

НАСТАНАК СЛОВЕНСКЕ ПИСМЕНОСТИ – – АКУЛТУРАЦИЈА И ДРУШТВЕНЕ ТРАНСФОРМАЦИЈЕ

Рад се бави историјским околностима настанка ране словенске писмености, ситуацијом обележеном политичким, међуетничким и друштвеним конфликтима, развојем протофеудалних структура и христијанизацијом словенских заједница на Балкану. Настанак словенске писмености повезује се са процесима акултурације словенских заједница и њиховом етнополитичком еманципацијом, као неодвојив од успостављања нове културне конективне структуре. У том смислу анализирају се извесни аспекти реторике Прогласа светог Јеванђеља, парадигматичне реторичко-химничке прозе сачуване у каснијим словенским преписима, који овај текст, са друге стране, везују за метафизичко-политички догмат светог царства Ромеја.

Кључне речи: словенска писменост, христијанизација, акултурација, етнополитичка еманципација

1.1. Историјски контекст. Након окончања иконокластичке кризе – рестаурација култа икона проглашена је марта 843, нешто више од годину дана после смрти последњег цара иконоборца Теофила – започиње период изграђивања предуслова за политичку, војну и културну експанзију Византијског царства. Политички, друштвени и етнички сукоби претходне епохе, које је покренула тежња царске власти за потчињавањем цркве, праћени сукобима са Аварима, Протобугарима и Словенима, са арабљанским калифатом, каролиншким царством и Римом, завршени су обликовањем грко-хришћанске Византије, нарочито заинтересоване за словенске колонисте на власти тој територији на Балкану, као и њихове сународнике у централној и источној Европи.

Логотет дрома Теоктист и царица Теодора, нове најважније личности у политичком и друштвеном животу, имаће, међутим, вели-

ке противнике у царичином брату Варди и царичином сину Михаилу III. Обојица су били огорчени, први „због своје запостављености и Теоктистове свемоћи“, а други због мајчиног tutorства. Преврат, који је уследио 856, резултовао је убиством логотета, слањем царице-мајке у манастир, абдикацијом зилотског патријарха Игњатија (858), и доласком на патријаршијски престо Фотија, оснивача и главног носиоца нових интелектуалних кретања и уз Варду најзаслужнијег за експанзију Византије (Острогорски 1998: 221-223). Осигурање овог новог правца развоја, политичке и културне експанзије Византије, представљаће стратешка победа над Арабљанима 863. и укључивање словенских области, склавинија, у административни систем тема, а јачање световног образовања, које је служило формирању државних службеника, и општи културни полет, педагошки и мисионарски патос постају очигледни у различитим аспектима: у оснивању високе школе на Магнаварском двору, у именима њених учитеља, у ширењу минускуле и ограничавању употребе мајускуле, у увећању броја преписивачница, у трезвености реторичке прозе, у утилитарним културним критеријумима, у одбацивању филозофске мистике неоплатоноваца и на њој заснованог покушаја иконокласта да секуларизују византијску културу, у даљем обликовању и учвршћивању естетичких и уметничких канона, од којих се неки постављају насупрот основном патристичком наслеђу, у процвату филологије, реторике, уметничке критике и књижевности, у повећаном интересовању за античко и рановизантијско наслеђе, у организованом оживљавању хришћанског мисионарства и реконструкцији мреже епископија итд. (Острогорски 1998 : 222, 225-228; Оболенски 1996: 91- 97 ; ПВФ 1996: 67, 74-75; Бичков 1991: 260-261, 263, 281, 287-288). Постепено су се стварале претпоставке за интензивнију културну и етничку асимилацију словенског становништва, до тога доба већ готово два столећа најбројније негрчке етничке групе на територији Византије.

1.2. Прва поуздана историјска сведочанства, као што је познато, о досељавању словенских племена у области јужно од Дунава потичу из прве половине VI века, у доба царева Јустина и Јустинијана. Лингвистичке студије омогућавају претпоставке о нешто ранијој појави Словена на Балкану, нарочито у западним и централним областима, при чему Средње Подунавље треба, највероватније, назначити као

њихову полазну регију, али извесно је да колонизација постаје интензивнија од средине VI века (Седов 2013: 216, 220). Током седмог века словенска племена потпуно колонизују Балкан и знатне делове Грчке и Пелопонеза, као и неке делове Мале Азије. Топонимски материјал указује на то да су македонска регија и њој суседне области Тесалије и Халкиде биле најгушће насељене Словенима (Седов 2013: 229). Највеће и најстабилније доминантно словенске етничке групе у VIII и IX веку настањивале су, међутим, унутрашњост Балкана, што ће, поред удаљености и конфигурације терена, постојања бугарске државе у централним и источним регијама полуострва и каролиншке власти на северозападу Балкана, бити најзначајнија препрека византијској политичкој и културној експанзији започетој у другој половини IX века (Оболенски 1996: 100).

Средином IX века средишњи значај за политичку, друштвену и културну историју Словена имају односи Византије с Бугарима и Францима. Неидоевропљани Протобугари, од насељавања јужно од делте Дунава крајем VII века, постају постепено најмоћнији противник Византинаца на Балкану, истовремено док бивају асимиловани од стране Словена постајући Бугарима, да би средином IX века за време кнеза Бориса склопили савез са франачким царством Лудвига Немачког, истодобно се определивши за званично примање хришћанства. Опасност за византијске интересе није могла бити јаснија – франачки клер у бугарској престоници Плиски значио је присуство франачког и римског утицаја у Тракији, па су Византинци послали војску на границу са Бугарском и царску флоту пред бугарску обалу (864.). То је имало тренутног ефекта, јер је бугарски кнез примио хришћанство из Византије, али су се до добијања властитог источнохришћанског архиепископа (870.) Бугари обраћали и Лудвигу Немачком у Регензбург и папи (Оболенски 1996: 103-115; Острогорски 1998: 227-228). До краја IX века Бугарска ће по свему постати словенска источнохришћанска држава.

Да је бугарско-франачки савез забрињавао Византинце и нешто раније, сведочи и њихово успостављање политичког савезништва са словенском моравском кнежевином (862.), државом коју у то доба одликује снажан развој раног феудализма, противником франачког царства, такође угроженом савезом Бугара и Франака. Значај крат-

котрајног политичког савеза (до 870.) са моравским кнезом Рагиславом – моравска кнежевина ће доживети политички и културни зенит за време Сватоплука (870-894) да би нестала на самом почетку X века, понајвише услед насељавања Мађара – изванредно ће превазићи настанак словенске писмености: Рагислав је, како то представљају византијски извори, затражио од цара Михаила III мисионаре из Византије који познају словенски језик ради превођења црквених књига са грчког. Фотијев и Вардин избор, заправо, били су Константин и Методије, солунска браћа са искуством у сличним политичким и културним изасланствима (у Сирији и међу Хазарима), осим тога, учени људи пореклом из регије густо насељене Словенима у то време већ приближно два столећа. У општијем смислу, њихов избор био је израз, како је речено, изнова пробуђене воље за уређењем живота: учени епископи, чији животи се све више сакрализују и институционализују, постају главни посредници у интелектуално-емоционалном усвајању вере (ПВФ 1996: 49-50).

Патос новог доба, нове епохе и за Словене, поред од њега важнијих митолошких и фолклорних, те политичких и културних значења, уочљив је, чини се, и у делимичном превиђању значаја делатности старијег Методија – што би се могло закључити и на основу готово накнадне и успутне аргументације у прилог њене важности из *Слова о њисменех* црнорисца Храбра, савременика првог процвата словенске ћирилске писмености након ћирило-методијевске глагољске епохе – иако је управо Методије, и након братове смрти (869.), све до властите смрти 885. учинио много за стабилизовање и традирање словенске писмености. Етничка и политичка еманципација, уз истовремено потпуније ступање у византијски културни круг, Словена на централном и источном Балкану, оличена и у новијем ћирилском писму, коме одговара и другачија дијалекатска основа од оне за коју се везивала старија и конзервативнија глагољица у областима централне Европе, и доцније у Охриду и на западном Балкану, била је, највероватније, пресудан узрок, ако не делимичног заборава, онда извесног пренебрегавања дела старијег брата. Каснија развијенија и префињенија словенска средњовековна традиција писмености неће правити омашке налик оној из *Слова о њисменех*: канон о утемељивачима писмености је устројен и заузео је одговарајуће место, оно нижег ранга у односу на утемељиваче

и припаднике феудалних династија и црквене великодостојнике, у званичној култури памћења средњовековних словенских држава чланица „византијског комонвелта“. Година отпочињања мисије (863.), или епоха заједничке делатности Солунске браће, другим речима, врло брзо је препозната као словенска етно-политичка и културна нулта тачка, односно као нулта тачка словенске писмености. Са друге стране, „нулта тачка“ за Македонску византијску династију биће убиства цезара Варде и императора Михаила III (866. и 867.) – на престо ће ступити Василије I, убица цезара и императора, а након њега и Лав VI (886), најзначајнији кодификатори византијског права након Јустинијановог доба (Острогорски 1998 : 229, 235-236, 239-240). Византија ће се постепено примицати блиском врхунцу властитог средњовековног политичког, друштвеног и културног развоја, правцем који је назначен и чији „услови могућности“ су постављени средином IX века.

2.1. У римско доба највеће културне групације у којима етнички доминирају Словени чине носиоци *Пиеворске културе* и носиоци *Черњаховске културе*. Прва се простирала између Одре и Висле, од II в.п.н.е. до VI в.н.е., а одликовала се, поред доминантних словенских црта – погребни обреди кремације без урни и без гробних прилога са оријентисањем главе покојника на запад, гробнице немају облик кургана; полуукопане куће са квадратном основом и гњетана керамика – присуством келтских и германских културних елемената у начину сахрањивања и погребним обредима, у изради керамичког посуђа, типовима оруђа и оружја и др. (Седов 2013: 248, 255, 260, 271, 282). Германске и келтске језичке црте у словенским језицима вероватно се могу везати за епоху постојања ове културе: језичке везе, у знатнијем обиму, успостављене су са источним германским језицима и, много ограниченије, са слабо посведоченим источним келтским дијалектима. Друга, датирана од II до V в.н.е., настаје у горњем току Дњестра и у позној фази проширује се до Дунава, на западу, и Доњеца, на истоку. Уз превлађујуће архаичне словенске црте, јављају се и оне германског, иранског и келтског порекла, у начину сахрањивања, типовима кућа (германске велике куће и античке црноморске куће), у керамици и обради метала и др. (Седов 2013: 334, 337-339, 345, 353, 359). Присуство иранизама, изразитије у источним словенским језицима, везује се за епоху постојања ове културе.

Следећа велика доминантно словенска културна групација, чије носиоце византијски извори из VI и VII века идентификују као Склавене, представља *Прашко-корчашка култура*. Ареал ове културе налазио се између Балатона и доњег тока Саве, на југоистоку, и јадранског приобаља, на југозападу, и средњег тока Елбе, на западу, Висле, на северу, односно Дњепра, на истоку (Седов 2013: 11, 31, 41). Специфичне њене одлике су јављање обичаја грађења кургана, што је одваја од других словенских култура антике и раног средњовековља и везује за *културу карпатајских курјана*, као и постојање посебног типа аутентично словенског накита за главу („слепоочничарке“ са S-завршетком) (Седов 2013: 20-24, 43). Поред тога, погребне обреде (кремација или позније ширење инхумације, гробови без урни/касније и са урнама, са главом покојника оријентисаном на запад, без или ретко са гробним прилозима), полуукопане куће са квадратном основом и пећима или каменим огњиштима у једном од углова и гњетану керамику, главне архаичне дистинктивне словенске културне елементе, баштини и ова највећа раносредњовековна словенска култура.

Наведене античке и старије раносредњовековне словенске културе показују уопште знатан ниво развијености занатства (обрада метала и дрвета, грнчарство), грађевинарства и пољопривредне праксе. Током времена, посматрано од доба након издвајања словенских дијалеката из староевропске индоевропске језичке групе и формирања и процвата култура које се везују за ту епоху, најпре црноморско приобаље, а потом Подунавље и источноримске провинције постају области за Словене најзначајнијих међукултурних утицаја, од којих ће се неки наћи у основама млађих раносредњовековних словенских култура источне и југоисточне Европе и битно одредити њихову потоњу средњовековну историју. Истовремено ће се реконфигурисати словенске родовско-племенске заједнице и мењати се њихово политичко и друштвено устројство.

2.2. Досељавање Словена на Балкан из Средњег Подунавља, како је речено, постаје интензивније од средине VI века. Најзначајнији узрок за то јесте појава Авара (568.) у Панонији који предводе нападе на Византију; миграција Авара условљава и прилив из међуречја Дњепра и Дњестра носилаца *Пењковске културе*, словенског становништва које византијски извори идентификују као Анте, у доњи ток

Дунава, источно од главне регије *аварске културе*, настале углавном мешавином пењковских и прашко-корчашких са доминантно аварским елементима (Седов 2013: 95, 115, 118, 142, 150-151, 162-164, 209; Оболенски 1996: 62-65). На новим подручјима у VI и VII почеће развој нове словенске *Ипошеиши-кингешке културе*, која настаје од прашко-корчашких и пењковских елемената, као и од елемената старијих култура источноримских провинција и култура етнички различитог аутохтоног и досељеничког становништва (Седов 2013: 133, 135-136, 141-143). Лингвистичку потврду за тезу о миграцијама Анта у Подунавље пружају, на пример, њима посредовани (јужнословенски) иранизми *жу-џан, свей, рај, слово*, етноними *Хрвати* и *Срби* и др.

Ефекти словенских миграција и колонизације централне Европе и Балкана на словенске племенске структуре, културну интеграцију и асимилацију Словена, Германа, Авара, Протобугара и етнички и културно различитог становништва источноримских провинција, као и на стварање претпоставки за формирање раног феудализма у доба нешто пре појаве словенске писмености били су, несумњиво, веома значајни. Прецизна реконструкција социјалне структуре и политичке организације досељеничких заједница, међутим, због оскудних историјских података може бити само хипотетичка: највећи део друштва чинили су, вероватно, слободни сељаци, а племенском заједницом управљало је веће ратника, обogaћених у ратним походима, или племенски сабор (Седов 2013: 228-229). Уопштено се последице тих словенских миграција у позноантичко и раносредњовековно доба очитују у сразмерном губљењу неких етничких одлика, како сведоче разлике између њихових старијих и млађих археолошких култура, променама племенских структура, поновном лабављењу и кидању старијих унутарплеменских и међуплеменских веза услед организованог расељавања у Аварском каганату, уз истодобне асимилационе процесе и развијање ограничене словенске аутономије у покрет етнополитичке еманципације, оличен у словенском устанку под вођством франачког трговца Сама (623. и 624.), даљем појачаном социјалном раслојавању и формирању протофеудалних структура, настанку првих градишта/ градова, покрштавању од стране франачког клера, тридесетих година деветог века, и даљим привредним и културним напретком у ситуацији етничког, друштвеног и политичког конфликта са Францима (Се-

дов 2013: 207, 394-398; Оболенски 1996: 164, 175, 181). Моравска кнежевина доживеће свој зенит у време Сватоплука, како је речено, да би крајем деветог века слабила и коначно нестала почетком десетог века.

Са друге стране, још темељнија, по свему судећи, била је реконструкција племенских структура у Доњем Подунављу и јужније на централном и источном Балкану, у доба протобугарског хана Аспаруха, удругој половини седмог века (Седов 2013: 172, 180, 212, 362). Словени из области Аварског каганата етнополитички ће се еманциповати почетком деветог века, након што је Карло Велики поразио Аваре у Средњем Подунављу, док ће њихови саплеменици на југоистоку у ранобугарској држави, до тридесетих година деветог века, у доба хана Омуртага, имати за собом дуготрајно искуство етничког, културног и социјалног конфликта (протобугарска држава на Балкану била је војнополитичка номадско-сточарска и родовско-племенска заједница чији је званични језик припадао групи туркијских језика), као и искуство, од краја VIII и почетка IX века, формирања нове *словенско-бугарске културе* и асимилације мање бројног протобугарског становништва, које ће приближно до средине IX века изгубити битне архаичније етничке одлике. Нова археолошка култура следила је словенску традицију у начину грађења кућа и уређењу ентеријера, у погребним обредима (кремација, али и биритуална гробишта без кургана са оријентацијом инхумираних покојника на север или северозапад и др.), у изради керамике, прозводњи и обради предмета од гвожђа итд. (Седов 2013: 368-371).

Етнички условљена административна подела ранобугарске државе укинута је за време хана Омуртага – Словени су већ почетком IX века, у доба хана Крума, постајали државни службеници – а земља је подељена на нове војно-административне јединице, што је утицало на одмакле процесе интеграције у једну, макроетничку заједницу; другу половину деветог века одликује државно стварање и континуирање културног и макроетничког јединства, мешањем словенско-бугарске културе и византијске традиције, примање хришћанства које подстиче интеграцију, као и даље јачање централне власти, нових протофеудалних структура, процеса социјалног раслојавања и друштвене мобилности, уз настанак првих градишта/градова или обнављање античких градова и демографски раст, али и жестоки отпори интегрисању од

стране преосталог старобугарског ратничког племства (Седов 2013: 371, 374-377; Оболенски 1996: 335-346). Крајем деветог века словенски језик, један словенски дијалекат за који се везује старословенски ћирилицки систем писања, постаје и званични језик, а Словени су до тог доба усвојили/задржали тек мањи број протобугарских речи везаних за титулатуру државних службеника, војне термине, називе посебних предмета за домаћинство и главне термине за појам и рачунање времена (Седов 2013: 367).

Словенски свет о којем је овде реч изграђује, једном речи, своје могућности развоја у ситуацији конфликта и кризе. Са друге стране, наизглед нагли културни развој (дела) Словена од средине деветог века или нешто раније, уопштено гледано довољно је удаљен од једне хипотетичке споре еволуције „парадигматичних“ аграрних култура или родовско-племенских заједница током претходних столећа и миленијума – његове револуционарне одлике, чини се, није могуће занемарити/не идентификовати, или се такав развој донекле боље може представити помоћу модела културних промена који рачуна са преокретима, нарочито уколико је реч о периодима формирања писмености (Асман 2009: 13-14; Ле Гоф 2010: 12-14). Посматрано из перспективе студија културе и друштва поменутих периода, у оквиру модела који доводи у везу схватања добра са схватањима сопства и друштва те „врстама приповести помоћу којих осмишљавамо свој живот“, то може бити учињено и тако што ће се следити и главне претпоставке социјалног конструктивизма, али притом не посматрајући „монотеистичке“ културе писма, па и словенске протофеудалне или ранофеудалне хришћанске културе, ислучиво у складу са њиховим властитим „самоопажањем и самоинсценирањем“; истовремено, међутим, треба имати на уму и неке захтеве критике идеологије и посматрати писменост као једно од „стратешких поља акције“ политичких и друштвених елита, као попреште и плен у борби за културну хегемонију, односно, посматрати је као друштвену институцију у светлу питања „каквог конфликта је она сцена?“ – док поменуте елите теже стабилизовању и континуирању одређене политичке формације (Тејлор 2008: 172; Асман 2009: 13-14; Асман 2011: 151; Куљић 2006: 95, 107, 142; Макинтајер 2006: 210). Једно од централних места у истраживању настанка писмености у Словена, без обзира на раз-

личитост приступа или чак њихову теоријску несводивост, свакако би морало припасти променама социјалног поретка, етнополитичкој еманципацији и христијанизацији словенских заједница. Ситуација конфликта и кризе у словенском свету неће се окончати стабилизовањем новог симболичког света смисла и настанком писмености, већ ће се конфликт и криза трансформисати и проширити у процесима његових специфично средњовековних модернизација. Судбина глагољске насупрот ћирилској средњовековној словенској писмености и историја њихових међусобних односа – уопштено гледано, словенска средњовековна ћирилица је, као што је познато, парадигматски и синтагматски дериват грчког алфабета, док је старије, глагољско писмо његов парадигматски дериват – могле би се тумачити као једно не сасвим споредно рано сведочанство о томе.

3.1. Хришћанство и писменост. Многа предмодерна друштва, како наводи А. Макинтајер, имају добро дефинисан статус странца, оног који је споља, будући да је човек, у имплицитно радикално реалистичком епистемолошком оквиру, одређен местом у органски схваћеном друштвеном поретку наслеђеном од предака, али са усвајањем (јеврејско-хришћанског) монотеизма, у ексклузивној форми, разликовање и разграничење између пријатеља и непријатеља, саплеменика и иноплеменика, „политеиста“ и „монотеиста“, према Ј. Асману, усмерава се ка унутра, постаје и „ствар срца“ (традирајући текстуалне формуле асирских вазалних уговора), и то доминантно, јер савез са Богом трансформише све људске везе и обавезивања а паганство властитих сународника доживљава се са посебним презиром (Макинтајер 2006: 153, 159-162, 168, 215; Гуревич 1994: 80, 87, 153, 187, 190, 336-339; Асман 2009: 21-22, 28, 35-36; Асман 2011: 164). Тај епохални заокрет, подразумева и нови емфатични појам истине, јер се не можете преобратити уколико немате свест о погрешности и грешности претходног начина вођења живота: будући да монотеистички Бог напушта свет богова (духова) постајући једини или бар најмоћнији дух, трансцендирајући свет, нови однос са таквим моћним духом захтева и нову и другачију форму субјективности, сопство које конституише „облик бриге за себе“ повезане са вишом стварношћу; монотеистички Бог има као јединог партнера човека, другим речима, човек или колектив су изложени, постављени пред Бога као једини

објекти његове пажње – људска историја у том контексту може бити једино историја Спаса, јер је историја Савеза/Откровења, она не може да не буде драматична (Асман 2009: 45-50; Макинтајер 2006: 213-215; Гуревич 1994: 128-131; Тејлор 2008: 86-87). У томе треба тражити један од снажних извора патоса преобраћања/покајања, као и педагошког патоса, али не само у периодима знатних промена заједничког симболичког света смисла једне културе, не сасвим подесно названим, према К. Јасперсу, „осовинским добима“, него и у околностима дуготрајнијих процеса интеграције и акултурације. Дубље и издашније изворе поменутог патоса треба, заправо, тражити у процесима који се тичу етногенезе и политичке имагинације, како наводи Ј. Асман, у којима се „интегративно ојачана култура“ упиње да, најчешће насилно, стабилизује политичке и асимилује/интегрише разнородне социокултурне и етничке формације (Асман 2011: 149-151). Утолико пре, дакле, уколико је епохални налог „тотално“, без обзира на његову структуру и историјске варијације. У том контексту посматрано, идеје *translatio imperii* и *translatio studii*, као један историјски, позноантички и средњовековни, покушај осмишљавања светске повести, проналазе једна другу ослањајући се на империјални склоп који представља, речима П. Слотердајка, хоризонт саприпадања у којем „периферије језик света морају изучити као језик центра“ (Слотердајк 2001: 12, 37).

Са друге стране, проширујући донекле опис „монотеистичког заокрета“ и његових последица, може се тврдити да многе особине развијеног средњовековља, према Ч. Тејлору, говоре у прилог вере у божије присуство: природни свет је сведочио о божанским циљевима и деловању, друштво је утемељено у Богу, људи су живели у „замађијаном“ свету, а хришћански Бог, владајући дух, био је највећи гарант да ће добро победити или да ће мноштво сила таме бити обуздано; у „замађијаном“ средњовековном свету значења нису била само у свести, него су могла бити у стварима, или у разним врстама „екстраљудских али унутарсветских субјеката“, она су, стога, постојала независно од нас, а „ја“ је било порозно и рањиво у односу на свет духова и сила; појмови кривице и казне добијали су значајну улогу, јер су се везивали за оно што треба учинити ради помирења са злим силама (Тејлор 2011: 35-47). Живот у замађијаном и порозном свету значио је живот у друштву – друштвени консензус стекао

је прворазредни значај, јер ништа није било само лична ствар, те је постојао јак притисак у правцу правоверности – друштвене везе су на свим нивоима биле испреpletене са сакралним, а преобраћени пагани нову религију су разумевали у категоријама свете моћи, Христа су доживљавали искључиво као узвишеног и строгог Пантократора а не (и) као распетог Богочовека који пати (Тејлор 2011: 53-54, 74; Гуревич 1994: 90-91, 128-131, 352). Будући да се сакрално проширило на целокупан људски живот, централно питање постало је питање унутрашњег преображаја/покајања и предавања божијој милости: христјанизација, осим што је била уопштено показатељ трансформације социјалног поретка паганских заједница, значила је и окретање смрти и божијем суду, јер се смрт није схватала више као наредни, нижи степен у судбини постојања, него се разумевала као феномен који је требало превазићи водећи преображен живот у коме се живи за нешто изван људске добробити, дефинисане природним поретком ствари (Тејлор 2011: 76-79; Гуревич 1994: 189). Уклапањем у хришћански Божји план, на тај начин, схватање индивидуалне и колективне историје избегло је и радикалном историјском песимизму паганских заједница – у одређеној мери, будући да се песимистички поглед на свет чувао у идејама о слабости људске природе. Милеранистичка драма око почетка другог миленијума, у доба када је окончано формирање основа средњовековног хришћанства, управо би се могла разумети као потврда реченог, али и као „радикално“ сведочанство ограниченог оптимизма хришћанског поимања света, будући да кретање тог света ка апокалипсису подразумева појмове неистоветности са самим собом и преобразивости – сведочанство одређеног оптимизма, ништа мање него што су то њему савремене манифестације општег полета западног и достизање надамак властитог врхунца византијског хришћанског света.

Целокупан процес настајања и стабилизовања средњовековног света, према томе, подразумевао је изградњу новијих форми индивидуалности и новијих врста друштвених веза, као и успостављање новијих врста солидарности између смртних људских бића. Хришћанство је асимилујући старију традицију, развијајући своје комуникационе потребе отворило том свету нови „јавни простор“ и простор деловања, или, речима П. Слотердајка, нову „сферу“ / “димензију у којој човек може бити садржан“ обележену парадоксом пој-

ма човечанства да „спадамо заједно са онима са којима не спадамо заједно“ (Слотердајк 2010: 28; Слотердајк 2001: 12). Све то је, осим што је подразумевало измицање „безалтернативном обавезивању“ на паганску прошлост и откривање утопијских потенцијала, чије ће повремено реактивирање имати значајну и дугу потоњу историју, подразумевало и питања организоване интелектуално-емоционалне подршке потреби за оријентацијом, потреби коју старија традиција дисфункционализујући се не може више задовољити потпуно, као и питања артикулације тог света.

Инхерентна напетост средњовековног западнохришћанског света, конфликт између трансценденције и иманенције (дуалистичка артикулација сакралног и секуларног, националног и локалног, надетничког и етничког, цркве и државе, монархистичког и феудалног, урбаног и руралног) од његовог настанка уравнотежавана, али неретко и паралишућа, прераста временом у хијерархијску комплементарност функција као принцип организације целог друштва; насупрот томе, источнохришћански свет почива на византијској метафизичко-политичкој идеји царства као ауторитарне, централизоване и бирократизоване светске државе (разграничене од цркве или не трајно у једноставној симфонији са њом и делимично трансформисане превагом цивилног и потом војног феудалног племства над централном влашћу након епохе Василија II), односно свете империје, која „у себи садржи религијске, државне и културне вредности“, или њеним познијим специфичним словенским дериватима (Тејлор 2011: 54-55; Гуревич 1994: 89,164, 220-221, 335-337; Макинтајер 2006: 219; Ле Гоф 2010: 59, 114-132; Острогорски 1998: 241, 263-265, 290-292, 306-307, 312-314, 317, 321-322; Оболенски 1996: 348, 350, 368-369; ПВФ 1996: 12-13). Поменуте изворе напетости, упркос поменутој разлици у основи заједничке западнохришћанском и источнохришћанском свету, новији или старији делимично трансформисани принципи организације друштва нису могли коначно отклонити, што се потврђује у многим аспектима па и у средњовековној писмености као конфликт латинског/црквенословенског и народног језика. Реч је о употреби два функционално разграничена језика који се налазе у односу комплементарне дистрибуције у једној друштвеној и језичкој заједници. Ова средњовековна диглосија, хетерогеног, везаног у једном периоду

углавном за писменост у западнохришћанском свету, или хомогеног типа, превлађујућег у писмености гркословенског источнохришћанског света, утемељена је на дуалистичкој артикулацији сакралног и профаног (Грковић-Мејџор 2007: 443-444).

Једном речи, хришћански свет је у развијеном средњем веку сматран хијерархизованим и дуалистичким, хармоничним и напетим, јединственим и корпоративним, прегледним и завршеним, структурираним и нужно допуњеним антиструктуром, интегрисанијим и партикуларистичким, а поредак у космосу, који се утемељује у сакралном регулативном принципу, имао је људско значење и није био морално неутралан (Гуревич 1994: 76-77, 150, 217, 325; Тејлор 2011: 60-61). Културном склопу тако схваћеног света, како је речено, инхерентне су универзалистичке и глобализацијске тенденције, али и партикуларистичке претензије, које су, нарочито у његовом формативном периоду, најчешће подразумевале политичке, друштвене и међуетничке сукобе, јачање „јеретичких“ покрета и народне религиозности у већој или мањој мери блиске паганству, као што су могле бити знак истицања новоизграђеног етнополитичког и културног јединства у оквиру плурицентричне хришћанске екумене. Суштина ових разнородних старијих и млађих „антиглобализацијских“ средњовековних појава – на пример, од покрета павликијанаца, богумила, руских сељачких „шамана“, антихришћанства бугарских ханова у доба покрштавања за време Бориса I или феудалне реакције са којом се носио византијски цар Роман Лакапин, у источнохришћанском, преко катара, албигана или комуналних антифеудалних побуна у западнохришћанском свету – налази се у оспоравању средњовековне феудалне друштвене структуре и/или отпору централизму државе и/или цркве (Оболенски 1996: 145-155, 341-343; Острогорски 1998: 246-248, 259-260, 264-265; Ле Гоф 2010: 111-115; Стојанов 2003: 123-125, 133, 136-142; Гуревич 1994: 209). Упркос томе, хришћанска религија је у том свету била главни и превлађујући темељ морала и вредности неопходних за друштвени и политички живот, она је једноставно боље мотивисала људе „да поднесу жртве у име морала и политичког живота“, него што су то чинили различити „нехришћански“ религијски и митолошки системи или њихови делови, чији континуанти, како је речено, сразмерно добро опстају напоредо са хришћанством. Епохални на-

лог новог осмишљавања људске заједнице, другим речима, извршиће хришћанство, а то осмишљавање ће у византијском свету имати лик метафизичко-политичке ортодоксије изведене из новоплатоновске филозофије духовне хијерархије која је задобила социозофски смисао (ПВФ 1996: 12-13, 44-46; Гуревич 1994: 89, 164, 220-221). Питања ортодоксије, са друге стране, су ствар повлашћених слојева, који постају све заинтересованији, на супрот својим античким претходницима, за надзор и за општење посредством учених хришћанских епископа са својим суграђанима и лаицима, то јест, за поменути организовану подршку потреби за духовном оријентацијом.

Словенски пагански свет на Балкану, делимично познат у штурим изводима римских и грчких историчара и хроничара, реконструисан понајпре на основу трагова архаичног митолошког наслеђа у фолклору, народној уметности и језику, али и на основу новијих мултидисциплинарних истраживања (археолошких, лингвистичких, ономастичких, антрополошких, етнологских и фолклористичких), кретао се, прилагођавајући римско-византијско и разнородно балканско паганско наслеђе властитим локалним традицијама, такође у овде назначеном општем смеру, чији опис се заснива на историјском и аналитичком приступу. С обзиром на централну тему овог рада, није неопходно подробно говорити о значајним разликама у друштвеном и културном развоју између „западнохришћанског“ и „византијског“ света, нити о детаљима архаичне словенске, у основи, рустичне и дуалистичке митологије у којој су обожаване елементарне природне појаве и силе, али и, под утицајем додира са германским племенима, богови градова и рата, као што није потребно говорити ни о протобугарском паганском наслеђу, обележеном утицајем елемената сасанидске политичке и културне традиције, и религијском синкретизму ране бугарске државе и након званичног примања хришћанства. Из истог разлога није нужно експлицирати ни словенско-иранске изоглосе које се тичу духовне културе, језичке паралеле настале под утицајем контаката са иранском митраистичком религиозношћу, иако ће управо ти лексички слојеви имати централни значај у превођењу хришћанских текстова са грчког на старословенски језик, први писани језик Словена. Несумњиво је, међутим, да истраживања поменутих питања такође потврђују тезу о конфликту и кризи у којима стасава рано-

средњовековни словенски свет, учећи или бивајући поучаван „о томе шта су му циљеви и сврхе“.

3. 2. Нова форма монотеистичке религије која „фундира живот“ – преутемељивање му је потребно будући да су старије племенске структуре измењене, да се „центар ауторитета“ у макроетнополитичкој заједници измешта из породице и клана, који следствено томе губе централну улогу у посредовању све мање саморазумљивог културног знања и стога његово бележење, обликовање и преношење, у „развученој комуникацијској ситуацији“, мора бити контролисано и поверено институцијама „културе центра“ – не би била могућа без писма и писмености, и то посебне врсте писмености која се користи за преобликовање начина вођења живота, с обзиром на то да нови облик религије захтева обавезивање за сваки аспект живота, да жели да регулише целокупан начин живота и да се не ограничава само на ствари култа и отуда је ексклузивистички, то јест, почива на дистинкцији и разграничењу (Асман 2009: 25-28, 32, 41-44; Макинтајер 2006: 171; Асман 2011: 18-19, 150, 154-155, 163-165; Гуревич 1994: 189; Куљић 2006: 147-148; Агамбен 2010: 84-85). Обрасци језика насиља, претњи, награда и казни, као и формуле језика интериоризације и ексклузивистичке/дистинкцијске метафоре које донекле наслеђују библијски текстови у метафорама и појмовима везаним за нови савез са Богом, спадају, како је речено, у репертоар старијих асирских вазалних уговора у којима се захтева апсолутна лојалност поданика и у којима се посебно истичу појмови отпадништва и невере. Та врста писмености генерички везана за правну сферу, према Ј. Асману, која започиње „смиривањем тока традиције“ назива се *канон*, хетерономним носиоцем „нормативних и формативних вредности“ одређеног друштва, са системом унутаркултурних дистинкција канонско/апокрифно и ортодоксно/јеретичко и њиховим импликацијама, али чији процеси настајања подразумевају, због преминације значаја херменеутике у односу на важност литургичког/репетитивног, односно, текста у односу на ритуал, почетно изграђивање „услова могућности“ за релативну аутономију „поља писмености“ (Асман 2009: 43-44; Асман 2011: 14, 95-98, 119, 128-129).

Језик, односно језици на којима настају писмености, управо на тај начин стиче већи значај, јер је у основи препозната његова улога,

говорећи савременим речником, у организовању „света живота“, „хоризонта у којем се одвија разумевање“, да је препознато да он представља спремиште имплицитног и холистички структурисаног знања, да организује симболичке структуре које су претпоставка формирања (нових облика) људске личности, комуникације, односно, „јавног простора“ и „мрежа разговора“ – мрежа које су потенцијално контрафактичке и екстериторијалне – као што су претпоставка практиковања друштвене солидарности и провођења социјалне интеграције (Спасић 2004: 259-260; Тејлор 2008: 62-66, 82; Асман 2011: 146, 153). Нова форма религије, нови социјални, политички и правни поредак и идентификовање улоге језика и писмености условиће и настанак или увећање важности канонских текстова и институција њиховог тумачења („неговатеља текстова и њиховог смисла“). Формирање нових културних конективних структура биће нарочито значајно у заједницама које су „уводиле статус у свет правно једнаких“, које су, другим речима, започеле организованије комбиновање „заједнице и означавања неједнакости у формалним хијерархијама“, односно, у заједницама које се формирају у ситуацији антагонизма и „инконгруенције између етничких, културних и политичких формација“ баштинећи проблеме акултурације и спољашњих и унутрашњих дистинкција (Куљић 2006: 142-143, 148, 154, 157-158; Асман 2011: 12-14, 137-140, 149, 157, 159-160).

У том светлу могу се тумачити и процеси етногенезе и етнополитичке еманципације балканских Словена у раном средњовековљу, као и улога, настанак и почетно традирање словенске писмености. Притом, не треба заборавити да је феудализам „свет геста, а не писма“ и да, на пример, писани правни документ није разумеван као фиксирање уговорних обавеза у духу и слову закона, већ, да би био пуноважан, захтевао је и „магијски ритуал“ – уз даровницу и фреску ктитора који држи умањени модел цркве, уз уговор о куповини земље и грумен земље (Ле Гоф 2010: 117; Гуревич 1994: 202-203, 213). Са друге стране, средњовековно поимање књига као сакралних предмета може се тумачити и као „сећање“ на везу писмености са правном или сакрално-правном сфером, и као одраз схватања да је књига средство које води хришћанском провиђењу, али и као истицање главног симболичког носиоца (нове) културне конективне структуре који је

истовремено и један од њених услова за самотематизацију и самопревазилажење – књига као специфичан предмет (још) није у „слободној људској употреби“, она је специфично „нерасположива“, посматрано и на тај начин из правне или сакрално-правне перспективе она не припада људском праву, и отуда је, у средњовековној визури, сакралне природе (Асман 2011: 153; Агамбен 2010: 83-84). Једном речи, не треба превидети да је положај књиге и писмености условљен поменутих изворним напетостима средњовековног света и међусобним приближавањима и удаљавањима културе елита и народне културе.

3.3. Византијска идеја царства као ауторитарне светске државе, односно свете империје, која „у себи садржи религијске, државне и културне вредности“ – мултиетничке империје у којој је света царева личност ретко била предмет националног култа – један од својих најбољих израза, може се рећи не упуштајући се притом детаљније у питања поетике (рано)византијске књижевности, имала је у реторичкој и химничкој прози, извесно паганског порекла, која обједињује филозофирајуће догматизовање и хвалу Богу, то јест, у филозофској прози сачињеној као химна (ПВФ 1996: 12-13, 52; Оболенски 1996: 368-369). Један од програмских текстова те врсте у словенској средњовековној књижевности, сачуван у каснијим преписима, који апелује на преобраћење и просвећивање Словена јесте *Пројлас свейої Јеванђеља*. Старије хипотезе о ауторству приписују овај текст Константину Тирилу, једном од Солунске браће, док их новије приписују Константину Преславском (Велчев 1984: 21-22; Јовановић 2000: 10). Његову поетику, како је наведено, доминантно одређује реторски структурни принцип, а садржински овај текст највећим делом представља позив на преобраћење или интелектуално-емоционално усвајање вере и просвећивање, апел да се препозна властито учествовање у Божанском логосу, посредством писане речи или уређеног разумљивог народног језика, одвајајући се на тај начин од старохебрејске традиције у којој је писмо/текст само провиђење, али и наслеђујући донекле старозаветни језик санкција и награда за лојалност и језик интериоризације, у формулама из вазалских уговора асирског порекла, „обрезивање срца“, „свим срцем/умом“, асир. *ina gummurti libbikunu* – овде „*идајући на људска срца*“ и „*иазиие сада целим умом*“ – то јест, комбинујући га са аграрним/органицистичким метафорама („*семе које*

ѡада на њиву“ , „дажд“ и „ѡлог“) или са ексклузивистичким, односно, дистинкцијским метафорама хришћанског метафизичко-политичког догмата („ѡрава вера“, „живоѡ рајски“, и, комбиновано са формулама санкција, „избеѡнеѡ од оѡња ѡламеноѡ“, насупротив, „безброј ѡрехова“, „ѡролазностѡ свеѡа“), метафорама које исто указују на генеричке везе са језиком правне сфере и политичком културом асирског деспотизма (Асман 2011: 122, 164; Асман 2009: 27-28, 51):

„Јер они рекоше: слѡи ѡе ѡроѡледаѡи, ѡлуви ѡе чуѡи реч наѡи-сану, Боѡа ѡе ѡознаѡи како је достојно. Стоѡа чуѡише, Словени сви, јер овај дар је од Боѡа даѡи“; „чуѡише реч која од Боѡа дође, реч која храни душе ѡудске, реч која креѡи срце и ум, реч сва сѡремна Боѡа да ѡозна.“; „А ово све када, браћо, размислимо, уѡућујемо вам ѡприкладан савѡи, који ѡе одвојѡи све ѡуде од скоѡскоѡ живоѡа и ѡхоѡа, како не бистѡе имали неѡросвећен ум слушајући Реч на ѡућем језику, као да слушаѡише звук бронзаноѡ звона.“; „наѡи су сви језици без књѡа“ ; односно, „јер ко не зна ову ѡраву веру, која је као семе које ѡада на њиву, ѡако и она, ѡадајући на ѡудска срца, изискује дажд Божијих слова, еда би ѡлог Божији израсѡао још више.“; „а ви, који желѡише да одба-циѡише безброј ѡрехова и ѡролазностѡ свеѡа овоѡ да избеѡнеѡише, ѡе ѡако живоѡи рајски да нађеѡише, и избеѡнеѡише од оѡња ѡламеноѡ, ѡазиѡише сада целим умом“ и др.

Надаље, текст садржи уобичајене хришћанске „филозофеме“, као што су познање божанске истине и смисла постојања кроз искупљење и спас, односно јединство са Богом, чији смисао је налажење новог живота за Словене укључивањем у програм универзалне мисије хришћанства. Осим тога, понавља се, у нешто нижем регистру и комбиновано са неким поставкама хришћанске антропологије, оно што сам назвао ексклузивистичким/дистинкцијским метафорама хришћанског метафизичко-политичког догмата, односно, описују се санкције за непартиципирање у Божанском логосу („ѡроѡадљивостѡ захваѡа ѡело, све разарајући више од ѡњилоѡ ѡноја када нема своје хране, ѡако и душа свака оѡѡада од живоѡа ако нема Божијеѡ живоѡа, ако Реч Божију не слуша.“). Веза метафора интериоризације („двери ума“) и ексклузивистичких / дистинкцијских метафора („ѡроѡивник душа наших“, „ђаво“, и комбиновано са формулама санкција/ претњи, „муке вечне“) са језиком старозаветне политичко-метафизичке

вазалне лојалности и ревности за Бога (борити се са противником душа, „*ѝриносећи Госѝогу леѝу ѝобегу*“, „*сѝојећи са десне сѝране Божијеѝ ѝресѝола, када оѝњем суди народима*“) транспонована је у поље писмености (књига је оружје, без ње језици су „*ѝоѝови за ѝлен у мукама вечним*“, „*они који ѝоворе њихове речи, биће кадри да убију враѝа*“, „*ѝврдо оружје које кује књѝе Госѝодње*“), што показују, на пример, стихови из завршне, последње трећине *Проѝласа свеѝоѝ Јеванђеља* (Асман 2009: 27, 44-46, 51):

„*Наѝи су сви језици без књѝа, не моѝавиши да се боре без оружја са ѝроѝивником душа наших, ѝоѝови за ѝлен у мукама вечним. А и ви народи који не волиѝе љавола, а мислиѝе веома да се бориѝе са њим, оѝвориѝе ѝрилежно двери ума, ѝримивши сада ѝврдо оружје које кује књѝе Госѝодње*“.....А и они који ѝоворе њихове речи, (тј. речи апостола и пророка) *биће кадри да убију враѝа, ѝриносећи Госѝогу леѝу ѝобегу....јављајући се храбро ѝред Госѝодом, сѝојећи са десне сѝране Божијеѝ ѝресѝола, када оѝњем суди народима*“.

Са друге стране, у не мање значајним аспектима поменути текст, наводи се можда помало емфатично, препознатљиво је везан за „ареопагитски корпус“ (Велчев 1984: 30-35). Али, шта у ствари нуди ареопагитски корпус, везан за хришћанску сиријско-палестинску средину на прелазу у VI век, односно „социозофеме“ које се читају у *Проѝласу свеѝоѝ јеванђеља*? Уопштено говорећи реч је о транспонувању онтологије у историозофију или социозофију, то јест, духовне заједнице на људску заједницу: у питању је покушај новоплатоновског осмишљавања људске заједнице која се разуме као црква, али у којој се норма бића прима од апсолутно трансцендентног и неизрецивог Бога; кључна реч је хијерархија, „сагласност свега онтолошки секундарног са својим начелом“, а Бог се описује као лепота – у складу са његовом трансценденталношћу су и светлосне метафоре, допуњене метафорама „божанског примрака“ – и као лепота и узвишеност природног света који сведочи о његовом присуству, циљевима и деловању (ПВФ 1996: 55-59). У тексту *Проѝласа свеѝоѝ јеванђеља* реторика овог типа заузима мањи део прве трећине и комбинована је са апелом за интелектуално-емоционално усвајање вере, то јест просвећивање писаном речју, и са формулама санкција за непартиципирање у Божанском логосу („*неука душа јавља се мрѝва у људима*.“):

„Како без светлостѝ радостѝ не бива, за око које види Божију ѿвар сву, али све нишѝ је леѝо нишѝ видљиво, ѿако је и свака неука душа која не види добро Божији закон, ѿсања, духовни закон, закон који рај Божији ошкрива. Јер ко не чује звук ѿушња трона, како може да се боји Боѝа? А, ошѝш, ноздрве које цветѝ не омиришу, како да разумеју Божије чудо? А усѝа која не окусе слаѝко, као камен чине човека. А више од овоѝа неука душа јавља се мрѝва у људима.“

То што је свет схваћен, равнодушно према историји, као поредак, структура и непроменљива хијерархија, небеска и црквена, тј. друштвена, ареопагитски корпус, међутим, чвршће везује за концепције позног новоплатоновства, за концепт (и језички стил) Прокла Дијадоха из V века: „ Не само да је космос исто толико безбрижан колико је и безнадежан, заштићен од апокалиптичке катастрофе, коју су чекали хришћани, него је он још поузданије заштићен од могућности да се преобрази: не предвиђају се ни ново небо ни нова земља“. (ПВФ 1996: 39, 59). Нема, другим речима, (августиновске) драматичне визије човека и људске историје, свет је поредак а не историја, човек није пуноважно схваћен као хоризонт између времена и вишег времена, његова угроженост као бића хоризонта тек је непотпуно зарачуната, јер нема драматике која у конкретној историјској његовој егзистенцији потиче од „укрштања времена и вечности“ и живота у друштву – он није схваћен као „место преображаја“, нити су његове друштвене и политичке институције преобразиве будући да се не разумевају као „драматично неистоветне“ са самима собом (ПВФ 1996: 42, 59; Суходолски 1972: 42-43, 49-50; Никл 2009: 51).

Све то, не треба ни рећи, не може бито довољно истакнуто уколико се ограничавамо само на поетичка и естетичка питања књижевног дела о којем је реч. И више од тога, може се, на пример, питати о томе, ризикујући на само анахронизам, колико је таква форма стапања новоплатоновства и хришћанства заправо изневеравање еманципаторског потенцијала самог хришћанског монотеизма, обол плаћен античком паганском неоплатонизму и политичкој филозофији светог ромејског царства? Или, колико је њено преферирање, и од стране неких савремених тумача средњовековне културе и уметности, у ствари узмицање од импликација појма „неистоветности“? Односно, колико је и на које све начине сам *Проѝлас свешѝоѝ јеванђеља* обе-

лежен културним дефицитом, у односу на свој „прототип“ и у односу на нехришћанску античку традицију?

Заиста би се могло тврдити да цео „ареопагитички“ склоп као да симболизује византијски бирократски поредак и упућује на његову инфраструктуру, метафизичко-политичку ортодоксију свете византијске државе. У том контексту *Пројлас свейої Јеванђеља*, а имајући на уму притом и представљену анализу неких аспеката његове реторике и наслеђених текстуалних формула, уколико је она ваљана, може се разумети као добро упућен епохални *империјални захтев*, којим се желе стабилизovati словенске и друге етничке заједнице смештене на/у њеним границама у ситуацији антагонизма и „инконгруенције између етничких, културних и политичких формација“. Добро упућен захтев, чини се не само због тога што су неки хришћански бугарски и доцнији словенски владари желели бити василевси, иако нису били порфирогенети, као уосталом ни неки византијски цареви, или с обзиром на ширење култа светих (племенских) краљева у словенским земљама, појави која и није директно повезана са начелима византијске политичке ортодоксије, него пре свега с обзиром на многе и разноврсне знаке потпунијег интегрисања словенског света, односно, света повлашћених слојева у „византијски комонвелт“, као и с обзиром на потоњи развој византијског наслеђа у словенским земљама, који се такође није тицао подједнако већине чланова локалних друштвених заједница. У којој мери је тај захтев био добро упућен, такође треба просудити и на основу истраживања традирања текста *Пројласа свейої Јеванђеља*, или сличних текстова и њихове међусобне повезаности, у млађој словенској писмености, што би могло бити предмет посебног рада.

Несумњиво је, међутим, да је значај тог епохалног захтева превазиђен грковизантијском технологијом чуда писма и изванредним даром словенске писмености, која је, како је речено, у синергији са захтевима акултурације и интеграције, етногенезе и етнополитичке еманципације створила предуслове за самотематизацију културе. У том смислу посматрано, чини се да није сасвим тешко увидети везе између християнизације и настанка словенске писмености, између одређене друштвене кризе и једног историјског покушаја одговора на њу, политике и културе, и, не на последњем месту, увидети испреплетеност моћи и језика.

Литература

- ПВФ 1996: С. С. Аверинцев, И. П. Медведев, *Прејлед византисјске филозофије*, Београд: Плато.
- Суходолски 1972: Б. Суходолски, *Модерна филозофија човека*, Београд: Нолит.
- Никл 2009: П. Никл, *Између времена и вечности. О антиројолошко-теолошкој схваћању хоризонтиа у средњем веку*, Хоризонти појма хоризонт – херменеутичке, феноменолошке и интеркултуралне студије, Нови сад: Академска књига.
- Велчев 1984: В. Велчев, „*Пројлас кџм еванџелието*“ – *вџзвесияване на културнојо самоопределение на славјанския еџнос*, Кирило-Методијевски студии, книга I, Софија: Издаелство на бџлгарската академия на науките.
- Асман 2009: Ј. Асман, *Моноџеизам и језик насиља*, Београд: Карпос.
- Асман 2011: Ј. Асман, *Култура џамћења – џисмо, сећање и џолиџички иденџиџеџи у раним високим културама*, Београд: Просвета.
- Јовановић 2000: Т. Јовановић, *Сџара срџска књижевности. Хрестоматџија*, Београд-Крагујевац: Филолошки факултет Београд, Нова светлост Крагујевац.
- Куљић 2006: Т. Куљић, *Култура сећања – џеоријска објашњења уџопребе џрошлости*, Београд: Чигоја штампа.
- Спасић 2004: И. Спасић, *Соџиологије свакодневной живоџиа*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Тејлор 2008: Ч. Тејлор, *Извори соџства – сџварање модерной иденџиџеџиа*, Нови сад: Академска књига.
- Макинџајер 2006: А. Макинџајер, *Траџање за врлином – сџудија из џеорије морала*, Београд: Плато.
- Гуревич 1994: А. Гуревич, *Кџџеџорије средњовековне културе*, Нови Сад: Матица српска.
- Оболенски 1996: Д. Оболенски, *Визанџијски комонвелџи*, Београд: Просвета.
- Острогорски 1998: Г. Острогорски, *Исџорија Визанџије*, Београд: Народна књига – Алфа.
- Ле Гоф 2010: Ж. Ле Гоф, *Средњовековна цивилизација заџадне Евроџе*, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића Сремски Карловци.

- Стојанов 2003: Ј. Стојанов, *Скривена традиција – тајна историја средњовековне хришћанске јереси*, Чачак: Градац.
- Тејлор 2011: Ч. Тејлор, *Доба секуларизације*, Београд: Албатрос плус, Службени гласник.
- Грковић-Мејџор 2007: Ј. Грковић-Мејџор, *Сјиси из историјске лингвистике*, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића Сремски Карловци.
- Слотердијк 2010: П. Слотердијк, *Сфере I. Мехурови*, Београд: Федон.
- Слотердајк 2001: П. Слотердајк, *У истој чамцу*, Београд: Београдски круг.
- Седов 2013: В. В. Седов, *Словени у раном средњем веку*, Нови Сад: Академска књига.
- Бичков 1991: В. В. Бичков, *Византијска естетика*, Београд: Просвета.
- Агамбен 2010: Ђ. Агамбен, *Профанације*, Београд: Ренде.

Predrag D. Dilparić

Summary

EMERGENCE OF SLAVIC LITERACY – – ACCULTURATION AND SOCIAL TRANSFORMATION

The paper deals with the historical circumstances in which the early Slavic literacy, a situation characterized by political, ethnic and social conflicts, the development of early feudal structures and the Christianization of the Slavic community in the Balkans. The emergence of Slavic literacy is associated with the processes of acculturation and ethno-political emancipation.

Key words: Slavic literacy, Christianization, acculturation, ethno-political emancipation