Српска теологија данас 2010 (28–29. мај 2010)
Београд: Православни богословски факултет, 2011, 589–606

Мирјана Бошков

Филозофски факултет, Нови Сад

Дело Пахомија Србина с мотивима батијевштине у крушедолском рукопису

Сажетак: Уз представљање интерпретације батијевштине у тзв. минејској редакцији *Житија кнеза Михаила Черниговскої и његова бољарина Феодора* која је, заједно с *Повешћу о убиству Батија,* идентификована у зборнику руских служби с краја XV в. из библиотеке манастира Крушедола (бр. 24), пажња се посвећује језичкој редакцији и установљавању порекла самог преписа, односно заснивању тезе да је он на Југ стигао украјинским посредством.

Кључне речи: Пахомије Србин, *Житије Михаила Черниговскої*, *Повест о убиству Батија,* манастир Крушедол.

I

У некадашњој библиотеци манастира Крушедола налазио се рукописни зборник у којем је у два посебна, али функционално обједињена дела заступљена тематика монголских освајања у XIII веку онако како се преламала у култним списима који су посвећени успомени руских мученика страдалих за хришћанску веру од стране "безбожног цара Батија". Зборник се до пре II светског рата чувао у манастиру под сигнатуром Ж. 4. 49, а сад је у саставу рукописног фонда МСПЦ (№ 63). Основно обавештење о њему дао је С. Петковић, кад га је под називом *Правило неким светитељима* уврстио у свој опис рукописа (*Петковић*) под № 24 (даље: *Крушедол 24*). Мада није непознат, зборник није подробно испитан, његови саставни делови нису прецизно идентификовани, тако да непосредно обраћање рукопису доноси нова и подстицајна сазнања, те се прелиминарно може приметити да *Крушедол 24* заслужује пажњу при реконструисању рукописне традиције одговарајућих дела из његовог оквира, може да допринесе одређивању опуса њиховог састављача, а важан је такође и за проучавање њихове српске рецепције.

У овој прилици изнећу извесна запажања о текстовима на л. 37б–51[а] који су посвећени обележавању успомене на свете 20. септембра где у овом зборнику долази помен ст҃ыі великомч҃нкъ и исповѣднѝ кн҃зѧ михаила черниг҃оскѡ а болѧрина є҃ феѡ[до]ра. Ради се о служби черниговским великомученицима у чијем саставу на л. 40б–47б са ознаком мч҃нне достохвѧлнаго кн҃зѧ великѡ михаила черниговскѡ а болѧрина его феѡ[до]ра долази познати култни спис у редакцији Пахомија Србина чији се жанр у литератури на различите начине означава. Митрополит Макарије (Булгаков) давно је запазио да су нека Пахомијева житија написана тако да могу бити названа похвалним словима, а нека слова житијима или уопште историјским сказанијима (*Макарий*, 284). Углавном у зависности од ширег контекста у којем се наведено дело налази, а оно улази у састав минеја, службе али и летописа, за њега се употребљавају ознаке *похвално слово*, *житије*, *сказаније* или *повест*. Будући да у *Крушедол 24* има карактер житија, у овом ће се раду обележавати као *Житије кнеза Михаила черниговскої и бољарина*

њеїова Фјодора (даље: ЖМФЧ). Да му је у црквеном прослављању намењена функција похвалног слова односно синаксарског житија, сигнализирају већ уводне речи чїто рекѫ или чїто возгл҃ю пръвое мѫ҃ство же и доблести подвизѭ҃ и страніа којих, међутим исто дело нема, кад је у саставу летописа. У оквиру службе у *Крушедол 24* ЖМФЧ је пропраћено и посебним списом; њега С. Петковић у опису није издвојио, инципит му није навео, али ексципит који је објавио упућује на то да се после ЖМФЧ ту налази повѣсть ѡ злочїн҃ѣвѣ҃ цр҃и батын (л. 47б–50б), иначе позната као *Повест о убиству Батија* (даље: ПуБ) која се у рукописима и иначе, мада не и обавезно, појављује уз ЖМФЧ (даље: ЖМФЧ+ПуБ).[1] То што је С. Петковић у свом опису ЖМФЧ+ПуБ представио као једну целину тако што је из првог списа навео инципит а из другог ексципит, показује да их је сматрао за саставне делове оног одељка службе у којем се у јединственој целини после 6. песме канона излаже житије прослављаног светог. Шта се налази на крају службе у опису није означено, али да се наведеним текстовима она не окончава, наговештено је знаком "... ". И доиста, наставак службе у зборнику заузима још простор који одговара двема страницама (л. 50[а]–51[а]), где следе песме 7–9. ирмоса као и завршна стихира.

Кад је С. Петковић почетком XX века припремао свој приказ крушедолских рукописа највероватније није располагао одговарајућом литературом и компаративном грађом да би на одговарајући начин могао сагледати књижевноисторијску вредност присуства ПуБ у *Крушедол 24*.[2] При руци му је ипак могао бити српски превод ране монографије И. Некрасова о Пахомију Србину који је у Новом Саду био објављен већ у 80-им годинама XIX в.,[3] где се помиње "казивање о смрти Батијевој" у Пахомијевој преради животописа Михаила Черниговског (*Некрасов*, 153). Остаје, у сваком случају, за жаљење што је С. Петковић пропустио да пажљивије прикаже састав службе черниговским великомученицима и није скренуо пажњу не само на то да ту "конвој" ЖМФЧ садржи посебно насловљен одељак ПуБ него ни на то да је канон са ексципитом твонім млтвами стр҃тотрьпче инханле на л. 38б обележен као твореннє пахомина сербина. Околност да служба садржи Пахомијев канон,[4] као и то да у њој после 6. песме канона долази, означено као мл҃чн҃не, ЖМФЧ у редакцији која се у литератури, по општем мишљењу, атрибуира Пахомију Србину,[5] те да непосредно за тим житијем следи ПуБ, која се у рукописном наслеђу и иначе често појављује у његовом "конвоју", упућује на закључак да је у *Крушедол 24* увршћена управо она служба коју је черниговским великомученицима саставио Пахомије Логотет. Заправо, он је службу која им је претходно већ постојала редиговао, како престилизовањем самог текста, тако и додавањем неких стихира, тропара, канона (*Яблонский*, 185–189). Већ по стиховима с почетка службе у *Крушедол 24,* који су из стихире на малој вечерњи, препознаје се одлика Пахомијеве редакције чији је инципит у *Крушедол 24*: ꙗрости цр҃ѧ бг҃оумр҃ьзкаго и хр҃таненавистнѧ҃ никако҃ оубоѧ҃ прм~

[1] На тај спој два дела код нас је указао Д. Богдановић, означивши прво као *Сказаније о мученишту кнеза Михаила* (*Богдановић 1980*, 248).

[2] Истина, студије с најважнијим освртима на ПуБ појавиле су се после Петковићевог *Описа* из 1914: *Серебрянский* 1915, *Розанов* 1916, али *Ключевский* још 1871. г. У својој хронографској интерпретацији ЖМФЧ и ПуБ објављени су 1869 (*Попов*, 43–45), а служба штампана 1895 (в. *Яблонский*, 185).

[3] Најпре га је објавио *Глас истине* за 1886, а затим је изишло и посебно издање (*Некрасов*).

[4] Инципит: твонім млтвами стр҃тотрьпче инханле, блгчтьми просвѣщеннє с нб҃сн даровн ꙗко да възмогѫ похвалити дрьзости срадання твоѧ (*Крушедол 24*, л. 38б; уп. *Яблонский*, 185).

[5] Још је В. О. Ључевски, не бавећи се сам доказивањем његове припадности Пахомију, упутио на рукопис из XVI в. (сб. Унд. №. 565) у којем је оно с надписом "творение ермонаха Пахомия Св. Горы" и са инципитом као и у *Крушедол 24* (*Ключевский*, 146; *Серебрянский*, 128).

ѧ҃ре ѥиѭханлє нн ѡслабѧ пощадѣннѧ раан жнвота (л. 37б).[6] Служба се у *Крушедол 24* окончава похвалом страстотрпцима великом кнезу Михаилу и бољарину Фјодору који су, наглашава се, страдали исповедајући Христа и посрамивши безбожног.

Мада је сам *Крушедол 24* више аутора помињало, они то, по свој прилици, нису чинили на основу сопственог увида у рукопис него према (непотпуном) опису С. Петковића, иначе се не би могло разумети то што је у славистичкој медиевистици остала пренебрегнута присутност списа са именом Пахомија Србина у библиотеци фрушкогорског манастира, с обзиром на то да се ради о околности која је од вишеструког значаја за историју српско — руских културних и књижевних односа.[7] Наиме, *Крушедол 24* важан је и већ по пукој чињеници да садржи дело значајног руског списатеља из XV в. Пахомија Логотета чије се име због његовог српског порекла у рукописној традицији најчешће среће у облику Пахомије Сербин. Захваљујући таквој идентификацији, а будући да досад у јужнословенским рукописима нису уочени његови у стилском погледу сасвим препознатљиви списи, поставља се и питање колико се уопште дело Пахомија Логотета ширило ван руских граница. Истина, Пахомије се за свог боравка у Новгороду и Москви често бавио (и то по наруџби) прослављањем "новојављених светих", чији се култ није у сваком случају брзо и без отпора успостављао, па би било сасвим разумљиво ако се за њих ван Русије није испољило занимање, међутим, такво објашњење не би се односило и на давно раширени култ за веру пострадалог черниговског кнеза Михаила чијем је житију Пахомије прикључио нову, мада ту посебним насловом издвојену, завршницу о Божјој казни која је Батија сустигла у Угарској. Имајући у виду *Крушедол 24* испоставља се како има разлога изучавати средњовековну рецепцију Пахомијевих дела и изван подручја које је тад било под јурисдикцијом Московске митрополије, односно сфере њеног посебног интересовања. Кад је о томе реч, треба указати и на рукопис № 57 манастира Св. Пантелејмона на Атосу у чијем је саставу наведен помен Михаила и Феодора Черниговских ѕкѹпє пѡстрадавшнх(ъ) ѡт(ъ) ц(а)рѧ батыѧ[8] у обимнијем тексту са инципитом что рекѹ нлн что воѕгл(агол)ю перво, истим какав је и у ЖМФЧ из *Крушедол 24*.[9]

Не осврћући се овде на сложену проблематику настанка и ауторства ПуБ, о чему ће у другој прилици бити више речи, скрећем пажњу да, колико ми је познато, у литератури није посебно указано на то да се у саставу службе Михаилу и Фјодору Черниговскима налази и ПуБ. Истраживачи се, иначе, слажу у мишљењу да се у 70-им годинама XV в. ПуБ појавила у "конвоју" рукописа ЖМФЧ Пахомијеве редакције, било да примарним сматрају њен текст из летописа, било из минеја. Уколико у том погледу раније хронолошко одређивање ширим оквирима XVI в. сам *Крушедол 24*[10] не би посебно издвајало у рукописној традицији дела Пахомија Логотета, у

[6] На њу се указује у *Яблонский*, 187, где је реч о мени неприступачном издању службе из 1895. г.

[7] Посебно је за жаљење што су у *Адрианова-Перетц*, 22 руска житија из крушедолских зборника, међу њима и ЖМФЧ, наведена очигледно према претходном обавештењу из *Анґелов* — тако је ЖМФЧ без податка о ПуБ ушло у тај, сматра се, релевантни преглед староруских дела у јужнословенском наслеђу.

[8] По новом датирању зборник је на хартији из друге четвртине XVII в. (*Турилов, Мошкова*, 311), али констатација В. Григоровича, да је, кад је он у XIX в. посетио руски манастир, његова тек недавно састављена библиотека садржала свега неколико словенских књига (*Григорович*, 65), садашња рукописна дела тог манастира готово сасвим искључује из прегледа њихове средњовековне рецепције на Балкану.

[9] У опису тог зборника не наводе се сви одељци у његовом саставу, тако да се не види тачно докле се простире ЖМФЧ (*Tachiaos*, № 57), односно да ли обухвата свих педесетак листова после којих долази следећи регистровани одељак, али то што је формат светогорског зборника (175 x 140) много мањи од крушедолског (260 x 175) допушта претпоставку да се и у њему можда налази ЖМФЧ+ПуБ.

[10] С. Петковић је у предговору свог описа напоменуо да датирање рукописа уопште припада Тихомиру Остојићу; В. Ђоровић, који је у својој рецензији указао на читав низ непрецизности, па и крупнијих грешака, на датирање *Крушедол 24* није се осврнуо (*Ђоровић*).

којој нису ретки преписи из тог столећа, утолико га новије датирање чини значајнијим. Наиме, с једне стране, у току изучавања руских рукописа ПуБ, међу којима има и оних што су раније приказивани као да су из XV в., дошло је до извесног кориговања, те се испоставља да заправо из тог столећа ни један руски рукопис ПуБ није познат.[11] С друге стране, захваљујући новом датирању *Крушедол 24* периодом "око 1490" (*Сшанковић*, № 63), настанак преписа ЖМФЧ+ПуБ у њему се прецизира и помера у XV в., што значи да се с добрим разлогом може мислити како је то један од најранијих, ако не баш и најранији сачувани рукопис Пахомијеве редакције ЖМФЧ+ПуБ. При том, он је био исписан свега деценију-две од (претпостављеног) настанка самог дела, значи, можда још и за Пахомијева живота.[12]

Има још околности које појаву ЖМФЧ+ПуБ у *Крушедол 24* на Југу чине изузетном, а можда и уникалном. Наиме, досад запажене одлике језичке редакције тог зборника усмеравају на испитивања од ширег књижевноисторијског значаја, важна и у случају да се потврди, а поготово у случају да се коригује првобитно Петковићево одређење да је *Крушедол 24* "руског правописа", односно потоње Богдановићево који га је изменио, кад је тај рукопис у свој *Инвентар* унео као молдавски (*Богдановић*, № 1516). Констатација да то није оригинални руски рукопис изазива посебно интересовање, будући да се, колико ми је познато, у научној литератури поред руских помињу тек поједини ретки "западноруски" преписи ЖМФЧ, а и тад у редакцијама што су претходиле Пахомијевој[13] у које се ПуБ није укључивала. Богдановићева без икакве аргументације забележена оцена да је *Крушедол 24* молдавски, захтева проверавање. Ако би се и након проучавања испоставило да *Крушедол 24* доиста није био исписан у Русији, то би допринело да се измени утисак да на ширим просторима Slavia orthodoxa није постојала нарочита заинтересованост за дело Пахомија Србина.

II

Одређивање језичке редакције *Крушедол 24* биће утолико актуелније, уколико се узме у обзир да је у међувремену указано на читав низ рукописа који су погрешно сматрани за молдавске (*Турилов 1998*; *Турилов 2005*). Након преиспитивања њихових редакцијских одлика понуђен је у *Турилов 2005* преглед релевантних критерија међу којима су, поред специфичних одлика из области ортографије и палеографије, и такви какви се односе на шири културноисторијски и књижевноисторијски контекст, као што је, рецимо, репертоар неоспорно посведочених преписа из молдавских скрипторија. Важно је запажање да су у молдавском корпусу у врло скромном броју препозната дела чији предлошци нису били бугарског порекла, а источнословенских готово да и нема у оним копијама за које се поуздано зна да су сачињене у Молдавији. За изучавање рецепције Пахомијевих списа из *Крушедол 24* нарочиту вредност има упозорење наведеног аутора да одлике средњебугарске језичке традиције, које представљају — како је то давно установљено — обележје и молдавских преписа, постоје и у источнословенским рукописима, нарочито онима из скрипторија Галиције, те украјинских и белоруских земаља у саставу Литав-

[11] Савремени проучавалац Пахомијева дела А. А. Горски констатује да сачувани рукописи његове редакције ЖМФЧ нису старији од почетка XVI в. (*Горский 2003*, 87).

[12] Пахомијев животни век одређује се само посредно. Његов долазак у Новгород у чину јеромонаха (што се тумачи као да му тада није било мање од 30 година) претпоставља се пре 1438, а пошто је сам у једном житију забележио догађај из 1484, сматра се да је био жив још извесно време после тога (*Прохоров*).

[13] О језичким редакцијама ("изводима") уп. *Серебрянский*, 117–119.

ског великог кнежевства. У *Успенский* се за њихову редакцију црквенословенског језика употребљава термин "югозападнорусский извод". Исти феномен се уочава, али проблему измешаности редакцијских обележја с друге стране прилази у *Михаила*, кад се, уз прибегавање другачијој терминологији, говори о руско-украјинском елементу у словенско-румунском књижевном језику који се, заснован на средњебугарском, употребљавао у Молдавији; сами руско-украјински елементе том приликом нису посебно издвојени.

Кад је уопште реч о источнословенским рукописима са обележјима средњебугарске редакције не треба пренебрећи ни прилике у руској писмености које се доводе у везу с "другим јужнословенским утицајем" кад спровођење редакцијских замена није увек доследно остваривано, па је било и мешовитих и прелазних типова. Према периодизацији појединих етапа у испољавању особина "другог јужнословенског утицаја", што је предложена у *Турилов 1998*, преовлађивање средњебугарских ортографских норми било би карактеристично за доба од 70-их година XV до прве половине XVI в., дакле, за време кад је настала и Пахомијева редакција ЖМФЧ+ПуБ, као и њен препис у *Крушедол 24*. Заслужује пажњу да на новгородском подручју стара, тј. претходна традиција дуго траје, те да се све до последње трећине XV в. срећу рукописи у којима је она заступљена (*Турилов 1998, 327*). На таквом фону русизми у Пахомијевим списима могли би се објашњавати и посебним утицајем новгородске средине, где је Пахомије започео своју делатност у Русији, и где је потом у више наврата боравио (уп. *Орлов*, 214–217; *Прохоров*, 167–168).

У таквој културноисторијској перспективи треба посматрати редакцијска обележја у *Крушедол 24*, чији је језик за тему овог рада важан и зато што би се, будући да нема сведочанстава о околностима у којима је на Југ стигао, питања о ранијој судбини, напосе и о пореклу самог зборника могла разматрати према особинама језика, графије и ортографије пре свега. Тај пут би водио и до поузданијих сазнања о историјским везама којима се његово појављивање у Крушедолу дугује. Наведена запажања о језику словенске писмености у трансмисионим зонама између Русије, где је настала Пахомијева служба са ЖМФЧ+ПуБ, и Срема, куда је она стигла, те неједнозначно оцењивање редакцијских обележја *Крушедол 24* од стране појединих аутора упозоравају, међутим, на то колико је с таквог становишта сложено оцењивати карактер *Крушедол 24* и доносити коначне закључке о месту његовог исписивања.

Већ се при овлашном прегледу у ЖМФЧ+ПуБ уочава изразито присуство различитих редакцијских елемената црквенословенског језика; поред руских одлика, има специфичности и српских и бугарских. Основна питања која се у вези с тим овде постављају односе се на њихово порекло — на то колики је и какав је онај њихов удео који је био пренет још из Пахомијевог аутографа, а шта је резултат секундарног, можда и вишеетапног наслојавања. Разлучити поједине слојеве и одредити њихов редослед није једноставно, с обзиром на то да се ради о препису с краја XV в. с делом Србина, дошљака, како је остало забележено, са Свете горе или, пак, према познијем натпису, из Српске земље, који је при том у Русији био значајан протагониста "другог јужнословенског утицаја". Мада идентификовани Пахомијев опус не садржи дела која су настала још на Југу, он, који је био познат и као логотет,[14] имао је ван сваке сумње већ укорењене навике у употреби српске редакци-

[14]Поред уобичајеног значења "канцелисте", које наводи на његову службу код неког феудалца, при том не обавезно деспота, А. А. Турилов је понудио и "словоположник" што би означавало његову списатељску делатност уопште (*Турилов 2009*, 94).

је црквенословенског језика и оне су се под његовим пером свакако испољавале и у новој средини. Отуд би се већ априорно у рукописној традицији било ког његовог дела неке јужнословенске особине могле приписати заостатку из аутографа, а недоследност у њиховој примени објаснити још списатељевим изворним (и делимичним) прилагођавањем актуелној руској језичкој пракси, међутим, треба помишљати и на то да је до неких особина долазило и на каснијим етапама преписивања под утицајем другачијих писарских узуса. Што би у ланцу копирања дати препис представљао карику удаљенију од Пахомијевог аутографа, то би се с више вероватноће претпостављало да су у њему ређе одлике српске језичке редакције, а чешће оне које би биле карактеристичније за руске скрипторије одговарајућег доба.[15] У супротном, радило би се о секундарном уношењу србизама, што би упућивало на претпоставку о посебној етапи у историји текста на којој би учествовао нови преписивач српског порекла.

Да би се према језичким особинама прецизно одредило место *Крушедол 24* у рукописној традицији одговарајућих Пахомијевих дела, као и његова удаљеност од архетипа, требало би најпре имати јасну представу о језику Пахомијевих аутографа који при том у току полувековна рада тог списатеља у Русији није могао остати неизмењен; такође би требало поседовати и сазнања о променама до којих је уопште долазило у потоњој руској традицији Пахомијевих дела. На садашњем степену проучености Пахомијевог наслеђа не располажемо таквим описом његових аутографа на основу каквог би се издвојиле развојне тенденције у Пахомијевој језичко-ортографској пракси и у чијој би се перспективи онда сагледавале специфичности појединачног списа.[16] Засад се према тек по којем објављеном снимку Пахомијевог аутографа може уочити како се у његовом раду задржавају србизми, али постоји и нанос русизама; појављују се, такође, и елементи средњебугарске редакције који у руску писменост широко продиру у време "другог јужнословенског утицаја".[17] Недовољно познавање рукописне традиције Пахомијевих списа не омогућује коначне закључке о времену појављивања, односно о редоследу наслојавања појединих редакцијских обележја. Њихова измешаност још у аутографима захтева посебну опрезност како се приликом оцењивања појединог списа не би олако прибегло тези да се ради о резултату сукцесивних редакцијских замена, поготово ако би се још подразумевало да је до њих долазило приликом преношења из једне националне културе у другу. У случају ЖМФЧ+ПуБ у *Крушедол 24* то би упућивало на

[15] Ипак, с обзиром на то да у феномену „другог јужнословенског утицаја“ учешће специфичних србизама у комплексу јужнословенских особина уопште није довољно испитано, све док се одговарајућа истраживања систематски не обаве, закључци овог типа имаће само начелну вредност.

[16] У недостатку критичког издања Пахомијева опуса, таквог у каквом би била представљена и сва разночтенија ортографске природе у којима се, као што је познато, добро огледа релевантни феномен „другог јужнословенског утицаја“, драгоцени увид у један сегмент Пахомијева рада пружа студија С. Јелесијевић. У предоченој богатој грађи из рукописне историје Пахомијеве службе Сергију Радоњешком, коју је с другачијег становишта врло минуциозно ауторка обрађивала, може се уочити како нису у свим преписима подједнако заступљене одлике појединих редакција црквенословенског језика. Пажњу заслужује то што се у свима њима документују изворна Пахомијева читања са србизмима, а поред изразитих русизама има и оних особина средњебугарске редакције које су постале својствене руским рукописима у време „другог јужнословенског утицаја“. Ауторка је посебно истакла како у рукопису из Тројице-Сергијеве лавре бр. 763 има за бугарску редакцију карактеристичних примера замене јусова, употребе ѫ, коришћење ѣ за означавање "а" иза меких сугласника, те писања везника нъ као нѫ. (*Јелесијевић*, I, 98). Наведени рад још није штампан, ја сам се с њим упознала у рукопису уз сагласност ауторке, на чему јој најсрдачније захваљујем.

[17] На свега 4 снимљене странице Пахомијевих аутографа у *Јелисијевић,* II, 241–244 могу се наћи примери особина руске, српске и средњебугарске редакције који се уклапају у наведени комплекс обележја.

постојање посредне карике у повезивању српске културе с руском. У литератури је позната идеја о румунским земљама као трансмисионој зони између руске и јужнословенских култура (на различите начине заступају је, на пример, А. И. Јацимирски, В. Мошин или А. А. Турилов). Ипак, да би се корпусу руских споменика који су на Југ стизали молдавским посредством додала и Пахомијева дела, морало би се поуздано установити да их је доиста и било на подручју Молдавије, односно да је одговарајући препис неоспорно оданде потекао. Према свему што је речено, пре но што би се потврдила констатација Д. Богдановића да је *Крушедол 24* рукопис молдавске редакције било би неопходно комплексно и подробно испитати читав зборник водећи при том рачуна о укупном социокултурном контексту у којем би се он могао појавити.

III

С обзиром на потврђену комуникацију између словенског Југа и Истока, с културноисторијског становишта биле би у начелу оправдане поставке како о пристизању рукописа из Молдавије, тако и из Русије, као и с подручја Литавског великог кнежевства, односно Пољске, првенствено из оних украјинско-белоруских земаља које Б. А. Успенски означава као *Юго-Западная Русь*. У литератури су добро посведочене везе с тим крајевима од краја XV в., а сачуван је и не мали број књига што су отуд стизале у српске манастире, мада не увек и са сачуваним обавештењима о томе ко их је и кад прилагао.

Додуше, претпоставка да је *Крушедол 24* пореклом из Молдавије биће најмање уверљива, не зато што се тамо не би уопште могли претпоставити рукописи на словенском књижевном језику са уоченим мешовитим цртама, него зато што сам састав кодекса у којем су искључиво службе руским светим не иде баш у прилог тези о њиховој претходној молдавској рецепцији. Ипак, на помисао да је својевремено у Молдавији постојала извесна интерпретација батијевштине, упућује тзв. молдавско-руски летопис (тј. *Сказание вкратце о Молдавских государях, отколь началась Молдавская земля в 1359 году*). У научној литератури се на различите начине тумачи околност да је његов текст сачуван само у уводним одељцима руског *Воскресенского летописа*. Према једнима, *Сказаније* је молдавског порекла, те, сходно томе, његов руски текст представља секундарну прераду; према другима, порекло му је изворно руско.[18] А. И. Јацимирски, најизразитији протагониста ове друге тезе, био је склон да у *Сказанију* препозна утицај ПуБ, па и да претпостави како га је саставио Пахомије Логотет.[19] Међу различитим мишљењима чини се да су све заступљенија она која садрже поставку о његовом првобитно молдавском исходишту уз неоправдано пренебрегавање утицаја руског приказа батијевштине.

Будући да текст *Сказанија* у *Воскресенском летопису* припада контексту руско-молдавских односа крајем XV и почетком XVI в., произилази да су Пахомијева дела могла у Молдавији постати делотворна у оном периоду њиховог интензивирања, кад су за владавине Стефана Великог биле успостављене династичке везе између московског и сучавског двора. Све док се није знало да се Пахомијева интерпретација ЖМФЧ+ПуБ налази било где ван подручја Русије, помисао о молдавској

[18] Преглед мишљења о сложеном проблему настанка молдавских летописа на словенском језику у: *Болдур*; *Грекул*; *Руссеев*, 52–58.

[19] Он је своје погледе полемички супротставио Ј. Богдану који је опет доказивао да је оригинал *Сказанија* настао у Молдавији на словенском језику, те да је накнадно био прилагођен руском летопису (*Яцимирский 1901*).

рецепцији ПуБ није изгледала нарочито уверљиво, међутим, сад, кад је *Крушедол 24* не чини више сасвим невероватном, ни у случају да је *Сказаније* настало у Молдавији његов утицај не треба сасвим искључити, али му треба наћи додатне доказе. *Крушедол 24*, који је преписан у последњој деценији XV в., то ипак неће бити. Док у њему слој особина средњебугарске редакције сам по себи још не пружа једнозначни критериј за поуздано разграничење молдавских од југозападноруских рукописа, дотле изразито присуство источнословенизама упућује и на помисао да се редакција с таквим мешовитим цртама могла појавити још на руском подручју, али могла је, исто тако, настати и током каснијег (недоследног) редакцијског преношења с руског предлошка у источнословенском скрипторију негде у украјинским или белоруским земљама из састава Литве односно Пољске, свакако пре но у Молдавији.

На фону династичких веза уверљивије би се објаснило преписивање руских служби на подручју Литавског великог кнежевства политичко-конфесионалним околностима које су пратиле брак између кћери руског великог кнеза Ивана III и литавског Александра. Према претходном споразуму Јелена Ивановна је 1495. г. у Вилњус стигла у пратњи свог православног свештеника који је учествовао у обреду венчања. Будући да је било предвиђено подизање придворног православног храма, оправдано је мислити да су тад донете и богослужбене књиге међу којима су свакако биле службе са житијима руских светих. Скромни изглед кодекса *Крушедол 24* не упућује на претпоставку да би баш он био припремљен за придворну цркву велике кнегиње, али с обзиром на временску коинциденцију, није искључено да је такав препис могао бити намењен неком од православних храмова на територији Литве. Установа патронатства, која је уопште била карактеристична за устројство цркве у Литавском великом кнежевству, погодовала је да се по принципу cuios regio, eius religio православље очува на поседима источнословенског племства које процес преверавања још није захватио, а то значи да се у њиховим проруски оријентисаним круговима могао неговати култ руских светих. Са своје стране, на његово распростирање утицало је и само померање западних граница Русије у доба Ивана III, кад су Московској митрополији прикључена и подручја која су претходно, будући у саставу Литавског великог кнежевства, непосредно потпадала под јурисдикцију Константинопољске патријаршије. Имајући све то у виду, сасвим је оправдано помишљати да се зборник служби руским светим наведених језичких особина могао наћи у неком храму на подручју тзв. Југо-Западне Русије.

У новијим освртима на црквенословенску литературу литавско-пољског подручја оцењује се да њена рукописна традиција није добро сачувана, нити изучена (*Турилов 1998*, 321), али се указује на неколике околности о којима би требало повести рачуна и при разматрању *Крушедол 24*. То је најпре закључак да та књижевност представља јединствену целину која је била намењена првенствено неговању култа локалних светих, кијевских и вилњуских; у њој се запажа утицај веза с Молдавијом, Бугарском и Србијом, као и Новгородском републиком, а преко ње и с руским манастирима на Северу.[20] Са своје стране, А. Наумов заступљеност култова који су повезани с Новгородом и Псковом у Православној цркви на пољско-литавском подручју објашњава уопште њеном наклоношћу према тим градовима-републикама који су се супротстављали московском самодржављу, а пово-

[20] Тиме се тумачи *Служба Кирилу Белозерском* Пахомија Србина из Библиотеке Академије наука Литве, али се подвлачи да у истој збирци, која се сматра индикативном за репертоар списа на том подручју, сем *Службе Серīију Радоњешком*, нема других богослужбених текстова московским светима (*Морозова, Темчин,* 29, 31).

дом успомене на митрополита Алексија, напомиње да се истиче његово кијевско порекло (*Naumov,* 60–61).

Како на таквом фону изгледа избор служби из *Крушедол 24*? И без посебног изучавања може се приметити да су готово сви у њему заступљени култови имали дугу традицију. Култом Стефана, архиепископа Сурошког, оживљавала се успомена на византијски центар из VIII в. у Криму и тако истицала идеја о старини хришћанске цркве на тим просторима; у позадини култа Леонтија Ростовског, па и Варлама Хутинског, уочава се став да су Ростов, односно Новгород рано и самостално одржавали везе с Константинопољем. У ЖМФЧ реч је о монголским освајањима на југозападном правцу, али тад и о страдању за веру Михаила Черниговског; у митрополиту Алексију прославља се поглавар који је био један од важних протагониста идеје о аутокефалности Руске цркве, односно Московске митрополије, мада се о томе у самим списима не говори. У саставу зборника *Крушедол 24* испољава се сложени сплет идеја које су у једном свом слоју свакако биле кореспондентне са актуелном ситуацијом. Да подсетим само на неке околности које су могле бити од утицаја на његов састав, односно рецептивни фон. Крај XV в. Московска Русија дочекала је са коначно довршеним процесима ослобађања од врховне татарске власти (1480. г.). Њено снажење испољило се, између осталог, и потчињавањем Новгорода (1478. г.). У династичким браковима огледала се у одређеном смислу оријентација на западне суседе, што није представљало препреку за војне сукобе на западним границама већ почетком XVI в. Читав период обележавају врло сложени односи с Константинопољском патријаршијом; од посебног значаја је одбацивање Фераро-Фирентинске уније, те фактичко осамостаљење Московске митрополије од избора митрополита Јоне (1448. г.), као и коначна подела Кијевске митрополије на две, на Кијевску и Московску (1458. г.). Сагледаван у таквој перспективи, избор светих у *Крушедол 24* одговарао би како позицији Московске Русије, тако и приликама у претпостављеној рецептивној средини. Док је у начелу Москва прихватала древни хагиографски репертоар Кијевске и Новгородске Русије, дотле се актуелне тенденције огледају пре свега у култу новог чудотворца митрополита Алексија који се, иначе, асоцира с новим (црквеним) статусом Москве; на актуализацију успомене на черниговске мученике могло је бити од утицаја и то што је 1500. г. добар део черниговске епархије ушао у састав Московске Русије (*Макарий*, 197). Будући да је ширење Московске државе на запад било повезано с прокламовањем заштите тамошњег православног живља, у том се погледу прослављање руских светих у *Крушедол 24* уклапа у политички концепт Ивана III Васиљевича, а затим и Василија Ивановича. Такав састав зборника служби могао је потицати из Русије, али би његова мешовита језичка редакција пре упућивала на припадност самог преписа секундарној етапи његове рукописне историје. Како избор руских култова не противречи установљеном репертоару списа црквенословенске традиције с литавско-пољског подручја, изгледа највероватније да је на том подручју *Крушедол 24* био исписан с првобитног руског предлошка. Ако би предложени закључак био веродостојан, *Крушедол 24* представљао би сведочанство о српско — руским, али и о српско — украјинским везама.[21]

[21] У историји српско — источнословенских односа у турско доба у првом плану су српско — руске везе, а ређе се указује на контакте у транзитним зонама. У том погледу индикативно је да је Ђ. Сп. Радојичић, издвајајући сведочанства о раду писара и списатеља из Галиције и Прикарпатја, њих најпре означио као српске писце руске народности, да би их у поновљеном издању 1967. идентификовао као украјинске (*Радојичић 1960*).

IV

У недостатку других сведочанстава о околностима у којима се у Крушедолу нашао зборник служби руским светим, његово филолошко изучавање може допринети да се осветли и по неки незапажени тренутак у историји манастира. Као што је добро познато, у Крушедолу, задужбини Максима Бранковића, очувао се известан број књига које су обележене као да су биле својина тог бившег деспота и аерхиепископа.[22] Није баш сасвим прецизно утврђено да ли у сваком случају запис с таквим обавештењем представља аутентично и довољно поуздано сведочанство. Свакако да је по неки рукопис његовој библиотеци могла приписати и каснија традиција,[23] као што је то, на пример, учињено кад је међу књиге деспотице Ангелине накнадно била уврштена *Хроника* Георгија Амартола (*Петковић*, № 80).[24] Може се, међутим, помишљати и на то да нису сви рукописи који су за живота Бранковића стизали у Крушедол били сигнирани њиховим именима. Тако М. Тимотијевић сматра да и *Крушедол 24* припада оном кругу књига за које је могуће претпоставити да их је владика Максим донео из Влашке (*Тимотијевић*, II, 278). Вишегодишњи боравак Максима и Ангелине Бранковић у Влашкој, као уопште потоње добре везе Крушедола с румунским земљама и господарима погодовали су попуњавању манастирске библиотеке књигама влашке и молдавске редакције. Међутим, сам вид кодекса — имам у виду околност да се у спољашњем изгледу рукописа, недостатку илуминације, па и у самом типу писма, не огледа онај свечани стил који обично, за разлику од украјинских, одликује молдавске рукописе[25] — не одаје утисак да је *Крушедол 24* припреман у Молдавији за владику Максима. При том, службе искључиво руским светим пре указују на крајеве у којима је за руске култове морало бити више интересовања но у Молдавији, што не искључује могућност да је сам рукопис до владике Максима стигао и за његова боравка у Влашкој.

У XVI в. прикупљани су за српске манастире по Литви прилози међу којима је било и књига. Позната је *Палеја с тумачењем* „јужноруске редакције“ (*Birkfellner)*, што ју је 1549. г. као свој дар Хиландару послао свештенојереј из Ковеља у Волинији по монасима који су, како је забележио, „в запросю приходили до нашей земли Лит(о)вское“ (*Стари српски записи*, I, № 550; *Бошков* 2000, 406–407). Околност да је у *Четворојеванђељу* преписаном 1551. у Волинији за манастир Папрећу по налогу кнеза Димитрија Сангушковича препознат прилог од сина Хане Деспотовне, једног од потомака Јакшића и Бранковића,[26] оснажује претпоставку да су захваљујући таквим родбинским везама из украјинских скрипторија и у већем броју на Југ могли стизати прилози у књигама. Индикативан је пример Јелене, кћери деспота Јована и Јелене Бранковић, супруге молдавског господара Петра Рареша, која је била врло утицајна на двору у Сучави. Тада су, добрим делом захваљујући и њој, одржаване

[22] Најновији прикази библиотеке у: *Томин*, 60–77; *Тимотијевић*, II, 261–305.

[23] Питање је, рецимо, колико су у том погледу веродостојни записи јерођакона Авакума с краја XVII в. (из 1696. г. у МСПЦ 47 и недатирани у МСПЦ 109).

[24] В. нап. бр. 27. овог рада.

[25] Према А. А. Турилову, у томе би требало видети важан критериј за разликовање рада молдавских и источнословенских скрипторија у Литви.

[26] Хана је она кћи деспотице Јелене Бранковић која је према *Руварчевом родослову* била у Литавској земљи удата за кнеза Теодора Владимирског (*Стари српски родослови и летописи*, № 98). Родослов не садржи податак о Јеленином другом браку с титуларним деспотом српским Бериславићем, нити податак о њеном сину, такође титуларном деспоту српском Стефану, те чињеница да су у њему забележене Јеленине кћери по свој прилици значи да су све оне биле из њеног првог брака с Јованом Бранковићем (с ранијом литературом: *Бошков 1995*; *Бошков 2005*).

везе с кнежевима Сангушко у Волинији, а нарочито с Москвом у доба велике кнегиње Јелене, кћери Ане Глинске, рођене Јакшић. Податак из 1566. г. да је Александар Лапушњану пружио уточиште осиротелим "сучавским Херцеговићима", иначе праунуцима Стефана Јакшића (*Јиречек*), сведочи о везама које је и Александрова супруга Роксанда, кћи Јелене и Петра Рареша, наставила да подржава везе са својом српском родбином. То све даје повод да се мисли како је Крушедол као задужбина бившег деспота Бранковића уживао посебну наклоност и подршку у породицама кћери Јелене Бранковић које су у новој средини, и у Литви и у Молдавији, називане на начин који је асоцирао на њихово порекло из породице деспота. Спорадична сведочанства о њиховим односима с Југом, што су били пропраћени прилозима у књигама, позната су за средину XVI в., али су такве везе морале постојати како раније, тако и касније. Разуме се, односи између словенског Југа и Истока никако се не своде на контакте који су остваривани захваљујући само сродству српских феудалаца с пољско-литавским магнатима и румунским господарима. Кад је реч о Крушедолу, они су у почетку били у првом плану, али су временом прилози, па и они у књигама, постајали све више резултат одлазака у "писанију".[27]

Доношење на Југ скромно опремљеног зборника *Крушедол 24* могло би бити повезано и с боравком Украјинаца у Срему још у време Бранковића, за које се зна по записима с књига.[28] По свој прилици било их је и у непосредној служби деспота као и њихове мајке Ангелине.[29] Ђ. Сп. Радојичић је у више наврата писао о полемичком антикатоличком *Сказанију* Василија Никољског, да би на крају закључио да се ради о спису што га је 1511. г. од презвитера Василија Никољског из Доње Русије (Прикарпатја) наручио војвода Стефан Јакшић, рођени брат деспотице Јелене (*Радојичић 1960*, 200–201). Из житија Максимовог зна се, иначе, да је владика од Стефана и Марка Јакшића добио земљиште за градњу манастира Крушедол. С тако потврђеним живим везама које су на књижевном плану постојале са Украјинцима у време српских феудалаца у Угарској била би у складу претпоставка да су се наведене службе рано нашле у манастиру Крушедолу у препису неког Украјинца, мада само датирање хартије крајем XV столећа још не мора да значи да су још тад стигле на Југ. Могло се то догодити и касније, кад се ишло у "писанију", и кад је Крушедол, попут других манастира, слао изасланике наследницима својих ктитора.[30]

Изворно намењен богослужењу, *Крушедол 24* указивао би на то да је сам припадао неком свештеном лицу, неком ко га је у Срем послао или сам донео како би се према њему вршила служба.[31] Ипак није познато да ли се то тамо својевремено и

[27] Није искључено да је с неког таквог пута донета и поменута крушедолска *Хроника* Георгија Амартола (*Петковић*, № 80), која, како се испоставило, представља њен редак рукопис у редакцији *Временика* на словенском Југу. Како се сад према критеријима у *Турилов 2005* испоставља, мешовита редакција с руским, бугарским и српским цртама у његовој ортографији упућивала би, не толико на настанак преписа у Молдавији, колико на подручју Литве или Галиције (уп. *Бошков 1996*).

[28] У Сланкамену су 1490. радили Јелисије из Подолског Каменеца, те 1513. Андреја Русин из Санока (*Стари српски записи и натписи*, I, № 360, № 416; III, № 6207; *Радојичић 1960*, 199–200).

[29] Анализа украјинизама у језику посланице Ангелине Бранковић великом кнезу Василију Ивановичу из 1509. г. показује да ју је писао канцелиста који је сам био пореклом однекуд из Литве (*Бошков 1999*).

[30] Рецимо, зборник-конволут *Крушедол 70* с познатим *Сказанијем о Борису и Глебу* у свом II делу, који је на хартији из 1550/1560. г. (Станковић, № 25), показује да су у крушедолску библиотеку и позније стизали преписи с мешовитим редакцијским цртама. Тај различито приказиван зборник заслужује подробније изучавање; о њему више у мом раду *Теме и вести руских хронографа у старој српској књижевности (на фону рукописне историје српских хронографа)* у *Зборнику Матице српске за славистику*, № 78 за 2010 (у штампи).

[31] То наводи на питање, да ли су се у богослужбеној пракси у српској средини употребљавали одговарајући списи у инословенској редакцији у каквој је *Крушедол 24*. Да је постојао начин да се основне фо-

чинило и да ли се уопште подржавао култ руских светих, али је ЖМФЧ+ПуБ свакако представљало штиво за читање. Оно је у таквој функцији било распрострањено и у Русији, где га је у XVI в. митрополит Макарије уврстио у *Велике минеје за читање*, а у оквирима заједничког црквенословенског књижевног језика сама редакција одговарајућих дела, која се према познатој класификацији Н. И. Толстоја налазе на врху његове пирамидалне схеме, није представљала непремостиву препреку у разумевању писаног текста.

V

Као што произилази из претходног излагања, *Крушедол 24* својим текстом ЖМФЧ+ПуБ минејске редакције[32] унео је у лектиру крушедолског и уопште српског читаоца тематику батијевштине. Реч је о оној најезди Монгола (који се у руским изворима називају Татарима) кад су у XIII в., у периоду од 1237. до 1240. г., покоривши најпре готово све руске кнежевине, продрли до Средње Европе и Јадранског приморја, али су се убрзо на вест о смрти великог кана, повукли на Исток. Тамо, с центром у Сарају, Цингис-канов унук Батије 1243. г. оснива своју посебну државу, познату Златну Хорду. ЖМФЧ је посвећено успомени великог кнеза черниговског Михаила и његова бојарина Феодора који су 1246. г. погубљени у Хорди. Хагиограф их прославља због тога што приликом свог одласка на за потчињене кнежеве обавезно поклоњење кану нису пристали да ради очувања свог положаја, односно, како се у житију каже, славы ради мира сего, ни пак страх ради мѣтла (л. 42[а]), учествују у паганском обреду проласка кроз огањ, нити да се клањају сунцу и идолима због чега су подвргнути мукама и смртној казни. Многи кнежеви и бојари повиновали су се захтевима Татара, од којих прошахъ книждо себѣ власти (л. 42[а]), а заузврат су од њих добијали оно што су тражили. Татари су тако чинили да би руске кнежеве навели ѿстѫпити ѿ вѣры (л. 42[а]), међутим, кнез Михаил и његов бојарин Феодор добровољно се одлучују за ха кровь свою пролнати (л. 42б) за шта ће, по речима њихова духовника, који их је на такав подвиг благословио, бити наречени новојављеним мученицима.

У старој руској литератури саопштења о Михаилу Всеволодовичу садрже летописи и култни списи. Пре но што се Пахомије прихватио рада на ЖМФЧ, којем се враћао у више махова, оно је већ постојало у неколико редакција. У свима је био захватан једино период од кад се тај черниговски велики кнез, тад у Кијеву, суочио с татарском опасношћу. Његов ранији живот пун перипетија, успеха и неуспеха у феудалним међусобицама, о чему се иначе сазнаје из летописа, хагиографе није занимао. Посвећивали су пажњу само његовом завршетку, јер је он пружао могућност да се истакне верска мотивација кнежевих поступака. На њој ће и Пахомије засновати свој приступ појачавајући је, са своје стране, новим елементима. Додавањем ПуБ он ће, стварајући нову структурну целину, заокружити приповедање о

нолошке разлике међу редакцијама приликом богослужбене интерпретације савладају, проистиче већ из чињенице да у нашој ћирилској баштини постоји не мали број таквих рукописа. Очекујући, заправо, од литургичара и музиколога одговор на питање, како је то у конкретном случају могло бити чињено, скренула бих пажњу на запажања Б. А. Успенског који је са становишта историчара књижевног језика установио да се у литургијској пракси појављују разлике између ортографије и усмене интерпретације (*Успенский*, § 6.4 — § 6.4.4). Могућност да се по истом принципу сопствена ортоепска традиција чувала насупрот другачијој редакцијској ортографији требало би узети у обзир и приликом одређивања односа према инословенској редакцији богослужбеног текста какав је у *Крушедол 24*.

[32] Текст ЖМФЧ+ПуБ у *Крушедол 24* одговара, уз извесна разночтенија претежно ортографске и графијске природе, издању у ВМЧ, сентябрь, дни 14–24, Спб. 1869, ст. 1298–1308, а овде ће се и даље наводити са одговарајућег листа из *Крушедол 24*.

Батију и батијевштини. Како је текст ПуБ код нас познат,[33] у свом даље излагању ослањаћу се првенствено на оно што ПуБ повезује са ЖМФЧ.

Према претходној литератури и издањима с наведеним разночтенијима (*Серебрянский*; *Розанов*) могу се у текстолошком смислу сагледати основне одлике Пахомијеве редакције ЖМФЧ+ПуБ, као и место Пахомијевих прерада у рукописној традицији ЖМФЧ. Мада се аутори не слажу увек у виђењу појединих етапа у историји текста ЖМФЧ (уп. *Серебрянский*; *Дмитриев*; *Горский 2001*), може се сматрати да је Пахомије пошао од *Проширене редакције ЖМФЧ о. Андреја* (даље: ПРА), чијој је преради прикључио у руској књижевности раније непознату ПуБ. Подробније приказивање историје сваког текста посебно, па и настанка самог споја ЖМФЧ+ПуБ, превазилази оквире овог рада којем је првенствено циљ да се, бар у грубим цртама, укаже на значење текстуалне целине ЖМФЧ+ПуБ коју садржи *Крушедол 24*. Досадашње проучавање ПуБ било је усредсређено на однос између веродостојног и легендарног, те доказивање или оспоравање Пахомијевог ауторства, а семантичким аспектима повезивања ПуБ са ЖМФЧ, односно са ширим историјским контекстом није посвећивана посебна пажња, мада се наилази на извесна у том погледу врло подстицајна запажања. У ствари, са семантичког становишта нису подробније разматране ни Пахомијеве редакторске интервенције у ЖМФЧ; углавном се није ишло даље од опште оцене о његовим престилизацијама у духу "другог јужнословенског утицаја". Ако се приступ Пахомија збивањима у којима се својом изузетношћу издвајају ликови светих мученика посматра према претходној традицији, запазиће се да је он премештао извесне акценте како би изразитије назначио Михаилов будући подвиг, мучеништво у име вере, а у ПуБ је заправо истакао трујумф православља. Своје излагање је оснажио новим хагиографским топосима и библијским реминисценцијама; испоставља се, међутим, да се њихов смисао не исцрпљује постизањем пуког експресивног и емфатичног ефекта.

Основни мотиви у казивању о мученичкој судбини Михаила и Феодора познати су још из раних пергаментних пролошких житија, ближих времену кад је Михаилова кћи ростовска кнегиња Марја установљавала култ своме оцу. У даљој житијној традицији верско значење отпора Татарима појачавало се из редакције у редакцију, да би у Пахомијевој достигло врхунац — он ће у уводу у ЖМФЧ продор Татара истаћи као претњу читавом православљу: од најезде тих, како каже, безбожних варвара все православне во страсе велице оутеснѧемо бѧше (л. 40б); констатоваће такође да су Татари у биткама побеђивали, градове разарали, а нико им се није могао успротивити. У тој ситуацији, коју приказује као Божју казну што грешне треба да наведе да оуцеломоудрѧтсѧ и ѡбратѧтсѧ ѿ гр҃ѣ своихъ (л. 41[a]), кнез Михаил и бољарин Фјодор својом добровољном смрћу потврђују постојаност у вери. И у ПуБ се понавља приказ најезде уз извесне варијације и уопште снажније наглашавање њених застрашујућих димензија, као и њене верске мотивације. Свеопште разарање и страдање истиче се поређењем између, с једне стране, Навукодоносоровог заузимања Божјег града Јерусалима и оскврњавања Свете цркве и, с друге, освајања Батија који је као ѕлоцѣ҃нивын и ѕлоименитын цѣ҃тль (л. 47б) намеравао да у читавој васељени уништи хришћанско име. С обзиром на познату верску индиферентност и толерантност Хорде, таква перспектива верског антагонизма била је анахрона, али је ослонац имала у претходној житијној традицији.

[33]Према тексту *Тиѿографскої лѣтѿиса* ПуБ је у преводу на српски језик објављена у *Радојичић 1957*, 243–244, а њена садржина је подробно изложена и у *Рађеј*.

Религијске конотације, понекад с лако препознатљивим библијским реминисценцијама, прате се од предисторије у излагању Михаилова мучеништва. Она је сведена на саопштење да кнез, пошто је прозрео татарску преласт и Батијеве посланике у Кијеву погубио, одлази у Угарску где, Пахомије то са саосећањем констатује, бывае самь пришлец в земли чюжаен ꙗко авраа и ꙗко (л. 41б). На глас да су Татари успоставили своју власт кнез, који болѝ душею и срацемъ снѣдаетсѧ и ѡ безаконии негоджеть нечтиваго царѧ (л. 41б), из избеглиштва се враћа вѣрою въѡрѹживсѧ ꙗко двдъ на голіада (л. 41б). Из свог изворника Пахомије ће подробно пренети упутства кнежевог духовника, а затим и читав низ појединости богословског спора између кнеза Михаила и Батијевог велможе Јелдеге са излагањем битних елемената исповедања вере. Став да је, према кнежевим речима, природно (по естествѫ) цару поклонитѝ и долъжноую чтѣть принести (л. 44б), који је био заснован на претходном исказу из ПРА да му је вржено [...] цвтвие и слава инра сего ѡ бга (*Серебрянский*, 76), у Пахомијевој редакцији се развија и објашњава навођењем кнежевих речи да са царь дневенъ е, а и царство које му он обећава је дневное, па га сам и не тражи, јер Бог у кога верује може му царьство вѣчное даровати (л. 45[a]). У читавој тој малој теолошкој расправи идеја жртвовања за Христа засениће све прагматичке разлоге које су јој насупрот (једино у Пахомијевој интерпретацији) истицали кнежеви пратиоци. Стиче се утисак да је са своје стране Пахомије испољио извесно разумевање за позицију [Михаиловог преживелог унука] Бориса Ростовског који је заједно с бољарима молио кнеза да избегне бес царев (реч је о Батијевој ꙗростн) и врати се у миру, како би својој земљи учинио иногаѧ блгаѧ и полезнаѧ (л. 43б); то, међутим, није умањило истицање непоколебљивости Михаила и Фјодора у остваривању обећања свом духовнику да ће за ха кровь свою пролнати (л. 42б). Описивање постојаности кнеза Михаила у вери Пахомије ће допунити још и понеком експресивном појединошћу мучења којем је био подвргнут пред смрт.

Прибегавајући у ПуБ новом завршетку у приказивању татарске најезде и судбине самог Батија, као и његовом карактерисању уопште, Пахомије пружа такво становиште за посматрање батијевштине с каквог се и оно што је у његовом ЖМФЧ могло деловати као пуки реторички елемент испољило у функцији провиденцијалистичког осмишљавања историјских збивања. Додуше, парадигма провиденцијализма постојала је и у претходној традицији ЖМФЧ, међутим, легендом о убиству Батија у Угарској интерпретација батијевштине обогаћена је новим елементима којима се основна теза поткрепила, будући да се религијско-морална поставка и поука, пошто се изводила из конкретног догађања, сугерисала као историјски већ потврђена. Реч је, пре свега, о уношењу примера (у стварности неодржане) угарске победе над Татарима, победе која је ту — и даље сасвим у складу с провиденцијалистичким схватањем историјског тока — описана и протумачена као конкретни знак милости и помоћи Божје; то је нарочито снажно зазвучало у завршној констатацији и тако збыстьсꙗ речено: инѣ отишение, и азъ въздамъ ресть, глаголеть господь.[34] У ПуБ се освајачки поход "безбожног цара" окончао тиме што Батије (историјски, такође, неверодостојно) од руке самодршца Владислава слѣ житиꙗ конець приемле (л. 49б), а његову војску "варвара" Угри немилтвно погоубиша, док су у животу остављени токмо елици въсхотѣша вѣровати въ ха (л. 50[a]). У таквој суштинској реинтерпрета-

[34] Будући да се на завршетку преписа ПуБ у *Крушедол 24* не садржи потпуни текст, овде је наводен са ст. 1308 у ВМЧ (в. нап. бр. 33 овог рада). Док би се изостављање описа споменика Владиславу у *Крушедол 24* могло објаснити околношћу да му није било места у оквиру службе, али и сазнањем да је споменик срушен 1474 (*Радојичић 1957*, 245), читање завршне фразе очигледно је резултат погрешке приликом преписивања, кад је део пропуштен, а део поновљен: азъ ресть гь. и азъ ресть въздамъ (л. 30[a]).

ципи батијевштине истакнуто је да су угарски краљ Владислав и читава његова земља поштеђени гнева Божјег захваљујући краљевом молитвеном обраћању Богу уз плач и сузе што су текле ѣ҃ныцѧ выстрннамѧ (л. 49[а]). Владислављев вапај Богу за спасење како би сви разумели да је он єдн҃ гь по всеи ѕемли (л. 49б) кореспондира с уводном поставком да је Батијево освајање било претња читавом православном свету, а то што је он услишен у типолошком смислу наговештава коначну победу православља. Тако је татарско повлачење на Исток [које је било изненадно, а за противнике и необјашњиво] у ПуБ повезано с Божјом подршком управо оном угарском краљу кога је, како се наглашава, св. Сава, архиепископ српски, ѡтан превео у православље (л. 48[а]–48б). ПуБ из познатог приповедања о чуду св. Саве преузима његов сусрет с неименованим угарским краљем — њега анахроно идентификује с краљем Владиславом, тј. Ладиславом I (1077–1095), који нити је био савременик српског архиепископа нити пак татарског освајача. У "податку" о тајном православљу угарског краља види се реминисценција на Теодосија и то се обично сматра пуким знаком српског порекла саме легенде о Батијевој смрти.

Испоставља се, међутим, да проглашавање победника над "безбожним татарским царем" за, макар и тајног, припадника православља, има посебни значај за интерпретацију батијевштине у ЖМФЧ+ПуБ. Оно одговара Пахомијевом наглашавању православља и у ЖМФЧ, где се често појмом *ѿравославно* замењује појам *хришћанско* из изворника у ПРА. Околност да се то нарочито испољава у формули супротстављања паганству (код Пахомија карактеристичном *безбожном варварсѿву*), указује да је то очигледно подстакнуто савременим виђењем односа које је Русија у то доба имала не само са Хордом него и с хришћанским светом уопште. Наиме, у прибегавању таквом додатном конфесионалном елементу може се, на једној страни, препознати утицај актуелне ситуације после Фераро-Фирентинског сабора, кад се у Русији примећује интензивирање негативног става према католицизму,[35] а, на другој страни, утицај сазнања о неопходности коначног збацивања татарске власти формулисаног на начин какав је био својствен тумачењу Цркве. У литератури је прихваћена оцена да су такве ослободилачке идеје у XV в. сазревале под снажним утицајем Руске цркве. Колико су оне биле прихваћене и раширене, види се по летописима из тог времена где се борба с Татарима приказивала као борба с "погаными" (*Лурье 1976*, 104), а чак и актуелни татарски хан означавао као "злочестивый" (*Горский 2003*, 91). Поводом уношења ПуБ управо с таквим њеним оценама у руски летопис констатовано је да је то "отражало новый этап в восприятии событий прошлого" (*Лурье 1997*, 115).

Верујем да ће се даљим истраживањем актуелних конотација у ЖМФЧ+ПуБ, као и у Пахомијевом раду уопште, установити права мера његовог ауторског удела и доприноса који, очигледно, није био у веродостојнијем приказивању протеклих догађања него у одређивању њиховог смисла на начин који је одговарао времену и круговима у којима је списатељ у Русији радио. У том погледу привлачи пажњу и мишљење да уопште "сочинения Пахомия Логофета были положены в основу Российской официальной доктрины" према којој "Москва понимается как новый центр православной ойкумены" (*Клосс*, 161–162).[36] Следећем кругу истражи-

[35] У том погледу заслужује пажњу то што се Пахомију атрибуира, мада не и једнодушно, познато полемичко *Слово на латыню*. Поред прегледа раније литературе у *Дробленкова,* уп. и: *Клосс*, 158–160; *Горский 2003*, 90.

[36] Уп. и став да Пахомије "стал проводником общерусской идеи" управо зато што је радио "по заказу", док сам као странац "не имел в этом смысле собственных пристрастий" (*Маркова*, 94).

вања припада питање о томе како су одговарајућа значења била примљена у српској средини.

Скраћенице наведене литературе

ангелов: Боню Ст. Ангелов, *Из историята на руското културно влияние в България (XV–XVIII) век*, Известия на Института за българска история БАН, VI София 1956, 291–325.

Адрианова-Перетц: В. П. Адрианова — Перетц, *Древнерусские литературные памятники в югославянской письменности*, ТОДРЛ, т. XIX (1963), 5–27.

Birkfellner: Gerhard Birkfellner, *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*, Wien 1975, II / 78 ÖNB-Cod slav 9.

Богдановић 1980: Димитрије Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980.

Богдановић 1982: Димитрије Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд 1982.

Болдур: А. В. Болдур, *Славяно-молдавская хроника в составе Воскресенской летописи*, Археографический ежегодник за 1963 год, Москва 1964, 72–86.

Грекул: Ф. А. Грекул, *Историография славяно-молдавского летописания XV–XVI вв.*, Летописи и хроники, Москва 1976, 172–187.

Бошков 1995: Мирјана Бошков, *Јелена Бранковић у књижевној традицији*, Зборник Матице српске за књиженост и језик, 43 /1, Нови Сад 1995, 17–62.

Бошков 1996: Мирјана Бошков, *О византијским хроникама у Шафариковом прегледу српске књижевности (поводом рукописа Хронике Георгија Амартола из Крушедола)*, у зб.: *Павел Јозеф Шафарик. Живот и дело*, Нови Сад 1996, 117–137.

Бошков 1999: Мирјана Бошков, *О симболици дара деспотице Анђелине великом кнезу Василију Ивановичу*, у зб. *Мили Стојнић у част*, Београд 1999, 69–86.

Бошков 2000: Мирјана Бошков, *Палеја с тумачењима у српској књижевној баштини (Прилог проучавању Chil 188)*, у зб. *Међународни скуп Осам векова Хиландара –историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*, Београд 2000, 403–416.

Бошков 2005: Мирјана Бошков, *Монаси из Пајраће на поседима породице Хане Деспотовне у Литви*, Истраживања, № 16, Нови Сад 2005, 67–89.

ВМЧ: *Великие минеи четии, собранные митрополитом Макарием.*

Горский 2001: А. А. Горский, "*Повесть о убиении Батыя*" *и русская литература 70-х годов XV века,* Средневековая Русь, № 3 (2001), 191–255.

Горский 2003: А. А. Горский, *Пахомий Серб и великокняжеское летописание второй половины 70-их г. XV века*, Древняя Русь. Вопросы медиевистики, № 4 (14), Москва 2003, 87–93.

Григорович: Виктор Григорович, *Очерк путешествия по европейской Турции*, изд. 2, Москва 1877.

Дмитриев: Л. А. Дмитриев, *Сказание о убиении в орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора*, СККДР, вып. I (XI-первая половина XIV в.), Ленинград 1987, 412–416.

Дробленкова: Н. Ф. Дробленкова, *Слово избрано от святых писаний, еже на латыню*, СККДР, вторая половина XIV–XVI в., ч. 2, Ленинград 1989, 401–403.

ИОРЯС: *Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук.*

Јелесијевић: Снежана Јелесијевић, *Служба успењу преподобног Сергија Радоњешког*, књ. 1–2 (необјављени рукопис магистарског рада одбрањеног на Филолошком факултету у Београду).

Јиречек: К. Јиречек, *Споменици српски*, Споменик СКА, XI, Београд 1892, 90–91.

Яблонский: В. Яблонский, *Пахомий Серб и его агиографические писания*, СПб. 1908.

Яцимирский 1901: А. И. Яцимирский, *Сказание вкратце о молдавских господарях в Воскресенской летописи*, ИОРЯС АН, 1901, т. VI, кн. 1, 88–119.

Клосс: Б. М. Клосс, *Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI веков*, у: *Избранные*

труды, т. II, Москва 2001.

Ключевский: В. О. Ключевский, *Древнерусские жития святых как исторический источник*, Москва 1971 (Репринтное издание: Москва 1988).

Лурье 1976: Я. С. Лурье, *Общерусские летописи XIV–XV вв.*, Ленинград 1976.

Лурье 1997: *Россия древняя и Россия новая*, СПб. 1997.

МСПЦ: Музеј Српске православне цркве у Београду

Макарий: Макарий (Булгаков), *История русской церкви*, кн. IV, ч. I, Москва, 1996.

Маркова: Е. Маркова, *Пахомий Серб и русская агиографическая традиция*, Славистика, IV, Београд 2000, 90–95.

Михаила: Г. Михаила, *Книжнославянский — литературный язык в Румынских княжествах и его характерные лексические черты*, у: *Доклады и сообщения, представленные на Международном съезде славистов (Варшава, 21–27 августа 1973 г.)*, Bucureşti, 1973 (сепарат).

Морозова, Темчин: Н. А. Морозова, С. Ю. Темчин, *Об изучении церковнославянской письменности Великого княжества Литовского*, Krakowsko — Wileńskie studia slawistyczne 2, Kraków 1997, 7–39.

Насонов: А. Н. Насонов, *История русского летописания XI — начала XVIII века*, Москва 1969.

Naumov: Aleksander Naumov, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, Kraków 1996.

Некрасов: Иван Некрасов, *Пахомије Србин писац XV вијека*, Нови Сад 1887.

Орлов: Георгије Орлов, *Пахомије Србин и његова књижвна делатност у Великом Новгороду*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. 36/3–4, Београд 1970, 214–239.

Петковић: Сава Петковић, *Опис рукописа манастира Крушедола*, Сремски Карловци 1914.

Попов: А. Н. Попов, *Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции*, Москва 1869.

ПСРЛ: *Полное собрание русских летописей*.

Прохоров: Г. М. Прохоров, *Пахомий Серб*, СККДР, вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в., ч. 2) Ленинград, 1989, 167–177.

Радојичић 1957: Ђорђе Сп. Радојичић, *Стара српска књижевност у Средњем Подунављу (од XV до XVIII века)*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, књ. II , Нови Сад 1957, 1–32.

Радојичић 1960: Ђорђе Сп. Радојичић, *Стари српски писци руске народности (од краја XV до краја XVII века)*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, књ. V, Нови Сад 1960, 199–218 (ново издање измењеног наслова у књ.: Ђорђе Сп. Радојичић, *Књижевна збивања и стварања код Срба у средњем веку и у турско доба*, Нови Сад, 1967, 260–273).

Рађеп: Јелка Рађеп, "Повест о убијању Батија" — *споменик подунавске књижевности*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, књ. XIII/1, Нови Сад 1968, 215–220 (прештампано у Јелка Рађеп, *Убиство владара*, Нови Сад 1998).

Розанов: С. Розанов 1916, *Повесть об убиении Батыя*, ИОРЯС, XXI/1, Петроград 1916, 109–142.

Руссеев: Е. М. Руссеев, *Молдавское летописание — памятник феодальной идеологии*, Кишинев 1982.

Серебрянский: Н. И. Серебрянский, *Древнерусские княжеские жития*, Москва 1915.

СККДР: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Ленинград 1987 —

Срезневский: И. И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, 1–3, СПб. 1893–1912.

Станковић: Радоман Станковић, *Рукописне књиге Музеја Српске православне цркве у Београду. Водени знаци и датирање*, Београд 2003.

Стари српски записи и натписи: *Стари српски записи и натписи*. Скупио их и средио Љуб.Стојановић, књ. I–VI, Београд 1902–1926 (Фототипска издања, Београд 1982–1988).

Стари српски родослови и летописи: *Стари српски родослови и летописи*.Средио их Љуб.

Стојановић, Београд — Ср. Карловци 1927.
Tachiaos: A. –E. N. Tachiaos, *The Slavonic manuscripts of Saint-Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos*, Thesssaloniki 1981, № 57.
Тимотијевић: Мирослав Тимотијевић, *Манастир Крушедол*, књ. I–II, Београд 2008.
ТОДРЛ: *Труды Отдела древнерусской литературы*.
Томин: Светлана Томин, *Владика Максим Бранковић*, Нови Сад 2007.
Турилов 1998: А. А. Турилов, *Восточнославянская книжная культура конца XIV–XV в. и "второе южнославянское влияние"*, у зб.: *Древнерусское искусство. Сергей Радонежский и художественная культура Москвы XIV–XV в.*, СПб. 1998, 321–337.
Турилов 2005: А. А. Турилов, *Критерии определения славяно-молдавских рукописей XV–XVI вв.*, Хризограф, вып. 2, Москва 2005, 139–168.
Турилов 2009: А. А. Турилов, *Культурные связи Московской Руси и Сербии в XIV–XV вв.*, у зб. Москва — Србија, Београд — Русија. Документа и материјали. Т. 1, Београд — Москва 2009, 78–115.
Турилов, Мошкова: А. А. Турилов и Л. В. Мошкова, *Славянские рукописи афонских обителей*, Фессалоники 1999.
Успенский: Б. А. Успенский, *История русского литературного языка (XI–XVII вв.)*, изд. 3-е, Москва 2002.
Ђоровић: Владимир Ћоровић, *Сава Петковић, "Опис рукописа манастира Крушедола"*, *Јужнословенски филолог*, књ. III (1922–1923), 165–170.

Резюме: В настоящей работе рассматривается интерпретация батыевщины в тексте пахомиевской так называемой минейной редакции *Жития Михаила и Федора Черниговских* и *Повести о убиении Батыя*, выявленном в составе соответствующей службы в сборнике конца XV века из собрания монастыря Крушедол (№ 24). В этом сборнике, содержащем ряд сочинений, атрибутируемых Пахомию Логофету, которые возможно являются единственными их списками в сербских собраниях, канон Михаилу Черниговскому отмечен почерком писца именно как "творение Пахомиа Сербина". На основании характерных признаков автор приходит к выводу о том, что смешанные черты извода скорее всего указывают на его происхождение из украинского скриптория; исходя из этого, выдвигает предположение, что в данном случае роль посредника между русской и сербской культурой исполнил неизвестный украинский книжник. Наряду с стилистическими особенностями "второго южнославянского влияния", пахомиевскую интерпретацию добровольного страдальческого подвига черниговских великомучеников отличает и усиленное внимание, которое уделено парадигме провиденциализма и примеру победы, одержанной "православным королем" над "погаными" / "безбожными варварами" и их "злочестивым царем": эта победа проявляет "месть Господа" и прообразует торжество православия. Редактируя свой протограф, Пахомий не преследовал цель более достоверно отразить исторические события, он их заново переписывал с позиции своего времени. Его восприятие батыевщины хорошо вписывалось в настроения русского общества во второй половине XV ст., когда под решительным влиянием Русской церкви, оно готовилось к окончательному свержению ордынского ига. В результате исследований выясняется, что — согласно положению о церковнославянском языке как общем средневековом литературном языке южных и восточных славян — сербскому читателю была предоставлена возможность ознакомиться с тематикой батыевщины в особой пахомиевской трактовке.