

Дарко Крстић

Центар за црквене студије, Ниш - Србија

e-mail: darkovelja@yahoo.com

БИБЛИЈСКИ МОТИВИ У ПРИЧИ О СВЕТОМ ЈОВАНУ ВЛАДИМИРУ У ЛЕТОПИСУ ПОПА ДУКЉАНИНА

***Апстракт:** Иако се у животопису светог краља Јована Владимира, сачуваног у Летопису, експлицитно наводи само један библијски стих (Јн 10,11), прича о зетском краљу је изузетно богата алузијама на светописамски текст. Поред јасног навођења јовановске теологије о Добром Пастору, писац Владимировог животописа инкорпорира наведену теологију о страдајућем Пастору у ширу перспективу синоптичке евхаристијске теологије о Пастору. Тематски и жанровски је потпуно другачији опис љубави и брака између Косаре и Владимира, што писац користи као zgodnu прилику да прикаже наведену љубав кроз призму софиолошких мотива дидактичких наратива о Јосифу и пророку Данилу. У закључку животописа писац развија приказ Владимира са карактеристикама Исаијиног Слуге Божјег, што је теологија која се одлично uklapa у јовановску слику страдајућег Доброг Пастора. На крају, Свети Јован Владимир слика се као павловски Духоносац, кроз чије поступке се на историјској сцени раног XI века остварују софиолошки принципи Божје праведности.*

***Кључне речи:** Библија, Јован Владимир, Добри Пастир, софиологија, Јосиф, пророк Данило, Слуга Божји, пророк Исаија, апостол Павле, Дух Божји.*

Јован Скилица, значајан византијски историчар са краја 11. и почетка 12. века, у неколико редака помиње српског владара Јована Владимира. Описује га као благог и мирољубивог владара кога је на превару убио бугарски владар Јован Владислав: „И док је Тривалијом и најближим деловима српских земаља (τῶν ἀρχωτάτων Σερβίας μερῶν) владао Владимир, муж Самуилове ћерке, човек благ и мирољубив и привржен врлинском животу (ἀνὴρ ἐπιεικὴς καὶ εἰρηνικὸς καὶ ἀρετῆς ἀντεχόμενος), благостање је владало у Драчу. Пошто је Гаврило (Радомир) убијен од стране Јована (Владислава), и овај муж, намамљен лажним обећањима и поверовавши писменим заклетвама које му је уручио Јован (Владислав) преко Давида, архиепископа Бугарске, предаде се и недуго затим беше убијен.“¹ Скилица нам даје врло штуре податке о Јовану Владимиру, помињући кратак опис његовог карактера, брак са Самуиловом ћерком и напоследку насилну смрт од руке бугарског владара Јована Владислава.

Суштински исти распоред тема срећемо и у причи о Светом Јовану Владимиру у *Летопису попа Дукљанина*. Епизода о дукљанском краљу умногоме се разликује, и стилски и тематски, од остатка *Летописа*. После бескрајног низа сувопарног набрајања владара, читалац одједанпут наилази на жив наративни приказ богоугодног живота, љубави, мученичке смрти и посмртне освете своме крвнику дукљанског владара Јована Владимира. „То је, дакле, житије владара-мученика, и припада мартиролошком житијном жанру.“² Непознати Дукљанин је саставио ово житије у годинама непосредно

1 Ioannis Scylitzae 353,64–354,70.

2 Богдановић 1991, 135.

после мученичке смрти Јована Владимира (1016), а писац *Летописа* га је касније инкорпорирао у свој спис.³

Хагиографски карактер приче о Светом Јовану Владимиру је разлог због кога писац користи низ библијских слика и мотива, као и експлицитно позивање на одређени библијски стих, који у пишевим очима програмски сажима живот светог краља кроз његове сопствене речи: „Треба да ја, драга браћо, испуним ону јеванђелску изреку која гласи: Дobar пастир даје своју душу за своје стадо.“⁴ Јн 10,11 представља једини експлицитни библијски цитат у *Летопису*⁵, и уз библијске слике и мотиве приче о Јовану Владимиру одудара од сувопарне наравице и потпуног одсуства библијске тематике остатка *Летописа* – податак који читаоца може да зачуди, ако се узме у обзир да се по сведочанству самог писца *Летописа* ради о црквеном прелату дукљанске латинске цркве. Сврха овог чланка је анализа управо ове, у нашој медијевистици дубоко запостављене, библијске димензије животописа светог краља Јована Владимира.

А) Евхаристијска слика Доброг Пастира (Јн 10)

„Самуил, бугарски цар, сакупивши велику војску дође у Далматинске крајеве и удари на земљу краља Владимира. Краљ, који је био свети човек, понизно се повуче и са читавим својим људством попе се на брдо које се зове Облик.“⁶ Јован Владимир, „украшен сваким знањем и светошћу“⁷ представља антихероја *Летописа*, јер се његов мирољубиви профил⁸ никако не уклапа у бескрајан низ ратова које описује барски прелат. Ако у уводу *Летописа* писац наглашава да је био „замољен...нарочито од младића града Бара, који се забављају не само слушањем или читањем о ратовима већ и учествовањем о њима“⁹, онда повлачење Јована Владимира на брдо и избегавање директног сукоба са Самуилом дивергира од основне намере књиге. Слично као и у Скиличином извештају, страдање и смрт Јована Владимира, а не његови војни успеси, представљају тематику описа зетског краља. Из овога може да се изведе закључак да „политички значај кнеза Владимира очевидно није био велик; његов култ стога долазиће несумњиво од његове моралне вредности“.¹⁰

Пошто Самуило није био у стању да савлада зетског краља, „жупан, пак, оног мјеста, попут издајника Јуде, пошаље цару ову поруку: Господару, ако твоје величанство жели, ја ћу ти предати краља“¹¹, на шта му Самуило обећава богату награду. Вероломни жупан је експлицитно упоређен са Јудом, чиме се Свети Јован Владимир функционално поистовећује са Христом. На овај начин писац *Летописа* у опису жупанове предаје Јована Владимира за новац алудира на представу Христа кога апостол Јуда Искариотски предаје¹² јеврејским архијерејима за новчану накнаду (Мк 14,10–11; Мт 26, 14–16; Лк 22,3–5).

3 В. Кашанин 1975, 68.

4 *Летопис* 125–126.

5 Супротно тврди Кашанин, који инсистира да у *Летопису* „не постоји ниједан цитат из хришћанских списа, као да је књигу писао не човек цркве, већ ратник“ (Кашанин 1975, 70).

6 *Летопис* 125.

7 Исто.

8 Сетимо се горенаведене карактеризације Јована Владимира од стране Скилице као εἰρηνικός.

9 *Летопис* 107.

10 Ђоровић 2006, 110.

11 *Летопис* 125.

12 Погрешно је у преводима доленаведених перикопа о Јудином издајству Христа користити глагол „издати“, јер сва три јеванђелиста користе глагол παραδίδομι са значењем „предати“. За издају се, међутим, користи грчки глагол προδίδομι, кога нема ни у једном од текстова перикопе о Јудином издајству.

После овако успостављене наративне паралеле између светог краља Јована Владимира и Христа, наине у догађају њиховог предавања за новац, следи поменута идентификација зетског краља са јовановским приказом Исуса Христа као Доброг Пастира: „Треба да ја, драга браћо, испуним ону јеванђелску изреку која гласи: Добар пастир даје своју душу за своје стадо (Јн 10,11). Дакле, боље је, браћо, да ја дам своју душу за све вас и да својевољно дам своје тело да га касапе или убију, него да се ви изложите опасности од глади и мача.“ Спомињање јеванђелске изреке у тексту *Летописа* такође упућује на Јн 10, јер се у Јн 10,6 наведено поређење Христа са Добрим Пастиром назива управо изрека: „Ову изреку (*παροΰσιαν*) каза им Исус.“¹³ Свети Јован Владимир који предаје себе за све своје поданике евоцира слику Христа који је предат за све нас: „Бог, који свога Сина не поштеде, него га предаде за све нас (*ὁπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν*), како да нам са Њиме и све не дарује“ (Рим 8,32). Универзалност Христове жртве наглашена је у синоптичким текстовима који преносе Христове Речи Установљења свете Евхаристије. Христова жртва се пролива за многе – у Мк 14,24 „ὁπὲρ πολλῶν“, док у Мт 26,28 стоји „περὶ πολλῶν“ – што значи за све људе.¹⁴

Жупанова предаја Јована Владимира попут Јудине предаје Христа и Христоролика жртва Јована Владимира „за све вас“, као и добровољно прихватање смрти имплицирају евхаристијски контекст Христове Тајне Вечере као наративни мотив при опису светог краља Јована Владимира. Као што у синоптичким јеванђељима Јудиној издаји (Мт 26,14–16; Мк 14,10–11. 17–21; Лк. 22,3–6) следује прича о Христовој Тајној Вечери на којој говори о свом жртвовању за све (Мт 26,26–30; Мк 14,22–26; Лк 22,14–20), тако и у *Летопису* жупановој издаји Јована Владимира следи прича о светом краљу као христороликом Добрим Пастиром који се жртвује за све.

Постоје и други показатељи који потврђују евхаристијски мотив при опису зетског краља као Доброг Пастира из Јн 10,11. Свети Јован Владимир, у форми библијског опроштајног говора, наглашава да ће дати своју душу и тело за своје поданике, тј. да је спреман да добровољно прими смрт (уп. Јн 10,15.17). Прихватање смрти је асоцирано са функцијом Христа као Пастира у евхаристијском контексту Тајне Вечере већ у Мк 14,27¹⁵, а то је стих који наводи старозаветно пророчанство у Зах 13,7: „ударићу пастира и овце ће се разбежати.“ Исто тако, потребно је обратити пажњу на пар „душа–тело“ у наведеном исказу Светог Јована Владимира. У библијској антропологији је појам „душа“ (гр. ψυχή, јевр. נַפְשׁ) често био поистовећиван са појмом крви, што се најбоље види у Законику Светости: „Јер је душа тела у крви“ (Лев 17,11). Исто тако и Дефтеронимистички Законик инсистира да човек не треба да једе крви, „јер је крв душа, па не једи душе с месом“ (Пон Зак 12,23). Најексплицитнији израз функционалног поистовећивања душе и крви налазимо у Лев 17,14: „Јер је душа сваког тела крв његова, то му је душа.“¹⁶ Ово старозаветно функционално изједначавање душе и крви је значајно за нашу анализу опроштајног говора Светог Јована Владимира, јер се пар „душа–тело“, који свети краљ даје за своје следбенике кроз наведено поистовећење, асоцира са паром „крв–тело“ из Христових Речи Установљења на Тајној Вечери. Као што Христос на Тајној Вечери даје своје тело и крв за све људе (Мк 14,22–25; Мт 26,26–29; Лк 22,15–20)¹⁷, тако и Свети Јован Владимир даје своју душу (крв) и тело за све своје људе.

13 О значењу појма *παροΰσιαν* у Јовановом Јеванђељу в. Barrett 1960, 307.

14 В. Караβιδόπουλος 2001, 442.

15 В. Brown 1966, 395.

16 В. Кубат 2008, 69–70.

17 Опширније о синоптичким приказима Речи Установљења в. Kodell 1991, 83–117.

Из свега наведеног могуће је закључити да састављач животописа Светог Јована Владимира, преузетог касније у *Летоницу*, не идентификује светог краља једноставно као Доброг Пастира из Јн 10, већ инкорпорира јовановску теологију о страдајућем Пастиру са синоптичким евхаристијским учењем о Пастиру.

Евхаристијска димензија јовановског учења о Доброг Пастиру одлично се слаже са описом смрти Светог Јована Владимира: „Тада краљ, пошто се помолио, исповиједио и примио тијело и крв Господа, а држећи у руци онај крст који је добио од цара, рече:...а да умирем без кривице, нека овај часни крст, скупа са вама, буде мени свједок судњег дана.“¹⁸ Свети Јован Владимир се причешћује Христовим телом и крвљу непосредно пред смрт, чиме се евхаристијски поистовећује са Христовом смрћу сходно учењу апостола Павла: „Кад год једете овај хлеб и чашу ову пијете, смрт Господњу објављујете“ (1 Кор 11,26). Својом смрћу Свети Јован Владимир евхаристијски објављује Христову смрт, што га чини христоликим јунаком *Летоница*.

Евхаристијски контекст приказивања Јована Владимира као јовановског Доброг Пастира, спремног да положи свој живот за све своје поданике, налази свој природни наративни наставак и врхунац у опису његове смрти. Међутим, између ове две тематски и семантички повезане епизоде писац животописа умеће епизоду о љубави и браку зетског краља са Самуиловом ћерком Косаром. Писац ће у овој епизоди да користи потпуно другачије библијске мотиве од мотива Доброг Пастира, што такође указује да је епизода о романи Косаре и Јована Владимира жанровски другачије ткиво у поређењу са евхаристијским приказом страдања Јована Владимира као Доброг Пастира.

Б) Софиолошки мотиви: пророк Данило и Јосиф као праслике Јована Владимира

После предаје Јована Владимира Самуилу у духу страдајућег Доброг Пастира, очекивали бисмо да ће следећа сцена бити погубљење зетског краља. Уместо тога, Самуилу „га одмах пошаље у прогонство у охридске стране, у мјесто које се зове Преспа, где се налазио и двор овог цара“.¹⁹ Владимирово прогонство је у ствари заробљеништво у тамници младог зетског краља: „Владимир се налазио у оковима, упражњавајући дању и ноћу пост и молитву. Њему се приказа анђео Господњи који га је тешио.“²⁰ Слика Владимира као утамниченог младића, који у тамници пости и моли се Богу и коме помаже анђео Божји је вишеструка асоцијација на старозаветну причу о пророку Данилу, чиме се у животопис српског краља упредају значајни софиолошки мотиви. Пророк Данило је неправедно утамничен од стране Навуходоносора и бачен у ужарену пећ (Дан 3) и лавовску јаму (Дан 6). Он редовно пости (Дан 1,8–16) и свакодневно се моли Богу, као што видимо у Дан 6,10: „А Данило...падаше на колена своја три пута на дан и мољаше се и хвалу даваше Богу своме као што чињаше пре.“²¹ Присуство анђела Божјег који избавља утамниченог младића је такође софиолошки мотив из књиге пророка Данила. Заробљен у јами са лавовима, Данило експлицитно каже: „Бог мој посла анђела свога и затвори уста лавовима, те ми не наудише“ (Дан

18 *Летонис* 129.

19 *Летонис* 126.

20 *Исто*.

21 Приказ начина Данилове молитве представља значајан показатељ како су се Јевреји молили у постегзилском Јудаизму, као и неприкосновен значај молитве у свакодневном животу. Више о томе в. Hartman-Di Lella 1978, 199.

6,22). Слично томе, Данило је са своја два друга избављен из ужарене пећи такође од стране анђела Господњег²² (Дан 3,28: „да је благословен Бог...који посла анђела свога и избави слуге своје“).

Што се тиче поста, постоји још једна паралела између старозаветног Данила и Јована Владимира у *Летонису*. Резултат Даниловог поста је чињеница да му је лице лепо (Дан 1,15), што је у сагласности са постегзилским схватањем да пост даје телу снагу и лепоту.²³ Слично библијском Данилу, и Владимира изглед је леп, и поред поста.²⁴ Јасан софиолошки мотив при опису Владимира налазимо у податку „да је пун знања и божије мудрости“²⁵, што такође има паралелу у опису пророка Данила, коме Бог даје „знање и разум у свакој књизи и мудрости“ (Дан 1,17). Према свему горенаведеном, писац Владимироваг животописа користи бројне старозаветне софиолошке мотиве из описа мудрог пророка Данила да би наративно уобличио слику Светог Јована Владимира.

У лепог изгледом, мудрог и пуног знања Јована Владимира заљубљује се Самуилова ћерка Косара. Ово је још један софиолошки мотив Владимироваг животописа, који асоцира на један други софиолошки циклус, наиме на причу о Јосифу²⁶ (Пост 37–41). Библијски Јосиф је тип мудрог младића који има доста додирних тачака са описом пророка Данила. За нашу анализу је битно да су обојица пуни мудрости (Пост 41,39~Дан 1,17,20), лепо изгледом (Пост 39,6~Дан 1,4,15) и да су неправедно утамничени (Пост 39, 20~Дан 3,20; Дан 6,16), а затим и ослобођени заточења (Пост 41,37-41~Дан 3,30; Дан 6,23).²⁷ Пошто и Владимир из *Летониса* дели исте ове особине као и Јосиф и Данило, можемо да закључимо да је слика Владимира као мудрог, лепог и утамниченог младића библијска рефлексивна софиолошка прича о Данилу и Јосифу. Ипак, романа Владимира са Косаром тематски алудира само на причу о Јосифу, јер је тај жанр потпуно одсутан у књизи пророка Данила.

Додуше, романа Владимира и Косаре само иницијално асоцира на причу о Јосифу и Петефријевој жени. Као што се Косара загледала у лепог Владимира, тако се и Петефријева жена загледала у лепог Јосифа (Пост 39,6–7). Међутим, док Јосиф одбија појуду удате жене, Владимир нема проблема да са неударом принцем ступи у брак. Другим речима, паралела између Јосифа и Владимира није потпуна, због различитих стања Косаре и Петефријевог жене у погледу удатости или неударности. Поред тога, контраст између Косаре и Петефријевог жене је имплицитно дат у тексту *Летониса* када се наводи како „га она заволи, али не из страсне појуде“²⁸. У сваком случају, на делу је романтични софиолошки мотив згодног мудрог младића, који привлачи пажњу супротног пола. Међутим, овде не престају софиолошки мотиви. У *Летонису* читамо и разлог због ког се Косара заљубила у Јована Владимира: „Њој се његов говор учини слађи од меда и саћа.“²⁹ Овде је реч о познатој софиолошкој метафори о сладости говора заљубљених, тако карактеристичној за *Песму над Песмама* (Песма 4,11; 5,1; уп. Пр 5,3). Поред наведене љубавне метафоре, Јован Владимир је приказан и општијом

22 Да анђеос Господњи спасава Данила са своја два друга имплицира и Дан 3,25: „Видим четири човека одрешена где ходе посред огња и није им ништа, и четврти као да је син Божји.“ В. Hartman-Di Lella 1978, 158.

23 В. Hartman-Di Lella 1978, 130.

24 В. *Летонис*, 126.

25 *Исто*.

26 О софиолошком карактеру циклуса о Јосифу в. von Rad 1962, 432; von Rad 1978, 280.

27 Опширније о софиолошким паралелама између Јосифа и Данила в. Hartman-Di Lella 1978, 56.

28 *Летонис* 126.

29 *Исто*.

софиолошком метафором о речима мудраца које су слатке као мед и саће: „Сине мој, једи мед, јер је добар, и саће, јер је слатко грлу твоме. Тако ће бити познање мудрости души твојој“ (Пр 24,13–14)³⁰.

После коришћења ових општих софиолошких мотива, писац животописа Владимироваг нас враћа софиолошким асоцијацијама на праведног Јосифа. После Косариног ултиматума оцу да се уда за Владимира, Самуило попушта па „одмах пошаље људе к Владимиру с наређењем да му га прикажу окупаног и одевеног у краљевском руху...цар успостави Владимира за краља и даде му земљу и краљевство његових предака и читаву Драчку територију.“³¹ Заточени Владимир је избављен из тамнице, обучен у свечану краљевску одећу и дата му је земља на управу, што неодољиво подсећа на Јосифову судбину са египатским фараоном: „Па рече фараон Јосифу:...Ти ћеш бити над домом мојим...Ево постављам те над свом земљом египатском. И скиде фараон прстен са руке своје и стави га Јосифу на руку, и обуче га у хаљине од танкога платна“ (Пост 41,39–42). Уздизање на власт утамниченог мудрог младића је, додуше, софиолошки мотив присутан и у причи о Данилу (Дан 3,30), али романтична атмосфера приче о Владимиру и Косари указује на софиолошку причу о Јосифу као примарном библијском моделу при описивању Владимироваг уздизања на власт и владања од Самуила дарованом му земљом.

Следи опис целомудреног брачног живота Владимира и Косаре: „И тако краљ Владимир живљаше са својом женом Косаром у пуној светости и непорочности, љубећи Бога и служећи му дању и ноћу.“³² Целомудрен живот брачних другова је такође софиолошка тема. Мудросна књижевност саветује мушкарца да живи у срећном браку са својом женом (Пр 5,15–19; 12,4; 14,1; 19,14). Владимир и Косара се и у брачном аспекту свог живота показују као мудри, јер следују заповестима софиологије живећи непорочно и целомудрено.³³

Чињеницу да је Владимиру дата Драчка земља на управљање писац користи као наративни оквир за увођење у животопис српског краља још једног софиолошког мотива, наиме слику идеалног владара који влада мудрошћу: „И тако краљ Владимир...повјереним му народом владаше са страхом Божјим и праведно.“³⁴ Иако се

30 О слаткоћи мудрих речи, као и о меду и саћу као метафорама мудрости, види опширније у: Бојовић–Крстић 2011, 45–47.

31 *Летонис* 127.

32 *Летонис* 127.

33 Занимљиво је упоредити додуше кратак, али упечатљив опис романсе између Владимира и Косаре са њој савременим византијским љубавним романима. Основне црте византијског љубавног естетизма су присутне и у романси између Владимира и Косаре, зато и за њих важи оцена Бичкова да „ствараоци византијских романа обнављају култ чулне лепоте и љубавне насладе, али већ у оквиру новог средњовековног морала. Дивно је уживати у љубави, али она мора бити сједињена с целомудреношћу. Зато се у центру пажње византијског романа не налази само занос љубави већ и тријумф целомудрености...Крајностима естетике аскетизма конфронтирају естетику еротизма, али не у њеним позноантичким формама, које иду до вулгарности...већ сублимизирану, ону која остаје у оквиру хришћанског морала. Схватајући љубав мушкарца и жене као неутуђиво и дивно својство људске природе, аутори византијских романа желе да покажу да је она достојна сваке похвале, али само под покровом целомудрености“ (Бичков 2012, 378–379). Као што Бичков каже, антички крајње чулни еротизам је модификован хришћанским моралом у коме целомудреност постаје контекст испољавања љубави. Оно што Бичков не каже, мада то превазилази обим његове студије, јесте да је хришћански морал љубавне целомудрености дубоко библијски и софиолошки заснован, са причом о целомудреном Јосифу као библијској парадигми мудрог човека.

34 *Исто*.

овде не наводи експлицитно Владимирову мудрост, која је уосталом поменута раније, помињање страха Божјег је сигуран показатељ присуства наведеног софиолошког мотива. „Почетак је мудрости страх Господњи“ (Пр 9,10; уп. Пр 1,7; 15,33; Пс 111,10; Јов 28,28) представља један од најзначајнијих аксиома библијске софиологије³⁵, тако да у општем софиолошком миљеу приче о љубави између Владимира и Косаре помен Владимирове владавине са страхом Божијим је могуће разумети једино у софиолошком контексту. Слика мудрог владара је софиолошка *par excellence*. Опште је познато да је цар Соломон, познат по својој пословичној мудрости (1. Цар. 4,29–34), по јеврејском предању родоначелник библијске софиолошке књижевности. А све је то постигао мудрошћу дарованом од Бога, што је још једна карактеристика библијске софиологије, јер у Пр. 8,15–16 читамо како Премудрост каже за себе: „Мноме цареви царују и владоци постављају правду.“ Премудрост Божија, као предуслов добре и праведне владавине мудрог владара, постаје на тај начин политички топос библијске софиологије.³⁶

Одмах после слике Владимира као идеалног мудрог владара, писац животописа говори о Самуиловој смрти и убиству његовог сина Радомира од стране (Јована) Владислава. Пошто је Владиславу у пучу помогао византијски цар Василије II³⁷, логично је да је Владимир, као вазал Самуила, смртног непријатеља наведеног византијског цара, пао у немилост новог бугарског владара. Он позива Владимира да му дође да му се поклони и призна врховну власт, али проницљива Косара схвата да њен брат од стрица жели да убије њеног мужа. Због тога се она нуди да уместо мужа оде код Владислава са објашњењем: „Мој господару, немој ићи да ти се...не деси као мом брату, већ пусти мене да одем и да видим и чујем како се краљ држи. Ако хоће мене да смакне, нека то уради, само да ти не погинеш.“³⁸ Косара није само мудра, јер може, на основу ранијег искуства са њеним братом Радомиром, да проникне у праве намере Владислава, већ је и пожртвована жена која љуби свог мужа и спремна је да положи свој живот за њега. Косара је приказана као Владимирова достојна жена; као што је Владимир спреман да жртвује себе за спас својих поданика, тако је и Косара спремна да се жртвује за свог мужа. Косара функционише као Добар Пастир (Јн 10) за свог мужа и представља идеалну супругу Владимира као Доброг Пастира. Иако се експлицитно не помиње у *Летонису*, тема добре жене – а такав је однос Косаре према Владимиру – представља још један значајан софиолошки мотив (Пр 12,4; 14,1; 31,10–31) који употпуњује софиолошки миље љубавне приче о Владимиру и Косари.

Слика Владимира и Косаре као Добрих Пастира у јовановском смислу, спремних да положе своје животе за друге, са једне стране, и као мудрих, са друге стране, уједињују два наведена доминантна библијска мотива у складну наративну целину. Прича се наставља тиме што Косара одлази код лукавог Владислава, који је свестан да не сме да јој науди ако жели да му дође и Јован Владимир. Зато му шаље златан крст као залог верности и сигурности са речима: „Прими веру крста и дођи да те

35 Више о страху Божјем и мудросној (дидактичкој) књижевности у Светом писму в. von Rad 1978, 65–68.

36 То је нарочито видљиво у каснијем софиолошком делу *Премудрости Соломонове*, где се Премудрост Божија приказује као жена коју тражи владар Соломон. Као што ниједан краљ не може да влада без своје краљице, тако ни mudar краљ не може да влада без Премудрости Божије (уп. Прем. Сол. 6,1–11; 7,7–22; 8,2–21). Више о мудрому владару као софиолошком топосу в. у Бојовић–Крстић 2011, 119–130.

37 *Летонис* 127.

38 *Летонис* 128.

видим, па да се скупа са својом женом вратиш у своје место.³⁹ Златан крст је симбол почаст и моћи. Због тога Владимир, у маниру Доброг Пастира – писац животописа се враћа на библијски мотив страдајућег Доброг Пастира – тражи да му Владислав пошаље дрвени крст са следећим објашњењем: „Знамо да Господ наш Исус Христос, који је за нас страдао, није био распет на златном или сребрном већ на дрвеном крсту. Зато ако је твоја вјера чврста...пошаљи ми по свештеним лицима дрвени крст, па ћу доћи, будући да се, вјером и снагом нашег Господа Исуса Христа, поуздајем у животни крст и драгоцјено дрво.“⁴⁰ Свети краљ Јован Владимир прихвата само дрвени крст, јер само он симболички указује на Христово страдање као Доброг Пастира, коме на овај начин христолико следује и Јован Владимир. Дрвени крст, који имплицира Владимирову смрт као христоликог Доброг Пастира, назван је „животни крст“, чиме писац животописа асоцира на Владимиров крст као рајско дрво живота (уп. Пост 2,9). Животни дрвени крст антиципира Владимирову победу над смрћу, којој се добровољно предаје, што ће писац животописа описати у приказу чуда после Владимирове смрти. „Примивши крст, краљ клекне и помоли се, па пошто је пољубио крст, стави га у недра, а затим с малом пратњом оде к цару.“⁴¹ Носећи крст (у недрима), свети краљ Јован Владимир иде у сусрет смрти пред бугарским владарем Јованом Владимиром. Овде писац животописа алудира на јеванђелско учење о неопходности ношења крста као истинског знака Христовог ученика (Мт 10,37–38; Лк 14,26–27). У контексту Владимировог и Косариног брака, Лк 14,26–27 („Ако неко дође мени и не мрзи...и жену...па и душу своју, не може бити мој ученик. И ко не носи крста свога и за мноме не иде, не може бити мој ученик“) представља потпунију библијску паралелу Владимировом ношењу крста, не само јер се помиње љубав према жени, већ и што је јеванђелиста Лука наративно уклопио Христову изреку о ношењу крста, као знака истинског ученика, као увод у описивање Христовог пута ка Јерусалиму где га чека смрт.⁴² Другим речима, као што Христос пред пут у Јерусалим, где ће да пострада, говори о ношењу крста као неопходном предуслову следовања Њему, тако исто и Владимир носи крст и креће на погубљење, чиме писац животописа Владимировог указује на чињеницу да је свети српски краљ Јован Владимир истински ученик Христов. Мржња према души својој је хиперболичан начин исказивања спремности истинског Христовог ученика да положи свој живот за Христа⁴³ и савршено се уклапа у доминантан мотив библијског Доброг Пастира у животопису Светог Јована Владимира.

Истински Христов ученик, српски краљ Јован Владимир, креће на пут ка Преспи, где се налази Владислављев двор. На том путу, по Владислављевој заповести, Владимира чекају бројне заседе, које он успешно пролази, заштићен од анђела Господњих.⁴⁴ Писац животописа поново користи софиолошку слику мудрог Данила, кога у одсутном моменту искушења штите анђели од погубљења (уп. Дан3,28; 6,22). У тексту се даље види још једна имплицитна асоцијација на књигу пророка Данила, којом се постиже суптилна паралела између Данила и Јована Владимира. Пророк Данило је приказан како се моли „Богу небескоме“ (Дан 2,18), а исто тако је описан и Владимир који „чим је ушао у двор поче, као што то бијаше његов обичај, да се моли небескоме

39 *Летонис* 128.

40 *Исто*.

41 *Исто*.

42 В. Fitzmyer 1985, 1060.

43 *Исто* 1063.

44 В. *Летонис* 128.

Богу.⁴⁵ Велики и непрекидни молитвеник Богу небескоме, пророк Данило (Дан 6,10) представља библијски узор српском светом краљу Јовану Владимиру.

После описа смрти српског краља, следи класичан житијни опис светитељевих (мученикових, ако је реч о мучеништву) чудеса по његовој смрти, на име есхатолошког типа оздрављење болесних на гробу мученика као и појава ноћу на истом месту божанске светлости. Владислав, уплашен од догађаја на Владимировом гробу, дозвољава Косари да пренесе тело покојног мужа где хоће. Владимирова верна жена је изабрала да сахрани супруга у истој цркви где је одраније био сахрањен и Владимиров отац, да би се, после замонашења и смрти, и она њима придружила.⁴⁶ На крају, као највеће чудо Светог Владимира наводи се погубљење бугарског краља Владислава при његовој опсади Драча. Морална поука приче о Владислављевом безумљу и Владириновој казни је несумњивог софиолошког карактера: „И тако се случи да најгори убица – који сједећи за ручком бијаше наредио да се Владимиру посијече глав – сам буде при вечери убијен, да се претвори у анђела Сатане.“⁴⁷ Прича о Владириновој смрти врхуни управо у овом моменту када се испуњава *ius talionis*, тј. када Владимиров убица бива убијен на исти начин, што успоставља божанску правду на земљи.⁴⁸

Истоветну поруку преносе и друга библијска места која говоре о убиству убице на лапидаран и софиолошки начин. Пре свих, реч је о Пост 9,6: „Ко пролије крв човечију, његову ће крв пролити човек.“ Иако је по овом стиху човек извршитељ праведне санкције, то је ипак Божја заповест по којој човек поступа, као што се види у етиологизацији наведене заповести: „јер је Бог по своме облику створио човека“. Убиство носиоца облика Божјег је директан злочин против Бога, као што нам то презентује софиолошка сентенца из 1 Кор 3,16–17: „Не знате ли да сте храм Божји и да Дух Божји обитава у вама? Ако неко разара храм Божији, разориће њега Бог.“ Формална кореспонденција између злочина и Божје (Владимирове) казне упућује на базично библијско схватање Божје правде и праведне казне.⁴⁹ Пошто је Свети Владимир храм Божји и христолики носилац облика Божјег, онда његовог убицу чека казна из наведене Павлове софиолошке сентенце.

Испуњење Божје правде Владимировим убиством свог убице целокупна прича о Светом Јовану Владимиру достиже свој наративни и семантички врхунац. Читалац стиче утисак да је прича о зетском краљу и испричана да би дала историјску потврду испуњењу принципа из Пост 9,6 у политичком ковитлацу раног XI века. Због тога се писац не интересује за војничке догађаје Владимирове владавине, већ се од самог почетка фокусира на антиципацију смрти зетског владара. Чак и када описује љубав и брак Владимира и Косаре, у центру пажње је Косарина спремност да положи живот за свог мужа, као што је и он спреман да положи живот за свој народ. Исто тако, писац не сматра да треба да нам презентује друга чуда Светог Владимира, иако зна за њих: „Ко жели сазнати колико и каквих добрих дјела и чудеса се Бог удостојио починити посредством блаженог Владимира, слуге својега, нека прочита књигу о његовим дјелима, у којој су његова дјела по реду описана.“⁵⁰ Усредсређеност писца на приказивање Владимирове и Владислављеве смрти, као испуњења горепомнуте

45 Исто.

46 В. Летонис 129–130.

47 Летонис 130.

48 О принципу *ius talionis*, израженом у софиолошким сентенцама Светог Законика в. Kaesemann 1969, 66–81.

49 В. Conzelmann 1975, 78.

50 Летонис 130.

софиолошке сентенце о убиству убице од стране праведне жртве, даје нам за право да жанровски одредимо причу о Светом Јовану Владимиру не само као мартиролошко житије, већ и као софиолошку форму *дидактичког наратива*. Управо је ова форма, поред софиолошких сентенци, била једна од најзначајнијих начина чувања и преношења софиолошких предања у Светом писму, што потврђују приче о Јосифу или пророку Данилу.⁵¹

В) Слуга Божји пророка Исаије као Владимиров модел

На крају приче о светом краљу даје се општа оцена његовог живота, где се он представља као слуга Божји. Израз „слуга Божји“ представља класичан библијски опис пророка (1 Цар 14,18; 15,29; Ам 3,7; Јер 7,25), али је истовремено за сваког познаваоца Светог писма директна алузија на чувене одељке Дефтеро-Исаије о Слуги Божјем (Ис 42,1–9; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12). Страдање Светог Јована Владимира и полагање своје душе за свој народ би нашло паралелу у Иса 52,13–53–12, у тзв. Четвртој Песми о Слуги Божјем. Јасније него у претходним песмама о Слуги Божјем, пророк говори о страдању и искупљујућој смрти Слуге Божјег⁵²: „Он би рањен за наше преступе, избијен за наша безакоња...и раном његовом ми се исцелисмо...као јагње на заклање вођен би...јер се истрже из земље живих...Али Господу би воља да га бије и даде га на муке кад положи душу своју...јер је дао душу своју на смрт“ (Иса 53,5–12). Интертекстуално читање житија слуге Божјег Јована Владимира са наведеним одељком о Слуги Божјем упућује на претпоставку да је многим догађајима из Владимировог живота и смрти библијски прототип Дефтеро-Исаијин Слуга Божји. Конкретно, Владимирова полагање душе за свој народ има паралелу у Иса 53,10.12, Владимирова мирно прихватање смрти асоцира на Иса 53,7, исцељивања над моштима светог Владимира упућују на мотив у Иса 53,5. Виђење божанске светлости ноћу на гробу зетског краља би имало паралелу у другим песмама о Слуги Божјем, где је он назван „светлост народима“ (Иса 42,6; 49,6).⁵³ Можемо да закључимо да писац животописа зетског краља Јована Владимира допуњује јовановско учење о смрти Доброг Пастира Исаијиним теологијом о страдалном Слуги Божјем, примењујући ове сродне теологије при опису живота светог зетског краља. Наравно, слика Владимира као јовановског Доброг Пастира је у првом плану и јасно изражена, док је библијски мотив страдајућег Слуге Божјег у позадини само назначен.

Библијски мотив страдајућег Слуге Божјег (Иса 53) кореспондира са јовановским мотивом Доброг Пастира који полаже живот за своје овце (следбенике). Иса 53,6 говори о људима (овцама) који се чисте од греха смрћу Слуге Божјег, што верно одсликава функцију Доброг Пастира у Јн 10.⁵⁴ Овим се потврђује тематска целовитост приче о Светом Јовану Владимиру, који се на почетку приказује као јовановски Добри Пастир, а на крају као Исаијин Слуга Божји.

Г) Пневматолошки крај житија

Житије Светог Јована Владимира представља само мали део забележених чуда и знамења светог зетског краља, која се сва налазе, по сведочењу писца, у „књизи о

51 Више о дидактичком наративу као начину преношења софиолошких предања у Библији в. von Rad 1978, 46–47.

52 В. Baltzer 2001, 392–429; Томић 2006, 128–131.

53 В. Heschel 2000, 155–156.

54 В. Lindars 1972, 361.

његовим дјелима“. Намена писања ове, нама непознате књиге, као и овог житија Светог Јована Владимира састоји се у томе да читаоци (и слушаоци) схвате да је он био „један дух са Господом и да је Бог био са њиме.“⁵⁵ Ово је алузија на 1 Кор 6,17, где апостол Павле каже: „А ко се сједини са Господом, један је дух (ἐν πνεύμα ἑστί) са њим.“ Онај који се, као Свети Јован Владимир, сјединио са Господом уједињује се са њим на најинтимнији начин, постајући један дух са Господом. Бити један дух са Господом значи живот Духом Божјим, поседовање Духа Божјег, јер је Господ Дух (уп. 2 Кор 3,17). Према Павловој теологији, Свети Јован Владимир је српски Духоносац, који је посветио своје тело (мошти) и учинио га храмом Духа Светога (уп. 1 Кор 3,19). Дух Божји у моштима Светог Јована Владимира чини да Духоносац Владимир више не припада себи, већ Богу јер је искупљен скупочено⁵⁶, наиме Христовом крвљу (уп. 1 Кор 6,19–20). Због тога дела Духоносца Владимира нису његова дела, већ дела Божја која се „Бог удостојио починити посредством блаженог Владимира“.

Павловски опис Светог Јована Владимира као Духоносца и светог човека који је био један дух са Господом у потпуности се слаже са приказом Владимира кроз призму Исаијиног Слуге Божјег. Слуга Божји је ексклузивни носилац Духа Божјег: „Ево слуге мога, кога подупирем, изабраника мога, који је мио души мојој, ставићу дух свој на њега, суд народима јављаће“ (Иса 42,1). Овде је Дух једна врста харизматског импулса, али истовремено и начин божанске ауторизације остваривања правде међу народима.⁵⁷ Слично Иса 61,1–7, и у Иса 42,1 духоноство Слуге Божјег (уп. Иса 59,21) носи у себи политичко-теолошки потенцијал при евалуацији односа међу царствима и народима, тако да се у овој перспективи може сагледати и сукоб између Владимира и Владислава. Духоносни Слуга Божји Владимир испуњава суд Божји праведном казном над својим убицом, бугарским владарем Владиславом. То је софиолошка лекција у форми дидактичког наратива о функционисању правде Божје у блиској прошлости писца и непосредних читалаца животописа Светог Јована Владимира.

Д) Закључак

Чињеница је да се у животопису светог краља Јована Владимира, сачуваног у *Летонису*, експлицитно наводи само један библијски стих (Јн 10,11). Међутим, ако је наведена детекција присуства различитих библијских мотива и топоса уверљива, онда можемо да говоримо о причи изузетно богатој алузијама на светописамски текст. Поред јасног навођења јовановске теологије о Добром Пастиру, писац Владимировог животописа инкорпорира наведену теологију о страдајућем Пастиру у ширу перспективу синоптичке евхаристијске теологије о Пастиру. Тематски и жанровски је потпуно другачији опис љубави и брака између Косаре и Владимира, што писац користи као zgodnu прилику да прикаже наведену љубав кроз призму софиолошких мотива дидактичких наратива о Јосифу и пророку Данилу. У закључку животописа писац развија приказ Владимира са карактеристикама Исаијиног Слуге Божјег, што је теологија која се одлично уклапа у јовановску слику страдајућег Доброг Пастира. На крају, Свети Јован Владимир се слика као павловски Духоносац, кроз чије поступке се на историјској сцени остварују софиолошки принципи Божје праведности.

⁵⁵ *Letonisc* 130.

⁵⁶ В. Аγουρίδης 1982, 108–110.

⁵⁷ В. McKenzie 1968, 36.

Извори

Летопис: *Летопис попа Дукљанина* (Стара српска књижевност у 24 књиге), Просвета–Српска Књижевна Задруга, Београд 1988.

Библија – Свето писмо Старог и Новог завета, Глас Цркве, Ваљево 2007.

Ioannis Scylitzae: *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, Walter de Gruyter, Berolini 1973.

Литература

- Αγουρίδης, Σ. (1982): *Αποστόλου Παύλου Πρώτη προς Κορινθίους Επιστολή. Ερμηνεία Καινής Διαθήκης 7, Θεσσαλονίκη*; Πουρναρά.
- Baltzer, K. (2001): *Deutero-Isaiah*. Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press.
- Barrett, Ch. K. (1960): *The Gospel according to St. John*. London: SPCK.
- Бичков, В. В. (2012): *Кратка историја византијске естетике*. Београд: Службени Гласник.
- Богдановић, Д. (1991): *Историја старе српске књижевности*. Београд: Српска Књижевна Задруга.
- Бојовић, Д. – Крстић, Д. (2011): *Премудрост у Светом писму и српској књижевности*. Ниш: Филозофски Факултет.
- Brown, R. E. (1966): *The Gospel according to John (i-xii)*. The Anchor Bible 29, Garden City, New York: Doubleday.
- Conzelmann, H. (1975): *I Corinthians*. Hermeneia, Philadelphia: Fortress Press.
- Ђоровић, В. (2006): *Историја Срба*. Ниш: Имприме.
- Fitzmyer, J. A. (1985): *The Gospel according to Luke (x-xxiv)*. The Anchor Bible 28A, New York: Doubleday.
- Hartman, L. F-di Lella, Alexander A. (1978): *The Book of Daniel*. The Anchor Bible 23, Garden City, New York: Doubleday.
- Heschel, A. (2000): *The Prophets*. Peabody, Massachusetts: Prince Press.
- Kaesemann, E. (1969): *New Testament Questions of Today*. Philadelphia: Fortress Press.
- Καραβιδόπουλος, Ι. (2001): *Το κατά Μάρκον Ευαγγέλιο, Ερμηνεία Καινής Διαθήκης 2, Θεσσαλονίκη*; Πουρναρά.
- Кашанин, М. (1975): *Српска књижевност у средњем веку*. Београд: Просвета.
- Kodell, J. (1991): *The Eucharist in the New Testament*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- Кубат, Р. (2008): *Основе Старосавезне антропологије*. Београд–Нови Сад: Православни богословски факултет – Беседа.
- Lindars, B. (1972): *The Gospel of John*. Grand Rapids-London: Eerdmans-Marshall, Morgan & Scott.
- McKenzie, J. L. (1968): *Second Isaiah*. The Anchor Bible 20, Garden City, New York: Doubleday.
- Томић, И. (2006): *Старозаветни пророци*. Београд: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“.
- von Rad, G. (1962): *Old Testament Theology (vol. I)*. New York-Evanston: Harper & Row.
- von Rad, G. (1978): *Wisdom in Israel*. Nashville & New York: Abingdon Press.

Darko Krstić

**THE BIBLICAL MOTIFS IN THE STORY OF SAINT JOHN VLADIMIR IN
*THE CHRONICLE OF THE PRIEST OF DIOCLEIA***

Although in the Life of the Saint King John Vladimir, preserved to us only in the text of *The Chronicle of the Priest of Diocleia*, is explicitly cited only one verse from the Bible (Jn 10,11), the narrative of the life and death of the king of Zeta is extremely rich in biblical allusions and motifs. The author not only exploits the johannine theology of the Good Shepherd, but he incorporates it in the broader context of the synoptic eucharistic theology of the perishing Shepherd and his atoning sacrifice for all humans. The description of the love and marriage of Kosara and John Vladimir belongs to a different genre and it offers quite another perspective in the reception and usage of biblical motifs. The author presents the romance between John Vladimir and Kosara through the prism of the wisdom motifs of the didactic narratives about Joseph and the prophet Daniel. At the very end, John Vladimir is depicted in the manner and with the characteristics of the Second Isaiah's Servant of God, which fits perfectly into the aforementioned picture of the johannine perishing Shepherd. The last but not the least, John Vladimir is presented as pauline Spirit-Bearer, who in the historical scene of the 11th century realizes the sophiological principles of the justice of God, preserved in the so-called "sentences of the Holy Law".

