота Стефана Лазаревића’ од Константина Философа, који се позива, управо, на ове библијске примере када говори о односу Стефана и Вука, први у књижевноисторијској науци утврди да је деспот Стефан ‘*Слово љубве*’ упутио своме брату Вуку, а разлог је био њихов сукоб 1409. године. До тада су у оптицају биле разне хипотезе о томе коме је спис упућен. Од тада, готово да нема сумње у научним круговима о адресанту деспотовог *Слова*.

Намеру овог стиха најбоље показује професор Јеротић који се бавио психолошким и, у оквиру њега, песничким портретом деспота Стефана Лазаревића. Он се са правом пита: „Није ли можда из хришћанске душе деспота Стефана, најпре и најјаче успламтала жеља за кајањем и мирењем, избегавањем да и од брата Вука учини Каина, и од себе Авеља“³⁵. Очигледно је да је овај пример убиства Авеља од стране Каина требало да послужи као опомена Вуку да се њихов некада близак, тада поремећен братски однос, не заврши проливањем братске крви.

Шести стих се, такође, позива на Стари завет, заправо на 133. псалм Давидов, у коме псалмопевац помиње видљиви знак благодати Божије која се ‘као миомирисно уље слива са главе Арона (израиљског првосвештеника) на његову браду и силази на скут од хаљине његове’. Свакако да је смисао

34 Ђорђе Сп. Радојичић, „Књижевна стремљења деспота Стефана Лазаревића“, у *Лейхойис Майице српске* 377, 1956, 583–601.

35 Владета Јеротић, „Деспот Стефан...“, у *Нав. дело*, Београд 2002, (25–46), 41.

овог шестог стиха призив благодати Божије, али питамо се на кога и због чега? Ствари постају јасније када се узму у обзир изостављен наслов овога псалма: „Благословена је братска слога“³⁶, и први стих његов који гласи: „Како је лијепо и красно кад сва браћа живе заједно“. Они намерно нису наведени из разлога што се подразумевало знање садржаја читавог псалма. Када је у питању писац, реч је, наравно, о реминисценцији као устаљеној пракси у средњовековној српској књижевности где се „цитирало по правилу на основу сећања и то највише из оних делова библијских списа који су свакодневно читани у цркви..., и због таквог начина цитирања долазило је до нетачности цитата, до изостављања појединих речи или додавања других“³⁷. Када је у питању читалац, рачунало се на свеопшту познатост овога, као и многих других псалама и библијских места, које је, управо, Црква учинила препознатљивим услед њихове непрестане присутности у њеном литургијском и богослужбеном животу. Ово нам сведочи о учествовању у литургијском животу Цркве како писца наших средњовековних дела тако и оних којима су ова дела била намењена – владара, властеле, али и народа.

Што се тиче крајњег смисла и поруке коју у себи садржи овај шести стих, рекли бисмо да он као круна стоји на крају првог дела *Слова љубве*, где се на темељима дожанске љубави, кроз истакнуте примере свештене историје, призива благодат Божија ради успостављања слоге и јединства међу завађеном браћом.

Седма строфа, као што је већ речено, наизглед представља издвојен став у односу на целину и то највише због тога што се на њену поруку љубави, углавном, гледало из само једног угла – оног који није успео да изнађе изнијансиран, хармонизован став по питању односа духовног и телесног у њој. Она се обраћа младићима и девојкама и говори о благодати плотске – телесне љубави: „Младићи и девојке, за љубав прикладни, љубав љубите, али право и не зазорно, да не бисте како младићство и девичанство повредили, којим јестаство наше дожанственоме приања...“ Као што видимо, љубав о којој се овде говори није искључиво телесна, она не негира духовну, напротив, подразумева је. Позивање писца на апостола Павла (Еф.4,30), у последњем делу ове строфе, потврђује нам ову чињеницу: „Не растужујте, рече апостол, Духа Светог Божјег, којим се знаменовасте јавно на крштењу“. Речи апостола Павла упућене Ефесцима односе се на хришћански живот у целини, док код деспота Стефана ова

36 Наводи су дати према преводу Старога завета од Ђуре Даничића, издање 'Библијског друштва', Београд 1993.

37 Јован Деретић, *Ејинде из сџаре срџске књижевности*, Нови Сад 2000, 41.

порука има преносно значење и односи се конкретно на целомудреност благословене од Бога љубави. Аутор *Слова*, у ствари, упозорава и опомиње на злоупотребу љубави као дара Божијег, и позива младиће и девојке, тек стасале за ову 'тајну', да јој приступе на благодатан начин, онако како је то од Бога назначено. Овај део деспотовог *Слова љубве* се, дакле, позива на истински живот јестаства – природе човекове, која остварује своју природну задатост сједињења: „И биће двоје једно тијело“ (1Мој 2, 24) једино у оквирима Божанске љубави.

Претпоследње две строфе деспотовог *Слова љубве* поново се позивају на старозаветна библијска места. На почетку осме строфе писац говори о некада блиском, а сада прекинутом односу са својим братом: „Бејасмо заједно и близу један другоме, телом или духом, но да ли горе, да ли реке одвојише нас...“, и одмах у продужетку наводи Давидово оплакивање смрти Саула и Јонатана који су погинули у бици са Филистејцима на Гелвујској гори (2Сам 1, 21–26). Овај 'плач Давидов', који представља врхунац библијске поезије, овде има улогу исказивања бола и туге за изгубљеном блискошћу 'најмилијег', истовремено и чежње за обнављањем тих блиских односа.

Кратка девета строфа у континуитету се ослања на осму, и ако покушамо да је тумачимо из перспективе нашега времена, без познавања библијског духа, она нам неће ништа посебно рећи, нарочито због тога што није наведена у целини већ представља алузију: „Ветрови да се сукобе с рекама и да исуше, као за Мојсија, море, као за Исуса судије, ђивота ради, Јордан“. Међутим, ми овде поново препознајемо библијска места, и то два: прво се односи на 2. књигу Мојсијеву (14, 15–31) у којој Мојсије, уз помоћ Божију и јаког дувања ветра, исушује море како би се народ Израилски, прешавши на другу страну, избавио од Мисираца; и друго, које се позива на Књигу Исуса Навина (3, 5–17) и у њој прелазак Израиљаца, на челу са Исусом Навином и свештеницима који су носили Ковчег Завета, преко Јордана чији горњи ток воде зауставља сам Господ 'како би показао да је са Исусом Навином као и са Мојсијем'. Дакле, осма строфа изражава плач и тугу, док се девета позива на Божанска чуда.

Ако узмемо у обзир искрену веру деспота Стефана Лазаревића, као и високо теолошко образовање његово које се у *Слову љубве* пројављује кроз одлично познавање Светога писма, посебно старозаветних тема, видећемо да он, овде, позивајући се на библијска чуда, кроз бол и тугу метафорички изражени Давидовим плачем, призива ново чудо, чудо поновног остварења заједнице љубави које се у финишу песме огледа у позиву на јединство у Христу Господу: „Опет да се саставимо, опет да се видимо, опет љубављу да се сјединимо у том самом Христу Богу нашем...“. Лични однос два брата

нарушен историјским приликама, односно неприликама, поново призива Христа као залог јединства у љубави.

Овај позив на обнављање односа љубави у Христу Који својим животом, крсном жртвом и Васкрсењем оличава у себи да је име Божије љубав, као и на почетку песме поздрав: „У Господу љубазан целов“, извиру, несумњиво, из свести литургијског сабрања Цркве као заједнице љубави ‘народа Божијег’ са васкрслим Христом, која се на најприснији начин остварује у светој Тајни Евхаристије. Евхаристијска свест заједничарења у међусобном јединству свих са самим Господом, основа је хришћанског живота коју је Црква преносила литургијским предањем кроз сву историју хришћанства. Из ове литургијске свести произлази и *Слово љубве* деспота Стефана Лазаревића, које, у исто време, представља његов како лични став изграђен на темељу искрене вере и литургијског васпитања, тако и став средњовековног владара који по вољи Божјој управља овоземаљским царством, као одразом оног небеског – вечног.

* * *

Морамо се, на крају, запитати зашто *Слово љубве* деспота Стефана Лазаревића још увек изазива интересовање и пажњу многих – зашто је још увек актуелно? Да ли само као епистоларни књижевни жанр у српској средњовековној књижевности, песнички интониран, чији је наслов изражен у акростиху, или, можда, због неизмерне снаге стваралаштва у њему које има за предмет појам љубави?

Рекли бисмо да у *Слову*, сасвим сигурно, није реч о поезији ради поезије која пева о феномену љубави, и да стваралаштво, овде, није само себи циљ. Љубав о којој се говори у *Слову љубве* има егзистенцијално-конституционални значај. Она извири из личносног односа са Богом Који је љубав, да би, затим, даље искала изграђивање односа љубави са другима. У питању је хришћанско поимање живота као творење заједнице љубави у славу Тројичнога Бога Који се открио свету као заједница слободе и љубави Оца и Сина и Светога Духа. Зато се деспотово *Слово љубве* и завршава Светотројичном доксологијом, присутном у скоро сваком средњовековном спису, која изражава смисао самога живота у Њему – Богу чије је име Љубав, остварење заједнице у Њему који је заједница слободе и љубави, и, на крају, остварење вечнога живота у Њему који је једини бесмртан.

Слово љубве деспота Стефана Лазаревића плени и данас својом мисаоном дубином, својом 'тајном' љубави коју у себи носи, тајном која подразумева 'другога' за њено одгонетање.

У књижевном смислу ово је добро приметно Миодраг Павловић који говори о томе да онај коме је текст упућен треба не само да га прочита, већ и да га дочита – да докучи његов смисао. Он сматра да се „није довољно обратила пажња на неизреченост ове песме... Све што хоће да каже песник оставља у наговештају. Он је уверен да ће се његови стихови разумети, дочитати...“³⁸. Овим, темпо песме задобија трајни, динамички и тајанствени карактер. Недореченост као да је уграђена у поетску конструкцију *Слова* јер се поједине строфе тумаче у светлости других, док и те друге попримају пуноћу тек у сагледавању на све остале. На тај начин, стиче се утисак о проповедничком карактеру скоро сваке строфе *Слова љубве* које се темеље на првој, а свој крајњи смисао налазе у последњој строфи.

У егзистенцијалном смислу одгонетање свепрожимајуће 'тајне' љубави, свеприсутне у *Слову љубве*, потребује другога као кључ за отварање њених тајанствених двери. Ова 'тајна' љубави у *Слову* позива, у ствари, на превазилажење драме историје, на преображај трагедије свакодневице у радост 'будућег Царства' које почиње овде и сада у Цркви Христовој. Она подразумева, пре свега, откровење Бога љубави у сваком човеку као икони Његовој. Она показује и да однос према другоме треба да буде однос љубави, и позива тога другога да на тај призив одговори, такође, љубављу, односно животом. Зато је 'живот у Христу' Који је љубав, начин ишчитавања ове песме. На тај живот, живот који има смисао једино ако је прожет Божанском љубављу, позива деспот Стефан Лазаревић свога брата Вука.

Етика деспотовог *Слова љубве* је, дакле, етика љубави, која је, пре свега, егзистенцијалног карактера јер указује на живот чија је суштина творити љубав, док се естетско виђење света у *Слову* заснива се на библијској онтологији; оно лепоти природе и света претпоставља недокучиву лепоту бића Божијег, која се, наравно, у свету огледа у љубави.

Да закључимо: *Слово љубве* деспота Стефана Лазаревића, гледано у целини, својим погледом на природу, на човека и његов однос према Богу и другом човеку, са Светотројичном доксологијом на крају, представља

38 Миодраг Павловић, *Десјош Стефан Лазаревић, Слова и најйиси*, Београд 1979, (7–13), 9.

литургијско виђење света које извире из еклисиолошког остварења јединства народа Божијег у конкретној евхаристијској заједници.

* * *

На крају ћемо се осврнути на личност самога деспота Стефана Лазаревића у контексту његовога *Слова љубве*, у коме се он истовремено показује и као песник и као владар. Сложени комплекс *Слова* као посланице и као поетске ‘химне љубави’, намеће нам једно кључно питање: у каквој је вези тема о плотској – телесној љубави која доминира седмом строфом, са нестабилним братским односима Стефана и Вука за чије се превазилажење у целини залаже *Слово* на основу ширег поимања појма љубави у хришћанству. За одговор на ово питање мораћемо поново посетити у оквиру појма средњовековне политичке философије, и у њему улоге ‘василевса’, посебно у домену идеје ‘царског свештенства’ која ову његову улогу најбоље објашњава.

Од како ја црква у Византији почела да потврђује легитимитет царевима званичним обредом крунисања у храмовима, владарске ингеренције, од почетне улоге заштитника вере и бранитеља цркве, досежу до нивоа учитеља вере, у оквиру, више него проблематичне, идеје ‘царског свештенства’³⁹. Наравно да је ово изазвало велике проблеме у односима цркве и државе, посебно на пољу еклисиологије, тако да се код савремених историчара често може наћи питање о томе да ли је ауторитет цара у Византији, у појединим моментима, био већи од ауторитета цркве? Ово нам показује да су односи између цркве и државе у средњем веку увек били нестални, и да је теорија ‘диархичне симфоније’ непрестано била на провери. Извесно је, значи, да се цар често, по потреби, јављао у улози онога који има власт и да учи народ о истинама вере.

Ова улога учитеља вере видљива је и код наших средњовековних владара – краљева, царева и деспота, који су и себе и устројство своје државе поистовећивали са моделом византијско-теократске империје. Константин Философ пише о овој особини као веома израженој код Стефана Лазаревића: „А Деспот је свагда својим изабраним одговарајућим причама тумачио јеванђељске речи и као учитељ их подучавао“⁴⁰. Отуда се, дакле, деспот Стефан једино у овом делу свога *Слова* јавља у улози онога који са Богом дароване позиције власти поучава читав народ. Ово наро-

39 На ову тему погледати једну од бољих студија преведених код нас у последње време: Жилбер Дагрон, *Цар и њрвосвешћеник*, Београд 2001.

40 Константин Философ, *Нав. дело*, Београд 2007, 50.

чито долази до изражаја када се зна да је књижевна епистоларна форма у Србији средњег века подразумевала писмо – посланицу, које, без обзира да ли је упућено појединцу или групи, циркулише у доменима јавног. То би био један од могућих одговора на питање зашто је ова посланица још у време деспота Стефана, можда и касније, била упућивана на различите адресе: „(Име рекав)“. Основна њена намена била је у служби потврђивања државности, односно међуличних односа владара у оквирима хришћанске визије света. Једино у том контексту, у коме хришћанство има функцију државног уређења, можемо схватити речи Константина Философа када говори о Србији за време Стефана Лазаревића. Он сведочи: „Живот по читавој земљи (Србији) је као црква Божија...установљено је да се и мало и велико моли два пута на дан... ред се врши према Христовим (заповестима); један другоме указују част називајући Бога откривене главе /скидајући капе/... и све се узвишено наћи може, а нарочито љубав, која је глава свакога добročинства“⁴¹.

Неки у овоме виде пример средњовековне владарске идеологије, неприкосновене на званичном нивоу у читавом средњем веку. Она је свакако постојала када су и држава и црква функционисале на институционалном нивоу, односно када је долазило до покушаја доминације једне над другом (скоро увек државе над црквом). Међутим, када је владар своју функцију потврђивао истинском вером и животом по Божијим заповестима, држава је на најбољи могући начин одсликавала у себи то, непрестано призивано, ‘Божанско Царство’. Деспот Стефан Лазаревић, личним примером вере, својим животом и делом којим је изграђивао Србију свога времена на принципима Божанских закона, показује како је у средњем веку, ипак, било могуће осећати се становником ‘Небескога Царства’ још овде на Земљи.

Закључак

Покушали смо да укажемо на литургијски и уопште богослужбени оквир библијског надахнућа *Слова љубве*, самим тим и на кључну улогу литургијског живота у формирању погледа на свет у средњовековној Србији. Несумњиво је да „књиге Светог писма, а међу њима нарочито Псалтир и Јеванђеље, представљају темељ средњовековне културе, основ хришћанске духовности, главни извор и узор наше средњовековне књижевности“⁴². Са садржајем ових библијских списа човек онога времена се упознавао учествујући у литургијском животу Цркве. Тако се и сам

41 Исто, 21.

42 Јован Деретић, *Нав. дело*, Нови Сад 2000, 40.

деспот Стефан Лазаревић, са одличним познавањем библијске тематике, као и са суптилним естетским смислом за језичку и стилску конструкцију у својој ‘поеми о љубави’, показује „као учен писац, теолошки у највећој мери образован и уз то изузетно продуховљен човек“⁴³. Његово *Слова љубве* извире из литургијске свести – из црквености српскога народа у средњем веку. Српска средњовековна књижевност се формирала под утицајем црквене литературе литургијског и патристичког карактера, тако да се „ништа неће у њој разумети без тога централног литургијско-евхаристијског, сотериолошког кључа“⁴⁴. Акростих или ‘крајегранесије’ (старословенски превод грчке сложенице ακροστιχίς) јавља се, управо, под утицајем византијске литургијске химнографије. О овоме нам сведочи чињеница да су „већ најстарији словенски преводиоци црквене поезије налазили у насловима канона како византијски песници предвиђају да почетна слова тропара граде акростих“⁴⁵.

Такође смо указали на појам средњовековне политичке философије као кључан за разумевање природе српског средњовековног друштва, и на улогу наших владара у оквиру његовог устројства по византијско-теократском моделу. Историја српске средњовековне државе у овом периоду показује свест о властитом идентитету изграђену на темељима источно-православне традиције, у којој Црква има највећи друштвени ауторитет. Једино у том оквиру у коме „теологија има реалан теоријско-политички аспект“⁴⁶ можемо разумети личност деспота Стефана Лазаревића, његову појаву као владара, дипломате, ратника, писца, песника и у свему томе, искрено верујућег и црквеног човека, што је, на крају, и одредило његову харизматичност. То је било доба хришћанског средњег века када је догословље Цркве било једини и званични поглед на свет, у оквиру кога се и јавља политичка мисао хришћанског света. ‘Политичка теологија’, појам који данас у неким западним хуманистичким круговима изазива згражавање, показује потребу средњовековног друштва за целовитошћу, за јасним одређењем смисла постојања чији су циљеви били есхатолошке природе. То је било време када „оно што покреће политику често је метаполитика“⁴⁷, и када се, сходно томе, легитимна земаљска власт сматрала даром Божијим.

43 Др Д. Богдановић, „О Слову љубве...“, у *Прав. мисао* 12, Београд 1969, (93–103), 98.

44 Д. Богдановић, „Литургијски ритам...“, у *Сџудије...*, Београд 1997, (263–272), 267.

45 Ђорђе Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних јојмова*, Београд 1990, 136.

46 Д. Богдановић, „Политичка философија...“, у *Сџудије...*, Београд 1997, (98–127), 116.

47 Ханс Георг Бек, *Византијски миленијум*, Београд–Бања Лука 1998, 49.

У интелектуалном смислу, историја данас представља дијалог између прошлости и садашњости који подразумева као битну критичку историјску свест. Међутим, када се у савременој историјској свести наиђе на мишљење о српском средњем веку као о историји без икаквог смисла и утицаја за нас данас, односно да „та историја више не постоји ни у памћењу ни у искуству“⁴⁸ (мисли се конкретно на време деспотовине Стефана Лазаревића), очигледно да је у питању неразумевање природе те историје.

Та историја стварана је, извирала и налазила свој смисао у животу и учењу Цркве. Надахњивао ју је библијски старозаветни и новозаветни дух и патристичка мисао. У црквеном памћењу, та историја, односно личности које су је сведочећи у себи Христа распетога и васкрслога обележили, присутна је и данас кроз химнографију – службе српским светитељима и хагиографију – житија светих. Оно чега нема је држава на теократском принципу и владар као њен симбол, као заштитник цркве и вере. То нам само показује да су они били спољашњи оквир у коме је Црква исписивала странице своје свештене историје. То нам говори и о есхатолошком идентитету Цркве, јер Она тада, као и сада, није живела сведочећи само историју своје прошлости, него, пре свега, свагда у Њој присутну литургијско-евхаристијску истину ‘будућег Царства’. Та истина ‘будућега века’, чија пуноћа тек треба да означи крај историје, непрестано је одређивала њен идентитет у историји. Литургијски живот Цркве и данас исписује странице историје ‘народа Божијег’, који своју припадност Богу непрестано пројављује учествујући у конкретној евхаристијској заједници.

Савремена српска медијистика мора обратити пажњу на могући допринос теологије Цркве када је у питању философија историје српског средњег века, јер она је ту историју изнедрила из свог окриља и један је од најбољих познавалаца њене природе. Једино на тај начин, у оквиру интердисциплинарних студија, могући су резултати који би ово раздобље наше историје приказали у најбољем светлу.

48 Татјана Корићанац, *Дворска библиотека десјотиа Стефана Лазаревића*, Београд 2006, 7.

Литература

1. Бошко И. Бојовић, *Краљевство и светлост, Политичка филозофија средњовековне Србије*, Београд 1997.
2. Владета Јеротић, „Деспот Стефан Лазаревић и његово доба – Слово љубве“, у *Дарови наших рођака III*, Београд 2002, 25–46.
3. Георгије Острогорски, *Византија и Словени*, Сабрана дела, књига 4, Београд 1970.
4. Георгије Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1969.
5. *Десетом Стефан Лазаревић, Слова и наставици*. Избор и предговори Миодрага Павловића. Текстовете приредио Димитрије Богдановић, Београд 1979.
6. Димитрије Богдановић, *Историја српске књижевности 1*, Стара српска књижевност, Београд 1991.
7. Димитрије Богдановић, „Литургијски ритам старе српске књижевности“, у *Студије из српске средњовековне књижевности*, Београд 1997, стр. 263–272.
8. Др Димитрије Богдановић, „О Слово љубве деспота Стефана Лазаревића“, у *Православна мисао 12*, Београд 1969, 93–103.
9. Димитрије Богдановић, „Политичка филозофија средњовековне Србије“, у *Студије из српске средњовековне књижевности*, Београд 1997, стр. 98–127.
10. Димитрије Богдановић, „Стара српска библиотека“, у *Студије из српске средњовековне књижевности*, Београд 1997, 5–79.
11. Драгутин Костић, „Слово љубави Стефана Лазаревића“, у *Српска књижевност у књижевној кријивци, Свара књижевности*, приредио Ђорђе Трифуновић, Београд 1972, 440–441.
12. Ђорђе Сп. Радојичић, „Књижевна стремљења деспота Стефана Лазаревића“, у *Летопис Машице српске 377*, Нови Сад 1956, 583–601.
13. Ђорђе Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних јојмова*, Београд 1990.
14. Жилбер Дагрон, *Цар и првосвештеник*, Београд 2001.
15. Јован Деретић, *Епиге из српске средњовековне књижевности*, Нови Сад 2000.
16. Константин Философ, *Живот Стефана Лазаревића, десетом српској*, превод и напомене Гордана Јовановић, Београд 2007.

17. Милан Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, Београд 1975.
18. Радмила Маринковић, „О генези Слова љубве или деспотов канцонијер“, у *Ресавска школа и деспот Стефан Лазаревић* (Округли сто, манастир Манасија, 28.8.1993), Деспотовац 1994, 23–46.
19. Станоје Бојанин, „Средњовековна светковина између приватног и јавног“, у *Приватни животи у српским земљама средњега века*. Приредиле Смиљана Аврамовић–Душанић и Даница Поповић, Београд 2004, 246–279.
20. Станоје Станојевић, Душан Глумац, *Св. писмо у нашим старим списаницима*, Београд 1932.
21. Татјана Корићанац, *Дvorsка библиотека деспота Стефана Лазаревића*, Београд 2006.
22. Ханс Георг Бек, *Византијски миленијум*, Београд 2006.

Zvezdan Živanović

Despotovac

Liturgical frame of the biblical inspiration for *The Letters of Love*

The Letters of Love by Despot Stefan Lazarevic represent a hymn to love written in Mediaeval Serbia. This literary work points to the liturgical and religious frame of the Biblical inspiration which is present in it. It also shows that the liturgical life had the main role in determining the attitude to life of the people in Mediaeval Serbia.

We also pointed to the notion of mediaeval political philosophy, which is of the key importance in understanding the nature of Serbian Mediaeval society, and to the role of our rulers at that time. The history of the Serbian Mediaeval state in this period shows the consciousness about personal identity built on the foundations of The East–Orthodox tradition where the church is the greatest authority.

It is in this frame that we tried to understand the personality of Despot Stefan Lazarevic, to understand him as a ruler, diplomat, warrior, writer, poet and a truly religious man devoted to church, which determined his charisma in the first place.