

ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНА СИТУАЦИЈА
ЈЕРОТЕЈА РАЧАНИНА И ОБЛИЦИ
ПРИПОВЕДАЊА У ПУТАШАСТВИЈУ
КА ГРАДУ ЈЕРУСАЛИМУФилолошки факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: У раду се анализом приповедања у *Пуџашаствију ка граду Јерусалиму*, а нарочито хронотопа пута и хронотопа ходочашћа, указује на особености егзистенцијалне ситуације Јеротеја Рачанина, одређене различитим осећањима времена – линеарним/профаним у хронотопу пута и цикличним/сакралним у хронотопу ходочашћа – са којим је повезано и различито схватање простора: реалистичко, односно као метафизички пејзаж.

Кључне речи: време, Јеротеј Рачанин, литургија, метафизички пејзаж, предање, путопис, ходочашће, хронотоп

Пуџашаствије ка граду Јерусалиму Јеротеја Рачанина,¹ написано 1727. у манастиру Ремета,² посвећено опису његовог ходочасничког путовања од јула 1704. до јула 1705, важан је, необичан и интригантан спис. Препознат као пре свега важан за историју православног богослужења у Јерусалиму почетком осамнаестог века,³ овај спис необичан је не само изузетном детаљношћу описа која му даје важност, већ и временским размаком између путовања и писања о њему.

Запис којим је пропраћен текст путописа – по сведочењу Осипа Бођанског, његовог првог издавача⁴ – гласио је: „Путьшаствiе сiе списа се вѣ лѣто Господне аѡѡз (1727), ва подкрилию Фрушке горе, ва монастыру Ремети, храма святаго и славнаго великомученика Дмитрiя Мвроточиваго“ (Бодянскiй 1861: III, [III]). Да ли је тај запис

1 *Путьшаствiе кѣ граду Јерусалиму Јерооѡя Јеромонаха Рачанинскаго, вѣ лѣто отѣ бытiя 7212, а отѣ Рож. Христова 1704, мѣсяца Юлiа 7.*

2 О историји проблема датирања *Пуџашаствија*... упућено је писао и коначно га датирао Боровоје Маринковић (1969: 101–103).

3 Поредићи *Пуџашаствије*... са другим српским путописима и проскинитарионима, Томислав Јовановић истакао је да Јеротеј Рачанин „своје право посматрачко умеће испољио је описујући ускршње богослужење у Великој цркви на Христовом гробу. То његово сведочење необично је детаљно. Драгоцено је пре свега због обиља литургијских података, важних за проучавање историје православног богослужења. Невсакидашње је његово набрајање светих сасуда, изгледа храма, поступности тока богослужења и читаве атмосфере у храму, што се не може наћи у проскинитарионима“ (Јовановић 1994: 65).

4 О историји издавања *Пуџашаствија*... и неспоразумима који су захваљујући њој настали опширно је писао Боровоје Маринковић (1969: 109–120).

формулацијом „списа се“ упућивао на годину писања или преписивања? Ђорђе Трифуновић (1990: 297) и Томислав Јовановић (1994: 62) сматрају да је 1727. *йисан*. За Динка Давидова, пак, „извесно је [...] да је путопис у целини настао у току поклоничког путовања“ (Давидов 2006: 735), а да га је „Јеротеј у старости, у Великој Ремети, само *йрейисао*“ (Давидов 2006: 743). За Јовановића је, међутим, „очигледно“ да је Јеротеј имао „путописне белешке, без којих не би могао двадесет две године касније да напише целовит спис“ (Јовановић 1994: 65). Давидов, пак, сматра да би целина путописа у том случају била другачије организована: „Да га је писао сасвим извесно да би га друкчије завршио“ (Давидов 2006: 743). Темељећи тај суд на последњој реченици путописа – „Од Ниша до Белиграда 44 сата хода, а од Ниша до Јагодине 20 сата хода“ (48)⁵ – као реченици коју је писао „уморан човек“ (Давидов 2006: 743), Давидов истовремено сматра да то да је *Пуџашасџивије*... писано „успутно, а не по сећању, потврђује свежина описа и непосредност казивања“ (Давидов 2006: 743), као да Јеротеј није могао свежину и непосредност сачувати и делимичним преписивањем својих путописних бележака, дајући им завршну стилизацију у тренутку када *Пуџашасџивије*... „списа се“.

Ипак, као најинтригантније свакако се издваја питање *зашто* се после двадесет две године Јеротеј уопште одлучио да се кроз писање врати своме ходочашћу, било да на чисто препише путничке белешке, било да га на основу њих опише?

Да ли је његов мотив могао бити близак мотиву проскинитарiona, „водича за поклонике и путнике у Свете земље“ који „не улазе у област уметничке књижевности“ (Трифунвић 1990: 296)? Практичности проскинитарiona опире се оно што су сви који су писали о *Пуџашасџивију*... примећивали: богатство личних не само утисака већ и осећања. То богатство је такође вишак и у односу на значај описа богослужења око Ускрса у Јерусалиму, којег код других путописаца није било тако детаљног – да је мотив био да се сачува само опис богослужења, опис пута не би био потребан, осим можда као сасвим сведени оквир. Управо то што је све оно лично из путничких бележака остало и у *Пуџашасџивију*..., сведочи да је Јеротејев мотив кад је 1727. узео перо у руку – такође морао бити *личан*.

Ипак, не би се могао потпуно прихватити суд да су „утисци, или његово душевно расположење, важнији од стварног стања“ (Давидов 2006: 736) – да је тако, до нас не би дошли толико исцрпни и информативни описи које је Јеротеј желео да сачува од заборавља, додајући на доста места и нешто „штурих података из рукописних проскинитарiona (број кандила, степенице и осталог) које је преу-

5 Кад се у загради наводи само број, он упућује на странице *Пуџашасџивија*... у издању: *Јероџеј Рачанин. Јован Рајић. Михаило Максимовић*. Приредили Томислав Јовановић, Драгана Грбић, Мирјана Д. Стефановић (*Антологијска едиција Десетог века српске књижевности*, књ. 17). Нови Сад: Матица српска, 2017. 27–48.

зимао за свој путопис, а што му је са грчког преводио архимандрит Григорије“ (Давидов 2006: 471). Да је стварајући бројним описима и каталозима што исцрпнију слику света помишљао на потенцијалну публику, сведоче обраћања читаоцу; да та помисао није пресудно управљала Јеротејевим писањем, сведочи реткост тих обраћања, чија експлицитност опада што се путопис више развија. Када је потенцијалном читаоцу скретао пажњу на то која су врата Јерусалимска – „И аште хоштеши разумети о вратијах града Јерусалима“ (45) – обраћање је било мање приметно него када га је упозоравао у чему су посебности богослужења у Јерусалиму на Ускрс – „И тако да знаеш: на Воаскрсеније [...]“ (38) – а најнепосреднији је био када је описивао свакодневни живот у пустињи између Египта и Синаја: „О братије, тесна и прескорбна пута и невољна живота на тој земљи!“ (34). Ова непосредност најупечатљивији је израз Јеротејевог кроз цео путопис одржаног манира да исказује своје „врло снажно доживљавање виђеног“ (Јовановић 1994: 64). Не сведочи ли то да је за Јеротеја осим описивања богослужења у Јерусалиму било важно и описивање пута ка њему?

Са друге стране, путу назад посвећено је мање пажње: чак су и ситуације које нису биле мање опасне од оних које су у делу посвећеном путу ка Светој земљи описане са великим патосом – представљене скоро репортерски. Као илустрацију тога вреди упоредити опис буре током пута ка Светој земљи са описом страдања од гусара приликом повратка:

Паки појдосмо из Родоса месјаца септ[ембрија] 18. на велику пучину адријанскују 18 лађи и 2 галуна. И втори час ношти уста буре, и волни на морју зело страшни. И ва ту ношт велики страх имасмо. И јегда дан бист, наче се кораб[а]љ погрузивати и преливати буреју морскоју. И ва тој дан не видисмо много корабља од грјаедушних са нами, ни видисмо солнца, ни месеца, ни неба, ни земље, ни птице летуште, кроме буре и облака. И буре различне: бели, и зелени, и чрни, и плаветни, и једније јако вар кипаху, ини јако молнија. И ва тој дан исповедује се друг другу. И сви се живота отчајасмо. И глас исхождаше велик, једногласно вопијаху ка Богу. И помињаху чудеса Светаго Николи и призиваху на помошт. И јегда бист пол дне, наче се кораб[а]љ преваљивати семо и тамо. И погрузи се кораб[а]љ, да сниде низу мора. Тогда гортан изнеможе, глас пресече се, а воздыханије омале, и дух ва нас, језик пресахну. Бист глас токмо. И умиљенима очима вазираше друг на друга. И некоји сплели главу са ногама и скржештуште зубима својими, видеште горкују смрт. И воздвигоше крамолу на иреиза. И обричемо колико који може дати да испразни кораб у море. И ва тој час начеше празнити и турати достојаније своје у море. И јегда опразни се до пол кораба, тогда прилежа силнеји ветар и раздраше се ветрила од вишњаго краја до нижњаго. И работна ужа попушташе. И катарка велика погрузи се у море. И вазимаше то вишње древо воду морскују.

И ва време заходешту слнцу погрузи се кораб и восташе волни силнејши, јакоже гори високије, и облаци и молнија силни и различни. И вси падохом јако мртви, работати и направљати не вазмогахом ничтоже. Токмо друг на друга умиљенима очима вазираше. Неци же помињаху Бога и Богородицу и свеце, а иници оца, и матер, и братију, и сестре, и сроднике, и знајеме своје, и жени и дети своја. И јединији трзајуште ризи своје. А ини сакривајуште очи своје да не видет грознују смрт. А ини и сполумртви бише. Гортан изнеможе и језик пресуши се, глас премлкну. За 2 дни и за 3 ношти од свих нас ниједан хлеба не вкуси, ни воде, нити друг другу проговори. Нити може који устати, ни корак корачити, јако мртви лежеште. И ту видех како кораб[а]љ брзо иде – како и стрела. Одакле стрелу пусти, онде и паде стрела. И ту корабник један каже: „40 лет како ходим преко мора, и таке буре не видех.“

И ва трећи дан узресмо птицу од полудне и велми се возрадовасмо. Рекоше: „Биће негде крај близу“. И бура малко утоли. Тогда воспоменусмо се о смрти и благодареније воздасмо Богу. А једни ва 4. дан језиком проговорише, и хлеба и воде вкусише. А ини ва 5. дан водом језик сквасише. И ва тој 5. дан узресмо један кораб[а]љ од нашега друштва. (31–32)

И тогда појдосмо на Велико море и на Пренесеније моштеј Светаго оца Николи. И зајутра нас тера једна шајтија. И, даде Бог, утекосмо. И у полдне галун. И од того [утекосмо] и окренусмо се на ину страну. И у петак, јеште дели дан и ношт, 11. маја, узресмо противну шајтију. И окренусмо на ину страну. И узресмо пред нами галун малтески, и оцепенесмо од страха, и вазаписмо ка Богу вси. И не би помагајушта, беху бо превозмогли греси наши. И посуше Турци јако град. И бисмо се, исекосмо, и все вазеше Малтези. И један од Малтеза паде мртав, и два се ранише. И од наши' 4 се ранише. И све са нас скидоше, и кошуље, него теке наге и босе изметнуше на крај на песак. И једним' дадоше своје раздрте кошуље и 'аљине што не ваља. И бијаху с нами 4 Чивутина. И њих разбише и однеше и' у своју земљу. И нашу лађу однеше.

И то бих под градом што зову Финиђија. И дојдосмо голи и боси по тернију и по остром каменију у Јацију под град Финик. И ту под градом закопасмо се у иверје, те тако преноћисмо. И ту нађосмо 3 лађе нашега друштва хаџија. И поделише нам штошта, ком кошуљу, ком гаће, ком капу, ком мараму. Бијаше нас оплењени' хаџија 65. А оне друге хаџије веће не смеше ићи морем, него отидоше сухом, Анатолијом сухом, Цариграду. А нас оплењени' 34 најдосмо капак да [на]с однесе у Родост. (47)

Шта разлика између ова два описа другачијих, али подједнако по живот претећих невоља на мору – буре и напада гусара – говори о егзистенцијалној ситуацији Јеротеја: и јунака и приповедача? Да ли се у повратку Јеротеј-јунак мање плашио или Јеротеј-приповедач није сматрао да је тај страх вредан описивања?

Уколико се у опису буре препозна *алејоризација* – карактеристична за прелазни период српске књижевности настајале после Велике сеобе, а у традицијама средњег века – буре се „може интер-

претирати као иницијацијска ситуација која треба да доведе до обредног прочишћења ходочасника на њиховом ходочасничком путу“ (Грбић 2007: 163).⁶ За овакво тумачење нарочито је значајно што „сцена мољења заузима централно место у приказу буре“, а „битно је истаћи да Рачанин у складу са средњовековним поетичким оквири-ма у представу молитве укључује и исповест као важан структурни елемент овог жанра. У контексту хришћанске традиције исповест, а поготово предсмртна исповест, као средство самоиспитивања водила је ка поправљању субјекта на његовом путу самоспознаје и душевног уздизања ка божанском“ (Грбић 2007: 170). Коначно, „Јеротеј спасење из смртне опасности наговештава библијским симболом птице чиме директно алудира на голубицу која је Ноју носећи маслинову гранчицу заправо донела вести о копну симболички упућујући на сигурност и избављење“ (Грбић 2007: 174). Изразитост симболике везане за библијску и традицију средњовековне књижевности заиста даје основа да се приказ буре током пута ка Јерусалиму схвати као алегоријско уобличење захтева да се Јеротеј-јунак „исповедањем самопреиспита, увиђањем и покајањем исправи погрешке, а одолевањем великом искушењу да се потврди у истрајавању на одабраном путу“ (Грбић 2007: 173). То би, истовремено, било и објашњење због чега је страдање од гусара репортерски представљено, као што је и повратак из Јерусалима уопште сажетије приказан: недаће које се јављају после испуњеног циља, обављеног ходочашћа, не могу имати симболички значај искушења. Констатација да се у сусрету са гусарима Бог није одазвао вапају хаџија него да „беху бо превозмогли греси наши“ делује помало изненађујуће, али сваки хаџија одлично зна да нема човека без греха.⁷ Набрајајући вишеструка бекства од гусара, пратећи их позивањем на Бога које више личи на узречицу – „даде Бог“ – Јеротеј није ништа рекао о страху који се извесно морао и том приликом осећати, све се завршило на формулацији, снажној али лапидарној, „оцепенесмо од страха“. Може ли се у том помањкању говора о страху препознати нешто паралелно непотребности симболизације искушења: промењен однос према егзистенцијалности после извршеног ходочашћа?

На важност егзистенцијалности указује то што се у опису буре – поред симбола у функцији њене алегоризације – препознају и црте

6 Такво тумачење подржава слика таласа која ствара вертикалу: на њеним крајевима Јеротеј види „таласе који ударају као муње симболизујући казну која долази одозго“ и „‘кипеће’ таласе који куљају као из прокључалог лонца антиципирајући слику Хада као казне која вреба одоздо“, а „затварајући мотивом стреле приповедање о бури и Рачанин заправо заокружује алегоријски потенцијал типске ситуације у духу средњовековне идеје о размени између неба и земље јер је стрела у хришћанској традицији имала сличну симболику као мердевине“ (Грбић 2007: 163).

7 Поред многих других светих места, Јеротеј је видео и оно „где хоћаху Јудеји побити каменијем жену блудницу; и рекоше Христу: ‘Что ти о њеј глаголеши?’ Ту Христос писа прстом на камену: ‘Кто нејма греха, тај прве да вржет камен на њу.’ И не обрете се човек без греха.“ (44)

индивидуализације, које у том контексту нису очекиване. Ако „битно је да вапај ка богу тече *једногласно*“ и ако „доследним обликовањем приповедања које од почетка до краја текста тече у првом лицу множине, аутор заправо све укрцане на броду без индивидуализације представља као једну целину уједињујући их заједничким ходочасничким циљем“ (Грбић 2007: 170), онда се као изузетно важно мора препознати то што поред унисонности молитве – „једногласно вопијаху ка Богу“ – долази и до *разликовања* међу ходочасницима: „Неци же помињаху Бога и Богородицу и свеце, а иници оца, и матер, и братију, и сестре, и сроднике, и знајеме своје, и жени и дети своја. И јединији трзајуште ризи своје. А ини сакривајуште очи своје да не видет грознују смрт. А ини и сполумртви бише.“ За разлику од неких других, мање важних разликовања,⁸ ово је веома значајно јер показује другачију усмереност мисли у тренутку суочавања са смрћу. Разликовање по томе да ли се пред смрћу окрећу Богу или својим ближњима, да ли у страху кидају одећу, жмуре или су обамрли, циљем уједињену групу ходочасника разликује по ономе што је у њима *најличније*. Таквог, пак, разликовања у опису страдања од гусара нема.⁹ То упућује да Јеротеју после Јерусалима не само што није била потребна алегоризација искушења већ није било потребно ни приповедање о егзистенцијалности јунака и индивидуализовање личности.

Са друге стране, када је реч о личности јунака, тачном запажању Драгане Грбић да је приповедање *Пуџашасџивија...* у првом лицу *множине* – уз свега неколико места на којима Јеротеј говори у једнини¹⁰ – супротставља се већ помињано, у свим студијама о *Пуџашасџивију...* присутно наглашавање да „Јеротеј је писац који бележи своје емоције“ (Стефановић 2017: 19). Тешко је не прихватити оба суда као тачна. Како је то могуће? Како се иза приповедања у првом лицу множине ипак препознаје јединствени глас Јеротеја Рачанина? Није ли то, са једне стране, због свежине и живости која не може бити колективна, али са друге стране и због спонтаног издвајања приповедача из групе о којој приповеда, неминовног чак и ако се приповеда у првом лицу множине, јер је приповедачки глас и када каже „ми“ ипак глас појединца? Као што се у приповедању у првом лицу једнине „ја“ раслојава на егзистенцијално „ја“ и наративно „ја“, тако се у *Пуџашасџивију...* „ми“ раслојава на егзистенцијално „ми“ и наративно „ја“. Будући да је егзистенцијално „ми“ приказано са

8 Рецимо: „А једни ва 4. дан језиком проговорише, и хлеба и воде вкусише. А ини ва 5. дан водом језик сквасише.“

9 Једине су разлике у томе ко је какву помоћ добио од хаџија из њиховог друштва који су били на лађама које нису пострадале од гусара: „поделише нам штошта, ком кошуљу, ком гаће, ком капу, ком мараму“.

10 Рецимо: „И ту видех птицу ноја. Големо, једва до’ватим руком по хрпту. И милова’ га.“ (32). Или: „И ту узимах за једну пару 74 лимуна“ (33). Али такође и много уређеније по Јеротејеву личност: „И мало пониже пред том црквом видисмо рупу под земљу, те, веле, одатле ће огњана река потећи. И једни загледаше, али ја не хтеде.“ (42).

становишта наративног „ја“, читалац и у том „ми“ препознаје као пресудне и за њега одређујуће црте онога „ја“ које припада Јеротеју-приповедачу. Зато се и оно што је исприповедано као заједничко искуство превасходно доживљава као израз Јеротејеве индивидуалности: у најбољем случају, као заједничко искуство пропуштено кроз филтер Јеротејеве личности.¹¹

Строго наратолошки гледано, тешко би било у *Пуџашасџивију*... раздвојити егзистенцијалну и наративну димензију карактеристичну за приповедање у првом лицу, иако би она у начелу требало да буде нарочито видљива када између времена приче и времена приповедања постоји изразита временска дистанца. Добро познатих карактеристика приповедања у првом лицу – вишка знања и бројних коментара – у *Пуџашасџивију*... нема. Оно не подсећа на аутобиографско приповедање у коме аутор са становишта довршености своје животне приче њу ретроспективно приповеда, бирајући притом она дешавања из своје прошлости која могу постати догађаји његове животне приче, из перспективе целовитости, односно завршености те приче коментаришући себе као јунака у њој. Напротив, читалац *Пуџашасџивија*... има утисак – углавном – да непосредно прати Јеротеја и његове сапутнике и да је време приповедања условљено њиховим кретањем: то би упућивало на *дневничку* димензију Јеротејевих путних бележака, које онда, као и сваки дневник, подразумевају одсуство целовитости која се може препознати на свакој тачки приповедања, што значи да је време споља одређено, динамиком кретања и повременим бележењима датума, како би се време превасходно мерено коначима и данима оријентисало према општем, свима заједничком времену историје.

Од тога, међутим, одударују како алегоризација буре, тако и њено оцртавање као граничне егзистенцијалне ситуације у којој се јављају индивидуалне црте личности ходочасника. Иако је промишљена употреба симбола могла бити присутна већ и у путничким белешкама, опис буре је такав да нужно подразумева *накнадност*: нека би та накнадност била и дан-два пошто су се избавили, мали временски одмак надомештен је великом егзистенцијалном променом. У сваком случају, пишући о бури у дневнику, Јеротеј је морао другим очима гледати и на себе и на остале ходочаснике: он је

11 То би се слагало са наратолошким увидом да „граматичка категорија лица представља важну карактеристику гласа у наравици, али је још важнији наш утисак о томе какав је то карактер (или не-карактер) чији глас даје тон целој причи. У овом смислу наративни глас је главни елемент у конструкцији приче. Зато је веома важно да одредимо какав тип личности је наратор јер нам то говори на који начин он у наравици уводи своје потребе, жеље и ограничења и да ли можемо у потпуности веровати информацијама које од њега добијамо“ (Abot 2008: 124). Сви читаоци *Пуџашасџивија*... управо су то чинили. Ако „у неким случајевима, када је глас наратора довољно снажан или интересантан, може се десити да, уместо приче, наратор постане центар нашег интересовања“ (Abot 2008: 124), лако је разумети због чега је у тумачењима *Пуџашасџивија*... највећа пажња посвећивана Јеротеју, а изузетно мала организацији приче.

стога могао да – мисли усмерених ка циљу, Светој земљи – њихово искуство стилизује као алегорију искушења. То што се у њој, кроз лично искуство страха од смрти, хаџије међусобно разликују, израз је Јеротејеве специфичне приповедачке оптике; њу ни приповедачко „ми“ не може прикрити. Отуда, у опису буре препознаје се за српску књижевност почетка осамнаестог века карактеристичан дотицај средњовековне поетике и кретања ка модерном индивидуалистичком искуству. Тај дотицај није тражен него *сјонџан*: пластичношћу којом је пренео различите реакције хаџија у сусрету са смрћу, Јеротеј је изневерио њихову једногласност потребну за алегоризацију, показујући своју осетљивост за егзистенцијално, али не толику да би оно постало тема – зато буру јесте алегоризовао. Са друге стране, иако је и о страдању од гусара приликом повратка Јеротеј такође могао писати тек после неколико дана, на сигурном, дакле поново уз егзистенцијални одмак, он то страдање није алегоризовао као искушење, а није забележио ни, вероватно, такође различите егзистенцијалне одговоре ходочасника на ту другу граничну ситуацију.

Ако посматрани с обзиром на целину *Пуџашасџвија*... описи буре и страдања од гусара показују подударност када је реч о алегоризацији – закономерно је што је има на путу у Јерусалим, а нема на путу из Јерусалима – тиме се открива да је целина *Пуџашасџвија*... ипак нешто више од дневника. Може ли се целовитост *Пуџашасџвија*... препознати и у занемаривању егзистенцијалности пошто је остварен циљ пута? Ако је тај циљ пута истовремено био и највиши тренутак једног монашког живота – да ли је Јеротеј престао да се плаши за живот, онда када је његов врхунац био достигнут? Или је страх и даље био присутан, али је за приповедача престао да буде важан? Може ли се из неважности и даље постојећег страха закључити нешто о смислу јунака како је обликован целином *Пуџашасџвија*...? Потискивање страха у други план, уз изразито убрзавање ритма приповедања, да се на крају дође до телеграфског стила који је Динка Давидова навео да закључи да се Јеротеј уморио, упућује на то да се *јунак остварио ходочашћем* и да зато више не постоји интересовање за његову егзистенцијалност: о повратку се приповеда јер јунак не може бити остављен у Јерусалиму, а не зато што би ишта од догађаја током повратка имало значаја за њега *као јунака њриче о ходочашћу*. Све и да није Јеротеј по својим путничким белешкама 1727. написао *Пуџашасџвије*... економишући приповедањем тако да се детаљно прикаже пут-искушење до Јерусалима, ходочашће опише у свим важним појединостима, а затим у најкраћим цртама представи повратак, да је све то баш тако било записивано симултано са ходочашћем, резултат би био исти: у првом плању приповедања био би Јеротеј чије је највише животно достигнуће ходочашће у Свету земљу. Без обзира на то шта је значило да *Пуџашасџвије*... „списа се“ 1727. године, смисао је тај.

Тај смисао, са једне стране, снажно подупире средњовековно осећање света из којег *Пуџашасџивије...* израста, док су са друге стране у ономе што је у путопису било лично проучаваоци са правом препознавали одвајање од њега. Јеротејева личност често је сагледавана кроз његово бележење различитих народних предања, углавном етиолошких и културно-историјских. Она су за Скерлића била знак Јеротејеве примитивности,¹² док их је већина каснијих проучавалаца схватала као знак радозналости и отворености, а не вере у та предања (Маринковић 1969: 82; Стефановић 2017: 17), а и ако се сматрало да им Јеротеј верује, то је позитивно вредновано: „Још се у једној солунској цркви испреда легенда у коју путописац верује и, баш због тога, уверљиво прича“ (Давидов 2006: 738). Треба ло би, међутим, разликовати народна предања од библијске истине: „После узбудљивог путовања путници, напоскон, стигоше у делту Нила, Мали Мисир, али ту је одмах и древна легенда: ‘И та река из раја тече.’ За Јеротеја монаха то, заправо, и није легенда. Сетио се да Нил ‘потиче’ из прве књиге Мојсијеве па је тако и записао, у уверењу да је Нил рајска река“ (Давидов 2006: 739). И заиста, све што је везано за Библију, али и црквено предање, па и апокрифе, Јеротеј представља као несумњиву истину, док „кад од другог чује неку причу умеће реч ‘кажу’, не – ја мислим да је тако како су казивали“ (Стефановић 2017: 17). Иако уметнуто „кажу“ не мора представљати апсолутну ограду него „извесну колебљивост“ (Самарџија 2011: 299) када је реч о односу према истинитости предања,¹³ ипак се захваљујући

12 „По овоме путопису Јеротеј излази као прост човек, са образовањем врло скученим и уским видиком једног старинског калуђера. Он је лакован и празноверан [...] Као уопште код примитивних људи, њега не занимају природне лепоте земаља кроз које путује, њихова прошлост и живот њиховог становништва. Он гледа и види само оно што се даје на први поглед ока видети, оно што је необично и ново [...] Тек овде-онде нађе се по које релативно живље место и занимљивији опис, на пример опис буре на мору и напада гусара на брод. Иначе, цео путопис, писан доста добрим народним језиком, без књижевне је вредности, и од значаја је утолико што је то први путопис у српској књижевности, и једино забавно дело српско-словенске школе“ (Скерлић 1909: 194). Оставивши по страни схватање путописа као „забавне“ књижевности или очекивања која пред српског јеромонаха с почетка осамнаестог. века поставља у духу Иполита Тена (раса, простор, време), Скерлићева оцена која привлачи највише пажње јесте констатација да Јеротеј „гледа и види само оно што се даје на први поглед ока видети“: како је могуће да се етиолошка предања, односно библијске приче о светим местима – из Скерлићеве позитивистичке перспективе подједнаки знаци празноверја – погледу откривају пре него пејзажи и људи са којима се путници сусрећу? Није ли то знак да је Скерлић ипак препознао гледиште са којег је Јеротеј писао, и да га он управо зато, вођен својим рационалистичким ставовима, толико негативно оцењује? Пре свега негативно оцењујући Јеротејева гледишта, он се *Пуџашасџивију...* није ни могао озбиљно посветити.

13 Снежана Самарџија упозорава на жанровску неухватљивост предања којих највише има у *Пуџашасџивију...*: „Махом сажета, уопштена и безлична казивања ([Нада] Милошевић-Ђорђевић, [Од дајке до изреке (Обликовање и облици српске усмене џреке). Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије], 2000, 178) чине ову велику, тематски и структурно разноврсну прозну форму“ (Самарџија 2011: 297) етиолошких

наглашеној ситуацији казивања уочава велика разлика између народних предања и прича о светим местима. И „те осврте свакако је Јеротеј преносио из казивања водича, који су на тај начин поклонцима дочаравали библијску прошлост“ (Јовановић 1994: 65), али се ту „кажу“ среће по изузетку, а не може се ни увек када се појави рећи да Јеротеј сумња у оно што су му казивали. Ипак, општа тенденција лако се препознаје:

И паки падосмо на 10. конак под манастир Решитски, на измак Врањске клисуре. И ту наловисмо рака за вечеру. И ту обретосмо човека. И кажу да му је 120 лета, проседе браде, и три му се пут зуби мењали, пак нарасли како у детета, и 2 пут брада опадала, пак нарасла. И има сина сеђа од оца. И казиваше да није тај старац Турчина виђео, ни харач дао, ни вина пио, него пасео овце на горах. И ту видисмо човека и девојку, те се окаменили – то казива старац тај, да је кум с кумом сатворио блуд; тога ради се окаменили. (29)¹⁴

И идући преко града, видех место на камену где је Христос сео или [у] реку посрнуо кад је крст носио. И то је према кућа оног богатог штоно Христос у јева[н]гелију пише, што му неће имена да помене, а име му је Навал. И то је Христос према тому приказом посрнуо. И одатле су дали понести крст Симону Киринеју. И то јест сред града. И појдосмо колико би двапут каменом из руке дометнуо. Одатле је Христос крст понео. Ту су били Пилатови дворови. И сад има свод преко сокака од они' кућа. И отоле појдосмо кући Јоана Богослова оца, што је продао пак купио на Светом Сиону. (42)

У другом примеру приче о светим местима испричане су са потпуном увереношћу у њихову истинитост, оно што Јеротеј гледа духовним и телесним очима подједнако је реалистично представљено: нема разлике између исказа „видех место на камену где је Христос сео“ и „појдосмо колико би двапут каменом из руке дометнуо“. За овакав поступак одлично одговара појам *метафизичкој њејажа* који употребљава Милорад Павић, али уз оградну да се не може – како он жели – безусловно проширити и на народна предања.¹⁵ Чи-

предања, културно-историјска испољавају „особене видове синкретичности“ (Самарџија 2011: 315), док „предања о настанку села и градова, означавања и као ‘месне’ легенде, нарочито испољавају динамичне односе различитих форми и поступака тумачења стварности“ (Самарџија 2011: 320).

14 Занимљиво је приметити да етиолошко предање (о окамењеним човеку и девојци) потиче од старца о коме такође постоји предање – Јеротеј није од њега, очигледно способног да прича, сазнао његову историју него од других: управо то указује да се овде ради о жанру усменог предања.

15 Павић тврди да је у *Пушташћивију*... „принцип метафизичког путовања допринео секуларизовању српског путописа“ (Павић 1970: 318) и то чини вођен пре свега жељом да тај појам прошири – „Метафизичко путовање више се није могло ограничити само на објекте догме. Верски путокази на том путу измешали су се са другим, још необичнијим путоказима на путу националне историје, који су уводили у један други свет чуда и одводили писце и читаоце на другу страну“ (Павић 1970: 319) – и тако, до чега

тајући одломке у којима се укрштају метафизички пејзаж (за Јеротеја стварнији од физичке стварности) и приче за које осећа потребу да их најави са „кажу“, то постаје нарочито упадљиво:

И у полдне 2. недеље поста појдосмо у Витлејем свети. И првеје видисмо на путу камен и над њим смоква. И, веле, ту је Богородица села кад је ишла трудна у Витлејем. И мало отоле појдосмо. И видех бунар на путу. И одатле су се вазвратили волсви иним путем ва земљу своју. Јеште мало појдосмо на обрежак. И ту јест место у камену под смрчијем где је Свети Илија заспао, пак га ангел пробудио и рекао: „Вастани, јажд, јако далек ти јест пут, 40 дни и 40 ношти!“ И одатле је отишао на Синајску Гору. И удаљило се место у камену где је лежао; и премо тога јест манастир Светога пророка Илије, врло голем. И ту има једна икона чудотворна. И ту некакове вериге стоје, те се кроз њи' промећемо – свето то држе. (43)

Последње две реченице наведеног примера упућују на Јеротејеве различите изразе његових различитих степена поверења:¹⁶ очигледно је да у светост верига – кроз које се, ипак, прометао – није веровао, док нема никаквог разлога да се мисли да је сумњао у чудотворност иконе. Управо таква нијансираност и даје могућност да се у употреби „кажу“ препозна ограда – ако не сасвим свесна, онда ограда која потиче из пословичне опрезности црквених људи према народним казивањима, а коју ће тако лако препознати данашњи читалац за кога су и просвећеност, и позитивизам, и цео двадесети век рашчарали свет.

Међутим, разлика између начина на који се представљају народна предања и метафизички пејзаж није само у исказима за које је ухо данашњег читаоца посебно осетљиво. Она се препознаје и у њиховој вези са другим поступцима приповедања, нарочито њиховом смештености у другачије хронотопе. Доминантна у делу путописа који описује пут ка Светој земљи, народна „кажу“ предања део су кретања кроз реалистички, топонимима представљен простор, у времену које се може бројчано изразити: коначима и данима. Са друге стране, потпуно разумљиво, метафизички пејзаж почиње да постаје

је њему увек било нарочито стало, модернизује: „Тако је настајао модерни српски путопис, отимајући се од утицаја грчких проскинитарiona“ (Павић 1970: 319). За овакво извођење било је неопходно занемарити разлику у представљању народних предања и прича о светим местима које су заиста чиниле метафизички пејзаж, иако се – као што се види – и уз ту очувану разлику препознаје Јеротејево одвајање од средњовековне традиције.

16 Као илустрација појаве да кад је реч о истинитости предања „и казивач често напомиње, независно од типа дистанце према догађају који записује, како је видео баш те зидине“ (Самарџија 2011: 321) чије само постојање треба да потврди догађај о којем се приповеда, може послужити народно предање из *Пуџашасџивија*..., забележено без карактеристичне и у том делу путописа изразито присутне ограде „кажу“: „И ту на Вардару стене високе до облак'. И ту је просечен камен те начињен пут. Зове се Демир-капија Марка Краљевића. И ту се потписао високо у камену, усечена слова већа него прсти“ (30).

све доминантнији приближавањем Светој земљи. Истовремено са тим, мења се и начин приказивања времена: не само што се време по доласку у Јерусалим мање броји а више именује празницима већ се хронологија и делимично напушта.

Дневничком утиску који оставља *Путиашасџивије*... највише се супротставља то што је Јеротеј у средишњем делу путописа – опису боравка у Светој земљи – *два њуџа њријоведачки њрошао кроз исџо време*: први пут описујући претежно богослужења, други пут обиласке светих места. Пошто је известио да „улесомо у Јерусалим месеца јан. 8. дан“ (35), Јеротеј укратко саопштава да „ту се молисмо Богу и ходисмо по светим црквам’ катадневно и поклањасмо се“ (35), да би врло брзо прешао на то што „уодисмо Живоносному гробу ва лето 1705, фебрула 3. дан“ (35), после чега следи исцрпан опис Велике цркве Васкрсенија Христова (35-37) са којег прелази на опис *доџослужења* о Ускрсу и празницима у вези са њим: прате се обреди „на Православну недељу“ <42>¹⁷ (37), „Крстопоклоњену недељу“ <28> (37), „Цвети“ <7> (37) – где је проспективно забележена разлика у односу на литију на Ускрс – „Велики четвртак“ <3> (37), „Велики петак“ <2> (37-38), „суботу“ <1> (38), да би богослужење на Ускрс било веома детаљно описано (38-40), после чега Јеротеј проспективно саопштава шта се чини у периоду „по Васкрсенију до Вознесенија <40>“ (40) – а што не зна из прве руке, јер није у Јерусалиму остао четрдесет дана после Ускрса – да би се потом вратио на „Лазареву суботу“ <8> (40) – која пада уочи празника Цвети – а затим поново успоставио хронологију: „и ва Велики понедељник <1> појдосмо на Јордан“ (40) да би се у Јерусалим вратили „у Велику среду“ <3> (40). Потом следи детаљно сликање *меџафизичкој њејзажа*: опис обилажења светих места почев од 20. јануара <78> (41), па „на Сретеније“ <65> (41), „Себичне недеље“¹⁸ <63> (41), „у суботу на задушнице“ <57> (41), „у Белу суботу“ <50> (41-42), да би се „воазвратисмо в Јерусалим 22. февр[уарија]“ <45> (42). Потом се осврће на то где су ишли „у Чисти четвртак“ <38> (42-43) и представља догађаје из „2. недеље поста“ <35> (43). Затим (43-45) следи исцрпан извештај о обиласцима разних светих места, али уз немарност према времену у којем је то чињено.¹⁹ Коначно, после описа обилажења светих места, Јеротеј

17 У тупоуглим заградама је на основу прегледне табеле празника ускршњег циклуса Александра Видосављевића (2010: 886-887) наведен број дана до и после Ускрса, који је 1705. падао 8. априла по јулијанском календару.

18 Занимљиво је да Јеротеј Рачанин у именовану „Себичне недеље“ иде за народним именованјем присутним у ваљевском и рипањском крају (Видосављевић 2010: 238), а не православним календаром. Иако се „о називима недеља које претходе ускршњем посту“ може рећи да „утицај Цркве при њиховом именованју је био много мањи него при именованју самих недеља ускршњег поста“ (Видосављевић 2010: 239), помало је неочекивано што је тако било и у случају јеромонаха Јеротеја.

19 То није изненађујуће ако „у приказиванју сцена Христових страсти Византинци никада нису поштовали историјску сукцесију, руководили су се искључиво симболич-

поново поглед враћа на то како „у јерусалимски услови црковни литургију са јутрењом поју, не растављају, и без поста и у посте, кроме преждесвештене“ (45). Опис богослужења (45–46) дат пре него што ће извести да „појдосмо из светаго Јерусалима 17. априлија“ <8> (46) представља сумирање запажања која је стекао за све време боравка у Јерусалиму.²⁰

Овакво двоструко приповедање о времену проведеном у Јерусалиму и околини између 8. јануара и 17. априла 1705, раздвојено на претежан опис богослужења и представљање кретања метафизичким пејзажем, уз сумирајући опис јерусалимског богослужења на крају, сведочи да и ако је Јеротеј *Пуџашасџвије*... базирао на својим путничким, дневничким белешкама, он је те белешке у тренутку када *Пуџашасџвије*... 1727. „списа се“ – *морао реорјанизоваџи*. У том реорганизовању, све да им није додао ни једно слово, појавила се другачија концепција у односу на дневничку: концепција која рачуна са *целовиџошџу* приповедања чија је логика сложенија од пуког праћења дневних догађаја. А да Јеротеј јесте нешто и ново писао, упућују места на којима се препознаје свођење више различитих дневничких записа, као рецимо: „И ту сваке суботе у велики пост доходисмо на литургију“ (42). Или: „И придике по црквах видих; и говоре. Једну говорише на Светог Јефтимија, другу на Сретеније, трећо на Ђетсиманији архиепископ синајски, четврту у Великој цркви на Живоносном гробу, в Недељу крстопоклоњену – све по летургији и на Цветоносија на јутреџи“ (46). Сличних свођења нема у описима пута, нарочито не двоструког пролажења кроз исто време: и пут до Јерусалима (29–35) и пут назад (47–48) представљени су доследно хронолошки. Време путовања и данашњем читаоцу је лако разумљиво јер је именовано коначима, данима путовања и датумима, док је опис боравка у Светој земљи могао бити збуњујућ и недовољно пажљивом читаоцу Јеротејевог доба, иначе неупоредиво срођењем са празницима којима је у средишњем делу путописа доминантно именовано време. Отуда је нужно поставити питање о два различита хронотопа *Пуџашасџвија*...: хронотопу пута и хронотопу ходочашћа.

Иако се у оба хронотопа описује кретање кроз простор, та кретања другачије су представљена: у питању су различити начини на које је Јеротеј своје кретање кроз различите просторе доживљавао и то доживљавање уобличио у *Пуџашасџвију*... *Хроноџој џуџа*, којим *Пуџашасџвије*... почиње, изразито је *линеаран*: линеарност

ким а не њиховим историјским значењем“ (Гуревич 1984: 164). Питање о појединостима и редоследу описивања метафизичког пејзажа у *Пуџашасџвију*... излази међутим из оквира овог рада (и литерарне анализе).

20 После сумирајућег описа богослужења Јеротеј је додао и сасвим кратак опис српског манастира Светог Саве (46) и нешто дужи Живоносног гроба (46), који су такви да се стиче утисак да их Јеротеј додаје јер је у последњем тренутку приметио да је нешто изоставио да из својих путничких бележака пренесе на одговарајућем месту.

времена најочљивија је набрајањем конака и броја дана које су Јеротеј и његови сапутници на сваком конаку провели. Означени топонимима, конаци треба да дочарају кретање кроз простор које је такође линеарно: од Београда до Јерусалима. Током тог кретања, Јеротеј се сусретао са различитим новим местима и о многим је наводио етиолошка предања, уз напомену „кажу“. Са друге стране, у *хроношоју ходочашћа* простор *није линеаран*: када је стигао у Јерусалим Јеротеј је обилазио света места у њему, напуштао Јерусалим да би обишао света места у његовој околини, враћао се, па поново излазио у околину града..., упоредо са тим ревносно учествујући у богослужењима. Логика кретања није одређена усмереношћу ка неком циљу у простору – као што је било у хронотопу пута – већ логиком метафизичког пејзажа: обилажења места која су света јер свако од њих евоцира причу о неком за хришћане важном догађају. Иста логика управља и обележавањем времена: иако Јеротеја ништа није спречавало да и у Светој земљи броји дане, он ту време именује празницима, ретко их датумима одређујући на линији историје, односно космолошког календара. Отуда се хронотоп пута и хронотоп ходочашћа у *Пуџашасџиву*... јасно могу одредити као хронотопи *џрофаних* и *сакралних* простора и времена. То посебно наглашава двострукост проласка кроз исто време у хронотопу ходочашћа: тиме се осим приповедног евоцирања *цикличности* указује и на два испољавања сакралног. Иако „свако литургијско Време састоји се у реактуализацији неког светог догађаја што се одиграо у митској прошлости, ‘на почетку’“ (Елијаде 1957: 110), двоструко пролажење кроз исто време указује да у свом накнадном реорганизовању путничких бележака Јеротеј ипак степенује литургијско и искуство метафизичког пејзажа; упркос њиховој тесној међузависности, тиме што опису метафизичког пејзажа претходи опис богослужења, а следи га сумирајући опис јерусалимске литургије, Јеротеј у *џрви џлан сџавља литурџијско искуство*, чиме протицање космолошког времена најпотпуније подређује симболичком смислу празничног времена. Док је хронотопом пута управљало космолошко време које се линеарно развија, хронотопом ходочашћа управља празнично време, те је осећај протицања и кретања, који је био доминантан у хронотопу пута, замењен представљањем искуства учествовања у сакралном. Уоквирујући метафизички пејзаж описима богослужења, Јеротеј је учинио посебно видљивим две различите димензије ходочашћа и нужност њихове прожетости: ходочасник свакако мора обилазити света места – зато је и дошао у Свету земљу – али ако то обилажење није праћено молитвама и литургијским учешћем, његово ходочашће биће само религиозни туризам, као што је данас чест случај.²¹

21 Зато ваља посумњати да је Јеротејев „одлазак на хаџилук био резултат не толико услагашених амбиција неколицине оданих верника, који су с њим заједно путовали, колико заједничког уверења да је њихова посета Христовом гробу догађај који ће из-

Приповедно раздвојене, литургију и метафизички пејзаж повезује празнично време које упућује на њихову међусобну условљеност.

Приповедачево управљање временом ослоњено на празнични смисао који надвладава протицање космолошког времена које је у хронотопу пута пресудно одређивало ритам приповедања измешта сакрално време из историјског тока. Хришћанско време са једне стране јесте изразито „линерно и непоновљиво“ (Гуревич 1984: 129) будући да подразумева историју од стварања света до Страшног суда, али са друге стране „цикличност хришћанског схватања времена открива се и у црквеним празницима који се сваке године понављају и обнављају најважније догађаје из Христовог живота. Кретање по линији и врћење у кругу обједињени су у хришћанском доживљавању тока времена“ (Гуревич 1984: 130) и баш је због тога значајно што је у Јеротејевом приповедању линеарност везана за профано време, док је оно што се осећа као хришћанско време у највећој мери циклично, а ретко навођење датума маркира тренутак у коме је Јеротеј доживео искуство сакралног које га је изместило из историјског тока профаног времена свакодневице јер литургија која је „заиста једно збивање [...] догађај у коме се понавља, поново ‘у живо’ (за православну религију не само симболично) збива мистерија спасења [...] има и историјску и есхатолошку димензију“ (Богдановић 1983: 266). Претежности осећања цикличности и сакралности хришћанског времена на фигуративном нивоу нарочито доприноси двоструко представљање истог времена ускршњег циклуса, те смештеност описа метафизичког пејзажа, у којем су временске одреднице редуковане, између детаљног и сумирајућег описа јерусалимског богослужења. Наглашеност сакралности као цикличне не потиче само из тога што „православна литургија лишена је кретања у времену“ (Гуревич 1984: 164) већ и зато што је реч о богослужењима током ускршњег циклуса: покретност Ускрса и празника који се према њему одређују потпуно у други план ставља космолошко време. Описујући оно што се увек дешава око Ускрса у Јерусалиму, без обзира на то којих датума и година, Јеротеј је празничним смислом ускршњег циклуса линеарно, космолошко време свакодневног живота подредио сакралном времену празника најзначајнијег за хришћане. С обзиром да су Христова жртва и васкрсење могући само на позадини историјског времена, оно се мора подразумевати, али пошто је васкрсењем – догађајем неупоредивим са било чиме до тада – људима откривено да се не завршава све смрћу, из овоземаљског времена треба искорачити у религиозно искуство које нуди предукус вечности, у мери у којој је литургијска

азвати свеопшту пажњу“ (Маринковић 1969: 108). Такву претпоставку нарочито доводи у питање двојезичко чекање да извештај о путу буде написан, а и када је био написан „никада неће бити сигурно колико је, у ствари, савременим читаоцима могао да буде познат“ (Маринковић 1969: 109).

успомена „актуализована прошлост која тим актуализовањем престаје да буде само прошлост него је, истовремено, и овај садашњи тренутак, и отворена, започета, до краја извесна будућност“ (Богдановић 1983: 266). Зато се и у описима метафизичког пејзажа употребљава граматичко прошло време, које упућује на историчност, али је присутност смисла оног преокрета у историји од које почиње историја хришћанства стална, те отуда одређујућа за будућност. Тако је у хронотопу ходочашћа вишеструко исказано доминантно осећање трајне присутности библијског времена у свакој садашњици, чиме је она есхатолошки одређена.

За Јеротеја је то осећање било нарочито интензивно између јануара и априла 1705, али се то најинтензивније искуство сакралног прелило на читав његов живот, па и тренутак када *Пуџашасџвије...* „списа се“: то се препознаје из начина на који је организовао приповедање унутар хронотопа ходочашћа, али и целине путописа. Ако су линеарност пута и времена били искушења која је требало савладати да би се осетило трајно присуство почела хришћанске историје, после тога линеарност времена и пута назад више немају значаја јер не доприносе смислу ходочашћа онако како су то чинили такође профани пут и време када се ишло ка Светој земљи. Јеротеј зато не убрзава своје приповедање јер је уморан већ због тога што пут назад више није ни искушење, нити свети пут. Линеарно осећање времена приликом повратка не може водити другоме до смрти: оној коју је Христ васкрсењем победио и о којој стога, па ни о времену које њој води, нема потребе приповедати. У приповедању о повратку не описују се зато ни страхови који су били описивани на путу ка Јерусалиму као путу искушења. Такође, иако се и приликом обиласка светих места дешавало да „нападе страх велики на нас“ (40), тек тај страх није могао бити приповедно дочараван: поменут је јер се из човека не може уклонити, али се не описује јер му се ходочасник не предаје.

Ако анализа приповедних поступака несумњиво потврђује да је Јеротеј 1727. када „списа се“ *Пуџашасџвије...* своје дневничке белешке са пута реорганизовао у целину која као таква није пре тога постојала, почетно питање о мотиву његовог писања поставља се у новој димензији за коју је пресудно препознавање који су елементи у Јеротејевом приповедном обликовању двадесет две године раније предузетог поклоничког путовања нарочито наглашени, а подразумевајући да „заокруживање живота приповједача у првом лицу постиже се тек заокруживањем приповједног чина“ (Stanzel 1979: 192). Сви су они усмерени ка *лиџурџиском учешћу* као смисаоном и приповедном средишту *Пуџашасџвија...*: оно даје дубину метафизичком пејзажу чији му опис следи, ради њега је вредело савладати искушења на путу ка Светој земљи. Пластичност описа егзистенцијалног страха пред граничном ситуацијом суочености са смрћу, иако је требало да нагласи величину искушења, својом упе-

чатљивошћу и сугестивношћу истовремено је наглашавала дубину личности – не само Јеротеја који приповеда већ свих који чине егзистенцијално „ми“ његовог приповедања. Препознајући у томе Јеротејево удаљавање од алегоризације у средњовековној традицији, не сме се пренагласити његова модерност: уочена разлика између егзистенцијалних одговора не доводи у питање предатост истом циљу – ходочашћу – којим треба да се „оствари животни пут сваког оновременог монаха православног“ (Пантић 1996: 14), после чега више ничији страх неће бити важан, а последично ни личност која је њим индивидуализована у непоновљивости сопствене егзистенције.

Па ипак, када *Пуџашасџивије...* „списа се“, Јеротеј је несумњиво био у позним годинама и вероватно је да је у очекивању краја свог овоземаљскога живота – очекивању које би требало да је увек уз монаха, али које му се у том тренутку извесно јавило са већом снагом – одлучио да *џишуџи, још једном џроживи* оно што је био врхунац његовог живота. Извесно се сваког Ускрса сећајући свога поклоничког путовања, 1727. је оно што је у сећању – које је увек фрагментарно, али је свакако било освежавано читањем путничких бележака – две деценије одређивало његову егзистенцију приповедно уобличио у целину којом је изразио – за себе, али и друге – оно што је пресудно осмислило његов живот. Може ли се у томе препознати *џроџио-ауџиобиоџрафски имџулс*?

Премда је своје ходочашће описао монашки скромно, не делећи себе од групе с којом је путовао, иза ходочасничког „ми“ сви су јасно уочавали Јеротејево наративно „ја“, иако се оно није на очигледан начин користило предностима и временског и егзистенцијалног одмака од времена приче, због чега *Пуџашасџивије...* много више подсећа на дневник него на аутобиографију. Такође, тренутка преобраћења, за аутобиографију конститутивног, у *Пуџашасџивију...* нема. Могућност да се у *Пуџашасџивију...* прочита прелазак из узнемирене егзистенцијалности у спокој религиозног човека који је учврстио своју веру у васкрсење, дугује се спонтаном пробијању Јеротејевог егзистенцијалности у описима који је требало да представе величину искушења на путу ка Светој земљи. Тај прелазак зато *није џријоведно одликован као моменаџи џреобраћења* јер иако је „у основи литургијског ритма српске књижевности – велики циљ византијске духовности, обожење (θεός), као харизматички преображај човековог бића и личности, изнад сваке деонтолошке етике“ (Богдановић 1983: 271), тај преображај био је тражен и њему се Јеротеј надао већ у тренутку поласка на пут, па прича о њему није могла бити прича о прекретници Јеротејевог живота већ тренутку достизања његове највеће пуноће која се прелила на цео тај живот. Као што су ускршњи празници реактуализација највишег догађаја хришћанске историје, тако је и *Пуџашасџивије...* реактуализација догађаја који је дао највиши смисао Јеротејевог монашког животу: његово поновно проживљавање

писањем *Пушашиасџвија*... да би се у профаним временом гоњеном току овоземаљског живота са новом снагом потврдило стално присуство ходочасничког искуства које одређује целокупну Јеротејеву егзистенцију, па и у ономе што тек треба да дође, аналогно је сталном присуству библијских догађаја у метафизичком пејзажу и литургији. За нас данас историјски важних описа православног богослужења о Ускрсу у Јерусалиму почетком осамнаестог века не би било да литургијско искуство није било Јеротеју толико битно да себи није допустио да ишта из њега изостави; напротив, желео је да све детаље богослужења што тачније приповедно рекреира, јер „свака појединост, сваки чин и свака мала или велика, гласна или ‘тајна’ молитва, има своје значење, свагда отворено за следећи чин, окренуто – кроз прошлост – ка будућности“ (Богдановић 1983: 266).

Препознајући литургију у средишту приповедања, наизглед једноставног и праволинијског а заправо врло сложеног разликовања ма хронотопа пута и хронотопа ходочашћа, те раздвојеношћу описа богослужења и метафизичког пејзажа у хронотопу ходочашћа, другачијим приступима путу ка Светој земљи и из ње у хронотопу пута, иза тих вишеструких разликовања, степеновања и избора којима је обликовано *Пушашиасџвије*... назире се *ауџорорефлексивна димензија* која Јеротеја чини далеким претечом аутобиографије, за коју ће бити потребно да субјекат себе свесно стави у први план, а чега не може бити без постојаног осећања сопствене индивидуалности коју је у српској књижевности потенцирала просвећеност. Удаљен од идеје да пише о себи, да се приповедно бави својим животом мимо ходочашћа, потребом да писањем рекреира управо ходочашће као оно што је његовом животу дало смисао, Јеротеј би само *на најојшћијем нивоу моџива џисања* био близак потоњим писцима аутобиографија. Задовољавајући импулс за приповедним рекреирањем онога што ће за аутобиографе бити животна прича причом о поклоничком путовању, избегавајући прво лице једнине и стављајући у први план литургију и метафизички пејзаж, Јеротејева личност је и даље била пресудно одређена назорима српског средњег века, али потреба да се највише животно искуство поново проживи и запише, потреба је која најављује модерно доба, тим неумитније што се јавила код човека најдубље везаног за средњовековне религиозне традиције.

Стога у *Пушашиасџвију ка џраду Јерусалиму* Јеротеја Рачанина данашњи читалац може препознати узорног представника српске књижевности после Велике сеобе која се ослоњена на средњовековну традицију спонтано отварала ка модерном добу, те иако је била израз продуженог трајања старе књижевности, пажљивим читањем се управо у самом срцу средњовековне поетике, од које се упркос великом настојању да буде поштована помало и одступало, уочавају наговештаји промене која ће довести до нове српске књижевности која ће заблистати пола века касније.

ИЗВОРИ

Јеротеј Рачанин. „Путашаствије ка граду Јерусалиму“ [*Путьшаствіе къ граду Јерусалиму Јероея Јеромонаха Рачанинскаго, въ лѣто отъ бытія 7212, а отъ Рож. Христова 1704, мѣсяца Іюліа 7., 1727*]. Јерошеј Рачанин. Јован Рајић. Михаило Максимовић. Приредили Томислав Јовановић, Драгана Грбић, Мирјана Д. Стефановић (*Анѿолоѿјска едиција Десеј векова срѿске књижевности*, књ. 17). Нови Сад: Матица српска, 2017. 27–48.

ЛИТЕРАТУРА

- Богдановић, Димитрије. „Литургијски ритам старе српске књижевности“ (1983) у: *Сѿудије из срѿске средњовековне књижевности*. Избор и предговор Татјана Суботин-Голубовић. Београд: Српска књижевна задруга, 1997. 263–272.
- Бодјанскій, О[сип]. „Предисловіе“. Москва: *Чтенія въ Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ*, Повременное издание, 1861, Октабрь-Декабрь, Книга четвертая. III, [III–IV].
- Видосављевић, Александар. *Археолоѿија календара (од велике сеобе до данас)*. Београд: Логос, 2010.
- Грбић, Драгана. „Бура у српској књижевности 18. века: На примерима дела Пушовање ка граду Јерусалиму Јеротеја Рачанина, Морејловљење Јована Рајића и Живој и ѿриклученија Доситеја Обрадовића“. *Упоредна истраживања 4: Српска књижевност између ѿтрадиционалној и модерној – комјарайивни асијекѿи*. Ур. Бојан Јовић. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2007. 157–176.
- Гуревич, Арон (Арон Яковлевич Гуревич). *Кашеіорије средњовековне кулѿуре (Категоріи средневековой культуры, 1972¹, 1984²)*. Превела с руског Радмила Мечанин. Нови Сад: Матица српска, 1994.
- Давидов, Динко. „Поклоничко путовање Јеротеја Рачанина у Јерусалим 1704–1706“. Нови Сад: *Лейојис Матице српске*, год. 182, књ. 478, св. 4, октобар 2006. 734–744.
- Елијаде, Мирча (Mircea Eliade). *Свејо и ѿрофано (Le Sacré et le Profane, 1957)*. Превео с француског Зоран Стојановић. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књијарница Зорана Стојановића, 2003.
- Јовановић, Томислав. „Путопис Јеротеја Рачанина“. Пожаревац: *Браничево. Часојис за књижевност, уметност и кулѿуру*, XL, 1992/1994. 62–67.
- Маринковић, Боривоје. „Одломци трагања за Рачанима и традицијом о Јеротеју Рачанину“ (1969). Бајина Башта: *Рачански зборник*, 13, 2008. 77–124.
- Павић, Милорад. *Историја срѿске књижевности барокној доба (XVII и XVIII век)*. Београд: Нолит, 1970.
- Пантић, Мирослав. „Путопис Јеротеја Рачанина“. Бајина Башта: *Рачански зборник*, 1, 1996. 11–17.

- Самарџија, Снежана. *Облици усмене њрозе*. Београд: Службени гласник, 2011.
- Стефановић, Мирјана Д. „‘Хододарје’ као исходиште добротe“ (предговор делу посвећеном Јеротеју Рачанину). *Јероџеј Рачанин. Јован Рајић. Михаило Максимовић*. Приредили Томислав Јовановић, Драгана Грбић, Мирјана Д. Стефановић (*Анџолоџијска еџиџија Де-сеџи векава срџске књижевности*, књ. 17). Нови Сад: Матица српска, 2017. 11-22.
- Трифуновић, Ђорђе. *Азбучник срџских средњовековних књижевних њој-мова*. Друго, допуњено издање. Београд: Нолит, 1990.
- Abot, H. Porter (H. Porter Abbott). *Uvod u teoriju proze (The Cambridge Introduction to Narrative, 2002¹, 2008²)*. Prevela Milena Vladić. Beograd: Službeni glasnik, 2009.
- Stanzel, Franz. „Pripovjedni tekst u prvom i pripovjedni tekst u trećem licu“ (iz: *Theorie des Erzählens*, 1979). S njemačkog prevela Srebrenka Iveković, redigirala Mirjana Stančić. *Suvremena teorija pripovijedanja*. Priredio Vladimir Biti. Zagreb: Globus, 1992. 178–200.

Nenad Nikolić

*The Existential Situation of Jerotej Račanin
(Hieromonk Jerotej from the Rača Monastery)
and Narrative Forms in The Voyage to the City of Jerusalem*

Summary

The paper analyzes the narration of *The Voyage to the city of Jerusalem* (1727), chiefly the chronotope of the road and the chronotope of the pilgrimage, to point out the particularities of the existential situation of its author, hieromonk Jerotej Račanin (he was called that way – Jerotej from the Rača monastery – because of his origin from the Rača monastery situated near the Drina river, but during The First Great Migration of the Serbs Jerotej migrated to the Habsburg Monarchy; *The Voyage to the city of Jerusalem* was written in the Remeta monastery at Fruška Gora). Jerotej’s existential situation was determined by different time perception – linear/profane in the chronotope of the road and circular/sacred in the chronotope of pilgrimage – linked with different sensing of space: realistic as well as metaphysical landscape.

Keywords: belief narrative, chronotope, Jerotej Račanin (Jerotej from the Rača monastery), liturgy, metaphysical landscape, pilgrimage, time, travel journal

Примљено: 11. 2. 2020.

Прихваћено: 30. 6. 2020.