

МИЛОШ ЖИВКОВИЋ  
Институт за књижевност и уметност, Београд  
miloscc.mz@gmail.com

## ЗЕМАЉСКИ И НЕБЕСКИ ЈЕРУСАЛИМ У СРПСКОЈ АЛЕКСАНДРИДИ

Мотив Александрове посете Јерусалиму у Српској Александриди особен је у контексту античке, византијске и хебрејске књижевности. Улога Јерусалима као сакралног простора анализира се у складу са теоријом хијеротопије А. Лидова, а симболи Небеског и Земаљског Јерусалима у Српској Александриди разматрају се у односу на различита теолошка и идеолошка становишта.

*Кључне речи:* Српска Александрида, Јерусалим, хијеротопија, ε редакција

The motif of Alexander's visit to Jerusalem in the Serbian Alexander Romance is distinctive in the context of Classical, Byzantine and Hebrew literature. The role of Jerusalem as a sacred space is analyzed in accordance with A. Lidov's theory of hierotopy, and the symbols of the Heavenly and the Earthly Jerusalem in the Serbian Alexander Romance are considered in relation to the various theological and ideological points of view.

*Keywords:* the Serbian Alexander Romance, Jerusalem, hierotopy, ε redaction

### 1. Хијеротопско схватање Јерусалима

У средњовековној уметности *сакрализација* простора је последица његовог *симболично*<sup>1</sup> доживљаја. Сакралност је најочигледнија у архитектури, али се налази и у књижевности. Духовност се помоћу уметности открива и њен квалитет може се пренети са једног на друго место,<sup>2</sup> што се и чини – на

---

<sup>1</sup> Špadijer, Symbolism of Space in Medieval Hagiography, 300.

<sup>2</sup> Popovic D., Desert as Heavenly Jerusalem: the Imagery of a Sacred Space, 155.

фрескама, у књижевним представама пакла, раја, у архитектонском устројству манастирских заједница.<sup>3</sup> Сакрални квалитет се открива и на различитим маркираним просторима у природи (пећина, врт, море, пустиња,<sup>4</sup> град).

Хијеротопија, заснована на истраживањима Алексеја Лидова,<sup>5</sup> означава активност стварања светог простора и хуманистичку науку која се бави изучавањем тог процеса.<sup>6</sup> Хијеротопски настаје Цариград, који у себи изнова ствара како светост Јерусалима тако и политичку моћ Рима, а касније то чине и престонице нових држава у византијском цивилизацијском кругу.<sup>7</sup>

Стварање светог простора увек је поновно стварање Јерусалима.<sup>8</sup> Његово централно место<sup>9</sup> потврђује се у Библији, на средњовековним мапама<sup>10</sup> и у космологији. Облик васељене је морао да одговара слици света пронађеној у Писму, као у Хришћанској топографији Козме Индикоплова.<sup>11</sup> Јерусалим је духовно и географско средиште, *иујак* средњовековног света.<sup>12</sup> И крсташки ратови се могу разумети као покушај да се политичка мапа прилагоди оној идеалној, Писмом одређеној.

Град се у средњовековној егзегези схвата двоструко: он је физички и географски, у хебрејској прошлости и политички, центар земље – *Земаљски Јерусалим*, али и симболични, апокалитички – *Небески Јерусалим* (из Откровења Јовановог, 21). Промена у разумевању се кретала од историјског до симболичног

<sup>3</sup> О хијеротопском схватању манастирског простора види *Popovic S.*, *Dividing the indivisible: the monastery space – secular and sacred*, 47–67.

<sup>4</sup> *Popovic D.*, нав. дело, 151–175.

<sup>5</sup> <http://hierotopy.ru/en/> јесте сајт са електронским издањима радова који се баве светим простором. Види и користан увод у ову тему *Lidov*, *Creating the Sacred Space, Hierotopy as a new field of cultural history*, ed. *Carnevale, Cremonesi, Spazi e percorsi sacri: I santuari, le vie, i corpi*, Padova 2012, 63–91, као и свеобухватан зборник *New Jerusalem. Hierotopy and iconography of sacred spaces*, ed. *Lidov*, Moscow 2009.

<sup>6</sup> *Lidov*, op. cit., 62.

<sup>7</sup> *Ердељан*, *Изабрана места: конструисање Нових Јерусалима код православних Словена*, 217.

<sup>8</sup> Са свих аспеката проучена је улога Јерусалима у средњем веку у *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism: Christianity, and Islam*, ed. *L. Levine*, New York 1999.

<sup>9</sup> О различитим могућностима коришћења Јерусалима као симбола види *Ердељан*, нав. дело, 44.

<sup>10</sup> Јерусалим је представљен у центру хришћанских мапа, на мапи света на подном мозаику Цркве Св. Ђорђа у Мадаби (6. век), на Херефордској мапи (13. век). На мапи Харолда Бунтинга (16. век, Израелска национална библиотека) налази се у средишту васељене замишљене у облику листа детелине.

<sup>11</sup> Исту слику преносе и текст и илустрације које су пратиле Хришћанску топографију Козме Индикоплова, за кога је свет био раван и налазио се у космосу *обликованом* по моделу заветног ковчега. Види *Manimatis, Theodosiou, Dimitrijevic*, *Contribution of Byzantine Men of the Church in Science, Cosmas Indicopleustes (6th century)*, 19–29.

<sup>12</sup> Види текст о вези хришћанске и античке географије и света *Alexander*, *Jerusalem as the Omphalos of the World: On the History of a Geographical Concept*, 104–120.

схватања.<sup>13</sup> Током векова, са смањивањем територије царства, град се све више симболички користи у илустрацијама, иконографији и химнографији. Слика Вишњег Јерусалима једна је од важних представа византијског света, са бројним духовним значењима.<sup>14</sup>

За разумевање начина на који реалнополитички простор поприма одлике оног метафизичког важан пример је *Српска Александрида*, редакција Псеудокалистенове Александриде, сачувана у великом броју рукописа византијске културне зоне.<sup>15</sup> Својим вековним развојем Роман о Александру показује промену прозне форме, драматизујући прелаз од хеленистичке биографије са епистоларним, реторичким и фантастичним елементима до средњовековне прозне епике са утицајима житија и Библије. Прва верзија приче о македонском цару, α редакција,<sup>16</sup> настаје у 3. веку н. е.<sup>17</sup> у Александрији (сачувана у једном рукопису из 11. века – А манускрипту (Parisinus Graecus 1711)). Од 3. до 8. столећа слабе хеленистички и пагански мотиви и све је веће присуство фантастике. Епсилон редакција (ε<sup>18</sup>) потпуна је прерада Романа о Александру у којој почиње да се уводи византијска идеологија,<sup>19</sup> она настаје крајем 7. или почетком 8. века.<sup>20</sup> Иновативна је јер прва међу редакцијама садржи Александрову посету Јерусалиму из *Јудејских* старина Јосифа Флавија.

Из ε варијанте,<sup>21</sup> која и даље чува важну улогу паганских богова и принципа Судбе и Провиђења, најкасније крајем 13. века<sup>22</sup> настаје *Српска Александрида*<sup>23</sup>

<sup>13</sup> О поменутој дихотомији види Perrone, „The Mystery of Judaea” (Jerome, Ep. 46): The Holy City of Jerusalem between History and Symbol in Early Christian Thought, 223.

<sup>14</sup> Lidov, Heavenly Jerusalem: the Byzantine approach, 348–349.

<sup>15</sup> Историју рукописа и редакцијске „гране“ темељно је проучила Радмила Маринковић у *Маринковић Р.*, Српска Александрида: историја основног текста, Београд 1969. Заједно са Вером Јерковић приредила је и критичко издање: Српска Александрида, свеска 2. Критичка издања српских писаца, прир. Р. Маринковић, В. Јерковић, Београд 1985.

<sup>16</sup> За основну поделу на редакције Александриде (Α (α), Β (β), С (γ)) види Pseudo-Callisthenis historiam fabulosam ex tribus codicibus, ed. Müller K., Paris 1846.

<sup>17</sup> Најобухватнији преглед историје редакција Александриде у грчком средњем веку види Jouanno C., Naissance et metamorphoses du Roman d' Alexandre, Paris 2002. Најпрегледније у: Sempéré, „À nos destins promis ce souffle d'autres rives": la figure du héros dans la recension ε du Roman d'Alexandre, 81.

<sup>18</sup> Издање ε редакције које је променило односе међу редакцијама Anonymi byzantini, Vita Alexandri regis Macedonum, ed J. Trumpf, Stuttgart 1974.

<sup>19</sup> Жуано је чак смело повезује са покушајем да византијски свет одговори на арапска освајања и иконокластичка превирања: Jouanno, Lieux et décors dans une version byzantine du Roman d' Alexandre, ou la mutation d' un itinéraire romanesque, 345.

<sup>20</sup> О њеном датирању види Jouanno, Naissance et metamorphoses du Roman d' Alexandre, 39. Неки настанак ε редакције чак померају у 10. век, Aerts, Gog, Magog, Dogheads and Other Monsters in the Byzantine World, 31.

<sup>21</sup> Sempéré, op. cit., 91.

<sup>22</sup> Роман о Александру, 323.

<sup>23</sup> Термин је смислио Александар Веселовски, сажет преглед његовог рада види Маринковић, Роман као књижевни род у средњовековној књижевности Јужних и Источних Словена, 86.

– християнизована верзија која заокружен уметнички облик добија на српско-словенском подручју у периоду од краја 13. до 16. века. Е редакција је заправо „християнизована обрада старе књиге“;<sup>24</sup> коју је Р. Маринковић претпоставила у свом раду.

Непосредни грчки предложак, који је припадао ε редакцији Романа о Александру, изгубљен је, тако да се тешко може закључити у којој мери је уобличавање *Српске Александриде* према хришћанској идеологији дело прерађивача. Руска научница Е. В. Афанасијева ту изгубљену редакцију означава словом Х (икс).<sup>25</sup> Разрешење текстолошких проблема не улази у опсег тумачења овог рада.

Уместо термина „Српска Александрида“ често се користи израз ζ редакција, којом Семпере и Жуано<sup>26</sup> означавају и Српску Александриду, али и поменути изгубљену претходну верзију, као и средњогрчке рукописе. У том случају термин „Српска Александрида“ не узима се као означитељ националне, већ поетички особене редакције коју карактерише имплементирање византијске идеологије.

Основно обележје Српске Александриде јесте *хришћански* поглед на свет. У њој се први пут Бог именује као Саваот. У српској (средњовизантијској) редакцији вера у новог, *личног* Бога, повезана је са још једном новином – први пут се јавља мотив васкрсења<sup>27</sup> и бесмртности душе<sup>28</sup> и употребљава се библијска текстуалност у виду референци и наративних матрица.

## 2. Слика света у Српској Александриди

Александар је својим путовањима успео да обухвати средњовековни свет. У верзијама се спомињу његова путовања до разних одредница, све до Херкулових стубова,<sup>29</sup> а у неким исламским верзијама приче Александар се сусреће и са кинеским царем на истоку.<sup>30</sup> Македонски истражује границе простора у целини, осваја простор „од врха до дна“, о чему сведоче чувене епизоде о царевом узношењу у ваздух и понирању до морског дна још у л верзији.<sup>31</sup>

Српска Александрида наглашава идеологијом „обојене“ тачке у простору. Сваки град који Александар освоји оличење је одређене религијскоидеолошке

<sup>24</sup> Исто, 29.

<sup>25</sup> *Афанасјева*, К вопросу о связях древнегреческой, среднегреческой и сербской редакций романа об Александре Македонском, 44.

<sup>26</sup> *Јоуанто*, *Persians in Late Byzantine Alexander Romances: A Portrayal under Turkish Influences*, 105. Теорија професорке Жуано заснива се на недовољном увиду у српске рукописе, нарочито је проблематична теза о њиховој повезаности са латинским текстом *Historia de preliis*.

<sup>27</sup> Роман о Александру, 156.

<sup>28</sup> Исто, 157.

<sup>29</sup> *Pseudo-Callisthenes*, 145. Реч је о најочуванијем стању α редакције, које чува јерменски превод из 5. века, доступан и у преводу на енглески језик.

<sup>30</sup> *Boyle*, *Alexander Romance in the East and West*, 17.

<sup>31</sup> О пореклу ових мотива види *Kazis*, *Alexander in Jewish sources from antiquity*, 18–19.

парадигме. Још у а редакцији оснивање Александрије доноси цару вечну славу.<sup>32</sup> Македонски је у свим редакцијама син египатског цара Нехтенава, али и египатског бога Амона. *Бої, ірад и оїац* од почетка су важнији од Александрових освајања – једна култура је могла, одређујући се према питањима ко је Александар отац, какав је његов Бог и посета ком граду је најважнија, да промисли облик идеалне владавине и прикаже човекову есхатолошку судбину.

Васељена Александриде подељена је осом Исток–Запад, која се показује као дихотомија политичког и духовног. Исток је у Александриди простор у коме су етика и религија преточене у сам пејзаж, у којем се материјализују простори библијске духовности, симболичне тачке на есхатолошком путовању душе: Макаронска острва<sup>33</sup> (предворје раја) и загробни свет показан у две варијанте – Тамни вилајет<sup>34</sup> (хтонски подземни свет) и Кандавлијева пећина<sup>35</sup> (хришћанска апокрифна варијанта пакла). Запад је политичко подручје – тамо цар осваја Солун,<sup>36</sup> Атину,<sup>37</sup> Рим<sup>38</sup> и наратив суштински разматра различита политичка уређења – вазалан однос, демократију („владавину многих“) и аристократију. Александар успоставља политичко јединство Запада пре него што оде у Јерусалим.<sup>39</sup>

Централна позиција Јерусалима, који Александар походи пре одлучујуће борбе са Даријем, важна је у физичкогеографском, алегоријском, политичком и идеолошком смислу. Ово дело показује како је средњовековна васељена доживљавана кроз синтезу политичког и теолошког разумевања простора, централног око најважније, јерусалимске тачке.

### 3. Историја епизоде

Све верзије које садрже епизоду о посети Александра Јерусалиму граде је на основу њеног појављивања код Јосифа Флавија у *Јудејским старинама* (књига XI, поглавље VIII). Наратив о Александровој посети Храму још раније се преносио као део усменог фолклора<sup>40</sup> и јудејска рабинска традиција поседује ову епизоду у различитим верзијама.<sup>41</sup> Први и најважнији помен Александра је у књизи пророка Данила, где се на њега алудира на три места (главе 2, 7, 8), али му се не наводи име, већ је представљен у алегоричној слици „једнорогог јарца“.

<sup>32</sup> Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes, 53.

<sup>33</sup> Роман о Александру, 126–128.

<sup>34</sup> Исто, 129.

<sup>35</sup> Исто, 148–149.

<sup>36</sup> Исто, 85–86.

<sup>37</sup> Исто, 86–89.

<sup>38</sup> Исто, 89–91.

<sup>39</sup> Исто, 99.

<sup>40</sup> *Klęczar*, Kingship of Alexander the Great in the Jewish Versions of the Alexander Narrative, 339.

<sup>41</sup> О варијантама у хебрејској књижевној традицији види *Kazis*, нав. дело, 339. *Jouanno*, Naissance et metamorphoses du Roman d' Alexandre, 378–379.

Измишљени наратив<sup>42</sup> начин је на који Флавије буквално *сѿвара* историју јер спаја библијска и конкретна историјска дешавања.

Флавије говори о Македонском у склопу свог основног, апологетског тона који има према хебрејској историји. Преко Александровог лика сједињује се јудејска са хеленистичком традицијом и она прва добија на важности. Од почетка је део Александрове посете било и читање одломка из књиге пророка Данила.<sup>43</sup> У Јудејским старинама постоји и непријатељство између цара и Јевреја.<sup>44</sup> Александар има и негативну улогу цара освајача јер ипак није јеврејски владар. У питању је одјек негативне слике у Првој књизи Макавеја (1, 8).

Јосиф Флавије користи епизоду да покаже божанску улогу у историји. Божије Провиђење се стара о Јеврејима,<sup>45</sup> спасава их од Александра и претвара га у оруђе њихове историје. Аутор инсистира на томе да Александар приноси жртву у Храму, наглашава се веза између њега и Бога, али се не говори о конверзији и одбацивању других богова. На цара у *Јудејским сѿаринама* пресудно утиче сусрет са литијом јеврејских свештеника, што се преноси и у верзијама Александриде.<sup>46</sup> Значење епизоде постаје део и теолошких расправа, почевши од Августина (*De civitate Dei*, XVIII, 45), царева конверзија није доживљавана као искрена.

О уласку епизоде у византијску књижевност још је В. М. Истрин у истраживању о Александриди у руским хронографима<sup>47</sup> закључио да она није постојала у предлошку са кога је преведена, него је у њу унета из словенског превода Хамартола, у 12. или 13. веку.<sup>48</sup> Постоје мишљења да су ти умети дело јеврејског аутора,<sup>49</sup> али то остаје отворено питање због показаног општевизантијског карактера е верзије.<sup>50</sup> Једна варијанта те епизоде постоји и у познатом спису *Јосифон*,<sup>51</sup> који користи грађу из дела Јосифа Флавија и бива радо читан и у Византији и код Словена. Поход се помиње и у редакцији С (γ) Псеудокалестена, али тек након победе над Даријем.<sup>52</sup>

По открићу е верзије она постаје основни извор о Александровој посети Јерусалиму<sup>53</sup> на Истоку и садржи све кључне моменте као и код Јосифа

<sup>42</sup> О литератури посвећеној овом проблему, као и о односу историјских извора према могућности да је Александар заиста посетио Јерусалим види *Јоуанно*, нав. дело, 426.

<sup>43</sup> Јудејске старине, 483.

<sup>44</sup> Исто, 482.

<sup>45</sup> Исто, 482.

<sup>46</sup> Исто, 483.

<sup>47</sup> *Истринъ В. М.*, *Александрия русскихъ хронографовъ*, Москва 1893.

<sup>48</sup> Исто, 122–123; 135.

<sup>49</sup> *Kazis*, op. cit., 10.

<sup>50</sup> Најтемељнији увид у е редакцију и њено значење види *Јоуанно*, нав. дело, 339–441.

<sup>51</sup> *Kazis*, op. cit., 21.

<sup>52</sup> *Веселовский*, *Из истории романа и повести*, 219; *Kazis*, op. cit., 9–10.

<sup>53</sup> Анализа посете Јерусалиму у е види *Јоуанно*, op. cit., 378–381.

Флавија. Епизода се налази у њеној двадесетој глави.<sup>54</sup> Јевреји се плаше Александрове војске (20.1), а кључан моменат у царској конверзији и даље је његов сусрет са свештеном литијом, која га преображава (20.4). Међутим, сада постоји *конверзија*,<sup>55</sup> пагански владар одбацује друге богове и прихвата јеврејског, везује се за монотеистичког бога. Друге разлике – као што су непомињање Самарићана, или сна који наводи Александра на конверзију, потом укључивање епизоде о јеврејским уходама у македонском логору (20.3), изостанак читања из књиге пророка Данила, уласка у Храм – наводиле су неке истраживаче на закључак о намерном изостанку делова епизоде који јој дају јудаистички карактер.<sup>56</sup> Ми на овом месту морамо нагласити да је  $\epsilon$  редакција потврђена у само једном рукопису и методолошки је упитно изводити закључке тог типа.

У византијској књижевности и хроникама та епизода се налази у више извора, али нигде се превише не одваја од *Јудејских сџарина*, осим у  $\epsilon$  редакцији и у Српској Александриди. Помиње се да је Александар посетио Јерусалим и код Теодорита Кирског<sup>57</sup> (коментар књиге пророка Исаије), у хроници *Excerpta latina barbari*,<sup>58</sup> затим Хришћанској топографији Козме Индикополова,<sup>59</sup> Пасхалној хроници<sup>60</sup> и хроникама Георгија Синкела,<sup>61</sup> Георгија Хамартола,<sup>62</sup> Георгија Цедренуса<sup>63</sup> и Јована Зонаре.<sup>64</sup> Епизода ће се појавити и у Хронографској Александриди, оној која је уметнута у компилације византијских хроника, као што су синкретични Јудејски хронографи и Јелинска и римска хроника.<sup>65</sup> Садрже је и средњогрчки рукописи који са Српском Александридом имају компликован текстолошки однос.<sup>66</sup>

У свим поменутих изворима епизода се не осамостаљује превише у односу на Јосифа Флавија. Једино *Excerpta latina barbari* експлицитно спомиње

<sup>54</sup> Место Александрове посете у наративима је следеће. *Јудејске сџарине*: после опсаде Тира и освајања Газе, а пре одласка у Египат и касније борбе са Даријем. *Еџислон редакција*: пре одласка у Египат, али након победе над Даријем. *Српска Александрида*: пре одласка у Египат и пре борбе са Даријем.

<sup>55</sup> *Jouanno*, op. cit., 326.

<sup>56</sup> *Pfister*, Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias: Mit einem Anhang über Alexanders Besuch in Jerusalem.

<sup>57</sup> *Isaiam*, chap. 60, v. 10, PG 81, col. 468, наведено према *Jouanno*, op. cit., 426.

<sup>58</sup> *Excerpta latina barbari*, 47A. У питању је сачуван превод александријске хронике из 5. века, види *Jouanno*, op. cit., 380.

<sup>59</sup> *Christian topography*, XII. 460A. У фуснотама ћемо наводити коришћена издања византијских извора, ради лакшег прегледа литературе.

<sup>60</sup> *Chronicon Paschale*, 464A.

<sup>61</sup> *Georgius Syncellus*, P. 256C.

<sup>62</sup> *Временик Георгија Монаха*, I. 24.

<sup>63</sup> *Georgius Cedrenus*, P. 151C.

<sup>64</sup> *Ioannis Zonarae*, IV. 8; IV. 15.

<sup>65</sup> *Ботвинник*, *Лурье*, *Творогов*, Роман об Александре Македонском по русской рукописи 15. века, 236.

<sup>66</sup> *Маринковић*, нав. дело, 267–269. Закључак о текстолошком односу  $\epsilon$ , српских и средњогрчких рукописа види *Афанасьева*, нав. дело, 44.



цареву конверзију,<sup>67</sup> а Хамартолова<sup>68</sup> хроника садржи врло интересантан опис свештене литије. Тек средњовизантијска редакција (Српска Александрида) у потпуности помера епизоду у византијски контекст. Популарност епизоде и њена распрострањеност у усменој, хебрејској, латинској и византијској традицији отежавају разрешење текстолошких односа.

Сваки текст о Александру јесте нови текст са старим епизодама. Не постоји текст архетип.<sup>69</sup> Пошто је реч о моделима уоквиреним библијским наративом и значењем, исти модели се могу и самостално јавити у више традиција. Не можемо знати у ком облику је епизода о Јерусалиму постојала у поменутом непосредном (X) узору Српске Александриде. Важно је нагласити да је текстолошко истраживање и дијахронијско позиционирање Српске Александриде основа нашег даљег тумачења.

#### 4. Земаљски Јерусалим: парадигма политичког устројства

Посета Јерусалиму се у Српској Александриди одликује њеним померањем у значењско средиште наратива – пре одлучујуће борбе са Даријем (за разлику од ε верзије). Радмила Маринковић закључује да је промена „условљена хришћанским погледом на свет“<sup>70</sup> али јој не придаје довољно значаја у тумачењу. Александар у Српској Александриди долази у Јерусалим са јасном намером да се поклони Богу у кога верује и пре уласка у град.<sup>71</sup> Цар не сме бити конвентит зато што мора да испуни улогу византијског цара од почетка.

Александар је сада једнак свештеницима, није „преобраћеник“, већ божији изабраник.<sup>72</sup> Александар Јеврејима долази, њега идентитетски не ствара сусрет са њима. Управо зато епизода о посети Јерусалиму више није важна као догађај, већ као издвојена слика. Присутна је и даље реплика о преобраћењу из ε верзије,<sup>73</sup> сада само одјек традиције, неважна у хришћанском исповедању вере у Божију моћ. У Јерусалиму се санкционише Александров поход,<sup>74</sup> његов циљ постаје универзална власт и покоравање Персијанаца у име Бога Саваота.

<sup>67</sup> О могућем утицају овог текста на ε редакцију види *Joianno*, op. cit., 380.

<sup>68</sup> Хамартол такође чува место епизоде као код Јосифа Флавија, после опсаде Тира, а пре борбе са Даријем. Александар приноси жртву у Храму и чита му се из књиге пророка Данила. Његова хроника у различитим својим верзијама садржи најразвијенији опис посете Јерусалиму пре Српске Александриде.

<sup>69</sup> *Еко*, Границе тумачења, 89.

<sup>70</sup> *Маринковић*, нав. дело, 290.

<sup>71</sup> Роман о Александру, 100.

<sup>72</sup> *Мајендорф*, Византијско богословље, 288; *Дрејн*, Увођење у Стари завет, 148.

<sup>73</sup> Роман о Александру, 100.

<sup>74</sup> Исто, 99.



Посета Јерусалиму је грађена насупрот царевој посети Атине и, нарочито, Риму. Без натегнутих историјских паралела закључујемо да у Риму Македонског дочекују као цара победника у тријумфалној поворци.<sup>75</sup> Карактеристично је да је једино у Риму и у Јерусалиму он дочекан као император, са војном парадама и црквеном литијом, која се завршава уласком у Храм.<sup>76</sup> Јудејски Јерусалим и пагански Рим заједно симболички представљају слику Новог Рима и Новог Јерусалима – Константинопоља. Било је важно преко Александра нагласити континуитет Старог и Новог Рима. Књига пророка Данила главни је мотивациони „чвор“ Српске Александриде, будући да мотивише обе посете. У Рим Александар одлази не би ли испунио пророчанства, тамо је у Аполоновом храму Александру изнето *йисање* из Старог завета (дакле у Риму пре него у Јерусалиму).<sup>77</sup>

Цар стиже у Јерусалим зато што је то проречено у Риму. Епизоде међусобно комуницирају на више начина: оба града се мирно предају цару, затим је ту и помињање пророка Данила, свечана литија, дарови старозаветних јунака, које и на једном и на другом месту добија. У Риму литија има и световни карактер, у Јерусалиму нема „племића на фарижима“, карактер је потпуно религијски.<sup>78</sup> Ритуални развој сцене, сусрет са јерејима, силазак са коња, поздрављање народа, поклон у „светињи над светињама“ подсећају на византијску црквену литију, али и на обред крунисања из Порфирогенитове „Књиге о церемонијама“, који се састојао из световне и црквене литије и уласка у цркву.<sup>79</sup>

Епизода у Јерусалиму је истовремено и крунидбеног и литургијског карактера, у питању је идеална слика византијског крунисања и узор царевог *входа* у Светој Софији. Земаљски Јерусалим је пре Александровог доласка био теократски уређена град-држава којом влада Бог,<sup>80</sup> преко врховног свештеника. Затим се божанска власт преноси на читав свет, на освештано царство којим управља цар автократор.<sup>81</sup> Стога нам епизода нуди и слику земаљске власти, предочава врсту *симфоније* између клира и световне власти. Јерусалимом влада теократија, која је код Јевреја признавала једино власт Бога Саваота и његове мишице, али византијска власт је универзална и она поприма концепцију римске државе, те се теократија мора заменити хришћанским царством, које претендује на власт над читавом земљом,<sup>82</sup> – та промена је показана у Српској Александриди.

<sup>75</sup> Исто, 90.

<sup>76</sup> Исто, 91.

<sup>77</sup> Исто, 91, уп. Књига пророка Данила 8, 5–8.

<sup>78</sup> Исто, 100.

<sup>79</sup> Дајрон, Цар и првосвештеник, 83.

<sup>80</sup> Дрејн, нав. дело, 129.

<sup>81</sup> Мајендорф, нав. дело, 285.

<sup>82</sup> Исто, 376–377.

## 5. Улога пророка Јеремије

Пророк Јеремија се, као лик, јавља само у Српској Александриди.<sup>83</sup> Он је истовремено и политички вођа града Јерусалима и духовни водич Александров. Име првосвештеника који је дочекивао цара у Јерусалиму мења се у изворима.<sup>84</sup> Александар Веселовски се темељније бавио проблемом укључивања Јеремије<sup>85</sup> у дело него анализом саме посете Јерусалиму.

Нама се чини веродостојна његова претпоставка да у Српску Александриду Јеремија улази из *апокрифне* традиције, нарочито „Повести о плењењу Јерусалима“.<sup>86</sup> Пророк Јеремија долази из *синхронијских* веза текста, апокрифа и Библије, Плача и Књиге пророка Јеремије. Руски проучавалац нуди и другу претпоставку, о *сурвивалу*, о пореклу односа Јеремија – Александар као последици вековне трансформације локалних александријских митова о Тоту (Хермесу),<sup>87</sup> што је мишљење које нам се чини превазиђеним.

Појављивања овог пророка структурално повезују делове Романа о Александру. Његова пророчанства и појављивања су на кључним местима: пред *борбу* са Даријем код Еуфрата, пред цареву *йосеју* Јерусалиму и пред Александрову *смрт*, када му пророк говори да се врати у Јерусалим. Он ће учинити најважније, јавиће се цару пред улазак у Јерусалим у сну, у одежди Арона (говорника, зачетника лозе свештеника).<sup>88</sup> Истовремено, пророк Данило се јавља Јеремији<sup>89</sup> – текстуални пророк из Библије Данило нагнаће пророка Јеремију, други лик из пророчке традиције, да укључи Александра у провиденцијалну, али првобитно *шексџуалну* библијску историју.

Јеремија се на крају текста јавља у истој улози као сведок васкрсења – дошао је из Старог завета и лично уводи Александра у други свет, који је и сам осетио. Када се укаже цару и упућује га да оде у Вавилон, то јављање више није у функцији потврђивања судбине као границе, већ њеног превазилажења. У том обраћању превазилази се детерминизам, руши се слика античког Александра као освајача и владара и ствара нова фигура хришћанског владара који учествује у *васкрсењу* – Јеремија говори о њиховом следећем виђењу, када настане „опште васкрсење“.<sup>90</sup>

## 6. Слика Небеског Јерусалима и симболика дарова

У основи хришћанске онтологије је мисао о свевременом идентитету, *ѿи-ѿосу*, прошлом лику који се препознаје у садашњости, што је образац наслеђен

<sup>83</sup> Веселовский, нав. дело, 336.

<sup>84</sup> О именима првосвештеника који дочекују Александра види Kazis, op. cit., 14.

<sup>85</sup> Види поглавље „VII Гермий – Иеремия въ Сербской Александрии“, Веселовский, нав. дело, 331.

<sup>86</sup> Веселовский, нав. дело, 331–332.

<sup>87</sup> Исто, 337.

<sup>88</sup> Роман о Александру, 100.

<sup>89</sup> Исто, 100.

<sup>90</sup> Исто, 155.

из библијске алегоријске херменеутике Филона Александријског. Стари завет се огледа у Новом. Сваки цар је нови Константин. Хришћански *ἰσθιός* је нешто што постоји *сада, онда и увек* – свевремени битак. Етимолошки, „*tyros*” долази од *τύπτω*: „ударити”, буквално значи „утиснути, на пример, лик на новчић”, и на тај начин „слика” репродукује и одражава „архетип”. Видљиви свет је *τύπος*, а невидљиви је печат, *σφραγίς*.<sup>91</sup>

Средњовековно дело се гради на снази сцена, призора у којима се приказује одређена величина, оно живи својим „унутрашњим животом”.<sup>92</sup> Сцене имају самостално значење иако функционишу и на нивоу целине. Књижевни лик се као оформљена суштина појављује у делу, оно га не формира, типологија повлачи са собом захтев ка денаративизацији. У једну такву сцену православног средњег века спада и *слика* Александра у Јерусалиму.

Начин на који Александар учествује у тој сцени и постаје идеални цар најочигледнији је у тренуцима када добија дарове у градовима које походи. Предмети су од велике важности у Српској Александриди, пуни су етичког и религијског садржаја. Александар постаје типолошки наследник царева и хероја и има њихову функцију у сувременом свету, у питању је процес *објективизације* историје.

Најважније дарове – старозаветне – цар добија у Јерусалиму и у Риму,<sup>93</sup> јер се оба сматрају панданима Земаљском Цариграду. Македонски типолошки постаје заменик старозаветних царева и носилац византијске средњовековне идеологије. Тако се у церемонији крунисања користе старозаветни предмети, копије, *реалне* реликвије, међу којима су Мојсијев штап и Соломонов престо.<sup>94</sup> У Јерусалиму ће Александар примити дарове након што је опростио данак, и то ради *љубави* заједнице и сазнања да „отаџбине своје неће видети”.<sup>95</sup>

Тренутак који сабира поменута значења јесте *слика* у којој Александар бива крунисан у Персији на крају освајања. Александар је нови Соломон, заузима место старозаветних царева и патријараха из хебрејске традиције, попуњава лакуну, испуњава алтернативну историју која се морала одиграти, легитимише грчку прошлост. Он је *обучен* као Соломон, он *јесте* Соломон – тотални цар Истока и Запада, који, када је довршио освајање, остаје у „замрзнутој” слици, седи на Даријевом престолу и бива поздрављен византијском крунидбеном и литургијском формулом „многаја лета”.<sup>96</sup>

Александар представља синхронијску слику византијских владара, али и дијахронијску слику наслеђених представа старозаветних царева. Призор у

<sup>91</sup> Philo, VI. 25.

<sup>92</sup> *Лихачов*, Поетика старе руске књижевности, 374.

<sup>93</sup> Роман о Александру, 90.

<sup>94</sup> *Magdalino, Nelson*, Old Testament in Byzantium, 12; *Даїрон*, нав. дело, 109–110.

<sup>95</sup> Роман о Александру, 101.

<sup>96</sup> Исто, 116–117.

Јерусалиму динамичнији је у односу на слику царевог крунисања у Персији. У Јерусалиму Александар испољава своју суштину,<sup>97</sup> то није само слика владара на престолу, сада нам је показан владар у Граду, у храму, са клиром и са народом. Епизода у Јерусалиму вишеструко је симболична. Прво значење је антрополошко, видимо слику Александра Човека који као и свака друга *душа* чека други Христов долазак и свој улазак у Небески Јерусалим. Друго значење је типолошко, Небески Јерусалим византијској традицији показује како изгледају идеална световна и духовна власт, како се сусрећу Цар и Град.

Хијеротопска интервенција омогућава креирање вишеслојног односа Небеског и Земаљског Јерусалима. Интервенција у овој епизоди говори о задирању у свети простор и сведочи о промени разумевања симбола Јерусалима, коме се придаје велика важност. Српска Александрида принцип *типологије* заокружује у *слици* посете Јерусалиму, наглашавајући на четири начина снагу и драматичност епизоде. Мења се најпре њено место (сада се посета Јерусалиму дешава пре борбе са Даријем), затим се појављује пророк Јеремија, који има веома важну улогу, сада сам Александар жели да дође у Јерусалим, он је „преобраћеник пре преобраћења“. Четврти додаток су већ споменути дарови које цар прима. Друге новине које прожимају читаву Српску Александриду јесу именоване Бога Саваотом и догма *васкрсења* – све то говори о посебном уметничком обликовању Српске Александриде.

Епизода о Александровој посети Јерусалиму покушај је да се наративном супротстави фигурално значење, да се царевом имплицитном *треху* паганства супротстави његово јерусалимско посвећење, да се помири однос духовног и политичког. Јерусалим у Српској Александриди јесте уметничка минијатура непознатог редактора што својим обликом и естетским значењем мења наслеђени текст који се христијанизује (*византијинизује*). Епизода је синкретична јер садржи *хебрејске* елементе присутне код Јосифа Флавија (улога пророчких снова, улазак у Храм, важност књиге пророка Данила), а истовремено *надограђује* *хришћанске* елементе уведене у *ε* редакцији преко поменутих иновација. Ова епизода у Српској Александриди јесте најбогатији, целовит приказ Александра у Јерусалиму на византијском Истоку.

Српска Александрида нас суочава са проблемом приступа средњовековним текстовима, тешкоћом усклађивања линеарног и типолошког читања. Александар се може помирити са својом паганском прошлосту у „фресколикој“, најважнијој епизоди Српске Александриде која у себи садржи пут од Библије до Александриде, која и сама постаје „библијски“ наратив јер је пуна њених цитата и завршава се поуком о васкрсењу. Цар код Јосифа Флавија приноси жртву у Храму. У *ε* верзији бива преображен у монотеистичку веру. У средњовизантијској верзији, сачуваној у српским рукописима, Александар јесте хришћански цар у хришћанском Граду. Град је Храм, Град је капија небеског Града. Цар пролази кроз њу.

<sup>97</sup> Лихачов, нав. дело, 41.

## ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

## Извори – Primary Sources

- Anonymi byzantini, *Vita Alexandri regis Macedonum*, ed. *J. Trumpf*, Stuttgart 1974.
- Chronicon Paschale, Vol. II, *Corpus Scriptorium Historiae Byzantinae*, ed. *L. Dindorf*, Bonn 1832.
- Georgius Cedrenus, *Ioannis Scylitzae Op.*, Vol. I, ed. *I. Bekker*, *Corpus Scriptorium Historiae Byzantinae*, Bonn 1838.
- Georgius Syncellus et Nicephorus Cp, Vol. I, *Corpus Scriptorium Historiae Byzantinae*, ed. *L. Dindorf*, Bonn 1829.
- Excerpta latina barbari, Appendix VI, *Eusebi Chronicorum libri duo 1: Eusebi Chronicorum liber prior*, ed. *A. Shoene*, Berlin 1875.
- Ioannis Zonarae *Annales*, Vol. I, *Corpus Scriptorium Historiae Byzantinae*, ed. *M. Pinder*, Bonn 1841.
- Pseudo-Callisthenis *historiam fabulosam ex tribus codicibus*, ed. *K. Müller*, Paris 1846.
- Philo: in ten volumes (and two supplementary volumes), Volume I, transl. *F. H. Colson*, *G. H. Whitaker*, Cambridge, London 1981.
- The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes, ed. *E. O. Winstedt*, Cambridge 1909.
- The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes, trans. *A. M. Wolohojian*, New York, London 1969.
- Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола), ред. *В. Матвеенко*, *Л. Щеголева*, Москва 2000. [Vremennik Georgija Amartola (Hronika Georgija Amartola), red. *V. Matveenko*, *L. Ščegoleva*, Moskva 2000].
- Јудејске старине, прев. *В. Добривојевић*, Београд 2008. [Judejske starine, prev. *V. Dobrivojević*, Beograd 2008].
- Роман о Троји, Роман о Александру Великом, прир. *Р. Маринковић*, Београд 1986. [Roman o Troji, Roman o Aleksandru Velikom, prir. *R. Marinković*, Beograd 1986].
- Српска Александрида, свеска 2. Критичка издања српских писаца, прир. *Р. Маринковић*, *В. Јерковић*, Београд 1985. [Srpska Aleksandrida, sveska 2. Kritička izdanja srpskih pisaca, prir. *R. Marinković*, *V. Jerković*, Beograd 1985].

## Литература – Secondary Works

- Aerts W. J.*, *Gog, Magog, Dogheads and Other Monsters in the Byzantine World*, edd. *A. A. Seyed-Gohrab*, *F. Doufekar-Aerts*, *S. McGlenn*, *Embodiments of Evil: Gog and Magog Interdisciplinary Studies of the 'Other' in Literature & Internet Texts*, Leiden 2011, 23–37.
- Alexander P. S.*, *Jerusalem as the Omphalos of the World: On the History of a Geographical Concept*, ed. *L. Levine*, *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism: Christianity, and Islam*, New York 1999, 104–120.
- Boyle J. A.*, *The Alexander Romance in the East and West*, Manchester 1977.
- Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism: Christianity, and Islam*, ed. *L. Levine*, New York 1999;
- Jouanno C.*, *Naissance et metamorphoses du Roman d' Alexandre*, Paris 2002.
- Jouanno C.*, *Lieux et décors dans une version byzantine du Roman d' Alexandre, ou la mutation d' un itinéraire romanesque*, éd. *B. Pouderon*, *Lieux, décors et paysages de l'ancien roman, des origines à Byzance*, Lyon 2005. 345–359.
- Jouanno C.*, *The Persians in Late Byzantine Alexander Romances: A Portrayal under Turkish Influences*, edd. *R. Stoneman*, *K. Erickson*, *I. R. Netton*, *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groningen 2012, 105–117.
- Kłęczar A.*, *The Kingship of Alexander the Great in the Jewish Versions of the Alexander Narrative*, ed. *R. Stoneman*, *K. Erickson*, *I. R. Netton*, *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groningen 2012, 339–348.

- Kazis I. J.*, Alexander in Jewish sources from antiquity, *The Book of Jest of Alexander of Macedon*, Sefer Toledot Alexandros ha-Makdoni, a medieval hebrew version of the Alexander romance by Immanuel ben Jacob Bonfils, ed. *I. J. Kazis*, Cambridge, Massachusetts 1962, 2–25.
- Lidov A.*, Heavenly Jerusalem: the Byzantine approach. *Jewish Art*, 23/24. 1997/1998 (1998), 341–353.
- Lidov A.*, Creating the Sacred Space. Hierotopy as a new field of cultural history, edd. *L. Carnevale, C. Cremonesi*, Spazi e percorsi sacri: I santuari, le vie, i corpi, Padova 2012, 63–91.
- Magdalino P., Nelson P.*, *The Old Testament in Byzantium*, Harvard 2014.
- Manimaniš V. N., Theodosiou E., Dimitrijević M.*, The Contribution of Byzantine Men of the Church in Science, Cosmas Indicopleustes (6<sup>th</sup> century), *European Journal of Science and Theology*, Vol. 9, No. 2, April 2013.
- New Jerusalem. Hierotopy and iconography of sacred spaces, ed. *A. Lidov*, Moscow 2009, 19–29.
- Perrone L.* „The Mystery of f Judaea” (Jerome, Ep. 46): The Holy City of Jerusalem between History and Symbol in Early Christian Thought, ed. *L. Levine*, Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam, New York 1999, 221–240.
- Popović S.*, Dividing the indivisible: the monastery space – secular and sacred, *Zbornik radova Vizantološkog instituta*, XLIV, Beograd 2007, 47–67.
- Popović D.*, Desert as Heavenly Jerusalem: the Imagery of a Sacred Space, ed. *A. Lidov*, Making, New Jerusalem. Hierotopy and Iconography of sacred Spaces, Moscow 2009, 151–175.
- Pfister F.*, Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias: Mit einem Anhang über Alexanders Besuch in Jerusalem, Heidelberg 1914.
- Sempéré C.*, „À nos destins promis ce souffle d'autres rives”: la figure du héros dans la recension ε du Roman d'Alexandre, *Anabases: Traditions et Réceptions de l' Antiquité*, Toulouse 2006, 79–97.
- Špadijer I.*, The Symbolism of Space in Medieval Hagiography, *Средновековни текстове, автори и книги. Сборник в чест на Хайнц Миклас, Кирило – Методијеви студии. Кн. 21. Софија, 2012, 300–308.*
- Афанасьева Е. В.*, К вопросу о связях древнегреческой, среднегреческой и сербской редакций романа об Александре Македонском, тв. ред. *Д. С. Лихачев*; ред. *Н. В. Поньрко*, Древнерусская литература: источниковедение: сборник научных трудов, Ленинград 1984, 31–44. [*Afanaseva E. V.*, К вопросу о svjazah drevnegrečskoj, srednegrečeskoj i serbskoj redakcij romana ob Aleksandre Makedonskom, тв. ред. *D. S. Lihačev*; ред. *N. V. Ponyrko*, Drevneruskaja literature: istočnokovedenie: sbornik naučnyh trudov, Leningrad 1984, 31–44].
- Ботвинник М. Н., Лурье Я. С., Творогов О. В.*, Роман об Александре Македонском по русской рукописи 15. века, Москва 1966. [*Botvinnik M. N., Lur'è Ja. S., Tvorogov O. V.*, Roman ob Aleksandre Makedonskom po russkoj rukopisi 15. veka, Moskva 1966].
- Веселовский А. Н.*, Из истории романа и повести, Санктпетербург 1886. [*Veselovskij A. N.*, Iz istorii romana i povesti, Sanktpeterburg 1886].
- Дајрон Ж.*, Цар и првосвештеник, Београд 2001. [*Dagron Ž.*, Car i prvosveštenik, Beograd 2001].
- Дрејн Џ.*, Увођење у Стари завет, Београд 2003. [*Drejn Dž.*, Uvođenje u Stari zavet, Beograd 2003].
- Еко У.*, Границе тумачења, Београд 2001. [*Eko U.*, Granice tumačenja, Beograd 2001].
- Ердџан Ј.*, Изабрана места: конструисање Нових Јерусалима код православних Словена, Београд 2013. [*Erdeljan J.*, Izabrana mesta: konstruisanje Novih Jerusalima kod pravoslavnihi Slovena, Beograd 2013].
- Истринъ В. М.*, Александрија рускихъ хронографовъ, Москва 1893. [*Istrin' V. M.*, Aleksandrija ruskikh' hronografov, Moskva 1893].
- Лихачов Д. С.*, Поетика старе руске књижевности, Београд 1972. [*Lihačov D. S.*, Poetika stare ruske književnosti, Beograd, 1972].
- Мајендорф Џ.*, Византијско богословље, Крагујевац 2008. [*Majendorf Dž.*, Vizantijsko bogoslovlje, Kragujevac 2008].

Маринковић Р., Српска Александрида: историја основног текста, Београд 1969. [*Marinković R.*, Srpska Aleksandrida: istorija osnovnog teksta, Beograd 1969].

Маринковић Р., Роман као књижевни род у средњовековној књижевности Јужних и Источних Словена, Роман о Троји, Роман о Александру Великом, Београд 1986. [*Marinković R.*, Роман као književni rod u srednjovekovnoj književnosti Južnih i Istočnih Slovena, Roman o Troji, Roman o Aleksandru Velikom, Beograd 1986].

*Miloš Živković*

Institute for Literature and Art, Belgrade

miloscc.mz@gmail.com

#### THE EARTHLY AND THE HEAVENLY JERUSALEM IN THE SERBIAN ALEXANDER ROMANCE

This paper analyzes the motif of Alexander's visit to Jerusalem in the Serbian Alexander Romance and its characteristics in the context of Classical, Byzantine and Hebrew literature. The role of Jerusalem is analyzed through methodology of A. Lidov's hierotopical theory, and the symbols of the Heavenly and the Earthly Jerusalem are considered in accordance with medieval worldview characteristics in which the sacralization of space results from its symbolic understanding. Jerusalem is placed at the center of the Serbian Alexander Romance world. This analysis shows how the medieval universe is perceived through the synthesis of the political and the theological understanding of space, centered around the most important point, the city of Jerusalem.

The paper discusses different versions of the episode of Alexander's visit to Jerusalem, starting from its appearance in the Judean Antiquities of Josephus Flavius (Book XI, Chapter VIII). It enters Byzantine literature through the  $\epsilon$  redaction (late 7th or early 8th century). Its form in the Serbian Alexander Romance, a special redaction of the ancient narrative, composed as late as the end of the 13th century, is the next step to complete Christianization (Byzantinization) of this episode and its adaptation to medieval Byzantine, literary context. At first, it changed the place of the episode (the visits to Jerusalem is now before the battle with Darius), and then, the prophet Jeremiah appears, with his very important role. Now Alexander himself wants to come to Jerusalem, in this narrative he is a „convert before conversion“. The fourth addition to the tradition are the gifts that Alexander receives from the towns that he conquers.

The meaning of the episode is observed in accordance with medieval typology, inherited from the biblical allegorical hermeneutics of Philo from Alexandria. Typological meaning of emperor's visit to Jerusalem is discussed through the symbolical role of the gifts that Alexander receives, and also through the paradigmatic images which correspond to the Byzantine reality (coronation, liturgy, emperor on the throne and emperor with the people). Alexander becomes typological successor of biblical emperors and heroes, and embodies their power in the contemporary



Byzantine world. This is a pure example of the objectification of history. Through identification with him the Byzantine (and Slavic rulers) are being placed in the hierarchy of sacred history.

Hierotopical intervention in sacred space allows creation of layered relations between the Heavenly and the Earthly Jerusalem. The first meaning is anthropological, we witness the image of Alexander as a man who, like every other soul, awaits the Second Coming of Christ and his ascendance to the Heavenly Jerusalem. Its second meaning is typological – Heavenly Jerusalem shows ideal secular and spiritual rule to the Byzantine tradition. Medieval work of art is based on powerful individual scenes which change with time and gain autonomous meaning, although they can also function as parts of the whole. The image of Alexander in Jerusalem is one such scene, representing the orthodox Middle Ages in the Serbian Alexander Romance.