

Ксенија Кончаревић (Београд)

Типици светог Саве као извор за проучавање српске аскетске комуникативне културе

Кључне речи:
*комуникативна култура,
вербално и невербално
комуникативно понашање,
српскословенски језик, српско
монаштво, манастирски
типичици, свети Сава
(Немањић).*

Многострука делатност светог Саве, првог архиепископа српског, представљала је и данас представља инспиративно поље истраживања не само у историографији и теологији, него и у домену филологије, која је највеће занимање до сада показивала за текстолошка (преглед в. у: Ђоровић 1928: 1–LXIII; Ђорђевић 1975: 245–254) и истраживања књижевноуметничких аспеката његовог опуса (преглед в. у: Јухас-Георгијевска 2005: 5–92). У овом раду покушаћемо да на део његовог грандиозног наслеђа – монашке типике написане за потребе обитељи чији је устројитељ био, а који су до сада истраживани са црквеноправног (исп. Гранић 1935; Гранић

Рад је посвећен комплексном и системском опису комуникативне културе монаштва у српској говорној и социокултурној средини из дијахронијске перспективе према ситуационом моделу дескрипције, са циљем уочавања специфичности вербалног и невербалног комуникативног понашања на основу грађе коју пружају најстарији српски манастирски типичици с краја XI и почетка XII века што их је сачинио свети Сава.

1936 а; Гранић 1936 б; Гранић 1938), аскетског (Димитријевић 1975) и литургијског аспекта (Симић 1975) – применимо једну модерну истраживачку парадигму разрађену у руској лингвистици (вороњешка школа комуникативне лингвистике), са циљем анализе и реконструисања комуникативне културе српског средњовековног монаштва.

Под комуникативним понашањем и, шире, комуникативном културом подразумева се укупност норми и традиција у комуникацији унутар одређеног национално-језичког колектива, социјалне, професионалне или узрасне групе. Овај термин у изложеном значењу први

СисА 2009

је предложио и засновао руски лингвиста Ј. А. Стерњин, разрадивши га у низу публикација (најпотпунији списак в. у: Стерњин 2008: 12–21). У међувремену је проблем системског описа комуникативног понашања како народа, тако и појединих социјалних, узрасних и др. група и појединаца постао предмет бројних истраживања у сфери антропоцентричне лингвистике, контрастивне и етничке културологије, прагмалингвистике. По методологији разрађеној у Центру за комуникативна истраживања Универзитета у Вороњежу (Русија), у оквиру потпројекта „Проучавање сакралне комуникативне културе“, први пут је, према параметрима задатим у схеми ситуативног модела дескрипције, описано комуникативно понашање припадника Цркве у односу на представнике секуларне комуникативне културе, са циљем уочавања специфичности вербалног, невербалног комуникативног понашања и социјалног симболизма унутар одређених верско-социјалних група (а) из синхронијске перспективе – монаштва у српској говорној и социокултурној средини (Кончаревич 2006 а: 28–54) и руских старовераца „поповаца“ (Кончаревич 2006 б: 97–120), и (б) из дијахронијске перспективе – монаштва у руској и блискоисточним срединама (Кончаревич 2007: 75–95; Кончаревич 2008: 81–105). У овим радовима примењени су принципи системности и контрастности (опис укупности релевантних параметара комуникативног понашања поменутих верско-социјалних група спроводи се са узимањем у обзир секуларне, или, у случају старообредаца, комуникативне културе већинске Цркве), затим принцип диференцирања комуникативне норме и комуникативне праксе, као и принцип употребе флексибилног метајезика (према скали процене понуђе-

ној у: Стерњин 2000: 25). У свим наведеним радовима опис сакралне комуникативне културе заснован је на ситуативном моделу, уз коришћење нормативног (правила устројства манастирског живљења, старообреднички типичи, патристички списи) и, у истраживањима синхронијског карактера, емпиријског материјала (опсервирање комуникативне праксе, консултовање хетерокултурних и инокултурних информаната). У овом раду намера нам је да, такође по ситуативном моделу, проучимо комуникативно понашање монаха у српској говорној и социокултурној средини, али из дијахронијске перспективе. Наше истраживање базираће се на корпусу најстаријих српских манастирских типика (в. *Извори*) и биће усмерено на идентификацију, систематизацију и анализу комуникативних норми прихваћених у српским монашким заједницама од краја XI – почетка XII века.

Под типиком (од грч. *τύπος* – црта, образац, модел, норма; *τυπικός* – састављен по обрасцу) или уставом (цсл. *оуставъ*) подразумева се зборник богословски мотивисаних, систематизованих правила најкарактеристичнијих обележја богослужења и црквеног живота. Типиком се могу нормирати правила богослужења и норме ортопраксије, па у том смислу разликујемо литургијске и дисциплинарне уставе. Монашки типичи имају за циљ нормирање унутрашњег манастирског поретка путем навођења одредби везаних за разне аспекте живота у заједници, али и дисциплинарно-казнених мера предвиђених за њихово кршење. Обично је типик доносио оснивач манастира или његов игуман (Гранић 1936 б: 77–78). Тако је и свети Сава, подигавши испосницу у Кареји, саставио прописе о животу келиота (Карејски типик, 1199), а затим приступио изради опширнијег Хиландарског (1199) и

на његовом темељу Студеничког типика (1206–1207), у својству игумана обитељи. Ови типичи, као најстарији у Срба, имају несумњиву историјску вредност, али њихова актуелност за хиландарску и студеничку обитељ не престаје ни до дана данашњег, пошто је њихов устројитељ завештао братији да их читају „на кижди месецъ вь начело, вь времена ядени“, ради подсећања на оно што им је њима заповеђено и на корист душа њихових (ХТ, 149–150, СТ, 149–150¹).

Опис комуникативної йонашања монаха у сѣандардним комуникативним сѣтуацѣјама и комуникативним сферама йрема сѣрѣским ѣиѣиѣцима XI–XII в.

ВЕРБАЛНО КОМУНИКАТИВНО
ПОНАШАЊЕ

1. Сѣандардне комуникативне сѣтуацѣје.

О формулама које су се користиле у стандардним комуникативним ситуацијама (*Сусрети, ѣоздрављање, усѣосѣављање конѣакѣиа; Обраћање; Уѣознавање; Поздрављање на расѣанку; Извињење; Чесѣиѣиѣање; Забрана, одѣјање; Приѣовор, ѣодсѣиѣцај; Саучеѣиѣе*) типичи из анализираног корпуса не пружају податке. Извесне чињенице од значаја за реконструисање поздрављања сабраће на растанку, уочи поласка на починак, пружају ХТ и СТ, где налазимо опис правила службе повечерја, сагласно коме на крају

повечерја, после финалне молитве коју узнесе чредни јереј, монаси падају на колена пред игуманом, а он им се обраћа са молбом за опроштај: „Простите мене о Господе, братия, сѣгрешихъ бо деломъ и словомъ и помышлениемъ“, док калуђери одговарају: „Богъ проститъ те, отъче“, додајући: „Прости и намъ ты, чѣстны отъче, сѣгрешихомъ бо и деломъ и словомъ и помышлениемъ“, на шта он узвраћа: „Богъ молитвами светыхъ отъць проститъ вамъ вѣсемъ“, након чега му се сабраћа клањају и одлазе у келије (ХТ, 24, СТ, 42). Такође, на основу анализираних типика могуће је стећи представу о поздрављању братије након починка, приликом доласка на полуноћницу. Подеклисијарх у време одређено за почетак ове службе одлази к игуману и, примивши од њега благослов и казавши: „Благословите, светии“, почиње да удара у клепало, затим подиже монахе на службу, свакоме уручујући свећу, па, ушавши у храм, пали свеће као што је прописано (ХР 43, СТ 43). После службе првога часа калуђери се разилазе на следећи начин: после уобичајеног отпуста (из *Часослова*) који изговара свештеник, сви падају на лице пред игуманом, који им се обраћа: „Молите се за ме о Господе, братие, да избавлоу се отъ страстей и отъ сѣблзнь неприязнинѣнаго“, а монаси одговарају: „Богъ да те спасетъ, чѣстны отъче“ и са умиљењем додају: „Моли се и ты за ны, отъче чѣстны, да избавимъ се отъ страсти и отъ сѣблзнь неприязнинѣнаго“. Игуман их отпушта речима: „Богъ молитвами светыхъ отъць нашихъ да спасетъ васъ“ (ХТ, 34, СТ, 34).

137

- 1) С обзиром на доминантну подударност текста Хиландарског и Студеничког типика, који се у већини примера које наводимо дословно слажу, због чега су у издању на које се позивамо ови типичи и штампани напоредо, за основни текст смо узимали Хиландарски, без упућивања на ортографске и лексичке варијанте присутне у Студеничком типичу. Одредбе Студеничког типика наводили смо у случајевима када оне не постоје у Хиландарском типичу.

Система 2009

У типцима светог Саве налазимо подробен опис вербалних и невербалних средстава комуникативног понашања пред почетак и за време обедовања. Монаси се позивају у благоваоницу ударом трпезног била. На звук била они прилазе игуману и клањају му се, а затим крену за њим. Ушавши у трпезарију, одслушају псалам и молитву пред почетак јела, а затим седну по реду који одреди игуман и једу што је постављено, узносећи хвалу Богу. Ко закасни на псалам и молитву, дужан је јавити се трпезару, који игуману саопштава узрок његовог закашњења, па уколико није оправдан, чини метанија колико му игуман одреди. За трпезом се не разговара: није дозвољено реметити слушање душекорисног шттива предвиђеног за тај дан „с њмирским беседама, ни празднословјима“. Једино је игуману допуштено да се за време обеда обрати, што краће, ономе сабрату који му је потребан, а овај треба да му одговара „аще възможнo малыми некими и сѣвѣкоуплеными глаголы“. Ко узнемирава братију причањем, треба да буде удаљен из благоваонице и подвргнут епитимији неједена. Ко није задовољан одређеним му местом, удаљује се на последње место. Монаси не додају један другоме храну или пиће, него свако од игумана „чѣстнo и сѣговениемъ“ моли говорећи: „Благослови оче, потреба ми е семоузи“: „аще оубо онъ повели, прими добре требование; аще ли не да, да оумльчи паки к себе, и сѣмльчаниемъ седи и благодарениемъ“. Није дозвољено ни наздрављање „прежде пити и отпияти“, јер се ово квалификује као неваспитано и непобожно. Обедовање се завршава молитвом, након чега се калуђери разилазе по келијама. Исти поредак важи и за вечеру (хт, 52–62; ст, 52–62). Најзад, типци пружају податке и о стандардним комуникативним формулама и

формама невербалног понашања уобичајеним приликом постављења на одређене дужности. При постављењу за економа обитељи наречени сабрат приклања своју откривену главу игуману, а овај, знаменујући га часним крстом, изговара формулу постављења: „Молитвами Пресветые Богородице и молитвами светыхъ отьць поставляютъ те иконома монасыроу“, након чега га целива (хт, 84–85, ст, 84–85). Исти благослов игуман даје и еклисијарху приликом постављења, подрбно описаног у гл. 15 хт и ст (90–91).

2. Комуникативне сфере

А. Ойшћење са сабраћом у манастиру. Општење међу члановима монашке заједнице, који годинама читаве дане живе заједно, проводећи време по правилима општежителног типика, истовремено је присно, братско, али и донекле дистанцирано, и многи његови аспекти предмет су законске регулативе. Монаси живе у међусобној љубави и јединству, „миръ съхранеще [...], другъ о друзе разжи-заеми лоубѣзноу боляю, другъ друга оутвѣрждающе се, поучавающе, молеще се, трѣпеще, разоумеюще другъ другоу въ поощрене лоубѣве и добрыхъ делесъ“ (хт, 99, ст, 99). Један другоме обраћају се формулом: „Благослови и прости, брате“ (хт, 109, ст, 109). Општење међу браћом одвија се у духу љубави, покоравња један другоме, међусобног помагања и савршеног послушања игуману: „Тѣщеще се сквозе оузкая врата и тескьнымъ поутемъ въведещимъ въ животь вечны. Другъ друга лубеще, другъ другоу покар-ающе се, другъ друга теготы носеще, по-карающе себе единомыслно вашемоу предьстателoу игоумену“ (хт, 17; ст, 17). Међу братијом нема распри, негује се једнодушност у мишљењу и делању: „Молоу

же вы, братие моя, именемъ Господа нашего Исоуса Христа, да сия дрѣжще заповеданая вамъ и да не соуть оу васъ распре, нѣ да есте сврѣшени въ той мысли и воли“ (хт, 17; ст, 17). Најтежа казна – одлучење – изриче се за упорно гневљење на браћу и злословљење, без приношења покајања (хт, 108, ст, 108). Ово се додатно потенцира клаузулом по којој је предислов приступања светој тајни причешћа очишћеност, између осталог, и од вербално почињених грехова који се односе на нарушавање добрих односа са сабраћом – од гнева, роптања, оговарања, лажи, непристојног смеха (*смеха безъ оуставы*), јарости, срамног говора (*скврнословия*) (хт 39–40, ст 39–40).

Делатна љубав чланова обитељи једних према другима подразумева и жртвовање за болесне, немоћне, престареле монахе. Нарочиту одговорност према њима сноси настојатељ: „Игоуменоу повсегда не ретѣко въ больницюу приходить и вседоушньо посещати братию и комоуждо приносити потребњая“ (хт, 140, ст, 140). Заједништво се исказује и у самоограничавању ради других. У том смислу, под епитимију потпада „отаи яде и пие“ (хт, 109, ст, 109), јер тајноједење (узимање хране кришом од других) представља озбиљно оглушење о начела заједничког живљења сабраће.

Основа монашког општежића јесте послушање братије настојатељу, а затим и монасима са посебним дужностима (духовник, економ, еклисијарх). У гл. 16 хт и ст заповеда се братији, „яко делуу съблюдьники и послушники“, да према игуманима и економима гаје слободу и поштовање (*дрѣзновение же и почтение*) (хт, 93, ст, 93). Сабраћа, међутим, ништа не чине по својој вољи, него „въ единомысльство и въ единомоудрство“ (хт, 94–95, ст, 94–95). Игуман је дужан да се повинује

вољи братије, уколико је једнодушно изражена: „Аще въ едино сътечете се соугласие и волоу, да вамъ не отречеть игоумень, гредоу же по васъ, паче же и съблоудаетъ вашоу сжходещоую волоу и единъ светъ“ (хт, 94, ст, 94). Поштовање према игуману монаси исказују већ приликом постављења. Чин самог постављења, са редоследом молитава, богослужбених радњи и појања, детаљно је описан у глави 13 хт и ст (75–83). При завршетку чина постављења, „поклонивъшоумоу се треци до земле предъ светою трапезою и възъмъшоумоу оттоуде сий типикъ и жъзль глаголющимъ всемъ: Достоинъ, и достоиноу соущоу стати (игоуменоу – К. К.) на достоинемъ месте игоуменьскомъ. И ставъшоу емоу боудеть целованъ всею братиею“ (хт, 79, ст, 79). То што је братија игуману возгласила: „Достојан!“ и што га је сваки сабрат целивао представља израз спремности на добровољно одсецање своје воље пред њим, савршено послушање и следовање игуману као начелнику „Богомъ поставленомоу, и Пресветые Госпожде и Владичице Богородице наставнице, поспешествующоу емоу“ (хт, 80, ст, 80).

Највећи ауторитет у обитељи имају игуман и духовник, што проистиче и из права исповедања сабраће, које је једино њима дато. Монаси се исповедају или игуману, или изабирају једног јеромонаха „целоумдрньо живоущаго“ који ће бити духовник и игуману и братији: његова је дужност „послоушати хотещихъ исповедати се и всякомоу подобноу цельбоу прилагати“. За исповест постоји одређено време – после почетка јутарњег славословља за монахе, а после повечерја за аргате у обитељи. Они који се исповедају не треба ништа да скривају из страха, „нѣ вса чисто сгодивъшоумоу се да откриютъ“, без окривљавања других. Свакодневну

исповест прима или духовник, или игуман, а велику исповест пред монашење искључиво духовни отац (хт 45–47, ст 45–52). Причешћу се приступа тек када се од игумана добије опроштај (*одъ игоумена прощение приемъшимъ*) (хт, 38, ст, 38), а препоручује се причешћивање три пута недељно. Нико нема право да себи одређује другог духовног оца и да избегава исповедање игуману или манастирском духовнику; онога ко се дрзне на овакав самовољни чин треба изагнати из обитељи „ни милости приемля ни помилования, [...] яко и отръгнутиа и развещания и всякого иного несъставия и сьмоущения и вредоу повиньнь“ (хт, 97, ст, 97). Игуман и духовни отац, како је прописано у гл. 19 хт и ст, дужни су да буду смерни према братији, милостиви, „все отъчьско ихъ съвршае добромысльство [...], недоужьные исцеляе, немощьные оутврждае, малодоушьные толе, съгрешающие възвращае, седмьдесети и седмию пращае по Господноу глаголу“ (хт, 100–101, ст, 100–101).

Непослушност према игуману строго се санкционише, посебно када је реч о монасима којима су поверене посебне дужности у обитељи. Тако, противљење игуману један је од основних разлога разрешења дужности манастирског економа: „къ игоуменоу православных повелени отрицающа се“ треба сменити као неподобног (хт, 86, ст, 86).

Б. Ойшѣње везано за обављање њослушања. Строго се осуђује празнословље за време вршења послушања – „аще соу кто одъ вась въ роукоделани коемъ или въ иной слоужьбе сходеще се и соуетьные твореще беседы“ (хт, 107, ст, 107), а чување ума и језика прописује се и за монахе који се нађу на путу. Епитимија се предвиђа и за оне који „съходжения же

соуетьна“ чине и без разлога, као и без игумановог знања, долазе један другоме (хт, 109, ст, 109). Уколико игуман затекне монахе који воде празне разговоре и седе докони, дужност му је да их „братъски поочавае и исправляе, повиноувьшим же се симъ походити въ келие съ молитвою и роукоделание творити“ (хт, 118, ст, 118).

У киновијском живљењу, и поред наглашене аскетске и контемплативне тенденције, изузетно је важна и делатна љубав према ближњима. Глава 33 хт и ст („О клоучарихъ и хлебарихъ и рыбарихъ и о страторе и о икономехъ метохиньскихъ“, стр. 120–123) предвиђа да сви који су на послушањима у манастиру или изван њега, по заповести игумановој, услед чега су спречени да врше своје молитвено правило или да буду са братијом на богослужбеним сабрањима, дају предност обављању свога послушања као изразу љубави и жртве за обитељ. Такви треба да буду радосни због тога што их је Господ удостојио да послуже браћи својој, а не да очајавају због тога што су остали са богослужења: „Что оубо скрбите и тоужите от съходжения оставьше? Не разоумее ли, яко свою доушоу полагаете за многихъ? [...] Добра бо мольба и зело добъра къ Богу беседовати насъ творещи и от земли на небо насъ възносеши. Лоуче же и больше паче лоубовь, она бо чьсътъ естъ добродетели и всего тела и съвршения съвршение“ (хт, 122, ст, 122). Ово је карактеристична црта српске монашке духовности, различита од наглашено контемплативног усмерења источног монаштва. Д. Димитријевић лапидарно карактерише ову тенденцију: „Ето, у томе је језгро српског монаштва: иди на дело“ (Димитријевић 1975: 240).

В. Ойшѣње у храму. Живот у монашким обитељима подразумева свакодневно оба-

везно присуствовање богослужењима у храму. Вербално и невербално понашање монаха за време сваке од служби до детаља се прописује типиком. Штавише, ова је област најважнија сфера уставно-дисциплинарне регулативе. Тако, кт даје детаљно правило везано за читање и певање Псалтира и вршење метанија на часовима, вечерњи, метимону и полуноћници: „В пети же да држитъ се сико оуставъ: оутръна и вечерна якоже естъ обычай, на оутръни же презъ все годище да поеть се по три кафизмы Псалтыра, а на вечерни „къ Госпоуду егда“ разве тропарь. Године же поемъ разнo: пръвую годиною съ утрънею без псалтыра, на третьей же године и на шестой и на деветой певаемъ по три кафизмы Псалтыра с метаниемъ якоже обычай имамо. На всако же начело въ: „Придите поклонимъ се“ по три метания, и пакы кончавше псалмъ и рекъшю алилоуи по три метания, или въ вечерни, или въ мефмоне, или въ Псалтыри, или въ годинахъ, или въ полунощницахъ, всакой же службе съвршающи се концоу, гдере глаголетъ се: „Боже оущедри ны и благослови ны“, по 12 метания“ (кт, 9–10). Регулише се и читање јеванђења на агрипнији (бдењу) суботом увече (после канона агрипније, једна глава из тетрајеванђеља) и на недељном јутрењу (после „Все дыхание“), као и прецизан поредак читања канона, катизми и појања богослужбених песама (кт, 11). Детаљан опис поретка служења јутрења налазимо у хт, 43–44, ст, 43–44. Занимљиво је да, поред поретка читања и појања, типичи светог Саве обраћају пажњу и на начин изговарања молитава: тако, у вези са изговарањем Шестопсалмија на јутрењу предвиђа се да еклисијарх почиње да чита „ослабно же и тихо и смотрѣно“, постепено подижући тон (хт 44, ст 44), што сведочи о прихваћености

тзв. псалмодијског читања (детаљније в. Кончаревић 2007) од самих почетака деловања српског монаштва. Келејно молитвено правило регулисано је посебним Уставом за држање Псалтира, којим се предвиђа редослед молитава и број метанија који прате читање сваке катизме Псалтира, као и расподела катизми по данима у недељи и часовима у дану (уП 199–202).

141

Г. Ойшићење са пријатељима, сродницима и њосејшоцима манастира. Једна од основних претпоставки примања пострига јесте раскидање веза са светом. „Сихъ бо (небесныхъ – К. К.) обетовани желающа, сладкаго и благаго пастыра и оучителя Христа въ следъ текоуще, страждоуть его ради и многие моуки тръпеть, яко да свръшеные венце примоуть на небесехъ, распинающе се живи соуще, отъметающе свое воля [...], вса яже в мире оставльша глаголюще дроуть к друоугоу: „Любей мира и еже в мире врагъ Божи наричетъ се“ (хт, 17; ст, 17). Монаси зато прекидају писмену комуникацију са сродницима и пријатељима, изузев у најнужнијим случајевима и уз знање игумана: „въ заповедь да въпадеть [...], аще не покаеть се пооучение приемле одъ друоугъ и одъ оужикъ и одъписоуе имъ“ (хт, 109, ст, 109). Једно од најјачих оглушења о манастирски поредак јесте давање својим сродницима од манастирских добара: економа „своимъ оужикамъ отдавающа или одъ монастыря крадоуща“ ваља разрешити као неподобног (хт, 97, ст, 87). Игуман такође нема право да раздаје од манастирских добара рођацима и својим пријатељима „ижи не боудоуть на потребу монастыроу“, али, како је прописано у гл. 20 („О яко да не поричоуть братия игоуменомъ еже въ одавани гостем монастырским“), поседује власт да,

без полагања рачуна братији, „издаеть потреби ради манастирскыя“ (хт, 103, ст, 103). Растакање манастирског имања подлеже строгој епитимији. Посебно се, као грех црквене крађе, осуђује узимање свештених сасуда, икона, завеса и књига (хт, 105–106, ст, 105–106). Манастирске тајне се строго чувају и не одају никоме изван обитељи: типцима је предвиђено смењивање економа „манастирскоую некоую таиноу проповедающа“ (хт, 86, ст, 86).

Посебан опрез саветује се у општењу са онима који долазе извана у обитељ са намером да приме постриг. Пријем нових чланова у обитељ врши се тако што се по истеку седам дана од доласка облаче „въ плащаницоу и въ м'нишьскый шлемъ“ и одређују им се службе према њиховим могућностима, па се наредних шест месеци посматрају „аще съ трпениемъ и съ смерениемъ съвршають се“, и, уколико задовоље, примају постриг, односно „оброучение Божествнаго и ангельскаго образа“ (хт, 130, ст, 130). Уколико постриженик донесе нешто на дар обитељи, то се прима са захвалношћу, „вольно бо есть сие а не ноуждно и вол'но дело боголюбия, милостине“ (хт, 131, ст, 131), међутим, зажели ли да оде из манастира, не може дар са собом однети, ма шта то било, „ибо едьноуци Богу дарованое не възимаеть се; възимаей же свещенънокрадей есть“ (хт, 132, ст, 132).

Ипак, акетско одрицање од света и ограниченост дотицаја са спољашњим светом није у колизији са помагањем невољницима – давањем помоћи на капијама, надгледањем болесника и дошљака у гостионици, одевањем нагих и босих, храњењем гладних, сахрањивањем умрлих, при чему у расподели помоћи одлу-

чује искључиво игуман (гл. 38, „О подани на врата брати“, хт, 133–134, ст, 133–134). По оцени Д. Димитријевића, управо у овом аспекту види се како је свети Сава утемељио нови тип монаштва, који „дејство божанске љубави треба да показује не само у кругу монашке заједнице, међу самим монасима који се заједнички спасавају, него и према онима вани у оној мери колико је потребно и колико се највише може“ (Димитријевић 1975: 218). Братољубље устројитеља првих српских типика иде чак дотле да ставља пажњу према посетиоцу изнад строгих правила монашког подвизавања, па се тако предвиђа кршење поста уколико дође неки драг гост, изузев средом и петком: „Аще слоучитъ се некомоу любимому пришествие на оутешение ти, то да разарает се постъ разве среды и петъка“ (кт, 12).

Д. Ойшћење са старијима. У древним типцима налазимо низ препорука о односу према старијима по годинама и по чину, који треба да се изграђује на основама уважавања и потпуног послушања – врлине која у општежићу превасходи све остале. Тако, глава 26 прописује да монаси обитавају по двојица у келији, при чему заједничко живљење у келији подразумева послушност млађег старијем по годинама и монашком стажу у обитељи, а неугледног угледнијем по писмености и знању: „Да повиноуетъ се въ нове пришьдъ прежде пришьдъшоумоу бескнижны словесномуу, неразоумны наказаному и младей стареемоу“ (хт, 112, ст, 112). Према степену старешинства („по редоу, якоже степень стоитъ стареишинствоу“) врши се и расподела одела, обуће и постељине братији, на Филипов дан (ст, 79).

НЕВЕРБАЛНО КОМУНИКАТИВНО
ПОНАШАЊЕ

Гестови у ойшійењу. За монашку средину карактеристична је суздржаност у експликацији емоција невербалним средствима – гестовима. На богослужењима, као и у келејној молитви, користиле су се специфичне позе, чија је употреба била прописана типиком: мали и велики поклони, стајање, клечање, подизање руку и скрштање руку на грудима, покривање и откривање главе, окретање лица према истоку. Тако, одредбе анализираних типика предвиђају да се са уздигнутим рукама изговара на служби првога часа молитва „Боже вечныи, все твари сдетелоу“ (хт, 32, ст, 32). Уздизање руку на молитви мотивише се наводима из Псалама: „Въздвигнете роуце ваши на светая, благословите Господа“, „Въздеяние рукоу моею жрътва вечерня“ (Пс. 133, 2, 140, 2) и једне пастирске посланице апостола Павла: „на всякомъ месте въздвизати преподобнейи роуце разве гнева и помышленейи“ (1. Тим. 2, 8) (хт 33, ст 33).

Метаније (мале и велике) су се користиле за изражавање покорности Богу, одрицања своје воље, али и као знак уважавања старијих по чину. Примера ради, кандидат који се поставља у звање манастирског економа чини три метаније пред иконом пресвете Богородице, а затим је „съ страхомъ говеино да целиваетъ, потомъ же да поклонитъ се игоумену до земле“ (хт, 84, ст, 84), исказујући тиме поверење у заступништво Пресвете Богородице и уједно савршену покорност игуману. Чињење метанија предвиђено је и чином постављења игумана (хт и ст, гл. 13) и економа (гл. 14). Игуман се, пре изласка из олтара и узимања игуманског жезла, три пута клања до земље пред светом трпе-

зом, на којој се налази и за ову прилику специјално унети Типик устројитеља обитељи, изражавајући тиме савршену привољеност Божијој промисли, али и поверењу братије, као и спремност да у свему следи одредбе Типика (хт, 79, ст, 79). Метаније су могле представљати и невербални израз молбе за опроштај: они који желе да се причесте треба да, „общиньно коленопоклонение дروطъ къ дроугоу твореще дающе прощение“ (хт 40, ст 40). Најчешће су практиковане на богослужењима, као и при вршењу келејног правила. Пример који ћемо навести односи се на отпуст службе првога часа. После финалне молитве првога часа, по одредбама двају типика из нашег корпуса, треба да се врше коленопреклоњења „мало къ земли могоущиимъ, а немогуущиимъ мало нешто быти оутверждения“. Потом се у себи изговара молитва „Боже, оцести ме грешнаго и помилууй ме“ са раширеним рукама, а када монаси преклоне колена и главу до земље, говоре: „Съгршихъ ти, Господи, прости ме“ три пута. При сваком коленопреклоњењу и устајању монаси изговарају поменуте молбене речи истовремено, „а не единому прежде варити а дроугому остати“, управљајући се према темпу еклисијарха или чредног (служашчер) јереја. Регулише се и темпо извођења метанија – у неким случајевима лаганији, у неким бржи (хт, 31–32, ст, 31–32). Током келејног правила обавезно је чињење великих метанија: „А въ келияхъ вашихъ выноу коленопоклонение молеще се боуди вамъ“ (хт, 36, ст, 36). Најзад, вршење метанија могло је представљати и облик казнено-поправне мере – епитимије, као у следећем примеру: „аще ли се кто обленивъ и не въстанеть на оутрьноу или на ину слоужьбоу црковную, тъкмо вины некие

правые или болезни“, треба да начини 30 метанија пред игуманом и свом братијом посред трпезарије; ако се не покаје и по други пут не дође на службу, 60 метанија, док је за треће пропуштање службе предвиђено 100 метанија (ХТ, 114–115, СТ, 114–115).

ЗАКЉУЧАК

144

У овом раду покушали смо да понудимо комплексан и системски опис аскетске комуникативне културе у српској говорној и социокултурној средини из дијахронијске перспективе. Опис комуникативне културе монаштва у средњовековној Србији показује да се по низу параметара вер-

балног и невербалног комуникативног понашања она придржавала норми и традиција прихваћених у комуникативној култури скитског и киновијског монаштва из средина у којима је оно поникло или доживело процват (Египат, Сирија, Палестина, Русија), чему су посвећени поједини наши ранији радови (исп. Кончаревић 2007; Кончаревић 2008), али са извесним обележјима која дозвољавају да се говори о формирању специфичног српског типа монашке духовности. Истовремено, њене одлике нису доживеле битне промене до данашњег дана, што је, несумњиво, још једно сведочанство универзалног, наднационалног и временски неусловљеног карактера монашког служења и одговарајућег начина живота.

summary

Σ The typicons of St. Sava as a source for studying Serbian ascetic culture of communication

This paper deals with the complex and systematic description of the culture of communication of the monasticism in the Serbian speaking, socio-cultural community from the diachronic perspective following the situational model of description. The aim is to comprehend the specific characteristics of verbal and nonverbal communicative behaviour based on the material provided by the oldest Serbian monastery typicons from the end of the 11th and 12th centuries written by St. Sava (The Typicons of Karayas, Chilandar, Studenica and The Directory for Keeping the Book of Psalms).

The description of the monastic culture of communication in the medieval Serbia reveals that, according to a number of norms of verbal and nonverbal communicative behaviour, it respected the norm and the tradition accepted in the culture of communication of sketic and coenobitic monasticism in the communities in which it originated or flourished (Egypt, Syria, Palestine, Russia), to which some of our previous papers were dedicated, but with certain characteristics which allow us to speak of the formation of a specific type of Serbian monastic spirituality. At the same time, it has not changed much up to these days, which is, undoubtedly, one more testimony of the universal, “beyond national” and timeless monastic service and of the corresponding way of life.

Извори

кт, хт, ст, уп: Карејски типик. Хиландарски и Студенички типик. Устав за држање Псалтира. – In: Списи светог Саве. – Београд – Сремски Карловци: Српска краљевска академија. – С. 5–150, 199–202.

Литература

145

- Гранић 1935: **Гранић, Филарет**. Црквеноправне одредбе Хиландарског типика св. Саве о настојатељу и осталим манастирским функционарима. – In: Богословље. – Београд. – Књ. х. – С. 171–188.
- Гранић 1936 а: **Гранић, Филарет**. Црквеноправне одредбе Карејског и Хиландарског типика св. Саве у вези с аналогним одредбама грчких манастирских типика. – In: Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. – Београд. – Књ. хvі. – С. 189–198.
- Гранић 1936 б: **Гранић, Филарет**. Црквеноправне одредбе Хиландарског типика св. Саве. – In: Светосавски зборник. – Београд. – Књ. 1. – С. 65–128.
- Гранић 1938: **Гранић, Филарет**. Одредбе Хиландарског типика св. Саве о харитативној делатности манастира. – In: Глас Српске краљевске академије. – Београд. – Књ. сLXXIX. – С. 165–176.
- Димитријевић 1977: **Димитријевић, Димитрије**. Светосавско доживљавање хришћанства с нарочитим обзиром на монаштво. – In: **Велимировић, Јован** (уред.). Свети Сава: споменица поводом осамстогодишњице рођења (1175–1975). – Београд: Свети архијерејски синод спц. – С. 213–243.
- Ђорђевић 1977: **Ђорђевић, Петар**. Списи светог Саве и филологија. – In: **Велимировић, Јован** (уред.). Свети Сава: споменица поводом осамстогодишњице рођења (1175–1975). – Београд: Свети архијерејски синод спц. – С. 245–254.
- Јухас-Георгијевска 2005: **Јухас-Георгијевска, Љиљана**. Књижевни рад светог Саве. – In: **Свети Сава**. Сабрана дела. – Београд: Политика, Народна књига. – С. 5–92.
- Кончаревич 2006 а: **Кончаревич, Ксенија**. Коммуникативно поведење монашеских ујединења у српској речевој и социокултурној среди (ситуативна моделе анализа). – In: **Стернин, И. А., Пипер, П.** (ред.). Коммуникативно поведење славјанских народа. – Воронеж: Истоки. – С. 28–54.
- Кончаревич 2006 б: **Кончаревич, Ксенија**. О неким аспектима комуникативне културе старообрядце. – In: **Стернин, И. А., Пипер, П.** (ред.). Коммуникативно поведење славјанских народа. – Воронеж: Истоки. – С. 97–120.
- Кончаревич 2007: **Кончаревич, Ксенија**. Прилог проучавању метаструктуре литургијског дискурса: начела организације и дискурсни маркери. – In: **Стил**. – Београд. – Бр. 6. – Стр. 179–190.
- Кончаревич 2007: **Кончаревич, Ксенија**. Уставы российских монастырей XI–XVII вв. как материал для изучения коммуникативной культуры монашеских. – In: **Стернин, И. А., Шипелевич Л.** (ред.). Коммуникативно поведење славјанских народа: русские, украинцы, белорусы, поляки, сербы. – Warszawa: Instytut Rusycystyki Uniwersytetu Warszawskiego. – С. 75–95.

КСЕНИЈА КОНЧАРЕВИЋ

- Кончаревић 2008: **Кончаревић, Ксенија**. Патристички списи као извор за проучавање аскетске комуникативне културе. – In: Црквене студије. – Ниш. – Књ. v. – С. 81–105.
- Симић 1977: **Симић, Прибислав**. Рад светог Саве на осавремењивању богослужења у Српској цркви. – In: **Велимировић, Јован** (уред.). Свети Сава: споменица поводом осамстогодишњице рођења (1175–1975). – Београд: Свети архијерејски синод спц. – С. 187–205.
- Стернин 2000: **Стернин, И. А.** Модели описания коммуникативного поведения. – Воронеж: Истоки. – 27 с.
- Стернин 2008: **Стернин, И. А.** Коммуникативное поведение и его описание. – In: **Стернин, И. А.** Теоретические и прикладные проблемы языкознания. – Воронеж: Истоки. – С. 104–129.
- 146 Ђоровић 1928: **Ђоровић, Владимир**. Предговор. – In: Списи светог Саве. – Београд – Сремски Карловци: Српска краљевска академија. – С. I–LXIII.