
Rasprave i pregledi

Igor MEDIC
Institut za hrvatski jezik

Izvorni znanstveni rad
Prihvaćeno za tisak 14. lipnja 2026.

Razrezano dječje tijelo kao pripovjedno uprizorena pouka – *Mirakul' ot tela božiê* iz *Petrisova zbornika* (1468)*

Uvod

U *Petrisovu zborniku* (1468), jednome od najvažnijih glagoljičnih neliturgijskih zbornika i jednome od najbogatijih izvora hrvatske srednjovjekovne književnosti, na listovima 37v–39r nalazi se dosad neistraženi tekst koji započinje incipitom *Čte(nie) mirakul' ot tela božiê*. Vinko Premuda taj tekst usputno spominje u članku u kojemu prikazuje latinični rukopis *Žića svetih otaca* (14. st.) kad ističe da se pojedini prilozi iz *Žića* mogu pronaći i u glagoljičnim zbornicima i zbirkama, primjerice priča o Makariju i lubanji, koja mu je poznata iz *Grškovićeve zbornika*, zatim priča o svećeniku koji je znao služiti samo misu u čast Blažene Djevice Marije, za koju zna iz zbirke mirakula koju je Rudolf Strohal bio pripremio i objavio 1917. godine posluživši se otisnutim senjskim izdanjem *Mirakula Slavne Deve Marije* (1508), te naša priča “o pustiňaku, koji ne vjerovaše u realnu prisutnost Isukrstovu u posvećenoj hostiji” (Premuda 1939: 106), koju poznaje iz *Petrisova zbornika*. Premuda u bilješkama donosi cjelovite transliteracije paralelnih tekstova iz *Grškovićeve* i *Petrisova zbornika*, no ne upušta se u njihovu analizu (*ibid.*: 106–107; usp. Hercigonja 1975: 135, 289).¹ Vjekoslav Štefanić u iscrpnome

* Ovaj je rad nastao u okviru projekta *Hagiografske teme starije hrvatske književnosti – CroHagio*, koji financira Europska unija – NextGenerationEU. Za iznesene stavove i mišljenja odgovoran je samo autor te ti stavovi ne odražavaju nužno službena stajališta Europske unije ili Europske komisije. Ni Europska unija ni Europska komisija ne mogu se smatrati odgovornima za njih.

¹ *Žića svetih otaca* (14. st.) prijevod su zbirke *Verba seniorum*, koja se smatra dijelom zbirke *Vitae patrum*, koja okuplja raznovrsne tekstove, isprva životopise prvih, egipatskih anahoreta i monaha, zatim hagiografije pustinjaka, ali i druge spise i poučne tekstove te zbirke anegdota i sentencija

prikazu kodikoloških i paleografskih obilježja te sadržaja *Petrisova zbornika* u jednoj rečenici sažima fabulu te priče i lapidarno komentira da je “(j)ezik arhaičan čakavsko-ekavski s krasnim dualima” (Štefanić 1960: 362). Eduard Hercigonja u disertaciji koju je posvetio ponajprije povijesnoj, društvenoj i gospodarskoj kontekstualizaciji glagoljaške djelatnosti te sustavnoj raščlambi jezika *Petrisova zbornika*, razdijelivši sve tekstove okupljene u zborniku na dvanaest skupina, našu priču uvrštava u religiozno-pripovjednu prozu (Hercigonja 1969: 102), ali ni on se ni u toj ni u drugim prilikama ne upušta u analizu teksta, premda će, osvrnuvši se na *Žića svetih otaca* u kratkome komentaru, u svojoj *Srednjovjekovnoj književnosti* napomenuti da je tekst iz *Petrisova zbornika* u odnosu na inačicu iz *Žića* “nešto opširniji u razvijanju fabule od latiničkog u kojem je pričanje na mahove suviše kraćeno” (Hercigonja 1975: 135).

Kratke Premudine i Hercigonjine komentare o sadržaju i obliku glagoljične inačice teksta iskoristit ćemo kao polazište svoje interpretacije. Naime, smisao je priče, kako je istaknuo već Premuda, prikazati nauk o stvarnoj, a ne samo simboličnoj prisutnosti Krista u posvećenoj hostiji, koji će na Četvrtome lateranskom koncilu (1215) dobiti status doktrine o transsupstancijaciji, pa nije neobično što je tekst promišljeno sastavljen i što je prevoditelj posegnuo za raznovrsnim književnim sredstvima kako bi vjersku istinu prikazao kao iznimni događaj, čudo Božjega tijela koje najavljuje naslov. Također, glagoljičnu od latinične inačice ne razlikuje samo opseg fabule, kako primjećuje Hercigonja, nego i načini na koje se strukturira radnja, stilski postupci kojima se oblikuju događaji. Premda se u incipitu spominje *mirakul*, takva oznaka samo upozorava na središnji događaj u tekstu, no on se žanrovski može odrediti kao egzempl, poučna priča uklapana u propovijedi koja je trebala zorno prikazati pouku, učenje ili, kao u našem slučaju, složenu i apstraktnu doktrinu. Naime, iako je egzempl nerijetko bio tretiran tek kao retoričko sredstvo, primjer ili pripovjedni prijenosnik ideje u kojemu se fabula posve podređuje poruci, pa možda stoga kao zaseban književni žanr nije bio obrađen ni u antologijama hrvatske srednjovjekovne književnosti, priklonit ćemo se onim književnim teoretičarima i povjesničarima koji su ustrajali u tome da je i pripovijedanje u egzemplima po svojim temeljnim obilježjima egzemplarno pripovijedanje jer su pouka i priča nerazmrsivi, priča nije tek ilustracija pouke, nego se pouka uprizoruje samim činom pripovijedanja ili, riječima Larryja Scanlona, “ako tko pokuša ući u trag onomu što se naizgled čini kao prijenos pouke (*moral*) u zaplet (*plot*), ubrzo će otkriti da je to dvoje nerazdjeljivo, da se pouka može razumjeti

povezane s pustinjačkim životom (Petrović 1990: 188–189; Petrović 2005). Iscrpan prikaz domaćih studija i radova o *Vitae patrum* u hrvatskoj književnosti sastavila je Andrea Radošević (2020: 284–285). Usput, Eduard Hercigonja (1975: 123) i Dragica Malić (1997: 18) upozoravaju na još jedan paralelni tekst u *Žićima* i *Petrisovu zborniku*. Riječ je o priči o vrtlaru koji je isprva svu zaradu dijelio siromašnima, no nakon što ga je vrag nagovorio na štednju, opaka bolest zahvatila mu je nogu i sve je potrošio na liječnike. Kad su mu već predložili da nogu odsiječe, pokajao se i konačno ozdravio.

samo iz pripovijedanja” (Scanlon 1994: 30).² Američki književni medievist, pozivajući se na Ambrozijastera (4. st.), papu Grgura Velikoga (6./7. st.) i Humberta iz Romansa (12./13. st.), tvrdi da su i autori u srednjemu vijeku, ističući da egzempl uvjerava s lakoćom, da ljubav prema Bogu rasplamsava u srcu, za razliku od biblijskoga komentara koji zabavlja intelekt, te da se urezuje u pamćenje, cijenili taj oblik baš zato što je, prema Scanlonu, raspolagao ideološkom moći koja je najčešće nedostajala doktrini, a tu moć prepoznaje upravo u njegovim pripovjednim obilježjima i njihovim retoričkim učincima (*ibid.*: 31). Rekonstruirajući ulogu žanra kod grčkih i rimskih retoričara i povjesničara, pokazuje da je egzempl sposobnost da uvjeri crpao, među ostalim, iz herojskih ličnosti i *auctores*, na koje se nerijetko pozivao i koji su bili poznati publici, pa su ga kršćanski pisci upravo zbog te sposobnosti da uspostavi moralni autoritet preuzeli iz antičke kulture i prenamijenili (*ibid.*: 33). Scanlon stoga ističe da je pouka koju egzempl pripovjedno utjelovljuje više od apstraktnoga principa, ona pretpostavlja vrijednost ili sustav vrijednosti koji već okuplja zajednicu ili bi tek trebao čvršće povezati njezine članove, pa egzempl definira kao “pripovjedno (us)postavljanje (*enactment*) kulturnoga autoriteta” (*ibid.*: 34), pritom se igrajući dvoznačnošću engleskoga glagola *to enact*, kojim implicira da se takav autoritet istodobno postavlja na društvenoj sceni i uspostavlja kao moralni zakon, odnosno da se i uprizoruje i stupa na snagu. Započet ćemo stoga iscrpnom analizom teksta iz *Petrisova zbornika*. Usputna usporedba s inačicom priče iz *Žića svetih otaca* pritom će bolje rasvijetliti suptilne načine na koje je priča o euharistijskome čudu oblikovana kao književni tekst i pripomoći će nam da vidimo kojim je sve postupcima nauk o stvarnoj prisutnosti pripovjedno uobličen. Premda je priča kojom se bavimo nastala znatno ranije nego što se razvio žanr kasnosrednjovjekovnoga propovjednog egzempla, za čiji su razvoj i popularnost posebno važni bili prosjački redovi, u nastavku ovoga rada nastojat ćemo pokazati da je stara fabula, izvorno namijenjena monaškim krugovima, refunkcionalizirana u kasnijemu razdoblju baš zato što je svojom temom i njezinom atraktivnom izvedbom mogla biti privlačna kasnosrednjovjekovnomu mentalitetu i senzibilitetu.³

² Svi su prijevodi neprevedenih tekstova s drugih jezika naši.

³ Prema središnjemu motivu naša se priča u Tubachovu katalogu *Index exemplorum* može identificirati kao 2689c (Tubach 1969: 212). Prikaz uloge egzempla u srednjovjekovnome propovjedništvu uopće, a zatim i osvrt na tipične motive i situacije u egzemplima o euharistijskim čudima donosi Miri Rubin (1991: 108–129). O genološkim problemima povezanim s pokušajima da se definira srednjovjekovni, propovjedni egzempl, i to u kontekstu istraživanja hrvatske glagoljaške književnosti, pisale su u novije vrijeme Andrea Radošević i Marija-Ana Dürrigl 2024: 273–299.

Pripovjedna izvedba doktrine

Teološko učenje koje od 13. stoljeća ima status doktrine o transspustancijaciji, prema kojemu se posvećeni kruh i vino na oltaru doslovno, a ne samo simbolički pretvaraju u Kristovo tijelo i krv, u priči iz *Petrisova zbornika* eksplicitno se iznosi u četirima od ukupno 66 redaka, koliko čini cjelovit tekst: “kako nam’ sveta katoličaska i rimska crekav’ ukazue stanovito mi vêruimo da oš’tiju ku pop’ posveti na svetom’ oltarê da e ono istin’no têlo h(гъsto)vo a ne obraz’ mesto nega” (38r, 14–18).⁴ Znakovito je što je nauk stavljen u usta dvojici staraca koji razgovaraju s pustinjakom koji ne vjeruje u stvarnu prisutnost, pa subjekt u množini tim iskazom odmah i gramatički i simbolički stvara i okuplja cijelu zajednicu, koja svoje uvjerenje kao pravovjerje potvrđuje autoritetom Katoličke, rimske crkve. Premda se već na tome jednostavnom primjeru vidi da pouku nije moguće samo izlučiti ili istkati iz promišljenoga pripovjednog tkanja, kad cijeli tekst počnemo raspletati nit po nit, njegova će se tekstura pokazati još gušćom i složenijom.

U latiničnim *Žićima svetih otaca* dvojica staraca od Danijela doznaju za pobožnoga, ali u vjeru nedovoljno upućenoga opata koji smatra da je hostija samo znamen Kristova tijela. Početak je to tipičan za priče iz *Verba seniorum*. Naime, Danijel starcima pripovijeda da je za opatovu sumnju u stvarnu prisutnost čuo od oca Arsenija, pa ta prepričana priča starce potakne da ga pronađu i uvjere u ispravno učenje, što odmah i čine, te već u četvrtoj rečenici teksta zapodijevaju razgovor s njime: “Govoraše Danijel opat govoreći: ‘Reče otac naš Arsenij od nikoga [starca] ki biše velik va ovom životi. Simpal blujaše u veri zač biše nenaučen i govoraše da [kruh] ni naturalo telo Isukrstovo, da zlamín’je njegovo”’ (Malić 1997: 127). Takav, za srednjovjekovne tekstove tipičan lanac pripovjedača i slušatelja koji postaju pripovjedači nije samo konvencija koja treba pridonijeti istinitosti onoga što se prenosi – jer jasno je, naime, da su i Arsenij i Danijel pouzdani izvori – nego nas podsjeća i na važnost usmenosti za prijenose i preobrazbe tekstova u prošlosti. Naime, takve se priče redovito doživljavaju kao slušani tekst, čitaju se naglas u redovničkim zajednicama ili pripovijedaju okupljenim vjernicima kao dio propovijedi te se katkad po sjećanju kazuju u improviziranim izvedbama.

Glagoljična inačica priče svoju vjerodostojnost uspostavlja drukčijim toposom, poziva se na poznatu knjigu, na *Vitae patrum* kao izvor, i upoznaje nas sa starim pustinjakom: “Nahaêmo v životê s(ve)tih o(ta)ць da bêše edan’ star’ muž ki živêše v pustini i blažnaše se v svoei misli i ne verovaše da e oštiê sveta ku redovnik’ posvêti na svetom’ oltarê i da bi bilo istin’no têlo g(ospo)d(i)na b(og)a s

⁴ Svi se citati iz teksta iz *Petrisova zbornika* donose prema suvremenoj transliteraciji koja je priložena na kraju rada. U zagradama se navode list i brojevi redaka u zborniku.

n(e)b(e)se da govoraše da e kako edno znamenie mesto tēla b(o)žie” (37v, 24–28; 38r, 1–2). Okamenjen u tipičnoj formuli, pripovjedački je glas u množini (“nahaêmo”) i oblikovan je kao neodređena kolektivna figura koja, čitajući, u tradiciji pronalazi vrijedne tekstove i donosi ih pred zajednicu. Njome se možda zakriva prevoditelj ili prepisivač.⁵ Starac je, osim kao pustinjač, okarakteriziran ponajprije s obzirom na svoju zabludu: “blažnaše se v svoei misli”. Naime, vrug svoje žrtve redovito *blazni*, odnosno zavodi i vara, a starac očito samoga sebe obmanjuje na podjednako opasan način uvjerivši se da je posvećena hostija samo simbol. Premda se radi o različitim pripovjednim razinama, množinski oblik pripovjedačkoga glasa u tekstu iz *Petrisova zbornika*, kako god protumačili njegov referent, sugerira zajednicu kojom su odmah obuhvaćeni čitatelji i slušatelji priče koja će biti iznesena, no to je zajednica koje stari pustinjač, kao glavni lik u pronađenoj priči, zapravo ne može biti dio, ne samo zato što kolektivni pripovjedač, recipijent i lik pripadaju različitim ontološkim razinama nego ponajprije zbog svojega krivovjerja. Uvodni dio teksta, njegov prag tako neizravno tematizira ulogu priča u formiranju zajednica i ti, za suvremenoga čitatelja neobični, gotovo metaleptički prijestupi (Genette 2006), nastaviti će se i u sljedećoj tekstnoj cjelini, u kojoj se sveznaujući pripovjedač prestaje pokazivati i stapa se s pripovijedanjem: “I slišasta to 2 starca ot ednoga pravadnika komu ime bēše daniel’ ki takoe vsi stahu v pustini I povēda daniel starcema tu rêč’ kako ov’ starac’ r(e)če ot tēla gospodina b(og)a” (38r, 2–6). Naime, dva starca, likovi u priči koju čitamo ili slušamo dok nam je tko pripovijeda, i sami su čuli za pustinjaka koji ne vjeruje u stvarnu prisutnost, i to od Daniela, kojemu je, čini se, o tome govorio sam pustinjač. Ponovno se uspostavlja lanac pripovjedača i slušatelja koji i sami postaju pripovjedači, ali ovoga puta na drugoj razini, unutar teksta. Isprva za skeptičnoga pustinjaka doznajemo mi, kao i svaki drugi recipijent teksta, a sad unutar svijeta teksta za njega čuju likovi dvojice staraca, i to od Daniela, koji je za njih pouzdan izvor jer je to čuo od pustinjaka, dok za nas ta informacija povratno osnažuje pouzdanost knjige iz koje je priča preuzeta. Ta knjiga, implicira se, okuplja tekstove koji se temelje na pouzdanim svjedočanstvima. Nakon što su čitatelji i slušatelji priče već raščlanjenim uvodnim mehanizmom teksta integrirani u zajednicu iz koje je isključen pustinjač, takvim se paralelizmom komunikacijskih situacija položaj

⁵ O problemu strogoga razlikovanja autora i pripovjedača u srednjovjekovnim tekstovima, u pokušaju da na te tekstove primijeni temeljne naratološke alate, poticajno piše Eva von Contzen. Inspirirana konceptom polifonije Mihaila Bahtina, odnosno više njegovom metaforičkom sugestivnošću nego sadržajem pojma, jer Bahtin taj koncept izvodi iz rada na književnim djelima koja su na razini strukture ideja neusporediva s većinom srednjovjekovnih tekstova, Von Contzen upozorava da su u srednjovjekovnome tekstu, koji se često neprestano prepisuje, prekraja i prevodi, glasovi autora, prevoditelja, komentatora, pisara i autoriteta koji se prizivaju “isprepleteni i nerijetko toliko zapleteni da ih je nemoguće razlikovati” (Von Contzen 2016: 55). Premda je uvid nesumnjivo ispravan i premda su autoričine analize u studiji zanimljive, pojavu koju je opisala bilo bi bolje, posežemo li za Bahtinovim konceptima, nazvati heteroglosijom.

recipijenta priče poistovjećuje s položajem dvojice staraca u priči, pa se recipijentu podmeće uloga koju će u ostatku teksta imati dvojica staraca, gorljivo predanih zadatku da pustinjaka uvjere u stvarnu prisutnost.

Slijedi prva polovica središnjega dijela priče, koja je oblikovana kao dijalog u kojemu starci i pustinjač iznose oprečne stavove o tome je li posvećena hostija uistinu Kristovo tijelo ili ga samo simbolizira. U tome će razgovoru dvojica staraca, koji uime zajednice vjernika cijelo vrijeme znakovito govore uglas, iznijeti i samo učenje u replici kojom smo započeli ovu interpretaciju:

I ta starca poidosta k tomu starcu i rekosta mu otče mi sva slišala ednu nevêrnu rič' ot t(e)bê A ov se starac' kako spamêti ot česa mu rekosta I r(e)če starac' ê govorim' da oštiê ku pop' posveti i ku mi priemlemo da ni telo h(r̥sto)vo da obraz' e mesto têla h(r̥sto)va i kako nega znamenie i ne mnim da bi bilo istin'no têlo h(r̥sto)vo I tada mu rekosta ta starca ne drži tako tvoe verê otče da kako nam' sveta katoličaska i rimska crekav' ukazue stanovito mi vêruimo da oš'tiju ku pop' posveti na svetom' oltarê da e ono istin'no têlo h(r̥sto)vo a ne obraz' mesto nega I kako i v počelê vazam' b(og)ь praha ot z(e)mle i v svoi obraz' stvori č(lovê)ka i nigdor' ne morê reći da bi ne bil' obraz' b(o)ži ako sie i nedostoên' A ov' hleb' ot koga sam' is(u)h(r̥st) r(e)če · se bo es(t̥) têlo moe I mi vêruimo kako to es(t̥) istin'no têlo h(r̥sto)vo I r(e)če starac' ako ne budu prepren' rêčju ne vêruju ako ne budu vidêl' istine · I rekosta mu starca da poimo i pomolimo se g(ospo)d(i)nu b(og)u o tom' vsi prvu nedelju i vêruimo da nam' hoće g(ospo)d(i)n b(og)ь êviti siju tainu · I r(e)če starac' budi tako I ta starac' ki ne vêrovaše moli se govore po nezlobê moei ne vêruju êvi mi gospodine istinu I tako oba ona starca molista se g(ospo)d(i)nu b(og)u i govorahota o g(ospod)i is(u)h(r̥st)e êvi ovu tainu tvomu starcu i da budê vêroval' i da ne pogubi nebožac' truda svojego G(ospo)d(i)n b(og)ь vsemogući ta usliša prošnju nih'. (38r, 6–28; 38v, 1–5)

Čim dvojica staraca priđu pustinjaku i kažu mu da su čuli za njegovu bezvjerničku sumnju, on osvijesti o čemu govore i objasni im da smatra da posvećena hostija nije Kristovo tijelo, nego je samo znak, *obraz* ili *znamenie*, koji ga predstavlja ili simbolizira. Od pustinjaka sad izravno doznajemo, kao i starci, ono o čemu nas je u uvodu obavijestio pripovjedač i za što znamo da su starci čuli od Daniela. Zahvaljujući ponavljanju, tekst potvrđuje svoju pouzdanost i stvara dramatičnu situaciju u kojoj se sučeljavaju dva pogleda na središnji liturgijski čin. Dvojica staraca odgovaraju tako što iznose nauk o stvarnoj prisutnosti ("kako nam' sveta katoličaska i rimska crekav' ukazue stanovito mi vêruimo da oš'tiju ku pop' posveti na svetom' oltarê da e ono istin'no têlo h(r̥sto)vo a ne obraz' mesto nega") i odmah ga potkrepljuju dvama dodatnim dokazima aludirajući na dva poznata biblijska mjesta. Prvo opovrgavaju tezu da hostija samo označuje Božje tijelo i pobijaju je tako što čovjeka uzimaju kao primjer – premda je čovjek nedostojan Boga, kao što je i hostija naizgled neusporediva s Kristovim tijelom, stvoren je na njegovu sliku (Post 1,26–27). Svaki je član kršćanske zajednice tako analogijom potvrda onoga u što vjeruju starci i nitko ne bi trebao tražiti dodatne dokaze dalje od samoga sebe.

Taj je argument višestruko zanimljiv jer u središtu teksta otvara raspravu o naravi znaka i prikaza uopće. Doktrina pruža teološko objašnjenje neosporive istine, no da bi nauk o stvarnoj prisutnosti, koji zagovara istovjetnost označitelja i referenta, bio prihvaćen među širokim krugovima vjernika, preoblikuje se u priču te se, paradoksalno, poseže za tropima i drugim književnim sredstvima učinci kojih proizlaze iz proklizavanja i bujanja značenja. Drugi je potez dvojice staraca pozvati se na Isusa Krista i citirati novozavjetni tekst, u kojemu on, proglasivši razlomljeni kruh svojim tijelom i vino svojom krvlju (“se bo es(ъ) tѣlo moe”), prema kršćanskome vjerovanju ustanovljuje euharistiju (Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Lk 22,19–20; 1 Kor 11,23–25). Starci svoju vjeru u stvarnu prisutnost osnažuju i brane najjačim mogućim autoritetima. Znakovito je da su knjiški navodi od kojih sastavljaju svoju argumentaciju i sami svojevrсни egzempli, slikoviti primjeri, ali i dio heteroglosije teksta, koji su čitateljima i slušateljima priče namijeñeni više nego njihovu sugovorniku, sumnjičavomu pustinjaku, što je nerijetko i u hagiografskim tekstovima temeljna funkcija upravnoga govora u kojemu se iznose kršćanske istine. Takve su replike u fingiranim dijalozima u kojima se ne razmjenjuju različita mišljenja, nego se svojeglavo objavljuju nepromjenjiva stajališta zapravo upućene ponajprije zajednici koja konzumira tekst, pa istraživači poput Eve von Contzen smatraju da se mogu tretirati kao primjer metalepse (Von Contzen 2016: 98–100). Usprkos svim argumentima pustinjač izjavljuje da neće povjerovati dok ne vidi to što oni tvrde. Starci stoga predlažu da se počnu moliti kako bi im Bog objavio otajstvo, na što pustinjač odmah pristaje i u svojoj molitvi priznaje da je izostanak njegove vjere u stvarnu prisutnost bezazlen, da nije izraz zle namjere, te moli Boga da mu pokaže istinu: “po nezlobě moei ne věruju ēvi mi gospodine istinu” (38v, 1–2). Za pustinjaka se mole i dvojica staraca: “o g(ospod)i is(u)h(rъst)e ēvi ovu tainu tvomu starcu i da budě věroval’ i da ne pogubi nebožac’ truda svojego” (38v, 3–4). Budući da su tekstovi poput ovoga u srednjemu vijeku čitani naglas, molitve likova koje ne prepričava sveznajući pripovjedač, nego su oblikovane kao upravni govor, mogle su izgovorene funkcionirati kao snažni iskazi čiju su performativnost, ovisno o čitateljevoj izvedbi, slušatelji, vjerujući u moć molitve, vjerojatno doživljavali kao osobit događaj. Uostalom, odmah nakon tih dvaju molitvenih govornih činova od sveznajućega pripovjedača doznajemo da ih je Bog uslišio.

Poslužimo li se pojmovljem koje je u istraživanje glagoljaške književnosti uvela Marija-Ana Dürriegl, prvu polovicu središnjega dijela teksta, kojim smo se dosad bavili, mogli bismo nazvati malim preñjem (Dürriegl 1996), a drugu, analizi koje ćemo se upravo posvetiti, malom vizijom (Dürriegl 2007: 135–150). Usporedi li se taj dio teksta, koji slijedi, u *Petrisovu zborniku s obradom u Žićima*, još je očitija iznijansiraniya književna obrada u glagoljaškoj inačici. Polisindeton i s njime povezan paralelizam sintaktičkih struktura u vremenskim rečenicama, dva postupka koja imaju važnu ulogu u stilski osviještenome oblikovanju hrvatskoglagoljičnih tekstova, upotrijebljeni su kako bi se što dramatičnije prikazao čudesni

događaj – naslovom najavljen mirakul – koji unutar svijeta teksta mogu vidjeti samo pustinjač i dvojica staraca.⁶ Usput treba istaknuti da je pripovjedno strukturiranje vizualnosti u srednjovjekovnim tekstovima posebno zanimljiva tema koja još uvijek nije sustavno istraжена na korpusu hrvatske glagoljaške književnosti. Naime, ograničene perspektive likova, odnosno pomične granice između onoga što pojedini likovi mogu i ne mogu vidjeti u odnosu na sveznajućega i svevidećega pripovjedača, kao i u odnosu na recipijente teksta, najčešće su izravno povezane s etičkom karakterizacijom i razvojem radnje. Usto, načini na koje su oblikovani događaji koji su vidljivi samo nekim likovima ili ih različiti likovi različito percipiraju, kao i načini na koje se takvi događaji uklapaju u pripovjedni tijek, jednako su važni za razumijevanje tipičnih srednjovjekovnih pripovjedačkih mehanizama.

U nepunih 28 redaka dijaloškoga dijela teksta, koje smo upravo analizirali i u koje smo uključili i završne molitve likova, koje su također oblikovane kao upravni govor, uočiti ćemo da veznikom *i* redovito započinju pripovjedačeve najave, odnosno imenovanja likova koji zatim izgovaraju pojedine replike i kojima se, poput kopči, replike sugovornika nadovezuju jedna na drugu. Takva uporaba veznika utječe na ritmičnost teksta, ali, što je još važnije, u svijesti slušatelja jasno razgraničuje govor različitih likova. Jedine se dvije iznimke u tome dijelu teksta, u kojima veznik nema upravo opisanu stilsku ili neutralnu gramatičku ulogu, nalaze unutar najdulje replike dvojice staraca, u kojoj oni argumentiraju svoju vjeru u stvarnu prisutnost, no i u tome odgovoru, baš zato što je opsežan, veznici uvode pojedine argumente i poentiraju zaključak. U ostatku teksta, koji se sastoji od nepunih 29 redaka, pripovijedanje je dominantan postupak. Doznajemo da je nedjelja, da su trojica staraca došla u crkvu na misu i da je pustinjač stao između dvojice staraca. Uporaba veznika *i* znatno je učestalija, zgušnjava zbivanje te pridonosi ubrzanom ritmu koji kao da sugestivno najavljuje dramatični događaj: “I kada pridê nedêla i pridoše vsi v crekav’ i staše vsi pri ednom’ mestê I starac’ ki ne vêrovaše sta meju nima i služaše edan rêdovnik’ s(ve)tu misu” (38v, 6–9).⁷ Trojica staraca jedini će među okupljenima u crkvi nakon posvećenja i podizanja hostije u njezinu razlamanju i u obredu pričesti vidjeti ono što inače ostaje skriveno pogle-

⁶ Temeljne smjernice za analizu stilematike glagoljaške neliturgijske proze 15. stoljeća zadao je Hercigonja (1975: 291–295), koji je istaknuo i različite stilske učinke koji se u toj prozi ostvaruju polisindetonom te različitim vrstama zavisnih rečenica (*ibid.*: 410–414). Na tome tragu, a u duhu tad dominantnoga imanentizma Zagrebačke stilističke škole, Dunja Fališevac istražila je, među ostalim, i ulogu polisindetona u stvaranju osobitoga pripovjednog ritma i dinamike u proznim sastavcima hrvatske srednjovjekovne književnosti (Fališevac 1980: 98–104). Ivanka Petrović u korpusu je glagoljičnih Marijinih mirakula također identificirala većinu stilema koje je popisao Hercigonja, ali i neke druge, usporedive stilske postupke (Petrović 1977: 191–199).

⁷ Dovoljno je usporediti i taj kratki segment teksta s ekvivalentnim segmentom u *Žićima* da bi se uočila razlika u ritmizaciji i dramatizaciji, tim više što se u *Žićima* i dio koji nakon toga slijedi nezgrapno krati: “Kada svrši se osam dan, pridoše v nidilju u crikvu. I sideći oni tri na mestih sami i posrid sidiše starac on” (Malić 1997: 128).

du. Prikaz razlamanja hostije rasecpljuje se na dva plana zbivanja i sintaktičkim paralelizmom oblikuje se dvostruki prizor. Naizmjenice se u kraćim rečenicama prikazuje ono što opažaju trojica staraca te ono što gledaju ostali vjernici. Takav pokušaj da se predoči simultanost izrazito je zanimljiv za tekst nastao u poetičko-me okviru u kojemu se istodobne radnje redovito prikazuju kao sukcesija zaokruženih većih skupova događaja:

I kada podvignu s(ve)to tĕlo g(ospo)d(i)na b(og)a ta redovnik' i položi e na svetom' oltarĕ Tada se tĕm' trem' starcem' oči otvrzosta tr im' se pokaza kako da bi edno živo dĕtĕ I paki kada pop' ruku prostrĕ hotĕĕi prelomiti oštiju I tude pridĕ anĵ(e)l s n(e)b(e)se držeĕi nožiĕ' v rukah' i zakla to detĕ ko bĕše na oltarĕ tr izleĕ krv' nega v kalež · I paki kada lamaše oštiju pop' na male ĕesti Anĵ(e)l' rezaše to dĕtĕ na male udi i kada pristupiše ti starci hoteĕi prieti s(ve)to telo božie · I tada bĕ dano tomu starcu meso krvavo i to ĕudo vidĕv' starac' uboĕ se vel'mi I poĕe vapiti govorĕĕ' o g(ospo)d(i)ne b(ož)e vsemoguĕi istin'ni ĕ vĕruju kako oštiĕ s(ve)to otaino tvoe tĕlo es(ъ) I tude se obrati meso v oštiju nevidĕniem' otaino vze starac' s(ve)to božie tĕlo hvaleĕi gospodina b(og)a. (38v, 9–25)

Sablasna scena koja se rastvara pred očima staraca – vide da je posvećena hostija dijete koje anđeo zakolje nožem, krv izljuje u kalež, a tijelo razrezuje na komade, pa je i sumnjičavomu pustinjaku dano krvavo meso – načinom na koji je pomno oblikovana tako što se smjenjuju usporedne radnje redovnika i anđela kako bismo, kao i starci, zadobili povlašten uvid u tajnovitu, svetu stvarnost euharistijskoga čina koja inače ostaje nevidljiva u dramaturgiji obreda, objavljujući vjersku istinu, usmjerava pozornost na pomno promišljene pripovjedne postupke koji su je jedini i mogli uprizoriti u njezinoj strašnoj, dramatičnoj punini. Tekst, oblikovan kao priča, ponovno nam pokazuje da je apstraktno teološko učenje moguće predočiti samo književnim sredstvima, i to kao iznimno dramatičan i potresan vizualan događaj. Prikazati otajstvo podrazumijeva istodobno razotkriti stilske postupke kojima se ono jedino može uprizoriti. Pustinjač je šokiran kad mu je dano krvavo meso razrezanoga djeteta, no iako se u tekstu taj događaj naziva ĕudom (“I tada bĕ dano tomu starcu meso krvavo i to ĕudo vidĕv’”), priĕom se poruĕuje da je jednako vaŕna druga ĕudesna pretvorba, koja se dogodi kad pustinjač, moleĕi se, prizna da konaĕno prihvaĕa istinu stvarne prisutnosti (“o g(ospo)d(i)ne b(ož)e vsemoguĕi istin'ni ĕ vĕruju kako oštiĕ s(ve)to otaino tvoe tĕlo es(ъ)”) i kojom meso postaje hostija omoguĕivši da se pustinjač priĕesti (“I tude se obrati meso v oštiju nevidĕniem' otaino”). Tom se pretvorbom zastrašujuĕi, gotovo nepojmljivi prizor preobraŕava u nešto što se moŕe podnijeti, pa i probaviti. Ćitatelju i slušatelju pritom se poruĕuje da je svaka misa ĕudesan događaj. Zanimljivo je da dvojica staraca nude i antropološko objašnjenje potrebe za transspustancijacijom. Naime, Bog zna da ĕovjek ne moŕe konzimirati sirovo meso i krv, zato svoje tijelo daje u hostiji, a krv u vinu: “b(og)ъ vsemoguĕi to dobro vĕ da rodъ ĕ(lovĕ)ĕ(a)ski ne more ŷsti mesa sirova i krvava zato poloŕi tĕlo svoe va oš'tiju i krv svoju va vino tĕm' ki

e · s pravu veru priemlju” (38v, 26–28; 39r, 1). Budući da je skeptični pustinjač prihvatio istinu euharistije, priča, očekivano, ima sretan završetak i trojica staraca radosni se vraćaju u pustinju te nastavljaju vjerno služiti Bogu do smrti. Pustinjač je ujedinjen sa zajednicom iz koje je zbog svojega neznanja bio izdvojen. Ako je, dakle, duhovnost u kršćanstvu neraskidivo prepletena s tjelesnošću, apstraktna ideja kršćanskoga učenja ne može se razdvojiti od tekstualnosti, od stilskih sredstava koja je uobličavaju, nauk i pouka u egzemplu izvode se i uprizoruju pripovijedanjem. Suprotstavljanje forme i funkcije u dvadesetostoljetnoj znanosti o književnosti, na kojemu su ustrajali različiti imanentni pristupi tekstu, koji su se oslanjali na modernu koncepciju autonomne umjetnosti, često je bilo pogubno za mnoge, u predmodernome razdoblju iznimno rasprostranjene vrste tekstova, ponajprije za tekstove koje najčešće svodimo pod zajednički nazivnik religiozne književnosti, koji mnogi suvremeni proučavatelji prešutno ili otvoreno tretiraju kao oksimoronski.⁸

No vratimo se stravičnoj viziji u kojoj anđeo razrezuje dječje tijelo. Sažet pregled povijesti motiva koji zauzima središnje mjesto u drugome dijelu priče iz *Žića i Petrisova zbornika*, motiva hostije koja se prikazuje kao žrtvovani mali Isus, pruža Miri Rubin u nezaobilaznoj kulturnopovijesnoj studiji *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (1991). Britanska povjesničarka na našu fabulu upućuje u propovjednoj obradi Humberta iz Romansa u djelu *Sermones*, koja, napominje, znatno stariju potvrdu ima u zbirci tekstova *Vitae patrum*, te ističe da je jedna od najstarijih u repertoaru euharistijskih priča, koja ujedno sadržava i u kasnome srednjovjekovlju izrazito popularan motiv djeteta u hostiji:

Ta slika, koja je osmišljena da bi izazvala suosjećanje, zauzela je središnje mjesto u euharistijskoj simbolici: dijete, promatrano, žvakano, obožavano, pojavljuje se uvijek iznova u različitim euharistijskim registrima i kontekstima. Slika je združila dva pravca u euharistijskoj simbolici, jedan koji naglašava prisutnost stvarnoga ljudskog tijela koje pati, povijesnoga Isusa Krista, kojega je rodila Djevica, i drugi koji naglašava otkupljenje žrtvom, a što je milije od žrtve nevinosti, najdražega, sina od oca? (Rubin 1991: 135–136)

⁸ O problemu odnosa prema izvanknjiževnim funkcijama književnih tekstova mogla bi se popisati cijela knjižnica literature, stoga se valja zadržati na komentarima domaćih stručnjaka koji se odnose na korpus kojim se bavimo. U tome je kontekstu posebno zanimljiva usputno, ali jasno izražena zadržka Ivanke Petrović prema onovremenomu snažnom utjecaju lingvistike na proučavanje književnosti i prema imanentnoj metodi Zagrebačke stilističke škole. Zanimljivo je da se ona, izrazivši skepsu, poziva i na doista izvrsnu, ali prečesto prešućenu studiju *Priroda kritike* Svetozara Petrovića, koji preispituje metode i opravdanost dominacije lingvističke stilistike i stilističke kritike (Petrović 1977: 190–193). Od suvremenih istraživačica glagoljaške književnosti na ograničenost suvremenih pristupa, koji se katkad teško nose s polifunkcionalnošću srednjovjekovnoga teksta, upozoravala je Marija-Ana Dürriegl (primjerice Dürriegl 2007: 103–106).

Rubin napominje da je *Biblia pauperum* osiguravala zalihu usporedivih motiva i situacija, primjerice Abrahamovo žrtvovanje Izaka, Isusovo prikazanje u Hramu i druge prikaze djeteta na oltaru, te to potkrepljuje primjerima različitih iluminacija u kodeksima iz 13. i 14. stoljeća. Prikazi koji su povezivali Isusovo rođenje i muku upozoravali su na povijesnu i moralnu prepletenost tih dvaju događaja u samoj euharistiji. Prema autorici, mnogobrojne su umjetničke obrade teme pripomogle tomu da se posvećena hostija u svijesti vjernika povezuje s Isusom, odnosno sa slikom žrtvovanoga djeteta kao jednom od tipičnih figura koje prikazuju njegovu patnju (*ibid.*: 137). Rubin zaključuje da je slika djeteta na oltaru postala sve važnija i sve češća tijekom 13. stoljeća, i to zahvaljujući istim trendovima zbog kojih u tome razdoblju nastaju sve krvavije slike rascjepanoga Isusa (*ibid.*: 139). Najraznovrsniji prikazi na kojima Isus trpi kao čovjek poticali su vjernike da se osobno poistovjete s njime, čemu je pridonosilo i to što se muka simbolički često povezivala s euharistijom (*ibid.*: 302–306). Premda Rubin iscrpno prenosi teološka razmatranja o euharistiji (*ibid.*: 12–82), s pomoću kojih pokušava rekonstruirati povijest fenomena i njegovo iznimno mjesto u kasnosrednjovjekovnome životu, okrenut ćemo se istraživanju američke povjesničarke Caroline Walker Bynum zbog načina na koji je interpretirala prijelomne trenutke u praksama štovanja euharistije te zbog pojedinih njezinih uvida koji će biti poticajni da se scena iz naše priče dodatno kontekstualizira i da se protumače njezina moguća kulturna značenja.

Euharistijski spektakl

Bynum u utjecajnoj studiji *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (1987) istražuje religijske prakse povezane s hranom i motive hrane u ženskoj pobožnosti kasnoga srednjovjekovlja, pa se u uvodnome poglavlju bavi povijesnim promjenama u kršćanskome odnosu prema postu i euharistiji, koje smatra najvažnijim kršćanskim obredima koji se odnose na hranu. Za interpretaciju naše priče posebno je instruktivan njezin prikaz promjena u značenju i društvenoj ulozi pričesti. Naime, iako su kršćani tijekom duljega razdoblja postupno ustalili liturgiju svoje svete gozbe, euharistija je već do 200. godine postala središnji čin Crkve. Od samog početka kruh i vino, kao dvije temeljne sastavnice mediteranske prehrane i euharistijskoga obreda, nisu, kao u nekim mediteranskim tradicijama koje su se u srednjovjekovlju razvile u različite oblike karnevala, simbolizirali obilje i plodnost prirode, nego su se odnosili na ljude koji su skromnim objedom povezani u zajednicu (Bynum 1987: 48). Međutim, pitanje na koji je točno način Krist prisutan u kruhu i vinu počelo je zaokupljati teologe tek između 9. i 12. stoljeća te se sve češće raspravljalo o tome koje su metafore primjerene da bi se izrazila narav Božje prisutnosti, a većina je davala prednost što doslovnijemu jeziku. Jedna je od ključnih teza koje iznosi Bynum da utemeljenje

doktrine o transsupstancijaciji na Četvrtome lateranskom koncilu 1215. godine, prema kojoj je Krist pri posvećenju supstancijalno prisutan na oltaru, nije tijekom 12. i osobito 13. stoljeća prouzročilo proliferaciju euharistijskih čuda, u kojima se hostija, položena na patenu, zatvorena u tabernakulu ili podignuta visoko u svećeničkim rukama, naočigled pretvarala u Krista, nego su mnogobrojne i raznovrsne priče o takvim čudima bile izraz pobožnosti zahvaljujući kojoj se doktrinarna definicija činila očitom istinom (*ibid.*: 50–51). Prema Bynum, hostija, koja je bila središnji dio zajedničkoga objeda koji je povezivao kršćane i hranio ih nebeskom utjehom, do 13. je stoljeća postala predmet obožavanja. Američka povjesničarka zaključuje da se žarište štovanja s pričesti postupno premješta na posvećenje hostije:

Fizička prisutnost hrane na oltaru bila je zapravo zastor kroz koji se sveto tijelo duhovno ili mistično naziralo. Budući da je Krist dolazio u trenutku posvećenja, a ne pričesti, pristizao je u svećeničke ruke prije nego što bi se pojavio na jeziku pojedinoga vjernika. Bez obzira na to je li tko držao hostiju ili ju je okusio, mogao je susresti Krista u trenutku njegova silaska u tvari – silaska koji je bio usporediv s Utjelovljenjem i koji je ponavljao Utjelovljenje. (*ibid.*: 53)

Naznake kulta sakramenta koji se postupno razvija oko štovanja posvećene hostije pojavljuju se u 12. stoljeću. Najranija poznata potvrda da je svećenik hostiju podigao uvis nakon posvećenja potječe iz Pariza oko 1200. godine. Ta se praksa brzo širila i bila je povezana s uvjerenjem da vidjeti hostiju ima duhovnu vrijednost, da je sam čin gledanja svojevrsan drugi sakrament uz samu pričest. Sastavljaju se molitve za trenutak promatranja podignute hostije, koji je katkad bio posebno obilježen tako što se zvonilo, klečalo ili kadilo. Iz 13. stoljeća sačuvana su svjedočanstva o ljudima koji su misi prisustvovali samo zbog trenutka u kojemu bi svećenik podignuo hostiju i trčali su od crkve do crkve kako bi vidjeli što više posvećenja, a neki su znali vikati tražeći od svećenika da hostiju podigne još više. Blagdan Tijelova ustanovljen je 1264. godine i do kraja 13. stoljeća kult hostije bio je posve uspostavljen. Kad je u 14. stoljeću uvedena monstranca, pokazivanje posvećene hostije odvojilo se od mise. Otkrivena hostija nosila se u procesiji na Tijelovo i izlagala se na oltaru kako bi joj se vjernici mogli klanjati, katkad tijekom cijele osmine. U 15. stoljeću pojedini blagdani završavali su tako što se Presveti Sakrament izlagao i blagoslivljao. Nasuprot tomu, podizanje kaleža uvodilo se znatno sporije (*ibid.*: 54–55; usp. Rubin 1991: 49–82; Škarica 2001). Bynum upozorava i na bitne promjene u liturgijskoj praksi, crkvenome prostoru i položaju svećenika, koje su sve više odvajale posvećenje od pričesti. Isprva je oltar bio običan stol, a svećenik je služio misu okrenut prema puku. No od 12. stoljeća uobičajeno je da je oltar, na kojemu su križ i svijeće, položen uz apsidni zid i često nadvišen retablom. Svećenik je okupljenim vjernicima okrenut leđima i kanon mise izgovara nečujnim šaptom, pa oni zapravo ne mogu pratiti središnji obred. Pričest se dijelila prije mise, poslije nje ili posve odvojeno od mise. Ženama je još

u doba ranoga kršćanstva bilo zabranjeno rukama primati sakrament, od 9. stoljeća žene i laici pričest su primali izravno na jezik, a od 11. stoljeća samo su svećenici posvećenu hostiju mogli uzimati u ruke. Redovnici i redovnice smjeli su prilaziti glavnomu oltaru, a laici su pričest obično primali na bočnome oltaru. Na Četvrtome lateranskom koncilu proglašena je obveza da se vjernik ispovjedi i pričesti najmanje jednom godišnje, no mnogi novi crkveni redovi zahtijevali su da se njihovi članovi redovito pričešćuju. Također, od 9. stoljeća hostija se, vjerojatno kako bi se lakše zalijepila za jezik, radila od beskvasnoga kruha, a početkom 12. stoljeća umjesto jednostavnih monograma u nju se utiskuje Kristova slika. Kako se svećenikova uloga uzdizala, tako se, prema Bynum, rascjep između svećenstva i puka produbljivao (*ibid.*: 56–57). Posvećena je hostija postupno postala i izniman i nedostupan objekt obožavanja, obavijen velom misterija, pa ne čudi što je izazivala ambivalentan odnos, strah i opsesiju, zazor i fascinaciju. Naime, teolozi su često tvrdili da je uzdržavati se od pričesti iz strahopoštovanja jednako vrijedno kao i primati pričest s radošću (*ibid.*: 58). Sve opisane promjene u liturgiji, teologiji, pa i arhitekturi, koje su rezultirale time da se pristup izuzetnomu događaju sve više ograničavao, rezultirale su, prema Bynum, time da su vizije Krista tijekom mise, nalik na onu koja je tako dramatično prikazana u našoj priči, postale vrlo česte:

U ozračju u kojemu su ispovjednici i drugi vjerski nadređeni kontrolirali pristup hostiji te isticali koliko je važno da se primatelj savjesno i sa strahopoštovanjem pripremi za pričest primatelji su joj pristupali u povišenome duhovnom i psihičkom stanju. Kad bi svećenik, nakon što je nečujno promrmeljao molitve, iznenada uz pratnju kađenja i zvonjave visoko podigao tanku, svjetlucavu hostiju od beskvasnoga kruha s utisnutim Kristovim likom, nije neobično što su pobožni katkad “vidjeli” Krista. Kad bi tjeskobne redovnice ili laici primili Boga na svoj jezik, nakon što su se satima samopropitivali i sumnjali u sebe, nije neobično što je taj komadić kruha nabrekao “s čudesnom slatkoćom” da ih uguši. Uzdižući pogled prema ciboriju u obliku golubice, neki su mistici mislili da vide Duh Sveti kako leti prema njima s hostijom u kljunu. Promatrajući novi predmet pobožnosti, raspelo, u tamnim i vlažnim crkvama, pobožni su ljudi katkad pomislili da s njega curi krv zbog njihovih grijeha. (*ibid.*: 60)

Kako bi objasnila zašto su za srednjovjekovne mistike složeni vizualni i zvučni podražaji bili sastavni dio euharistijskoga iskustva te zašto su katkad opisivali da im se čini da jedu ili se pričešćuju očima ili u svojem srcu ili umu, Bynum analizira srednjovjekovne kuharice, koje otkrivaju da je vizualni doživljaj hrane često bio važniji od njezina okusa te pružaju niz uputa o tome kako stvoriti kulinarske iluzije koje će prevariti oko, primjerice tako da se riba pripremi na način da nalikuje na meso: “Nije slučajnost što je Kristova gozba uključivala sva osjetila, kao i svjetovne gozbe. Ne iznenađuje ni što se jedan okus (kruha) u ustima s lakoćom pretvarao u drugi (ribe, krvi, mesa, meda itd.), jer je i obična hrana, kad je bila u najraskošnijemu i najuzbudljivijemu obliku, često bila iluzija” (*ibid.*: 61).

Bynum stoga zaključuje da u srednjovjekovnome kulinarstvu, kao ni u raspravama o transsupstancijaciji, stvari nisu bile ono što se činilo da jesu. Pogledajmo ponovno, oplemenjeni spoznajama iz povijesne studije o kasnosrednjovjekovnim oblicima pobožnosti povezanim s hranom, sablasnu scenu u priči iz *Petrisova zbornika*, koja je, premda je izvorno nastala u ranijoj kršćanskoj kulturi, znatno prije svih promjena u načinu na koji se euharistija doživljavala i štovala, možda upravo zbog pojedinih novih trendova koje su istražile Rubin i Bynum, ostala ne samo korisno nego i iznimno privlačno štivo. Ta je priča, naime, prizor u kojemu se razlama posvećena hostija pretopila s prizorom u kojemu se razrezuje dječje tijelo i pritom je jedan od najpotresnijih alegorijskih prikaza Kristove muke utjelovila u posvećeni kruh i vino. Eksplicitnost scene u kojoj se komada krvavo dječje tijelo odgovarala je novoj sklonosti da se Kristova muka predočuje na sve krvavije načine, na koju je upozorila Rubin, a sposobnost teksta da misterij stvarne prisutnosti, koji je teologija objasnila suhim, apstraktnim konceptom transsupstancijacije, pripovjedno razotkrije u nizu jezivih, potresnih slika učinila je vidljivim ono što se na misi, u procesijama i za raznih blagdana opsesivno pokušavalo promotriti premda je uporno ostajalo uskraćeno čovjekovu oku, u skladu s novom kulturnom poetikom euharistijske vizualnosti, kojom se pozabavila Bynum.

U kraćemu članku *The Animation and Agency of Holy Food: Bread and Wine as Material Divine in the European Middle Ages* (2015) Bynum, gotovo 30 godina nakon što je objavila studiju na koju smo se dosad oslanjali, ponovno pokušava razriješiti isti temeljni problem. Naime, iako su kršćanski teolozi najkasnije od ranoga 13. stoljeća smatrali da kruh i vino doslovno, ali ne na vidljiv način, postaju Kristovi tijelo i krv, objašnjenjem koje se poziva na povijest teološke misli ne može se, prema njezinu mišljenju, adekvatno odgovoriti na pitanje zašto od 12. do početka 16. stoljeća buja golem broj euharistijskih čuda u kojima je ta pretvorba vidljiva i trajna. Odgovor koji autorica daje u članku relevantan je za naš rad iz dvaju razloga. Prvo, jer dvama argumentima koje je već ponudila u knjizi *Holy Feast and Holy Fast* pridodaje i treći. Naime, osim što ponovno upozorava da se tumačenje koje jedini uzrok promjene pronalazi u teologiji ne uklapa u kronologiju, jer se takva čuda u većemu broju šire prije uspostave doktrine na Četvrtome lateranskom koncilu (Bynum 2015: 76–7), te osim što ističe da je iznimno utjecajan bio niz novih praksi koje su se pojavile i među klericima i među laicima, i to podjednako unutar misnoga slavlja i izvan njega, a koje su bile povezane sa sve izraženijom potrebom da se posvećena hostija vidi, pa se ona na raznovrsne načine počinje predstavljati u raznolikim izvedbenim modusima (*ibid.*: 77–78), pridodaje i da je na izmijenjen odnos prema doživljaju stvarne prisutnosti Boga u kruhu i vinu vjerojatno utjecala opsesija oživljenim predmetima, odnosno fenomen animacije koji se manifestirao u različitim područjima kasnosrednjovjekovne kulture (*ibid.*: 78–80). Drugo, još važnije za našu interpretaciju, Bynum se u članku osvrće na nekoliko priča o euharistijskim čudima u kojima se hostija i vino pretvaraju u

meso i krv. Ističe da je malo primjera iz ranoga srednjeg vijeka, da su neki od tih primjera zapravo kasnije interpolacije, da je uloga čudesne preobrazbe u njima najčešće uvjeriti u stvarnu prisutnost nekoga tko je dotad sumnjao i da je odgovor na pretvorbu najčešće molitva kojom se božansko tijelo i krv uspješno vraćaju u prvotni oblik. Bynum taj stariji tip oprimjeruje dvjema pričama, jednom koja je naknadno umetnuta u djelo *De corpore et sanguine Domini* Pashazija Radberta (9. st.) premda se radi o tekstu koji je izvorno stariji od njegova jer je priča preuzeta iz zbirke *Vitae patrum* – to je, naime, upravo naša priča unesena i u *Petrisov zbornik* – te drugom pričom koja je uklopljena u dva života pape Grgura Velikoga, koja su vjerojatno nastala u 9. stoljeću. U toj priči žena se tijekom mise izrugivala ideji da je hostija Kristovo tijelo jer ju je ona sama ispekla, a kad se papa pomolio za znamen, u kaležu se pojavio krvavi prst. Skeptična je žena povjerovala u stvarnu prisutnost, a papa se ponovno pomolio da se prst preobrazi u hostiju i vino kako bi se okupljeni vjernici mogli pričestiti (*ibid.*: 72–73; usp. Rubin 1991: 308–310). Noviji tip takvih priča, kakve postaju iznimno popularne od 12. stoljeća, Bynum će oprimjeriti egzemplima iz 12. i 15. stoljeća. Njihova su glavna obilježja, prema autorici, upravo u opreci prema starijem modelu, izrazita rasprostranjenost, širi spektar funkcija (čudesno preobražena hostija ili vino mogu biti izraz otpora vjerskomu autoritetu, nagrada za ispravnu vjeru, mogu biti iskorišteni kao apotropej ili kao izlika za progon pojedinih skupina, najčešće Židova), zatim trajnost čudesne pretvorbe, koja božansku prisutnost čini vidljivom i koja se ne odvija samo u viziji ili tek kratkotrajno fizički nego se preobraženi predmet čuva i štuje, pa naglasak više nije na pouci o doktrini, nego na prisutnosti preobražene stvari (*ibid.*: 73–75). Međutim, smatramo da naša priča, unatoč tomu što se u europskoj kršćanskoj književnosti pojavila vrlo rano i unatoč tomu što Bynum inačicom iste fabule oprimjeruje stariji tip priča o euharistijskim čudima, svoju dugu popularnost u europskoj, pa i hrvatskoj književnosti srednjega vijeka može zahvaliti upravo atraktivnoj i dramatičnoj viziji koju uprizoruje u svojem drugom dijelu, a zbog koje je možda privukla i pozornost sastavljača *Petrisova zbornika*, koji ju je, znakovito, zapisao odmah nakon propovijedi na listovima 36r–37v, namijenjene za Veliki petak, u kojoj se tumači simbolika Kristove muke (usp. Štefanić 1960: 362). Tekst je svojim središnjim motivima i načinom na koji su oni pripovjedno izvedeni, kao što smo već argumentirali, mogao odgovarati kasnosrednjovjekovnomu odnosu prema euharistiji i senzibilitetu razdoblja, kako ih tumači Bynum. No osim tih razloga u obzir treba uzeti i mjesto tekstova iz *Vitae patrum* u životu redovničkih zajednica od 12. stoljeća. Prosjački redovi njima se koriste kao drevnim modelom kršćanskoga savršenstva koji u izmijenjenim društvenim okolnostima prilagođavaju i unose u propovijedi kako bi utjecali na svoju sve raznolikiju publiku (D’Acunto 2019). Također, središnji motiv posvećene hostije, koja se prikazuje kao dijete, krvavo dijete ili kao meso, može se pronaći i u utjecajnim zbirkama egzempla iz 12. i 13. stoljeća koje su oblikovali cisterciti, članovi reda

koji je i *Vitae patrum* i *Verba seniorum*, kao njihov sastavni dio, rabio kao uzor i uputu po kojima treba oblikovati vlastiti život.⁹ Primjerice, francuski cistercit Herbert iz Clairvauxa (12. st.) u djelo *Liber visionum et miraculorum Clarevallensium* unio je najmanje šest egzemplara o pretvorbama posvećene hostije u dijete, meso ili krv, ali iz naše su perspektive posebno zanimljive 20. priča, u kojoj se samo svećeniku koji je vodio nečastan život hostija u viziji ukazala kao tamno i krvlju prekriveno dijete, dok su drugi likovi vidjeli Krista kao dijete koje je sjajilo i zatim ušlo u njihova usta, te 87. priča, o časnome svećeniku koji je vidio da se hostija pretvorila u tijelo i vino u krv, a nakon što je taj događaj ispriповjedio biskupu, čudo se sljedećega tjedna ponovilo pred svima prisutnima (Zichi *et al.* 2017: 50–51; 171). Također, njemački cistercit Cezarije iz Heisterbacha (13. st.) u devetoj knjizi djela *Dialogus miraculorum* donosi više egzemplara o sličnim čudesnim preobrazbama, u drugoj se priči u tome poglavlju hostija pretvara u prekrasno dijete, a u petoj, pred očima svećenika koji je sumnjao u Presveti Sakrament i pred očima još jednoga uglednog muškarca koji mu je stajao iza leđa, hostija se prikazala kao sirovo meso (Strange 1851: 167–168; 170–171). Isto poglavlje sadržava još najmanje šest priča u kojima se u kaležu pojavljuju krv ili meso (priče br. 17, 18, 19, 20, 21 i 59), a vidioci su dva puta likovi koji sumnjaju u stvarnu prisutnost (u pričama br. 18 i 19).¹⁰

Ako se euharistija postupno transformirala u osobit vizualni događaj, oko kojega su se izvan misnoga slavlja razvili različiti izvedbeni oblici, pa se i od posvećene hostije priželjkivalo da predoči pretvorbu, premda iz doktrinarne definicije proizlazi da je ona nevidljiva, ne čudi ni što je stara priča, u kojoj su književna sredstva promišljeno uposlena da bi se izrazito dramatično i vizualno atraktivno iluminirala stvarna prisutnost Boga u posvećenome kruhu i vinu, ostala bitna i zanimljiva i publici u 15. stoljeću. No budući da naša priča hostiju ne prikazuje samo kao dijete, nego uprizoruje razrađeno žrtvovanje djeteta i postupno rasijecanje njegova raskrvavljena tijela, njezina je poetika, zahvaljujući podjednako potresnim slikama od kojih je pripovjedno vješto sastavljena, kao i zbog načina na koji pritom izvodi temu Kristove tjelesne patnje na križu, u suglasju s kasno-srednjovjekovnim senzibilitetom i nerijetko mističnim predodžbama o euharistiji: “Od 13. i 14. stoljeća naglasak u himnu, propovijedi i priči bio je manje na kruhu

⁹ Tragove *Vitae patrum* među egzemplima u glagoljaškim *Disipulima* (16. st.), koji su djelomičan prijevod djela *Sermones discipuli* (15. st.) njemačkoga dominikanca Johannes Herolta, istražila je Andrea Radošević, koja donosi i prikaz utjecaja tekstova okupljenih u toj zbirci na dominikance, ali i na franjevce (Radošević 2020: 280–284).

¹⁰ Panoramski pregled različitih tipičnih motiva i pojedinih egzemplarnih priča s motivom hostije sastavila je Miri Rubin (1991: 116–129). Usput, drukčiju moguću razdiobu cjelovitoga korpusa europskih srednjovjekovnih egzemplara na stariji i noviji tip, u odnosu na razdiobu koju Bynum predlaže kad su u pitanju samo euharistijska egzemplarna čuda, ponudio je, primjerice, Tubach 1962: 409–415.

nebeskome, a više na tijelu (tj. mesu) i krvi. Jesti Boga značilo je primiti u sebe tijelo koje je raspeto na križu i pati. Jesti Boga bilo je *imitatio crucis*. Ono što se jelo bila je tjelesnost Boga čovjeka. (...) Ako je agonija bila i ekstaza, to je zato što nas naša glad sjedinjuje s Kristovom bezgraničnom patnjom, koja je ujedno bezgranična ljubav” (Bynum 1987: 67).¹¹

Zaključak

Analizom složenih pripovjednih postupaka u tekstu, koje smo razložili u prvome dijelu rada, a zatim i kulturnopovijesnom kontekstualizacijom središnjih motiva i raznovrsnih učinaka pripovjednoga mehanizma, odnosno njegovih mogućih pragmatičkih reperkusija, na koje smo se osvrnuli u drugome dijelu rada, pokazali smo da je priča koja je u glagoljičnome *Petrisovu zborniku* naslovljena *mirakul’ ot tela božiê* i koja se u jezgrovitijoj inačici može pronaći u latiničnim *Žičima svetih otaca* i sadržajem i oblikom iznimno zanimljiv književni relik. Naime, premda izvorna fabula pripada starijim slojevima kršćanske književnosti i može se pronaći u utjecajnoj zbirci *Vitae patrum*, kao dio *Verba seniorum*, dakle nastala je mnogo prije nego što se institucionalno uspostavila doktrina o transsupstancijaciji, taj prozni tekst učenje o stvarnoj prisutnosti pomno upotrijebljenim stilskim sredstvima uprizoruje tako potresno, upečatljivo i zorno, smještajući pritom u svoje središte vizualne i karnalne motive, da je mogao zadovoljiti i potrebe kasnosrednjovjekovnoga mentaliteta i senzibiliteta, koji je euharistiju postupno pretvorio u poseban vizualni događaj koji se sve snažnije povezivao s dramatičnim predodžbama o izmučenome Kristovu tijelu. Ako je, dakle, apstraktnomu teološkom konceptu transsupstancijacije, iz perspektive običnoga vjernika, nedostajalo krvi i mesa, to je nadoknadila književna obrada učenja o stvarnoj prisutnosti, u kojoj je mašta, posegnuvši za učinkovitim retoričkim i stilskim sredstvima, lako mogla uprizoriti najkrvaviju i najsablasniju scenu. Srednjovjekovni su se tekstovi često, uz manje ili veće dorade, prenamjenjivali, pa se i naša priča mogla čitati unutar redovničkih zajednica, ali se kao egzempl unutar propovijedi mogla pripovijedati i širemu krugu vjernika, možda i na Veliki petak.¹²

Priča koju smo interpretirali pripada dosad posve neistraženom korpusu egzempla o hostiji koji su razasuti po glagoljičnim neliturgijskim zbornicima. U *Petrisovu zborniku* nalazi se još jedan, koji je nedavno obrađen (Medić 2025). To je tekst koji započinje incipitom *K(a)p(i)t(ul) ot bahoric’ nečis’* (33v–34v), u koje-

¹¹ Usput treba spomenuti da je svojim dramatičnim slikama koje su mogle uznemiriti, ali i rasplamsati vjerski zanos priča, kad se čitala redovničkoj zajednici, mogla potaknuti i na meditativnu refleksiju.

¹² O refunkcionalizaciji mirakula kao egzempla od 13. stoljeća na primjeru Marijinih čudesa poticajno je u novije vrijeme pisala Cañizares Ferriz 2025.

mu se pripovijeda o vještici koju vrag u liku propovjednika nagovori da u magijske svrhe zloupotrijebi posvećenu hostiju kako bi povećala broj svojih košnica i pčela, a paralelni tekst može se pronaći u *Fatevićevu zborniku*. *Žgombićev zbornik* sadržava jedan egzempl u kojemu se Židov pričestio iz poruge, nakon čega se posvećena hostija koju je sakrio pretvorila u dijete, koje je Židov u strahu živo zakopao u blizini crkve, no budući da posvećeni prostor više ne može napustiti bez pratnje vraga, priznaje što je učinio, pokaje se i postane kršćanin. Taj egzempl s pričom koju smo interpretirali u ovome radu povezuje središnji motiv hostije koja se preobražava u krvavo dijete. U glagoljičnim se zbornicima pojavljuju i dvije različite priče o nedostojnim svećenicima. U prvome tipu knez odbija prisustvovati misi svećenika koji uživa u svjetovnim blagodatima, pa ga anđeo nagovara da ipak ode u crkvu te on u viziji promatra kako prije početka mise sa svećenika bježi mnoštvo vragova, a zatim s njega, kad pristupi oltaru, dva anđela ispiru sve grijehe. Nakon što je tomu svjedočio, knez počne redovito dolaziti na svećeničke mise. Kad je svećenik od kneza doznao zašto je posve promijenio odnos prema njemu, odbacio je sve svoje zle navike. Ta je priča potvrđena u *Oksfordskome 414*, *Žgombićevu*, *Grškovićevu* i (necjelovito) *Tkonskome zborniku*. U drugome tipu knez također odbija prisustvovati misi grešnoga svećenika sve dok ne usne viziju kroz koju ga vodi anđeo. U snu anđeo ga dovodi na polje na kojemu gubavac žednima nudi vodu slađu od meda, koju su svi pili hvaleći je. Kad anđeo kneza, koji isprva odbija primiti gubavčevu vodu, upozori da bi se zbog toga Bog na njega mogao razgnjeviti, knez ipak pije. Anđeo mu zatim tumači alegorijsko značenje cijele scene u kojoj gubavac predstavlja grešnoga svećenika, koji usprkos svojem grešnom životu može dijeliti pričest. Taj je tip potvrđen u *Žgombićevu* i *Grškovićevu zborniku*, a znatno stariji predložak također mu se može pronaći u *Žićima svetih otaca* (Malić 1997: 88–89).

U konačnici, u glagoljicom otisnutoj senjskoj zbirci *Mirakuli Slavne Deve Marije* (1508), pod brojevima 11 i 24 nalaze se dva Marijina čuda u kojima se također pojavljuje motiv posvećene hostije. U prvoj priči redovnik bolesnoj ženi, koja je redovito štovala Blaženu Djevicu Mariju, donosi hostiju kako bi je pričestio te u njezinoj sobi zatječe Mariju, koja, vidjevši hostiju, “za pošten’e pokloni se svomu sinu” (Crnić Novosel; Eterović 2023: 130). Redovnika prestraši snažna svjetlost u prostoriji i jako se iznenadi, “онъ толико би плнъ слatk(o)sti da mu sê činaše da e v raži” (*ibid.*). Za priču iz *Petrisova zbornika*, kojoj smo posvetili ovaj rad, posebno je zanimljivo drugo Marijino čudo u kojemu je središnji lik hostija. U toj priči iz zbirke mirakula svećenik koji je bio “iz nimacъ i biše mu ime pleisъ” (*ibid.*: 160), slaveći misu, silno želi vidjeti Isusov ljudski lik, no kako se ističe, ne iz sumnje u stvarnu prisutnost, odnosno “ne zato da bi sumnilъ o(t) toga posvetiliča” (*ibid.*: 160–161). Jednoga dana, kad je s velikom ljubavlju slavio misu i molio da mu Bog učini tu milost, ukazao mu se anđeo i najavio da će Božjega sina vidjeti u obličju malenoga djeteta kakvo je rodila Blažena Djevica Marija te svećenik, podigavši pogled, “vidi na oltaru sina b(o)žie k(a)ko kada negova prečista mati

rodi ga” (*ibid.*: 161). Anđeo mu zatim objavljuje da smije i dirati dijete, pa on “vzê g(ospo)dina našega is(u)h(rst)a v kipu mala diteta i prnesši ga k prsomъ obuê ga i celova ga” (*ibid.*: 162). Preplavljen tolikim Božjim milosrđem, svećenik je posve svladan osjećajima i moli da se lijepo dijete vrati u svoj prvotni oblik. Kad ustane iz molitve, vidi “g(ospo)dina našega is(u)h(rst)a v prilici oštie posvećene k(a)ko biše prvo” (*ibid.*). Ta je priča posebno zanimljiva i možda najprikladnija da se njome zaokruži ovaj rad jer je njezin zaplet svojevrsna inverzija zapleta iz priče u *Petrisovu zborniku* – vizija nema korektivnu ulogu, nego se priziva upravo iz gorljiva pravovjerja i potpune posvećenosti kršćanskoj istini, a stravična scena koja se uprizoruje u zborničkoj priči ovdje je zamijenjena veličanstvenom potvrdom prave vjere i moćnom utjehom. Otvoreno je, naravno, pitanje je li mogla izazvati jednako snažne reakcije poput svojega starijeg i mračnijeg pripovjedačkog para.

Transliteracija teksta iz *Petrisova zbornika*¹³

(37v) Čte(nie) mirakul’ ot tela božiê no
Nahaêmo v životê s(ve)tih o(ta)cъ da bêše eda-
 n’ star’ muž ki živêše v pustini i bla-
 znaše se v svoei misli i ne verovaše d-
 a e oštiê sveta ku redovnik’ posvêti na s-
 vetom’ oltarê i da bi bilo istin’no têlo
 (38r) g(ospo)d(i)na b(og)a s n(e)b(e)se da govoraše da e kako edno znamenie
 mesto têla b(o)žiê **I** slišasta to 2 starca
 ot ednoga pravadnika komu ime bêše daniel’ ki
 takoe vsi stahu v pustini **I** povêda daniel
 starcema tu rêč’ kako ov’ starac’ r(e)če ot têla :~
 gospodina b(og)a **I** ta starca poidosta k tomu st-
 arcu i rekosta mu otče mi sva slišala ednu ne-
 vêrnu rič’ ot t(e)bê **A** ov se starac’ kako spamêti

¹³ Vinko Premuda prvi je objavio cjelovitu latiničnu transliteraciju teksta u drugoj bilješci svojega članka o *Žičima svetih otaca* u 40. svesku *Starina* 1939. godine, kako je istaknuto i u uvodu ovoga rada. Međutim, budući da Premuda ne primjenjuje suvremena načela transliteracije glagoljičnih tekstova, ne razrješuje većinu kratica, nesustavno unosi pravopisne znakove i tekst objavljuje s najmanje sedam pogrešaka, prilažemo suvremenu transliteraciju u skladu s ustaljenim načelima objavljivanja hrvatsko-glagoljičnih tekstova. Grafem *đerv* prenosi se kao <j>, grafem *jat* kao <ê>, grafem *ju* kao <ju>, grafem *šta* za [ć] i [šć] kao <č>, štapić kao <ь> i apostrof kao <’>. Skraćene riječi razriješene su u oblim zagrada. Pravopisni znakovi i velika slova slijede izvornik, a inicijali su označeni podebljanim slovima. U pripremi teksta koristilo se digitaliziranim izdanjima *Petrisova zbornika* koja su dostupna na mrežnoj stranici glagoljica.hr i u digitalnoj bazi izvori.stin.hr Staroslavenskoga instituta u Zagrebu.

ot česa mu rekosta **I** r(e)če starac' ê govorim' da oš-
tiê ku pop' posveti i ku mi priemlemo da ni telo
h(ɾsto)vo da obraz' e mesto têla h(ɾsto)va i kako nega zna-
menie i ne mnim da bi bilo istin'no têlo h(ɾsto)vo
I tada mu rekosta ta starca ne drži tako tvoe
verê otče da kako nam' sveta katoličaska i ri-
mska crekav' ukazue stanovito mi vêruimo :~
da oš'tiju ku pop' posveti na svetom' oltarê
da e ono istin'no têlo h(ɾsto)vo a ne obraz' mesto :~
nega **I** kako i v počelê vazam' b(og)ɤ praha ot z(e)mle
i v svoi obraz' stvori č(lovê)ka i nigdor' ne morê reči
da bi ne bil' obraz' b(o)ži ako sie i nedostoên' **A** o-
v' hleb' ot koga sam' is(u)h(ɾst) r(e)če · se bo es(ɤ) têlo moe
I mi vêruimo kako to es(ɤ) istin'no têlo h(ɾsto)vo **I** r(e)-
če starac' ako ne budu prepren' rêčju ne vêruju ako
ne budu vidêl' istine · **I** rekosta mu starca
da poimo i pomolimo se g(ospo)d(i)nu b(og)u o tom' vsi prvu
nedelju i vêruimo da nam' hoče g(ospo)d(i)n b(og)ɤ êviti
siju tainu · **I** r(e)če starac' budi tako **I** ta
(38v) starac' ki ne vêrovaše moli se govorê po nezlobê moe-
i ne vêruju êvi mi gospodine istinu **I** tako oba on-
a starca molista se g(ospo)d(i)nu b(og)u i govorahota o g(ospod)i
is(u)h(ɾst)e êvi ovu tainu tvomu starcu i da budê vêrov-
al' i da ne pogubi nebožac' truda svoego G(ospo)d(i)n b(og)ɤ vse-
moguči ta usliša prošnju nih' **I** kada pridê nedê-
la i pridoše vsi v crekav' i staše vsi pri edno-
m' mestê **I** starac' ki ne vêrovaše sta meju nim-
a i služaše edan rêdovnik' s(ve)tu misu **I** kada pod-
vignu s(ve)to têlo g(ospo)d(i)na b(og)a ta redovnik' i položi e
na svetom' oltarê Tada se têt' trem' starce-
m' oči otvrzosta tr im' se pokaza kako da bi edno živo
dêtê **I** paki kada pop' ruku prostrê hotêči prelomi-
ti oštiju **I** tude pridê anĵ(e)l s n(e)b(e)se držeči nožic'
v rukah' i zakla to detê ko bêtê na oltarê tr iz-
leê krv' nega v kalež · **I** paki kada lamaše oš-
tiju pop' na male česti Anĵ(e)l' rezaše to dêtê :~
na male udi i kada pristupiše ti starci hot-
eči prieti s(ve)to telo božie · **I** tada bêt dano tomu :~
starcu meso krvavo i to čudo vidêv' starac' uboê
se vel'mi **I** poče vapiti govorêč' o g(ospo)d(i)ne b(ož)e vsemo-
guči istin'ni ê vêruju kako oštiê s(ve)to otaino tvo-
e têlo es(ɤ) **I** tude se obrati meso v oštiju nevidêni-

em' otaino vze starac' s(ve)to božie tēlo hvale-
či gospodina b(og)a I tada mu rekosta ta starca :~
b(og)ъ vsemoguči to dobro vê da rodъ č(lovê)č(a)ski ne more j-
sti mesa sirova i krvava zato položi tē-
lo svoje va oš'tiju i krv svoju va vino tēm' ki e ·
(39r) s pravu veru priemlju I vzdase hvalu g(ospo)d(i)nu b(og)u o tom'
mirakule ki im' g(ospo)d(i)n b(og)ъ êvi i o starci I da ne osta-
v' g(ospo)d(i)n b(og)ъ star'čega truda i poidošē vaspēt'
s radostiju v pustinju kadê prvo stahu i b(og)u slu-
žeče prebiše do konca

LITERATURA

- Bynum, Caroline Walker. 1987. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press.
- Bynum, Caroline Walker. 2015. The Animation and Agency of Holy Food: Bread and Wine as Material Divine in the European Middle Ages. U: *The Materiality of Divine Agency*: 70–85. Ur. Beate Pongratz-Leisten i Karen Sonik. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Cañizares Ferriz, Patricia. 2025. Rewriting, Creation and Re-signification of the Marian Miracle at the End of the Middle Ages. U: *Thaúmata: Critical and Underrepresented Perspectives on Hagiographic Studies*: 125–149. Ur. Aitor Boada-Benito. Leiden – Boston: Brill.
- Crnić Novosel, Mirjana i Ivana Eterović. 2023. *Mirakuli Slavne Deve Marije (Senj, 1508.)*. Zagreb: Institut za hrvatski jezik.
- D'Acunto, Nicolangelo. 2019. L'asceti narrata. Varia fortuna delle *Vite dei Padri del deserto* fra imitazione monastica e penitenza istituzionalizzata. U: *Storia sacra e profana nei volgarizzamenti medioevali*: 3–17. Ur. Michele Colombo, Paolo Pellegrini i Simone Pregolato. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Dürriegl, Marija-Ana. 1996. Neki aspekti genologije prenja u hrvatskoglagoljskoj književnosti – o naslovnim pojmovima i malim prenjima. *Croatica* 42–43–44: 89–95.
- Dürriegl, Marija-Ana. 2007. *Čti razumno i lipo: ogledi o hrvatskoglagoljskoj srednjovjekovnoj književnosti*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Fališevac, Dunja. 1980. *Hrvatska srednjovjekovna proza*. Zagreb: Hrvatsko filološko društvo.
- Genette, Gerard. 2006. *Metalepsa: od figure do fikcije*. Prev. Ivana Franić. Zagreb: Disput.
- Hercigonja, Eduard. 1969. *Glagoljaška neliturgijska književnost 15. st.* i Petrisov zbornik. Doktorski rad. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Hercigonja, Eduard. 1975. *Srednjovjekovna književnost*. Zagreb: Liber – Mladost.
- Hercigonja, Eduard. 1983. *Nad iskonom hrvatske knjige. Rasprave o hrvatskoglagoljskom srednjovjekovlju*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Malić, Dragica. 1997. *Žića svetih otaca*. Zagreb: Matica hrvatska – Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje.
- Medić, Igor. 2025. Pčela, vještica i oltar – o jednome egzemplu iz *Petrisova zbornika* (1468.). *Croatica et Slavica Iadertina* 21, 2: 13–35.
- Scanlon, Larry. 1994. *Narrative, Authority, and Power: The medieval exemplum and the Chaucerian tradition*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.

- Petrisov zbornik*. Zagreb: Nacionalna i sveučilišna knjižnica, sign. R 4001. (1468).
- Petrović, Ivanka. 1977. *Marijini mirakuli u hrvatskim glagoljskim zbirkama i njihovi evropski izvori*. Zagreb: Staroslavenski institut "Svetožar Ritig" u Zagrebu.
- Petrović, Ivanka. 1990. Hrvatski srednjovjekovni legendariji. U: *Croatica – Slavica – Indoeuropaea*: 181–192. Ur. Georg Holzer. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Petrović, Ivanka. 2005. Les "Vitae Patrum" dans la littérature croate du Moyen Âge. U: *Scribere sanctorum gesta. Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*: 283–307. Ur. Étienne Renard, Michel Trigalet, Xavier Hermand i Paul Bertrand. Turnhout: Brepols.
- Premuda, Vinko. 1939. Starohrvatski latinički rukopis "Žića sv. otaca": prijevod izabranog štiva iz djela sv. Jeronima "Vitae sanctorum Patrum". *Starine* 40: 103–224.
- Radošević, Andrea. 2020. *Vitae Patrum* u egzemplima glagoljskih knjiga *Disipula* iz 16. stoljeća. *Rasprave Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje* 46, 1: 279–316.
- Radošević, Andrea i Marija-Ana Dürriegl. 2024. *Thesaurus glagoliticus hrvatske srednjovjekovne književnosti*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada – Staroslavenski institut.
- Rubin, Miri. 1991. *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Strange, Josephus. 1851. *Caesarii Heisterbacensis Monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum*. Sv. 2. Coloniae, Bonnae et Bruxellis: Sumptibus J. M. Heberle (H. Lempertz & comp.).
- Škarica, Marin. 2001. Štovanje euharistije izvan mise od prvih stoljeća do uključivo Drugoga vatikanskog sabora. *Crkva u svijetu* 36, 3: 307–330.
- Štefanić, Vjekoslav. 1960. *Glagoljski rukopisi otoka Krka*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Tubach, Frederic C. 1962. Exempla in the Decline. *Traditio* 18: 407–417.
- Tubach, Frederic C. 1969. *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Von Contzen, Eva. 2016. *The Scottish Legendary: Towards a poetics of hagiographic narration*. Manchester: Manchester University Press.
- Zichi, Giancarlo, Graziano Fois, i Stefano Mula (ur.). 2017. *Herberti Turritani Archiepiscopi Liber visionum et miraculorum Clarevallensium*. Turnhout: Brepols.

SUMMARY

THE CHILD'S BODY CUT TO PIECES AS A LESSON STAGED THROUGH NARRATIVE – *MIRAKUL' OT TELA BOŽIÊ* (THE MIRACLE OF THE BODY OF GOD) FROM THE *PETRIS MISCELLANY* (1468)

The paper presents a layered interpretation of a previously unexplored text from the Glagolitic *Petris Miscellany* (1468), which begins with the incipit *Čte(nie) mirakul' ot tela božiê* (*The Miracle of the Body of God*) (37v–39r). The text was originally included in the early Christian collection *Vitae patrum*, i.e., the *Verba seniorum*, and is structured as a story teaching the real presence of Christ in the consecrated host. Two hermits attempt to persuade a third to believe in the real

presence, but he refuses. Subsequently, during Mass, all three experience a vision which, at the moment the monk breaks the host, reveals an angel cutting up the bloody body of a child. When the sceptical hermit comes to believe in the Eucharistic mystery, the bloody pieces of flesh turn back into the host. The text, treated as an exemplum, is analysed in detail and compared with the Croatian Latin-script version of the story from *Žića svetih otaca* (14th century). It is argued that the story was transmitted and read for several reasons in late medieval culture as well. The skilfully narrated and visually powerful staging of the moral in the exemplum is linked, in line with the cultural-historical research of Caroline Walker Bynum and Miri Rubin, to changes in the way the Eucharist was venerated and experienced in the late Middle Ages, as well as to the significance that the texts from the *Vitae patrum* collection held for various religious orders in this period. The central motif is also placed within a broader literary-historical context and compared with related motifs in Western European exempla. In the concluding part, the story is connected to other Glagolitic exempla about the host, which have so far remained unexplored, both individually and as a whole.

Keywords: *Petris Miscellany*, *Vitae patrum*, host, Eucharist, Passion, exemplum