

МАРИЈА ВАСИЉЕВИЋ

КУЛТОВИ СВЕТИХ

НА ЦЕНТРАЛНОМ БАЛКАНУ
У ВРЕМЕ ОСМАНСКИХ ОСВАЈАЊА

МАРИЈА ВАСИЉЕВИЋ

КУЛТОВИ СВЕТИХ

НА ЦЕНТРАЛНОМ БАЛКАНУ У ВРЕМЕ
ОСМАНСКИХ ОСВАЈАЊА



SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES

SPECIAL EDITIONS 148

MARIJA VASILJEVIĆ

SAINTS' CULTS

IN THE CENTRAL BALKANS
AT THE TIME OF THE OTTOMAN CONQUESTS

Editor in chief

VOJISLAV G. PAVLOVIĆ

Director of the Institute for Balkan Studies SASA

BELGRADE
2021

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА 148

МАРИЈА ВАСИЉЕВИЋ

КУЛТОВИ СВЕТИХ

НА ЦЕНТРАЛНОМ БАЛКАНУ
У ВРЕМЕ ОСМАНСКИХ ОСВАЈАЊА

Одговорни уредник
ВОЈИСЛАВ Г. ПАВЛОВИЋ
директор Балканолошког института САНУ

БЕОГРАД
2021

Издавач

Балканолошки институт САНУ
Кнез-Михаилова 35, Београд, Србија
<http://www.balkaninstitut.com>
Email: balkinst@bi.sanu.ac.rs

Рецензенти

Дописни члан САНУ *Драган Војводић*, Београд
Др *Даница Пойовић*, Балканолошки институт САНУ, Београд
Проф. др *Смиља Марјановић-Душанић*, Филозофски факултет, Београд
Проф. др *Ирена Шјадијер*, Филолошки факултет, Београд

Лектура и коректура
Мирјана Радовановић

Превод
Марина Адамовић-Куленовић

Дизајн
Кранислав Вранић

Штампа
Birograf comp. d.o.o. Београд
Тираж 300 примерака

ISBN 978-86-7179-112-0

© Балканолошки институт САНУ

Монографија *Култови светих на централном Балкану*
у време османских освајања објављена је уз финансијску подршку Министарства
просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

Садржај

УВОДНА РЕЧ	7
КУЛТОВИ СВЕТИХ ОД КРАЈА 14. ДО ПРВЕ ТРЕЋИНЕ 16. ВЕКА . . .	9
ИЗУЧАВАЊЕ КУЛТОВА СВЕТИХ	13
КУЛТОВИ СВЕТИХ КАО ОБЛИК КОЛЕКТИВНОГ СЕЋАЊА	17
СЕЋАЊЕ НА СВЕТЕ У БОГОСЛУЖЕЊУ	29
НОВИ ЗАШТИТНИЦИ	31
Весник новог доба: кнез Лазар	39
Пећ као средиште духовности: монаси Герасим и Јефимија, архиепископ Никодим и патријарх Јефрем	79
Заметак штовања: деспот Стефан Лазаревић	102
Последњи анахорета: Јоаникије Девички	116
Покушај обнове: деспот Стефан Бранковић	121
Сутон светих владара: деспот Јован, деспот Ђорђе (митрополит Максим) и деспотица Ангелина	130
Страдалник нових прогона: Георгије Кратовац	150
СТАРИ ЗАШТИТНИЦИ У НОВОМ РУХУ	168
Светородна династија Немањића	170
„Свештена двојица”: велики жупан Стефан Немања (монах Симеон) и архиепископ Сава	179
Свети наследници: краљеви Милутин и Драгутин	189
Династички мартир: краљ Стефан Дечански	202
Доба преноса моштију	218
Крушевац и Београд: отшелница Петка, царица Теофано и цар Константин Велики	222
Смедерево под заштитом јеванђелисте Луке	243
Повратак у пустињу: еремита Јован Рилски	262
Неописани преноси: краљ Милутин и еремита Јован Рилски	279

ПОЛИТИЗАЦИЈА УСПОМЕНЕ НА СВЕТЕ	283
НОВИ ЗАШТИТНИЦИ	290
Кнез Лазар	290
Деспоти Стефан Лазаревић и Стефан Бранковић	303
СТАРИ ЗАШТИТНИЦИ У НОВОМ РУХУ	309
Династија Немањића	309
СВЕТИ КАО ДЕО ПОВЕСТИ	323
СВЕТИ КОРЕН ВЛАДАРСКЕ ЛОЗЕ: РОДОСЛОВИ	328
СВЕТО ПОРОДИЧНО СТАБЛО: СТЕМЕ	339
СВЕТИ КАО ДЕО ИСТОРИЈЕ СВЕТА: ЛЕТОПИСИ	356
РЕЧ НА КРАЈУ	361
SAINTS' CULTS IN THE CENTRAL BALKANS AT THE TIME OF THE OTTOMAN CONQUESTS. Summary	369
БИБЛИОГРАФИЈА	393
ИНДЕКС	427

УВОДНА РЕЧ



Ова књига је проистекла из моје докторске дисертације *Позносредњо-вековни култови светих на територији централног Балкана*, одбрађене фебруара 2019. године на Филозофском факултету у Београду, пред комисијом коју су чинили др Даница Поповић, научни саветник Балканолошког института САНУ, др Смиља Марјановић-Душанић (менторка), редовни професор Филозофског факултета у Београду и др Небојша Порчић, ванредни професор Филозофског факултета у Београду.

Велику захвалност дугујем менторки, посебно на стрпљењу и отвореном простору да изнађем свој пут ка разумевању прослављања светих. Захвалност дугујем Михаилу Поповићу, Бернхарду Јусену и Астрид Ерл који су ми помогли током истраживања у Бечу и Франкфурту. Члановима комисије срдечно захваљујем на дискусији и примедбама упућеним приликом одбране дисертације, које су утицале на коначан изглед књиге.

Посебну захвалност дугујем Даници Поповић, Ирени Шпадијер и Миланки Убипарип. Њихова подршка, професионална и људска, имала је најпозитивнији утицај на мој рад и заокруживање књиге. Поред тога, захвалност дугујем Марки Томић и Мирославу Лазићу који су ми помогли у различитим етапама. Желим да захвалим и колегама из Балканолошког института САНУ, чија је топла подршка знатно олакшала и улепшала припремање књиге за штампу.

На крају, најдубљу и највећу захвалност дугујем својој породици која је била уз мене на сваком кораку овог пута. Душану, који је о штовању светих научио више него што је икад очекивао, посвећујем ову књигу.

КУЛТОВИ СВЕТИХ ОД КРАЈА 14. ДО ПРВЕ ТРЕЋИНЕ 16. ВЕКА



Слављење успомене на свете, од богослужења до приватне побожности, омогућава верницима искуство светости. Иако остварује општехришћанске идеале, сваки (будући) светац живи у посебном, јасно омеђеном тренутку и на одређеном простору. Историчност свечовог живота омогућава да се у слику о њему укључе важеће идеологије, актуелна политичка стања и услови културног и свакодневног бивствовања. Истовремено, свечев лик утиче на непосредно окружење и даје смисао разноликим животним реалностима. Пошто је показатељ друштвене стварности и модел који ту стварност обликује, изучавање прослављања светих кључно је за разумевање различитих епоха хришћанске историје.

Штовање светих у епохама великих преображаја посебно је занимљив предмет изучавања. Када је реч о историји централног Балкана, нема сумње да је доба које почиње сукобом на Косову 1389. године (можда чак и битком на реци Марици 1371. године) и завршава се хришћанским поразом на Мохачком пољу 1526. управо такав период. У том периоду Османлије су се бориле с некадашњим балканским силама и оствариле су непосредну власт на Балканском полуострву. Пад Смедерева, престонице Српске деспотовине 1459. године представља само догађај у процесу што је трајао век и по. Подручје централног Балкана, које чине остаци српске државе уз суседне територије, издваја се у том периоду као засебна погранична зона у којој и Угарска и османска држава теже да успоставе превласт.

Премда је реч о дуготрајном процесу османског освајања Балкана, утисци савременика били су сасвим другачији. Читава епоха у којој



се Османско царство постепено ширило на европском тлу доживљавана је као преломно и немирно време. То посебно важи за Косовску битку, која је за сведоке означила завршетак старих и славних времена. Доживљај тих промена – а посебно урушавања политичке власти – утицао је на друштвени и духовни живот, па самим тим и на штовање светих. У жижи испитивања је, стога, место прослављања светих у политичком и друштвеном животу, односно начин на који се у датој пракси огледала и обликовала друштвена стварност, утврђивао колективни идентитет било које заједнице, потврђивао званичан друштвени поредак, постављао темељ легитимитета власти итд.

То се понајвише огледа у стварању нових култова. Као одраз губљења политичке самосталности, посебна својства светости, попут мучеништва, долазе у први план. То не значи само појаву мартира, већ и то да теме мучења, трпљења и жртвовања постају истакнутије и код светих који нису били страдалници за веру.

Истовремено се обнављало и преображавало штовање старих и најзначајнијих светих. Подстрек таквим преобликовањима увек дају савремене потребе оних који прослављају светог. Преобликовање прослављања старих светих крајем 14. и почетком 15. века било је производ потребе да се прикаже континуитет са претходним временима. Такве активности сведоче о дубокој кризи и потрази за идентитетом.

Други вид подстицаја штовања односи се на свеце чији живот и култ нису били везани за централни Балкан. Уплив општехришћанских култова и њихово јачање бележи се захваљујући преносима моштију. Та делатност јесте сведочанство о потреби заједнице верних да нагласи хришћански идентитет насупрот муслиманском противнику.

Будући да се спомен светог не одржава само у богослужењу, одлучила сам се за коришћење термина *штовање* и *прослављање* за сваки облик комеморације, независно од места у којем се одиграва – било да је у цркви или изван ње. То не значи напуштање термина *култ* – он остаје везан за богослужбену праксу. *Култ светих* означава богослужбену комеморацију засновану на служби и синаксарском житију. Он је обликован хришћанском доктрином, постулатима и наслеђеним обрасцима светости у које је појединац потом уклапан.

Штовање и *прослављање* (као шири појмови) и *култ* представљају сећање на светог – верници су се у различитим контекстима подсећали на свечев узоран и праведан живот као и стечену моћ чудотворења. Тиме би култ означио светачку меморију у ужем смислу. На култним



темељима најчешће, али не и нужно, одржавана су сећања на светог у другим околностима.

Циљеви ове студије су вишеструки. Први је изучавање богослужбеног штовања појединачних светаца – његово настајање, обликовање и повремене измене – у његовом историјском контексту. Пратиће га анализа прослављања светог изван богослужења како би се приказале сличности и разлике у доживљају светости. Тиме ће се утврдити слојевитост, додири и међусобни утицаји различитих облика сећања на свете. Они нису били сасвим раздвојени у свести средњовековног човека. Ипак, пошто су имали различите функције, вреди их приказати засебно, јер ће се тако показати да сећање на свете одликује вишегласје (полифонија). На тим основама сагледаће се заједничке одлике праксе штовања светих, начини „стварања” светих, врсте богослужбеног прослављања, преовлађујућа својства светости и типови личности које су стицале светачки статус.

ИЗУЧАВАЊЕ КУЛТОВА СВЕТИХ



Прослављање светих, тих посредника између небеског и земаљског, толико је сложена и значајна појава хришћанског света да је постала предмет изучавања различитих дисциплина: теологије, историје, историје уметности, историје књижевности и етнологије. Са свођењем доприноса посебних приступа јавиле су се интердисциплинарне студије које на свеобухватнији начин приказују место светих у хришћанству. Због велике научне продукције, у овом поглављу нећу приказати разноврсну, слојевиту и обимну историју истраживања штовања светих, већ радове страних и домаћих истраживача који су били важни за грађу којом сам се бавила и за теме које су искрсле.

У средишту моје анализе налазе се служба и житије као списи на којима је почивало прослављање светих у Цркви. О њиховој важности говори то што су житија светих постала предмет изучавања боландиста још у 17. веку.¹ Од осамдесетих година 20. века јављају се истраживачи који наглашавају историјски, друштвени и, каткад, идеолошки оквир настанка хагиографије. Историчар, који по природи струке тежи да предмет изучавања смести у хронолошки и територијални контекст, највише може допринети таквом приступу. Питер Браун и Евелин Патлежан први су објавили радове с наведеним приступом.²

¹ Обимну библиографију о култовима светих до 1983. године, укључујући и радове боландиста, разврстану по темама, областима и по најзначајнијим свецима в. у: S. Wilson, *Annotated Bibliography*. Коришћени извори и литература наведени су у сведеном облику у напоменама. Пуне библиографске јединице в. у *Библиографији*.

² E. Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*; P. Brown, *The Cult of the Saints*.



Њих су следили научници чије су изврсне студије данас такође стекле статус класичних. Једна од њих је студија Бернара Флизена о Кирилу Скитопољском, за којом је уследила монографија Катје Галатариоту о Неофиту Кипарском.¹ Истих година објављени су радови Андре Вошеа, Роберта Фолца, Жака Ле Гофа и Габора Кланицаја.²

Поред анализе прославних списа у њиховом историјском контексту, проучавање реликвија издвојило се као посебна грана изучавања штовања светих. Култ реликвија јесте садржан у штовању светих, али је нагласак на земне, опипљиве остатке светости пружио важне увиде савременим научницима. Ова грана изучавања утемељена је на радовима Андреја Фролова, Арнолда Ангенента и Холгера Клајна.³ Њоме су се, поред материјалног вида штовања светих, отворила врата разумевању ходочасничке праксе, начина на који реликвије освећују простор око себе, политичког аспекта штовања светих, разлога и начина преноса реликвија и, посебно, прављења „реликвијарних програма”. Ту се морају нагласити и радови Мартина Хајнцелмана, Патрика Гирија и Едине Бозоки у којима је обрађен историјски аспект преноса моштију светих.⁴ У оквиру изучавања реликвија истраживачи су обрадили далеко више тематских целина, али су ове наглашене јер су биле посебно важне за моје истраживање. Њима би се могла придружити и студија Ханса Белтинга, који слику ставља управо у контекст прослављања светог.⁵

Помен неколико праваца изучавања штовања светих не приказује сложеност ове научне области. Треба имати на уму да дела иностраних

¹ B. Flusin, *Miracle et histoire*; C. Galatariotou, *The Making of a Saint*.

² R. Folz, *Les saintes rois du Moyen Âge en Occident*; A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*; G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*. Издваја се књига Жака Ле Гофа који је биографију Луја IX Светог завршио канонизацијом, истакавши тиме да је култ свеца неопходно одвојити од његовог живота, J. Le Goff, *Saint Louis*. Поред тога, он је инсистирао на различитим представама Светог Луја у фрањевачким и доминиканским списима, затим хроникама итд. Иако се изворни материјал не може упоредити са домаћим, та књига на много начина одражава мој приступ.

³ A. Frollow, *La relique de la Vraie Croix*; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien*; H. A. Klein, *Byzanz, der Westen und das ‚wahre‘ Kreuz*.

⁴ M. Heinzelmann, *Translationsberichte*; P. J. Geary, *Furta Sacra*; E. Bozócky, *La politique des reliques*.

⁵ H. Belting, *Slika i kult* (оригинално објављена 1990. године).



истраживача показују могуће путеве ка разумевању прослављања светих али да радови домаћих научника имају већи значај. Српски научници су морали да изнесу све тешкоће, сложености и изазове изучавања ове појаве у њеном локалном контексту. Велики број светих владара пример је особености локалне појаве која нема паралелу у другим срединама средњовековног хришћанства.

У српској средини су се штовањем светих испрва бавили Ђура Даничић, Иларион Руварац, Првош Сланкаменац, Лазар Мирковић, Владимир Ђоровић, Драгутин Костић и Ђорђе Сп. Радојичић.¹ Њих следи Леонтије Павловић, који саставља прву синтезу о овој важној појави српског средњег века.² После њега су Димитрије Богдановић и Ђорђе Трифуновић, поред филолошке анализе прославних састава, пружили значајне увиде у сложеност прослављања светих.³ Њихов рад наставиле су Ирена Шпадијер, Татјана Суботин-Голубовић и Миланка Убипарип, из чијих пера су потекли неки од најважнијих радова за моје истраживање.⁴

Радови Данице Поповић и Смиље Марјановић-Душанић највише су утицали на моје истраживање. Још од својих првих радова Даница Поповић је превазилазила границе њене уже дисциплине – историје уметности. Тако је њена студија *Српски владарски гроб у средњем веку* – у којој су приказане есхатолошко-сотериолошка и политичка намена владарског гроба, анализирани материјални остаци и резултати смештени у општи контекст – и даље незаобилазна у сваком бављењу светим владарима. Посебно су значајна два зборника њених радова: *Под окриљем свейности* и *Ризница сјасења*. Радови сакупљени у тим зборницима – који се баве штовањем светих владара, анахорета и

¹ Ђ. Даничић, *Службе свецима Србима*; Л. Мирковић, *Увршћење десјоџа Стефана Лазаревића у ред свейности*; П. Сланкаменац, *Св. Сава просвейнијељ српској народа*; В. Ђоровић, *Кули свейоја Саве*; Д. Костић, *Учеиће св. Саве у канонизацији св. Симеона*; Ђ. Сп. Радојичић, *Избор иаиријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара*.

² Л. Павловић, *Кулиови лица*.

³ Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни сјиси*; Д. Богдановић, *Историја*. Истој генерацији припадају и студије Радмиле Маринковић: Р. Маринковић, *Историја настјанка живоџа јосјогина Симеона од свейоја Саве*.

⁴ Т. Суботин-Голубовић, *Служба свейом Ивану Рилском у српском рукојисном наслеђу*; И. Шпадијер, *Свейојорска башјина*; М. Убипарип, В. Тријић, *Зборници иараклиса у српскословенској ирадицији*.



култовима реликвија – означили су нов период у изучавању ове појаве у српској науци. Они се одликују интердисциплинарношћу и слободом да се појединачном случају прилагоди приступ и тиме стави нагласак на посебно значајне аспекте одређеног светачког прослављања. Такав приступ показује сву сложеност и разноликост светачких ликова у српском средњем веку. Њени доприноси ће дуго остати полазиште и референца за сваког истраживача ових и сродних појава српског средњег века, а и шире.

Радови Смиље Марјановић-Душанић крећу се у неколико правца. Њена прва студија која је блиска изучавању штовања светих јесте *Владарска идеологија Немањића* – због великог броја светих владара и њиховог места у владарским програмима. Веза између прослављања светих и државне политике остала је тема њених многих радова.¹ Монографија о култу краља Стефана Дечанског, *Свети краљ*, која се бави и послесредњовековним периодом, показује динамику и прилагодљивост штовања светих у историјском контексту. На крају треба истаћи студију *Свети и њројадљиво* која се бави фокусом штовања светих – телом – у српским житијима. Ауторка је издвојила три врсте односа српских хагиографија према телу: једна врста се односи на победничко тело (добропобедно, непобедиво и тело мученика), друга на аскетско и трећа на тело непријатеља.

¹ Неки од њих су: С. Марјановић-Душанић, *Молићве светих Симеона и Саве; иста, Династија и светлост у доба њородице Лазаревић; eadem, Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology.*

КУЛТОВИ СВЕТИХ КАО ОБЛИК КОЛЕКТИВНОГ СЕЋАЊА



Испољаванье светости (хијерофанија) пружа вернима слику оно-страних реалности, због чега јесте основ религиозног односа према животу.¹ У хришћанству су свеци носиоци неких од најважнијих испољаванья светости. Они су својим изузетним животом заслужили моћ посредовања између Бога и људи – посредовали су како би помогли појединцима и целим заједницама у тренутним недаћама.² Нада у свечеву помоћ била је основ сваког штовања. Захваљујући помоћи (чудима), свети су учествовали у обликовању личних и колективних идентитета и сећања. На тај начин свеци, односно њихово штовање, постају основни појам.³ Штовање светих обједињује друштво и то тако

¹ Човек стиче искуства у оквирима светог и профаног као два начина постојања. Он упознаје свето кроз његово испољаванье (хијерофанију). Парадокс сваког испољаванья светости лежи у томе што се предмет, објекат или човек трансформише у нешто друго не престајући да буде оно што јесте, те наставља да учествује у свету који га окружује, М. Елијаде, *Светио и њрофано*, 68–71.

² О посредовању као једној од најважнијих одлика светости в. А. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 80–85, 106–108, 190–206.

³ Рајнхарт Козелек није написао свеобухватну скицу појмовне историје (*Begriffsgeschichte*), већ је различите аспекте обрађивао у појединачним, мање или више теоријским, радовима. Због тога ће овде бити цитирани текстови у којима су ставови најјасније и најопширније изражени. Козелеков фокус, уједно и фокус већине истраживача појмовне историје, јесу политички појмови. Међу њих се пак могу убројати и веома сложене појаве као што је штовање светих. Појмовна историја је, наравно, подвргнута критикама. Критике овде неће бити детаљно приказане јер начела изучавања основних појмова користим ради



што постаје оквир у којем се прошлост и колективна искуства тумаче, те се то тумачење примењује и повезује са садашњицом и будућношћу.¹ Свети човек, као и сви основни појмови, носи посебна значења за различите друштвене групе.² Свети ће у Цркви представљати остварени идеал и потврду хришћанске вере, свети преци ће чинити основ легитимитета властеоске породице, а за појединца ће свети бити нада у избављење из тренутних невоља. Доживљај светог човека зависи од контекста у којем је штован, те питања када, где, од кога и за кога је, свесно или несвесно, призван у свест постају кључна.

Свети и њихово штовање постоје унутар мреже натпојмова – коју чине најважније личности хришћанства: Христос, Богородица и апостоли, потпојмова – односно типова светаца: мартира, анахорета и владара, и паралелних појмова – попут царског култа, штовања светопочивших ктитора и знаменитих предака.

Искусвени простор штовања чине сећања на сва претходна светачка чуда.³ У њему се сажимају сви пређашњи домети, делокрузи и лични и колективни доживљаји светости и истовремено су присутни у свести појединца. Стога искуствени простор штовања светих садржи у себи значења различитог трајања.⁴ Он одређује простор значења штовања светих у одређеном добу, на основу којег се обликује видокрут

смештања резултата у шире оквиру. Односно, анализа штовања светих од краја 14. до прве трећине 16. stoleћа јесте допринос историји тог појма. За критике и начине превазилажења недостатака укратко в. Т. Кулић, *Појмовна историја*, 191–203.

¹ Основни појмови (*Grundbegriffe*) омогућавају давање смисла искуствима: „Keine Erfahrungen ohne Begriffe und keine Begriffe ohne Erfahrungen”, R. Koselleck, *Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte*, 58–59.

² Ова вишезначност (*Mehrdeutigkeit*) јесте кључна за разумевање основних појмова, idem, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, 118–119. Због тога семантика и ономастика добијају посебан значај у овом историографском правцу, idem, *Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte*, 62; idem, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, 121.

³ Idem, *›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹*, 354; idem, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, 120. Због тога је главни задатак појмовне историје разумевање одабира, поимања и вредновања искустава и чињеница које одређени појам сабира, idem, *Stichwort: Begriffsgeschichte*, 100.

⁴ То је случај код сваког основног појма, idem, *›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹*, 356; idem, *Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte*, 91.



очекивања од сваког светог (надања, страхови и жеље за будућност). На пример, од мартира ће се у позном средњем веку очекивати да је поновио Христову жртву, да је чудотворац (иако мартирска светост не подразумева чуда) и да је залог права на положај евентуалним наследницима. Све поменуте представе о мученицима оформљене су у различитим периодима хришћанске историје. Тако сећања и надања јесу место сусрета прошлости и будућности у којима се одвија историјско време.¹ У периодима темпорализације основних појмова искуствени простор више не представља основу за обликовање видокруга очекивања.² Зависно од тога колико се ослањају на прошлост и садашњост или пак гледају у будућност, појмови могу бити искуствени, антиципирајући, појмови кретања, будућности и др.³

Сећање на два начина учествује у штовању светих. Један је већ истакнут: сећање је уткано у искуствени простор основног појма штовања светих. Истовремено, прослављање сваког свеца јесте периодично обнављање сећања на његов живот и чуда, уколико их је чинио.⁴ Направићу разлику између памћења – као способности ума да задржи, препозна и користи податке, и сећања – као употребе памћења ради расуђивања о различитим успоменама и њиховог одржавања са циљем да се учине присутним.⁵

¹ Сећања и надања чине саставни део живота, а самим тим и историје, idem, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont«, 351–353.

² Idem, *Die Verzeitlichung der Begriffe*, 81.

³ Idem, *Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte*, 67–69. Однос сећања на лична и колективна искуства и надања, страхова, жеља, анализа... који чине видокруг очекивања, никад није статичан, idem, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont«, 358–359.

⁴ Кратку историју студија колективног сећања в. у: А. Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, 11–34. Теоријски приступ је изграђен на темељима „трећег таласа студија сећања” – како се означава нови развој ове истраживачке области у другој деценији 21. века.

⁵ Тако сећање као начин оживљавања прошлости постаје једна од основних историјских категорија, „Vergegenwärtigung des Vergangenen”, О. G. Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung*, 80; „ein totales soziales Phänomen”, idem, *Memoria als Kultur*, 39. Нећу се задржавати на тези Јоханеса Фрида која гласи да сећање претходи сваком извору и да се према свему што се тиче сећања мора односити са скепсом. Он је оправдао скепсу тиме што су бројна кривљења у наративним изворима условљена управо меморијом. Аутор се окреће психологији, тачније



Сећање на свете постоји у оквиру сећања као основног религиозног подухвата.¹ Хришћанство се може описати као религија сећања,² којим се славна прошлост, пре свега путем литургије, призива у садашњост. Литургија јесте врхунац православног богослужења и средиште религиозног живота верника.³ Она представља спој чина благодарности (евхаристије) са чином комеморације (анамнезе) Божјих дела у животу и смрти Исуса Христа.⁴ Подсећањем на Исуса обележава се сва историја спасења: она је у њему сажета. То није историјски и разапети Христос, већ стално присутан Божји син који заступа верне пред Богом и учествује у животу Цркве посредством Светог духа. Тај Христос је циљ хришћанске духовности и анамнезе – победа коју је Он остварио мора бити изнова понављана у вернима.⁵ Због тога се Света историја никад не завршава – Искупитељева дела се настављају и одржавају у Цркви.⁶

На сродан начин свеци се комеморишу у богослужењу. Они се призивају међу верне, односно постају присутни у Цркви и посредују код Бога.⁷ Њихов спомен у богослужењу није свакодневни: одвија се најчешће једном годишње, на дан престављења, а некад и на дан посеб-

когнитивној психологији и неуропсихологији, и етнологији како би испитао услове у којима људи памте. Он је сматрао да је то једини пут за истраживање сећања, због чега је одбацио дискурзивну анализу, јер је дискурс, према њему, комуникативни али не и формативни процес: J. Fried, *Der Schleier der Erinnerung*.

¹ O. G. Oexle, *Memoria als Kultur*, 39.

² Idem, *Memoria und Memorialüberlieferung*, 80; idem, *Memoria als Kultur*, 33.

³ О структури и значењу православне литургије в. Л. Мирковић, *Православна литургија или наука о бојослужењу* 2, 34–136; 3, 66–79.

⁴ R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, 331–346.

⁵ *Ibid.*, 338.

⁶ Л. Мирковић, *Православна литургија или наука о бојослужењу* 1, 11–12; R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, 338.

⁷ Једна од најважнијих одлика спомена уопште јесте то да одсутни постају присутни, односно оживљени у одређеној заједници. Стога су границе између помена живих, преминулих и светих у молитвама често варљиве, O. G. Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung*; idem, *Die Gegenwart der Toten*. Један од врло занимљивих примера јесте случај српских владара који су право на помене стицали даривањем цркве или подизањем задужбине. Ти помени су, међутим, често били заматак светачке меморије. О праву на помене захваљујући даровима в. idem, *Memoria und Memorialüberlieferung*, 87–95.



но значајног преноса моштију. Само у изузетним случајевима свети су комеморисани једном седмично.

Због природе богослужења, овим споменима ствара се кружно (богослужбено) сећање, које се разликује од хронолошког (лаичког) сећања.¹ Пошто је спомен светог у цркви место сусрета свих клирика и лаика,² он је попримао различита значења за све заједнице унутар друштва – од властеоске па до градских и сеоских заједница. Те заједнице су развијале богослужбено сећање на свете у разне облике друштвеног сећања: племићко, историјско и усмено.³ Неке разлике међу њима тицале су се идентитета светости, а неке свечевог делокруга. Чак и разлике у именованима светог указују на могућност постојања различитих сећања на њега.⁴

У пракси се не налазе јасне границе између различитих успомена на светог, али њихово постојање показује да је сећање на светог полифонијско.⁵ Вишегласје или полифонија сећања везује се за разноврсност комеморативних чинова, односно међузависност упамћеног садржаја и праксе.⁶ Тако свети човек постаје предмет сећања који може носити различита значења за различите друштвене групе.⁷

Природа полифоније сећања јесте посебно питање. Она подједнако може да подразумева и мирно постојање различитих верзија и

¹ J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, 131.

² P. J. Geary, *The Ninth-Century Relic Trade*, 178.

³ O. G. Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung*, 86. Чињеницу да свака група негује своју верзију прошлости и да те слике бивају преобликоване са сменама генерација утврдио је још G. Tellenbach, *Erinnern und Vergessen. Geschichtsbewußtsein und Geschichtswissenschaft*, 318–323.

⁴ О изрицању имена које је имало суштинско значење за одржавање и садржај сећања в. O. G. Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung*, 79–85.

⁵ На полифонију као одлику свих тумачења прошлости, међу којима је и колективно сећање, указао је М. Csáky, *Die Mehrdeutigkeit von Gedächtnis und Erinnerung*, ослањајући се на Бахтинов термин, М. Bahtin, *Problemi poetike Dostojevskog*, 55–58.

⁶ „...die Interdependenz von kommomerierendem Wissen und kommomerierendem Handeln”, O. G. Oexle, *Memoria als Kultur*, 38; J. J. Fentress, C. Wickham, *Social memory*, 161.

⁷ У предлогу за нов приступ изучавању колективног сећања предмет комеморације назван је упамћени означитељ („mnemonic signifier”), G. Feindt, F. Krawatzek, D. Mehler, F. Pestel, R. Trimcev, *Entangled Memory*, 31.



њихову супротстављеност.¹ Тако се сећања некад допуњују и међусобно објашњавају, док истовремено нека могу бити означена као нелегитимна, неприкладна или, једноставно, погрешна. Када наметне своју верзију као главну, носилац моћи може употребити силу и принуду да би скрајнуо „непријатељске” верзије. Надмоћан носилац свечачке меморије у средњем веку била је Црква. Али она није потиснула друга сећања: нека је, попут оних негованих у крилу државног врха, подржавала.

Поред тога, сећања „путују” кроз време и простор.² За разумевање путовања сећања кључне процесе представљају премедијација и ремедијација.³ Премедијација је углавном несвесна схема која обликује и прилагођава нова искуства постојећим формама.⁴ Она се огледа у обликовању житија, где је основни ауторов задатак прилагођавање свечовог живота одређеном моделу светости (историјске околности су важне само ако су имале пресудну улогу у његовом животу). Ремедијација се односи на преношење различитих аспеката идентитета светости из старијих у нове прославне списе. Она се може односити на књижевне топове и на друге мотиве или тумачења што се преносе из текста у текст.⁵

Свети утичу на самопоимање заједнице и однос према свему изван ње. Стога они јесу симболи.⁶ Постојаност и прилагодљивост симбола

¹ *Ibid.*, 37–39.

² A. Erll, *Travelling Memory*, 11–15. О овој карактеристици друштвеног сећања писао је Морис Албвакс приликом изучавања међугенерациског сећања, које је најоучљивије у породици, M. Albvaks, *Društveni okviri pamćenja*, 163–195, као и Аби Варбург у својој чувеној изложби Мнемосина где је анализирао транскултурно и дијахроно сећање слика, A. Warburg, *Der Bilderatlas Mnemosyne*.

³ A. Erll, *Prämediation – Remediation*, 28–34. В. и зборник радова који се бави управо овим аспектом сећања: *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*.

⁴ A. Erll, *Media and the Dynamics of Memory*. Концепт премедијације је нешто ужи од решетке перцепције јер се везује за медиј. Решетка перцепције одређује посматрачево видно поље као и одабир и обликовање информација које могу ући у текст. Та природа опажања је зависна од идеолошког становишта писца, представе друштва и визије прошлости, G. Spiegel, *Genealogy: Form and Function in Medieval Historical Narrative*, 46–47. Концепт решетке перцепције заснива се на „мрежама спецификације” Мишела Фукоа, М. Фуко, *Археологија знања*, 47.

⁵ О овим темама в. увод у потпоглавље *Нови заштитници*.

⁶ A. P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, 9–15.



– светачког лика – омогућава изглед и доживљај континуитета, што је изузетно важно у временима промена.¹ Символи који су способни да генеришу најразличитија значења обично су најуспешнији. Међу начинима употребе симбола, ритуално обнављање значења је често најдејственије.²

Пошто сећање на свете прожима цело средњовековно друштво, писани и материјални извори су бројни. Они обухватају поменике, житија, службе, каталоге чуда, писма, повеље, биографије, хронике, генеалогije, споменике, грађевине и слике.³ Визуелне представе светих су важне стога што су стално биле доступне оку верника и непосредно им се обраћале, те су подједнако учествовале у богослужењу и приватној побожности (молитвеном обраћању верника). Оне су меморијалне слике које повезују живе и мртве, при чему укључују религиозне, политичке, правне и економске датости.⁴ Налазе се у зидном сликарству, на иконостасима, иконама, оковима јеванђеља итд.

Сви наведени извори могу се поделити према намени.⁵ Најважнија група везује се за богослужбено сећање.⁶ Богослужбена комеморација је најчешће била основа за сва друга сећања. Посебно место у штовању светих заузима средњовековна историографија, будући да се у њој често огледају сећања различитог порекла. Премда некад стоји искључиво на стубовима усмене меморије, дешавало се да ју је писац употребљавао заједно са богослужбеном и властеоском.⁷

¹ Тиме се смањују напетости и премошћавају пукотине између уверења и реалности, *ibid.*, 91–96.

² *Ibid.*, 50. Пол Конертон сматра да су форме сваког ритуала подједнако важне као и његови садржаји. Он истиче да се сваки ритуал састоји од календарског, вербалног и гестикуларног понављања, P. Connerton, *How societies remember*, 41–71.

³ O. G. Oexle, *Die Gegenwart der Toten*, 35–48. На пример, каталози чуда нису ништа друго до сећање на чуда, J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, 138.

⁴ O. G. Oexle, *Memoria und Memorialbild*, 394.

⁵ „Gattungsgeschichtliche und funktionsgeschichtliche Analyse sind komplementär“, *idem*, *Die Gegenwart der Toten*, 35.

⁶ *Idem*, *Memoria als Kultur*, 38.

⁷ Аутор наглашава да су основе средњовековног историографског сећања религиозне, *ibid.*, 40.



Властеоско или племићко сећање јесте спој породичног и политичког сећања.¹ Оно представља услов идентитета, а тиме и легитимитета племићких династија.² Присуство светих у породичном стаблу могло је стога бити од пресудне важности. Из тих разлога је произвођење комеморативних средстава многоструко.³ Сећање племићких династија додатно издваја његова веза са усменом традицијом. На племићким дворовима усмена и писана култура стоје у особеном односу и творе прелазни облик. Поред тога, посебну вредност за властеоско сећање имају фунерарне целине.⁴

Дакле, значења основних појмова (светих) и предмета сећања (појединачних светаца) показују изузетно сродну, синхронну и дијахронну динамику. У ретким случајевима је и сам светац могао да стекне статус основног појма. То се најчешће дешавало након дугог трајања култа, када је свети постајао национални симбол, довољно штован да утиче на обликовање личних и колективних идентитета и сећања.

Пошто се значење основног појма светих реализује у сваком присећању на светог – било оно у богослужењу, на двору, унутар породице или, рецимо, на градском тргу – приступ мора бити индуктиван. Он мора бити упућен на процесни карактер значења и на разлике у категоријама које користе учесници са циљем да се нагласе заплети, многоструки погледи, неједнакости и везе између комеморативних пракси и садржаја.⁵

Када се приступа изучавању средњовековних појава улази се у област преплитања усмене и писане културе. У току средњег века многе животне сфере одвијале су се без додира са писаном речи, због чега

¹ Ова врста се назива и феудалним сећањем, J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, 140.

² О значају сећања за формирање идентитета племићких породица в. О. G. Oexle, *Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters*, 312–317; idem, *Memoria als Kultur*, 37–38.

³ Idem, *Welfische Memoria*, 37–38. Стога је врло упутно на њиховом примеру изучавати начине стварања, обликовања и одржавања колективног сећања.

⁴ W. Rösener, *Aspekte der adeligen Erinnerungskultur im Mittelalter*, 425–426. Исто је особито показано у: О. G. Oexle, *Die Memoria Heinrichs des Löwen*.

⁵ G. Feindt, F. Krawatzek, D. Mehler, F. Pestel, R. Trimcev, *Entangled Memory*, 35.



су ритуализација и формализација језика олакшавале пренос усмених традиција. Писменост се у средњем веку највише везивала за Цркву. Клерици су први, најчешће по налогу световних власти, бележили дела усмене културе. Са развојем племићких и владарских дворова у позном средњем веку ширила се и писменост, али је доступност писане речи остала ограничена.¹ Стога је средњовековна култура била култура ограничене или учесничке писмености.²

Пошто је медијевиста, ипак, упућен на писане изворе, његов задатак је да разуме начин на који су текстови преношени околини. У супротном, закључци се ограничавају на узак круг образованих људи. Један од начина утицаја писане речи на шире слојеве описан је кроз модел текстуалних заједница.³ Такве заједнице настају када се група људи окупи поводом саопштавања одређеног списка. То је могао бити више или мање свечан догађај – богослужење, крунисање владара или неко релативно спонтано окупљање.

Пошто је било неопходно имати само једног писменог члана који ће преносити поруку, текстуалне заједнице биле су бројне.⁴ Како је тумач саопштавао текст усмено, оралитет је био укључен у рад групе –

¹ О односу усмене и писане културе у току средњег века и о историји истраживања њиховог односа (укључујући радове Валтера Онга, Џека Гудија, Мајкла Кланшија, Михаела Рихтера, Хане Волрат, Герда Алтхофа) в. W. Rösener, *Aspekte der adeligen Erinnerungskultur im Mittelalter*. Како се показало, медијевистика је плодно подручје за изучавање овог проблема.

² Џ. М. Х. Смит, *Европа после Рима*, 53.

³ Термин „textual communities” сковао је Брајан Сток приликом истраживања настанка и организовања западноевропских јеретичких покрета у 12. веку. Њега је занимао начин на који је порука писаних текстова (било да је у питању стари текст попут Јеванђеља, било ново дело) долазила до великог броја необразованих чланова, В. Stock, *The Implications of Literacy*, посебно 88–240. Термин се може употребити како би се разумела бројна средњовековна друштва.

⁴ Структура тих заједница изгледа: писмено језгро, круг полуписмених и, потом, неписмених људи. На тај начин последњи посредно учествују у писаној култури, *ibid.*, 91–92. У том погледу је илустративан пример житија. Представљајући могућности структуралне анализе, Евелин Патлежан је указала на то да су у хагиографијама приказани сви друштвени слојеви: просјаци, сељаци, необразовани, становници градова, дворјани и владари. Ауторка је ову околност објаснила тиме да су писци желели да буду читани од стране свих, што је било немогуће у средњовековном друштву, Е. Patlagean, *Ancient Byzantine hagiography and social history*, 102–103. Ипак, пошто посредством текстуалних заједница списи јесу



то је текстуалност која функционише усмено.¹ Тиме су се везе између образованог језгра и полуписмених и неписмених јачале а ограничења раслојеног друштва превазилазила. Одабир дела за читање указује на темеље колективног идентитета, те се стога текстуалне заједнице могу назвати и интерпретативним заједницама, које су омогућавале образовање низа микродруштава.²

Текстуалне заједнице се као разјашњавајући појам могу применити на хагиографију, службу светом, историографију и повеће. Због тога истраживач треба да обрати пажњу на околности у којима се текст „изводи”, на сложеност или једноставност исказа као важан услов преношења порука и на тип везе између тумача и полуписмених и неписмених људи. Обраћање пажње на ове факторе може се назвати микроконтекстуализацијом.

Списи, међутим, увек постоје у макроконтексту.³ Контекстуализација је одговор на епистемологију утемељену на језику, заступану лингвистичким заокретом (linguistic turn). Као и код свих дисциплина које се баве релативношћу и предодређеношћу мисли и делања,⁴ тезе постмодерниста довеле су у питање могућност историјског сазнања. Постмодерна теорија је подстакла потребу за новим одређењем могућности доприноса историјске дисциплине појмовима узрочности, промене, намере аутора као и стабилности и друштвене условљености значења.

Пошто су донекле напуштене претпоставке језичког заокрета, али притом нису заборављена постављена питања, формулисан је приступ тексту у чијој је основи тврдња да сваки поседује друштвену логику, односно да сваки текст јесте употреба језика у посебним, пре свега

долазили до свих слојева, остаје тачно да су хагиографије биле намењене целом друштву.

¹ B. Stock, *History, Literature, Textuality*, 23–24; idem, *Textual Communities: Judaism, Christianity, and the Definitional Problem*, 144–145.

² Idem, *History, Literature, Textuality*, 23; idem, *Textual Communities: Judaism, Christianity, and the Definitional Problem*, 156.

³ Када говори о учесничкој писмености раног средњег века, Џулија Смит указује на одсудни значај онога што сам назвала микро и макро контекстуализацијом, Џ. М. Х. Смит, *Европа после Рима*, 50–64.

⁴ P. L. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 25.



локалним, ситуацијама.¹ Када се узме у обзир хетероглосија као одлика језика, везивање текста за контекст чини се још неопходнијим.²

Тако се дела откривају као производи одређени политичким, војним и другим збивањима. Она повратно утичу на исти локални (или регионални) свет. На тај начин списи одражавају, производе и обликују друштвене реалности.³ Пошто заузму одређени друштвени простор, они постају агенти у њему и обликују окружење за нове списе. То не значи да текстови нису виђени као део општих и владајућих дискурса, већ да они локални и/или регионални понајвише одређују њихов изглед.

Из тога следи да је значење сваког списка релационо. Оно није спису својствено нити стабилно, не зависи само од његовог садржаја већ и од времена и места у којем је он састављен, читан и тумачен. Стога је за истраживача однос између историјског контекста и текста кључни за његово разумевање, а у изузетно турбулентним добима, попут оног који се овде изучава, чак од највеће важности.

Макроконтекстуализација се не ограничава на текстове. Сваки материјални остатак (слика или икона, реликвијар...) и сваки ритуал разумљив је само у друштвеном контексту у којем стиче, обнавља или преображава своје значење.⁴ Приступ у којем се инсистира на макроконтекстуализацији може условити поделу студије на уводно

¹ О развоју постмодернистичких теорија и покушајима антропологије, културне историје, историцизма и неомарксизма да тај изазов превазиђу в. прегледно у: G. Spiegel, *History, Historicism, and the Social Logic of the Text*, 59–76. Ауторка је обликовала приступ текстовима узимајући у обзир питања постмодерниста и премисе историцизма и историјске анализе.

² Хетероглосија је одлика језика према којој је свака реч везана за контекст у којем је употребљена и усмерена је на другог и његов одговор. Тако дискурс постоји на граници између личног и страног контекста. Ово води закључку да језик није унитаран, већ да представља коегзистенцију различитих језика. Бахтин је сликовито описао како друштвена хетероглосија окружује објекат као језици Вавилонску кулу, М. Bakhtin, *Discourse in the Novel*, 278.

³ Списи су образовани од дискурзивних творби и сачињавају их тако што их продужавају, трансформишу или им се опиру, G. Spiegel, *History, Historicism, and the Social Logic of the Text*, 77.

⁴ О странпутици на коју може одвести коришћење унапред дефинисаних концепата без узимања у обзир актуелних околности и значења в. изузетну студију о ритуалу: P. Buc, *The Dangers of Ritual*.



поглавље где се испитују политичке и друштвене околности у којима извире одређена појава, и на наредна поглавља која се баве предметом изучавања.¹ Ипак, ја ћу упутити на сплет околности које су обликовале различите аспекте штовања светих у основном тексту.

Микро и макро контекстуализација извора указује на то да штовање светих постоји у мрежи истканој од нити политичке, идеолошке, друштвене, религиозне и културне историје и историје књижевности. На тај начин, различити видови прослављања светих биће сагледани у контексту у којем стварају, развијају и мењају своје значење. Таква анализа ће прокрчити пут ка разумевању синхроне и дијахроне динамике сећања на појединачног свеца, а она ће омогућити оцртавање појмовне историје штовања светих у омеђеном историјском периоду.

¹ То су примениле С. Galatariotou, *The Making of a Saint* и G. Spiegel, *Romancing the Past*. Штавише, у студији о Неофиту Кипарском се до те мере инсистира на друштвеном контексту светости да се, поред општег прегледа историје Кипра од 11. до раног 13. века, у књизи налази поглавље које се бави „друштвеним контекстом светости” (*The social context of sanctity*). Пошто је Неофитов случај јединствен због обиља извора и историјских процеса који су окруживали његово дело и култ, структура неће бити опонашана.

СЕЋАЊЕ НА СВЕТЕ У БОГОСЛУЖЕЊУ



Основ богослужења чине писана дела и на њима засновани обреди. Обред (ритуал) представља скуп правила вербалне и невербалне комуникације којима заједница изражава свој однос према стварности. Обредом се одржава идентитет групе: он проистиче из прошлости, на којој су засноване садашњост и жељена будућност.¹ Њиме се најважнији догађаји из прошлости призивају и изнова проживљавају, при чему се нови нараштаји упућују у њихово значење.² Хришћански ритуал је намењен подсећању на чињеницу спасења које се одиграло у прошлости као и слављењу у Цркви присутног и живог Христа и спасења које верници остварују живећи у Њему.³

Бог показује своје присуство у Цркви и чудима што их чини кроз свеце. Следствено, прослављање светих уједно је и прослављање Бога. Како би се подсећање на свечев живот уклопило у богослужење, настају прозни и песнички састави⁴ који су, заједно са материјалним елементима (понајвише са светом сликом), носиоци сећања на свете. Ти

¹ Све религије се ослањају на прошлост, односно на колективно сећање које преображава догађаје у симболичка упоришта идентитета заједнице, R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, 338–339.

² Ритуал је, стога, и искуство и идеологија која се исказује као тумачење–кроз–дело („...interpretation–through–action”), *ibid.*, 339.

³ *Ibid.*, 340.

⁴ Раздвајање прозног и поетског у средњем веку могуће је само у условном смислу, јер „у средњем веку постоји тенденција брисања граница између прозног и поетског облика говора”, Д. Богдановић, *Историја*, 69–70.



састави су предвиђени типиком којим је утврђен начин вршења службе, мада су њихово место некада заузимала и друга дела.¹

Стварање, одржавање и евентуално обнављање и преобликовање богослужбене комеморације светих био је сложен процес који је могао произвести мноштво списа. Тај процес је зависио од заједнице верних, односно од тога да ли је потребу за светим показивала или је није имала. Уколико су знања о светом одражавала, поред хришћанских светоназора и идеала, тренутна очекивања и потребе групе, он је прослављан. Као што је заједница стварала светог, и свети је, заузврат, стварао заједницу. Уколико је веза између светог и заједнице јачала, стварао се култ, а у супротном, прослављање је опадало. Богослужбено сећање на свете најбоље се може разумети ако се прво прикаже његово стварање, односно настанак првих материјалних и писаних дела (увод у потпоглавље *Нови зашћийници*), а онда оквири и разлози за његово обнављање и/или преиначавање, односно прераду старих и/или осмишљавање нових текстова и ликовних представа (увод у потпоглавље *Сћари зашћийници у новом руху*).

¹ В. одредницу Типик у: Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 345–348.

НОВИ ЗАШТИТНИЦИ

Проглашење светог у православним црквама разликовало се од позносредњовековне канонизације у Римокатоличкој цркви.¹ Почетак комеморације светих у православним црквама био је сродан одржавању успомене на личност која је на одређени начин задужила заједницу. Такав облик спомена заслуживали су српски владари у црквама и манастирима које су подигли или даривали. Помени су настављани после њихове смрти, чиме су они (као и свети) постајали присутни, односно „оживљени”.²

Зачетак штовања јављао се најчешће због појаве чуда или одржавања сећања на њих (ако их је свети чинио за живота). Чуда су била најважнији, иако не и неопходан, доказ светости.³ Углавном је после појаве чуда обављан први пренос моштију, најчешће из гроба у предолтарски простор одређене цркве.⁴ Тај тренутак може се сматрати званичном потврдом светости.

¹ О западноевропској канонизацији која је прешла пут од спонтаности до папског надзора, при чему је период од понтификата Инокентија III до око 1270. године доба обликовања те праксе, в. А. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*. Пошто српско искуство није сродно централизованом пракси Римокатоличке цркве према којој је папски декрет био неопходан за произвођење у светог, избегаваћу термин канонизација.

² О природи спомена в. поглавље *Култови светих као облик колективног сећања*. О поменицима као средству којим су се одређене личности „уписивале” у колективно сећање в. К. Petrovsky, *Marginal Notes in South Slavic Written Culture*, 496–498.

³ Личност не постаје света зато што чини чуда, већ захваљујући својим напорима стиче Божју милост која јој/му дозвољава да пре или после смрти чини чуда. Стога чуда нису неопходан доказ светости, М. Kaplan, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?*, 126. Уколико их је свети чинио, његово прво чудо било је доказ светости, С. Galatariotou, *The Making of a Saint*, 86–87; R. Morris, *Monks and laymen in Byzantium*, 115–116.

⁴ Да то није било обавезно, односно да су се светачке мошти могле чувати на било којем месту у храму, в. Д. Поповић, *Мошти светих Саве*, 85–86.



Највећи број чуда одигравао се покрај моштију или захваљујући додиру са предметима и супстанцама које су освећене моштима.¹ Због тога је свако штовање било усмерено на свечеве посмртне остатке.² То је водило пре свега пракси ходочашћа.³ Пошто су верници најчешће посећивали локална светилишта, реликвије су градиле осећај заједништва, колективни идентитет и доприносиле су регионалном економском напретку.⁴ Како су највеће приходе од ходочашћа имали цркве и манастири, они су увек подржавали штовање светог. Због тога су преноси и чуда били прилика за стварање идентитета реликвије (свца) и идентитета светилишта – њеног чувара.⁵

Присуство моштију у светилишту водило је уобличавању материјалних и ликовних елемената штовања, чиме се утицало на доживљај светости приликом ходочасничке посете. Они се односе на црквену архитектуру, украсе, место реликвијара, свету слику, сувенире и еулогије.⁶ Ти елементи су чинили „визуелну представу светости“ која је омогућавала видљиву спону између верника и свца.⁷ За разлику од писаних дела намењених одређеним датумима, визуелни и опипљиви изрази штовања били су увек доступни вернику. Један од показатеља њиховог значаја јесу екфразе – описи цркава и манастира у писаним изворима.

¹ А.-М. Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines*, 159–161; М. Kaplan, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?*, 100–101. Додиром реликвије верници су долазили у контакт са светошћу, односно са божанском моћи, и сматрали су да се на њих преноси део те светости, С. Марјановић-Душанић, *Светио и њројадљиво*, 207–228.

² P. J. Geary, *The Saint and the Shrine*, 170.

³ О ходочашћима постоји обимна литература, те ћу навести само неколико наслова: E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage; The Blessings of Pilgrimage*; А.-М. Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines*.

⁴ P. J. Geary, *The Saint and the Shrine*, 171; А. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 125–128. Посета великим светилиштима, попут Свете земље, припада другом типу ходочашћа, А.-М. Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines*, 164–165.

⁵ P. J. Geary, *Sacred Commodities*, 200–208.

⁶ С. Hahn, *Seeing and Believing*.

⁷ О визуелном искуству светости, које је укључивало и физички контакт са светошћу, в. С. Марјановић-Душанић, *Светио и њројадљиво*, 113–146.



Дакле, први пренос моштију означава почетак стварања богослужбеног сећања на светог и то најчешће обликовањем визуелног идентитета светог и цркве. Обично су тада састављани први стихови за помен на дан престављења и прикључивани су служби светом који се прославља на тај дан. Белешке о тој раној фази могу се некад наћи у записима на богослужбеним књигама насталим у жаришту прослављања. То су углавном била четворојеванђеља, псалтири са последовањем, минеји и зборници разних врста. Записи, који представљају део књиге али одражавају свет изван ње, означавају и процес сећања и његов резултат.¹ Будући да су записи и уметничка дела најближи актуелним збивањима, они су често први израз како црквеног сећања у повоју тако и његове измене.

Некад је комеморација светог остајала на зачетном ступњу. Стога, иако се може говорити о светости одређене личности, њен или његов лик остаје неразвијен. То показује прилагодљивост прослављања светих у православним срединама.² Уколико се штовање развијало, светачки лик је химнографски и хагиографски уобличаван – стихови за годишњи помен су прерастали у службу и састављано је синаксарско житије које је читано после шесте песме канона службе.³ Ти састави су заокруживали прослављање светог, које ћу, како бих га издвојила од претходних етапа, назвати култом. Они имају најважније место у изучавању богослужбене комеморације. Не може се, наиме, претпоставити да је свако могао да се поклони моштима светог, али је вероватно свако могао да присуствује годишњој прослави у оближњој цркви.

Служба (аколутија) сачињена је од низа химнографских врста – стихира, тропара, кондака, икоса и др. – којима су се славили живот светог и његови подвизи. Песме посвећене светом не читају се одједном, већ се на одређени датум, углавном на јутарњем богослужењу,

¹ О могућностима истраживања маргиналија в. К. Petrovszky, *Marginal Motives in South Slavic Written Culture*.

² Даница Поповић је показала да је то био случај са прослављањем краља Стефана Првовенчаног у току средњег века. Он је тек у 17. веку добио заокружени култ: Д. Поповић, *Када је краљ Стефан Првовенчани увршиен у светишћеље?*

³ О уобличавању култа православних светаца, што је заправо пут „хагиолошко-литургијско-химнографског сједињавања који се обично крунише службом светитељу”, в. Ђ. Трифуновић, *О настјанку сјиса святой Саве*.



уграђују у типиком утврђен распоред богослужбених текстова.¹ Због начина на који је служба светом укључена у богослужење, свети је представљан као настављач Свете историје. Поред тога, верници су захваљујући укључивању у појање псалама и служби постајали део ритуала.² Због тога се може сматрати да су поруке химнографских састава биле пренете верницима.

Синаксарским житијем је укратко приповедано о свечевом животу и деловању у корист заједнице. Оно се може посматрати као део развоја службе и као део настанка и развоја пролога (синаксара) као зборника житија.³ Прво гледиште објашњава зашто су неки свецидобили службу а нису и синаксарско житије.⁴ И тада се, условно, може говорити о култу, јер је светац слављен на одређени дан сложеном химнографском целином каква је била служба.

Поред синаксарских житија, писана су и опширна житија која су имала више простора да прикажу живот светог и његова чуда.⁵ Место обимних хагиографија у богослужењу није најјасније: изнете су претпоставке да су оне читане на бдењима и у манастирској трпезарији на дан прославе светог, као и да су биле штиво намењено личној контемплацији.

Житија су, као наративи посвећени сликању универзалних врлина, имала средишње место и у култовима светих и у религиозном животу уопште. Због тога је хришћанство називано хагиоцентричном религијом.⁶ Стога се треба задржати на овој врсти списка.

Синаксарска и пространа житија представљају свечев пут до светости и његова чуда. Она су „жива успомена на чињеницу моралног преображаја, једне успеле реализације Христових заповести и јеванђелских идеала”⁷. Због тога што свако житије подражава и наставља Свето писмо, библијско доба постаје савремено сваком свецу.⁸ Уколико се

¹ В. одредницу Служба у: исти, *Азбучник*, 327–329.

² А. Kaldellis, *The Hagiography of Doubt and Scepticism*, 463.

³ Д. Богдановић, *Историја*, 160.

⁴ Наравно, увек постоји могућност да је оно постојало али да није сачувано.

⁵ Преглед развоја житијног жанра в. у: Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 47–77.

⁶ Р. J. Geary, *Sacred Commodities*, 217.

⁷ Д. Богдановић, *Историја*, 71.

⁸ *Истио*, 72; D. Krueger, *Writing and Holiness*, 15–32.



живот светог представља линеарно, хагиографија би се могла сврстати у биографије.¹ Али, аутор то није морао да учини.² Житије је заправо састављено од низа епизода које не морају бити повезане већ као мозаик пружају слику о светом.³

Свечев живот у житију прилагођен је ванвременом моделу светости. Ти модели јесу „типови светости, типови религиозног мишљења и понашања, религиозног живота уопште”⁴. Пошто се описује тип, а не личност, историјски оквир свечевог живота (биографски подаци) споредан је.⁵ Односно, он је често или пренебрегнут или је укључен у наратив само ако је имао пресудан утицај на свеца. Тада су историјске околности „материјални” односно земаљски оквир свечеве духовности.⁶ Житијима се заправо гради „историја светости а не историја света”⁷. Различити топоси такође сведоче о „уклапању” живота светог у одређени тип, овај пут у виду карактеристичних општих места.⁸ Тако ће, на пример, аскетска житија настављати традицију тог типа хагиографија чије се порекло може пратити до Житија Светог Антонија Великог Атанасија Александријског. Због тога је однос између модела и индивидуалности посебно важан за савременог истраживача.⁹

Уподобљавање моделу не мора се разумети као процес који се одиграва само на књижевном нивоу – могу се изнети аргументи да су се сами свеци угледали на славне узоре из Светог писма и других житија.¹⁰ Чак и ако се прихвати могућност да је хагиографија одраз свечевог

¹ Због тога су хагиографије назване и светим биографијама, Т. Heffernan, *Sacred Biography*, 15–18.

² Р. Cox Miller, *Strategies of Representation in Collective Biography*.

³ М. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres*, 31–32.

⁴ Д. Богдановић, *Ликови светишеља*, 6.

⁵ Исти, *Историја*, 72.

⁶ Исти, *Ликови светишеља*, 7.

⁷ Исти.

⁸ М. Auerbah, *Mimesis*; Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*.

⁹ J. Le Goff, *Saint Louis*, 575–607.

¹⁰ Питер Тарнер сматра да су свеци опонашали свете примере, што оставља трага у хагиографијама у поређењу са библијским личностима, Р. Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity*, 1–108.



живота, она има задатак да представи пут до светости, а не биографију, те су појединости свечевог живота у њој често изостављене.

Свако житије има особену везу с временом у којем настаје. Писац се обраћа непосредној околини а онда и хришћанству у целини. Стога он, док уклапа светог у одређени модел светости, одражава и стварности и интересе публике.¹ Одроз савременог тренутка налази се у многим појединостима сваког житија, али је најочљивији у „моди” времена – порасту или опадању омиљености одређених типова светости. Ти типови светости „садрже једну поруку и једну норму понашања”² која је потребна друштву у том тренутку. Тако хагиографија постоји на два временска плана: на нивоу Свете историје и на нивоу савременог доба.³

Веза са стварношћу најочљивија је у причи о мученицима. Мартири се понајвише јављају у добима када хришћани имају подређен положај у друштву и када немају право на јавно исповедање вере. Стога свако мартирско житије, без обзира на то колико је типизирано, осликава представу верника о свету у којем живе, могућ пут остварења Христових идеала у њему, препоруку вернима о држању уколико се нађу у истом искушењу и најаву награде ако му одоле. На тај начин житије одражава заједницу која штудје светог и даје смисао друштвеној стварности.

Хагиографије дејствују истоветно као слике: чине светог присутним.⁴ Као и слика, и наратив нуди представу светости – оба су у служби исте духовности и представљају исту, метафизичку стварност.⁵ Зато се често у житијима наводи да нуде „портрет” светог.⁶

¹ S. Efthymiadis, N. Kalogeras, *Audience, Language and Patronage in Byzantine Hagiography*, 247.

² Д. Богдановић, *Ликови светишћела*, 6.

³ B. Flusin, *Un hagiographe saisi par l'histoire*, 120 (цит. према: S. Марјановић-Dушанић, *L'écriture et la sainteté*, 29).

⁴ Призивању путем текстова прибегава се у случају просторне удаљености, када је верник савремен светом човеку, и када вернике време одваја од свеца, D. Krueger, *Writing and Holiness*, passim.

⁵ О заједничкој функцији писане речи и слике и о њиховом односу в. Д. Богдановић, *Историја*, 84–88. О односу текста и слике према свечевом телу писала је С. Марјановић-Душанић, *Светло и њропагљиво*, 57–82.

⁶ “Reading is a form of seeing and writing is analogous to art such as painting”, D. Krueger, *Writing and Holiness*, 193.



Синаксарска житија и службе читани су на дан престављења, јер је свети тада започео вечни живот. Уколико се свети покаже као вредан заштитник, заједница која га штудије шири се изван локалних оквира и понекад достиже државне. Када светац постане штован у целој држави, култ постаје окосница и колективног идентитета и политичког ауторитета. Тада свети може да добије нов празник. Углавном се обележава дан преноса моштију којим је доспео на тренутно станиште, било да је у питању први или познији пренос. За потребе тог празника неретко настају нови састави. Службом преносу моштију уздиже се вредност реликвије као и значај цркве у коју је она похрањена. Поред тога, као додаток житију или наместо њега, често се саставља спис који описује пренос – транслација.¹

Транслација је настала из кратких бележака на крају хагиографија где су спајани описи чуда и преноса.² Ти текстови су имали две функције: освећивање светог места и потврду карактера реликвија.³ Насупрот хагиографији као наративу о примерном животу где су историјске чињенице споредне, транслација је везана за чин који се одиграо на одређеном месту у одређено време. Иако се разликују у обиму и стилу, најчешће су подељене на три дела.⁴ Испрва се говори о пореклу реликвије и о доласку у њен посед (путем куповине, крађе, поклона или проналаском под окриљем чудесног). Најзначајнији део јесте приказ свечаности преноса и пристизања на одредиште. Њега прати опис чуда којима свети обзнањује жељу да ту буде смештен. Ти делови често откривају везе између цркава, манастира, особа, држава... Због тога што је историјска одређеност у првом плану, транслације су огледало друштвених и политичких стварности.

Због те везе са стварношћу, која је у супротности с концептом светости, неки научници остављају отворено питање учешћа транслација

¹ Пошто чин и књижевна врста носе исти назив, транслацијом ћу називати писано дело а преносом догађај премештања реликвије.

² О еволуцији жанра транслације в. М. Heinzelmann, *Translationsberichte*, 89–101. Транслације најчешће настају у време повећаног протока реликвија када централна власт опада а свети постају заштитници и залог регионалног економског живота. Такав је био случај у Западној Европи од 9. до 11. столећа, *ibid.*, 15–22.

³ *Ibid.*, *passim*.

⁴ *Ibid.*, 56–57; P. J. Geary, *Furta Sacra*, 12–13.



у богослужбеном прослављању.¹ Одговор на то питање зависи од појединачног случаја. Ако је била писана као додатак опширном житију, транслација је могла учествовати у богослужењу. Као самостални текст могла је преузети место синаксарског житија у служби преносу моштију. Такође, транслације су могле бити читане ходочасницима – због чега су учествовале у штовању светог.²

Питање употребе транслација у прослављању светог подсећа на друге књижевне врсте. Транслације су у српској средњовековној књижевности називане „преносима” или „словима о преносу”, који су заједно са „похвалним” и „повесним словима”³ представљали посебан израз штовања светих. Њихова улога у комеморацији често није јасна, али се ипак за поједина дела сазнаје да су стицала место у богослужењу. Посведочено је да је Похвала кнезу Лазару на покрову за свечев кивот који је даривала монахиња Јефимија преузела функцију синаксарског житија. Може се претпоставити да то није био једини случај прилагођавања дела ритуалу. Та пракса указује на важну одлику средњовековне књижевности: много више него жанрови, друштвена улога и место у одређеном обреду дефинисали су дело.⁴ Због тога ће и ти текстови бити тумачени као израз сећања унутар Цркве.

Ширење култа светог могло је водити писању параклиса. Параклис (молепствије) јесте посебна врста службе која се писала у време несвакидашњих неприлика и намењивала призивању помоћи. Састављен је најчешће од познатих канона и стихира и додатих молитви.⁵

¹ М. Heinzlmann, *Translationsberichte*, 103. Аутор закључује да свакако јесу учествовале у богослужењу, али, сматра, мање од житија, *ibid.*, 114–116.

² Синтија Хан је истакла да су се као део обликовања доживљаја светости у одређеном светилишту могле читати приче о чудима и „други вербални описи”, С. Hahn, *Seeing and Believing*, 1087. Чини се да би то могле бити транслације будући да описују приспеће реликвија и чуда светог.

³ Термин „слово” представља кровну одредницу чији атрибут открива прави садржај текста, Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 323–326.

⁴ Инсистирање на вантекстуалним друштвеним и културним реалностима, односно једном облику макроконтекстуализације, спроведено је приликом изучавања списа који су пратили култ мученика Бориса и Гљеба. Тада је предложено увођење појма „прото-жанра” којим се инсистира на функцији текста а не на форми. О томе и о претходним покушајима решавања питања жанрова у случају ране руске књижевности в. G. Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb*, 11–31.

⁵ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 155–156.



Молепствија нису везана за прослављање на одређени датум нити за одређени манастир или цркву, већ претпостављају слободно обраћање покровитељу.¹ Односно, пошто подразумевају тражење помоћи и заштите, поју се према потреби.² Због тога што могу бити читана знатно чешће, постају окосница култова светих.

Треба додати да је писање ма које од наведених врста било израз процеса сећања и његов резултат. Осим што је бележио побожност и штовање од стране других, писац се приказивао као део култа светог, поистовећујући чин писања са ходочашћем у потрази за благословом.³ Настанак дела стога треба разумети као израз штовања, што је још један аргумент у прилог анализи свих списа посвећених неком светцу.

Весник новог доба: кнез Лазар

Ново доба у политичкој историји везује се за почетак османског освајања централног Балкана. Османлије су постале учесници балканске политике почетком друге половине 14. века, али су се прве последице тога осетиле после слома краља Вукашина и деспота Угљеше Мрњавчевића на реци Марици (код Черномена) године 1371. Тада су самосталност изгубили српски краљ Марко Мрњавчевић, браћа Драгаш и бугарски цар Иван Шишман. Петнаестак година касније су Ђурађ II Страцимировић и, можда, кнез Лазар Хребељановић признали врховну османску власт.⁴

То је довело до преласка српске краљевске круне у руке Твртка Котроманића 1377. године, а у српским земљама опстали су кнез Лазар, Вук Бранковић и Балшићи. Пошто су краљ Твртко I и кнез Лазар били вазали угарског краља, земље јужно од Саве и Дунава могу се

¹ Т. Суботин-Голубовић, *Српски ѡпараклис светиој Параскеви*, 214–215.

² Иста, *Параклис светиом Луки*, 102–103. Ауторка закључује да је могуће, пошто типичи не познају молепствија, да су она припадала домену приватног богослужења. И поред те могућности, не треба искључити њихову улогу у јавном богослужењу, што се показује управо у Параклису који је објављен у том раду.

³ D. Krueger, *Writing and Holiness*, 63–93.

⁴ Вероватно у том контексту треба сагледати женидбу Ђурђа II Јеленом, ћерком кнеза Лазара. Преглед прилика у овом периоду в. у: *Историја српској народа 2*, 31–34 (Р. Михаљчић).



посматрати као погранична зона, у којој две силе одмеравају снаге и сукобљавају се док једна не однесе победу.¹

Битка на Косову 15. јуна 1389. године била је важан догађај у процесу потчињавања централног Балкана Османском царству.² Сукоб између Мурата I и кнеза Лазара, господина Вука и краља Твртка (чије је трупе водио војвода Влатко Вуковић) завршио се без јасног победника и смрћу османског владара и српског кнеза. Губици су били тежи за хришћанску страну; Бајазит I је, након сређивања прилика у Малој Азији, наставио очеву политику у Европи.

Сима Ђирковић је истакао да циљ Муратовог похода вероватно није био освајање, јер га је од Лазарева и Вукове области делио појас вазалних територија.³ Уколико је кнез Лазар заиста прихватио па потом одбацио вазални однос према Мурату, османски владар је, можда, намеравао да под своје окриље подведе неверног вазала и још непокореног Вука Бранковића. Хришћанска страна је, међутим, вероватно видела долазак османске војске као покушај освајања. Поред тога, разликовала су се и тумачења исхода битке. Краљ Твртко је јављао о великој победи, док се у земљама Лазаревића на догађаје гледало другачије. Пошто Лазар није владао својом територијом као баштином, већ је многе великаше присилио да признају његову врховну власт, врло лако је могло доћи до одметања. Несигурност положаја Стефана Лазаревића (кнез 1389–1402, деспот 1420–1427) била је још већа због честих упада

¹ Изучавање граница развијало се у пуно праваца: од изучавања дивљих области које треба култивисати, преко области војног и културног контакта, до изучавања развитка граничних линија као политичких међа. Балканском случају одговара посматрање одређеног подручја као граничног појаса у којем две или више сила покушавају да стекну утицај. Граничне зоне се налазе у средњовековној Шпанији и у области византијско-арапских, енглеско-шкотских и немачко-пољских сукоба. Не без разлога, истраживања пограничних зона подстакнута су анализом територијалног развитка османске државе. Кратак преглед приступа в. у: N. Berend, *Medievalist and the Notion of the Frontier*; в. и зборник радова *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*.

² Кратак приказ догађаја пре битке на Косову и после ње в. у: *Историја српског народа* 2, 42–52 (Р. Михаљчић, С. Ђирковић); Р. Михаљчић, *Лазар Хребељановић*, 109–124; С. Ђирковић, *Србија уочи бишке на Косову*; М. Шуица, *Пријовесци о српско-турским окршајима*; исти, *Моравска Србија на крају XIV века*; исти, *Вук Бранковић*, 75–126.

³ С. М. Ђирковић, *Косовска бишка у међународном контексту*.



угарске војске на територију Српске кнежевине.¹ Стога је смрт кнеза Лазара могла значити и суноврат његове породице. Вероватно су услед немогућности да организују војни отпор према Угарској или Османлијама Лазареви наследници постали Бајазитови вазали и предали му Лазареву ћерку Оливеру за харем.

Страх Лазаревића могла је изазвати и чињеница да Вук Бранковић није одмах постао Бајазитов вазал, што је отварало могућност за његово самостално делање.² Управо је 1389. године почела борба за превласт између Бранковића и Лазаревића, која се завршила 1412.³ Прихватањем вазалних обавеза 1392. године оквири деловања господина Вука постали су ужи.⁴ Он ће ипак свој живот завршити организујући отпор Јилдириму.

Прихватање последица Косовске битке одвијало се кроз прослављање пострадалог кнеза Лазара. Раде Михаљчић је на примеру краља Вукашина и деспота Угљеше приметио да смрт од „неверника” није нужно водила проглашењу светости. Он је закључио да је разлог за то била удаљеност поседа Мрњавчевића од старих српских земаља

¹ О сукобима са Угарском в. В. Трпковић, *Турско-угарски сукоби до 1402.*

² Марко Шуица сматра да је одлука о ступању у вазални однос била условљена жељом кнегиње Милице да спречи Вука Бранковића да загосподари територијом Моравске Србије, в. претходно наведене радове овог аутора.

³ Борба се може поделити у три фазе. Док је Вук Бранковић био жив, однос снага био је на тасу његове породице. О томе сведоче дубровачка писма и Вукова самостална политика: М. Шуица, *Вук Бранковић и сасиџанак у Серу*; исти, *Дубровачка писма: огледало друштвено-политичких процена*; исти, *Вук Бранковић*, 106–148. Након преузимања територија Бранковића и покорвања вазала током 1398. године, кнез Стефан постаје неоспорни владар српских земаља (о завери великаша Николе Зојића и Новака Белоцрквића в. М. Пурковић, *Кнез и деспот Стефан Лазаревић*, 46–55; М. Шуица, *Завера власице и рођив кнеза Стефана Лазаревића 1398. године*). Од 1402. године, када Бранковићи успевају да откупе своје старе поседе, почиње отворен рат који ће, уз повремене прекиде, трајати до 1412. године, када су се преживели Ђурађ Бранковић и Стефан Лазаревић измирили.

⁴ М. Шуица, *Вук Бранковић*, 106–107, 110–111, 121–122, 127–148. Бајазит је после Косовске битке отишао у Малу Азију како би учврстио своју власт, а на европско тло вратио се крајем 1391. и почетком 1392. године, када је и Вук Бранковић признао његово сизеренство.



где последице битке нису биле одмах видљиве.¹ Такође, препрека прослављању могло је бити и то што су тела двојице браће остала на бојном пољу, иако одсуство моштију није подразумевало непостојање штовања.² Разлика је још уочљивија када се има на уму да је деспот Угљеша помагао Цркву и да је за Серску област издејствовао измирење са Цариградском патријаршијом, као што је то за Српску цркву учинио кнез Лазар деценију касније.³ Неповољне прилике у српским земљама вероватно су подстакле прослављање кнеза Лазара. Смрт једне генерације ратника, упади из Угарске, трвења са Вуком Бранковићем (који преузима водећу улогу међу српским великашима) и тражење стабилности у прихватању вазалних обавеза према султану Бајазиту претходили су преносу моштију српског кнеза.

Тело српског кнеза било је након битке положено у митрополијску цркву Вазнесења Христовог у Приштини.⁴ Лазаревићи су убрзо прене-

¹ Ова чињеница је у контрасту са последицама Косовске битке које су биле одмах уочљиве, Р. Михаљчић, *Лазар Хребељановић*, 145–149.

² То је посебно важило за прослављање мученика, међу којима се издваја Димитрије Солунски. О још неким примерима прослављања мученика иако није било њихових посмртних остатака в. Ђ. Трифуновић, *О њочецима шћовања светиоа кнеза Лазара*, 130, нап. 36.

³ Д. Богдановић, *Измирење српске и византијске цркве*. Још једна сличност између два случаја је та да су одмах после битака синови краља Вукашина и кнеза Лазара прихватили вазални положај према Османлијама. Ни доцнија смрт Лазара Бранковића и Вука Лазаревића 1410. године – према наређењу султана Мусе – није довела до светачког штовања. Тело Лазара Бранковића (као и тела Мрњавчевића) остало је на бојном пољу, док је Вук Лазаревић након погубљења, захваљујући томе што је деспот Стефан већ био Мусин вазал, сахрањен у Раваници, *Историја српског народа* 2, 81–83 (Ј. Калић); D. J. Kastritsis, *The Sons of Bayezid*, 149–153; Д. Поповић, *Српски владарски троб*, 123–125.

⁴ Б. Тодић, *Митрополија у Приштини – прва гробна црква кнеза Лазара*. Према делу Константина Михаиловића из Островице, тело су са поља сукоба измолмили они који су били „ту код Бајазита” да би га пренели у Раваницу. На основу тога је Гавро Шкриванић закључио да су вероватно османски вазали српског порекла измолмили тело кнеза Лазара и пренели га у Приштину, Г. Шкриванић, *Како је дошло до шћовања да је кнез Лазар сахрањен у Приштини*. Иако се у самом извору не спомиње пренос у Приштину, не треба искључити могућност да су, услед Бајазитове журбе да напусти бојно поље, заиста вазали (који су, можда, имали искуство Маричке битке) или заробљена властела помогли сахрањивање кнеза у оближњу цркву Вазнесења Христовог.



ли мошти у Раваницу, уз султанову дозволу која им је била потребна вероватно зато што је Вук Бранковић био у рату с њиховим сизереном. О години преноса моштију говори више података: времену збивања најближи су подаци из Слова кнезу Лазару патријарха Данила, где је забележено да је прошло једно лето, и из Пећке стеме где се наводи 1390/1391. година.¹ Уз то, у Бранковићевом летопису наводи се да су мошти кнеза Лазара у Приштини боравиле две године и осам месеци, што би пренос сместило у фебруар 1392. године.² Ипак, пошто је Бранковићев летопис споменик познијег доба,³ сматрам да треба узети у обзир изворе ближе времену збивања, посебно Слово кнезу Лазару. Стога би пренос требало сместити у 1390. годину, односно, ако се упореди са подацима из Пећке стеме, у јесен 1390. године.⁴

Раваница ће остати средиште слављења кнеза Лазара. Кнежева гробна црква грађена је угледањем на градитељске подухвате Немањића – пре свега на маузолеј цара Душана (краљ 1331–1346, цар 1346–1355).⁵ Ктиторска композиција у Раваници (насликана око 1385. године) преобразена је после преноса кнежевих моштију у светачки портрет – меморијалну слику – додавањем нимба и дописивањем атрибута „свети”.⁶ Пошто портрета Светог кнеза Лазара нема пре 16. века,

¹ В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 95; Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летиписи*, 98.

² О томе је писао: Р. Новаковић, *Историско-географске и историјске црте*, 78–80; исти, *Бранковићев летипис*, 48–49.

³ О времену настанка различитих делова Бранковићевог летописа в. исти, *Бранковићев летипис*, 110–115.

⁴ До тог закључка је дошао Ђ. Сп. Радојичић, *Избор патријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара*, 80. Обичај је био да се на отварање првог гроба чека барем три године, али су околности утицале на то да се тај обичај пренебрегне. У време преноса манастир је већ имао статус светог места захваљујући моштима Светог Ромила Раваничког. Гроб знаменитог пустињака Ромила био је наслонен на планирани гроб кнеза Лазара, што је требало да истакне сарадњу два света човека и после смрти, Д. Поповић, *Раванички гроб кнеза Лазара*, 174–179; иста, *Српски владарски гроб*, 120–131.

⁵ Угледање се односи на петокуполни храм, основу и друге одлике: Д. Поповић, *Раванички гроб кнеза Лазара*, 171–173; иста, *Српски владарски гроб*, 120–121.

⁶ О ктиторској композицији у Раваници и о накнадно досликаном нимбу и дописаном епитету „свети” в. Т. Стародубцев, *О иконостасима у Раваници*.



тежиште анализе биће на писаним делима.¹ Томе погодује околност да је за потребе кнежевог прослављања настало више састава него и за једног другог локалног свеца.²

Због насилне смрти кнез Лазар је могао бити уподобљен само мартирском моделу светости. Краљеви–мученици се налазе на почетку историје владарске светости.³ Они су омогућили прихватање идеје светог владара упркос природи световне власти.⁴ И први свети владар у српској историји био је мартир. Свети Јован Владимир припада кругу једанаестовековних владара–мученика, међу којима су и Свети Вацлав и Свети Борис и Гљоб.⁵ Словенски мартири, међутим, умрли су у дворским сплеткама, док је кнез Лазар погинуо у боју. Та чињеница унапред је издвојила кнежево прослављање. Због тога ћу га изучавати као јединствен случај, па тек онда потражити паралеле у другим срединама.

О првој етапи прослављања српског кнеза сведоче Пролошко житије, Слово кнезу Лазару патријарха Данила, Синаксарско житије и Слово о кнезу Лазару и о православнима⁶, а међу њих могу се убројати и две мале вечерње за Службу кнезу Лазару. Сви списи су готово

¹ О портретима Светог кнеза Лазара в. Г. Суботић, *Најстарији израз култи кнеза Лазара у зидном сликарству*.

² То је одавно примећено: Л. Павловић, *Култови лица*, 116.

³ Роберт Фолц је у својој књизи о светим краљевима представио различите типове владарске светости који се хронолошки смењују: на почетку су мартири везани за тек христијанизоване земље, затим исповедници и, на крају, исцелитељи, R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*. То, међутим, није случај ни у Западној Европи. Свети Луј припада пре моделу мартира него светом витезу, J. Le Goff, *Saint Louis*. Уколико се у анализу укључе и други крајеви Европе, онда је још јасније да се владари–мартири јављају и после христијанизације.

⁴ Иако су први владари–мартири везани за Бургундију, у англосаксонским краљевствима ти су култови први пут употребљени у политичке сврхе, G. Klaniczay, *From Sacral Kingship to Self-Representation*, 65.

⁵ Смиља Марјановић–Душанић је прва сместила српске средњовековне мартире у европски контекст, в. посебно о Јовану Владимиру и кнезу Лазару: S. Marjanović-Dušanić, *Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology*, 72–78; в. и зборнике радова *У спомен и славу Светиој Јована Владимира* 6/1–2.

⁶ Како би се разликовало од Слова кнезу Лазару патријарха Данила, Слово о кнезу Лазару непознатог аутора насловљено је Слово о кнезу Лазару и о православнима.



Кнез Лазар и кнегиња Милица, манастир Љубостиња,
између 1406. и 1408. године



сигурно настали пре паљења Раванице 1398. године.¹ Постоје различита мишљења о томе који текст је најстарији, што овде није најважније питање.²

Два слова представљају нову врсту прославних списа.³ Пошто је ауторима тема вероватно била необична, они су писали саставе који по форми нису припадали богослужењу али су стекли прославну функцију.⁴ Овде је жанр „слова” био погодан за бележење догађаја на Косову како би се отргли од заборава и за прослављање нових светаца. То потврђује одлику средњовековне књижевности – и форма и место у ритуалу дефинисали су одређено дело.⁵

Сви списи се завршавају преносом кнежевих моштију. Због тога они учествују у друштвеној конструкцији идентитета реликвије. Њихова друга и најистакнутија одлика јесте пажња посвећена усаглашавању услова мартирске светости – мирног прихватања смрти – са смрћу војсковође.⁶ Зарад тог циља, кнез у беседи пред битку прогла-

¹ О установљењу култа в. Р. Михаљчић, *Лазар Хребелановић*, 141–157. О времену настанка текстова в. Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 13–131.

² Ђ. Трифуновић сматра да је Слово кнезу Лазару патријарха Данила најстарије. Његова теза се заснива на чињеници да је кнегиња Милица ту поменуто световним именом, Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 72. Чини се да би се могли изнети аргументи у корист Пролошког житија, јер она у њему именована није ни названа. С друге стране, Катарина Мано-Зиси сматра да је Слово о кнезу Лазару и о православнима најстарије дело, К. Мано-Зиси, 37. *Служба светом кнезу Лазару и Слово о кнезу Лазару*, 316; иста, *Непознати прејис Службе светом кнезу Лазару и Слова о кнезу Лазару*, 188.

³ То представља уобичајену појаву у штовању мартира, N. Ingham, *The Sovereign as Martyr, East and West*, 9. Ђорђе Трифуновић сматра да „коначни облик делу даје предмет о којем се пише” те да косовски списи сабирају традицију и преобликују појам подвига, при чему отварају нове путеве уметничког стварања, Ђ. Трифуновић, *Косовско стварање и небеско царство*, 263.

⁴ Због тога може бити од помоћи разликовање између родовске структуре у превлађујућој (самосталној) или пратећој (несамосталној) функцији, в. Н. R. Jauss, *Теорија родова и књижевност средњовековља*, 129–133.

⁵ В. увод у потпоглавље *Нови заштитници*.

⁶ Према мишљењу Смиље Марјановић-Душанић, то је решено предосећањем смрти и одвајањем усековања кнежеве главе у време након битке, С. Марјановић-Душанић, *Династија и светост у доба йородице Лазаревић*, 80–82. Што се тиче предосећања, није јасно да ли се мисли на кнежеве говоре или на молитву у Словоу кнезу Лазару патријарха Данила. Када су у питању непосредне



шава спремност да да живот у борби против неверника. Беседу прати хор ратника који обзнањују да ће умрети зарад одбране хришћанства.¹ Из наведеног следи треће обележје: Лазарева смрт није слављена као усамљен мартирски подвиг. И кнез Лазар и његови ратници су мученици и заједно су заслужили небеско царство. То је истакнуто ратничким хором као и описом битке и колективне погибије.

У Пролошком житију наводи се како је кнез Лазар могао или да се поклони непријатељу или да се жртвује зарад вере, због чега његове речи гласе: „ако и крв моја да се пролије... теби јединоме цару Господу моме Исусу Христу... душу своју положи“.² У Синаксарском житију Лазар позива своје војнике да „смрћу дужности послужимо, пролијемо крв нашу и смрћу живот искупимо“³. Окосницу Слова кнезу Лазару патријарха Данила чине две кнежеве молитве, говор и одговор ратника – који чине залог и најаву светости. Наводим део где Лазар упућује своје ратнике да са њим поднесу жртву: „постарајмо се да страдалачки поднесемо да бисмо поживели вечно на небесима и назовимо се Христовим војницима... не поштедимо тела да од подвигоположника светле венце примимо“⁴. Дакле, Лазар прави избор да се жртвује у борби против „Исмаилћана“ и саветује своје ратнике да учине исто како би заједно примили венац мучеништва. Слово о кнезу Лазару и о православнима приказује кратку беседу јер је у средишту списа опис стања

околности кнежеве смрти, само се исказ у Слову кнезу Лазару може разумети тако да је српски кнез убијен после престанка борби, док остали састави само наводе да је погубљен, што се није морало догодити након битке. Исто тако треба имати на уму да је кнежева смрт врхунац прославних састава и да је зато приказана на крају приповести о Косовском боју.

¹ На тај начин смрт кнеза Лазара и његових ратника постаје спој феудалног и хришћанског концепта племените смрти. Одабиром смрти српски кнез и његови вазали покуравају се свом сизерену: први Господу а други своје војсковођи. Хришћански концепт је у првом плану због сукоба двеју вера, те кнез „љуби горње отачаство“. Иза њега се, карактеристично за позни средњи век, открива жртвовање за своју државу-отаџбину, Е. Н. Kantorowicz, *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought*.

² Ђ. Сп. Радојичић, *Похвала кнезу Лазару*, 251. Сматрам да се говор може уочити и у Пролошком житију, а не само у потоња три дела, како је наведено у: Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни сѝиси*, 337–349.

³ С. Новаковић, *Нешћо о кнезу Лазару*, 159–164, 162.

⁴ В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 89–90.



после битке. Кнез, понављајући речи из Јеванђеља по Јовану, позива војнике да „положимо душу своју за другове своје како рече Господ”¹.

Без обзира на могуће изворе беседа – било да су везане за преводе историографских дела, народно епско певање или певање на дворовима – оне имају јасно место у приказу одабира мартирске смрти.² Пошто кнез у три списа позива своје саборце на жртву, најављена светост је заједничка. У прилог томе говори ратнички хор.³ Једино у Пролошком житију ратници не одговарају кнезу Лазару, али пред битку траже од Бога да не „разори завет свој од њих”.⁴ У Слову кнезу Лазару патријарха Данила одговор је мисаоно и стилски најразвијенији. Ратници заједно са Лазаром одлучују да „за отачаство умремо... да свагда живи будемо, принесемо Богу себе, живу жртву... један гроб да нам буде и једно тело поље тела наша да прими да би нас едемска светла насеља примила”.⁵ Слово о кнезу Лазару и о православнима доноси кратак хорски одговор ратника којим они обзнањују да ће послушати кнежев савет.⁶

Јасно је колико је и ауторима и публици било важно да се истакне да је косовски подвиг био заједнички. То је додатно наглашено описом битке и заједничке погибије. У Пролошком житију је колективна жртва у првом плану. У кратком тексту је три пута наведено да је Лазар страдао заједно са својим ратницима – прво на самом почетку и потом на крају уводног дела: „убише мачем часног Лазара и са њим много мноштво тисућа његових јединомислећих слугу који су са њим војинствовали и

¹ И. Плаовић, *Слово о Светом кнезу Лазару*, 49–50. Цитат према: Јн 15, 13.

² Ђ. Трифуновић је приметио постојање кнежевих говора и посветио им је неколико редова. Он се позабавио могућим изворима за њихово писање, које види у хроникама Георгија Амартола, Константина Манаса, Јудејске војне Јосифа Флавија и Александриде, в. Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни сјиси*, 337–349. О вези кнежевих говора и различитих врста усмене књижевности в. аргументе Д. Костића и коментар на њих са даљим тумачењима у: С. Матић, *Два њрилоја о Даниловом Слову о кнезу Лазару*; исти, *Трећи њрилоја о Даниловом „Слову“*.

³ Хор ратника не представља новину у српској књижевности; он се налази и у многим житијима Немањића, Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни сјиси*, 350–354.

⁴ Ђ. Сп. Радојичић, *Похвала кнезу Лазару*, 252.

⁵ В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 90.

⁶ И. Плаовић, *Слово о Светом кнезу Лазару*, 50.



са господином свој крај примише”¹. Након детаљног описа битке још једном се помиње да је Лазар са мноштвом својих благородних војника умро, Христу се престадио и украсио се *ц(оу)ч(е)ннич’скииц(ь) вѣнцѣи*.² Синаксарско житије сажето приказује ову мисао, те је Лазар као пастир своје стадо повео на жртвовање зарад Христа: „проливши своју крв... би нови мученик Лазар... и велики мученик приведе сабор Христу Богу својему у Вишњи Јерусалим као некада Исус Навин људе Божје у Обећану земљу”³ У Словоу кнезу Лазару патријарха Данила ратници су окићени венцем мучеништва иако је опис њихове смрти одвојен од приказа кнежевог погубљења. На једном месту се чак наводи да се и „на њих мисли писањем Слова... јер похиташе мучеништва венцу, победу достигоше, и на земљи и на небесима се прославише”⁴. Слово о кнезу Лазару и о православнима је у сагласју с претходним делима, но средишња идеја је занимљиво обликована: кнез и ратници се *коупно вѣнцѣиъ звѣзѣошѣ*.⁵ У малој вечерњи другог круга истиче се да је кнез „са собом привео збор мученика Христу”⁶.

Славећи кнеза, рани састави су славили све који су положили жртву на Косову. Разлог за то може се наћи у интересу породица преминулих ратника да сачувају сећање на своје најближе. Природни оквир за очување успомене било је богослужбено сећање – као најстабилнији и најтрајнији вид колективног сећања у средњем веку.⁷ Тако се у списима намењеним штовању светог откривају главни заинтересовани за његово ширење.⁸ Поред заједничких одлика, састави носе и њима својствене поруке.

¹ Ђ. Сп. Радојичић, *Похвала кнезу Лазару*, 251.

² *Истио*, 252.

³ С. Новаковић, *Нештио о кнезу Лазару*, 163.

⁴ В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 94.

⁵ И. Плаовић, *Слово о Свейѣом кнезу Лазару*, 50.

⁶ Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, *Служба свейѣом кнезу Лазару*, 216.

⁷ Заиста је потреба ратничких породица могла стајати иза снажног штовања и великог броја прославних састава насталих у кратком периоду. О утицају гласа народа на уврштење у ред светих писано је у: М. Kaplan, *L'ensevelissement des saints*.

⁸ О прославним саставима као изворима за разумевање круга подршке култу в. R. Folz, *Les saints rois*, 66. Франк Кемпфер је изнео тезу да су побуде за књижевни рад биле одраз друштвених и историјских прилика, F. Kämpfer, *Der Kult des*



Наслов Пролошког житија најављује „спомен... благородног и благочастивог Лазара, самодршца и кнеза све српске земље, и свих православних хришћана... који су у благочасти од нечастивих Агарена с њим скончали”.¹ Помен православних хришћана уздиже локалну битку на сукоб двеју вера, те је његов исход морао бити значајан за хришћанство у целини.

Пролошко житије се састоји од прозних и поетских делова. Почиње стиховима у којима је кнез Лазар приказан као „благочастивог корена најблагочастивији изданак”, ревностан у подвизима и доносилац благочашћа свом отачаству. Следи кратак говор којим кнез најављује да ће душу положити за Господа. Стиховни део завршава се поменом смрти кнеза Лазара и са њим јединомислећег мноштва.

Обраћањем „свештеном и часном сабору” писац почиње прозну повест о Косовској битки. Свети Симеон и Сава су молитвама „наоружали” кнеза Лазара и његове војнике и тако им помогли да однесу победу. Потом се говори о обезглављењу Мурата и убиству многих њему блиских. Али убијени су и кнез Лазар и мноштво његових а Бог их је украсио мученичким венцем „који је блистао јаче од сунца”. Следи стиховни опис преноса моштију, а на крају се налази молитва у стиху за заштиту Раванице и њених монаха. Стога се може закључити да је Пролошко житије настало за прослављање у Раваници.²

Пролошко житије указује на двојако виђење српске победе у Косовској битки. Према једном је српска војска стицањем венца мучеништва победила смрт.³ То је најважније тумачење и основа богослужбеног прослављања кнеза Лазара и његових војника. Поред тога, аутор говори да војници „светлу победу показаше. Злочастивог амира

heiligen Serbenfürsten Lasar; в. сажетак рада у: исти, *Почетак култа кнеза Лазара*. Он сматра да састави немају политичку функцију, што за неке није био случај.

¹ Ђ. Сп. Радојичић, *Похвала кнезу Лазару*, 251.

² О писцу се може закључити да је био образован, на шта указује позивање на Слово о васкрсењу Христовом Атанасија Александријског као и помен молитви Светих Симеона и Саве, Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни сјиси*, 31–36.

³ О симболици венца мучеништва, који постаје подвиг на путу ка небеском царству, расправљано је у: исти, 365–371; Ђ. Трифуновић, *Косовско сјрадање и небеско царство*, 260–263. Још један поглед на симболику, изучавану кроз мотиве лепоте и светлости као одраза духовног стања косовских ратника, в. у: исти, *Смрт и лејоша у српским средњовековним сјисима*.



победише и мрску главу његову одсекоше”.¹ Дакле, победа се везује и за смрт Мурата I, што се понавља и у другим саставима. У годинама после Косовске битке значај Муратове смрти могао је изгледати и већи будући да се Бајазит повукао са српског простора. Привременим повлачењем Османлија могле би се објаснити прве вести о Косову.² Лазаревићи јесу признали Бајазитово сизеренство, али се он у тренутку преноса налазио у Малој Азији. Пошто Пролошко житије није настало у владарском кругу, могуће је да се ради о независном доживљају последица битке. Да закључим, у делу је забележено двојако тумачење победе: једно које је везано за штовање нових мученика и друго ослоњено на смрт османског владара и одсуство његовог наследника са српског простора.

Опширније Синаксарско житије прво приказује порекло кнеза Лазара. Он је „отачаством, рођењем и васпитањем био српског колена”.³ Ради доброг делања, кротости и храбрости био је награђен „саном” од цара Душана и постао је први у његовој палати. Због тога је узео за жену Душанову сродницу, уз цареву сагласност. Писац додатно наглашава да је Лазарева супруга била пореклом од Стефана Немање, првог господара Срба.⁴ Захваљујући својој кротости, благој нарави и праведности, наследио је цара Уроша (1355–1371).⁵ Аутор истиче благослов архијереја, патријарха, свештенства и српског сабора за успон кнеза Лазара на „српски престо”.

Описи односа са архијерејима и монасима, којима је указивао почасти, поштовања старих и поучавања младих, помоћи слабима и подизања цркава представљају српског кнеза као идеалног хришћанског владара. Градитељ и обновитељ цркава у славу своме Господу, био је оутврђеник и крћпостъ отънствоу својемоу, хришћанскомоу родоу.⁶ Наведени

¹ Ђ. Сп. Радојичић, *Похвала кнезу Лазару*, 252. Тек после тога говори се о мартирској смрти хришћана.

² Нећу понављати анализирани вести о исходу битке. О томе в. С. М. Ђирковић, *Косовска бишка у међународном контексту*.

³ С. Новаковић, *Нешто о кнезу Лазару*, 159.

⁴ „...кћи некога велможе. И она је рода светла и славна и нарочита, корена неког царског, од племена Светога Симеона Немање, првог господара Срба”, *истио*.

⁵ „...промислом и добротом Божјом кротости ради и правде... постави се увек спомињани муж кнез Лазар на српски престо”, *истио*.

⁶ *Истио*.



примери могу се сврстати у топосе пастира и учитеља.¹ Круна кнежевих богоугодних дела јесте подизање Раванице. Представљено је подизање, даривање и утврђивање манастира и начињена је похвала знаменитом светилишту. Ови описи откривају очевица.² Синакарско житије је, стога, славило и кнеза–мртира и Раваницу – средиште његовог штовања.

Иако се Срби не поистовећују с православним хришћанима као у Пролошком житију, писац Синакарског житија је такође приказао бој као сукоб двеју религија. Османлије су Божја казна за грехе, али кнез одлучује да брани своје отачаство. Сведена беседа служи охрабривању његових војника.

Захваљујући метафорама, кратак опис битке је врло упечатљив: описује се „звек“ и обиље крви по којој су се трагови коња познавали на тлу. Српски кнез и мноштво његове властеле приведени су као овце на клање.³ Опис Лазареве смрти није издвојен, али је истакнута кнежева пастирска улога. Српски кнез је подражаватељ Христа, због којег је пролио своју крв и постао „нови мученик Лазар“. Кнез је привео сабор мученика у Вишњи Јерусалим, као што је Исус Навин људе увео у Обећану земљу.⁴ Пошто су кнез и мученици победили смрт, Обећана земља није овоземаљски простор већ Вишњи Јерусалим. Повест о битки је завршена напоменом да је српски кнез био сахрањен „близу тога места, у митрополији“.

Синакарско житије се завршава преносом, који се одиграо захваљујући кнезу Стефану Лазаревићу и монахињи Јевгенији. Такав приказ потврђује законитост Стефановог положаја, док називање кнегиње Милице монашким именом указује на то да састав није настао

¹ Наведени примери не представљају збир топоса пастира и учитеља, в. Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 184–204.

² То потврђује не само опис даривања посуђа, кадионица, чаша, свећа... већ и име игумана Раванице, Арсенија, које се не налази ни у једном другом делу, С. Новаковић, *Нешић о кнезу Лазару*, 161. Опис Раванице и манастирске тврђаве коментарисао је Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни сјиси*, 96–99.

³ С. Новаковић, *Нешић о кнезу Лазару*, 163.

⁴ *Исјо*. Идеални владар–ратник, Исус Навин, схваћен је као префигурација Исуса Христа који је људе увео у живот покрај Бога. О лику Исуса Навина, који постаје посебно присутан у повељама немањићких владара од 14. века, уп. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 222–232.



убрзо по преносу. Кнез Стефан и Јевгенија су, примивши благослов од архијереја, окупили „мноштво народа, епископе, клерике, монахе...”, откопали цело тело и пренели га у Раваницу. Тако опис преноса, ма како сведен, још једном легитимизује његове организаторе.

Важно је нагласити да је мартирство кнеза Лазара пратила моћ чудотворења. У Синаксарском житију се говори о два чуда: кнежево тело је у првој гробници нађено нераспаднуто, док у Раваници долази до оздрављења.¹ Пошто мартири стичу светост подвигом смрти, није било неопходно да буду чудотворци.² Можда су чуда истакнута због наслеђених образаца потврђивања светости. Оздрављење у Раваници служи потврди кнежеве сагласности са преносом, грађењу угледа светишта које чува реликвије и утврђивању његовог статуса као места ходочашћа.

Будући да прославља кнеза Лазара и заједничку светост смешта у други план, Синаксарско житије садржи идеолошке поруке. Легитимитет кнеза Лазара истиче се везом са Немањићима преко кнегиње Милице, чиме се ствара континуитет власти од Стефана Немање.³ Лазарева светост и посебно опис преноса легитимизују Стефана Лазаревића. Раваница је слављена као богоугодно дело кнеза Лазара, као чувар његових моштију и као место одигравања нових чуда.

Слово кнезу Лазару патријарха Данила (око 1390–1395/1396. или 1400. године)⁴ издваја се од раних састава посвећених српском кнезу.

¹ С. Новаковић, *Нешто о кнезу Лазару*, 163–164. О подели хагиографије на период пре и после првог чуда, које симболише тренутак објаве светости, в. Е. Patlagean, *Ancient Byzantine hagiography and social history*, 107–108.

² О проблему чуда в. М. Kaplan, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?*

³ Врста легитимитета која се заснивала на идеји изреченој у Посланици Римљанима апостола Павла – 11,16: „ако је корен свет, то су и гране“ – била је једна од окосница владарске идеологије не само Немањића већ и многих европских династија. О српском случају биће више речи у делу где је та врста легитимитета у првом плану, а за европске примере в. А. Vauchez, *«Beata stirps»: sainteté et lignage en Occident*.

⁴ Претпоставља се да је патријарх Данило син монаха Доротеја, оснивача манастира Дренче (манастир је подигнут 1382. године) где је Данило био први игуман. Близина Крушевца и Лазарево покровитељство нових монашких заједница упућују на то да су оснивач и његова породица били блиски политичком врху Кнежевине. О патријарху Данилу в. М. Пурковић, *Српски њајријарси средњега века*, 127–134. О избору патријарха Данила и вези с потоњом транслацијом



Спис се може поделити на неколико целина: живот и дела кнеза Лазара, битка, пренос моштију, похвала мученицима и порука сабору верника. Косовска битка је у средишту Слова кнезу Лазару, али је опис преноса реликвија опширнији него и у једном другом саставу. Наводи се, наиме, како је дошло до преноса, описани су путања и приспеће моштију и осликане су прилике у српским земљама.

Дакле, Слово кнезу Лазару садржи одлике транслација: њиме се приказује порекло реликвије и њен пренос и освећује се место на којем је похрањена.¹ То упућује на помисао да је Слово кнезу Лазару настало за потребе комеморације преноса – било да је у питању мање званично обележавање или празник преноса. Ђорђе Трифуновић је указао на то да се у Служби кнезу Лазару не помињу ни пренос ни Раваница. Он је навео да разлог може бити то да је „постојала нека свест о уобичајеном слављу преноса Кнежевих моштију, што је могло да се исказује и у богослужбено-песничким врстама (стихире, канон, служба)”². Не треба искључити могућност да је макар у Раваници обележаван пренос и да је томе било намењено Слово кнезу Лазару.

Уколико је постојао празник, Данилово дело је могло преузети место синаксарског житија у богослужењу.³ На ту намену упућује то што Слово кнезу Лазару и Синаксарско житије имају сродну структуру и садржај. Најважнија разлика између два списка односи се управо на детаљнији опис преноса моштију у делу патријарха Данила. Слово кнезу Лазару је могло бити читано и у мање званичним околностима: на пример окупљеним ходочасницима. Можда је таква употреба била разлог због којег је преписивач унео уводне делове Синаксарског житија

моштију в. Ђ. Сп. Радојичић, *Избор њаџиријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара*. О годинама које је Данило провео на патријаршијском престолу в. потпоглавље *Кнез Лазар*.

¹ В. увод у потпоглавље *Нови заштићеници*.

² Друга ауторова теза гласи да се Служба кнезу Лазару може везати за период пре преноса у Раваницу, Ђ. Трифуновић, *Косовски бој у српској средњовековној књижевности*, 22–23.

³ Према мишљењу Данице Поповић, Слово кнезу Лазару патријарха Данила имало је житијну и мартиролошко-хагиографску функцију, Д. Поповић, *Српска владарска translatio као тријумфални adventus*, 251.



и Слова о кнезу Лазару и о православнима у Данилово Слово кнезу Лазару.¹ То је облик у којем је састав сачуван до данас.

Спис почиње поменом краљева и царева из династије Немањића, јер се, како патријарх наводи, „младица тражи од корена”. Међу њима је издвојен цар Душан – „први и последњи”.² Већ ово кривотворење указује на идеолошку функцију списка.³ Она се открива и у исказу да је цар Стефан Душан с великим слугом Прибцем био као „једна душа у два тела”⁴. Прибчев син Лазар израстао је у кротког, разумног и храброг младића благе нарави, те је цар Душан свом савету (синклиту) најавио да ће младић управљати српским земљама.⁵ Лазар је Душану био близак као син, због чега га је цар поучавао добрим обичајима и дао му је за супругу „блиску сродницу која проиходи из њиховог корена, кћер великог кнеза Вратка”, као и титулу ставиоца и део земље да влада.⁶ Изостављањем цара Уроша и инсистирањем на духовним и породичним везама са Немањићима и на пореклу дворске титуле и феуда од цара Душана, српски патријарх је представио кнеза Лазара као легитимног самодршца српских земаља.

Како би се оснажио приказани легитимитет, цар и будући кнез упоређени су са Мојсијем и Исусом Навином. Лазар је, као Исус Навин, био наследник и начелник Изабраног народа и идеални ратник. Тако се

¹ В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 83–85; Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни сјиси*, 41. О редоследу читања измешаних листова Слова кнезу Лазару в. С. Матић, *Два њрилоја о Даниловом Слову о кнезу Лазару*, 5.

² В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 85.

³ Разлог изостављања цара Уроша може бити околност да је владавина цара Душана била запамћена као најближе славно доба српске државе. Такође, успон кнеза Лазара био је макар делимично везан за опадање Урошеве царске власти. О томе в. општи преглед у: Р. Михаљчић, *Крај Српској царствија*; исти, *Лазар Хребељановић*, 13–68.

⁴ В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 85–86. На тај начин изведена је додатна веза између двеју династија на основама сличности јунака, С. Марјановић-Душанић, *Династија и свейности у доба њородице Лазаревих*, 77.

⁵ „нека вам је знано... да ће овај младић за нас нешто велико бити и господствовати српским земљама”, В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 86.

⁶ *Истио*.



Лазар „после великих и побожних краљева... именована владарем свим Србљем”¹

Лазар се представља као идеални владар, посвећен бризи о монасима (посебно испосницима) и подизању храмова: истиче се да није било манастира на Светој Гори који кнез није даривао. Одељак се завршава топосом неисказивости, односно немогућности да се опише свака кнежева врлина. Врхунац кнежевих дела је и овде подизање Раванице. Опис цркве и њеног утврђења, манастирских грађевина, попут трпезарије, као и духовног напретка има две функције: приказује Раваницу као свето место које ће бити достојно да прими мошти новог свеца и уједно слика благостање српске земље које је узроковало османски напад.²

Пошто је описао Раваницу, патријарх Данило наводи да је разлог Муратовог напада била завист због лепоте и украса српске земље.³ Патријарх дели свет на Божје и ђаволове људе: Лазар је испуњен анђеоским достојанством и славом, док Мурат има достојанство отпалих. Тиме се слика свет који је сачињен од двојности врлине/греха и хришћана/нехришћана.⁴

Приближавање Мурата са „безбројним мноштвом народа” јесте увод у композицију која приказује мирно прихватање смрти и то да је косовски подвиг био заједнички.⁵ „Уоквирени” мотивима Христовог страдања и кнежевим молитвама, говор и хор ратника добили су доста простора. У првој молитви српски кнез описује неминовност сукоба са „законопреступницима” и тражи помоћ од Бога. Следи беседа „велможама, војводама, војницима великим и малим”, у којој српски кнез говори да је „боља смрт у подвигу него живот са стидом... да бисмо

¹ *Истио*.

² О екфрази Раванице, која је заправо прилагођени опис манастира Бањске из Пролошког житија краља Милутина, што указује на дубље поруке патријархових дела, в. Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 48–51. О екфрази и њеном месту у спису писала је и И. Плаовић, *Српска средњовековна слова и похвале*, 241.

³ Занимљиво је поређење Мурата I са Александром Великим и Ксерксом, В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 88–89. То отвара питање читања античких дела из којих нема цитата нити алузија пре овог доба. На то је указао Ђорђе Трифуновић приликом анализе Лазареве беседе и хора ратника.

⁴ О томе више у потпоглављу *Сйрадалник нових йројона: Георџје Крайвовац*.

⁵ Композиција се налази у: В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 88–93.



поживели вечно на небесима назовимо себе војницима Христовим”. „Наоружани речима”, ратници хорски прихватају кнежев савет наводећи да их „Бог подиже а кнез васпита”. Потом цела војска прима причест и обраћа се Господу понављајући речи Псалма и Јеванђеља по Луки: „Боже, у руке твоје душе наше предајемо”.¹

Насупрот првој молитви којом кнез тражи помоћ од Господа у предстојећој битки, молитва након причешћа симболише тренутак прихватања мучеништва. Лазар, који у сузама на земљи изриче молитву, упоређен је са старозаветним Јеремијом који плаче. Тиме је будућност српског народа упоређена са вавилонским ропством јеврејског. Српски кнез моли Бога да му опрости грехе и да га удостоји „мученичког страдања венца”. Овим редовима је кнежево мирно прихватање мартирске смрти утврђено.

Данило се потом обраћа слушаоцима речима пророка Исаије (који је живео у време краља Језекија) и цара Давида о греху и опросту.² Затим се позива на Прву посланицу Коринћанима која говори о љубави и смелости у приступу Богу.³ Позивање на апостола Павла значајно је зато што је према традицији апостол такође обезглављен. Тиме мартирство српског кнеза добија још једну претходницу, поред оне суштинске оличене Христовом жртвом.

Следи опис Косовске битке и погибије хришћана.⁴ Војници „похиташе мучеништва венцу, победу достигоше и узеше је, и на небесима и на земљи прославише се”. Данило опет инсистира на поларизовању света, па су пали српски војници ушли у „неизрециву радост” а Османлије у „таму”. Смрт кнеза Лазара издвојена је од осталих како би се истакло полагање тела у приштинску цркву Вазнесења Христовог. Тако је српски кнез постао „добропобедни и ревнитељ Божје љубави нови мученик кнез Лазар”.

Према приказу у Слову кнезу Лазару пренос је представљен као традиционални пренос моштију српског владара.⁵ Опис је започет

¹ Заправо, у питању није цитат већ прилагођавање стиха, и то Пс 30, 6 односно Лк 23, 46.

² В. Ћоровић, *Силуан и Данило II*, 92. Цитат према: Ис 1, 18 и Пс 32, 1–2.

³ 1. Кор 2, 9.

⁴ В. Ћоровић, *Силуан и Данило II*, 93–94.

⁵ О српским владарским транслацијама, укључујући и пренос моштију кнеза Лазара, в. Д. Поповић, *Српска владарска translatio као тирјумфални adventus*.



похвалом кнегињи Милице у којој је истакнуто да је она „од коре на Светог Немање”. Њено порекло показује изворе државничких, односно мушких, квалитета намеснице: она је благоразумна, мужевна, милостива – чиме се оправдава њен регентски положај.¹ Поред тога, патријарх Данило наглашава двостепени легитимитет Стефана Лазаревића – од светородне династије Немањића и од оца – новог мученика. Српски патријарх то показује на још један начин: саставима посвећеним великом жупану Стефану Немањи (1166–1196), архиепископу Сави (1218/1219–1233), краљу Милутину (1282–1321), односно целој династији, и кнезу Лазару он образује нов низ светих владара и нову династију Немањића-Лазаревића чији је легитимни наследник кнез Стефан.²

Још на једном месту показује се значај породичних веза са Немањићима за право на власт. Приликом описа изласка Вука Бранковића и његове супруге Маре у сусрет моштима наводи се да је он „од Немањиног племена, син севастократора Бранка и Младенов унук”, као и то да му је додељена земља и да су му се у расподелу државе прикључили бољи градови.³ Тако је патријарх Данило на исти начин представио Вука Бранковића као једног од политичких наследника Немањића.

Према патријарху, после годину дана тражили су млади кнез Стефан и његов брат Вук, *словесем(ь) прѣмвдрнѣцъ*, пренос очевих моштију.⁴ Тело је нађено „цело и очувано” – дакле, патријарх потврђује да се кнез у Приштини доказао као чудотворац. Мошти су испратили Бранковићи са својим велможама, а потом се одиграло прво приспеће реликвија.⁵ До њега је дошло код Брвеника, након чега су мошти преноћиле у Новој Павлици, задужбини сестре кнеза Лазара, Драгане, и

¹ В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 95, посебно описи кнегињиног мужаства на страни 98.

² О томе в. потпоглавље *Свейородна династија Немањића*.

³ В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 96.

⁴ *Исѣо*, 95.

⁵ Пошто Бранковићи у том тренутку још нису били Бајазитови вазали, вероватно је то разлог што су мошти испраћене само до границе, надамак Брвеника. Лазаревићи су макар формално били у рату са Бранковићима. О етапама преноса в. увод у потпоглавље *Доба ѡрѣноса моштију*.



њених синова Стефана и Лазара Мусића. Браћа Мусићи – такође ковски страдалници – били су сахрањени у својој задужбини.

Опис путање преноса моштију кнеза Лазара врло је занимљив. Од Приштине до Раванице најбрже би се стигло прикључивањем на пут Ниш–Крушевац, при чему би кнежеве мошти могле преноћити у придворној цркви Лазарици. Слово кнезу Лазару, међутим, говори о путу преко Брвеника, одакле би мошти путовале долином Западне Мораве и одатле ка Раваници.¹ Ови редови сутеришу да је први долазак реликвија имао посебно значење. Истичући ноћење у Новој Павлици, српски патријарх је подсећао на Лазареве рођаке Мусиће који су заједно с њим положили своје животе. Путовање моштију, а следствено и опис путовања, био је заправо комеморативни чин.

Следећи свечани долазак реликвија одиграо се пред Раваницом, при чему је приказан политички врх Кнежевине на којем је кнегиња Милица са синовима и „свим благородним“.² Тада долази до кнегињиног плача над кивотом – којим се први пут у српској књижевности уводи плач као развијена форма.³ За разумевање штовања светих важан је Данилов опис преобраћања жалости у радост и песму. Наиме, присуство новог свеца, који је био гарант Божје заштите и помоћи, имало је моћ да пренебрегне реалност овоземаљског живота.

Данило је оставио неколико трагова о писању прославних састава. Он помиње надгробне песме приликом доласка у сусрет моштима и псалме и песме које су певане приликом полагања моштију у цркву Вазнесења Господњег. Такође, он говори о слављу што је уприличено за спомен и о великом даривању сиротих у Раваници. То показује да су, као у Западној Европи, сиромашни у близини цркава и манастира,

¹ Г. Шкриванић, *Пушеви у средњовековној Србији*, 82–109. Иако се пролазак кроз Крушевац (или Љубостињу) не помиње, то не значи да се он није одиграо, већ да је боравак моштију у Новој Павлици од посебног значаја за патријархов спис.

² Увек се приказују световни владари, затим црквени великодостојници и „мноштво народа“. О улози транслација у политичким репрезентацијама, при чему приспеће (*adventus*) и примопредаја (*susceptio*) реликвије имају најважније место, в. Е. Bozócky, *La politique des reliques*, 50–72, 119–165, 203–254; М. Kaplan, *L'ensevelissement des saints*, 130–131.

³ О жанру плача в. Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 248–252. О плачевима у покосовској књижевности в. исти, *Српски средњовековни сјиси*, 372–384. О плачевима кнегиње Милице у различитим саставима в. и И. Плавић, *Милица жали*.



најчешће даривани храном, били важни у одржавању сећања на знамените личности, а посебно свете.¹

Након тога описује се страдање српских земаља, како од „Исмаилћана” тако и од угарске војске. Општи плач и ридане што су уследили прати поређење са Јеремијиним плачом, при чему се сада истиче да је пророк туговао над палим Јерусалимом 586. године пре н. е.² Тиме се страдање српског народа опет пореди са страдањем јеврејског а положај под Бајазитом са ропством под Набукодоносором. Општа жалост и туга прекинути су владавином кнегиње Милице и кнеза Стефана: „српска земља... опет се на пређашњу лепоту подиже и... украшаваше и умножаваше”³. Кнез Стефан је, уз благослов патријарха – аутора, преузео српски скиптар. На крају патријарх Данило пише заједничку похвалу кнезу Лазару и косовским мученицима и поруку вернима да поднесу своје подвиге као што су то учинили свети које славе.⁴

Истакла сам да Слово кнезу Лазару наличи жанру транслације и да је, можда, писано за потребе неког облика комеморације преноса. У вези с природом списа јесте његова везаност за историјски тренутак у којем је настао. Околност да је аутор српски патријарх, којег је лична историја везивала за кнеза Лазара, упућује на укључивање идеолошких порука.⁵ Оне се откривају у прећуткивању имена другог српског цара и истицању порекла кнегиње Милице ради представљања нове династије Немањића-Лазаревића, односно законитости положаја кнежева Лазара и Стефана. У том је смислу Слово кнезу Лазару веома блиско Синаксарском житију, с тим што је идеологија у патријарховом делу истакнутија.

Слово кнезу Лазару је на изванредан начин и огледало политичке стварности будући да је Вук Бранковић приказан као један од наследника Немањића, иако се не помиње његово учешће у боју на Косову. Такође, упади османских и угарских војски били су реалност Српске кнежевине у последњој деценији 14. века. Та историјска одређеност

¹ O. G. Oexle, *Die Gegenwart der Toten*, 52–53; idem, *Memoria als Kultur*, 43–45.

² В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 96–98.

³ *Исїо*, 98.

⁴ *Исїо*, 100–101.

⁵ О овој особеној политичкој функцији штовања светих у различитим крајевима Европе в. зборник *Politik und Heiligenverehrung*.



може бити још једна потврда претпоставке да је спис настао ради комеморације преноса.

У Слову о кнезу Лазару и о православнима најјасније је исказана идеја о заједничком страдању и светости. Наслов подсећа на Пролошко житије и показује да је дело посвећено кнезу Лазару и свим косовским мученицима и да уз то приказује кнежев живот и пренос моштију: „Слово о... кнезу Лазару и о православнима са њим побијеним од нечастивих Агарена, и помен о његовом житију и о страдању и преносу моштију”.¹

Обиман увод обележен је мотивима покајања и страдања.² Поред тога, писац у њему истиче да доноси поучну повест која „треба да користи слушаоцима а не ради похвале новом мученику”.³ Као и у Пролошком житију, српски кнез није доведен у везу са Немањићима. Лазар је „због различитих врлина постао самодржац све српске земље”, а на другом месту каже се да му је држава „од Бога дата”.⁴ Представљен је, очекивано, као идеални владар који се окружио монасима (духовним мужевима) као саветницима и наставницима. Опис посвећеног и мудрог живота обележен је истицањем кнежеве наставничке и пастирске улоге. Видевши многа добра српских земаља, ђаво, потакнут завишћу, подигао је Мурата на рат. Исти узрок и опис учешћа „многих народа” у османској војсци налази се у Слову кнезу Лазару патријарха Данила.⁵ У оба дела аутори се позивају на Посланице апостола Павла.⁶

Следе кратка кнежева беседа и одговор ратника, које аутор, по сопственим речима, не доноси у целини. Беседа је блиска оној у Слову кнезу Лазару и у оба дела се такође говори о причести пред битку. Опис сукоба је веома потресан и усмерен је на изазивање чулног доживљаја

¹ И. Плаовић, *Слово о Светиом кнезу Лазару*, 48.

² Издвајају се цитати из Мт 16, 24 и Мк 8, 34: „Ко хоће са мном бити мора крст мој узети”, И. Плаовић, *Слово о Светиом кнезу Лазару*, 48. Анализу реторичке природе Слова о кнезу Лазару и о православнима, уочљиве по употреби општих места, међу којима је „максимална уопштеност увода”, в. у: иста, Слатка и ствар и име.

³ рад[н] подзи, а не можда радн похвали, И. Плаовић, *Слово о Светиом кнезу Лазару*, 49.

⁴ *Истио*.

⁵ *Истио*.

⁶ У Слову о кнезу Лазару и о православнима позива се на 1. Тим 6, 7; 1. Кор 13, 12 и 1. Солуњ 4, 13 на странама И. Плаовић, *Слово о Светиом кнезу Лазару*, 48, 55.



код слушаоца/читаоца. Тако аутор, следећи традицију мартирских живота, пише о викању, рзању коња, звекету оружја, огњеним топовима, рекама крви, палим трупима... Опис Лазареве смрти прати помен „мноштва погубљених благородних и побожних хришћана”. Приказ битке завршен је истицањем да су се сви заједно украсили венцем мучеништва.

Потом се говори о недаћама које су снашле Србе после битке, али су, за разлику од Слова кнезу Лазару, само Османлије доносиоци Божје казне. Следи опис проналаска целог Лазаревог тела, после чега је оно, под вођством кнеза Стефана, брата му Вука, мајке Јевгеније и патријарха са архијерејима, игуманима и монасима и свим синклитом, пренето у Раваницу. У овим редовима писац неколико пута истиче да је кнезу Лазару већ установљен празник.

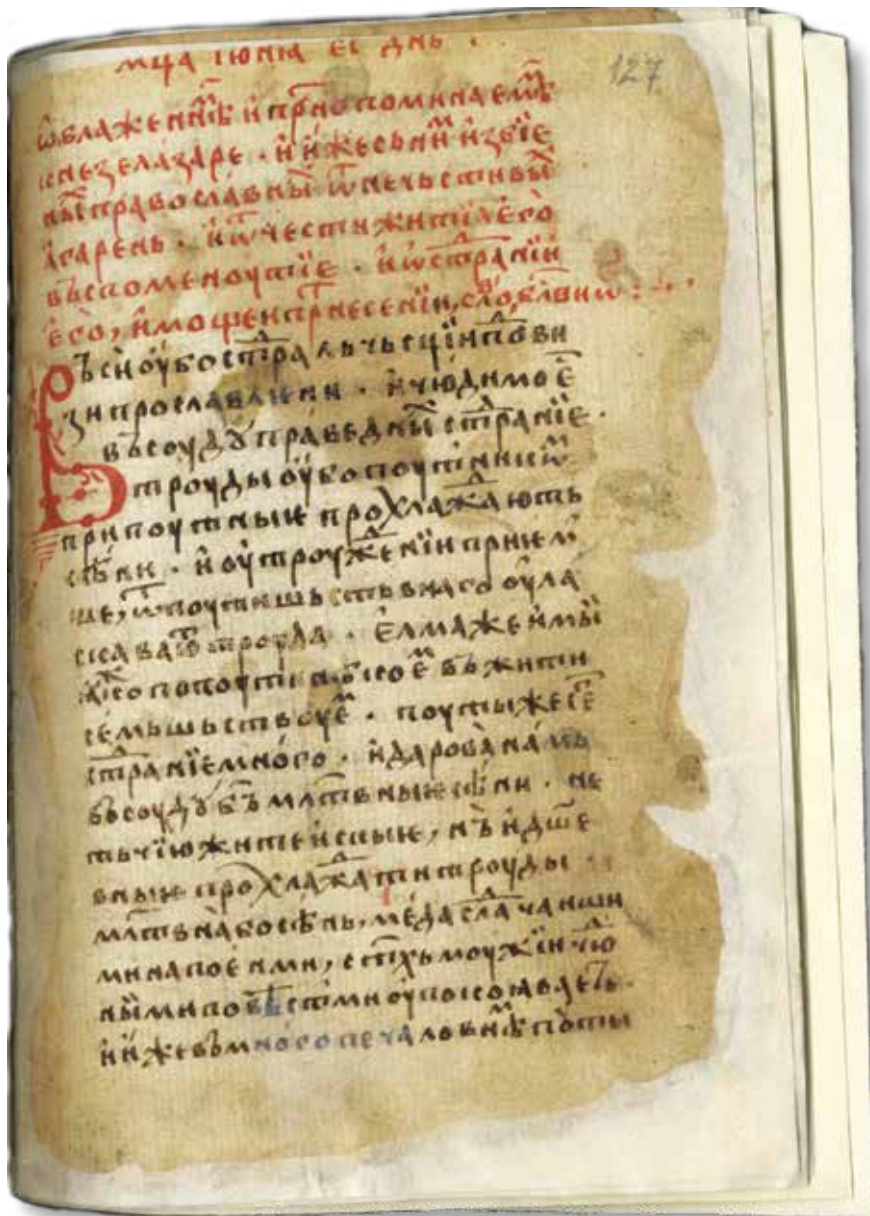
Слово о кнезу Лазару и о православнима особено је стога што у опису преноса моштију преовлађују три плача: ауторов, Миличин и плач кнежевих синова.¹ Плачеви заправо чине највећи део списка. У ауторовој тужбалици помиње се плач српске земље за старим и младим чедима, за свима, за закланима, одведенима и опустелом земљом, а највише јер је лишена кнеза Лазара. Тај плач је већи од Рахилиног јаука покрај Раме, места где је Набукодоносор окупио Израил и одвео га у ропство. Према Старом завету, Рахила одбија да буде утешена зато што њених чеда „више нема”. Њој је, међутим, Господ обећао награду и избављење.² Та алузија је могла носити оптимистичну поруку будући да је њоме најављено избављење српског народа. С друге стране, пошто се исти редови понављају у Јеванђељу по Матеју након описа покоља деце у Витлејему,³ могуће је да се аутор позвао на ту библијску причу. У прилог томе говори наставак ауторовог тужења.

У ламенту се пренос кнежевих моштију пореди са преносом Јаковљевих моштију из Египта, када су странци плакали за Израиљом.

¹ И. Плаовић, *Слово о Свјетом кнезу Лазару*, 51–52. Ђорђе Трифуновић сматра да се у Слову о кнезу Лазару и о православнима налазе два Миличина плача (Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни сјиси*, 375). Томислав Јовановић и Ирена Плаовић протумачили су исказ „тужно плаче удовствујућа” као део ауторског плача. О плачевима у овом спису в. И. Плаовић, *Слатка и ствар и име*, 64–66, посебно нап. 38.

² Јер 31, 15–16.

³ Мт 2, 18.



Слово о кнезу Лазару и о православнима,
Пећ 17 шт, између 1420. и 1430. године



Тако и аутор позива „иноплеменике и саплеменике” да плачу за Лазаром јер је и страдање заједничко.¹ Писац је овим редовима указао на заједничко страдање балканских народа. Он се потом у неколико наврата позива на Јеремијин плач како би описао положај српског народа и запустелост српских земаља, оснажујући поређење догађаја на Косову падом Јерусалима и вавилонским ропством.

Приликом описа преноса кнез Лазар је први пут у прославним делима упоређен са старозаветним личностима које су биле симболи владарских врлина: он је Јосиф по целомудрености, Давид по кротости и Соломон по разуму, којег је и прстигао.² Пристизање кнежевих моштију прати подсећање на Јосифову смрт у туђини и завештање да се његове кости понесу када Израил буде напуштао Египат. Кнез Лазар није оставио завештање, али Срби су, као нови Израил, Богом покренут, сами то учинили.³ Пошто је у време преноса Јосифових остатака Изабрани народ био прогоњен од фараона, можда се показује да је територија Вука Бранковића била виђена као непријатељска. Следе плачеви кнежевих синова и кнегиње Милице. Опис преноса је завршен још једним поређењем са преносом Јосифових моштију и позивањем слушалаца да славе светог праведника.

Писац наводи да је присуствовао преносу кнежевих моштију: *ѿа збо зре азъ бываѿма.*⁴ Треба ипак оставити могућност да исказ о присуству може имати короборативну функцију и да не одражава стварно пишево присуство. Према мишљењу Ирене Плаовић, Слово о кнезу Лазару и о православнима би се могло назвати једном врстом „надгробног слова” са богослужбеном функцијом при преносу моштију.⁵ Заиста је могуће да је састав настао за потребе преноса или за доцније обележавање тог догађаја.

Спис вероватно није био намењен владарском кругу. Легитимитет је изведен од Божје милости, а не од породичних и духовних веза са Немањићима. Кнежева задужбина није поменута именом, чиме се Слово о кнезу Лазару и о православнима још једном приближава

¹ И. Плаовић, *Слово о Светиом кнезу Лазару*, 53.

² *Истио*, 54. О старозаветним узорима као носиоцима ових врлина в. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 191–216.

³ И. Плаовић, *Слово о Светиом кнезу Лазару*, 54–55.

⁴ *Истио*.

⁵ И. Плаовић, *Слатка и ствар и име*, 65.



Прошлошом житију.¹ Такође, у оба списка се истиче заједничка светост учесника Косовске битке. Поред тога, понављање мотива из претходних састава води претпоставци да их је аутор читао и прилагодио средини којој је његово дело било намењено.² Пошто се у два од четири рукописа Слово о кнезу Лазару и о православнима налази покрај Службе кнезу Лазару, готово је сигурно да је учествовало у богослужбеној комеморацији.³

Убрзо по преносу настају прве стихире и тропар кнезу Лазару који су се везивали за прослављање светог пророка Амоса.⁴ Сачувани су у малим вечерњама другог и трећег круга. Једно место њиховог настанка јесте манастир Раваница, док се друго може везати за задужбину кнегиње Милице – Љубостињу. Њима се, можда, могу додати елементи сачувани у уобличеној Служби кнезу Лазару који се могу везати за косовске крајеве.⁵ Та могућност сведочи да је писање химнографских састава, као и настанак прозних, било подстакнуто са више места.

¹ То је приметио још Ђорђе Трифуновић који је претпоставио да је један од аутора познавао други текст, Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 122–126.

² У том случају преузимање мотива постаје слика ремедијације (в. поглавље *Култови светих као облик колективне сећања*).

³ Један препис се налази у Хиландару (Д. Богдановић, *Кашалої ћирилских рукописа манастира Хиландара*, бр. 482, стр. 184), а други, иако настао почетком 15. века, увезан је у књигу из 16. века, што сведочи о још увек актуелном месту у богослужењу, К. Мано-Зиси, 37. *Служба светом кнезу Лазару и Слово о кнезу Лазару*, 315–317. О том рукопису из Пећке патријаршије (Пећ 17 шт) в. иста, *Непознати ирејис Службе светом кнезу Лазару и Слова о кнезу Лазару*. Пантелејмонски рукопис (Пантелејмон 22), у којем се текст налази самостално, био је основа за издање Ирине Плаовић, док је онај што је страдао у немачком бомбардовању Народне библиотеке 1941. године (НБ 556) објављен у: А. Вукомановић, *О кнезу Лазару*.

⁴ Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 190–199; исти, *Белешке о делима у Србљаку*, 300–302; Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, *Служба светом кнезу Лазару*, 196–198.

⁵ Ђорђе Трифуновић је изнео тезу да се у Служби кнезу Лазару налазе слојеви из различитих периода. Теза је изведена на основу ретких помена моштију и неспоминућа њиховог преноса и Раванице. Трифуновић сматра да се неки слојеви могу везати за косовске крајеве. Аргументе за то в. у: Ђ. Трифуновић, *О јочецима шћовања светог кнеза Лазара*, 129; исти, *Косовски бој у српској средњовековној књижевности*, 23.



Неколико стихира садрже очекиване мотиве: мотив непропадљивог венца, страдања и подвига.¹ У малој вечерњи другог круга истиче се да је српски кнез стекао вечни и блажени живот и да је са собом привео збор мученика Христу. У вечерњи трећег круга не помињу се други косовски мученици. У њеном наслову се истиче да кнез Лазар борави у Раваници, што је везује за средиште штовања. Поред тога, кнеза Лазара прославља сабор мученика, што ће се поновити у Похвали кнезу Лазару на покрову за његове мошти – дару монахиње Јефимије. Стога и прве песничке форме откривају различите поруке.

Са овим се затвара круг састава насталих у годинама после преноса моштију кнеза Лазара. Иако су по основним порукама сродни – што се огледа у споју личне и колективне светости, мирењу услова мартирске светости са смрћу у боју и грађењу идентитета реликвије по њеном преносу – међу њима постоје значајне разлике. Они показују вишегласје сећања на кнеза Лазара и косовске догађаје. Слово кнезу Лазару патријарха Данила предњачи у идеолошком представљању Лазаревића и истовремено приказује српску политичку стварност. Синаксарско житије такође негује перспективу Лазаревића, али на нешто умеренији начин. Пролошко житије и Слово о кнезу Лазару и о православнима одвајају се од политичких врхова и везују за Раваницу. У та два дела могу се видети тумачења која су можда била блиска већем броју становника. Разлике између ових састава нису биле суштинске – оне ће с временом избледети. Да поновим, списи су неговали полифону сећање на кнеза Лазара и Косовски бој које је одговарало физичким или апстрактним средиштима кнежевог штовања.

На овом месту ћу се задржати на Надгробном ридању за кнезом Лазаром Стефана Лазаревића од којег је сачуван само почетак.² Како је показано, плачеви су важни делови Слова кнезу Лазару патријарха Данила и Слова о кнезу Лазару и о православнима. Овде се плач издваја као засебна књижевна врста. Надгробно ридање понавља мотиве из Слова о кнезу Лазару и о православнима. Оба писца говоре о Рахилином плачу за децом и о земљи која плаче за погинулим. Спис се наставља позивањем на речи цара Давида, али се ту текст прекида. Иако значајни, сачувани редови не дозвољавају извођење поузданих

¹ Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, *Служба светом кнезу Лазару*, 216–218.

² Сачувани редови објављени су у: Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, 147.



закључака о односу између Надгробног ридања и других прославних састава.

Форма и уводни мотиви сугеришу припајање Надгробног ридања првој етапи прослављања кнеза Лазара. Ипак, пошто Стефан Лазаревић саставља текст свом оцу, можда спис треба сврстати у наредну фазу кнежевог штовања. Њој припадају Служба кнезу Лазару, Похвала кнезу Лазару на покрову за мошти који је даривала Јефимија, Похвално слово непознатог писца и, на крају, Врше мислни (Храна духовна) Андонија Рафаила Епактита. Најочљивија разлика у односу на старије саставе јесте у томе да ауторе не заокупља истицање мирног прихватања мартирске смрти. Будући да је у тренутку писања кнез био објављени светац, штован готово деценију или више, није било потребе за уверавањем заједнице у природу његове смрти. Поред тога, слави се само кнез Лазар, а не и његови саборци. Према типу светости и идеолошким порукама, састави су сроднији од оних из прве групе.

Службом кнезу Лазару, која се развила из стихира насталих убрзо после преноса, заокружује се култ новом свецу.¹ Због приписивања титуле деспота Стефану Лазаревићу њен настанак се везује за период после 1402. године.² Ипак, не треба искључити могућност да је кнежевска титула преправљена у деспотску приликом преписивања. Та могућност не значи да настанак заокружене службе треба везати за доста ранији период, те сам мишљења да је она настала најраније око 1400. године. Цела Служба или њени делови познати су у преко тридесет преписа и углавном се налазе у минејима, псалтирима са последовањем и различитим зборницима (укључујући и србљаке).³

На малој вечерњи – односно на њеном почетку где се износе најважније поруке једног списка – казује се да се кнез м(о)у(е)ниа же кн-цемь оукрми и постаде „нови Лазар”.⁴ То показује да су косовски мученици, колективна жртва и заједничко страдање изостављени. Приликом

¹ Са штовањем српског кнеза употпуњавао се и циклус службе, Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, *Служба светиом кнезу Лазару*, 196.

² О добијању деспотске титуле в. А. Веселиновић, *Држава српских десиота*, 38–61.

³ О рукописном наслеђу Службе кнезу Лазару в. Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни сјиси*, 184–190.

⁴ Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, *Служба светиом кнезу Лазару*, 196.



описа битке улога војске је, такође, потпуно скрајнута.¹ Када се има у виду да је Служба уобличена макар једну деценију после Косова, таква промена је можда очекивана. Српска држава је била у повољнијем положају и у извесном смислу опорављена од последица Косовске битке.

Молитве за даривање победе и смирења деспоту Стефану сведоче да је заокруживање култа подстакнуто од државног и/или црквеног врха.² Свети се моли и за отачаство, те се поручује да се оно може избавити спасењем српског владара. У овим редовима се истиче деспотов легитимитет; пошто је он происходио од Лазара, други косовски мученици су скрајнути. У прилог томе говори и то што се садржај Службе кнезу Лазару наслања на Службу краљу Милутину патријарха Данила, чији је целокупан опус обојен идеолошким потребама Лазаревића.³

Без обзира на то што је уткана у светачки лик, идеологија готово никада није једини, па можда чак ни основни, разлог штовања. Свети је требало да подучи верне и да буде пример светог живота у савременим околностима као и подршка заједници у њеним потраживањима од Бога.

Први канон је посвећен представљању кнеза Лазара као идеалног владара, а други као владара–мученика. Тако је он од младости Божјим духом љубљен, необориви стуб благочашћа, окићен украсима добродетељи, живео у благочашћу и чистоти. Био је око слепима, нога хромима, градитељ и обновитељ Божјих храмова.⁴ Иако је био достојан власти, пут до ње био му је трновит – стицање власти упоређено је с побунама Датана и Авирона против Мојсија. Бог га је, међутим, поставио за пастира хришћана.⁵ Он је по гостољубљу Авраам, јер је примао странце и болне, живео као авсидски Јов и подобно се према Јосифу у божанственом живљењу.

Како би спречио разарање благочашћа кнез се супротставио „турској најезди“⁶. Због богоугодног живота Бог је кнезу Лазару даривао скиптар у земаљском царству, а због подвига смрти вечни живот у не-

¹ Примери за битку: *исѿо*, 203, 206, 209.

² Примери: *исѿо*, 209–212.

³ Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни сѿиси*, 238–241.

⁴ Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, *Служба светом кнезу Лазару*, 200, 202, 203, 210.

⁵ *Исѿо*, 205.

⁶ *Исѿо*, 203.



беском. Тако га је Вишњи прославио сугубом славом. И овде се истиче да се тело у првом гробу није распало и указује се на функцију првог чуда: оубѣрає вѣсѣхъ каковыѣ поч(ь)сты ползчиль еси.¹ Зато га његово отачаство има „као жива и после смрти“.²

Као у претходним саставима, и овде се огледа двојако тумачење победе на Косову. Кнез Лазар је нови Давид који је поразио Голијата са мноштвом незнабожаца. У неколико наврата изричито се истиче да је кнез победио „турског поглавара“, због чега је поређен са Гедеоном, храбрим ратником и уништитељем Баала који је тријумфовао против бројнијег непријатеља.³ Наравно, ово тумачење се преплиће са симболом мартирског венца, односно победом смрти.

Може се закључити да су приликом довршавања Службе околности утицале на њен садржај. Слушаоцима више није било потребно подсећање на крвну везу са Немањићима ради истицања континуитета српске владарске породице. Такво идеолошко оправдање Стефановог положаја је вероватно било прихваћено. Стефанов легитимитет се у Служби везује само за кнеза Лазара. Поред тога, истицање мирног прихватања смрти и слављење других косовских мученика више није било од највеће важности. Друге одлике богослужбеног сећања поновљене су: Лазар је пастир, идеални владар који се подобно највећим хришћанским узорима и жртвовао се као „храбри војник сина девице Марије“.

Поруке Службе кнезу Лазару и раних састава нису биле супротстављене већ су се допуњавале. То је уочљиво у томе што је у Службу кнезу Лазару било укључено Синаксарско житије, а у два позната преписа пратило их је Слово о кнезу Лазару и о православнима.

Похвала кнезу Лазару, Похвално слово и Врше мислни (Храна духовна) припадају новој књижевној врсти позног 14. века. Похвале су познате у хришћанској књижевности, али су у српском случају обично биле део обимнијих састава попут хагиографија.⁴ Сада се, као и у случају плачева, књижевна форма издвојила у самосталну врсту.

¹ *Истио*, 200.

² *Истио*, 209.

³ *Истио*, 200, 206, 207.

⁴ О похвалама – античкој књижевној форми која је прилагођена прослављању светих в. М. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres*, 36–39.



Похвала кнезу Лазару извезена је на покрову за кнежев кивот који је Раваници даривала монахиња Јефимија.¹ Тај дар сведочи о особеној улози жена у штовању светих, оличеној у „пресвлачењу моштију као делу реликвијарне праксе”.² Недавно је, на основу поређења са византијском праксом, указано на то да је Јефимија као дародавац била иза замисли Похвале, али да вероватно није била њена ауторка.³ Питање Јефимијиног ауторства је, ипак, од мање важности за анализу прослављања кнеза Лазара. Због помена српског кнеза Стефана и због садржаја, настанак Похвале смешта се у 1402. годину, односно у време битке код Ангоре.⁴

Кратак текст доноси мало података, али намена похвале и није да да све податке о светом.⁵ Састоји се од похвале, молитве српском кнезу и исповести.⁶ У похвали се налазе основне напомене о кнежевом добром васпитању, помоћи немоћнима и градњи храма. Описане су Косовска битка и Муратова и кнежева смрт: „и змију убио јеси и мучења венац примио јеси од Бога”.⁷ Средишње место има молитва кнезу за помоћ против „Исмаилћана”. У тим редовима налазе се назнаке о тренутној политичкој ситуацији, која је и вероватан разлог писања

О похвалама и посебно о српским примерцима в. Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 274–280.

¹ О Јефимији в. Ђ. Трифуновић, *Животи и рад монахиње Јефимије*; И. Шпадијер, *Светиојорска башићина*, 119–124, са новијом литературом.

² О учешћу жена у култовима светих в. Е. Bozócky, *La politique des reliques*, 247–252. О обичају пресвлачења моштију в. Д. Поповић, „*Одуховљена телесна пребивалишћа Божја*“, 180–182.

³ I. Drić, *Jefimija the Nun: A Reappraisal*.

⁴ Поред тражења помоћи за Стефана и Вука, помен Четрдесет севастејских мученика, „у чијем мучеништву војују чеда твоја вољена”, разлог је за датовање Похвале кнезу Лазару у 1402. годину. Треба нагласити да се у византијској теми Севастеји није одиграла Ангорска битка. Па ипак, из балканске перспективе, та веза је врло лако могла бити направљена, па се поменом севастејских мученика заиста могло мислити на област у којој се одиграла битка.

⁵ M. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres*, 39.

⁶ Ђ. Трифуновић, *Животи и рад монахиње Јефимије*, 21.

⁷ Монахиња Јефимија, *Књижевни радови*, 47.



Покров за мошти кнеза Лазара, дар монахиње Јефимије, Београд,
Музеј СПЦ, око 1402. године



текста: патронка тражи заштиту за кнежева чеда и за све који им с љубављу служе јер су их многе жалости задесиле.¹

Призивање хора мученика–ратника подсећа на малу вечерњу трећег круга. Оно је одраз пораста наклоности према светим ратницима након 1371. године, што се огледа у повећаном броју њихових представа у Велућу, Неупари, Новој Павлици, Руденици, Раваници, Манасији, Љубостињи, Копорину, Сисојевцу, Каленићу, Јошаници и др.² Тако је сликани одговор на актуелна политичка и друштвена збивања, настао са циљем да призове заштиту војника Римског царства, овог пута утицао на писану реч.

Похвала кнезу Лазару завршава се Јефимијином исповести српском кнезу да јој, као за живота, и после смрти помогне и „утиша љуту буру душе и тела“.³ Похвално-молитвени спис завршен је речима да Јефимија приноси „ово теби, свети“, чиме се чин даривања повезује са чином штовања и потраге за благословом.⁴

Дакле, Похвалом се слави искључиво кнез Лазар и њему се обраћа за спасење његових синова и њему блиских. Молитва за помоћ Стефану Лазаревићу налази се и у Служби кнезу Лазару, што је вероватно разлог због којег је Похвала кнезу Лазару преузела место синаксарског житија. Тога ради су јој дописани увод и закључак у којима се дају основни подаци о светом. Та појава није усамљена ни у култној употреби текстова ни у посебном случају похвала.⁵

За разлику од Похвале кнезу Лазару, која није била намењена читању на одређени датум, Похвално слово кнезу Лазару везује се управо

¹ *Исцо*.

² Преглед иконографије светих ратника у средњовековној уметности в. у: М. Марковић, *О иконографији светих ратника*. О ликовном изразу култа светих ратника након 1371. године: исти, *Свети рајиници из Ресаве*. В. и кратак преглед представа светих ратника у: Т. Стародубцев, *Српско зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића* 1, 126–131, 159–163.

³ Уколико Јефимија није била ауторка Похвале кнезу Лазару, онда ни текст није „прозор“ у њено душевно стање и у њену личност, већ је та слика дискурзивнатворевина, I. Drgić, *Jefimija the Nun: A Reappraisal*, 922.

⁴ В. увод у потпоглавље *Нови зашћийици*.

⁵ Ове појаве се могу објаснити моделом „прото-жанрова“. Тако се и у Византији жанрови похвала и житија зближавају, те настају дела која садрже одлике и једних и других, Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 276. О појму „прото-жанра“ в. увод у потпоглавље *Нови зашћийици*.



за 15. јун: си наць патє всѣхъ лѣтныхъ праздньникъ праздникъ наста.¹ Почине веселим тоном с позивом „свом роду српске земље” да се слави Свети кнез. Атмосфера се брзо мења и свети се моли да чува своје стадо и да му „призове мир”²

Средишњи део чини разговор Агаре, Исмаила и ђавола. У њему су Агара и Исмаил представљени као предводници османских војски који су покренули „источне и западне цареve”. Агара оптужује ђавола за превару, јер су по његовом савету напали Лазара. Она је испрва победила српског кнеза (убила га), па је онда он њу победио јер је „примљен међу синове Божје”. Он ослобађа заробљене из ропства и због њега слепи прогледавају.³ Како би проверио Агарине тврдње о Лазаревој светости, ђаво решава да оде к њему. Утом се са мноштвом анђела и мученика пред ђаволом појављује кнез, показујући своју победу речима апостола Павла: „Где ти је, ђаволе, жалац? где ти је победа?”⁴. Дело се завршава похвалом кнезу Лазару.

И поред тих тематских оквира писац успева да изгради идеални лик владара–мартира. Српски кнез је удовицама заступник, мученика поглавар, заробљеним ослободилац, болесним исцељење, нагима одевање...⁵ Инсистира се на пастирској улози коју је кнез имао на земљи, а након жртвовања и на небу. Аскетске праксе и блискост са пустињацима такође су добили своје место, док је супарник ђаво називан лавом, врагом, ђаволом, нечастивим, варварином и вуком.⁶

Дакле, у Похвалном слову кнезу Лазару, као и у дару монахиње Јефимије, нема приповедања о косовским догађајима. Истиче се да је Лазар победио вођу муслимана (Исмаила) и да је, жртвујући се, победио смрт. Стога је задржано двојако тумачење битке. Па ипак, битка је пренета у сферу сукоба Божјих и ђавољих снага. Чини се да су други косовски мученици скрајнути због те апстракције. Трагови прослављања српских војника са Лазаром могу се видети у томе што је кнез у више наврата назван поглаваром мученика и што се наводи да Црква слави

¹ Ђ. Даничић, *Похвала кнезу Лазару*, 359.

² *Истио*, 360.

³ *Истио*, 362.

⁴ *Истио*, 364. У питању је прилагођен део 1. Кор 15, 55.

⁵ Ђ. Даничић, *Похвала кнезу Лазару*, 364, 367.

⁶ *Истио*, 360–367.



„мученичке подвиге”. То се, међутим, може односити на то да је Лазар и на небу, као што је био на земљи, остао вођа и пастир, што је мотив који се налази у неколико прославних списа.

Врше мислни (Храна духовна) Андонија Рафаила писана је у најмање два наврата.¹ Како аутор наводи, он је писао „због послушања које нам је наложено”, по поруцибини.² Наручилац је било високо црквено или дворско лице, можда чак деспот Стефан. Први део је посвећен кнезу Лазару и Косовској битки, а други преносу кнежевих моштију.

Андоније Рафаил указује на саставе који су постојали у тренутку писања.³ Штавише, он на исти начин као патријарх Данило слика однос између кнеза Лазара и цара Душана. Лазар је одрастао под окриљем цара Стефана бивајући „ризница врлина”. Чак се помињу „пророчке речи у уши велможама”.⁴ Кнежевско звање је добио од цара а и српску државу је наследио од њега.

Битка је описана сликовито као у Слову о кнезу Лазару и о православнома. У оба дела се налазе и плачеви аутора, Лазаревих синова, и кнегиње Милице. Мотив сугубе славе, који се налази у Служби кнезу Лазару, поново се јавља у Вршим мислнима.⁵

Дакле, нова похвала сабира, преобликује и прилагођава постојеће исказе новој представи светог. Тако се пренос моштију на једном месту пореди са преносом Јакова из Египта, а на другом са Јосифовим преносом.⁶ Регенткиња Милица упоређена је не само са Рахилом већ

¹ О разлозима за постојање два круга писања в. у: Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 296–302. О томе, значењу наслова и разлогу за сврставање дела у слова в. уводну студију уз издање: исти, *Слово о светом кнезу Лазару Андонија Рафаила*, 147–158. Иако Ђорђе Трифуновић сматра да се не може задржати наслов Врше мислни (или Храна духовна), јер не означава књижевни жанр, ја сам га задржала како би се дело лакше разликовало од осталих списа посвећених кнезу Лазару.

² Исти, *Слово о светом кнезу Лазару Андонија Рафаила*, 160.

³ „...више пута описано”, *Истио*, 165. Ђорђе Трифуновић је указао на то да је Андоније познавао Слово кнезу Лазару, Слово о кнезу Лазару и о православнима и Похвално слово, Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 306–307.

⁴ Исти, *Слово о светом кнезу Лазару Андонија Рафаила*, 161–162.

⁵ *Истио*, 159, 166–167.

⁶ *Истио*, 169, 172.



и с Маријом Магдаленом.¹ Спис је приказивао легитимитет деспота Стефана већ његовим поменом.² Највећа промена у односу на претходне текстове јесте називање кнеза Лазара страстотрпцем.³ Антоније, поред тога, прави паралелу између Лазаревог мучеништва и првих мартира, при чему истиче да слава која је припала српском кнезу није мања од њихове.⁴

Питање је колики утицај су Врше мислни могле имати на ширу публику. Епактитово дело је вероватно било укључено у прославни циклус будући да садржи молбу за благослов и ознаку датума на који се чита. Па ипак, да ли је оно због сложеног језика оставило трага на штовање кнеза Лазара и, ако јесте, колики је он био?

Извесно је да је на прелазу из 14. у 15. век садржај култа кнеза Лазара уједначен на основама Службе и Похвале кнезу Лазару на покрову који је даривала монахиња Јефимија. Друга фаза прослављања кнеза Лазара је усаглашена, што указује на то да је штовање подстицано из једног центра. Занимљиво је да, осим Врших мисли, нова дела нису приповедачка, већ песничка и похвална. Више није било потребно испричати историју Косовске битке и преноса кнежевих моштију, односно показати зашто су кнез Лазар и његови војници свети, већ прославити новог свеца. Зато је кнежева светост појединачна. Поред тога, не инсистира се на кнегињиним пореклу као средству легитимизације Стефана Лазаревића. Изузетак чине Врше мисли које се ослањају на претходне списе али ипак нису изразито приповедачког тона.

Ђорђе Трифуновић је инсистирао на томе да је штовање кнеза Лазара засновано на традицији преподобних светих владара.⁵ Он сматра да би кнез био штован и да није умро смрћу мученика, односно да је праведност његовог живота подједнако утицала на његово прослављање.⁶ Уколико је нагласак био на кнежевом богоугодном животу, зашто су писци свих састава изостављали измирење Српске и Византијске цркве које се одиграло захваљујући кнезу Лазару? Зашто

¹ *Истио*, 170.

² *Истио*, 169, 173–174.

³ *Истио*, 159.

⁴ *Истио*, 167.

⁵ Ђ. Трифуновић, *Косовско стварање и небеско царство*, 260–261.

⁶ *Исти*, *О почеоцима штовања светиога кнеза Лазара*, 125, 130.



се не би спомињао догађај којим је он највише задужио Цркву а, посредно, и српски народ? Ово је посебно значајно када се има на уму да се измирење двеју цркава истиче у Синаксарском житију патријарха Јефрема и Опширном житију деспота Стефана.¹

Кнежеве светачке особине јесу одлике владара–мартира.² Он је увек племенитог порекла и поседовао је неке од највећих хришћанских врлина. Поређење са царем Давидом у првом је плану, али не као краљем и пророком, већ као покајником и кротким богоизабраником.³ Владарева благост одвраћа од тираније. Владар је добротвор, помоћник сиромашнима и свима којима је то потребно. Он је побожан, окренут аскетским праксама и блискости са монасима; он је градитељ и обновитељ цркава и манастира и помоћник свештенству. Како је увек у Христовој служби, он постаје световни и духовни вођа и учитељ своје народу; његова власт је првосвештеничка. Праведан је и доноси мир и слогу својој земљи. То води идеализовању слике државе како би се створио снажнији контраст у односу на догађаје који следе. Приказивањем мирног прихватања смрти по узору на јеванђеља ствара се паралела између владаревих и Христових мука.

Сви састави, а посебно они што су настали убрзо по преносу моштију кнеза Лазара, садрже описане топосе. Они нису везани искључиво за владаре–мартире – има их и у другим саставима посвећеним светим владарима – али је њихова функција овде другачија. Стога их треба посматрати и у контексту општих одлика мартирске светости, будући да тумачење о наслеђу преподобних владара не може стајати самостално.

Кнежева светост је особена јер он припада мањој групи владара–страдалника који су изгубили живот у борби против неверника. То су владари–ратници, којих има неколико у средњовековној европској

¹ О томе в. потпоглавља *Пећ као средишње духовности: монаси Герасим и Јефимија, архиепископ Никодим и патријарх Јефрем и Замешак шивовања: десетом Стефан Лазаревић.*

² Преглед западноевропских мартира и заједничке одлике хагиографија в. у: R. Folz, *Les saints rois*, 23–67. Анализу источноевропских примера у европском контексту в. у: N. Ingham, *The Sovereign as Martyr*.

³ Описани Давидов лик био је познат у српској средини, С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 201.



историји.¹ Кнежев култ је најсроднији тринаестовековном култу обезглављеног Св. Едмунда, последњег краља Источне Англије. У првим саставима Едмунд је приказан као војсковођа који мирно прихвата смрт у свом двору. Од 12. века његов култ је био преображен под утицајем витешке културе, те он губи живот у борбама против пагана.² И његов сукоб јесте борба са ђаволом, а он је победник јер је отишао у царство небеско. Свети кнез Лазар тако постаје пандан западноевропском Светом краљу Едмунду.

*

Потрес који је изазвала смрт кнеза Лазара и великог дела српске војске у Косовској битки 1389. године водио је потреби да се запамти њихова жртва. Убрзо после битке тело кнеза Лазара било је пренето у Раваницу, што је означило почетак светачког штовања. Након преноса настаје низ прославних састава који описују одсудна збивања: Пролошко и Синаксарско житије, Слово кнезу Лазару и Слово о кнезу Лазару и о православнима. Иза сваког од њих стајале су различите друштвене групе, због чега они изражавају различите доживљаје битке и њених последица. Ипак, они имају заједничке одлике: објашњавају мартирску смрт на бојном пољу одабиром да се добровољно умре, славе све пале војнике као мученике и описују пренос кнежевих моштију у Раваницу која је постала средиште комеморације косовских збивања. Слово кнезу Лазару патријарха Данила писано је, можда, баш за обележавање преноса, било да је постојао празник или је спомен био мање формалан. Поред тога, у битки је учествовао само кнез Лазар – Вук Бранковић и Твртко Котроманић се не спомињу.

Почетну наклоност према слављењу свих косовских мартира заменило је стављање личне Лазареве светости у први план. Око 1400. године настаје Служба кнезу Лазару ради утврђивања култа. Службу су пратила три похвална списа. Насупрот првим приповедачким

¹ У европској историји везани су за доба покрштавања и сукобе са паганима у англосаксонским краљевствима. То су Св. Едвин и Св. Освалд од Нортумбрије из 7. века и Св. Едмунд од Источне Англије из 9. века. Међу њих се може убројати и Св. Олаф, краљ Норвешке из 11. века, али он је живот изгубио у битки против политичких супарника који нису били пагани, R. Folz, *Les saints rois*, 59–60.

² G. Klaniczay, *Sainteté royale et sainteté dynastique au Moyen âge*, 71–75; idem, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 89–96, 161–163.



саставима, нови списи су химнографски и похвални. Они су писани за богослужење, изузев Похвале кнезу Лазару на покрову за кнежев кивот која је пак стекла богослужбену функцију.

Велики број прославних састава разноврсних жанрова и порука открива сложено богослужбено сећање на кнеза–мартира. Због тога је оно јединствено у српској средњовековној историји. Ти списи нису имали супротстављене већ комплементарне поруке. Па ипак, због тежње ка уједначавању, дела настала у другој етапи штовања кнеза Лазара чиниће основу његовог култа.

Култ владара–мученика који умире ратничком смрћу одговарао је балканским приликама с краја 14. и почетком 15. века. Сећање на подвиг кнеза Лазара има улогу у утврђивању хришћанског идентитета Српске кнежевине наспрам муслиманског противника, у повлачењу граница међу групама и у стварању дихотомне слике света. Њега одликује измењени тон прославних састава: уместо некадашњег веселог тона и пређења са Давидовим играњем пред Ковчегом завета, сада опис преноса моштију обилује плачевима, несрећама и тескобом.¹ Пад Јерусалима 586. године пре н. е., вавилонско ропство и пренос Јосифових моштију из Египта у Свету земљу постају префигурација савремених збивања. Нове околности прослављања владара и нове теме биле су разлог за саопштавање порука новим књижевним формама.

Измењене прилике, врста текстова и ламентаран тон богослужбеног сећања на кнеза Лазара и друге мученике јесу израз темпорализације штовања светих.² Дотадашње искуство прослављања домаћих светих не пружа основу за обликовање надања за будућност. Без ослонца у заједничкој прошлости, нови култ постаје антиципирајући, при чему свесна жртва за Христа постаје највиши идеал епохе а спасење се све мање очекује у овоземаљском животу.

¹ На ову промену је већ указала Д. Поповић, *Српска владарска translatio као тријумфални adventus*, 252.

² В. поглавље *Култови светих као облик колективної сећања*.



Пећ као средиште духовности:
монаси Герасим и Јефимија, архиепископ Никодим
и патријарх Јефрем

У последњој деценији 14. и на почетку 15. века започиње се слављење светаца везаних за Пећку патријаршију и њену околину. Аутор прославних састава био је епископ пећке епархије Марко. Читав његов живот био је везан управо за пећки крај: ту је рођен и ту се монашки подвизавао, а претпоставља се да је сахрањен у својој задужбини – цркви Светог Георгија на Ждрелнику код Пећи.¹ Он је потекао из свештеничке породице, која је цела завршила у монаштву или на свештеничким положајима. Био је веран пратилац патријарха Јефрема (1375–1380, 1389–1390), а живот је завршио вероватно у време деспота Стефана Лазаревића.

Позната дела пећког епископа јесу Синаксарско житије Герасима и Јефимије, Служба архиепископу Никодиму, Синаксарско житије и Служба патријарху Јефрему. Можда је под Марковим покровитељством био прослављан Јефремов сапутник Спиридон, на шта указује један податак из Синаксарског житија патријарха Јефрема.

Изузев архиепископа Никодима, наведени свети слављени су као монаси–пустињаци. Еремитско монаштво у јужнословенској и српској средњовековној историји има почетак у Јовану Рилском, Гаврилу Лесновском, Прохору Пчињском, Јоакиму Осоговском и Петру Коришком.²

¹ О епископу Марку в. у: Д. Богдановић, *Марко Пећки*, 42–45. Повеља Марковој задужбини, цркви Светог Георгија, објављена је у: Љ. Стојановић, *Сѣтари срѣпски зайиси и најѣиси* 4, бр. 6112, стр. 22–24. Оснивачка повеља се налази у додатку Минеју за мај–август из 1399. године, где је и Синаксарско житије епископовим родитељима. Димитрије Богдановић сматра да је у питању концепт (Д. Богдановић, *Марко Пећки*, 56). Пошто је текст заокружен и садржи све елементе повеље – од аренге до датума, вероватно је у питању препис. О остацима и положају задужбине в. Д. Вуксан, *Епископ Марко*, 84–86; М. Ивановић, *Црквени сѣоменици XIII–XX века*, 474.

² Појмове пустињак, анахорета, отшелник, еремита, испосник и друге користим као синониме. О раним облицима пустињског монаштва в. D. J. Chitty, *The Desert a City*; J. E. Goehring, *Ascetics, Society and the Desert*; W. Harmless, *Desert Christians*; C. Rapp, *Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination*. О основним одликама пустињачког живота на српским примерима в. Д. Поповић,



Од времена Саве Немањића умерена и уравнотежена анахоретска пракса постаје важна одлика српског монаштва.¹

Пустињско монаштво доживљава нов полет у време кнеза Лазара. Нови испосници били су исихасти – монаси који су живот проводили у тишини („исихији”) и „молитви срца” („умној молитви”) како би достигли блаженство виђењем Божје енергије, односно светлости која је озарила Христа на Тавору.² Осамљивање ради таквог живота водило је ширењу пустињског монаштва. Пред османском опасношћу исихасти су често напуштали своја станишта и при томе ширили своја уверења, те су постали носиоци позносредњовековне балканске побожности.³ Сматра се да је Лазарева подршка одбеглим исихастима била условљена потребом за колонизацијом Моравске Србије, чиме се објашњавају бројни „нови Јерусалими”: новоосновани манастири, цркве, пустиње и свете горе.⁴ Дела епископа Марка показују да су се исихасти настањивали и у крајевима који су били славни по пустињама и светим горама.

Подстицај штовању наведених светих има другу димензију. Епископ Марко је писао саставе за свете чије су се мошти налазиле у седишту његове епархије или на њеној територији. Он је на тај начин обнављао углед Пећке патријаршије као светог места и циља ходочасника.

Међу сачуваним списима не може се са сигурношћу утврдити који је први настао, те ћу Синаксарско житије епископових родитеља

Монах-йусџињак. О првим пустињацима више у потпоглављу Повраћак у йусџињу: еремија Јован Рилски.

¹ Д. Поповић, *Пустиножитиљство светој Саве Српској. О српском анахоретском монашtvу у оквиру византијских узора в. иста, Дечанска йусџиња у оквиру византијској и српској еремијској монаштва*, 163–185.

² О пракси и теорији исихазма в. Г. Острогорски, *Светојорски исихастии и њихови йроћивници*; Ц. Мајендорф, *Византијско бојословље*, 108–111; исти, *Светии Гријорије Палама и исихастичка духовност*.

³ О ширим дOMETИМА исихастичког покрета у другој половини 14. века писао је А-Е. Тахиаос, *Исихазам у доба кнеза Лазара*; idem, *Hesychasm as a creative force*; в. и друге радове из зборника у којем се налази овај рад.

⁴ О вези појма пустиње, односно места монашког подвига, са идејом Јерусалима в. Д. Роровић, *Desert as Heavenly Jerusalem*. Тако је преподобни Ромило из Свете Горе дошао у Раваницу, Григорије Синаит је учествовао у подизању манастира Горњака, а Љубостиња и други манастири такође су били опасани пустиножителским насеобинама, Јеромонах Амфилохије, *Синаитии и њихов значај у живоју Србије XIV и XV века*, 111–119.



Герасима и Јефимије прво анализирати. Епископ Марко га је саставио по очевој смрти 1392. године и прикључио Минеју за мај–август из 1399. године, који је вероватно пишчев аутограф.¹ У Синаксарском житију се брачни пар слави заједно на датум смрти преподобног Герасима – 30. августа.²

Синаксарско житије осветљава историју једне породице и духовна стремљења епохе. Епископови родитељи су познати само по монашким именима. На почетку се истиче да је Герасим од младићког доба служио пустињака Авраама, који га је научио страху Господњем и чистоти.³ Тиме је боравак у пустињи приказан као највиши израз побожности. Иако испосничком подвигу и тиховању Герасим стреми од малих ногу, он их достиже тек у познијим годинама.⁴

Старац Авраам и „живући оци у пустињи” јесу свети људи тога доба. Још од ранохришћанског периода свети човек је био испосник који је, помало необично, учествовао у друштвеном, понекад и политичком, животу.⁵ Кроз везу са светом заправо се показивала њихова

¹ Д. Богдановић, *Шест њисаца XIV века*, 218–219.

² Синаксарско житије Герасима и Јефимије штампано је у транскрипцији на савремену ћирилицу у: Д. Вуксан, *Епископ Марко*, 86–87.

³ Пустињак Авраам је старац који је са Јефремом и Спиридоном живео у испосници крај Дечана. В. даље у тексту о Јефремовим сапутницима.

⁴ Овим кратким исказима потврђена су вишеструка значења појма пустиње. О пустињи као о рајском месту, путу до светости и месту сусрета са Богом, али и пољу сукоба са демонима, в. Д. Поповић, *Пустиње и свете горе средњовековне Србије*, 253–265, са старијом литературом. О симболици простора испосничког подвига и посебно о односу појмова пустиње и свете горе на примеру Житија Петра Коришког Теодосија Хиландарца в. И. Шпадијер, *Свети Пејтар Коришки*, 169–175.

⁵ Појава светог човека обележила је 5. и 6. век у Сирији, Палестини и Малој Азији у време опадања друштвених и политичких институција, Р. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man*; idem, *Arbiters of the Holy*. Свети човек се јавља и у 10. и 11. веку, у време војне угрожености и пољуљаних државних и друштвених структура. Тада се образују свете горе широм византијског света, Р. Morris, *Monks and laymen in Byzantium*, 31–119. Розмари Морис је показала како су свети људи били много више део секуларног света него што је то сматрао Питер Браун; eadem, *The Political Saint in Byzantium*, 399–402. У периоду опадања броја светих и нестанка ове угледне друштвене фигуре, посебно је занимљив случај Св. Неофита Кипарског, самопроглашеног светог човека, в. С. Galatariotou, *The Making of a Saint*, посебно 95–147. Пре 14. века у Србији је једино Сава Немањић



моћ.¹ Свети људи се јављају углавном у време урушавања државних и других структура; они помажу одржавање реда, због чега им се неретко носиоци власти обраћају за савет, позајмљујући тиме део њиховог угледа. У другој половини 14. века они су у области кнеза Лазара оличени фигурама Ромила Раваничког и Григорија Синаита Млађег.

У својству светог човека старац Авраам је оженио Герасима и посветио га за свештеника. У браку са Јефимијом Герасим је добио петорицу синова, који су сви завршили у Божјој служби. Прилагођавајући хагиографске топосе савременим реалностима, епископ Марко описује како је Герасим „давао убогима, помагао сирочад и удовице, хранио прокажене, примао странце...”. Са супругом је подигао цркву мученика Георгија, а потом су се заједно замонашили и живели су у пустињи.² Герасиму се у „пустињачком тиховању” придружио најмлађи син Марко, замонашен ни од ког другог до патријарха Јефрема.

Следе кратке белешке о смрти Јефимије и Герасима. Навод да је Јефимија, „живећи крај своје горепоменуте цркве”, предала Богу своју душу и „мучења венцем украсила преподобну главу” већ је привукао пажњу.³ Димитрије Богдановић је сматрао да је такав исказ употребљаван за монахиње које су доживеле мартирску смрт.⁴ У том случају, Јефимијино страдање би се могло везати за nerede после Косовске битке, чему би одговарао и датум њене смрти – 8. јул.

Али средишња тема састава посвећених мученицима јесте приказ смрти којом је заслужена светост. Зашто у том случају епископ није описао Јефимијину смрт или, ако се она догодила после Косовске битке, поменуо сукоб и окривио „невернике” за мајчино страдање? На опрезност упућује и то што је мотив мучеништва имао шире значење – монаси су подвигом испосништва досезали највишу, мартирску

имао статус светог човека, јер је на нарочит начин објединио странствовање, способност чињења чуда за живота и јединствен утицај на политичке догађаје: Д. Поповић, *Чудошворења светиої Саве срїскої*; С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 120–131.

¹ R. Morris, *The Political Saint in Byzantium*, 388.

² О могућој локацији цркве Св. Георгија расправљао је Д. Вуксан, *Епископ Марко*, 85–86.

³ *Исїо*, 87.

⁴ Д. Богдановић, *Шестї йисаца XIV века*, 303.



светост. Аскета је био „мартир сваког дана” и „добровољни мученик”.¹ Да је такво тумачење било познато епископу Марку сведочи то што је патријарха Јефрема назвао „мучеником извољењем”.² Стога би се Јефимијино мартирство могло односити на мартирство без крви – тежину аскетских подвига о којима се, уосталом, говори непосредно пре описа смрти. Без обзира на тумачење тог исказа, јасно је да је страдање за веру, било животним путем или смрћу, постало идеал епохе.

Потом се описује Герасимов живот у посту и подвизима, смрт у дубокој старости и сахрана у цркви Светог Николе на Тавору, вероватно у близини Пећи. Дакле, његов монашки живот и његово дело смештени су у историјски и свети простор комплекса пећина у долини Пећке Бистрице, недалеко од саме Патријаршије.³

Уколико је ради спомена Герасима и Јефимије написано само Синаксарско житије, њихово штовање не може се сврстати у култ. Можда је дело било написано за ктиторску комеморацију у заједничкој задужбини – цркви мученика Георгија, где је Јефимија вероватно сахрањена. Тиме би се могла објаснити двојна посвета списа. Помен је вероватно одржаван и у цркви Светог Николе где је Герасим сахрањен. На изостанак култа двоје монаха могло је утицати снажно зрачење других пећких култова.

¹ Веза између аскетизма и мучеништва, присутна од првих векова хришћанства, шире је прихваћена од времена Житија Светог Антонија Атанасија Александријског, када је аскета отишао у пустињу. О аскетима као живим мартирима в. А. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 55–56, 66; D. Øinsein Endsjø, *Primordial Landscapes, Incorruptible bodies*, 123–129; в. и рад: А. Jevtich, *Le martyre et l'idéal monastique*. У српском случају је Свети Симеон, захваљујући поређењу са Светим Димитријем Солунским и испосништву, „заслужио” атрибут мученика. О том случају, са старијом литературом, в. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 107–108.

² И пре тога су многи црквени великодостојници називани мартирима. Тако је у Служби архиепископу Арсенију архиепископа Данила Пећког наведено да је он показао „мученички подвиг страдања”, Данило Пећки, *Служба светом архиепископу Арсенију*, 19; в. и другу, краћу верзију исте Службе у: Љ. Штављанин-Ђорђевић, *Један нови (непојмијуни) њрејис Службе српском архиепископу Арсенију*, 109.

³ О испосничкој колонији, где су се вероватно Герасим и епископ Марко подвизавали, в. Д. Вуксан, *Епископ Марко*, 84–85; М. Ивановић, *Црквени споменници XIII–XX века*, 499–500.



Извесно је да Синаксарско житије Герасиму и Јефимији осветљава духовна обележја позног 14. века на Балкану: пустињско монаштво, појаву светих људи и мучеништво као највиши пут до светости. Помен задужбине Герасима и Јефимије показује колико је ктиторска пракса била распрострањена. Похађање старих и нових пустиња и подизање цркава и манастира читује се као део опште праксе исихаста, независно од области у којима су обитавали.

Епископ Марко саставља Службу архиепископу Никодиму. Служба је писана после 1390/1391. године, односно после Марковог рукоположења, јер канон садржи крајегранесије „твореније епископа Марка”.¹ Иако није познато синаксарско житије архиепископа Никодима, састављање Службе тумачим као заокруживање култа.²

Никодим је обележио прву четвртину 14. века на више начина: као зналац грчког језика, дипломата, хиландарски игуман и српски архиепископ (1316–1324).³ Био је близак тројици краљева: Стефану Драгутину (1276–1282), Стефану Урошу II Милутину (1282–1321) и Стефану Урошу III Дечанском (1321–1331). Запамћен је по преводу Типика Светог Саве Освећеног (завршеног 1319. године), чиме је помогао преображај богослужења Српске цркве према јерусалимском обрасцу.⁴ Подигао је и осликао цркву Светог Димитрија у Пећкој патријаршији, где је и сахрањен.⁵

¹ Писање Службе архиепископу Никодиму може се можда сместити између 1390/91. и 1400. године. Хронолошки оквир изведен је на основу рукоположења Марка за пећког епископа и употребе саркофага архиепископа Никодима за полагање тела патријарха Јефрема 1400. године. Наравно, епископ је могао саставити Службу и после 1400. године. О секундарној употреби Никодимовог гробног места в. Д. Филиповић, *Саркофаг архиепископа Никодима*, 92–93.

² Синаксарско житије може се сматрати саставним делом развоја службе као основног култног текста, в. увод у потпоглавље *Нови заштитници*.

³ О архиепископу Никодиму в. Ст. Станојевић, *Српски архиепископи од Саве II до Данила II*; В. Мошин, М. Пурковић, *Хиландарски игумани средњег века*, 27–38.

⁴ Типик је завршен 1319. године, када је Никодим саставио запис. В. разреши рукопис Никодимовог типика и пратеће студије у: *Типик архиепископа Никодима 2*. Следећа редакција превода настаје у Хиландару, у време игумана Гервасија – према имену преписивача из 1331. године названа је Романовим типиком.

⁵ О гробу српског архиепископа, смештеног уз северни зид његове задужбине, в. Д. Филиповић, *Саркофаг архиепископа Никодима*, посебно 83–88. О самој



Архиепископ Никодим, краљ Стефан Дечански, млади краљ Душан
и Светитељ Сава, црква Светог Димитрија, Пећка патријаршија,
између 1322. и 1324. године

Као ктитор цркве Светог Димитрија, почивши архиепископ је уживао богослужбене помене. Због тога се може говорити о сећању на ктитора из којег је поникла светитељска комеморација. Већ је у повећи краља Стефана Дечанског Призренској епископији из 1326. године – очекиване три године након смрти – архиепископ назван светим.¹ Овај помен одсликава намеру државног врха да подржи Никодимово

цркви у оквиру манастирског комплекса: В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, 75–82.

¹ С. Мишић, *Хрисувоља краља Стефана Дечанског Призренској епископији*, 16.



прослављање, подстакнуто дугом што га је српски краљ осећао према архиепископу. Тада је вероватно свечани ктиторски портрет преузео функцију светитељског портрета.

Постојали су прозни састави који су комеморисали архиепископа Никодима. У оквиру Житија краљева и архиепископа српских (Даниловог зборника) налази се Белешка о архиепископу Никодиму.¹ Аутор Белешке, други Данилов настављач, наводи да је све већ речено у „житију краља Стефана Уроша”, у чије време је Никодим заузео архиепископски престо.² Осим у Опширном житију краља Милутина, подаци о Никодиму налазе се и у Опширном житију краља Стефана Дечанског и Опширном житију архиепископа Данила II.

У Белешци о архиепископу Никодиму уобичајеним топосима је речено како је он од младости био посвећен Богу и да је земаљску сујету заменио за небеско царство, а у хагиографијама српских краљева наведено је да је пореклом из „земље и отачаства” краља Милутина. Постао је игуман Хиландара након повлачења његовог учитеља (будућег архиепископа) Данила, док је после смрти архиепископа Саве III (1309–1316) постављен на престо Светог Саве након годину дана потраге. Помогао је мирење Стефана Дечанског са оцем и његов повратак из цариградског изгнанства а доцније га је и крунисао.³

Дакле, према Даниловом зборнику Никодим је учествовао у историји Српске цркве и Немањића. У прилог томе говоре теме сликарства цркве Светог Димитрија у Пећи, где је истакнуто јединство духовне и световне власти, испрва оличено деловањем Саве и Симеона а потом Никодима и Стефана Дечанског.⁴ Али он није био представљен као светитељ. Ипак, запис у Данилчевом типику, насталом 1391/1392. године, говори о Светом Никодиму.⁵ Иако прозна и песничка дела нису позна-

¹ Више о Даниловом зборнику в. у уводу у потпоглавље *Светиородна династија Немањића*.

² *Живоши краљева и архиепископа српских*, 326–327.

³ Помени се налазе у: *истио*, 151–155, 164–170, 357, 361–362.

⁴ О ктиторској композицији и о сликарству датованом у последње године живота архиепископа Никодима в. Б. Тодић, *Српске теме на фрескама XIV века*.

⁵ Љ. Стојановић, *Стиари српски зајиси и најијиси* 3, бр. 5037, стр. 73. Поред тога, у додатку Пећке стеме, названом О патријарсима, архиепископ Никодим је назван светим. Пошто је у истом спису светим назван и патријарх Јефрем, редакцију можда треба везати за рани 15. век, осим уколико се узме у обзир да



та, овај податак, можда, указује на то да је светитељско штовање архиепископа Никодима било појава дугог трајања.

Епископ Марко је стихире из Службе архиепископу Арсенију архиепископа Данила II унео у Службу архиепископу Никодиму.¹ Тиме је нагласио континуитет Српске цркве и светилишта у Пећи, где је Арсеније (1233–1263) подигао манастирски католикон посвећен Светим апостолима.²

Садржај Службе архиепископу Никодиму открива ослањање на податке из Даниловог зборника. Оно је уочљиво у наводима да је Никодим странствовао на Светој гори одакле је упућен да буде пастир своје стаду. Истиче се да је у пустињи постио као анђео и да је подигао храм мученику Димитрију.³ Он је као Мојсије „пределио“ море страсти, имао Петрову ревност, испунио учење Светог Павла, као Илија одго-нио вукове од свог стада и био други Јосиф.⁴

Али, епископ Марко наглашава посебну Никодимову заслугу о којој нема помена у Даниловом зборнику. То оставља простор за претпоставку да је постојало житије архиепископа Никодима којим је његов лик реорганизован у односу на Житија краљева и архиепископа српских. На ту претпоставку упућује чињеница да су житија најчешће била извор за писање служби.⁵ У оквиру велике вечерње очекиваним топосима истичу се архиепископова поглаварска улога, чување апостолског предања, учење православља и истребљење јереси.⁶ Иако је борба са јересима топос који се може наћи у службама (посебно оним посвећеним црквеним вођама), он није био њихов обавезни део.⁷ У

се патријарх потврдио као чудотворац још за живота па се стога може датовати и раније, в. исти, *Сѣтари срѣпски родослови и лейѡйисѣи*, 104–105. Више о стемама в. у потпоглављу *Свейѡ ѡродично сѣабло: сѣеме*.

¹ Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 309–310; Т. Ж. Јовановић, *Служба свейѡм архиеѣискоѡу Никодиму*, 13–14.

² В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка ѡѡѣријаршија*, 26–70, 121–130.

³ Т. Ж. Јовановић, *Служба свейѡм архиеѣискоѡу Никодиму*, 21, 23, 28.

⁴ *Исѣѡ*, 25–27.

⁵ О везама хагиографије и химнографије в. А. Giannouli, *Byzantine Hagiography and Hymnography*.

⁶ Т. Ж. Јовановић, *Служба свейѡм архиеѣискоѡу Никодиму*, 16.

⁷ Тако Данило II у Служби архиепископу Арсенију борбу са јересима помиње само у неколико наврата, док је сасвим изоставља из Службе архиепископу



Служби архиепископу Никодиму, међутим, она је једно од светитељевих најважнијих дела. Епископ Марко истиче да су те јереси „иноплемене” и да их је архиепископ одгурнуо од свог стада уздижући православно учење.¹ Помен страних јереси могао би указати на борбу са богумилима из оближње Босне, с којом су касних двадесетих година 14. века, дакле после Никодимове смрти, Немањићи били у сукобу.²

Приказивање архиепископа Никодима као истребитеља јереси може бити у вези с другим честим мотивом. Писац у више наврата тражи посредовање код Христа како би Цркви даривао „диномышленіе. миръ и келію м(н)л(о)сть”.³ У прилог повезаности двају мотива говори то што се у великој вечерњи на неколико места истребљење јереси, проповедништво и утврђивање богословља доводи у непосредну везу са тражењем помоћи за мир у Цркви.⁴

Можда су ти редови одјек неке поделе у Српској цркви до које је дошло због сукоба Лазаревића и Бранковића почетком последње деценије 14. века. Смена патријарха Јефрема и рукополагање Данила сматра се једним од кључних догађаја у борби за првенство у српским земљама, посебно зато што је Данило помогао да се кнез Лазар уврсти у свете и да се одрже његови наследници. Ипак, треба бити уздржан у прихватању ове претпоставке, тим пре уколико је тачно да је патријарх Данило хиротонисао епископа Марка и да су у то време Жича и Пећ функционисале као паралелна црквена седишта.⁵ Стога се може само истаћи да средишњи мотиви Службе архиепископу Никодиму немају потврде у другим изворима.

Могуће је да је углед штованог архиепископа подстакао заокруживање његовог култа. Делује, такође, да је култ био подобан будући да је његово средиште било у седишту Маркове епархије. Тиме би се сва тројица архиепископа и ктитора манастира – Арсеније, Никодим и Данило II – уврстила у свете а црква потврдила као важно место

Јевстатију, Данило Пећки, *Служба свейом архиеийскоу Арсенију*, 28, 34; Т. Јовановић, *Служба свейом архиеийскоу Јевсїаїију*.

¹ Т. Ж. Јовановић, *Служба свейом архиеийскоу Никодиму*, 19.

² *Истїорија срїскої народа* 1, 500–501, 512–513 (С. Ђирковић, Б. Ферјанчић).

³ Т. Ж. Јовановић, *Служба свейом архиеийскоу Никодиму*, 18.

⁴ *Истїо*, 17–20.

⁵ Д. Богдановић, *Марко Пећки*, 44; Д. Поповић, М. Чанак-Медић, Д. Војводић, *Манасїир Жича*, 395–403.



Саркофаг архиепископа Никодима, црква Светог Димитрија, Пећка патријаршија, између 1317. и 1324. године

ходочашћа.¹ Због заједничких светогорских веза изнета је претпоставка да је Марко саставио Службу архиепископу Никодиму на подстицај патријарха Јефрема.²

На завршетку јутрења поју се стихире док се братији на разлазу даје масло братиљъ ѿт(ъ) кандила с(вѣт(а)го.³ Помазање уљем имало је у хришћанству посебно значење, јер је уље било слика Светог ду-

¹ О Даниловом ктиторству црква у Пећкој патријаршији в. В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, 83–114, 132–169. О ходочашћима као важном аспекту култа в. А. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 132–137.

² О светогорским везама архиепископа Никодима и патријарха Јефрема закључује се на основу блискости са светосавским узором, посведоченим аренгама Никодимових повеља, сликарством цркве Св. Димитрија у Пећкој патријаршији и околношћу да је она посвећена свецу чији је култ снажно зрачио из Солуна а којем у Србији нису посвећиване цркве. Можда је блискост коју је Јефрем осећао са Никодимом разлог полагања патријархових моштију у архиепископов саркофаг. О томе в. Б. Тодић, *Српске шеме на фрескама XIV века*, 125–133 и Д. Поповић, *Патријарх Јефрем*, 122–124.

³ Т. Ж. Јовановић, *Служба светиом архиепископу Никодиму*, 30.



ха.¹ Овде оно говори о веровању у посебно Божје присуство покрај Никодимових моштију, због чега су верни напуштали богослужење наоружани Духом Божјим. Ови редови сведоче о веома великом угледу српског архиепископа и о особености његовог штовања, која се вероватно развила пре састављања аколутције.²

Синаксарско житије и Служба патријарху Јефрему можда су најважнији подухват епископа Марка.³ Састављени су у време редефинисања лика Светог кнеза Лазара, после 1400. године. Како је оцењено: „...Јефрем припада оним особама које на упечатљив начин оличавају стремљења, тековине али и противуречности свог времена”⁴. Другим речима, у животном путу и култу српског патријарха стичу се појаве које обележавају балкански простор у другој половини 14. и на почетку 15. века.

Најстарији подаци о патријарху Јефрему налазе се у Даниловом зборнику: у Белешци о постављењу патријарха Јефрема 1375. године која чини целину са текстом о патријарху Сави (1354–1375).⁵ У два текста стичу се историја српског политичког простора од времена цара Душана, стање у Српској цркви као и њено измирење са Византијском патријаршијом. Њима се, као и код архиепископа Никодима, указује на место патријарха Јефрема у историји Српске цркве и државе.

Белешка о постављењу патријарха Јефрема говори да је он од младости заволео пустињачки живот, да је постом измучио своје тело и да је оне који су му долазили – укључујући монахе, митрополите, епископе и игумане – водио ка спасењу. Због тога га је Бог „показао” као пастира и учитеља Христовом стаду. Он се опирао избору за патријарха, али му је „Црква патријаршија” уручена на старање. Захваљујући њему

¹ Л. Мирковић, *Православна литургија или наука о бојослужењу* 1, 321.

² Исто упутство налази се у Служби усековању главе Јована Крститеља 24. фебруара из Празничног минеја за фебруар–август рукописа НБС 18, који се датује у другу четвртину 15. века (в. опис рукописа у: *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, 30–34). Истоветно коришћење „уља од кандила светог” говори о (локалном или обласном) угледу архиепископа Никодима који је, изгледа, био сродан угледу једног од највећих хришћанских светих – Јована Крститеља. На овом податку захваљујем Миланки Убипарип.

³ О патријарху в. М. Пурковић, *Српски патријарси средњега века*, 101–115, 123–126; Д. Поповић, *Патријарх Јефрем*, 112–116.

⁴ Д. Поповић, *Патријарх Јефрем*, 111.

⁵ *Животи краљева и архиепископа српских*, 380–386.



превазиђени су проблеми који су довели до одвајања од Византијске цркве: он се изборио са саборним страстима, међу којима се истиче среброљубље.¹ Са новим пастиром оутиши се кже о цркъвн боура, и вьсакъ съоузь раздрѣши се.²

Истицање да је пустињак Јефрем рукоположен на дан Светог Дионисија Ареопагита показује да је припадност исихастичком покрету имала пресудан утицај на његов одабир. Угледни отшелник бугарског порекла био је личност коју би цариградски патријарх Филотеј Кокин подржао.³ То сведочи о склоности исихаста према заузимању положаја – игуманских, епископских или патријаршијских – односно ка смештању у врхове црквене политике.⁴

Следећи састави којима је комеморисан патријарх Јефрем јесу Синаксарско житије и Служба. Обимно Синаксарско житије патријарха Јефрема писано је у два наврата, односно накнадно је проширено.⁵ Према начину приповедања блиско је опширним хагиографијама из Даниловог зборника. Када се узме у обзир да је епископ Марко познавао дело Данила Пећког (стихире из Службе архиепископу Арсенију је користио за Службу архиепископу Никодиму), та сличност не чуди. Због обима, повесничарског тока и веза писца са јунаком изнето је мишљење да оно испрва није замишљено као пролошко житије и да је ту функцију стекло укључивањем у Службу.⁶ То мишљење је доведено у питање, те је остављена могућност да је тај спис настао истовремено са Службом или можда после ње.⁷ Овде је важно то што су оба дела настала у приближно време и што су сагласна у погледу садржаја.

Иако обраћа пажњу на историјске околности Јефремовог живота, епископ Марко се не бави проблемима у Српској цркви у време његовог рукоположења за патријарха. Он чак не наводи разлог раскола,

¹ Наводе се славољубље, среброљубље, самољубље и сластољубље, *истио*, 384.

² *Истио*, 386.

³ О разлозима за одабир Јефрема за патријарха већ је писано у: Д. Богдановић, *Песничка ѿворенија монаха Јефрема*, 124–125.

⁴ А-Е. Тахиаос, *Исихазам у доба кнеза Лазара*, 103.

⁵ Т. Јовановић, *Служба светом ѿпатријарху Јефрему*, 407–408.

⁶ Ђ. Трифуновић, *Житије светои ѿпатријарха Јефрема*, 69.

⁷ Д. Богдановић, *Марко Пећки*, 45–46.



већ каже: по некикоји же вынѣ бывъши расколѣ от прѣжде бывъшихъ ц(а)рен.¹ У време писања Синаксарског житија – после 1400. године – ти подаци заправо више нису били актуелни. Хагиограф је у приказу Јефремовог пута до светости ставио нагласак на друге аспекте његовог живота. На тај начин је постављао друге основе његовом култу.² Стога се у Синаксарском житију открива приповест о примерном монаху-пустињаку и светом човеку 14. века. Тиме се још једном потврђује да је свако дело било одраз друштвених потреба а да је слика светитеља уједно била слика света који гаштује.

Аутор је вешто преплео многобројне топосе са реалностима Јефремовог живота.³ Јефрем је од малих ногу цезнуо за монашким животом, у чему су га, очекивано, спречавали ближњи. Бог га је препознао као „сасуд изабрани” те му се јавио у визији и крунисао га стемом са своје главе, после чега младић бежи од куће.⁴ Након подучавања од стране старца Василија он одлази на Свету Гору. Тиме се он додатно удаљава од породице, што симболише удаљавање од света. Он је „претрпео многа искушења од бесова, везивања од људи и окивања у гвожђа, био је мучен зимом и глади” на путу до Хиландара.⁵ Тако једно од основних обележја Јефремовог пута ка светости постају борбе и тегобе.⁶

У Хиландарском рукопису бр. 342 сачувани су стихире и канони чији акростихови откривају монаха Јефрема. Тај Јефрем би могао бити

¹ Ђ. Трифуновић, *Житије светиої њаѡријарха Јефрема*, 71.

² „Житије прати ток свечевог живота, посматрајући га у једном метафизичком аспекту, откривајући оно што је важно за оцртавање свечевог религиозног, ’вечног’ лика”, Д. Богдановић, *Историја*, 72.

³ То су топоси који се тичу младости, ране зрелости, спречавања напуштања света, одрицања од света и повлачења у пустињу, чуда које је пратило бег, пастирске улоге, борбе са ђаволом..., Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*; М. Kaplan, *Les normes de la sainteté* (у студији су изузета чуда као показатељ светости).

⁴ Ђ. Трифуновић, *Житије светиої њаѡријарха Јефрема*, 69.

⁵ *Истѡ*, 70. Ти редови могу указати на негативан однос који је околина могла имати према локалним анахоретима, о чијем се узроку не може говорити са сигурношћу. Димитрије Богдановић је указао на то да су га људи „вероватно сматрали лудим”, Д. Богдановић, *Коменѡари*, 173. Па ипак, и та епизода припада хагиографским топосима.

⁶ С. Galatariotou, *The Making of a Saint*, 87–93. Литературу о борбама пустињака са демонима в. у: Д. Поповић, *Дечанска ѡустѡиња у оквирима визанѡијскої и срѡискої еремѡискої монашѡива*, 199, нап. 231 и 232.



будући српски патријарх.¹ Они су сведочанство о песништву (уопште, о писању) као подвигу који од писца тражи саображавање идеалима о којима пише.² Тако писање постаје врста аскетског подвига и, по угледу на писце јеванђеља, носи у себи потенцијал за светост.³ Можда је химнографска делатност Јефрема Сирина подстакла одабир тог монашког имена.⁴ Уколико је то патријарх Јефрем, епископ Марко не помиње његова дела вероватно зато што се усредсређује на физичко саображавање аскетизму које је било разумљивије слушаоцима.

После боравка у Хиландару Јефрем одлази у Зограф па у Атонску пустињу. Након напада Османлија бежи у Бугарску, где се враћа у „свет” и постаје игуман манастира у близини Пловдива. Ипак, пошто „љубљено безмлвије” није могао да остави, одлази у српску земљу на поклоњење у

¹ Изучавајући исти рукопис, Димитрије Богдановић и Предраг Матејић дошли су до сасвим другачијих закључака. Према Богдановићевом мишљењу, рукопис је охридске провенијенције (уз претпоставку да је предложак писан бугарским правописом), а аутор песама је српски патријарх Јефрем који Канон молебни за цара пише за цара Стефана Уроша V Немањића, Јована V Палеолога или Ивана Александра. Матејић тврди да рукопис припада средњобугарској редакцији са снажним печатом трновског правописа, да патријарх Јефрем и песник Јефрем нису исте личности (закључак је заснован на томе што се у Синаксарском житију патријарха Јефрема не помиње његова списатељска делатност) и да је Канон за цара писан за Ивана Шишмана. Аутори се не слажу ни у датирању рукописа: он се према Богдановићу може сместити у 1364–1371. годину а према Матејићу у 1387–1393. Уп: Д. Богдановић, *Песничка творенија монаха Јефрема*; П. Матеич, *Българският химнописец Ефрем от XIV век*, посебно 26–44. Матејићев став је усвојен у: *История на българската средновековна литература*, 579–581 (М. Йовчева). О песништву монаха Јефрема писала је И. Шпадијер, *Светиоторска башишина*, 96–100.

² Писање прати топос недостојности, унижавања аутора и дела, смерноумља због немогућности да се „изрази оно што се силином надахнућа ипак пробија ка своје изразу”, Д. Богдановић, *Историја*, 77–79. Њих потврђују акростихови у којима се аутор назива „грешни” и „понизни” а аутор и текст се изједначавају. Акростихови нису у супротности са топосом недостојности јер се не могу чути током певања, D. Krueger, *Writing and Holiness*, 172.

³ D. Krueger, *Writing and Holiness*, 33–62.

⁴ О личности Јефрема Сирина в. Saint Ephrem, *Hymns on Paradise*; S. Brock, *The Luminous Eye* и друге радове овог аутора и A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, 69–108. О утицају Јефрема Сирина на српске писце и посебно на патријарха Јефрема в. Д. Бојовић, *Светии Јефрем Сирин и српска црквена књижевност*, 155–201.



„саборну и велику цркву”. Ту је био благословен од патријарха Јоаникија (архиепископ 1338–1346, патријарх 1346–1354) и смештен у Дечанску пустињу, где је тиховао и веселио се као у божанственом рају. Брига српског патријарха сведочи о пустињаковом угледу и о томе да је од доласка у Српско царство био близак врху Српске цркве.

Јефрем је у Дечанској пустињи боравио са тројицом испосника: Авраамом (поменутом у Синаксарском житију Герасима и Јефимије), Спиридоном и његовим послушником Јаковом. Спиридону је посвећено неколико редова који указују на његово штовање: он је из „двора царева у монашки живот дошао... у божанственим ствари-ма се веома просветлио као што и његове свете мошти у лаври житије његово јављају”.¹ На основу овога се закључује да се Спиридонове мошти налазе у Дечанима. Димитрије Богдановић је изнео тезу да је Спиридон истоимени Јефремов наследник на патријаршијском трону.² На то указује чињеница да Марко, када говори о промени на патријаршијском престолу, не одређује поближе новог поглавара, као да је о њему већ речено.³ Да је српски патријарх Спиридон (1380–1389) штован, говори посланица Хиландараца руском цару Ивану Грозном из 1588. године у којој се наводи да се царици Анастасији шаље „икона Светог Спиридона патријарха српског”.⁴ Подаци из Синаксарског житија патријарха Јефрема могли би, стога, да сведоче о развиту штовања патријарха Спиридона почетком 15. века које је произвело његову светитељску представу крајем 16. века.

После смрти цара Душана настали су немири у српској земљи. Јефрема су напали разбојници у потрази за благом, али Бог га је избавио од дављења.⁵ Чудом избављења угледни еремита је доказао своју светост, те оно представља преломни тренутак у његовом животу.⁶ Ти

¹ Ђ. Трифуновић, *Житије светиої патријарха Јефрема*, 70.

² О тој могућности: Д. Богдановић, *Песничка творенија монаха Јефрема*, 125–126. Он је подсетио и на то да се ништа не зна о моштима патријарха Спиридона.

³ Миодраг Пурковић је недостатак ближег описа патријарха Спиридона протумачио као знак да Јефрем није одиша самовољно напустио престо, М. Пурковић, *Српски патријарси средњега века*, 117.

⁴ *Српске посланице шеснаестиої века*, 38.

⁵ T. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 182.

⁶ У том тренутку пустињак постаје истински свети човек, С. Galatariotou, *The Making of a Saint*, 81–84. О чудима пре и после смрти в. М. Kaplan, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?*, 100–101; S. Efthymiadis, *Le miracle et les saints*.



редови су посебно важни зато што је пре њега моћ чудотворења за живота приписана једино Светом Сави.¹ Патријарх Сава му је тада начинио „хелију” у Ждрелу, у околини Пећке патријаршије. Ту је Јефрем преузео улогу светог човека. Иако је живео одвојен од људи, долазили су му монаси из околних манастира и пустиња да се просвећују његовим учењем.

Одрицање од света, повлачење у пустињу и повратак у тај исти свет обележава цело Синакарско житије патријарха Јефрема. Други повратак је симболисан доласком на патријаршијски престо. Након дводеценијског боравака у близини Пећи и измирења Српске и Васељенске цркве, по упутству Светог духа изабран је на сабору за патријарха. Јефремов боравак на патријаршијском трону описан је уобичајеним топосима: „он је сиротима и ништима добротинитељ, заступник удовицама, отац који све теши својим поучењем, свима спасоносно пристаниште...”² Као еретиком(њ) съпротивобор’ць крѣп’кѣ поразио је Влаха мессалијанске јереси навукавши на њега неисцељиву болест.³ Занимљиво, и „негативно” чудо Светог Саве било је политичко.⁴ Препоручивши Спиридона за наследника, Јефрем се повлачи са престола и одлази у пустињу Светих арханђела, где су се током девет година о његовом добру бринули кнез Лазар и Вук Бранковић. Одабиром духовног оца симболисан је политички савез.⁵

После Спиридонове смрти, у метежу после Косовске битке, Јефрем је поново преузео престо. Млади кнез Стефан је потом сазвао сабор на којем је Данило изабран за патријарха. Након другог повлачења са престола Јефрем је пожурио „на уобичајено тиховање са радошћу већом него у оних који престо примају”.⁶ На том месту Марко говори о страстима од којих је ослобађао и исцељењима оних који су му са вером прилазили.⁷ У пустињи је боравио до смрти 15. јуна 1400. године.

¹ Д. Поповић, *Чудотворења светој Саве српској*.

² Ђ. Трифуновић, *Житије светој патријарха Јефрема*, 71.

³ *Истѡ*.

⁴ Д. Поповић, *Чудотворења светој Саве српској*, 108–109.

⁵ R. Morris, *The Political Saint in Byzantium*, 393–398.

⁶ Ђ. Трифуновић, *Житије светој патријарха Јефрема*, 72.

⁷ *Истѡ*.



Синаксарско житије патријарха Јефрема слика многе појаве и процесе што су обележили другу половину 14. века. Најважније је место исихаста у позносредњовековној побожности и у црквеној политици. Поред тога, Јефрем и многи монаси тог доба пролазили су кроз различите облике монашких подвига, при чему су неретко мењали бора-вишта и прелазили државне границе.¹ Путовања од Бугарске до Свете Горе и назад до Бугарске као и у српске земље показују да је балкански свет постао јединствен. Узрок томе биле су политичка опасност, вера актуелног противника и општеправославни карактер исихазма. Због тога су међусобне разлике остале по страни а у први план је избио православни идентитет.

Иако је Јефремов живот био изузетан и тешко поновљив, смисао и најважнији циљ његових подвига било је богопознање, због чега је Синаксарско житије било намењено подучавању и пружању примера.² На основу његовог садржаја тврдило се да је стварање култа патријарха Јефрема имало место у сукобу Лазаревића и Бранковића. Епископ Марко је, према том мишљењу, решио да успостави култ – пандан штовању кнеза Лазара и синаита на територији Лазаревића – како би повећао углед Бранковића на чијој се територији налазила Пећка патријаршија.³

Да би се уочиле назнаке о односу према кнезу Лазару, треба погледати његове помене у Синаксарском житију. Лазар је први пут поменут приликом описа измирења цркава. Тако је приповест започета редовима: „Тада је српског царства скиптар држао велики кнез Лазар и управљао њиме у великом миру, ограђујући себе божанственим страхом”.⁴ Он, као благочастив, није трпео да гледа раздоре, те је, по-

¹ Д. Поповић, *Патријарх Јефрем*, 113. О томе в. детаљније у: иста, *Монах-иустињшак*, 574–575. Изучавајући Свету Гору Атонску, Дионисија Папахрисанту је указала на то да су многи монаси пролазили кроз различите облике монашког живота, односно да су различити видови подвига неретко остваривани од стране једног појединца, Д. Папахрисанту, *Аџонско монаштво*, 28–34.

² О различитим типовима пустињачких житија и њиховим узорима расправљале су Н. Гагова, И. Шпадијер, *Две варијанте анахоретској тиши у јужнословенској хатиографији*.

³ Ово мишљење важи још од времена Леонтија Павловића, Л. Павловић, *Култови лица*, 129; М. Спремић, *Десетом Ђураћ Бранковић*, 29–35; Д. Поповић, *Патријарх Јефрем*, 116–122.

⁴ Ђ. Трифуновић, *Житије светио патријарха Јефрема*, 71.



што се саветовао са сабором, властелом и живим светим људима на Светој гори, послао старца Исаију и попа Никодима у Цариград ради уједињења. Следећи пут „христољубиви кнез Лазар” постаје актер у збивањима приликом избора патријарха Спиридона. После тога се „господин кнез”, заједно са „христољубивим му зетом Вуком”, старао о пустињаку Јефрему, кога је посећивао како би се просвећивао његовим учењем.¹ Приповедајући о Јефремовом другом доласку на патријаршијску позицију, аутор наводи да Лазар м(с)ч(е)ничьскою вѣн'чавает' се крв'їю, да је патријарх Спиридон умро и да је Црква остала удова.²

На основу изнетог јасно је да нема негативних порука о кнезу Лазару. Он је христољубиви владар, пустињаков покровитељ и ученик. Вук Бранковић добија само епитет христољубиви. Такође, нема помена његових наследника, претпостављених покровитеља култа, нити додатне похвале иједном члану породице Бранковић. Може се закључити да је Лазар део приповести о Јефремовом животу, али се ни о њему нити о Вуку Бранковићу не пише на такав начин да би се могло говорити о пишчевој или патријарховој наклоности према једном или другом.

У погледу политизације Јефремовог првог силаска са престола треба имати на уму могућност да је његов сапосник Спиридон био његов наследник Спиридон. Чак и да није, наводи се да је Спиридон изабран на Јефремов „савет”.³ У том случају би смена на престолу заиста била последица Јефремове жеље за повратком у пустињу. С друге стране, Данило је изабран на сабору који је сазвао млади кнез Стефан, што може указати на политичку позадину његовог рукоположења.

Аргумент да култ није заокружен ослања се на Јефремову забрану подизања моштију, односно на непостојање култа реликвија. Према Синаксарском житију, после неког времена патријарх се јавио епископу Марку на разне начине, а у једном случају му је говорио неке речи. Због тога је епископ решио да отвори Јефремов гроб. Патријарх се пак „у најстрашњем и најсветлијем виђењу” огласио како би га спречио и подсетио га на своју заповест за живота и на Антонијеву заповест.⁴ Он је, такође, тражио од епископа да сачува његово учење. Јављање завршава речима „ако које благодарење принесеш, бићеш награђен”. Ти

¹ *Исѣо*.

² *Исѣо*, 72.

³ *Исѣо*, 71.

⁴ *Исѣо*, 72–73.



редови су до сада тумачени као „кодирана порука чији је смисао био спречавање култа”¹

Забрана подизања моштију јесте важан топос аскетизма.² Сродан пример забране преноса моштију налази се у Опширном житију краља Драгутина. Према једном мишљењу забрана је такође резултат политичких актуелности, док је према другом израз радикалне аскезе српског краља.³ Без обзира на то које се тумачење прихвати, важно је истаћи да нису познати ни служба ни житије сремског краља.

Насупрот краљу Драгутину, Јефрем је чинио чуда за живота и потврдио се као светитељ, те му није био потребан пренос моштију. Због тога је било могуће саставити култне списе. Прославни списи представљају највећу тешкоћу при разумевању забране преноса као поруке чији је смисао био спречавање култа – Служба и Синаскарско житије су неоспорни докази заокруживања култа. Постојање култа је важан аргумент и за тезу да су у хришћанској пракси, упркос заповести, мошти након доказивања својих чудотворних моћи неретко подизане из првог гроба.⁴ Стога одсуство потребе за подизањем тела ради потврде светости и Јефремов крајњи аскетизам чине контекст у којем треба сагледати његов захтев.

Занимљиво је да Јефрем обећава награду Марку ако принесе благодарeње, то јест прославне списе. Другим речима, у визији тражи стварање сопственог култа. Прославним саставима се уједно чува његово (односно исихастичко) учење и чини се благодарeње светом.⁵

Датум Јефремове смрти могао би да буде разлог потискивања његовог штовања. Патријарх је преминуо 15. јуна 1400. године – на једанаестогодишњицу Лазареве смрти. То би значило да би се мартир Лазар и пустињак Јефрем славили на исти дан, односно да би њихови култови могли бити конкуренти. У прилог томе да у питању није био тај случај говори склоност култова ка локализацији, усредсређивању на мошти светог. Два култа – један са средиштем у Пећи а други у Раваници – нису

¹ Д. Поповић, *Патријарх Јефрем*, 118.

² Идентификацију топоса начинила је Даница Поповић у: *Иста, Култи краља Драгутина*, 132–134.

³ О томе више у потпоглављу *Свети наследници: краљеви Милутиин и Драгутиин*.

⁴ Д. Поповић, *Култи краља Драгутина*, 135–136.

⁵ Тиме аутор на уобичајени начин постаје део култа, в. увод у потпоглавље *Нови заштитници*.



морала да буду супротстављена. Бранковићи су, наравно, могли имати велике користи од цветања новог култа на својој територији, али се чини да та политичка функција није била уткана у прославне саставе.

Рукописно наслеђе Службе патријарху Јефрему такође сугерише да штовање није било сузбијано. Три преписа Службе оставила су траг о поступном писању, што говори да је аколутија дорађивана са развитком штовања.¹ Томислав Јовановић сматра да разлог очувања више верзија лежи у функцији Пећи као писарског средишта, због чега се дело лако ширило у свим његовим варијантама.²

У Служби патријарху Јефрему сабрани су садржаји из Белешке о постављењу и из Синаксарског житија. Као и у Белешци, у Служби се говори о бури у Цркви. Патријарх је Српској цркви даровао једномишљење, мир и велику милост и својим беседама стао је на пут среброљубљу.³ Остали мотиви зависни су од хагиографије: аскетски и пастирски лик и борба са јеретцима.⁴ Истребљење јереси је важан мотив, иако не и преовлађујући, због чега се узастопно помиње у икосу са анафором „Радуј се” и у завршним деловима.⁵

Поред тога, већ на почетку се истиче да је патријарх био м(оу)-ч(е)никъ нзволкнїѣмъ.⁶ Како није био мартир смрћу, мисли се на мучеништво аскетских подвига. Ово место је важно јер је у Синаксарском житију, читаном након шесте песме канона, наведено да се кнез Лазар мученичком крвљу венчао. Тиме су двојица светих били саображени. Каснији редови, у којима се наводи да је Јефрем грѣха м(оу)ч(и)т(е)ма оу-давїлѣ и помињу се вечне муке,⁷ показују колико је тема мучеништва,

¹ Т. Јовановић, *Служба свейом патријарху Јефрему*, 406–407. Занимљиво је и угледање епископа Марка на свог учитеља приликом стварања акростиха, који у Служби није доследно спроведен.

² У две фазе настајали су и Синаксарско житије патријарха Јефрема и Служба архиепископу Никодиму. То би значило да су текстови убрзо по писању и поново по коначном уобличењу разаслати; *Исїѡ*, 406–408. Истоветна околност била је у случају Службе кнезу Лазару. Различите верзије могле су бити резултат стилског дорађивања и уобличавања, какав се налази у делу Андонија Рафаила Епактита.

³ *Исїѡ*, 413, 418.

⁴ *Исїѡ*, 414.

⁵ *Исїѡ*, 420–423.

⁶ *Исїѡ*, 412.

⁷ *Исїѡ*, 419.



захваљујући косовским догађајима и култу кнеза Лазара, постала важан аспект нових прославних састава.

Подударање у избору узора попут Мојсија, Исаије и Светог Павла у Слову кнезу Лазару патријарха Данила и у Служби патријарху Јефрему указује на паралеле у прослављању двојице светих и, можда, на блискост двојице аутора.¹ Ако се узме у обзир да је вероватно патријарх Данило рукоположио епископа Марка, онда је понављање мотива очекивано. Занимљиво је да су у службама оба свеца упоређена са пчелама.² Сродан мотив налази се у Белешци о постављењу патријарха Јефрема, где је наведено да је патријарх медоточним капима напајао људе. Дакле, појединачни мотиви приближавају Јефремов и Лазарев култ.

Треба поставити питање зашто епископ Марко у Служби патријарху Јефрему није тражио помоћ за Бранковиће или на неки упечатљивији начин истакао везу са њима? Управо је то био обичај који данас омогућава изучавање веза патрона и аутора, односно политичких реалности тога доба. Стога, попут Синаксарског житија, ни Служба не пружа ослонац за тезу о одразу актуелног односа међу два властеоским породицама на култ. Она представља уобичајен прославни састав поглавару Српске цркве, са другачијом поруком него што се до сада претпостављало.

Патријарх Јефрем добија култ убрзо после смрти 15. јуна 1400. године. Синаксарско житије и Служба јесу круна дела епископа Марка. Пишући о свом учитељу, он сабира политичка, друштвена и духовна искуства друге половине 14. века. Он приказује природу испосничког подвига тога доба – честе селидбе и прелазак из општежића у пустињу и обратно. Поред тога, он слика изузетног отшелника–исихасту, чудотворца за живота, светог човека и духовника владара. Због тога он у други план ставља Јефремова два боравка на српском патријаршијском престолу. Штавише, у оба наврата, без обзира на то што је био идеални црквени поглавар, Јефрем напушта престо у потрази за испосништвом. Пажљиво испитивање Синаксарског житија показало је да

¹ *Истѿо*, 418–419, 423. Наведено је само Слово кнезу Лазару, јер је оно сигурно настало пре писања Службе патријарху Јефрему. Ове личности су поменуте и у делу Андонија Рафаила, који се ослањао на Слово кнезу Лазару патријарха Данила.

² *Истѿо*, 413. У Служби кнезу Лазару, Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, *Служба свѿѿом кнезу Лазару*, 200, 209.



у њему нема непосредних политичких порука. Показано је и да забрана подизања моштију није спречила заокруживање култа. Уколико су кнез Лазар и његови наследници имали негативан однос према Јефрему или његовом култу, сведочанстава о томе нема. Наравно, то не значи да га није било. Политичка вредност култа састојала се у томе што је његово средиште било на територији Бранковића.

*

Свети чије је штовање подстицао епископ Марко припадају Пећкој области и духовности позног 14. и раног 15. века. Пећки епископ је имао лични мотив у грађењу сва три култа: нови свеци су поспешивали углед Пећке патријаршије и њене околине као светог места. Синаксарско житије Герасиму и Јефимији пружа увид у еремитско искуство оних који нису били најугледнији и најпознатији пустињаци тога доба – свети људи. Поред тога, епископ Марко пише прославне саставе архиепископу Никодиму и патријарху Јефрему. Занимљиво је то што о обојици црквених поглавара говоре текстови у Даниловом зборнику.

Штовање архиепископа Никодима јавило се убрзо после његове смрти 1324. године. Поменут је као свети у повељи Стефана Дечанског из 1326. године, али прославни састави из тог доба нису познати. Епископ Марко, можда подстакнут појачаним штовањем и потребом да подржи прослављање сва три ктитора Пећке патријаршије, саставио је Службу архиепископу Никодиму. Можда је култ заокружен и на подстицај патријарха Јефрема, који је потом положен у Никодимов саркофаг. Управо је патријарх Јефрем врло брзо после смрти 1400. године добио заокружени култ. Разлог томе може бити штовање које се развило за живота тог светог човека и чудотворца. Синаксарско житије и Служба патријарху Јефрему сведоче о политичким променама, природи еремитског подвига, исихастичкој побожности, месту светих људи у друштвеном животу, њиховој вези са владарима итд.

Чини се да је њиховим прослављањем епископ Марко настављао рад архиепископа Данила Пећког и његових настављача на штовању вођа Српске цркве. Ако се узме у обзир да је патријарх Данило учествовао у прослављању кнеза Лазара, онда би се патријархова и епископова делатност могла разумети као обнављање рада на „српском прологу”¹. До сада је ретко истицано да се рад једног од Данилових настављача

¹ Д. Богдановић, *Историја*, 177.



везује за период после 1375. године, када настају биографске белешке о патријарсима Сави и Јефрему. Може се закључити да писање државне и црквене историје и полагање основа за проширење свода српских светих нису били окончани. Због тога се може сматрати да су непуне две деценије касније рад на уврштењу српских владара и црквених поглавара у свете наставили патријарх Данило и епископ Марко.

На крају, претпостављено место култа патријарха Јефрема у политичком обрачуну Лазаревића и Бранковића сасвим је другачије него што се до сада мислило. Он је могао, као и други култови везани за Пећ и њену околину, служити уздицању престижа Бранковића. Али, уколико је постојала, политизација пећких култова била је секундарна.

Заметак штовања: деспот Стефан Лазаревић

Штовање деспота Стефана Лазаревића у хронолошким оквирима овог истраживања показује утицај савремених околности на оквире одржавања сећања на одређену личност. Оно није припадало богослужбеном прослављању, будући да је српски деспот проглашен светим тек на петстогодишњицу његове смрти 1927. године.¹ Убрајање у хор светих одиграло се на темељима комеморације из тридесетих година 15. века. Комеморација је везана за загробну цркву посвећену Светој Тројици у Ресави, која је грађена идејно по узору на Немањиће а архитектонски по угледу на Раваницу.² У њој су се преплитали ктиторски и владарски помени, што је доприносило стабилности сећања на српског деспота. То преплитање је било садржано и у иконографској сложености деспотовог портрета – он спаја репрезентативни владарски портрет са божанском инвеституром и оружјем и ктиторско-надгробни портрет са приношењем модела цркве и текстом аренге даровнице Манасији на свитку.³ Развитак и одржавање сећања ослањали су се на Опширно житије деспота Стефана које је саставио Константин

¹ Л. Мирковић, *Увршћење десјоџа Стефана Лазаревића у ред светишћеља*.

² О Манасији као маузолеју деспота Стефана в. Д. Поповић, *Српски владарски њроб*, 129–131.

³ О портрету у Манасији в. Д. Војводић, *Владарски њоршреџи српских десјоџа*, 76 и о владарским инсигнијама на портрету 88–95.



Филозоф (Костенечки). То што се у време сукоба са Османлијама и Угарском чине извесни кораци ка уврштењу деспота у свете показује колико је била јака двоковна традиција прослављања српских владара.¹

Константин Филозоф, рођен у месту Костенец и образован код Андроника, ученика бугарског патријарха Јевтимија, био је један од избеглица који су доласком у Српску деспотовину подстакли њен културни развитак.² „Придворни филозоф” био је у служби код Стефана Лазаревића од времена султана Мусе до деспотове смрти 1427. године.³ Захваљујући знању бројних језика, обављао је дипломатске мисије, водио школу и бавио се преводилаштвом.⁴ Двадесетих година 15. века саставио је Сказаније изјављено о писменех, у којем има аутобиографских података, а пре 1433. године написао је Опширно житије деспота Стефана.⁵ Врло је могуће да је хагиографија била део Књиге Константина Филозофа – зборника мешовите садржине.⁶ Чињеница

¹ Преглед политичких прилика и сукоба са Османлијама и са Угарском после смрти деспота Стефана 1427. године в. у: М. Спремић, *Десиоџи Ђурађ Бранковић*, 99–238.

² Сматра се да је образован у манастиру Бачково, где је патријарх Јевтимије вероватно био заточен и где је умро. О Константину Филозофу и његовим делима в. Д. Богдановић, *Историја*, 214–215; Г. Јовановић, *Предговор; Историја на бугарската средновековна литература*, 647–656 (Н. Гагова); Н. Гагова, *Владатели и книги*, 215–241.

³ „Придворни филозоф” је наслов потпоглавља о Константину Филозофу у књизи Нине Гагове (в. претходну напомену). Изучавајући улогу владара у настанку и читању књига, ауторка је окарактерисала доба деспота Стефана Лазаревића као период у којем световни учењаци имају подршку владара и одређену самосталност, али њихов положај оспорава Црква.

⁴ На пример, превео је тумачење Песме над песмама Теодорита Кирског и Опис Јерусалима: Ђ. Трифуновић, *Тумачење Песме над њесмама од Теодоритџа Кирског*; М. Petrova, *An Unknown Copy of the Description of Jerusalem by Constantine of Kosteneec*.

⁵ Опширно житије деспота Стефана настало је пре 1433. године, од када потиче најстарији препис. Према А. А. Турилову, то би могао бити пишев аутограф, А. А. Турилов, *Етническое и културное самосознание*, 158.

⁶ И. Шпадијер, *Сџара срџска књџивносџи и средњовековно рукоџисно наслеђе*, 145–146.



Киторски портрет деспота Стефана, манастир Ресава, око 1417. године



да Опширно житије не представља уобичајен светачки животопис примећена је одавно.¹

Неприлагођеност списа хагиографијама осећао је и Константин Филозоф. Он је саставио дело које почиње уобичајеним насловом за опширна владарска житија: Житије и живиње.² Након увода он говори како почиње да пише сладкојую и любослышанојую повѣсть.³ Томе се придружује навод да намерава да наведе све деспотове борбе въ памѣти благочастивога.⁴ То су појмови који се налазе у хагиографијама.

Али писац на више места каже да пише лѣтописъ, а при крају наводи да је дело писао не као житије већ као летописац „са свим осталим”.⁵ Ако му читалац/слушалац замера због тога како пише, нека погледа въ царьствъныхъ книгахъ лѣтописанныхъ и видеће да оне много излажу о владарима и о владарима околних земаља, како би тиме учиниле јаснијим њихов живот и поступке.⁶

Дакле, Константин Филозоф карактерише своје дело на више начина. Терминолошка несталност је својствена западноевропским историографским списима, у којима су се називи и одлике различитих врста често мешали.⁷ Занимљиво је да Константин Филозоф оставља текст отворен за исправке, што такође одликује средњовековна историјска дела.

Опширно житије деспота Стефана заиста настаје на крилима нових историографских интересовања. Преовлађујући назив – летопис

¹ На то је указао још Леонтије Павловић, који га је назвао хагиографијом где је „хагиографски елемент сведен на минимум”, Л. Павловић, *Култови лица*, 131. Најбоље објашњење дао је Димитрије Богдановић који је хагиографским назвао идеолошки темељ и оквир Опширног житија деспота Стефана поред којег извире хуманистичка историја, Д. Богдановић, *Историја*, 217.

² *Константиин Философ и његов Живоѣ Сѣфана Лазаревића*, 244.

³ *Истѣо*, 258.

⁴ *Истѣо*, 246.

⁵ *Истѣо*, 327.

⁶ *Истѣо*, 262.

⁷ О променљивости дефиниција историографских врста и њиховој зависности од аутора уп. В. Guenée, *Histoires, annales, chroniques*. Лија Шопкоу расправља о терминолошкој флуидности и честој појави да се неки текст назива на више начина. Она предлаже да се свако систематско третирање прошлости назове историјом, L. Shopkow, *History and Community*, 18–23.



– упућује на византијске универзалне и царске хронике.¹ Оне су од друге половине 14. века биле читане и превођене са грчког, а познато је да је Хроника Јована Зонаре утицала на појаву нових начина бележења прошлости у српској средини.² Препис те Хронике је наручио деспот Стефан из Хиландара.³ Иако су универзалне хронике, према ауторовим речима, биле узор, античка биографија је много ближа животопису српског деспота.⁴

Пошто је успомена на владара у српској средини тежила светачком прослављању, унети су елементи који су могли бити основа штовања, али то није била гаранција његовог развика.⁵ Спис садржи позив „благослови оче“ те је могао бити читан у манастирској трпезарији. За истраживање је најважније то што се из њега по потреби могло издвојити пролошко житије.⁶

Мешање хагиографских и биографских садржаја у Опширном житију деспота Стефана важно је због недефинисаног односа између те

¹ О универзалним хроникама као светским историјама и о линеарном доживљају времена у којем је видљива историја спасења в. К. Н. Krüger, *Die Universalchroniken*.

² О појави нових историографских врста и околностима које су их условиле в. поглавље *Светици као гео њовести*.

³ Д. Богдановић, *Историја*, 211–212.

⁴ Д. Богдановић је сматрао да, због уношења елемената мемоара и обраћања античким узорима, дело подсећа пре на античке и византијске историчаре него на хроничаре. Издвојио је Плутархов животопис Александра Великог као праобразац, *истио*, 217–218.

⁵ Према једном тумачењу ово дело представља предлог за канонизацију деспота. Анализом неколико сродних примера, међу којима се налазе састави намењени прослављању патријарха Јевтимија (Марка Евгеника и Григорија Цамблака) и Марка Евгеника (Јована Евгеника), закључено је да су неуспеси узроковани пореклом предлога из исихастичког окружења, изостанком чуда у текстовима и тиме што обавезни прославни састави нису написани, Е. Минева, *Предложения за канонизација на светици њрез XV в. Иако заједничке одлике јесу тачне, у српском случају уврштење у свете Јоаникија Девичког и прослављање црквених и световних поглавара у 15. и 16. веку сведоче да су у питању били други разлози за изостанак службе и пролошког житија.*

⁶ Још је Лазар Мирковић у својој студији истакао да, по убрајању деспота Стефана у свете, из Опширног житија треба издвојити пролошко житије а потом саставити и службу, Л. Мирковић, *Увршћење десјојиа Стефана Лазаревића у ред светишћеља*, 176.



две врсте.¹ Мишљења сам да различите намене житија и дела о прошлости (укључујући биографије) не дозвољавају њихово поистовећивање.² Иако могу говорити о истим личностима и о истом периоду, оне то чине на другачији начин и с другим циљем. Хагиографије приказују нечији пут до светости,³ док историографски текстови приказују историју одређеног поднебља у одређеном периоду. Обе врсте утичу на обликовање сећања на неку личност, свака у оквиру њој својствених ритуалних извођења. Хагиографијама се успоставља сећање на сопствену свету односно хришћанску прошлост, док историографија описује прошлост према изворима који су писцу доступни.

Посебан проблем настаје када се у делима стапају историјски и житијни елементи. То, међутим, није ретка појава у развоју хагиографије. До „хибридизације” долази услед дестабилизације неке врсте, врло често под утицајем укуса времена. Тада се један спис може наћи у другом (попут житија у историографском делу, биографије у житију) или се две врсте могу спојити тако да се задржи наслов само једне.⁴ Управо је то био случај у Опширном житију деспота Стефана: то је житије у којем преовлађују историографски (биографски) садржаји.

Врло је могуће да је утицај публике – која је радо читала историје, биографије и романе и очекивала сродне садржаје од савремених

¹ Питање односа хагиографије и историографије (и у оквиру ње биографије) није решено због преклапања међу њима, које постоји упркос различитим наменама. Почело се од изричитог одвајања два жанра због приступа задатку (B. de Gaiffier: *Hagiographie et historiographie*), да би Томас Хефернан хагиографије назвао светим биографијама (T. Heffernan, *Sacred Biography*, 15–18). Лија Шопкоу се залаже за став да се њихов однос може решити само на нивоу индивидуалних случајева (L. Shorkow, *History and Community*, 277–280), док Габор Кланицај истиче да је то питање још теже решити када су свеци протагонисти политичке историје (G. Klaniczay, *Hagiography and Historical Narrative*, 115).

² То сугерише околност да су ранохришћански аутори разумели разлику између те две књижевне врсте, па се дешавало да пишу о истој личности у два или више дела на сасвим различит начин. То показују дела Теодорита Кирског, који пише и у историографском и у хагиографском жанру, D. Krueger, *Early Byzantine Historiography and Hagiography*.

³ В. увод у потпоглавље *Нови заштитници*.

⁴ M. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres*, 41–42.



стваралаца – одговоран за изглед Опширног житија деспота Стефана.¹ Аутор се прилагодио видокругу очекивања јер је могао да предвиди како ће читалац/слушалац тумачити његово дело и, у крајњем случају, да ће га прихватити.²

Хагиографије и биографије се не преплићу први пут у Опширном житију деспота Стефана. Опширна житија Стефана Дечанског и Стефана Душана првог Даниловог настављача представљају исти случај.³ Иако су испуњена историчним приповедањем, из њих се могло издвојити кратко житије. Елементи светачког лика Стефана Дечанског налазе се у врлинама трпљења, чињења добрих дела и, посебно, подизања манастира Дечана. У недовршеној биографији краља Стефана Душана лик светог владара је развијенији, али се не могу донети коначни закључци о његовом значају за спис. Важно је и то што је он у тренутку писања још био жив. Стога се може закључити да су од средине 14. века биографије са елементима хагиографије писане као средство развитака и одржавања сећања на владара који није био уврштен у свете.

У Опширном житију деспота Стефана смењују се житијни и биографски елементи. На почетку се налазе две похвале и знаменити родослов српских владара, повест о кнезу Лазару, Косовској битки и кнегињи Милицы. Овим деловима се приказује Стефаново порекло и младост.⁴ Следи хроника ране владавине, изградња Београда и Ресаве, историја сукоба после битке код Ангоре 1402. године, а потом

¹ О укусу публике који је утицао на изглед Опширног житија деспота Стефана писала је Нина Гагова. Она је приметила да се публика наклоњена владарским биографијама „опирала” дугој традицији хагиографских текстова о српским владарима, те се добио текст који има житијну макрокомпозицију али историографску и енкоммијастичку схему унутар ње, Н. Гагова, *Вписването на деспот Стефан Лазаревич в Свещената история*, 294–300.

² Н. R. Jauss, *Istorija književnosti kao izazov nauci o književnosti*, 60–73.

³ Житија оба владара в. у: *Животни краљева и архиепископа српских*, 162–231. О свим темама које се тичу штовања Стефана Дечанског в. потпоглавље *Династијски маријир: краљ Стефан Дечански*.

⁴ Према упутству Роберта од Торињија, настављача Дела норманских владара и Светске хронике, писац треба да почне од генеалогичке приказе наследства одређених територија и описа личности који су постали део породице женидбом, па тек онда да се посвети предмету свог дела, L. Shopkow, *History and Community*, 165. Константин Филозоф слика родослов српских владара, затим говори о



се Стефан слика као идеални владар и описују се његове последње године и смрт.¹ Хагиографски делови одликују се другачијим језиком и обиљем библијских алузија и цитата. Они прате уобичајену структуру пролошких житија: порекло, младост у којој је најављена светост, подизање задужбине, опис владарских врлина и смрт.

Биографски (обимнији) делови Опширног житија били су намењени двору и градској средини, где су витешки идеал и занимање за историју били присутни. Ту је деспот Стефан непобедиви витез, заштитник своје државе, народа и свих хришћана.² Таква слика је могла бити основ за стварање култа – у Западној Европи свети владари су од времена јачања ратничког идеала прилагођавани том моделу.³ Међутим, не стиче се утисак да су то били темељи деспотовог могућег светачког лика.

На почетку замишљеног житија Стефан Лазаревић је упоређен са Мојсијем: деспот, печатъ бывшииъ христоченитиинъ, приближио се „четрдесетогодишњему“.⁴ Стефан је упоређен са Исусом Навином по храбрости и вери, са Самсоном по снази (али није био побеђен од жене), са Давидом по кротости, са Соломоном „чије име и дела значе смиреност, а Стефан је смирио источне и западне државе“... Већ ту су истакнуте његова милостиња и вера.

кнезу Лазару који је женидбом постао део владарске династије и тек онда о деспоту Стефану. Та структура сведочи о световном карактеру његовог дела.

¹ До сада прихваћена подела Опширног житија деспота Стефана гласи: увод, главни део и плач са похвалом на крају. Тек са горе наведеном поделом постаје јасна сложеност овог дела.

² Аутор је изоставио битку код Никопоља 1396. године како не би приказао кнежево учествовање у великом покољу хришћана, М. Шуица, *Бијка код Никопоља у делу Констјантинина Филозофа*.

³ Почело се са редефинисањем култова мартира страдалих у биткама, попут Светих Едвина, Освалда и Олафа, да би нове тежње пресудно утицале на култове Карла Великог, Лајоша I и Александра Невског. О моделу *athleta patriae* в. G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 161–194. И светачка слика кнеза Лазара садржи елементе витешких врлина. Штавише, још од грађења култа Стефана Немање осећао се утицај витешке културе на приказ владара као идеалног ратника, S. Marjanović-Dušanić, *L'écriture et la sainteté*, 53.

⁴ Иако је владао 38 година, *Констјантинин Философ и његов Живој Сѣфана Лазаревића*, 245.

Следи похвала српској земљи у којој је живот као у „Цркви Божјој”.¹ Похвала је увод у родослов српских владара према којем деспот Стефан потиче од Констанције, сестре Константина Великог, из чије лозе је рођен и Стефан Немања. Родослов ће бити детаљније обрађен на другом месту; овде је важно истаћи да се родословима изражава епистемологија порекла, према којој се права вредност налази у извору, као и преношење светости путем крвних веза.²

Родослов прати кратка повест о кнезу Лазару, односно житије у житију, која се може тумачити као подстицај његовом култу. Ту је Лазарева светост у служби Стефановог легитимитета. Тиме се показује да је Лазарев култ могао бити преображен у династички.

Лик српског кнеза у овим редовима одраз је идеалног владара–мученика: он се испрва брине за Цркву и тек после измирења са Васељенском патријаршијом може да се позабави другим стварима. Истакла сам да се у прославним саставима кнезу Лазару не помиње измирење Цркава, што показује да је Константин Филозоф користио нове изворе.³ Следи опис Косовске битке, али не и преноса – само се наводи да је Лазар „као жив у својој обитељи Раваници”.⁴ О томе да је аутор користио и прославне списе говори помен Рахилиног плача после кнежеве смрти.⁵

После повести о Косовској битки помињу се Раваница, Крушевац и црква Светог Стефана, која је подигнута ради молитава за сина. Подизање престоног града, чији опис није уобичајени део житија, представља претходницу Стефановог подизања Београда. Тачније,

¹ *Истѡ*, 254. О похвали в. N. Radošević, *Laudes Serbiae*, 446–448; уп. такође М. Стефановски, *Тема узорној њорейќа државе у Констѡнтинѡвом живоѡѡису десѡѡѡа Сѡѡефана*.

² О генеалогима в. потпоглавље *Свеѡѡи корен владарске лозе: родослови*.

³ Вероватно није користио Синаксарско житије патријарха Јефрема јер су искази другачији: у Опширном житију деспота Стефана се наводи када је дошло до раскола али не и ко је био у српском изасланству, док се у Синаксарском житију патријарха Јефрема не говори када је дошло до раскола (иако временски ближег аутору) али се помињу личности.

⁴ *Констѡнтинѡв Философ и њѡѡв Живоѡ Сѡѡефана Лазаревиќа*, 261.

⁵ Рахилин плач помиње се у Слову о кнезу Лазару и о православнима, Надгробном ридању и Вршним мислнима од Андонија Рафаила Епакита.



небески и земаљски градови Раваница и Крушевац најављују подизање Манасије и Београда, којима је јунак достигао и прстигао оца.

Грађење нове престонице и маузолеја јесте средишњи део како замишљеног пролошког житија тако и Опширног житија деспота Стефана.¹ Опис изградње Ресаве прати истицање деспотове блискости са пустињацима: „он радо биваше са њима”. Деспот је подигао „град који има стазу ка вишњем Јерусалиму” монасима за ћутање – исихастима – које свакога води до велике части и сагледавања.

Следи илустровање владарских врлина, попут поштења, милости и понизности. Пошто припадају уобичајеним топосима, заједно са градитељском делатношћу и другим покровитељствима, оне приказују деспота Стефана као будућег свеца.² Према аутору, деспотово дело била је „милостиња непрестана”.³ Једном приликом, док је давао ништима, наишао је на човека који је у неколико наврата узимао удељено. Након што га је назвао грабљивцем и варалицом, деспот је добио одговор како је сам грабљивац и варалица јер „земаљским царством царствује а небеско краде и узима”.⁴ Посебно је значајна епизода у којој се деспот каје за неправду коју је учинио побуњеницима у Сребреници, због чега је плакао „из дубине душе”, показавши се већим од славног цара Теодосија.⁵ Дакле, деспот Стефан испуњава идеал светог владара.⁶

¹ Описе в. у: *исѿо*, 285–290. О Београду в. потпоглавље *Крушевац и Београд: оѿшелница Пеѿка, царица Теофанѿ и цар Конѿианѿин Велики*.

² T. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 184–191, 209–212.

³ *Конѿианѿин Философ и њеѿов Живоѿ Сѿефана Лазаревића*, 309.

⁴ *Исѿо*.

⁵ *Исѿо*, 317–318. Сурова казна због побуне у Сребреници искоришћена је за приказ покајања и за поређење са царем Теодосијем и убијањем недужних у Солуну 390. године. Амброзије, епископ Милана, после тога није дозволио Теодосију улазак у цркву. Тек након више месеци и пошто је показао да се каје, цару је опроштено. С друге стране, деспоту није било потребно да га други кажњавају, већ се сам кајао цитирајући посланицу апостола Павла 1. Кор 11, 29.

⁶ Роберт Фолц је показао како су лични владареви квалитети осигуравали добру владавину. У први план долазе милост и самилост, а затим даривање сиромашних и Цркве. Прати их суровост када је суочен са побуњеницима и унутрашњим немирима, али и понизност и кајање због почињених грехова, R. Folz, *Les saints rois*, 148–155. Сви описани елементи налазе се у овим деловима Опширног житија.



Као знаци будуће светости, пред смрт су се са неба спустиле варнице које су дизале ватру и потом се гасиле, док је вихор скидао кровове са цркава и рушио куће, међу којима и дом деспотове сестре Оливере.¹ Смрт су пратили гром и помрачење сунца, а иконе Христа, Богородице, Јована Крститеља и апостола (по шест са сваке стране) дигле су се у ваздух у чину Деизиса, како ће се десити приликом Другог доласка. Потом се описује брзо и сметено сахрањивање и колективни плач. Последња похвала садржи поређење са очекиваним старозаветним јунацима: био је кротак као Давид, диван као Соломон, био је Авраам који је као вођа примао странце, по лепоти други Јосиф, давао је као други Јов, био је ратник као Самсон...

Кратко житије могло се издвојити за пренос моштију који би потврдио Стефанову светост. Заповест патријарха Никона да се напише деспотово житије сведочи о подршци Српске цркве за његово убрајање у хор светих.² Такође, као и многи свети, деспот се јавио Константину Филозофу два пута са истим захтевом. Може се претпоставити да би за деспота Ђурђа Бранковића (1427–1456) нови светац имао изузетан идеолошки значај, јер је у то време његово наслеђе оспоравано.³ Ипак, чуда на деспотовом гробу – као испољавање светости и подстицај штовању – изостала су, као и пренос и други богослужбени списи.

Разлози за то могу се наћи у Опширном житију деспота Стефана. Константин Костенечки говори о нападима Мурата II по деспотовој смрти и узимању Београда од стране Жигмунда Луксембуршког. Чак је и деспотова сахрана била ризична јер је у близини била „исмаилћанска војска”. О сахрани се бринуо војвода – дакле војска је пратила мошти.

¹ Оливера је раније упоређена са Јестиром, која је била „посредница у избављењу отачаства”. Опис завршног дела деспотовог живота в. у: *Константиин Философ и његов Живој Стефана Лазаревића*, 309–328. Међу топосима који најављују светост посебно место имају они што су везани за светлост, гром и ватру, Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 213–216. О смрти у српским житијима в. S. Marjanović-Dušanić, *L'écriture et la sainteté*, 45–46. Смрт деспота Стефана није била најављена, као што је то било уобичајено за владарску смрт.

² В. малобројне податке и претпоставке о патријарху Никону у: М. Пурковић, *Српски патријарси средњега века, 141–149*.

³ У првим годинама по ступању на престо веза Ђурђа Бранковића и Стефана Лазаревића чинила је основни начин легитимизације новог српског владара, што се посебно огледа у повељама, М. Благојевић, *Десјој Ђурађ Вуковић и српска државност*.



Они који су га носили „нису свој живот рачунали ни за шта да би га положили у место где је заповедио”.¹ Пошто је такво стање потрајало током читаве владавине деспота Ђурђа, изостајање прославних списа можда је очекивано.

Ипак, у време деспота Ђурђа заокружен је култ Јоаникија Девичког. Уколико се претпостави да штовање новог пустињака није било од највећег државног значаја, онда се треба подсетити на то да је Ђурђева престоница Смедерево освећена реликвијама јеванђелисте Луке 1453. године. Због тога је вероватније да култ Стефана Лазаревића није створен због одсуства Ђурђевог интересовања за прослављање владарског претходника и услед немирних политичких прилика.

То потврђује непостојање назнаке да је деспот Ђурађ био Константинов покровитељ или да је наручио житије. Константин Филозоф наводи да је заповест за писање дошла од патријарха, војвода и осталих изабраних.² Он би поменуо деспота Ђурђа да је био међу поручиоцима, а не би пропустио ни да тражи покровитељство за новог деспота, као што је то учињено у Надгробном слову деспота Ђурђа. Томе треба придодати околност да се током четрдесетих година 15. века деспот Ђурађ све мање позива на свог претходника и да култ кнеза Лазара бива потискиван из политичке сфере.³

Опширно житије је ипак утицало на сећање на деспота Стефана. Због хагиографских делова може се закључити да је он уживао локални углед светог, који је претходио уврштењу у свете али није био гарант да ће до њега доћи.⁴ Деспот је у наредним вековима у Манасији сматран

¹ *Константинов Философ и његов Живот Стефана Лазаревића*, 319.

² *Исто*, 325.

³ Позивање на деспота Стефана у повељама опада вероватно зато што је Ђурађ 1444. године добио Деспотовину лично од султана Мурата. О дугим преговорима и о тешкоћама које су пратиле обнову Деспотовине в. М. Спремић, *Десетом Ђурађ Бранковић*, 318–350. Због тога се у даровницама Дубровнику опет бележи име Вука Бранковића, F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, br. 300, 350, str. 352–355, 433–437. Р. Михаљчић је, анализом разноврсних извора у које је укључио и родослове, закључио да су четрдесете године 15. века биле време благог опадања култа кнеза Лазара, Р. Михаљчић, *Лазар Хребељановић*, 175–179.

⁴ Андре Воше је користио термин *fama sanctitatis* како би означио локалну репутацију светости. Она је обично претходила петицији за канонизацију која се слала папи. Пошто она често није била успешна, велики број култова остао је несанкционисан, A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, 42.



Манастир Ресава, црква Свете Тројице и утврђење, између 1407. и 1418. године

светим, његове су мошти називане светим моштима, али до коначног уврштења дошло је тек 1927. године.¹ Вероватно улога Константиновог Опширног житија у томе није била мала, о чему сведоче редакције које су сачуване до наших дана.²

Занимљив је и пример Надгробне речи деспоту Ђурђу. Она је, можда, дело патријарха Арсенија (око 1455–1463) и представља реторички

¹ О штовању деспота Стефана у наредним вековима у светлу репутације светости в. Д. Поповић, *Гроб и култи десиоџа Сјефана*, 37–49.

² О редакцијама и сачуваним преписима в. К. Куев, *Житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки*, 9–30.



и песнички надахнут плач изговорен над Ђурђевим гробом.¹ Пошто плачеви као форма углавном нису самостална дела, Надгробно ридање за кнезом Лазаром и Надгробна реч деспоту Ђурђу сведоче о наклоности српских аутора и српског друштва према овој врсти и погодности у односу на прилике у којима су писане.² Једини познати примерак налази се у Зборнику покрај Опширног житија деспота Стефана Лазаревића и Цетињске стеме и летописа.³

Надгробна реч није састављена за богослужбено прослављање. Није забележено да је Ђурађ изградио маузолеј, а није познато ни место његовог гроба.⁴ Није познато ни то да су учињени други кораци ка његовом уврштењу у свете. Аргумент о несређеним политичким приликама овде добија посебну тежину: сукоби међу Ђурђевим наследницима, уплитање Османлија у наслеђе деспота Лазара Бранковића (1456–1458) и препуштање Деспотовине Стефану Томашевићу (српски деспот 1459, краљ Босне 1461–1463) нису оставили простор за прослављање деспота Ђурђа.⁵ Томе треба додати да је он преминуо на самом крају 1456. године, те да три године, колико се уобичајено чекало за први пренос моштију, припадају периоду после пада Смедерева 20. јуна 1459. године. Након тога Ђурђева деца су се расула по различитим крајевима Балкана.⁶

Писац Надгробне речи истиче да је деспот био неисцрпни извор милостиње. Потом говори о најсветлијем животу пуном врлина којим је превазишао побожне цареve и примио трпљења венац. Тражење посредовања код Господа за породицу и народ највише упућује на то да је деспот Ђурађ могао бити припојен хору светих. Посредничка и

¹ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 252; Д. Богдановић, *Историја*, 219. О патријарху Арсенију в. М. Пурковић, *Српски патријарси средњега века*, 154–156.

² О Надгробној речи деспоту Ђурђу у поређењу са осталим словима и похвалама овог доба в. И. Плаовић, *Српска средњовековна слова и похвале*.

³ Непознати Смедеревац, *Надгробна реч деспоту Ђурђу*, 4–5; о Надгробној речи в. и М. Спремић, *Десјош Ђурађ Бранковић*, 579–581.

⁴ О могућим местима сахране, у Смедереву, Београду или Кривој Реци, в. Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 131, нап. 75; М. Спремић, *Десјош Ђурађ Бранковић*, 581–582.

⁵ О сукобима и превирањима у Смедереву након Ђурђевог смрти в. М. Спремић, *Десјош Ђурађ Бранковић*, 587–640.

⁶ Кратке напомене о Ђурђевој деци в. у: *истио*, 640–657.



покровитељска улога била је једна од најважнијих одлика светости. Поред тога, деспот Ђурађ је добар корен из којег је добра младица израсла: деспот Лазар, који је просвећен добрим делима, најсветија кћер Мара, која је лепоту и време тела потрошила због праве вере, и „живи мученици” Стефан и Гргур.¹ Молитва се завршава речима да је деспоту „све могуће” као Божјем рабу и испунитељу његових заповести.²

*

Опширно житије деспота Стефана, писано почетком тридесетих година 15. века, јесте сложен састав у којем се преплићу хагиографски и биографски садржаји. Дело је тако обликовано услед повећаног интереса за историју у српском друштву, због чега је хагиографски жанр дестабилизован. Разлику у односу на уобичајене хагиографије осећао је и писац – Константин Филозоф, те је зато на различите начине називао и описивао своје дело. Пошто наслов гласи „Житије и жизн” и спис садржи позив „благослови оче”, а и зато што су хагиографски делови могли чинити пролошко житије, сматрам да је намена била ближа богослужењу. Како је вероватно читан у Ресави, неговао је углед светости деспота Стефана.

Опширно житије деспота Стефана и Надгробну реч деспоту Ђурђу приближава то што су чували успомену на владаре који нису били свети. Упркос томе, оба дела су обликована под утицајем прославних састава: прво под утицајем хагиографија, а друго под утицајем плача као самосталне књижевне форме. Из тога следи да су врлине обојице деспота оне које су красиле свете владаре. Због тога дела представљају заметке штовања.

Последњи анахорета: Јоаникије Девички

У време деспота Ђурђа Бранковића настаје последњи анахоретски култ који улази у хронолошки оквир овог истраживања. Претпоставља се да је пустињак Јоаникије преминуо 1440. године.³ Списи за годишњу

¹ Непознати Смедеревац, *Надгробна реч деспотињу Ђурђу*, 10–11.

² *Исјо*, 11.

³ Година Јоаникијеве смрти налази се у запису на руском Прологу, Љ. Стојановић, *Стари српски записи и напјиси* 6, бр. 9825, стр. 68. Запис се може



коmemорацију настали су у периоду у којем деспот Ђурађ мења однос према Лазаревићима – када се потискује прослављање Светог кнеза Лазара а штовање деспота Стефана Лазаревића своди на Манасију и њену околину.¹

Штовање испосника Јоаникија носи снажан печат исихазма као главног обележја балканске духовности тога доба.² Пракса умне молитве настављена је у време деспота Ђурђа Бранковића, који је постао један од покровитеља испосника. Познати подаци сведоче о континуитету са добом Лазаревића. Међу њима се истичу запис Инока из Далше из 1429. године, оснивање манастира Јошанице код Јагодине, живо пустињско монаштво у околини Дечана, Светих арханђела код Призрена и Пећке патријаршије, као и данас неочувана црква Ваведења Богородичиног код Суве Реке.³ Најугледнији представник исихаста тога доба јесте Јоаникије, чији ће култ бити везан за Девич, односно Дреницу где се налазила баштина Бранковића.

О Јоаникијевом култу сазнаје се на основу преписа Службе и Синаксарског житија из средине 18. века, насталих у манастиру Девичу.⁴ Основне теме и изостанак атмосфере изазване падом Цариграда определили су њихов настанак у четрдесете године 15. века, заправо у време после обнове Српске деспотовине 1444. године.⁵ Према садржају и духовности, они су блиски списима епископа Марка. Димитрије Богдановић је због тога претпоставио да би аутор Службе

читати на три начина: као 1430, 1440. или 1450. година. Због веза са деспотом Ђурђем Бранковићем, претпоставља се да није у питању прва година, јер би се у том случају деловање пустињака и деспота морало сместити између 1427. и 1430. године. Искључује се и 1450. година, јер би то значило да је култ настао после 1453. године и пада Цариграда, што је опет, због политичких прилика, мало вероватно. О тумачењу године престављења Светог Јоаникија в. Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 322.

¹ В. претходно потпоглавље.

² О томе в. потпоглавље *Пећ као средишње духовности: монаси Герасим и Јефимија, архиепископског Никодим и патријарх Јефрем*.

³ Анахоретско монаштво у српским земљама након 1427. године детаљно је анализирано у: Д. Поповић, *Пустињско монаштво у доба Бранковића*.

⁴ Састави су преписани 1757. године, када долази до новог узлета култа девичког пустињака, због чега монах Антоније 1759. године саставља сасвим независну Службу у манастиру Грабовцу. О прославним саставима в. И. Шпадијер, *Бојослужбени списи посвећени светом Јоаникију Девичком*, 597–598.

⁵ *Исто*, 603.



и Синаксарског житија могао бити неки књижевник из угледнијег центра попут Пећке патријаршије, Дечана или Грачанице.¹ Пошто је садржај култа Јоаникија Девичког подробно анализиран и будући да постојећим резултатима, сматрам, не могу допринети, указаћу на његове основне аспекте и нагласићу нека занимљива питања.²

Синаксарско житије даје основне податке о Јоаникију, успевајући, упркос сведености, да га прикаже као отеловљење еремитског идеала тога доба.³ На почетку се истичу његово порекло и време у којем се подвизавао – пореклом из „Диоклитије хвостанске”, биста во дни бл(а)гочестиваго георгиа деспота.⁴ Топосом „од малена љубивши Бога” описан је његов одлазак од куће у Црну реку, где се подвизавао. Њему су се убрзо придружили монаси, који су у Јоаникију имали „оца и начелника”. Ученика је било толико да су подигли цркву а потом и устројили манастир у Црној реци. Тиме је простор дивљине – симболичке пустиње са својим амбивалентним значењем – преображен у култивисани простор монашког општежића, где се одвијао божански живот.⁵

Премда је већ тиме остварио идеални живот светог човека око којег се образовала заједница следбеника, он је желео да се пресели у „духовно отачаство” и да побегне од стечене славе. Због тога је отишао у девичку пустињу, настанио се у малој пештери и ту наставио тиховање. Тај хагиографски топос је значајан због тога што се преласком из једног просторног оквира у други – из света у пустињу и из пустиње у унутрашњу пустињу – приказује потрага за вишим подвигом и успон на лествици аскетских врлина.⁶

Упркос бекству од славе, Јоаникије је стиче. Он у Девичу опет ступа у Божју службу. Промена је означена цитатом из Јеванђеља по Матеју, из приповести о Беседи на Гори: „не може се град сакрити који

¹ Д. Богдановић, *Историја*, 230.

² В. детаљно обрађен култ у: Д. Поповић, *Култ светих Јоаникија Девичког*, са старијом литературом.

³ В. Синаксарско житије у: И. Шпадијер, *Бојослужбени списи посвећени светом Јоаникију Девичком*, 604.

⁴ Чак је и у запису о његовој смрти истакнуто да је живео у време деспота Ђурђа.

⁵ О томе је писала, и упутила на литературу, Д. Поповић, *Култ светих Јоаникија Девичког*, 609.

⁶ О просторном померању у унутрашњу пустињу в. Н. Гагова, И. Шпадијер, *Две варијанте анахоретског живота у јужнословенској хагиографији*, 164; Д. Поповић, *Пустиње и свете горе средњовековне Србије*, 257–258.



на гори стоји”¹. Тиме је слушацац уведен у наредну етапу подвижничког живота у којој је Јоаникије био духовник ником другом до деспоту Ђурђу. Српски деспот је, наиме, чуо о његовом „изванредном житију”, те је пожелео да упозна испосника. Остатак текста посвећен је њиховом односу.

За Синаксарско житије је посебно важна посета деспота Ђурђа Јоаникију како би га „преподобни благословио и како би од њега измолио молитве”. Тако хагиограф, без пуно околишања, приказује светог човека у једној од његових најважнијих улога: њему се световни владар обраћа за благослов и молитве. Оне су могле бити тражене због ратних опасности, када су се световна лица поуздавала у молитве пустињака.²

Иако се таква збивања сврставају у топосе отшелничких житија, она уједно одражавају дух времена и традицију блиских односа владара и анахорета.³ Та места у хагиографијама служила су приказу симфоније световне и духовне власти. Она је постојала од почетка светородне династије Немањића, а од времена кнеза Лазара остваривана је покровитељством појединаца и заједничким ктиторством нових цркава и манастира.⁴ У том контексту треба сагледати подизање цркве у Девичу, посвећене Ваведењу Пресвете Богородице, од стране деспота Ђурђа и Јоаникија.⁵ Око цркве је потом образован манастир где лежи Јоаникијево тело и твора *вєліа чѣдєса и знаменїа єго рад[н] в(о)гъ*. Гроб је обележен представом Јоаникијевог успења са натписом којим се истиче његово ктиторство девичког храма.⁶

Невелика хагиографија заправо је прожета „присутством” деспота Ђурђа. Текст је „уоквирен” поменима српског деспота и он је заслужан за подизање цркве која је постала средиште Јоаникијевог култа, чиме је постао део историје тог светог места. У тим редовима деспот је идеални владар, тражи благослов и молитве од светог човека и узима га за

¹ Мт 5, 14.

² R. Morris, *Monks and laymen in Byzantium*, 108–109.

³ Д. Поповић, *Култи светиої Јоаникија Девичкої*, 611–612.

⁴ Пре девичке цркве, до заједничког ктиторског чина владара или властеле и монаха дошло је у манастиру Горњак, у Сисојевцу, Добруну, Липовцу, Јошаници итд., в. иста, *Пустийињско монашиїво у доба Бранковића*, 120–121.

⁵ О девичкој цркви в. иста, *Култи светиої Јоаникија Девичкої*, 613–614.

⁶ Љ. Стојановић, *Сїтари срїски зайиси и найїиси* 6, бр. 9915, стр. 82. Крајем 16. века дописан је натпис изнад гроба, *исїю* 1, бр. 736, стр. 225.



духовног оца. Писац тиме укључује деспота Ђурђа у малени део Свете историје.

Близина баштинских поседа Бранковића и Девича може објаснити бригу деспота Ђурђа о Јоаникију. Да су и други чланови деспотове породице били везани за девичког пустињака могло би да сведочи звоно које се чува у Дечанима, претпостављени поклон Гргура, сина деспота Ђурђа. Иако је звоно можда било намењено другом старцу Јоаникију, становнику Дечанске пустиње, близина Девича оставља могућност његове намене управо девичком испоснику.¹ Вероватно је због упамћених веза са Бранковићима настало предање о исцељењу ћерке деспота Ђурђа.²

Комеморација девичког анахорете свакако је доприносила одржавању сећања на Бранковиће у локалној заједници. То открива другу функцију прослављања: новим култом освећивала се баштина Бранковића и посредно се потврђивала њихова власт над враћеном земљом.

Служба Јоаникију Девичком прикључује се исихастичкој духовности.³ Подаци и топоси могу се поделити на две целине: прву чини уобичајен садржај службе пустињаку, док се друга односи на топосе обојене исихијом у којој је он провео живот. Тако је свети, од младости ограђиван страхом Божјим, омрзнуо свет и напустио га, ништама раздао имовину, не држећи славу и богатство ни за шта, савладао је демоне и био нападнут од стране разбојника.⁴ Као места његових пребивања помињу се пустиња, пећина, горе и шупље дрво – она представљају топосе састава намењених прослављању анахорета.⁵ Другој

¹ М. Шаkota, *Дечанска ризница*, 211. Д. Поповић с правом указује на могућност да је звоно можда било намењено Дечанима и њиховом угледном старцу, Д. Поповић, *Култи светиої Јоаникија Девичкої*, 614–615.

² Д. Поповић, *Култи светиої Јоаникија Девичкої*, 611. Легенду помиње и М. Спремић, *Десиоїи Ђурађ Бранковић*, 167–168.

³ Детаљну анализу Службе в. у: Д. Поповић, *Култи светиої Јоаникија Девичкої*, 615–621.

⁴ Непознати Девичанац, *Служба светиом Јоаникију Девичком*, 366, 374, 386, 388, 392. Литературу о борби са демонима као једном од најважнијих аскетских прегалаштава в. у потпоглављу *Пећ као средишње духовности: монаси Герасим и Јефимија, архиејиској Никодим и њајријарх Јефрем*.

⁵ Непознати Девичанац, *Служба светиом Јоаникију Девичком*, 382, 384, 394. Топос пребивања у рупи у дрвету налази се и у саставима за Светог Јована Рилског.



групи припадају мотиви попут живота у тишини и мировању, благодатног плача, светлости и виђења божанске енергије.¹ Такође, у Служби је наведено да су мошти положене „у земљу где се освештаваху” и где „точаше исцељења душевних страсти и повреда бесовских”.²

*

Брз настанак Службе и Синаксарског житија Јоаникија Девичког, вероватно четрдесетих година 15. века – треба нагласити у неповољно време за народ Српске деспотовине – показује да је отшелник штован за живота. Садржај његовог култа одсликава дух времена: Јоаникије је још један свети човек, носилац позносредњовековне балканске побожности обојене исихазмом као и српском простору својственог садејства световних и духовних власти. Вероватно је близина девичке пустиње баштини Бранковића водила везивању чланова деспотске породице за угледног испосника. Међу њима се издваја деспот Ђурађ, који је друга најважнија личност у хагиографији. Ђурђу је Јоаникије био духовник, а заједно су подигли манастир у Девичу. Његово присуство указује на политички аспект новог култа. Са падом Смедерева 1459. године и са селидбом носиоца државотворне идеје – деспота Бранковића, северно од Саве и Дунава напуштана су места монашких подвизавања, а нове територије и прилике нису биле погодне за настављање праксе пустињаштва. Стога Јоаникије Девички јесте последњи слављени анахорета али није и последњи средњовековни српски свети.

Покушај обнове: деспот Стефан Бранковић

Нема података о штовању нових светаца у периоду од четрдесетих до осамдесетих година 15. века. Дворске трзавице и учешће Османлија у унутрашњим политичким збивањима обележили су Српску деспотовину после смрти деспота Ђурђа Бранковића крајем 1456. године.³ До погоршања односа унутар деспотске породице дошло

¹ *Истио*, 380, 384, 388, 398 и даље.

² *Истио*, 402.

³ О томе и о збивањима у последњим годинама Српске деспотовине в. М. Спремић, *Десиош Ђурађ Бранковић*, 587–657.



је 1457. године, када се она поделила на два табора. Окружени деспот Лазар и слепи Стефан били су привремени победници. Гргур и Мара везали су се за султана Мехмеда II и у наредним деценијама помагали су српско становништво у Османском царству. Наредне две године донеле су смрт деспота Лазара, намесништво и успон деспота Стефана (1458–1459), као и покушај преузимања власти од стране слепог Гргура, који се вероватно овенчао деспотским венцем. Након неуспелих планова Гргур се замонашио и убрзо потом је преминуо у Хиландару. Иза себе је оставио ванбрачног сина Вука, који је наследио или присвојио очеву титулу.¹

Вук Гргуревић је испрва био у османској служби, а затим је прешао у службу угарског краља Матије Корвина.² Сматра се да је он имао, „без сумње, увек на уму обнављање српске деспотовине”.³ Обнова је морала да се одигра под окриљем једне од двеју сила, јер је захваљујући њиховим сукобима српска држава, као гранична зона, опстајала од краја 14. века. То потврђују преговори између краља Матије и султана Бајазита II почетком осамдесетих година 15. века, када је султан понудио деспоту Вуку земље и градове које су имали његови преци. Није јасно да ли је Вук тада одабрао да остане угарски великаш или је понуда повучена.⁴ Мир је потписан 1484. године, а након тога обнова Српске деспотовине неко време није помињана.

¹ Угарски краљеви сматрали су да имају право на доделу деспотског звања у време ступања на власт Ђурђа Бранковића. Ипак, док је постојала Византија, Ђурађ и његов син Лазар добили су титулу од царског изасланика Георгија Филантропина. У време превирања деспоте је проглашавало становништво Смедерева, а вероватно је на исти начин и Гргур овенчан деспотским венцем, *исто*, 108, 154–156, 375, 604–605, 614–615.

² О могућим датумима преласка у службу краља Матије Корвина уп. С. М. Бирковић, *О десиоџу Вуку Гргуревићу*, 284–287. Ратне и друге акције детаљно су представљене у: А. Ивић, *Историја Срба у Војводини*, 20–28; D. Dinić-Knežević, *Sremski Brankovići*, 5–20; М. Спремић, *Српски десиоџи у Срему*, 47–55. За општи преглед в. *Историја српског народа* 2, 373–389 (С. Бирковић).

³ D. Dinić-Knežević, *Sremski Brankovići*, 20. В. поновљено истраживање и подржавање истог става у: М. Спремић, *Српски десиоџи у Срему*, 50.

⁴ Уколико се деспот Вук одлучио на то да не заузме области Српске деспотовине, треба имати на уму да је такав избор био промишљен, јер је то била опустошена и ратовима измучена територија.



Поред тога, нема потврде о томе да је деспот Вук покушавао да сачува свест о српској државности.¹ У датим околностима та свест се могла одржавати штовањем светих владара и помагањем знаменитих цркава и манастира. О штовању светих владара нема података, а покровитељ Цркве, владарских задужбина и свих светогорских манастира постала је царица Мара Бранковић.² У северним областима није била изграђена инфраструктура Српске цркве, која би се најлакше образовала око неког новог култа.³ Истовремено, долазак српских великаша био је очекивана последица пада Смедерева, пресељење српског становништва део систематске акције краља Матије, а одржање титуле деспота део оправдања за вођене ратове.⁴ Чини се да је деспот Вук по преласку у Угарску наступао пре свега као великаш и војни заповедник.

Након смрти деспота Вука у априлу 1485. године краљу Матији Корвину, који је очекивао нов рат са Османлијама, били су потребни нове војсковође и предводници српског становништва. Угарски краљ се, захваљујући освајањима у Аустрији током 1485. године, повезао са породицом преминулог деспота Стефана Бранковића. Деспотица Ангелина је са синовима Ђорђем и Јованом боравила у замку Вајтерсфелд у Штајерској под заштитом цара Фридриха III Хабзбурга.⁵

¹ Треба нагласити и да не постоји континуитет посуда између деспота Ђурђа и Вука – Ђурађ је готово све поседе изгубио пре краја владавине, D. Dinić-Knežević, *Sremski Brankovići*, 9.

² Она то није чинила у државничком својству већ као поданик царства – захваљујући блискости са Мехмедом Фатихом. Њена ктиторска делатност била је посебно везана за манастире Хиландар и Свети Павле. Поред тога, захваљујући њој опет је исплаћиван Стонски доходак, М. Ст. Поповић, *Мара Бранковић*, 207–252, са изворима и литературом. После Марине смрти о исплати дохотка бринула се њена сестра Кантакузина Бранковић, в. М. Спремић, *Кантакузина (Кашарина) Бранковић*, 106–107.

³ Деспот Вук је могао да ради на прослављању деде Ђурђа или оца Гргура. За живота ослепљен „живи мученик”, владар и потом монах, Гргур се могао уподобити моделу владар–монах–светац.

⁴ О сеобама већинског становништва и феудалаца в. *Историја српског народа 2*, 431–444 (С. Ђирковић); С. Ђирковић, *Сеобе српског народа у краљевину Угарску у XIV и XV веку*.

⁵ Цар је посредовао у склапању брака између Марије, сестре Ђорђа и Јована, и Бонифација IV од Монферата. Тек пошто су сестру испратили у Пијемонт, деспоти су допутовали у Угарску, *Историја српског народа 2*, 444 (С. Ђирковић).



Не треба искључити могућност да су се Бранковићи приклонили Фридриху, Матијином непријатељу, управо због подршке угарског краља деспоту Вуку.

Понуда о преузимању деспотског положаја пружала је многе предности.¹ Због тога су Бранковићи напустили Штајерску и преко Будима стигли у Срем, сместили се 15. фебруара 1486. године у Купиник, дошевши са собом, поред ратних и војних способности, и развијену политичку мисао.² Убрзо су се прихватили ктиторства Хиландара, чиме су обзанили настављање немањићке владарске идеологије. Деценију касније постали су ктитори двају светогорских манастира везаних за Бранковиће – Светог Павла и Есфигмена.³

Деспотица Ангелина, нови деспот Ђорђе (1486–1497/1499) и Јован (1493–1502) донели су у Угарску мошти Светог деспота Стефана. Према Опширном житију Георгија Кратовца, деспот Стефан се објавио осам година после смрти.⁴ Како је преминуо 9. октобра 1476, прва чуда на деспотовом гробу треба сместити у крај 1484. године или у 1485. годину. Подсећања ради, деспот Вук је преминуо 16. априла 1485. године и након тога је Ђорђу понуђена деспотска титула. Да ли се, стога, уврштење Стефана Бранковића у свете може довести у везу са актуелним политичким збивањима? Односно, да ли је потреба деспота Ђорђа да се, на начин својствен српској средини, прикаже као владар и наследник смедеревских деспота подстакла очево уврштење у свете? Одговора на ово питање нема, али таква могућност одговара друштвеној и политичкој функцији култа деспота Стефана у Срему.

¹ Насупрот византијском обичају, где је сродство са царем било услов за добијање титуле, у Угарској су пресудне биле везе с претходним деспотима, јер је краљ тражио личности које ће пратити српско становништво. О томе и о удвајању деспотске титуле у вези с реформом краља Владислава II из 1493. године в. С. Ђирковић, *Посивизантијски деспоти*, 396–399.

² Милош Благојевић је уочио две одвојене фазе у историји Бранковића у Срему. Доба Вука Гргуревића обележио је као време стварања српског политичког језгра, а доба последњих Бранковића као доба постављања идеолошких основа за обнављање српске државности, М. Благојевић, *Српска државност на новим просторима*.

³ О повељама и њиховом месту у штовању деспота Стефана Бранковића в. потпоглавље *Деспоти Стефан Лазаревић и Стефан Бранковић*.

⁴ Д. Богдановић, *Житије Георгија Крајовца*, 232.



Мошти новог светог положене су у придворну цркву посвећену јеванђелисти Луки, саграђену покрај Купиника.¹ Претпоставља се да ју је подигао деспот Ђурађ док је Купиник био у његовом поседу и да је посвета подстакнута култом Светог Луке, посебно негованим од 1453. године.² Да су позни Бранковићи наставили штовање овог апостола сведочи Псалтир са последовањем, испрва намењен Благовештењској цркви у Смедереву, дело Стефана Доместика.³ Пошто га је са собом понео слепи Стефан, наследили су га његови синови. На крају рукописа налазе се параклиси посвећени највећим хришћанским светима, укључујући јеванђелисту Луку. Молепствије апостола Луки појало се сваког петка у седмици, што сведочи о веома живом прослављању.

Придворна црква је, дакле, баштинила породично штовање Светог Луке и била је знамење самосталнијих времена. Стога је смештање реликвија Светог Стефана у њу већ само по себи носило идеолошку поруку. Символисало је, пре свега, легитимитет нових владара.⁴ Такође, мошти су штитиле двор, на сродан начин на који су реликвије других

¹ О цркви Светог Луке в. Ђ. Бошковић, *Две цркве крај Кујинова. Црква Св. Луке*. Црква има поједностављену основу и архитектуру као она у Обеду и као Сретењска црква у Крушедолу, в. М. Шупут, *Српска архиепископија у доба јурске властии*, 49–50.

² Изградња цркве везује се за период између јануара 1453. и краја 1456. године. Пошто је црква била скромног изгледа, може се претпоставити да је двор и цркву деспот Ђурађ градио у журби за евентуално склањање пред османском најездом. О положају сремске цркве, њеној намени и могућим разлозима због којих мошти деспота Стефана нису премештене у нову, репрезентативнију цркву в. М. Тимотијевић, *Сремски десјотици Бранковићи и оснивање манастира Крушедола*, 130–131. О култу Св. Луке в. потпоглавље *Смедерево под заштитом јеванђелисте Луке*.

³ Псалтири са последовањем садржали су химнографију и молитвословље за свакодневно богослужење. О псалтирима са последовањем в. Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 294; в. и коментар о распрострањености ове врсте богослужбене књиге у: М. Убипарип, В. Тријић, *Непознати параклис светјоме Симеону и светјишељу Сави*, 52, нап. 12. О овом Псалтиру са последовањем биће више речи у потпоглављу „*Светјшена двојица*”: велики жујан Сјтефан Немања (монах Симеон) и архиепископј Сава.

⁴ Е. Vozócky, *La politique des reliques*, 142–169.



светаца штитиле Крушевац, Београд и Смедерево, у ратним сукобима који су били основни задатак нових угарских великаша.¹

Основе штовања Стефана Бранковића могу се наћи у Надгробној речи деспоту Ђурђу. Он је, као и брат му Гргур, назван живим мучеником; они су стубови благочашћа, лишени светлости због њихове вере и побожности њихових родитеља, наследници духовне светлости и вечног живота.² Ти редови приказују синове деспота Ђурђа као живе свеце, који су се за живота уподобили мартирском идеалу светости.

Служба и Синаксарско житије деспота Стефана писани су у Купинику. Оба састава истичу наслеђе светородне династије Немањића и пренос деспотског достојанства унутар династије Бранковића. Нагласак на двоструком континуитету открива потребу деспота Ђурђа да оправда свој положај. На тај начин је у култ деспота Стефана Бранковића уткана идеологија његових наследника.

Синаксарско житије садржи мало хагиографских елемената. Узрок његове историчности може бити наклоност према „летописном” приповедању, какво се налази у Опширном житију деспота Стефана Лазаревића. У уводним редовима Синаксарског житија деспота Стефана Бранковића истиче се да је он син „благочастивог деспота Ђурђа” и да је од корена „блаженог Симеона Немање, који је апостолски просветлио земљу својих људи” и који је оставио царство и са својим сином Савом посветио се подвизима, те је Бог једног учинио мироточцем а другог чудотворцем.³ Синаксарско житије почиње поменом Ђурђа и Светих Симеона и Саве а завршава се Стефановим преносом у цркву Светог Луке, над ње савршава се памећь его.⁴ Дакле, „апостолско” делање „свештене двојице” јесте почетак српске историје у коју се укључује деспот Стефан.

Ти редови (као и Псалтир са последовањем и ктиторска делатност последњих Бранковића) показују потребу да се прикаже континуитет од првих Немањића. Исте идеје садржали су и састави посвећени кнезу

¹ Већ у јесен 1486. године одиграли су се сукоби који су довели до убиства Дмитра Јакшића, *Историја српског народа* 2, 431–444 (С. Ђирковић). О реликвијама као утврдама српских престоница в. потпоглавље *Доба њреноса мошћију*.

² Непознати Смедеревац, *Надгробна реч десиошу Ђурђу*, 11. Њихово изједначавање је очекивано јер међу браћом још није дошло до разилажења.

³ И. Руварац, *Повесна слова*, 117.

⁴ *Истѳо*, 117–118.



Лазару, када је положај његових наследника био несигуран. Уколико је заиста постојала опширна хагиографија деспота Стефана Бранковића која је била извор за друге богослужбене саставе, то би указивало на потпуније враћање немањићким традицијама.¹

Остатак Синаксарског житија посвећен је Стефановом ослепљењу и трагичном животу после протеривања из Смедерева, сведеном на стално сељење и тражење милостиње.² Приповеда се о његовом затварању и повратку на очев двор, као и о томе да је био лишен „очних зеница”, што је трпео сь благодарениємь.³ Гргур, који је такође ослепљен, изостављен је. Пошто је Стефан постављен на деспотски престо, о њему „неки ђаволом управљани излагаше како је учинио неко зло”, због чега је био истеран из отаџбине.

Ван своје земље поднео је многе беде и невоље, те је отишао у дрвинитію и оженио се Ангелином која је „сваким добром била украшена”.⁴ Стефан је са децом и супругом отишао у Италију, где се разболео и преминуо у 56. години. Наводи се да је био сахрањен у „својој цркви” – вероватно придворној цркви. Објава светости приказана је уобичајеним топосом: „по мало времена” светлост са неба осветлила је његов гроб, ужаснувши многе, да би други пут цео храм био осветљен.⁵ Затим се говори о отварању гроба, налажењу нетљених моштију и полагању у часну раку.

Крај Синаксарског житија посвећен је преносу вь сирмійскю странѣ. У Срему је Свети Стефан начинио многа чуда, у која се убрајају оздрављења ослабљених и бесних и враћање вида. Посебно место имају исцељења што су учињена призивањем деспотовог имена, која га сврставају у ред најзнаменитијих светих. Она се заснивају на Христовој

¹ Опширне хагиографије су имале важно место у прослављању светих владара. На основу тога што се у Служби помињу чуда којих нема у Синаксарском житију и навода у Опширном житију Георгија Кратовца, Ђорђе Трифуновић је претпоставио да је данас изгубљена опширна хагиографија могла послужити као извор за богослужбене саставе, Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 326.

² О деспотовом животу в. D. Dinić-Knežević, *Sremski Brankovići*, 20–23; J. Радовановић, *Нови култови Срба свейишїеља*, 152–154.

³ И. Руварац, *Повесна слова*, 117.

⁴ *Истїо*.

⁵ О светлости са неба као знаку светости в. T. Pratsch, *Der Hagiographische Topos*, 213–216.



моћи да исцељује само дозивањем и вером. У последњим редовима истакнуто је да је Стефан био положен у цркву јеванђелисте Луке где се одржава успомена на њега.

Као и у Надгробној речи деспоту Ђурђу, у Синаксарском житију је деспот Стефан Бранковић приказан као живи мученик, онај који благодарно трпи недаће. Пошто пак није доживео мартирску смрт, он није могао бити сврстан у тај ред светих. Посебна пажња посвећена је чудима која имају двоструку функцију. Прва два чуда служе објављивању светости, док су чуда у Срему у функцији утврђивања Купиника као светог места.¹ Чуда чине једну од средишњих тема Службе, настале вероватно убрзо по преносу.²

Служба наставља традицију српске химнографије претходних векова,³ због чега сам култ убројала у позносредњовековне. На почетку се истиче веза са небеском светлошћу и дар исцељења у којем је свети био неоскудан.⁴ У два канона говори се о смиривању реке и ветра,⁵ застрашивању крадљиваца над гробом (вероватно при покушају одношења драгоцености са кивота), исцељењу раслабљеног детета, прогањању

¹ О улози чуда у стварању култа в. М. Kaplan, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?*

² Ђорђе Трифуновић је претпоставио да је Служба писана у периоду 1486–1491. године. *Terminus ante quem* одређен је на основу помена „последњих родова” који алудирају на последња времена, односно крај света што је очекиван 1492. године, Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 325–326. О ишчекивању краја света, које је постало актуелно још од прве четвртине 15. века, в. S. M. Ćirković, *Kraj sveta – kraj veka*, 14–21; С. Марјановић-Душанић, *Долазак „скрбних јодина“*. Пошто се, међутим, последњи родови помињу у свим службама Бранковићима, није сигурно да се тај исказ може користити за датирање. Ипак, слажем се са тезом да је Служба деспоту Стефану настала врло брзо по другом преносу моштију.

³ Д. Богдановић, *Историја*, 241.

⁴ Непознати Купиновљанин, *Служба светом десијошу Сјефану Бранковићу*, 410, 418.

⁵ Ово чудо се ретко јавља у српској житијној књижевности. Нимало случајно, пре овога примера налази се код Светог Саве, који је то учинио за живота: Доментијан, *Житије Светиої Саве*, 350–354; *Живої Светиоїа Саве*, 182–185. О тумачењу чуда Светог Саве в. Д. Поповић, *Чудоїтворења светиої Саве срїскої*, 107–108. Утицање на природу јесте веома важна група чуда, в. Т. Pratsch, *Der Hagiographische Topos*, 270–289. Оно је прилагођавање Христовог смиривања буре на мору, Мт 8, 23–27, Мк 4, 35–41, Лк 8, 22–25.



бесова и даровању вида.¹ Због ослепљења мотив духовне светлости има посебну важност. Слепи деспот је имао душевне очи иако беше лишен телесних; он је друго сунце, луча светозарна, дан просветљен, као сунце сија па је исток озариван, земља просветљена.²

Тегобе које је деспот поднео током живота можда су најважнија тема Службе деспоту Стефану. Стефан је искован трпљењем, непобедив у искушењима и страстотрпац.³ Беде и озлобљења трпео је и од иноплеменика и од саплеменика, али то му није било тешко јер је наду положио у Вишњега.⁴ Као и кнезу Лазару, Јов је Стефанов старозаветни претходник – он други Јов у свему, имао је трпљење Јовово. Имао је, поред тога, целомудреније Јосифово и кротост Давидову. Стефан се мученицима приближио, њихов је садружник, санаследник је апостола и сажитељ преподобних и праведних.⁵

И писца Службе закупа приказ континуитета од првих Немањића. Он истиче да је Српска црква имала у Симеону и Сави почетак а у Стефану обновљење, и да се свој тројици народни збор моли.⁶ Стефан је изданак и унук, ни по чему мањи од предака, њега Бог заједно с првима прославља.⁷ Наводи се да је деспот Стефан од царског корена још и царску душу стекао и да је заменио пропадљиво за непропадљиво.⁸ Он обнавља грану и плодносном је показује, јер „цветање гране корена је слава”.⁹ Тако његово тело, нађено цело и нераспадно, дивљење буди чудима. Свети се моли за створитеље његовог спомена у храму прослављеном небеском славом.¹⁰ Аутор неретко зазива отачаство да слави Светог деспота, отачаствољупца. Занимљиво је да

¹ Непознати Купиновљанин, *Служба свейом десјоју Сїефану Бранковићу*, 436, 446–448, 450–452.

² *Истїо*, 412, 416, 442, 448.

³ *Истїо*, 416, 418, 420–422.

⁴ *Истїо*, 420–422.

⁵ *Истїо*, 438–440.

⁶ *Истїо*, 420.

⁷ *Истїо*, 440.

⁸ *Истїо*, 440, 444. Епитет царски не треба да чуди јер су у време писања ових текстова Немањићи имали статус царске породице.

⁹ *Истїо*, 454.

¹⁰ *Истїо*, 410, 414, о помену самог празника в. 434.



се на једном месту позивају „отачаство и народи”, чиме се приказују реалне околности прослављања у средини која познаје више народа и вероисповести.¹

*

Мошти Светог деспота Стефана Бранковића пренете су из замка Вајтерсфелд у Купиник почетком 1486. године. До преноса је дошло након што је угарски краљ Матија Корвин доделио деспотску титулу Стефановом сину Ђорђу. С њим су, наравно, дошли деспотица Ангелина и будући деспот Јован. Стефанове мошти биле су положене у цркву посвећену јеванђелисти Луки поред Купиника, где су убрзо настали Синаксарско житије и Служба. Писање прославних састава у деспотском седишту указује на то да је нови владарски култ имао значајну идеолошку функцију. Ту претпоставку потврђују садржај и сагласје ових списа. Као и увек када се прослављање заокружује на подстицај световних власти, до изражаја долази легитимизација потомака светог: Бранковићи су приказивали право на стечени положај и планове за будућност. Планови су се односили на обнову српске државности – било стицањем одређене (веће) политичке самосталности, било враћањем на матичне српске територије. Због тога је Стефан постао корен нове династије која потиче од Симеона и Саве Немањића. И први Немањићи и деспот Стефан били су носиоци династичке светости и српске државности којој су сремски Бранковићи тежили.

Сутон светих владара: деспот Јован, деспот Ђорђе (митрополит Максим) и деспотица Ангелина

Планови о обнови Српске деспотовине или стицању самосталније власти на угарским територијама остали су неиспуњени. Деспот Ђорђе је својим монашењем између 1497. и 1499. године у породичној цркви Светог Луке препустио будућност породице брату Јовану. Јовану је било понуђено обнављање Деспотовине у склопу угарско-турских

¹ *Исџо*, 412.



преговора 1502. године.¹ То је вероватно била потврда жеље за примирјем, а не реална могућност. Пошто мирнији односи између Угарске и Османлија нису одговарали Бранковићима, деспот Јован је, у покушају да нађе савезника за даље борбе, на преговоре у Венецију послао брата, тада монаха Максима.

Крајем 1502. године деспот Јован је преминуо. Пошто није имао мушких наследника, угарски краљ Владислав понудио је титулу Максиму, а бивши деспот ју је одбио. Владислав је онда пренео деспотску титулу на хрватског великаша Иваниша Бериславића и оженио га Јовановом удовицом, Јеленом Јакшић.² Иако католик, Иваниш се залагао за црквене интересе и задржавао је службенике, неретко Србе, на деспотским поседима, док је деспотица Јелена постала ктитор Хиландара.³ То показује измењена очекивања од српских деспота. Нови српски деспот, међутим, није помагао прослављање Бранковића. Штовање последњих светих владара подржавали су локални црквени великодостојници.

Кратку историју Бранковића у 16. веку доноси добро обавештен поп Пеја у Опширном житију Георгија Кратовца. Ту се наводи да је Јован, који је држао сремску земљу, по престављењу оставио за собом супругу и једну кћер. После три године јавио се „подобан оцу, али је његов брат Ђорђе, који не хтеде земаљску власт, мошти оца и брата однео у Угровлашку земљу”.⁴ Након што се са моштима вратио у Срем Ђорђе је преминуо. Убрзо се и његов гроб испунио миомирисом.

Деспот Јован је, дакле, први уврштен у свете. Он је испрва био похрањен у придворној цркви апостола Луке.⁵ Пошто су Максим и Ангелина морали да напусте поседе новог деспота Иваниша, они су

¹ А. Ивић, *Историја Срба у Војводини*, 29–43; D. Dinić-Knežević, *Sremski Brankovići*, 28–38; *Историја српског народа* 2, 445–462 (С. Ђирковић); М. Спремић, *Српски деспоти у Срему*, 55–64; С. Томин, *Владика Максим Бранковић*, 13–25.

² А. Ивић, *Историја Срба у Војводини*, 44–49; *Историја српског народа* 2, 461 (С. Ђирковић).

³ О деспотици и последњим деспотима в. М. Спремић, *Српски деспоти у Срему*, 64–71; исти, *Деспотица Јелена Бранковић-Бериславић*, 128–129. Повеља којом Јелена Јакшић постаје ктитор Хиландара објављена је у: К. Митровић, *Повеља деспотице Јелене манастиру Хиландару*.

⁴ Д. Богдановић, *Житије Георгија Крајовца*, 233.

⁵ М. Тимотијевић, *Сремски деспоти Бранковићи и оснивање манастира Крушедола*, 133.



крајем 1505. или почетком 1506. године са собом понели Стефанове и Јованове мошти у Влашку код војводе Јована Радула.¹ Можда је с тим у вези уврштење деспота Јована у свете, јер су тада биле истекле три године од његове смрти. Максим је у Влашкој постао епископ па митрополит; рукоположио га је цариградски патријарх Нифон који је 1504. године, на позив влашког војводе, дошао да помогне у сређивању Влашке цркве.²

Максимова и Ангелинина брачна политика сведочи да је било планирано чвршће повезивање српских, влашких и молдавских племићких породица. Тако је Јелена, ћерка деспота Јована Бранковића, удата за Петра Рареша (будућег молдавског војводу), рођака Милица-Деспина за Јована Нагоја Басарабу (будућег влашког војводу), а ћерка Дмитра Јакшића за сина војводе Јована Радула.³ Може се закључити да су Максим и Ангелина планирали да се трајно посвете организовању православне цркве под окриљем влашких војвода.⁴ То би могао да буде и разлог што нема података о подстицању штовања деспота Јована.

Максим и Ангелина морали су још једном да напусте пребивалиште – када је након смрти војводе Јована 1508. године на влашки престо дошао Михна, наклоњен католичанству.⁵ Они су се вратили у Срем и положили су мошти деспота Стефана и Јована у њихово некадашње пребивалиште – придворну цркву Светог Луке. То су могли да учине захваљујући ктиторским правима.

¹ I-R. Mircea, *Relations culturelles Roumano-Serbes*, 385–386. О Максимовом бравку у Влашкој в. и С. Томин, *Владика Максим Бранковић*, 35–40.

² М. Тимотијевић, *Сремски десјојии Бранковићи и оснивање манастира Крушегола*, 135.

³ Степен сродства Милице са Бранковићима није познат, али постоје индиције да је она била ванбрачна ћерка неког од Бранковића, уп. С. Nicolescu, *Princesses Serbes sur le trône des Principautés Roumaines*, посебно 101–105.

⁴ На ову могућност указао је Мирослав Тимотијевић, који је истакао, поред брачне политике, и могућност да је патријарх који је рукоположио Максима био српског порекла и у служби деспота Ђурђа. Такође, Максим и Ангелина су око себе окупили угледне људе попут Соломона Црнојевића и Макарија, в. М. Тимотијевић, *Сремски десјојии Бранковићи и оснивање манастира Крушегола*, 135–136.

⁵ *Истѿо*, 136–137.



Пошто се деспот Иваниш противио боравку моштију покрај Купиника, јавила се идеја о градњи породичног маузолеја.¹ О томе сведочи Ангелинино писмо из 1509. године којим је тражила помоћ за градњу од руског великог кнеза Василија III.² Како стоји у писму, бивша деспотица је планирала да подигне (женски) манастир посвећен Јовану Златоустом и да у њему положи мошти Светих деспота. Претходно је за 100 златника купила земљиште за манастир. Како стоји у Синаксарском житију архиепископа Максима, од Стефана и Марка Јакшића испрошено је *мѣсто добро и видѣніемъ крѣсна, крѣшедолъ*.³ Односно, захваљујући посредовању браће Јакшића, или вероватније деспотице Јелене, успели су да купе земљу за манастир. Руски кнез је послао помоћ, те је градња започета.

Нова фаза у градњи породичног маузолеја почела је са успоном Јована Нагоја Басарабе (ожењеног Максимовом рођаком) на влашки престо 1512. године и са Максимовим рукоположењем за београдског митрополита. Војвода Јован је понудио Максиму да се врати на чело влашке митрополије, али је он то одбио. Максим се први пут помиње као митрополит у Апостоли са тумачењем, преписаном у Сланкамену августа 1513. године.⁴ У то време је вероватно одлучено да се подигне двојни манастир. Посвета Јовану Златоустом је промењена: манастир постаје мушки и посвећен је Благовестима. Поред њега је планиран и мањи женски, посвећен Сретењу.⁵ Двојни манастир ће добити име по оближњем селу Крушедол. Грађен је уз помоћ Јована Нагоје, како се наводи у Синаксарском житију архиепископа Максима.⁶

¹ В. *истио*, 138–139; М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол*, 1, 14–22.

² В. С. Димитријевић, *Документи који се тичу односа између Српске цркве и Русије у XVI веку*, 18 (прештампано на савремену ћирилицу у: *Архивска грађа руских збирки*, 205–206).

³ А. Вукомановић, *Живот архиепископа Максима*, 128–129.

⁴ То је први помен Максима Бранковића као београдског митрополита, Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* 1, бр. 416, стр. 128 и *истио* 4, бр. 6207, стр. 40–41.

⁵ Двојни манастири постоје од најстаријих времена, а у српској историји су још Стефан Немања и Ана подигли у Куршумлији мушки манастир посвећен Светом Николи и женски посвећен Богородици. О двојним манастирима в. М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол* 1, 13, нап. 5.

⁶ А. Вукомановић, *Живот архиепископа Максима*, 129.



Посвета мушког манастира истоветна је митрополијској цркви у Смедереву и манастиру Обед где се Максим, вероватно, повукао по монашењу. Истицање континуитета са митрополијском црквом у Смедереву показује да је било планирано да манастир буде више од породичног маузолеја. Наиме, у њега је премештено седиште београдске митрополије. Удаљавање једног од црквених седишта од границе са Османским царством било је подесно – Београд је био важно утврђење које је пало 1521. године.¹ Премештање седишта митрополије такође је олакшавало организовање Цркве за растуће православно становништво у римокатоличкој држави. Поред тога, Максим је настојао да се супротстави претензијама Охридске архиепископије на контролисање јужне Угарске.²

У нову митрополијску цркву биле су пренете мошти деспота Стефана и Јована. Оне су утврђивале статус манастира као светог места и циља ходочашћа. Чини се да за прослављање деспота Јована, упркос раном објављивању, дуго нису настали богослужбени списи. Да је Максим дуже поживео, вероватно би Јованов култ брзо био заокружен. Он се задржао на митрополитском положају само неколико година, до 18. јануара 1516. године.

Податак из Опширног житија Георгија Кратовца о благоухању које је излазило из Максимових руку за живота упућује на то да је он сматран светим човеком.³ То би значило да се Максим придружује двојници претходника и светих људи: архиепископу Сави Немањићу и патријарху Јефрему. О томе се пак не говори у саставима намење-

¹ Са доласком на престо Селима I 1512. године било је јасно да ће Османлије кренути у ширење својих територија. Најважнији догађаји за европску историју одиграли су се у време султана Сулејмана, попут пада Београда 1521. године и Мохачке битке 1526. О паду Београда в. Ј. Калић-Мијушковић, *Београд у средњем веку*, 239–268.

² Чини се да је Максим све време радио на супротстављању Охридској архиепископији. Игуман манастира Горњака га је замонашио, софијски митрополит, могуће сродник Бранковића, рукоположио га је за свештеника, а цариградски патријарх Нифон га је поставио на престо влашког митрополита. Околности ступања на престо београдског митрополита и премештања седишта у Крушедол нису познате, в. М. Тимотијевић, *Сремски десјојши Бранковићи и оснивање манастира Крушедола*, 134–135, 139–140.

³ Д. Богдановић, *Житије Георгија Крајковца*, 233. О благоухању као знаку светости в. С. Марјановић-Душанић, *Свето и пројадљиво*, 164–178.



ним Максимовом култу, који настају двадесетих година 16. века. Према Синакарском житију архиепископа Максима, он се објавио седам година након смрти.¹ Вероватно су тада написане прве стихире и хагиографија, а после ње целовита аколутија.²

Синакарско житије архиепископа Максима има, као и Синакарско житије деспота Стефана, „исторични и летописни карактер”³. Оно представља и повест позних Бранковића и прославни састав. У првим редовима се истиче да је Максим „од корена благочастивог Симеона Немање, син деспота Стефана који је био син деспота Ђурђа”⁴. Свети Симеон није самодржац већ родоначелник; његов помен треба да прикаже јединство лоза Бранковића и Немањића и извор светости последњих деспота.

Опис живота деспота Стефана одузима готово половину хагиографије. То је житије у житију.⁵ Такав поступак је можда узрокован полагањем тела новог светитеља Максима у очев кивот.⁶ У тим редовима се говори о ослепљењу које је Стефан претрпео са братом Гргуром због клевете, након чега је деспот Ђураћ у жалости „поклао многе Исмаилхане”⁷. Деспот Лазар је наследио српски престо, али је после једне године преминуо, Гргур се замонашио и отишао је у Хиландар, а Стефан пријемљива деспотства савњ. Без објашњења се наводи како је Стефан напустио отаџбину и отишао на Запад. Пошто се цар (Фридрих III)

¹ А. Вукомановић, *Животи архиепископа Максима*, 129.

² Писац Службе архиепископу Максиму је добро познавао Синакарско житије, Ђ. Трифунковић, *Белешке о делима у Србљаку*, 329–330.

³ Д. Богдановић, *Историја*, 241.

⁴ А. Вукомановић, *Животи архиепископа Максима*, 125.

⁵ Треба се подсетити на то да одељак посвећен кнезу Лазару у Опширном житију деспота Стефана такође подсећа на житије у житију.

⁶ *Родословје српских царен*, 274. У 16. веку дошло је до промене распореда моштију: у исти саркофаг били су положени Максим и Ангелина, наспрам Стефана и Јована. О удвајању моштију као пракси тог доба сведочи и полагање остатака Николе Новог у кивот краља Милутина у Софији, М. Тимотијевић, *Манасијир Крушедол* 2, 68–69.

⁷ А. Вукомановић, *Животи архиепископа Максима*, 125–126.



дивео његовој мудрости, дао му је Бели град у Фурланији где је живео и са Ангелином изродио синове Максима и Јована.¹

Насупрот Синаксарском житију деспота Стефана, у Синаксарском житију архиепископа Максима помиње се Гргур Бранковић. Он, додуше, овде није деспот или актер у политичким догађајима, већ страдалник и хиландарски монах. Деспот Вук је изостављен, што се може објаснити супарништвом са наследницима деспота Стефана. Породична историја се не разликује много од оне из позног Карловачког родослова.² То је још један показатељ „историзације житија”.

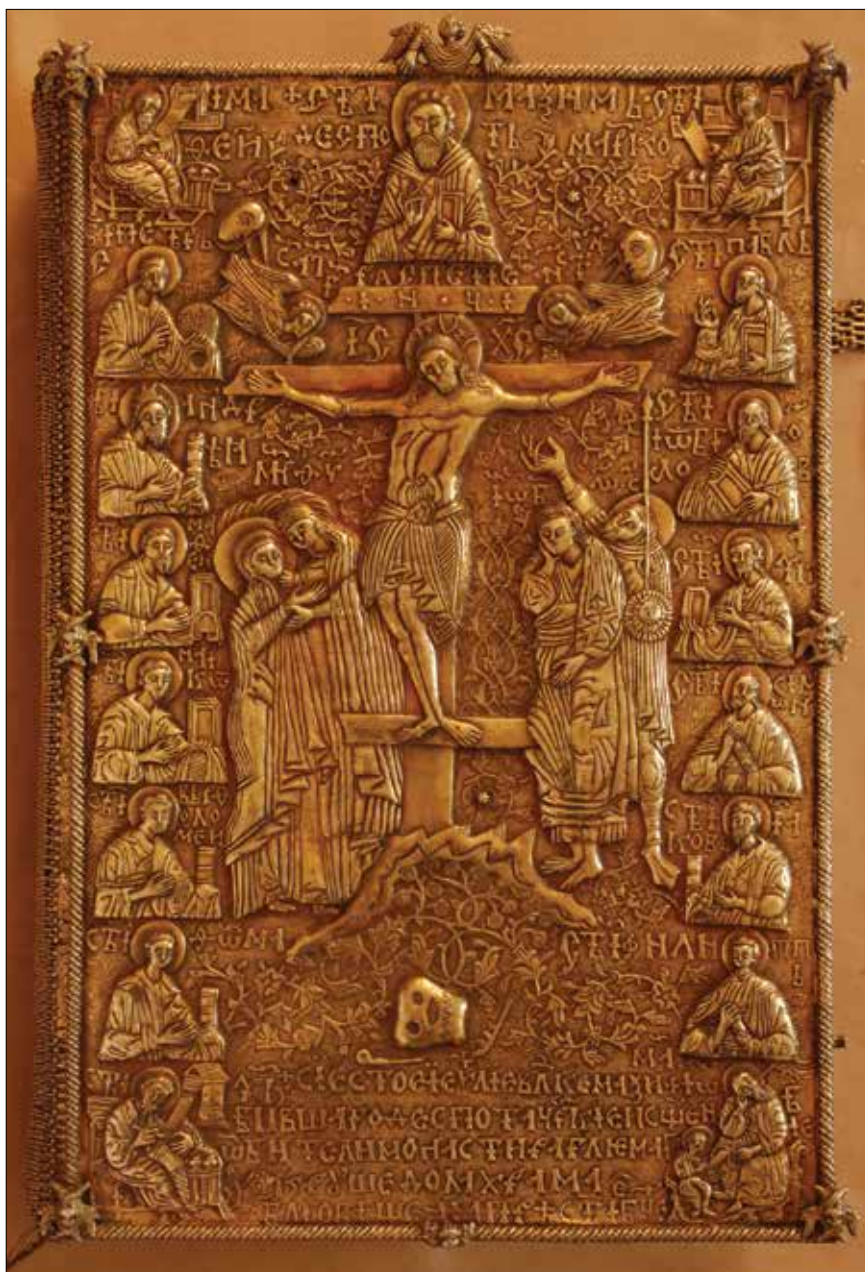
У Синаксарском житију Максим ниједном није назван световним именом, што говори да се његово светитељство заснивало на животу после монашења. На очекиван начин описано је да се Максим учио свештеним књигама и да су се, као и деспоту Стефану, на царском двору дивили његовој красоти и мудрости. Након позива угарског краља, он са породицом одлази у отаџбину њих ђе, одакле је „храбровао” на Агарене. Занимљиво је да писац сматра Срем њиховом отаџбином, иако у њему они нису боравили пре осамдесетих година 15. века. У ствари, српско становништво је Срем учинило отаџбином последњих деспота Бранковића.

Угарски краљ је Максиму давао своју сродницу Изабелу у брак. Према Синаксарском житију брак није склопљен зато што је Изабела одбила да промени веру. Ђорђе се тада тајно замонашио и отишао је у „његов манастир”, начинивши велику тугу Ангелини, Јовану и несудејеној супрузи. Многи научници су расправљали о томе да ли је деспот имао неуспели брак или није.³ Без обзира на одговор, у животопису та епизода приказује Максимово повлачење из света које је било једна степенница на путу ка светости.

¹ У Синаксарском житију деспота Стефана наводи се да су Ђорђе и Јован рођени у Албанији, што се имплицитно понавља у Синаксарском житију деспотице Ангелине. Према Синаксарском житију архиепископа Максима они су рођени у Италији, што се сматра вероватнијим, в. С. Томин, *Владика Максим Бранковић*, 10–13.

² В. потпоглавље *Свети корен владарске лозе: родослови*.

³ Изабраница је била вероватно Изабела, рођака краљице Беатриче, супруге Матије Корвина, М. Спремић, *Српски деспоти у Срему*, 46; старија мишљења о овом питању и датирање могућег брака в. у: С. Томин, *Владика Максим Бранковић*, 17–25.



Оков четворојеванђеља, дело Петра Смедеревца, Музеј СПЦ, 1540. година



По Јовановој смрти „у њихов дом и отачаство долази иноплеменик” који је отерао Максима и Ангелину.¹ Максим одлази Радулу („стратилату влашком”), мири га са молдавским војводом Богданом III и постаје влашки архиепископ, а после Радуловог престављења враћа се у Срем. Потом се описује градња Крушедола. Александријски патријарси Атанасије и Кирило јавили су се „као два анђела” уочи Максимове смрти (која се десила на њихов дан). Седам година по смрти тело је, очекивано, нађено цело и са одећом, те „твори знамења и исцељује недужне”.

Синаксарско житије архиепископа Максима има мало хагиографских одлика – оно је својеврсна историја позних Бранковића. Идеолошке поруке су суптилне и тичу се представљања те гране Бранковића као једине легитимне. Али оно суштински нема идеолошки карактер. Деспот Ђорђе је поновио образац „владар–монах–светитељ”, што пак није водило поређењу са Стефаном Немањом. Поред тога, тајни постриг је могао служити поређењу са Светим Савом, али и оно је изостало. Нема ни позивања на Јоасафа, који је био праслика немањићког пута до светости.²

У Служби архиепископу Максиму неколико пута се истиче јављање Атанасија и Кирила Максиму на самртничком одру.³ Пошто се Служба архиепископу уграђивала у Службу двојици александријских патријарха, позивањима је оснаживана спона међу култовима. Поред тога, писац Службе архиепископу Максиму приказује сложене везе с првим Немањићима. Једна врста везе истиче порекло: „јавио се у истинитој лози двојице светитеља што истиче вино спаса, он је светог и светлог корена новојављени”, док се друга односи на подражавање предака: „Симеона преподобног и свештеног Саву који оставише царство и изволеше туђиновати те са њима царује у небеском царству”.⁴

¹ А. Вукомановић, *Животи архиепископа Максима*, 127–128.

² Роман о Варлааму и Јоасафу био је књижевни узор којем су се подобили многи Немањићи, а посебно Симеон и Сава. Варлаам и Јоасаф сликани су у владарским задужбинама, Јоасаф је био узор у повећама а у житијима пример који свети следи. Преко тог узора остварен је династички модел владар–монах–светитељ, С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 234–246, 274–286.

³ Непознати Крушедолац, *Служба свештом архиепископу Максиму*, 468, 472, 474, 480, 498.

⁴ *Истио*, 468, 474–476, 480, 490.



Туђиновање стиче двоструко значење: односи се како на стварни живот и бројна путовања тако и на монашко одрицање од света.¹ Максим је у туђини рођен и васпитан, али се настанио у свом отацтву, Бог га је са породицом преселио у земљу његових људи – као Авраама у Обећану земљу.² Он је на више места упоређен са Јосифом, који је у туђини очувао своју веру и јавио се као премудар и богоугодан.³ Странствовање ради Вишњега преплиће се с првим значењем, али у Максимовом путу ка светости има суштински другачије место.⁴

Максимова породица се помиње како би он био приказан као подобан њој. Нови светитељ је следио стопе својих родитеља жудећи за небеским; у последњој стихирини истиче се како су Стефан и Ангелина родили свештеног Максима и праведног Јована.⁵ Ипак, Бранковићи немају истакнуто место у Служби архиепископу Максиму.

Писац Службе је тумачио податке из Синаксарског житија. Максим је на очекиван начин упоређен са Симеоном и Савом, чиме је континуитет са првим светима оснажен. Такође, говори се о деспотској породици. Тиме се православно становништво у Срему обједињавало око заједничке историје. Али њен значај не треба превише наглашавати. Више него преци помињани су влашки војвода Радул и његово измирење са молдавским војводом Богданом као и александријски патријарси.

Повезивање са давном српском историјом и скоријим збивањима показује први Крушедолски поменик који је вођен вероватно од 1516. године. Њиме се одржавало сећање на заслужне личности српске историје и учеснике у подизању храма. Тако се на једном месту стичу одабрани Немањићи, Бранковићи, Јакшићи и влашка и молдавска господа.⁶

¹ О изолацији од света као једном од основних услова сваког монашког подвига в. Д. Поповић, *Живот у монашкој заједници*, 525–526.

² Непознати Крушедолац, *Служба светом архиепископу Максиму*, 468, 478, 482, 488, 492.

³ *Истио*, 470, 476.

⁴ *Истио*, 468, 478, 484, 486.

⁵ *Истио*, 482, 496.

⁶ Од Немањића су поменути Симеон и Ана, Сава, Сава II, Стефан Првовенчани и Владислав, као и архиепископ Арсеније (иако није припадао



Служба и поменик осликавају реалан живот и оквире штовања Максима Бранковића. Иако је династичка идеја постојала, Максим је био слављен као учесник политике и митрополит а његове мошти освештавале су задужбину и седиште митрополије у Крушедолу.

Време смрти деспотице Ангелине није поуздано утврђено, али се углавном смешта у 1516. или 1520. годину.¹ Она је сахрањена у својој задужбини посвећеној Сретењу. Објавила се неколико година по представљењу и пренета је у Благовештењску цркву, после чега су написани култни списи. Са њима је започето обједињавање штовања последњих Бранковића, подстакнуто њеним смештањем у предолтарски простор Крушедола.

Синаксарско житије деспотице Ангелине такође представља кратку породичну повест. У уводу се, према уобичајеним топосима, наводи да је Ангелина обиловала разумом, учила „божанствена словеса” и досегла савршену мудрост.² Због тога су је родитељи удали за деспота Стефана, којег је Мурат лишио очних зеница. Приликом описа њиховог венчања истиче се да је Стефан син благочастивог деспота Ђурђа, од благородног корена и царског племена. Ангелина се подобила речима апостола Павла да се повинује свом мужу.

Следе описи путовања, рођења деце, Стефанове смрти и објављивања. Пренос моштију деспота Стефана упоређен је са преносом моштију Стефана Првомученика у Константинопољ. Због тога је деспот назван новим мучеником.³ Дакле, деспот Стефан је од преподобног блиског мученицима „постао” и сам мученик.

Остатак Синаксарског житија посвећен је пресељењу у Срем, монашењу деспота Ђорђа и његовом подизању Хопова и Крушедола. Податак о градњи Хопова није потврђен другим изворима, те се може приписати познијој традицији.⁴ Смрт деспота Јована означила је крај

владарској породици), *Поменик манастира Крушедола*. О првим поменицима в. М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол 2*, 106–109.

¹ Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 331.

² М. Стефановић, *Житије мајке Анђелине*, 134; Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 83–108.

³ М. Стефановић, *Житије мајке Анђелине*, 135.

⁴ Овај податак је коментарисао М. Тимотијевић, *Сремски деспоти Бранковићи и оснивање манастира Крушедола*, 136–137.



српске владавине (и тог(ь)да кон(ь)ць прієтъ срѣвскоє вл(а)д(н)ѣство).¹ Тек тада писац описује Ангелинина монашка дела, попут давања ништира, ступања у тамницу и грађења цркве „близу манастира свога сина”. Неколико лета након престављења и сахране у својој цркви она се јавила благоухањем и положена је у ковчег са својим сином. Ту, „у цркви пресвете Богородице” твори многа чуда.

Синаксарско житије деспотице Ангелине показује да је она била слављена као верна и послушна супруга, мајка светаца и, тек на крају, монахиња која се личним заслугама приближила светости. Спис обједињује патристичке и хагиографске елементе: послушна, понизна и скромна жена постаје монахиња.² Дакле, поред смештања у предолгарски простор Благовештењске цркве, основ обједињавања прослављања Бранковића био је и светачки лик деспотице Ангелине.

Заједничко прослављање сремских Бранковића има истакнутије место у Служби деспотици Ангелини. Приликом обраћања верницима да приступе спомену „матере наше Ангелине” помињу се и „блажени Стефан, освештани Максим и праведни Јован”, који су сачували цркву од иноплеменичког насиља.³ Ангелина велича Христа са супругом и чедима, а плод њене утробе приноси му као најмириснији аромат.⁴ Она је „испустила младице маслинове, Максима свештеног и Јована праведног и узгојила их млеком благочашћа”.⁵ Писац истиче да отац са синовима и мати са чедима скупа освештавају ваздух у цркви, чиме се слави Крушедол као свето место.⁶

Слави се Ангелинино напуштање свега земаљског, узимање крста и стицање небеског блага и сугубог венца. Истичу се њени монашки подвизи попут поражавања мора страсти, мисли, тела и самог ђавола.⁷ Ангелина се на више места пореди са мартирима. Мартири су се

¹ М. Стефановић, *Житије мајке Анѣлине*, 137.

² Тај модел светице–монахиње која се повлачи у манастир после мужевљеве смрти развија се од 9. века, N. Delierneux, *The Literary Portrait of Byzantine Female Saint*, 364–371.

³ Непознати Крушедолац, *Служба свејој мајки Анѣлини*, 14–16.

⁴ *Исѣо*, 18, 20.

⁵ *Исѣо*, 24.

⁶ *Исѣо*, 22.

⁷ *Исѣо*, 18, 24–25, 27–28, 42, 46.



борили са зверима и мучитељима за Христа, док је она борбу водила у самој пути, те се „мученика поревнова трпљењу”.¹ Овде је, опет, реч о мучеништву испосничког подвига.² Чуда, која су била потврда и залог светости, нису изостала: говори се о исцељењима болести и нечистих духова.³

Присуство четири владарске личности, међу којима је био и ктитор, водило је слављењу Крушедола као Новог Сиона, односно Новог Јерусалима. Сионска симболика је развијена крајем 12. и почетком 13. века у вези са задужбином Стефана Немање – Хиландаром. Тада се „српско отачаство преко домаћег светитеља као ктитора храма укључује у свету историју”.⁴ У том смислу храм има објединитељску улогу. И ктитор Крушедола је, заједно са целом породицом, увео српско отачаство (како се Срем назива) у ново поглавље историје где ће бити предмет Божјег старања. Тако се у Служби деспотици Ангелини верни позивају да приђу у Нови Израил и да ликују пред кивотима као некад Давид пред Ковчегом завета.⁵ Тиме се у Крушедолу помагала и оснаживала српска заједница.

Списи посвећени Максиму и Ангелини откривају да је утврђивање статуса и угледа Крушедола чинило важну функцију нових култова. Због тога у житијима приповест о оснивању манастира има истакнуто место. Два култа стоје на политичком размеђу српске историје – отварају доба у којем ће Српска црква постати чувар наслеђа претходног доба како би обезбедила идентитет локалној заједници. Стога прослављање не прате оправдања политичких планова и амбиција, већ је оно усмерено на седиште нове митрополије која је обједињавала локално становништво.

¹ *Исїѡ*, 46–48.

² О аскетама као „мартирима сваког дана” в. потпоглавље *Пећ као средишње духовности: монаси Герасим и Јефимија, архиепископ Никодем и ипсирѡјарх Јефрем*.

³ Непознати Крушедолац, *Служба свейој мајки Ангелини*, 38, 46.

⁴ С. Марјановић-Душанић, *Хиландар као Нови Сион Немањиној отачастива*, 19. У време стварања српске државе то поређење је имало пре свега политичка значења. Овде је пак обновљено оно дубље, религиозно значење.

⁵ Касније се још једном наглашава да је Ангелинина гробница кивот завета Господњег, Непознати Крушедолац, *Служба свейој мајки Ангелини*, 12, 22, 42.



У време стварања нових култова дошло је до сукоба на Мохачком пољу 1526. године, опсаде Беча 1529, пада Будима 1541. и заузимања Темишвара 1552. године, чиме су Османлије заузеле највећи део Угарске краљевине. Тада се одиграло масовно пресељење српског становништва у Срем.¹ Крушедол је остао митрополијско седиште и постао је најбогатији и највећи фрушкогорски манастир. Подједнако је важно и то што је, захваљујући османским освајањима, седиште београдске митрополије успоставило чвршће везе са Српском црквом јужно од Саве и Дунава.² У том периоду је визуелно уобличено штовање позних Бранковића.

Петар Смедеревац је 1540. године направио оков престоног четворојевањџеља на којем се налази најстарија позната представа Максима Бранковића.³ Схематизована представа ктитора сведочи да је његов култ у то време био распрострањен. Чињеница да је приказан само Максим упућује на то да је као ктитор и митрополит био посебно штован, што се подудара са порукама најстаријег слоја живописа.

Сликање Благовештењске цркве у Крушедолу започето је у припрати 1543. године, у време игумана Силвестра. У припрати се налазио гроб митрополита Максима, који је задржао култну функцију.⁴ По угледу на прославне саставе, на северној страни источног зида насликани су Свети Сава, Симеон и Максим. Митрополит је у одежди архијереја и насловљен је као деспот – то је могло оснажити везе са претходницима: са Симеоном као владаром и монахом и Савом као црквеним поглаваром. Поред њих, на источној страни северног зида насликани су Ангелина као монахиња и Јован и Стефан као деспоти.

Уз представу деспотске породице налазе се Варлаам и Јоасаф. Наручилац је, очигледно, тумачио Синаксарско житије архиепископа Максима, те су Варлаам и Јоасаф, осведочени владарски узор,

¹ О пресељењу српског становништва из Смедеревског и Зворничког санцака у Срем в. А. Крстић, *Време турске власти у Срему*, 76–78.

² О Срему и Београдско-сремској митрополији у Османском царству в. Н. Шулетић, *Сремски санцак у XVI веку*, 167–176. О Крушедолу у то доба в. М. Тимотијевић, *Манасџир Крушедол* 1, 22–35.

³ М. Тимотијевић, *Манасџир Крушедол* 2, 77.

⁴ О сликарству припрате в. *истио* 1, 229–234. Изнад Максимове гробнице се не налази надгробни портрет, али то не чуди будући да је у време сликања он већ двадесет година био објављени светитељ.



насликани покрај Бранковића.¹ Тиме се сликарство показује као средство штовања са сопственим језиком и тумачењима. Томе у прилог говори сликање, претпоставља се, краљева Стефана Дечанског, Стефана Првовенчаног и Милутина на северном зиду. На тај начин развијала се представа континуитета са светородном династијом.

Веза са првим немањићким светим поново је приказана у наосу 1545. године. На ступцима испред којих су били кивоти са моштима један наспрам другог насликани су Сава и Максим као да надгледају богослужење, а покрај митрополита Симеон.² Митрополит Лонгин, који је вероватно заслужан за обликовање живописа, желео је да истакне континуитет Српске цркве и државе од њиховог оснивања до Крушедола. Због значаја те поруке изостали су портрети преосталих Бранковића. Портрети Варлаама и Јоасафа у наосу, иако нису сликани покрај Максима, сведоче о њиховом значају за ктиторски култ.

Меморијалне слике крушедолске цркве Благовештења, дакле, у први план смештају ктитора Максима, иако преостали сремски Бранковићи нису пренебрегнути. Посебно је занимљиво тумачење садржаја сећања на сремске Бранковиће, те сликарство развија постојеће идеје и нуди нове. Династичка идеја је истакнута сликањем „свештене двојице”, светих краљева и Варлаама и Јоасафа.

Заокруживање култова Максима и Ангелине Бранковић као и њихово ликовно уобличење налази се на крају хронолошког оквира мог истраживања. Из овог периода нису познати састави намењени Јовану Бранковићу. Заокруживање култа деспота Јована и спајање четири владарска култа били су производ других друштвених и политичких околности, те ћу се на њих укратко осврнути.

Постоје два мишљења о времену састављања Службе деспоту Јовану: према једном она је настала у другој половини 16. века, а

¹ Светлана Томин сматра да је сликање Варлаама и Јоасафа било подстакнуто поређењем Максима Бранковића са Светим Савом, при чему је указала на бројне паралеле у животном путу двојице архијереја, С. Томин, *Владика Максим као нови Јоасаф*; иста, *Сремски Бранковићи – насљављачи свейосавске традиције*, 227–231. Пошто је Максим био српски деспот у тренутку монашења, могуће је да се поређење односило и на Стефана Немању.

² М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол* 1, 234–239.



Светитељи Максим и Сава, манастир Крушедол, 1545. година



према другом – почетком 18. века.¹ Вероватније је да је уобличена у другој половини 16. века, како би сви свети чије су се мошти налазиле у Крушедолу добили одговарајући прославни састав. Служба је обимнија од оних посвећених остатку породице и одражава време у којем је настала. На њен садржај одразиле су се измењене околности, те се писац обраћа српском народу и за њега тражи заштиту.²

Писац се обраћа српској земљи и Срему као њеном делу: позира српску земљу да се весели, при чему су деспоти весеље и утврђење српске земље. Обраћа се Сирмији када говори о празнику или о храму – у последњој стихирини шестог гласа чак наводи: „Ликуј, Сирмијо и српска страно”.³ Раздвајање двеју територија показује да су реке Сава и Дунав виђене као вододелнице између старих и нових српских области. То упућује на помисао да је аутор потекао или из старих српских земаља или са најсевернијих територија Османског царства. У првом случају би се састављање Службе могло разумети као подстрек врха Српске цркве да заокружи култ сремског деспота.

Поред Јована, слави се Крушедол као и цела деспотска породица. У првим стихирама говори се о „светој митрополији” и „храму Божје Матере”, где се чувају мошти светих деспота.⁴ Ради похвале цркви, сионска симболика има значајнији удео у култу.⁵ Поред тога, на много места помињу се „благочастиви Стефан, Максим блажени, преподобна Анђелина и Јован праведни”.⁶ Инсистира се на Јовановом чудотворењу – „свако од своје бољке беше здрав”: слепи гледаху, неми говораху и хроми играху, један младић после осам година би излечен...⁷ Породично су уделили исцељење једном Агарену као што псима слободно дају „мрвица од своје трпезе”.⁸ Збор Бранковића штитио је

¹ Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 334; С. Ю. Темчин, *Печско-мохачки епископ Никанор*.

² Непознати Крушедолац, *Служба светом десијоу Јовану*, 52, 54 и даље.

³ *Истио*, 58, 64, 68, 70, 72, 74, 76, 92, 96, 130.

⁴ *Истио*, 52, 54, 70, 72, 74 и даље.

⁵ *Истио*, 64–66, 90.

⁶ *Истио*, 64, 70, 72, 84, 88, 92 и даље.

⁷ *Истио*, 78, 98, 104, 108–110.

⁸ *Истио*, 92–94.



православље „земље Сирмије”, а Крушедол је био најснажнија утврда против агаренских невоља.

Позивање на Симеона и Саву као на изворе светости подстакнуто је претходним службама и сликарством. Српска црква је у почетку као утврђење имала Симеона и Саву, а потом свете деспоте.¹ Иако се позивање на „свештену двојицу” налази само на неколико места, оно сведочи о потреби за истицањем црквеног и светачког континуитета. Уколико је Служба деспоту Јовану настала у другој половини 16. века, може се закључити да је оснаживала везе између Српске цркве јужно од Саве и Дунава и Крушедола.

Крајем 16. века настаје Заједничка служба Светим деспотима Бранковићима која не садржи датум служења, што може указивати на њено често појање.² Она се умногоме ослања на Службу деспоту Јовану. Поред идејне сродности, велики број стихира, с мањим или већим изменама, поновљен је.³ Заједничка служба садржи три канона: Стефану и Ангелини, Максиму и, на крају, деспоту Јовану. Њиховим укрштањем прославља се деспотска породица и утврђује се статус њихових моштију као сакралног средишта храма.

Бранковићи се славе као свеци српске земље, чудотворци – пре свега изузетни исцелитељи – и обнављачи свете српске историје која је почела са Симеоном и Савом.⁴ Као и у сликарству, у првом плану је слављење Максима Бранковића. Изостанак разликовања Сирмије од других српских области указује на то да су везе унутар Српске цркве постале јаче. Службом су митрополија и Српска црква славиле свету породицу која је бастион, чувар и бранитељ православља.⁵

Услед непостојања политичке јединице, Бранковићи су били покровитељи народа, отаџбине и Цркве. Тачније, њихови култови

¹ *Истѿо*, 64, 72.

² Прославни списи за више светих пре Заједничке службе Светим деспотима Бранковићима сачувани су само код служби и канона Светом Симеону и Светом Сави Теодосија Хиландарца. Можда је позивање „свештене двојице” у прославним саставима Бранковићима посредно утицало на обједињавање њихових култова.

³ Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 338–341.

⁴ Непознати Крушедолац, *Заједничка служба светим деспотима Бранковићима*.

⁵ S. Marjanović-Dušanić, *Se souvenir de Byzance. Les reliques au service de la mémoire en Serbie*, 107.



постали су идентитетско одређење сремске Цркве. Важно је истаћи да национална осећања нису одмах била уткана у култове светих деспота, већ је то било последица посебних околности у другој половини 16. века.¹ То ће добити посебан значај од 18. века.²

*

Прослављање српских деспота Јована и Ђорђа (митрополита Максима) и деспотице Ангелине било је одређено политичким и друштвеним променама на подручју северно од Саве и Дунава у 16. веку. Деспот Јован је први уврштен у свете. Његово штовање је у првим деценијама 16. века обележено преносима: крајем 1505. или почетком 1506. године пренет је заједно са оцем у Влашку, а убрзо потом, после 1508. године, мошти су враћене у придворну цркву покрај Купиника да би неколико година касније биле пренете у Благовештењску цркву у Крушедолу. Ти преноси показују измењен карактер владарских преноса, који више нису свечане процесије попут оних што су бележене од немањићког доба. Мошти су преносили његов брат Максим и мајка Ангелина. Њихово коначно станиште био је манастир који је постао седиште митрополије на чијем је челу у том тренутку био нико други до монах Максим. Можда је очекивано то што нису познати прославни састави из овог периода: неповољан положај преосталих чланова породице, честе селидбе и градња породичног маузолеја нису оставили простора за састављање прославних списа.

С друге стране, Максимов и Ангелинин култ настали су убрзо после њихове смрти 1516. односно 1520. године. Обоје добијају пролошка житија која су заправо историје сремских Бранковића. У Служби је Максим слављен као изданак Немањића и Бранковића, као монах, учесник влашко-молдавске политике и митрополит. Његов деспотски

¹ Као последица описаних процеса у потоњим временима, а свакако од средине 17. века и обнове Крушедола, сви чланови породице сматрани су ктиторима манастира. Затим се од почетка 18. века деспот Јован помиње као једини ктитор, па се чак фалсификује и даровница датована у 1496. годину, F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, br. 463, str. 541–542; М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол* 1, 15.

² У тим вековима сећање на Бранковиће одржавано је и различитим меморијалним предметима попут жезла светих деспота, сакоса митрополита Максима, разних записа и потписа итд., М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол* 2, 104–106.



Свети Бранковићи, икона, дело Андреје Раичевића, Музеј СПЦ, 1644. година



положај је готово скрајнут и има место само у истицању одрицања од света. Иако се истицањем веза са династичким светим кореном (Симеоном и Савом) наглашавао континуитет с претходним временима, више није било идеолошких порука и приказа политичких претензија. Служба деспотици Ангелини представља први састав који је обједињено прослављање свих Бранковића. То је било подстакнуто преносом њених моштију из Сретењске цркве у Благовештењску и природом њеног прослављања. Она је пре свега била супруга и мајка светаца, па тек онда монахиња. Такође, Службом започиње слављење Крушедола као Новог Сиона отачаства у Срему. Оба аспекта биће посебно развијена у аколутујама деспоту Јовану и деспотима Бранковићима из друге половине 16. века. Двема службама заокружено је заједничко прослављање деспотске породице.

Обједињавање Стефановог, Јовановог, Максимовог и Ангелининог култа не представља новину у српској култној пракси: среће се крајем 13. и почетком 14. века у стапању култова Симеона и Саве и крајем 14. века у заједничком прослављању краљева Милутина, Драгутина и њихове мајке Јелене.¹ Оно је овде изгубило идеолошку намену и стекло је другу: сремски Бранковићи су постали утврђење српске земље а њен стожер био је Крушедол. Сремски деспоти су последњи средњовековни свети, и то не само зато што су владари већ и стога што се прославни списи настављају на српску средњовековну традицију. Њихови култови, као и култ Георгија Кратовца, уједно су гласници новог доба у којем ће централни Балкан бити под османском влашћу.

Страдалник нових прогона: Георгије Кратовац

Занатлија Георгије припада последњим позносредњовековним светима централног Балкана. Пореклом из Кратова, са подручја које је познато по еремитској традицији и знаменитим владарским задужбинама, „српског корена изданак”, напустио је родни крај и одселио се у Софију, где је спаљен 11. фебруара 1515. године. Софија је, природно, постала средиште његовог култа. Прославни састави показују да га је писац видео као део свода српских светих, док су касније редакције

¹ О томе детаљније в. потпоглавље *Светиородна династија Немањића*.



искључивале ту повезаност. Штовање новог мученика брзо се раширило, па је поред бугарских и српских обухватило грчке области и Русију.

За разлику од смрти кнеза Лазара, спаљивање Георгија Кратовца није било последица политичког догађаја нити је донело политичке промене. Жртва коју је Георгије поднео извире из обичног живота и њему су намењени прославни састави. Хришћанска свакодневица у Софији тога доба била је обележена исламизацијом – преобраћањем хришћана и променом визуелног идентитета града великим бројем џамија. Због тога се развио осећај угрожености, те се преписују житија ранохришћанских мученика не само за богослужење већ и за личну контемплацију и подучавање (налазе се у зборницима мешовитог садржаја).¹ Преписивањем житија као да се најављивало да ће становништво ускоро морати да докаже своју веру мартирским искуством.

Читање тих списа утицало је на попа Пеју, писца и учесника збивања, да споји мартирска акта и хагиографију својствену средњовековном Балкану у Опширном житију Георгија Кратовца.² Поп Пеја своје дело назива *Μ(ο)ϋ(τ)ικ(ε)νη* и слово.³ Назив „слово” говори о настављању писања разноликих састава за прославу мартира (најбројнија слова настала су за штовање мученика кнеза Лазара). Термин „мученије” („страданије” у неким преписима) упућује на акта *martyrium* која стоје на почетку хришћанске хагиографије, што је било у складу са основном темом – описом мука „мученика Георгија Новог”. Пошто писац наводи да је слушао ње жити деспота Степана, он своје дело вероватно с разлогом не назива житијем.⁴ Време писања дела није познато. До сада се оно смештало у време после 1516. године, јер се о Максиму Бранковићу говори као о преминулом, а пре 1539. године, када настаје руска верзија

¹ *История на българската средновековна литература*, 701 (А. Милтенова).

² Могуће је да је поп Пеја истоимени ктитор цркве Светог Николе у пограничном селу Трнову код Криве Паланке, о чему сведочи запис из 1505. године, Љ. Стојановић, *Стари српски записи и напписи* 4, бр. 6199, стр. 38; С. Душанић, *Презвиџер Пеја*. Његови други биографски подаци налазе се у Опширном житију Георгија Кратовца. О његовим путовањима, материјалном статусу и о издањима Опширног житија в. *История на българската средновековна литература*, 703 (А. Милтенова).

³ Д. Богдановић, *Житије Георгија Крајовца*, 230, 235, 265.

⁴ *Исто*, 232.



житија Георгија Кратовца.¹ Пошто се говори о објављивању митрополита Максима, можда настанак треба сместити у период после 1523. године.²

Како би хагиографију прилагодио публици, писац прави особен увод. У њему се приповеда Историја спасења од Адама до последњих времена, у коју се укључује Свети Георгије. Ту су описана два начина живљења на половима врлина и грехова који чине прве оквире за разумевање Георгијевог живота и подвига. Оденути вером су отелотворили врлине као што су понизност, пост, уздржаност, трпељивост и смерност. Мотив вечног огња уведен је као казна за живот у гресима, чиме је успостављено првенство у односу на овоземаљски огањ.

Писац истиче малобројност спасених. Потом говори о знамењима и чудима која је Бог приказао на светима. Међу њима су грчки народ, свети апостоли, патријарси, светитељи, мученици и преподобни. Издвојени су они које су спаљивањем желели да оставе без помена, али у томе нису успели. Аутор је тиме посведочио да је сврха његовог дела да сачува успомену на Георгијев подвиг. Пошто се штовање Георгија Софијског, спаљеног 1437. године у Једрену, није развило,³ ова порука потврђује стварну могућност заборављања жртве Георгија Кратовца. Касније аутор дословно наводи да би се „без писанија његов подвиг и борба за Христа предали заборава“.⁴

Пошто се у сваком добу јављају правоверни, поп Пеја говори о позним Бранковићима: деспотима Стефану, Јовану и Ђорђу. Како наводи, њихови прадедови, од кад примише крштење, спасили су се прослављајући Бога. Реч је свакако о Немањићима.⁵ Пошто писац го-

¹ Д. Богдановић, *Историја*, 245; исти, *Житије Георгија Крајовца*, 203, нап. 3.

² Исти, *Житије Георгија Крајовца*, 233. Према Синаксарском житију, Максим се објавио седам година после смрти.

³ *История на българската средновековна литература*, 702 (А. Милтенова).

⁴ Д. Богдановић, *Житије Георгија Крајовца*, 235.

⁵ То не чуди јер се у прославним саставима посвећеним Бранковићима истиче веза с првим немањићким светима. Поред тога, у Софији је чуван родослов сремских Бранковића с краја 15. века, где су деспоти приказани као потомци светородне династије. Родослов се налази у Зборнику покрај два житија краља Милутина (обимног и пролошког), Службе краљу Милутину и опширних житија краља Драгутина и краљице Јелене. Садржај Зборника потврђује да су Бранковићи виђени као биолошки и политички наследници Немањића. О родослову в. Ђ. Сп. Радојичић, *Из сѣаре срѣске ѿодунавске књижевности* 1.



вори само о бившим српским вођама – Немањићима, кнезу Лазару и Бранковићима, јасно је да се у уводу везује за српску политичку традицију.

Писац потом истиче да Бог показује знамења на једном начелнику. Описује чудо у Никомедији које се, како је наведено, одиграло у време Јулијана Апостате.¹ Верни су запаљени и изгорели су у цркви, али Бог није дозволио да епископу пламенови дотакну ни власи ни одећу. Он је могао све сачувати од дејства ватре али то није урадио јер их „хтеде мученицима показати и наследницима небеских блага”.² Овај пример уводи мотиве овоземаљског огња и Божју моћ да пренебрегне дејство ватре. Тиме се најављује очување Георгијевог тела.

Кнез Лазар је други начелник о којем говори Пеја. Иако му је одсечена глава, Лазарево тело лежи „неповређено и до данас”. Сви који су с њим побијени јесу „свети као и он”, али је на њему Бог показао чудо. Наглашава се и да на „Муратубегу” и његовом погинулом мноштву Бог није показао никакво знамење. Пошто су српски кнез и јунак списа погинули од османских руку, образује се савремена мартирска традиција.

Након редова о српском кнезу аутор истиче да су, осим начелника, светост досегли архијереји, јереји и „прости” људи.³ Стога наводи цариградског патријарха Нифона, недавно уврштеног у светитеље на Светој Гори, и монаха Софронија. Софроније, пореклом из околине Софије, био је „обичан” човек, који је постао свештеник па монах, стекао мученичку смрт и чинио чуда. Он је био близак Георгију, јер је био скромнијег порекла и преминуо је од ударца у главу.

Са овим примерима постављени су основи за разумевање приче о Георгију Кратовцу. Кључни појмови јесу вечни живот наспрам овоземаљског, вечни и привремени огањ, и чуда као знак светости. Поред тога, писац је светог придружио православним и српским светима и истакао је да Бог може да сачува од физичких озледа и да су светост достигали и обични људи.

¹ Претпоставља се да се догађај одиграо за време прогона цара Диоклецијана.

² Д. Богдановић, *Житије Георгија Крајшовца*, 233.

³ И да звѣсте пакы яко тѣѣю || начел'ници и ц(а)рїе наши сп(а)сахъ с(е), нь и ар'хїерен, їерене и прости людїе, *истио*, 234.



Поларизована слика света у уводу приказује структуру и покретачке снаге хришћанства.¹ Њоме се указује како на узроке и последице догађаја тако и на порекло појава о којима ће се говорити. И текст је, дакле, подложен епистемологији порекла. Спис није окренут крају већ почетку, односно основно питање није „како се завршило” – што је већ насловом најављено – већ „одакле је почело”.² То је посебно уочљиво у Опширном житију Георгија Кратовца, јер се приповеда историја спасења од почетка постојања човечанства.

Увод и завршна поука о посту издвајају се од остатка списа не само због тема већ и по стилу и начину приповедања. Средишњи део наратива сачињен је од дијалога, писан је једноставним језиком и обилује библијским цитатима. Увод и остатак списа писац је раздвојио поднасловом који означава прави почетак „мучења Георгија Новог”³. Некада разлика између пролога и епилога и остатка списа указује на оно што је аутору било важно да разуме већи део публике.⁴

Георгијевом животу пре Софије посвећено је мало простора. Наведено је да је учен прво свештеним књигама па тек потом кујунџијском занату – како би се оправдала његова способност да брани хришћанство. Из страха да не буде одведен на двор Бајазита II (могуће да би се прикључио јаничарима), преселио се у Софију. После пресељења, локални свештеник га је поучавао Светом писму. Како је млади занатлија тежио да испуни оно чему је подучаван, добродетел к добродетелн прилагат и, пошто се „град не може сакрити стојећи на врху горе”,⁵ „Мухамедови јереји” су решили да га преведу у своју веру.

¹ Проблем бинарних семантичких опозиција и рашчлањавање света обрадио је Ј. М. Lotman, *Struktura umetničkog teksta*, 308–309. С тим у вези је подела текстова на сижејне и несијејне, дефинисане тиме да ли се границе између бинарности нарушавају или не. Стога Опширно житије Георгија Новог припада несијејним текстовима јер је служило утврђивању граница а не њиховом нарушавању.

² О уводу којим су дефинисани жанр и стил текста као и уметнички кодови који се активирају да би се текст разумео, в. *истио*, 277–287.

³ Д. Богдановић, *Житије Георгија Крајовца*, 233.

⁴ S. Efthymiadis, N. Kalogeras, *Audience, Language and Patronage in Byzantine Hagiography*, 248–253.

⁵ Д. Богдановић, *Житије Георгија Крајовца*, 236. Чувени цитат из Јеванђеља по Матеју овде је наведен опширније и гласи: „не може се сакрити град стојећи на врху горе нити се свећа ставља под посуду него се ставља на свећњак да се долазећа светлост види”, Мт 5, 14–15.



Та одлука води Георгија разговору с једним од њих и испитивању од стране локалног судије.¹ У њима се супротстављају хришћански поглед на свет, окренут вечном животу и оноземаљском, и исламски, усмерен према садашњости и овоземаљској слави. Током разговора с представником ислама Георгије понавља речи из увода о чудима која чине цареви, архијереји и прости људи као знамењу светости. Младић позива „јереја” да га одведе до краља Милутина и покаже му како лежи као уснуо и испушта миомирис као од крина.

Приликом испитивања од стране судије Георгије, надахнут Светим духом,² приказује Христа као вечног судију. Христова надмоћност над персијским народом исказана је приликом поклоњења мудраца. На крају, Георгије Мухамеда назива лажним пророком а његово учење угодним онима неискусним са вером.

Георгијева непоколебивост и надмоћност, као и напад на ислам и оне који га исповедају јесу разлози за његово притварање.³ Са утамничењем, које је тражило „мноштво Агарена”, почео је његов подвиг. Два погледа на свет преламају се у разговору између свештеника и оних који су га заточили, када свештеник обећава да ће убедити Георгија да учини корисно за себе. Свако је подразумевао исход условљен личним културним и религиозним наслеђем: свештеник – да ће га охрабрити да поднесе муке, а муслимани – да ће га подстаћи да се преобрати и да тако спасе себи живот.

Следи разговор који у тамничаревом дому воде Георгије и свештеник, а који заједно с последњим испитивањем чини окосницу Опширног житија.⁴ У првој реченици презвитер хвали Георгија зато што је прославио Христа, као првомученик Стефан и Стефан Нови.⁵ Потом му говори да треба да страда за своју веру, па да са првим мученицима при-

¹ Д. Богдановић, *Житије Георгија Крајшовца*, 236–243.

² Надахнуће је истакнуто цитатом из Јеванђеља по Матеју, Мт 10, 19–20, према којем је Христ најавио прогоне и страдања тек именованим апостолима.

³ Притварање и дуготрајно физичко кажњавање пре смрти припадају топосима који прате мученичко страдање, Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 310–315.

⁴ Д. Богдановић, *Житије Георгија Крајшовца*, 244–251.

⁵ Тиме је писац установио историју мучеништва почев од првог, вероватно легендарног мученика. О Стефану Првомученику као прототипу свих потоњих мученика в. Sh. Mathews, *Perfect Martyr*, 16–24. Стефан Нови је био мученик из доба иконоборства.



ми награду и славу на земљи, а још више на небесима.¹ Занатлија је страховао од физичке немоћи, али био је поткрепљен обећањем Божје помоћи и речима апостола Павла о пролазности садашњих страдања, која не значе ништа наспрам славе која ће доћи.² Свештеник му је рекао и да се мушки спреми против ђавољих казни. Он је још истакао да „није из неразумља упао у ово, већ по позиву Бога да га прослави у последње дане”.

Георгије моли свог духовног оца да га откупи како би могао да учини још које добро дело. Уколико то није могуће, он говори: „нека буде Божја воља”. Дакле, Георгије се моли и нада спасењу, али прихвата оно што му је Бог наменио.

Последње испитивање од стране судије, које долази након наговора, претњи и мучења од „Мухамедових јереја”, водило је Георгијевој смрти. Георгије је том приликом поновио свештеникове речи и цитате из Светог писма о одбијању овоземаљске славе и иметка зарад оне вечне. Он је, штавише, судији поставио услов: да га остави да буде хришћанин, да га пошаље Христу или да муслимани промене веру и избаве се вечних мука. Због још једне критике ислама као лажног учења окупљено мноштво је напало Георгија и тражило да га спали. Неодлучни судија се приклонио мноштву и дозволио му је да учини са занатлијом шта жели. Иако није алудирано позивањем на јеванђеља, Георгијево држање пред судијом и судијино оклевање подражавају Христово суђење.

Пре прављења ломаче окупљени су физички злостављали Георгија, док га је свештеник охрабрио да истраје да би се „са Христом у векове веселио”. Георгије је још једном проповедао, што је водило гурању у огањ. Иако није био везан, није покушавао да побегне. Пошто ватре нису деловале, убијен је ударцем у главу, попут монаха Софронија. Тиме је његова смрт била не Божја већ људска одлука. Пред смрт је Георгије изрекао Исусове речи на крсту, чиме је посебно истакнут њен подражавајући карактер.³ Због тога је Бог направио знамење облаком који је донео росу изнад огња, посрамивши тиме мноштво.

¹ Ови редови су праћени цитатима из Јеванђеља по Матеју (Мт 10, 32; 25, 31–32) и Прве посланице Коринћанима апостола Павла (1 Кор 2, 9) који говоре о слави коју ће примити они који воле Бога.

² Д. Богдановић, *Житије Георгија Крајшовца*, 245; Рм 8, 18.

³ Γ(οσπoδ)ν Ι(η)ς(ο)υς(ε) Χ(ρ)ις(τ)ος, вь рвцѣ твоєн прѣдлю доухъ мон, Д. Богдановић, *Житије Георгија Крајшовца*, 255. Речи према Лк 23, 46.



Судија је дозволио свештенику да преузме Георгијево цело тело. Како би то спречили, људи су решили да спаљују тело целу ноћ. Ујутру га је презвитер Јован узео са ломаче док су муслимани спавали. Потом је тело положено у Саборну цркву великомученице Марине у Софији. Тиме се градила локална генеалогичка мартира, чиме се истицао континуитет између ранохришћанских и нових мученика у њиховој улози у одржању идентитета.¹

Преношење Георгијевог тела описано је судији као Божје чудо, због чега је он изјавио: *Да вѣсте яко с(в)ѣтъ кс(т)ъ.*² Тиме је муслимански поглавар посредно признао пораз а историја страдања је била заокружена. Део о Георгију завршава се физичким и карактерним описом новог мартира и последњим речима о „подвизима и борбама Георгија који се, Христовим укрепењем, подвизавао у последње дане”.

Опширно житије завршено је поуком о посту, јер је Георгије спаљен непосредно пре Ускршњег поста (у месопусној недељи). Пост је у уводу једна од најважнијих врлина, док је сад описан као њихово начело. Након приказа једне епизоде у стварности, писац се враћа моделовању хришћанског света и прикладним темама за годишњи циклус.³ На крају, у похвалном делу, Георгије је назван војником.

На први поглед чини се да је аутор тежио да представи Софију с почетка 16. века. Исламски учесници – „Мухамедови јереји”, судија и људи (мноштво) – имају различиту улогу у приповести. „Јереји” покрећу догађај јер брину о угледу своје вере, судија покушава да одржи мир у сукобљеној заједници, док мноштво тражи и спроводи казну. Међу хришћанима се разазнају две групе: свештеници су такође покретач, јер је Георгије стасао под њиховим окриљем, а хришћанско мноштво јесте посматрач.

Та полифонија градског света, у којој учесници различито вреднују стварност, обојена је хришћанском перспективом. Коришћени су хришћански називи за муслимане: „Мухамедови јереји” – за неку од религијских фигура (имам, мујезин, муфтија...), „судија” – за кадију и „Агарени” – за Османлије. Још је важније то што је занатлија, надахнут

¹ О функцијама генеалогичке мартирства в. С. R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom*, 163–164.

² Д. Богдановић, *Житије Георгија Крајковца*, 259.

³ О крају уметничког дела, које говори о конструкцији света у целини, в. Ј. М. Lotman, *Struktura umetničkog teksta*, 284–287.



Светим духом, надмудрио учене људе и судију друге вере. Тиме су се подривале постојеће структуре моћи.

Поред приказивања локалног друштва, у првом плану Опширног житија јесте његова дидактичка намена, која се налази у бити хагиографије. О томе да је поп Пеја писао како би паству подучио поступању у сродним ситуацијама сведочи једноставан језик, лишен реторских украса. У дијалозима су изложене основе хришћанске догме, а њихово понављање олакшавало је памћење.

У више наврата – поређењима, местом сахрањивања и цитатима – аутор се позвао на старије мартирске традиције и стварао је нове континуитете. Изнето је мишљење да су карактеристике мартирских аката нарушене јер су у њима мученици свој подвиг видели као благослов од Христа, док је Георгије пролазио кроз душевну борбу.¹ Али, Георгије се, попут Христа, молио и надао избављењу и прихватио је Божју одлуку о својој судбини. Георгијево испитивање одсликава Исусово испитивање – на пример, неодлучни судија пребацио је одговорност на народ. Мноштво је усмерило догађаје и извршило казну.² Поред догађајних обликовања, и оно текстуално сведочи о јеванђеоском узору. Многобројним преузимањима, понајвише из Јеванђеља по Матеју, исказани су основни светоназори. Тако је нова хагиографија прикључена Светом писму и постала је његова мимеза.³

Јеванђеоски узор био је посебно испољен у малоазијској мартирској традицији.⁴ Мартири тог поднебља су се више него остали угледали на Христа и више су страдали „у складу са Јеванђељем”. Таква смрт је била педагошка и подражавајућа.⁵ Мученик је био носилац

¹ *История на българската средновековна литература*, 704 (А. Милтенова).

² О публици која има важну улогу у овим текстовима в. Е. А. Castelli, *Martyrdom and Memory*, 120.

³ О хагиографијама у односу на Свето писмо в. D. Krueger, *Writing and Holiness*, 15–32.

⁴ Међу тим традицијама разликују се малоазијски, римски, галски и северноафрички концепти мучеништва. Стога је логично да Георгије припада мартирској традицији Мале Азије и византијског хришћанства. О прилагођавању идеје мучеништва културним и интелектуалним наслеђима различитих поднебља в. студију С. R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom*.

⁵ Таква традиција настаје стапањем Исусове слике и грчко-римског модела хероја, оличеног у Сократовом примеру, *ibid.*, 64–65.



особина и ставова које је аутор желео да публика репродукује.¹ Списи су подривали постојеће структуре моћи и наместо њих установљавали хришћанске.² Једна од одлика ове традиције јесте то да њени јунаци не траже мартирство. Надовезивање на ову традицију мучеништва показују малоазијски примери које је навео поп Пеја: мартири из Никомедије, Стефан Првомученик, Стефан Нови и имењак Свети Георгије Кападокијски.

Непосредан узор аутору могао је бити спис назван Поликарпово страдање, које је било један од носилаца малоазијске традиције мартирства. Поликарп је био епископ града Смирне који је у 2. веку спаљен зато што је одбио да принесе жртву римском цару. Спис о његовом страдању заправо је писмо које је Црква у Смирни послала Цркви у Филомелијуму. Овај текст је сматран најстаријим списом о мартирима. Према најновијим резултатима, то тумачење доведено је у питање.³

Иако је Поликарпово страдање знатно краће од Опширног живота Георгија Новог, те списе приближавају след догађаја и позивање на библијске текстове. Обојица светаца испитивана су три пута, требало је да и један и други буду спаљени али су умрли од људске руке (Поликарп је убијен ножем, а Георгије ударцем у главу) и у оба случаја Бог је извео чудо у ватри (Поликарпова крв је угасила ватру, а облак је утишао ватре око Георгијевог тела). Оба списа обилују библијским алузијама и цитатима, међу којима се истичу списи апостола Павла и Јеванђеље по Матеју, који су такође умрли мартирском смрћу. Бог је рекао Поликарпу да се „понаша као човек”, а свештеник Георгију да мушки поднесе ђавољу казну. Обојица су изјавила да ће Божја воља бити испуњена. Иако се (будућем) мартиру прети мукама, инсистира се на разлици између вечних и привремених ватри. У оба случаја су дрва за ватру необично брзо прикупљена. У Поликарповом страдању се чак

¹ *Ibid.*, 74–76.

² E. A. Castelli, *Martyrdom and Memory*, 39–41; C. R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom*, 76.

³ Овај текст је, заједно са Писмима епископа Игњатија, обликовао малоазијски концепт мучеништва. Историја истраживања и датовања Поликарповог страдања је сложена и дуга. В. библиографију груписану према основним темама у: V. Dehandschutter, *The Martyrium Polycarpi: A Century of Research*; idem, *Research on the Martyrdom of Polycarp: 1990–2005*. За новија тумачења в. C. R. Moss, *On the dating of Polycarp*; eadem, *Ancient Christian Martyrdom*, 58–73. Превод текста в. у: *The Apostolic Fathers*, 135–144.



наводи да је његова смрт „у складу са јеванђељем” и да је његово мартирство „у складу са Божјом вољом”.¹ У оба случаја, такође, мноштво је покушало да спречи хришћане да преузму тело. На крају, бинарни поглед на свет, који се у Опширном житију огледа у двојствима врлина/грех, вечно/привремено, хришћани/нехришћани, чини ова два текста веома блиским.

Опширно житије није просто понављање или опонашање Поликарповог страдања. Сваки текст извире из посебних друштвених реалности којима су намењене најважније поруке. Пре се чини да је спис о страдању епископа Смирне био далеки узор, ментална слика која је утицала на књижевно обликовање страдања кујунције Георгија. Односно, јеванђељима треба додати Поликарпово страдање као несвесну схему која је обликовала доживљај и тумачење страдања новог мученика.² То потврђује један занимљив податак. У Поликарповом страдању се наглашава да епископ није тражио смрт али ју је прихватио. Та изјава је имала место у актуелној дебати о природи мучеништва. Она је поновљена у Опширном житију, али је изгубила друштвену функцију.

Превод позноантичког текста на словенски језик постојао је вероватно већ у 10. веку, односно био је савремен најстаријим познатим грчким верзијама.³ Превод се разликује од грчких верзија, те је или настао на основу неколико грчких предлога, што би сведочило о значају овог списка за нову хришћанску заједницу, или је коришћен данас непознати грчки предлог. О томе да је сећање на Поликарпа одржавано сведочи сликарство у областима за које се везује Георгије Нови. Поликарп је насликан у цркви Светог Прохора Пчињског која је обновљена почетком 14. века а живопис је потпуно поновљен 1488/1489. године. Насликан је и у Старом Нагоричину, цркви Светог Јоакима

¹ Поликарпово страдање прокламује и како су мученици и подражаваоци Бога, што је свакако особина која одликује Георгија Новог, С. R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom*, 62–63. Прослављање Поликарпа је такође припадало периоду поста (23. март), што може указати на још једну везу са Опширним житијем Георгија Кратовца.

² О овој форми премедијације в. поглавље *Култови светих као облик колективног сећања*.

³ Иако се данас превод налази у руским минејима из 15. и 16. века, може се претпоставити да је текст био познат и на Балкану. О преводима в. R. Mathiesen, R. F. Allen, *An Early Church Slavonic Translation of the Martyrdom of Polycarp*; T. Khomych, *The Martyrdom of Polycarp in Church Slavonic*, 405–406.



и Ане (Краљевој цркви) у Студеници, Грачаници, Хиландару итд.¹ Наведени храмови били су обновљени у време краља Стефана Уроша II Милутина и, изузев Краљеве цркве, везани су за области у којима је било доста грчког становништва. Такође, све представе се налазе у олтарском простору и својствене су развијеним олтарским програмима. Занимљиво је да се Поликарпова представа налази и у омаленој цркви Светих Теодора у Жичи, која је изграђена крајем 14. или почетком 15. века.²

Сећање на Поликарпа је, дакле, било живо и вероватно је било несвесна схема која је обликовала доживљај савремених збивања. Стари модели мартирства постали су актуелни са османским освајањима, јер је тада хришћанска заједница поново прогањана.³ Њена самосвест се градила путем трпљења и пасивног отпора. Из тога следи да је Опширно житије Георгија Новог, утврђујући сећање на новог мартира, утврђивало хришћански идентитет.⁴ То је подразумевало стварање и одржавање граница међу групама, чији би идентитети у супротном били нестални. Ради приказа различитих заједница текст је позорница надметања њихових погледа на свет.⁵ Ту је окрњена веза са Богом, оличена у муслиманској власти над хришћанским земљама, поново успостављена захваљујући мартирима.

Друштвена функција списа посвећених мартирима повлачи испитивање разлога за обликовање граница међу групама. Као и рани текстови, Опширно житије Георгија Новог садржи назнаке о додирима, сарадњи и мешању хришћана и нехришћана. Позив Георгију да ради за судију очекиван је, као што је и понуда да пређе у ислам и настави да поштује Христа могућа. Исто тако, помен „Сарацена” који је потајно

¹ О представама Поликарпа у црквама подигнутим или обновљеним у време краља Милутина в. Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 318–321, 327, 331, 349, 352.

² Д. Поповић, М. Чанак-Медић, Д. Војводић, *Манасџир Жича*, 414.

³ Исламско освајање и реактуализовање мартирских модела светости догађало се у Сирији почев од друге половине 8. века. Нова друштвена стварност условила је враћање ранохришћанским начинима одржања идентитета, в. С. Sagner, *Old Martyrs, New Martyrs and the Coming of Islam*.

⁴ О начину на који мартирски култ учествује у стварању идентитета, на примеру Стефана Првомученика, в. у: Sh. Mathews, *Perfect Martyr*.

⁵ На примеру наратива о Св. Текли в. Е. А. Castelli, *Martyrdom and Memory*, 138–143.



волео и исповедао хришћанство није била страна појава. Стварајући и приказујући непробојне границе, хагиографија је сведочила о њиховој порозности, односно о суживоту у османским градовима 16. века. Подразумева се да су у хришћанској хагиографији једино муслимани могли прелазити замишљене границе. Хришћане је исповедање истините вере чинило неподложним другим утицајима. Али, постојање житија (односно његова дидактичка намена) сведочанство је да су и хришћани мењали веру.

Умесно је поставити питање: колико Опширно житије заиста одражава догађаје о којима говори? Подударана са ранохришћанским списима упућују на велику удаљеност од стварних дешавања. То повлачи питање о односу модела и појединачног искуства, заправо о томе да ли су догађаји доживљавани кроз визир идеалног модела или су, ради бољег разумевања, представљани употребом постојећих топоса и узора?¹ Чини се да је за сваки појединачни случај одговор различит. Краљевска житија, која су посебно везана за историјски тренутак, омогућавају мањи утицај идеалних модела. С друге стране, неособене околности смрти Георгија Кратовца дозволиле су готово доследно уподобљавање ранохришћанском узору.

Издвојеност увода и слова о посту од остатка списка учили су преписивачи. Од 11 познатих преписа само два садрже потпун текст, док остали, у већој или мањој мери, скраћују пре свега завршетак.² Најстарији препис, који је уједно и најпотпунији, налази се у Хиландару у рукопису Хил. 479. Ту се Опширно житије Георгија Кратовца налази покрај служби краљу Милутину, Стефану Дечанском и Петру Коришком и житија Стефана Дечанског и Петра Коришког. Такав је случај и са два старија рукописа српске редакције, у којима се дело налази покрај служби Светом Симеону и кнезу Лазару.

Георгије Кратовац је, дакле, био придружен хору српских светих и посебно српским мученицима. О томе сведочи икона која је настала убрзо после писања Опширног житија Георгија Кратовца, у току друге четвртине 16. века. На њој су први и последњи позносредњовековни мученик, кнез Лазар и Георгије Нови, насликани један поред другог. Већ 1536/1537. године Георгије је сликан у манастиру Светог Николе у Топлици, у долини Црне реке, затим 1541. године у Моливоклисији,

¹ В. увод у потпоглавље *Нови заштитници*.

² Анализа је спроведена на основу прегледа сачуваних рукописа у: Д. Богдановић, *Житије Георгија Крајовца*, 205–229.



цркви хиландарске келије недалеко од Кареје, у манастиру Савини 1564. године, у припрати Пећке патријаршије 1565. и три године касније у унутрашњој припрати манастира Студенице.¹ У другој половини 16. века његов култ је био довољно распрострањен да се представе новог светог нађу у цркви Успења Богородичиног на смедеревском гробљу, затим у манастиру Темска близу Пирота и, што је посебно занимљиво, изван јурисдикције Пећке патријаршије – у цркви Светог Димитрија близу Верије, где је Георгије насликан заједно са Светим Савом. Стога сликарство, заједно са уводним делом Опширног житија и старијим рукописима, прикључује Георгија Кратовца српским светим.

Рукописи који нису хиландарске провенијенције претрпели су скраћивања и у уводном и у завршном делу. Историја спасења, у којој су српски свети имали значајно место, одстрањивана је као непотребна у тим срединама. Поред скраћене верзије, издваја се Синаксарско житије које садржи само последње испитивање и опис смрти.² Како све краће верзије припадају бугарском простору (уз додатак београдског преписа), постаје јасно да је Георгијев лик прилагођаван средини у којој је прослављан.

Служба Георгију Новом писана је у духу наслеђене химнографије.³ Садржи један канон, а језик је, као у Опширном житију, веома једноставан.⁴ Крајегранесије у канону открива име аутора и вероватно учесника – свештеника из хагиографије – попа Пеје.⁵ До сада је најчешће навођен цитат којим се истицала Георгијева припадност српској заједници. Биографски стихови гласе: прозеваль еси ѿ корене срѣ'скаго и дх'ѿ стынцѣ водѣ, ѿставилъ еси ѿч'ство и сьродникъ, иже въ Кратовѣ, пришълъ еси къ градѣ Сар'дакыскому.⁶ Стихови не указују на светачку припадност, већ на

¹ О портретима в. студију: Г. Суботић, *Најстарије њредставије светиої Георгија Крайовца*; А. Tourta, *The Painters from Linotopi (Greece) and the Serbian Church*.

² Занимљиво је да се у овој верзији изоставља чудо очувања тела Георгија Кратовца у ватрама, уп. Б. Ст. Ангелов, *Два преписа на житието на Георги Софийски*, 276–279; Х. Кодов, 86. *Сборник от жития, слова и др.*, 211–214.

³ Д. Богдановић, *Историја*, 245.

⁴ *История на българската средновековна литература*, 708–711 (М. Йовчева).

⁵ Крајегранесије није до краја спроведено, в. Б. Ст. Ангелов, *Служба на Георги Софийски*, 138–155.

⁶ *Истѿо*, 145. Порекло се помиње још на једном месту, али се не истиче да је било српско: *Сьрѿсткѣа землю ѿставилъ еси, истѿо*, 149.



Свети Георгије Краговац, манастир Студеница, 1568. година



порекло јунака. Будући да писац преузима стихире из Службе Стефану Дечанском Григорија Цамблака и Службе Јовану Рилском Георгија Скилице, јасно је да Служба Георгију Кратовцу као и његов култ припадају и српској и бугарској традицији.¹

Писац није био доследан у прикључивању Георгија одређеном реду мученика: назива га страдалником, страсотрпцем, мучеником, великомучеником и блаженим.² На почетку је назван војником који је наоружан благочашћем; он је Христов војник и за Христа односи победу и Његово име прославља. Догађаји се описују војном терминологијом, а сукоб са муслиманским вођама виђен је у контексту вечитог рата Бога и ђавола. Позорница тог сукоба су испитивања у којима је свети однео победу. Стога служба подсећа на исповедање Христа, понижење „безбожних агаренских начелника”, дивљење православних и јединоверних које је заслужио...³ Млади занатлија је непобедив, имао је веру као оружје, у последње дане се подвизавао...⁴

Јунакове физичке муке дају тексту другу основну боју. Епитети „страдалник” и „страсотрпац” указују на природу његовог подвига.⁵ Поред тога, заточење и муке у тамници добијају више места. Посебно је значајна намера мучитеља да застраши јунака;⁶ међутим, прве муке значиле су почетак превазилажења физичке рањивости. Оне су почетак правог подвига. Посредна веза са јеванђелистом Матејом у Опширном житију овде је директно успостављена: Георгије је поређен са апостолом и великомученицима после њега по начину смрти и слави коју је стекао. Наравно, верни су позвани да слушају, да се диве и да прослављају његове борбе.⁷

У чувању сећања на подвиг Георгија Кратовца стичу се, дакле, две комплементарне традиције. Форма Службе и уводни део Опширног житија, рукописна заоставштина и рана уметност показују смештање у локални оквир. Садржај Службе и Опширног житија сведочи о

¹ *Истѿо*, 133–137.

² *Истѿо*, 138–139, 147.

³ *Истѿо*, 138–140, 145.

⁴ *Истѿо*, 139, 141.

⁵ *Истѿо*, 139, 143.

⁶ *Истѿо*, 150.

⁷ *Истѿо*, 145, 147.



уподобљавању ранохришћанској традицији мучеништва и универзалном хришћанском, односно православном, идентитету. Вишестраност циљева ових текстова одсликавала је друштво на културном размеђу. Носиоци светости више нису политичке и духовне вође, већ су то људи из народа, спремни да се жртвују зарад вере.

Да је прослављање Георгија Кратовца било слика савременог друштва говори брзо распрострањавање његовог култа у грчкој и руској средини. Већ 1539. године псковски свештеник Илија пише ново житије, док монах Василије-Варлаам, на основу Службе Јована Новог Сучавског Григорија Цамблака, саставља Пролошко житије и Службу.¹

О томе колико је штовање Георгија Кратовца било особено сведочи страдање обућара из Јањине Николе Новог 1555. године. Никола Нови је похрањен у ковчег краља Милутина у цркви Светих арханђела, али његово штовање није се раширило. Разлог за то може се налазити у сложеном Обимном житију, насталом под утицајем исихастичке традиције и, посебно, дела Григорија Цамблака која нису била блиска обичном човеку.² Сачуван је само један препис из 1564. године, што можда и не чуди када се има на уму да је дело било намењено индивидуалном читању. Исту судбину доживело је и штовање још једног Георгија, софијског страдалника, о којем се не зна готово ништа.

*

За разлику од већине средњовековних светих који су били владарске личности, архијереји или пустињаци, Георгије Кратовац је био „обичан” човек. Он је страдао за своју веру 1515. године у Софији и показао је да је светост могао достићи свако ко је имао веру у Бога. Његово страдање убрзо је описано у Опширном житију и Служби, вероватно у току треће или четврте деценије 16. века. У списима се стичу две комплементарне традиције. Георгије је смештен у локалну традицију, односно међу српске и бугарске средњовековне свете, путем увода

¹ *История на българската средновековна литература, 703–704* (А. Милтенова).

² Опширно житије Николе Новог писао је Матеј Граматик, дијак цркве Св. Софије. Обимно дело представља мозаик који садржи историју и географију Софије, слова о браку, дела о Мирчи, влашком војводи и др. Због тога се претпоставља да је било намењено појединачном читању, а не проповедима и подучавањима верних, *Исѣю, 705–707* (А. Милтенова). Њиме се посебно бавила R. Gradeva, *Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century*.



хагиографије, форме Службе и садржаја рукописа у којима су сачувани списи. Ипак, због његовог порекла и начина стицања светости, хагиографија је морала да одступи од претходних примерака. Писац се вратио јеванђеоском моделу и ранохришћанској традицији како би приказао Георгијево мучеништво. Његова намера била је да пружи пример хришћанима ако се нађу у сличној ситуацији. Мотиви који припадају овој традицији обогаћују и Службу. Штовање, које се брзо развило, постало је симбол хришћанског идентитета у непријатељском окружењу. Оно показује да је култ заиста био одраз софијске стварности у 16. веку и да јој је давао (виши) смисао уклапајући је у хришћанско искуство. Распростирање, посебно изван Балкана, дугује универзалним темама и порукама. Овај мартир означава почетак новог доба, у коме хришћани у османској држави држе ниже положаје и чувају идентитет за будућа времена. Због тога је Георгије Кратовац у групи нових заштитника последњи свети чије је штовање испитано.

СТАРИ ЗАШТИТНИЦИ У НОВОМ РУХУ

Богослужбено сећање на свете развијало се поступно и није увек водило образовању култа.¹ Оно је увек обликовано у „дијалогу” са верницима како би представљало израз њихових услова живота, светоназора, надања и потреба. Због тога је било подложно изменама. Када су измене настајале недуго после зачетка штовања, тумачила сам их као део процеса уобличавања сећања на светог. То је било углавном суптилно преобликовање светачког лика, које се огледало у мањим прерадама постојећих састава, а понекад и у писању нових.

Када је заједница пролазила кроз велике промене, мењао се и однос према светима. Тада је долазило до подстицаја штовања светих како би се успоставио „блиски однос” између светих и верника. Подстицај штовању најчешће раздваја макар једна генерација од установљења богослужбеног сећања. Најчешће га обележавају нови прославни састави – били они житија, службе или сродне књижевне врсте.²

Подстицај се могао тицати развитка штовања. То је могао бити свети који из различитих разлога није добио култ или је његов култ био потиснут из богослужења. Некада се штовање проширивало, па га је требало ускладити с другим културним обрасцима.³ Тада је долазило до измена које су могле подразумевати прилагођавање и преображај

¹ В. увод у потпоглавље *Нови заштитници*.

² Један од најпознатијих примера јесте поновно писање хагиографија од стране Симеона Метафраста, С. Høgel, *Symeon Metaphrastes and the Metaphrastic Movement*. Такође, издваја се писање нових житија мученика из иконокластичког периода у време цара Михаила VIII Палеолога, в. А.-М. Talbot, *Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saint's Lives*. О овом процесу у поређењу са писањем житија нових светаца в. eadem, *Hagiography in Late Byzantium (1204–1453)*; в. такође Е. Kountoura Galaki, *Rewriting on the Martyrs of the Iconoclast Period during the Palaiologan time*.

³ Таквим се може сматрати писање нових прославних састава Светој Петки у 12. веку, чији је култ постао толико распрострањен да се састављање нових текстова



штовања. До преображаја и прилагођавања сећања на светог могло је доћи и приликом увођења страног свеца у локалну богослужбену праксу. То је могло бити условљено снажним зрачењем култа из његовог средишта или премештањем средишта (преносом моштију). Тада је мањим или већим изменама свети приказиван као заштитник у новој средини. Могуће је да је и потреба за заштитом светог постајала већа, па су прерађивани стари прославни састави или писани нови ради прилагођавања новој друштвеној стварности.

На све измене сећања на светог у Цркви, без обзира на то када је до њих дошло, треба гледати као на део исте динамике штовања светог. Измене су последица очекивања да свети буде представник верних пред Богом, да се залаже за њихове личне и колективне потребе и да их штити од непријатеља. О тим потребама се говори у прославним списима. Због тога су култна дела, као и сви списи намењени усменом излагању, увек била отворена за преправке, чак и током преписивања.¹ Писање нових састава јесте подухват већих размера од измена у току преписивања, али је и он степен на истој скали „дијалога” са светим.² На то да је поновно писање житија прирођено хришћанској мисли указује теза да се свако ново житије може сматрати метафразом: оно се ослања на Свето писмо и на посебне, за то друштво примерене, хагиографије.³

Разлоге за прераду или настанак нових списа лако је уочити ако су сачувана старија дела. Некада садржај култа није мењан али су промењени стил и начин на који је свети приказан. Понекад су наглашавани други аспекти светачког лика, те треба тражити везу тих обележја са актуелним политичким и друштвеним условима. Често су нова чуда подстакла писање нових дела.⁴ Чуда су, као доказ Божјег присуства у одређеном светилишту, уздизала престиж кулtnих центара. Исти циљ имају транслације – оне доказују карактер реликвије чудима које Бог

одиграло под будним оком васељенског патријарха, в. Д. Поповић, *Реликвије свете Пейше*, 271–272.

¹ С. Høgel, *Symeon Metaphrastes and the Metaphrastic Movement*, 183.

² Изнето је мишљење да су житија поново писана из три разлога: губитак претходне верзије, потреба за стилском дорадом и, на крају, потреба за прилагођавањем историјским, кулtnим, културним условима, М. Goulet, *Écriture et réécriture hagiographiques*, 230. Сматрам да, без обзира на основни разлог, свака прерада представља врсту прилагођавања.

³ О тези да је свако житије врста метафразе в. *ibid.*, 205–244.

⁴ О томе на српском примеру в. S. Marjanović-Dušanić, *La réécriture hagiographique*.



врши у току преноса. Чуда и преноси – као догађаји и као књижевне форме – стоје на раскршћу између штовања и историје (често и политике).¹ Они откривају разлоге подстицаја штовања који се понекад крију у идеолошким и политичким потребама државног врха. Стога се прилагођавања и преображаји сећања на свете могу разумети само у њиховом друштвеном и политичком контексту.

На централном Балкану се штовање старих светих подстиче почев од краја 14. века. Култови се могу разврстати на оне који су настали на подручју обнове и на оне код којих је пренос реликвија узроковао подстицај. Првој групи припада подстицај сећања на Немањиће. Комеморација српских владара, која свакако није замрла, добила је ново место у религиозном и политичком животу Српске кнежевине и Деспотовине. Друга група означава култове који су обликовани у страним срединама а доспели су захваљујући особеним околностима на подручје централног Балкана. Ти култови су били прилагођени новој заједници коју је свети штитио.

Светородна династија Немањића

Када се разматра обележавање успомене на Немањиће у Српској цркви, у првом плану су Свети Симеон (велики жупан Стефан Немања) и Светитељ Сава. Од преноса Симеонових моштију из Хиландара у Студеницу 1207. године и Савиних из Трнова у Милешеву око 1237. године,² њихова комеморација била је предмет сталног старања државног и црквеног врха. Пример тог старања огледа се у хагиографијама: Симеону су била посвећена два ктиторска и два опширна житија као и једно синаксарско житије.³ Прослављање оснивача династије и првог

¹ Eadem, *L'écriture et la sainteté*, 141–142.

² Према новијим истраживањима, до преноса је дошло 1237. године или чак коју годину касније, в. И. Шпадијер, *Када су моштии светиога Саве ѡренише из Трнова у Милешеву?*

³ У време преноса Симеонових моштију у Студеницу састављен је и Хиландарски запис о смрти Светог Симеона. Два ктиторска житија била су део Хиландарског и Студеничког типика иза којих је стајао Сава Немањић. Једно пространо житије написао је Стефан Немањић, а друго светогорски монах Доментијан.



Светитељ Сава и Свети Симеон, црква Светих Јоакима и Ане
(Краљева црква), манастир Студеница, око 1314. године

српског архиепископа током 13. века имало је различите друштвено-политичке функције.¹

На почетку доба које је предмет истраживања, прослављање Симеона и Саве било је здружено у култ „свештене двојице” делима

Прошлошко житије је састављено у време уобличавања коначне верзије Службе Светом Симеону.

¹ Прве деценије прослављања двојице светих нису предмет овог истраживања. О различитим аспектима култова в. радове Данице Поповић у зборницима *Под окриљем светљосћи* и *Ризница сјасења* у којима су у анализу укључени материјални, ликовни и књижевни извори. Са становишта типологије светих владара в. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 100–131. Различите етапе прослављања анализирани су у: иста, *Мојшв лозе Јесејеве у доба Уроша I*; иста, *Владарска идеологија Немањића*; eadem, *La réécriture hagiographique*; eadem, *L'écriture et la sainteté*.



Теодосија Хиландарца. Теодосије је саставио Опширно житије Светог Саве, Службу Светом Симеону, Службу Светом Сави, Заједнички канон Христу Спасу, Светом Симеону и Светом Сави, који се налазио у службама као увод у слављење светог, затим Заједнички канон Светом Симеону и Светом Сави четвртога гласа, Осмогласне каноне Светом Симеону и Светом Сави и Похвалу Светом Симеону и Светом Сави.¹ Са тим прославним саставима заједнички култ је на велика врата ушао у богослужење. Бројни преписи Теодосијевих дела, који се могу приписати свесном ширењу због реформе богослужења и, можда, због идеолошких потреба, сведоче о њиховом великом утицају.²

Да Теодосијева дела нису била читана само на дане прослављања светих сведоче Осмогласни канони. Они показују да је павечерњи канон појан једном седмично у Хиландару, односно да је дошло до појачаног прослављања „свештене двојице”.³ Теодосијеви списи су коришћени и за обликовање нових прославних форми. У Дамјановом октоиху, рукопису из друге половине 14. века, који садржи текстове посвећене Хиландару односно празнику Ваведења, налази се састав сачињен од првог канона Службе Светом Симеону и другог канона Службе Светом Сави.⁴ Овај састав сведочи о особеном стваралачком процесу

¹ О Теодосију, са старијом литературом и издањима, в. И. Шпадијер, *Светиојорска башићина*, 51–72. Хронологија настанка Теодосијевих дела није од непосредне важности, те ћу указати на тумачење Ирине Шпадијер према којем је Опширно житије Светог Саве писано у време краља Драгутина, а химнографска дела двојици светих и она посвећена Петру Коришком у наредним годинама, свакако у току 13. века, иста, *Хронолошки оквири књижевне раде Теодосија Хиландарца*. В. критику изнете аргументације у: С. Марјановић-Душанић, *Свод српских свештих у доба краља Милутићина: династички култови*. Тим проблемом се последњи бавио Бранислав Тодић, који је показао да је Опширно житије Светог Саве настало између 1285. и 1292. године, највероватније ближе првој години, в. Б. Тодић, *О времену и разлозима писања Теодосијевог Житија Светог Саве*.

² Здруживање два култа одликује јединство црквеног и политичког прослављања, које се огледа у сродним темама у поменутих саставима, дипломатичкој грађи и сликарству знаменитих задужбина, С. Марјановић-Душанић, *Моштите свештих Симеона и Саве*. Реформа богослужења према Уставу јерусалимске цркве била је спровођена у то доба у Српској цркви и крунисана је Никодимовим типиком 1319. године (*Типик архиејевскоја Никодима 2*).

³ Д. Богдановић, *Теодосије*, XXXV–XXXVI.

⁴ И. Шпадијер, *Химнографски жанр и бојослужбена йракса – Теодосијеви канони*, 349–350.



и најављује настанак посебне врсте служби – параклиса. Може се претпоставити да се култ двојице светих на сродан начин проширио макар у Студеници и Милешеви.

Заокруживање култа „свештене двојице” одвијало се у време устројавања свода српских светих, у који су убрајани династички свети, црквени поглавари и отшелници.¹ Архиепископ Данило II (1324–1337) наставио је ту делатност пишући упоредна пространа житија српских краљева и архиепископа и службе двојици српских архиепископа.² Можда се у Теодосијевом делу може наћи разлог за одабир личности којима Данило II пише хагиографије. У Опширном житију Светог Саве преплићу се животи Стефана Немање и његових синова Саве и Стефана Првовенчаног. Теодосије описује преносе њихових моштију чиме сведочи о њиховом уврштењу у свете. Симеон и Сава су добили култове, али се прослављање краља Стефана Првовенчаног (велики жупан 1196–1217, краљ 1217–1223?³), изгледа, није развило.⁴ Поред тога, у Опширном житију Светог Саве описане су владавине краљева Стефана Радослава (1223–1234) и Стефана Владислава (1233–1242) до преноса Савиних моштију из Трнова у Милешеву.

Архиепископ Данило II написао је обимна житија краљева Стефана Драгутина, Стефана Уроша II Милутина и краљице Јелене. Испрва јединствена, хагиографија краља Драгутина садржи белешку о Стефану Радославу, опширније говори о Стефану Владиславу и потом о најмлађем брату, Стефану Урошу I (1242–1276). Удео Уроша I био је толики да је у завршној верзији Даниловог зборника издвојен у засебно

¹ У то време дошло је до појаве првих чуда у два црквена средишта: на гробовима архиепископа Арсенија I у Пећи и архиепископа Јевстатија I у Жичи, док култ светог Прохора Пчињског бива поново подстакнут. Истовремено је култ Светог Петра Коришког заокружен делима светогорског монаха Теодосија. О прослављању црквених поглавара и пустињака у то доба в. Д. Поповић, *Свод српских свейих у доба краља Милутина. Култови архијереја и ѱустиножитиља*.

² О архиепископу Данилу и његовим делима в. радове у зборнику *Архиепископ Данило II и његово доба*.

³ О години смрти краља Стефана Првовенчаног в. Ђ. Бубало, *Још једном о години смрти краља Стефана Првовенчаног*.

⁴ О прослављању Стефана Првовенчаног в. Д. Поповић, *Када је краљ Стефан Првовенчани уврштен у свейиште?*



житије.¹ Архиепископ Данило II је, користећи прославни жанр, стварао династичку историју која се настављала на Теодосијево Опширно житије Светог Саве.

Поред тога, Данило II је написао житија Савиних наследника – Арсенија I, архиепископа Јоаникија I (1272–1279) и Јевстатија I (1279–1286). Прослављањем Немањића и црквених поглавара настављена је идеја о симфонији световне и духовне власти у српској држави која је садржана у култу „свештене двојице”. Другим речима, животописи из Теодосијевог и Даниловог пера комплементарни су на више начина.

То не значи да је архиепископ Данило II створио култове Немањића у значењу у којем је појам употребљен у овој студији. Нису познате ни службе ни синаксарска житија српским краљевима из тог периода. Насупрот томе, култови архиепископа Арсенија и Јевстатија заокружени су службама.

Дела Даниловог настављача, намењена Стефану Дечанском, Стефану Душану и архиепископу Данилу II, усложњавају питање намене пространих житија. Списи посвећени српским краљевима приближавају се жанру биографије. Чини се да је састављање династичке и црквене историје постепено постајало намена Даниловог зборника. Истом закључку воде кратке белешке о позним српским архиепископима и патријарсима.

Иако не установљују култ, житија сугеришу неку врсту богослужбене комеморације. Питање је да ли је то била комеморација светаца или преминулих чланова династије? Наводи се да су Радослав и Владислав уживали помене у Студеници и Милешеву, што се вероватно односи на ктиторске помене и молитве у њиховим задужбинама, а о краљу Урошу I само то да је сахрањен у Сопоћанима и да ту лежи и даље.² Према тим подацима они нису сматрани светим.

У хагиографијама краљице Јелене и краља Милутина говори се о нетљености тела и о првом преносу моштију.³ Стога се може тврдити

¹ Нећу улазити у питање хронологије писања житија, већ ће она бити разматрана у оном облику у којем су постојала крајем 14. века – као два засебна састава у оквиру Даниловог зборника. О тим питањима, са старијом литературом, в. Ђ. Трифуновић, З. Витић, *Житије краља Драгутина*, 117–121.

² *Животи краљева и архиепископа српских*, 5–7, 19.

³ *Истѡ*, 99–101, 159–161.



да су они у тренутку писања били уврштени у збор светаца.¹ Може се претпоставити и да је њихово штовање било сродно прослављању Стефана Првовенчаног. За све троје спроведене су главне етапе уврштења у свете: пренос моштију праћен чудима (макар само очувањем тела) и стварање првих текстова за комеморацију. При томе су Првовенчани и Јелена опонашали модел владар–монах–светац.² Иако су Милутин и Јелена добили хагиографије, химнографски састави нису познати.³ Уколико их је и било, то су вероватно биле прве стихире. Особен случај краља Драгутина могао би указивати на то да је уживао неку врсту штовања, посебно због помена „венца царства небеског“.⁴ Тај случај и природа састава посвећеног Стефану Дечанском биће касније размотрени.

Данилов зборник, дакле, обједињује разнородне комеморације српских владара. Нису сви морали бити уврштени у свете, а уколико јесу, њихово штовање је могло да остане на зачетним ступњевима.⁵ Српски

¹ Према Браниславу Тодићу, краљица Јелена у тренутку писања обимног житија није света иако је оно означило почетак светитељског прослављања. Чини се да аутор изједначава појмове култ и светост или макар не разјашњава њихов однос. Тако он „неопходне изразе и услове светитељства“ види у добијању службе и синаксарског житија. Због таквог приступа се портрети и помени у повељама означавају као „прва знамења светитељства“, Б. Тодић, *Култи ђрадачке кћићторке краљице и монахиње Јелене*. Подсећања ради, у овом раду се тренутак стицања светачког статуса види у преносу моштију који подстиче штовање и обично значи почетак обликовања култа. Тада могу настати први портрети и свети може бити поменут у повељама. Међутим, заокруживање култа види се у састављању службе и прошлог житија. Стога се слажем са аутором када каже да је обликовање култа започео архиепископ Данило II. О штовању краљице Јелене в. и S. Марјановић-Dušanić, *La sainteté féminine*; eadem, *L'écriture et la sainteté*, 100–177; в. и зборник *Јелена: краљица, монахиња, свейићељка*.

² О овом моделу, који је установио Стефан Немања, в. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 274–286.

³ Краљ Милутин је био посебно штован у време краља и цара Душана, о чему сведоче сачуване повеље, М. Васиљевић, *Помени ђредака у ђовељама Немањића*, 88–90.

⁴ *Животни краљева и архиепископског српских*, 52.

⁵ На то да краљеви Драгутин и Милутин и краљица Јелена нису добили култове указује то што су у хагиографијама називани искључиво „блажени“, осим једног случаја у којем је Јелена названа светом. С друге стране, светима су названи архиепископи Арсеније и Јевстатије који су добили и службе. На ову околност указао је Б. Тодић, *Култи ђрадачке кћићторке краљице и монахиње Јелене*, 35–36. То може бити знак да је Данило II познавао различите ступњеве прослављања и да је у складу с њима користио те атрибуте.



владари су припадношћу светородној династији стицали нарочито благочашће и уважавање, због чега су описивани њихови животи. Та чињеница још једном одсликава прилагодљивост прослављања као одлику српске богослужбене праксе.

Сродну поруку носе представе владара и династије у задужбинама.¹ Као и свака меморијална слика, оне су повезивале одсутне и присутне – често мртве и живе. Уколико су владари били уврштени у свете, оне су могле уз мала прилагођавања постати средство „визуелне представе светости”.²

Свака представа монарха јесте представа његовог легитимитета, својеврсна „Autorisationsbild”.³ Владари су испрва у својим задужбинама били приказивани у владарским поворкама, које су се са порастом самосвести династије и с повећањем броја њених чланова преобразиле у Лозе Немањића у Грачаници, Пећкој патријаршији, Дечанима, Матеичу и у Студеници.⁴ Четири лозе, од сачуваних пет, настале су у доба краља и цара Душана, што показује да оне одражавају схватања најближа времену које истражујем.

Лозе Немањића су наглашавале дуговечност и светородност династије. У њима је актуелни владар повезан са прецима, пре свега са Светим Симеоном. Преци су извор породичне светости која владара препоручује за његов положај. Али она није једини извор легитимитета – владара крунишу анђели.

У Лозама су многи чланови династије представљени са нимбом. Нимб симболише светост, али је исто тако и ознака врховне власти.⁵

¹ Концепт меморијалне слике не узима у обзир само њен садржај већ и функцију и контекст у којем је она била излагана/гледана, О. Г. Oexle, *Memoria und Memorialbild*, 388.

² Такав пример се може наћи у ктиторској представи кнеза Лазара којој је касније досликан ореол; в. потпоглавље *Весник новој доба: кнез Лазар*.

³ О. Г. Oexle, *Memoria und Memorialbild*, 391–394.

⁴ О везама представа дијахроно повезане владарске породице, задужбина и загробних места в. *ibid.*, 412–418. О преображају српских династичких представа и њиховим значењима в. Д. Војводић, *Ог хоризонталне ка вертикалној генеалошкој слици Немањића*, са наведеном литературом. О Студеничкој лози и аргументацији да је настала у време Стефана Душана в. исти, *Родословне и предсјаве и идеја ирародитијељства у манастиру Сјуденици*.

⁵ Д. Војводић, *Идејне основе српске владарске слике*, 299–302. Порекло тог иконографског решења било је византијско и означавало је преображај владарске личности до којег је долазило по миропомазању, *истио*, 140.



Лоза Немађића, манастир Грачаница, око 1320. године



То, међутим, није важило у најстаријој Лози. У Грачаници су ореол добили Симеон, Сава, Стефан Првовенчани, Сава II (1263–1271), Урош I и Милутин; у натписима нико није назван светим.¹ Нимб су добили преци који повезују владара са Светим Симеоном и, поред њих, први и трећи архиепископ.

У познијим Лозама се то променило, па су нимб добили сви чланови династије који су имали владарска овлашћења. Али нису сви добили епитет „свети”. У Дечанима су, на пример, светим названи Симеон, Сава, Сава II и краљ Милутин – дакле двојица архиепископа, оснивач династије и владар који је на представи повезивао оснивача и Стефана Душана. Ту су се нимб као представа владарске личности и нимб као ознака светости преплитали. Епитет светородне династије и присуство светаца у Лози доприносили су и преплитању два значења.

Дакле, Лозе Немањића и Данилов зборник носе сродне поруке. Није сваки члан династије морао бити свети, али она је у целини сматрана светом, понајвише захваљујући Светом Симеоу. Пошто су Данилов зборник и већина Лоза Немањића уобличени у време Стефана Душана, од његовог доба се може говорити о култу династије Немањића.

Претходни редови упућују на неколико закључака. Први гласи да су у тренутку Косовског боја само Свети Симеон и Светитељ Сава сигурно имали заокружени култ. Посведочено је да је усредсређено прослављање „свештене двојице” постојало у Хиландару. Други закључак гласи да је постојала нека форма црквеног сећања на њихове наследнике. Краљеви Стефан Првовенчани и Милутин као и краљица Јелена били су уврштени у свете, али је сећање у оквиру богослужења остало неразвијено. Иако извори сведоче да су преостали владари уживали помене, није јасно да ли се комеморација развијала. Последњи закључак гласи да је комеморација свете династије била важан део владарске идеологије у доба зрелог краљевства и царства. Сећање на славне и светородне Немањиће био је разлог због којег су Лазаревићи и Котроманићи изводили право на власт од сродства с њима. Како би додатно истакли везу с претходном династијом, Лазаревићи су подстицали слављење њених најзнаменитијих представника. У њих се убрајају Симеон, Сава, Драгутин, Милутин и Стефан Дечански.

¹ То није случај са представама краљице Јелене и краља Милутина на северној половини зида, где су Милутин, Стефан Првовенчани и Јелена названи светим, Б. Тодић, *Грачаница. Сликарство*, 107–108, 130–132.



„Свештена двојица”: велики жупан Стефан Немања
(монах Симеон) и архиепископ Сава

Култ „свештене двојице” био је испрва подстакнут писањем нових пролошких житија. Њих је саставио вероватно патријарх Данило, који је написао и Пролошко житије и Службу краљу Милутину.¹ Поред писца, три прозна састава обједињује ослањање (у различитој мери) на Теодосијево Опширно житије Светог Саве.² Захваљујући распрострањености Теодосијевих дела, Симеон и Сава добијају нова синаксарска житија која су се могла уклопити у постојеће службе.

Занимљиво је питање времена настанка ових списа. Владимир Ђоровић их је сместио у време после Маричке или Косовске битке, а с тим се сложио и Драгиша Бојовић.³ Димитрије Богдановић је дела определио у период пре Косовске битке.⁴ Ђорђе Трифуновић је Службу краљу Милутину датовао у крај 1380. године. Он је закључио, ослањајући се на претпоставку да је патријарх Данило иста личност као и Данило, монах манастира Бањске и игуман манастира Дренче (од 1382. године), да су састави краљу Милутину настали током његовог боравака у Бањској.⁵

Различита мишљења не постоје без разлога: свако се мора ослонити на низ претпоставки. Да се дела могу датовати и у период после Косовске битке говори атмосфера у њима. Тражи се, наиме, помоћ од иноплеменика, противника и Агарена као и избављење од мука, што је одлика састава насталих после Косовске битке. Поред тога, настанак списа посвећених краљу Милутину не мора се везати за Данилов боравак у Бањској, јер Григорије Цамблак, на пример, пише Опширно житије Стефана Дечанског као „бивши игуман исте обитељи”. У том случају, пошто је Бањска страдала између 1389. и 1402. године, када су мошти краља Милутина пренете у Трепчу,⁶ Служба је могла настати

¹ В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 13–35.

² То је приметио још Владимир Ђоровић у: *истио*, 22–26.

³ *истио*, 29–30; Д. Бојовић, *Два Данила и бањски краљ Милућин*, 211.

⁴ Д. Богдановић, *Историја*, 192–193.

⁵ Дренча је подигнута 1382. године, те је Данило могао бити монах Бањске у претходним годинама. О овом тумачењу в. Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 297–298.

⁶ Д. Поповић, *Српски владарски јроб*, 98.



после Косовске битке а пре преноса моштију. Стога се за сада може тврдити само то да су састави настали у последњој четвртини 14. века. Они ће бити анализирани будући да су били део богослужбене праксе после Косовске битке и да их је писао патријарх Данило.

Пролошко житије Светог Саве јесте извод из Теодосијевог Опширног житија. Датум слављења (14. јануар) у наслову открива богослужбену намену текста. Ту се помињу и најважније одлике Савиног светитељског лика: он је чудотворац и „бивши архиепископ све српске земље”. Сходно жанру, испрва се говори о Стефану Немањи, који је „благочастив, богобојазан и ништељубив”, од којег се родио „свети отац наш Сава” као грозд на лози.¹ Немањин помен служио је приказу богоугодног окружења у којем је јунак одрастао. Због наслеђа владарске идеологије Немањића, у симболици лозе открива се династичка идеја.²

По узору на ток опширне хагиографије, хронолошки се приповеда о Савином животу. Посебна пажња посвећена је његовом пустиножителству, како због тога



Светитељ Сава, приправа Пећке патријаршије, после 1375. године

¹ В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 55. У Теодосијевом Опширном житију: *Живойъ Светиоѡа Саве*, 3.

² Симболика лозе била је присутна у првим прославним саставима посвећеним Светом Симеону и постала је клица из које је израстао важан део немањићке владарске идеологије. О томе в. С. Марјановић-Душанић, *Моштив лозе Јесејеве у доба Уроша I*.



што је оно чинило пут до светости, тако и стога што су анахорети били носиоци балканске духовности крајем 14. века. Угледајући се на сина, Стефан Немања се замонашио и дошао је на Свету Гору. Тамо је, након боравка у Ватопеду и даривања тог и других манастира, са Савом подигао Хиландар, намењен њиховом роду и кљвсегдашнне б(ог)оу славословне.¹ Након очеве смрти Сава се враћа својим младићким подвизима, те се посвећује ћутању и посту у Кареји.

Као архиепископ, на челу кљвднла цр(љ)ковнла, Сава је засадио „лозу благоверја и све привео ка покајању” имајући Христа уз себе.² Христа ради показао се чудотворцем у отачаству и посвуда.³ Тиме је истакнуто да је Сава био не само пустињак и архиепископ већ и свети човек. Нагласак је начињен због исихаста – нових светих људи позног 14. века,⁴ чиме је исихастички идеал смештен дубље у прошлост.

Потом се говори о Савиним ходочашћима у Цариград, Палестину, Сирију, Персију, Вавилон, Азију и Тракију.⁵ Као што је у младићким данима обилазио пустиње, горе и камена станишта како би примио благослов анахорета, касније се неуморно поклањао светим местима, примао благослове „од духовних мужева” и пленио ч(љ)стнла дрљва и с(в)етых(љ) љоши.⁶ Описује се смрт у Трнову и полагање моштију у храм Четрдесет севастијских мученика, где је чинио многа чуда. Краљ Владислав је пренео његове остатке у „манастир посвећен Вазнесењу Христовом званом Милешева”, где је наставио да чини чуда свом отачаству, бива брана противницима, топли поборник и заступник пред Христом.

Преузимање садржаја из Теодосијевог Опширног житија Светог Саве допринело је томе да се сви аспекти Савиног светитељског култа нађу у Пролошком житију. Његово пустиножителство, учествовање у подизању Хиландара, установљење архиепископије, одбрана

¹ В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 56.

² искоренивљв злоч(љ)стнла трљнике, и вьсади лозоу бл(а)говљврниа и все кљ покајаниу приведљ, истљо, 57.

³ *Истљо*.

⁴ О појму светог човека и исихастима као савременим светим људима в. потпоглавље *Пећ као средишнле духовностли: монаси Герасим и Јефимија, архиепископ Никодем и љајљријарх Јефрем*.

⁵ О Великом Вавилону и Египту у опширним житијима Светог Саве в. А. З. Савић, „Измилљвање” Вавилона.

⁶ В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 57.



православља, чудотворење, ходочашћа, сакупљање реликвија и пренос моштију добили су место у невеликом тексту. Стога се сећање на светог не мења. Новим житијем се богослужбено сећање подстиче и додатно усклађује с другим Теодосијевим прославним списима.

Пролошко житије Светог Симеона такође је ослоњено на Теодосијево Опширно житије Светог Саве. То не чуди – како због распрострањености Теодосијевог списка, тако и стога што су у њему описани Немањини најважнији кораци ка достизању светости. Наслов Пролошког житија Светог Симеона показује, поред датума прослављања (13. фебруара), основе спомена династичког родоначелника као преподобног и мироточивог. Због угледа мироточивих светаца, сви старији прославни састави истичу то као најважнији разлог за његово штовање. Поред тога, Симеоново мироточење било је основа духовног и политичког ауторитета Немањића.¹

Спис почиње приказом Симеона Немање као владара. Прво се наводе титула и области којима је владао: српске и поморске земље и западни део. Као владар био је украшен правдом, свим добродетељима и био је ништељубив. Поред тога, он је био освајач, непобедиви војсковођа и заштитник своје земље. Истиче се борба против мноштва *ню-племенных* крпача, које је Стефан Немања победио како би стао на чело државе (окрмио се).² Он је заузео и разорио многе градове својих противника и својој земљи постао је тврд и непобедив изабраник. Тај део Немањиног лика наглашава се због недаћа с краја 14. века.

Сходно намени списка, описује се Немањино повлачење са престола, боравак и смрт на Светој Гори и пренос моштију. Након што је поставио свог „првог сина Стефана” за самодршца, Немања је примио монашки постриг у својој задужбини Студеници. Тада писац први пут описује Студеницу као „прекрасну цркву, подигнуту од чистог мрамора”.³

Затим се говори о Симеоновом одласку на Свету Гору и о даривању Ватопеда и околних манастира. Од тог тренутка се његов живот преплиће са Савиним, што је био основ за стапање сећања на двојицу светих. Монах Симеон је, по угледу на Давида, хтео да подигне манастир

¹ О чудима и мироточењу Светог Симеона в. Д. Поповић, *Чуда Светиої Симеона; иста, Мироточиви гроб Светиої Симеона у Студеници*.

² В. Ђоровић, *Сиуан и Данило II*, 58.

³ Опис се јавља и након преноса моштију из Хиландара, *истио*, 58–60.



како би и његов род хвалио Божја дела. Опис Хиландара, међутим, изостаје. Писац не плете похвалу првом хиландарском здању вероватно зато што се она налази у Пролошком житију краља Милутина. Наиме, Милутинова црква је могла бити виђена крајем 14. века. Стога је Симеоново ктиторство споменуто а црква није описана.

Аутор је посветио пажњу Симеоновом мироточењу у Хиландару јер је оно уздизало углед манастира као светог места. Након објављивања Сава је пренео очеве мошти у „његов манастир” Студеницу, где га Бог не остави непрослављена у отачаству већ, као и на Светој Гори, истачаше миро и чињаше чуда. Ту Симеон помаже у сукобима са супротникниџ и иноплемениџ иже на земљу њего неистинно движоџт се.¹

Иако је преузимао читаве реченице, писац оба пролошка житија правио је грешке. Тако је цар Алексије заједно с патријархом Мелетијем дао Сави архиепископски чин, Стефан Првовенчани је назван Немањиним најстаријим сином, а Вукан је изостављен.² Вероватно је у питању заборављање према којем се, као по палимпсесту, изнова пише историја како би се избрисао сукоб у владарској породици.³ То се може приписати наслеђу претходних хагиографија које су Вукана остављале у сенци и представљале искључиво као негативну фигуру. Такође, изостављање Вукана могло је бити условљено и обимом списа.

Како је раније истакнуто, синаксарско житије се може посматрати као део развоја службе.⁴ Аколутије Симеону и Сави написао је Теодосије Хиландарац, али синаксарска житија из његовог пера нису позната. Иако су постојала пролошка житија у службама, новим списима су култови заокружени на темељима Теодосијевих дела. Садржаји култова Симеона и Саве, стога, нису измењени, већ су прилагођени актуелним потребама заједнице верних наглашавањем да свети штите верне од противника.

Састављање параклиса „свештеној двојници” говори да је крајем 14. и почетком 15. века утврђен заједнички култ. Писање параклиса или молепствија јесте сведочанство о потреби да се тражи помоћ и

¹ *Истџо*, 60.

² *Истџо*, 56, 59.

³ У том случају радило би се о прећуткивању и поновном писању историје у оквиру позитивног заборављања. О различитим техникама заборављања и о конструктивном и терапеутском заборављању в. А. Asman, *Oblici zaborava*, 55–63.

⁴ В. увод у потпоглавље *Нови заштитници*.



спасење, лично и колективно, у несвакидашњим неприликама (временске непогоде, епидемије, ратна разарања...).¹ У том периоду свети се моле за спасење од Османлија, освајача друге вероисповести. Поред тога, параклис означава важан тренутак у развоју прослављања светог – он се чешће служио и због тога је постајао носилац култа светог.

Параклис Симеону и Сави сачуван је у Зборнику параклиса из прве деценије 15. века, првом српскословенском рукопису тог типа.² У њему први пут долази до спајања параклиса општехришћанским (Богородици, мученицима Георгију, Димитрију и Четрдесеторици мученика, Николи, Марији Египћанки и др.) и српским светима. У рукопису се налази и Молепствије за деспота Стефана Лазаревића.³

Анализа одабира светих, посвете и структуре Молепствија за деспота Стефана и постојање Параклиса Симеону и Сави водили су Миланку Убипарип и Владана Тријића закључку да је деспот Стефан наручио Зборник.⁴ Они су претпоставили да је рукопис био намењен неком пештерном храму, можда на Косову и Метохији.⁵ Уколико је наручилац заиста био деспот Стефан, ширење култа „свештене двојице” могло би се приписати савременим потребама српског државног врха. Подсећања ради, пролошка житија је саставио патријарх Данило, који је био близак Лазаревићима.

Параклис „свештеној двојици” настао је тако што су Теодосијевом Заједничком канону Светоме Симеону и Светоме Сави четвртога гласа дописани тропар, катавасија и светијан.⁶ У канону се тражи изабављење од робовања, страдања, насиља противника и пљачки, и моли

¹ О параклисима в. увод у потпоглавље *Нови заштитници*.

² До тада су параклиси преписивани као додаток неке друге богослужбене књиге. Ови и други зборници параклиса анализирани су у: М. Убипарип, В. Тријић, *Зборници параклиса у српскословенској традицији*.

³ О Молбеном канону за деспота Стефана в. Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 313–315.

⁴ У питању је укључивање испосника међу свете и структура Молепствија деспоту Стефану, које се састоји од два молабна канона: Стефану Лазаревићу и Богородици. Њиме је истакнуто деспотово штовање Богородице које је свој материјални израз добило подизањем Београда, М. Убипарип, В. Тријић, *Зборници параклиса у српскословенској традицији*, 82–88.

⁵ Они показују да би то могао бити Пирг Света три јерарха у Дечанима, *истио*, 85, нап. 41.

⁶ Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 299.



се за спас од духовних и телесних непријатеља.¹ Симеон и Сава су у биткама заштитници који помажу своје стаду да не буде разграбљено „рукама неверника и бестидника”. Канон је, дакле, одговарао свакодневици обојеној страхом од војних напада из северних и јужних крајева. У новим стиховима од светог пара се тражи да буду топли заступници у скрбима и напастима и спасење од беде.² Тиме је смисао канона уобличен за нову прославну форму.

Може се приметити да у пролошким житијима и у Параклису Симеону и Сави влада иста атмосфера. У сва три богослужбена списа светима се обраћа ради избављења од насиља и страдања од противника и иноплеменика. Ни на једном месту се не тражи покровитељство за српског деспота, мада се оно у Зборнику параклиса налази у Молепствију за деспота Стефана Лазаревића. Ипак, не треба изоставити могућност да је Параклис Симеону и Сави настао у деценијама пре састављања Зборника параклиса.

До сада су пронађена још два молепствија састављена у изучаваном периоду. Једно се налази у Псалтиру са последовањем, делу Стефана Доместика.³ Псалтир са (неуобичајеним) последовањем био је написан за смедеревску цркву Благовештења Пресвете Богородице, вероватно почетком педесетих година 15. века.⁴ То је била неопход-

¹ Теодосије Хиландарац, *Заједнички канон светиоме Симеону и светиоме Сави четвртога часа*.

² Састављач Параклиса, *Тројар, катјавасија и светијлан светиоме Симеону и светиоме Сави*.

³ О атрибуцији рукописа, који се чува у два одвојена дела у Музеју СПЦ (34 и 50), в. Л. Цернић, *Рукопис Стефана Доместика*. Описе та два рукописа в. у: С. Петковић, *Опис рукописа манастира Крушедола*, бр. 12, 48, стр. 14–16, 48–51. Леонтије Павловић је сматрао да је Стефан Доместик иста личност као и српски логотет Стефан Ратковић, али није изнео аргументе за ту тврдњу, Л. Павловић, *Прозни и њеснички списи настали у Смедереву*, 54–55. Теза је тешко одржива када се упореди дуктус двојице аутора.

⁴ Миланка Убипарип и Владан Тријић изнели су тезу да је Псалтир са последовањем настао крајем четрдесетих или почетком педесетих година 15. века, односно пре преноса моштију Светог Луке у Смедерево 12. јануара 1453. године. Параклис Светом Луки, који је намењен појању покрај моштију у Благовештењској цркви, сведочи да је рукопис могао настати после 12. јануара 1453. године. Могуће је и да су молепствије и рукопис замишљени раније, када се знало да ће мошти Светог Луке бити пренете у Смедерево, али свакако близу 1453. године. О Псалтиру са последовањем в. М. Убипарип, В. Тријић, *Зборници параклиса у српскословенској традицији*, 70–79.



на богослужбена књига за нови катедрални храм. У њему се налази четрнаест параклиса који су посвећени, између осталих, Богородици, Јовану Крститељу, апостолима Петру и Павлу, пророку Илији, првомученику Стефану, Симеону и Сави и јеванђелисти Луки.

Као израз појачане потребе за покровитељством светих параклиси су стављени у државну функцију. Њима се, како су показали Миланка Убипарип и Владан Тријић, обезбеђивало присуство светих у смедеревском храму.¹ Требало је да они спасу српску престоницу, деспота и српску државу.

Убрајање Симеона и Саве у ту поворку сведочи да су они имали статус највећих хришћанских светих. Поред тога, убрајање показује да је утврђивање култа „свештене двојице” било подржано од државног и црквеног врха. Али ни у овом Параклису идеолошке поруке нису непосредно изражене, већ су посредно оглашене деловима који су одабрани за нову химнографску форму. Стога је, можда, дело раније настало па је било укључено у рукопис.

Смедеревски Параклис је настао укрштањем четири Теодосијева састава: тропара из служби Светоме Симеону односно Сави, Заједничког канона Христу Спасу, Светом Симеону и Светом Сави и кондака из Заједничког канона Светоме Симеону и Светоме Сави четвртога гласа.² Највећи број тропара преузет је из Службе Светом Симеону, због чега се понајвише говори о Симеоновом мироточењу, чудима и о кивоту. Становницима Смедерева и целе Српске деспотовине било је потребно да се српски чудотворац још једном огласи и да заштити отаџбину од надлазеће пропасти. Прославља се Симеоново напуштање световног живота, његов боравак у пустињи „са сином” и заједничко подизање Хиландара. Занимљиво је да један од преузетих тропара из Службе Светоме Сави говори о преносу светитељевих моштију и помиње краља Владислава.

Даља употреба овог Параклиса Симеону и Сави посведочена је са два преписа.³ Иако су из познијег периода, њихово постојање показује

¹ Присуство светих у храму обезбеђивало се не посредством реликвија већ молитвеним службама. На тај начин је поновљена замисао остварена у Жичи. Наравно, није изостављено набављање моштију светих, па се тако преносе мошти Светог Луке, а у поседу Бранковића била је и Претечина десница, *истио*, 79–80.

² В. анализу и издање Параклиса у: М. Убипарип, В. Тријић, *Нејознати и параклис светоме Симеону и светитијељу Сави*, 57–68.

³ О овим преписима в. *истио*, 55–56.



да је садржај одговарао потребама различитих заједница после средине 15. века.

Најмлађи познати Параклис Симеону и Сави сачуван је у Молебнику из 16. века бугарске редакције.¹ Пошто се време његовог настанка не може ближе одредити, истаћи ћу чињеницу да се током 15. или почетком 16. века јавила потреба за молитвеним обраћањем светој двојници и у бугарској средини. То може бити последица ширења штовања под утицајем претходно испитаних састава, на шта упућује укључивање тропара и катавасије из најстаријег познатог параклиса. Преузимање делова из најстаријег молепствија сведочи о његовом утицају и употреби. Поред тога, састављач је преузимао делове из Теодосијевог Заједничког канона Светоме Симеону и Светоме Сави четвртога гласа и из двеју служби.

Симеон и Сава славе се као „богоносни оци и учитељи српски”, чудотворци, просветитељи и истребитељи јереси.² За разлику од претходног, у овом Параклису се први српски архиепископ слави подједнако као његов отац. Пошто се не издваја нека посебна тема, не може се више закључити о разлозима за састављање новог списка. Због компилаторске природе, нема промене у садржају заједничког култа „свештене двојице”.

Позната историја параклиса свештеном пару показује да се крајем 14. века јавила потреба за честим обраћањем двојници светих. Због особеног стваралачког процеса иза састављања молепствија, садржај култа није мењан већ је наглашаван одређени аспект. У најстаријем примерку потражује се избављење од непријатеља, док се у другом славе чуда (пре свега Светог Симеона) која треба да буду пут спасења. У трећем се славе „свештена двојица” тако што се приказују подједнако и што се понављају најважније одлике њихових светачких ликова. Како је иста невоља османске најезде стајала иза састављања сваког параклиса, Заједнички канон Светоме Симеону и Светоме Сави четвртога гласа Теодосија Хиландарца јавља се у мањој или већој мери у свима.³

¹ О параклису в. *исѿо*, 50–51.

² Издање параклиса в. у: С. Кожухаров, *Един рядѣк случай на химнографска компилация*, 44–50.

³ О утицају Теодосијевих дела и о слободном односу према њима сведочи Синаксар Светог Симеона, настао комбиновањем Теодосијеве Похвале Симеону и Сави и Опширног житија Светог Саве, који се налази у рукопису 16. века из



Више примера тих састава потврђује да их је локална заједница састављала по сопственој потреби. Поред тога, заједнички култ је, напуштајући оквире годишњег прослављања (што се у Хиландару догодило у 14. веку) сврстан у ред најзначајнијих на српским просторима. На крају, како показује Параклис бугарске редакције, параклиси су били погодан начин за ширење штовања двојице светих.

Захваљујући појачаном штовању, Симеон и Сава су поменути у бројним месецословима у четворојеванђељима, псалтирима са последовањем, апостолима и другим рукописима насталим у хронолошком оквиру овог истраживања.¹ Њих је пратило сликарство, те су заједно били сликани у свим већим и угледнијим црквама: у Велућу, Раваници, Новој Павлици, Руденици, Љубостињи, Копорину, Каленићу и другим.² На тим су представама Симеон и Сава сликани као покровитељи државе и владара, а не као део светородне династије.³

*

Крајем 14. века патријарх Данило је саставио пролошка житија Светог Симеона и Светитеља Саве. За оба састава српски патријарх се ослањао на Теодосијево Опширно житије Светог Саве. То је значило да садржај култова није мењан, већ да су они богослужбено заокружени на темељима које је поставио Теодосије Хиландарац. Разлог овог подстицаја и заокруживања може се наћи у потраживању помоћи у сукобима са противницима и странцима, што одсликава српске сукобе са Османлијама у том добу.

манастира Завале, в. Т. Јовановић, *Опширно синаксарско житије светіої Симеона у Боровићевом ирејису*.

¹ У случају Хиландара такви помени су очекивани. Примере рукописа насталих у хронолошком оквиру истраживања в. у: Д. Богдановић, *Каталоги ћирилских рукописа манастира Хиландара*, бр. 19, 24–30, 54–58, 61, 62, 64, 67, 81–87, 108, 114–115 итд., стр. 59–62, 68–71, 74–77, 84–86; *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани* 1, бр. 6, 10, 11, 14, 18, 29, 45а, 54, 58, стр. 19–22, 30–39, 45–48, 95–98, 146–150, 183–189, 202–206.

² Т. Стародубцев, *Српско зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића* 1, 126–131, 171–176, са старијом литературом; у Каталогу в. посебне примере фресака.

³ Б. Тодић, *Рејрезенцијаиивни иоріјреши светіої Саве*, 245–246.



Поред пролошких житија, почињу да се пишу и параклиси „свештеној двојници”. Параклиси (молепствија) настају када несвакидашње невоље задесе неку заједницу. Такву невољу за српско друштво представљале су Османлије. Најстарији познати Параклис Симеону и Сави налази се у Зборнику параклиса са почетка 15. века. Могуће је да је рукопис наручио деспот Стефан Лазаревић. За деспота Ђурђа Бранковића и смедеревску цркву посвећену Благовестима везан је следећи Параклис, сачуван у Псалтиру са последовањем Стефана Доместика. Најмлађи се налази у Молебнику из 16. века. Овим списима добили су Симеон и Сава истакнутије место у богослужењу. Иако су два рукописа везана за српске деспоте, не изгледа да је у молепствијима истакнута политичка функција култа. Можда су она настала раније па су потом укључена у те рукописе? Чини се да су параклиси састављани и преписивани због тога што је помоћ двојице српских чудотвораца и других светих била потребнија него икада раније.

Свети наследници: краљеви Милутин и Драгутин

Патријарх Данило је створио култ краља Стефана Уроша II Милутина Службом и Синаксарским житијем. Како је поменуто, архиепископ Данило II је убрзо после краљеве смрти 1321. године написао Опширно житије. Пошто се у њему описује пренос моштију српског краља, може се закључити да је био уврштен у свете. Тада су могле настати стихире за спомен светог, али оне нису познате, као ни други богослужбени списи. Стога списи патријарха Данила обележавају тренутак стварања култа краља Милутина.

Било да су настали у деветој или десетој деценији 14. века, списи откривају два разлога писања: први је заокруживање штовања краља Милутина и прослављање његове мајке краљице Јелене и брата Стефана Драгутина, а други је тражење избављења од Османлија.

Синаксарско житије краља Милутина познато је у више преписа.¹ У њему се такође осећају књижевни утицаји Теодосијевих дела: Опширног житија Светог Саве и Похвале Светом Симеону и

¹ О преписима Синаксарског житија краља Милутина в. Т. Јовановић, *Синаксарско житије свейој краља Милутина*, 217–218.



Молитвена поворка Немађића монаха пред Христом, Драгутинова капела,
Ђурђеви ступови, између 1283. и 1285. године

Светом Сави.¹ Насупрот томе, и помало изненађујуће, нема веза између Опширног житија краља Милутина архиепископа Данила II и Синаксарског житија, што потврђују различити датуми прослављања – у првом је 29. а у другом 30. октобар.²

Синаксарско житије краља Милутина сложенији је и обимнији састав од оних што су посвећени Симеону и Сави. Оно развија мотиве који су у претходним саставима само назначени. У пролошким житијима Симеона и Саве династичка идеја се открива мотивом Јесејеве лозе, истицањем да је Стефан Немања био отац многим синовима и ћеркама, поменом наслеђа престола Стефана (будућег Првовенчаног) и описом преноса моштију Светог Саве у Милешеву, под будним оком краља

¹ В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 24, 61.

² То је коментарисано у: *исѣо*, 25–26.



Владислава који је био „син његовог брата”. Представа светородне династије пак чини окосницу Синаксарског житија краља Милутина.

На почетку се истиче да је краљ Милутин био праунук међу светима великог и мироточивог Симеона Немање и да су богоносни Светитељ Сава и богодаровани и првовенчани краљ Стефан „од Јесејева корена одрасли”.¹ Од краља Стефана потекао је краљ Урош, звани Храпавац. После тога писац помиње Урошеву браћу – краљеве Радослава и Владислава. Истицањем Милутиновог порекла од првог свеца – оснивача лозе, поменом свих владарских претходника, мотивима Јесејевог корена, свете лозе и, касније, плодне маслине, аутор је у први план сместио идеју светородне династије.

Након тих редова почиње приповест о светом поменом његових родитеља: краљ Урош I као плодна маслина истаче масло м(н)л(о)сти б(о)жн(и)к, док пород краљице Јелене „као две реке што исходе из Едема напојише земљу отачаства свог... срца људи својих просветлише сваким добродетељима својим”.² Следи опис живота краља Драгутина. Писац наглашава да је дело заправо посветио двојци: „Ова пресветла и часна и многохвална двојица и браћа, именом и... делом, о њима слово гласи”.³

Краљ Драгутин је представљен као аскета: истичу се његови постови, уздржања, свеноћна бдења, непрестане молитве и умртвљавање тела. Борбе са ђаволом и подвизи су га прославили, јер се „град на врху горе не може сакрити”.⁴ Његово „равно анђелском житије” водило је монашењу, када је добио име Теоктист. Овде се не наглашава да се монашење одвија на самртничком одру као у Даниловом зборнику, иако је на крају приповести о његовом животу. Након смрти, „његове свете мошти” похрањене су „са великом чашћу, псалмима и песама” у храм Светог Георгија у Расу који је саздао „његов прародитељ”.⁵ Светост његових посмртних остатака аутор је још једном истакао: „свете његове мошти суве... и... мироточиве... отачаству његовом благоухања и исцељења неоскудно дају”.⁶ Драгутиново точење мира упоређено је са

¹ Т. Јовановић, *Синаксарско житије светиої краља Милуїина*, 222.

² *Истио*, 223.

³ *Истио*.

⁴ *Истио*; Мт 5, 14–15.

⁵ Т. Јовановић, *Синаксарско житије светиої краља Милуїина*, 225.

⁶ *Истио*.



водом која је потекла из тврдог камена у пустињи када га је Мојсије ударио штапом.¹

Ови редови доприносе знањима о развоју штовања српског краља. Због тога се треба вратити старијем прославном саставу – Опширном житију краља Драгутина.² На основу анализе краљевог лика у Даниловом зборнику, Смиља Марјановић-Душанић је с правом сместила монаха Теоктиста међу монахе–аскете заједно са Светим Савом и краљицом Јеленом.³ Како је показано, монашки лик српског владара уподобљен је моделу источнохришћанске аскетике.⁴ Из тог угла посматран, портрет краља Драгутина у Синаксарском житију краља Милутина усклађен је са оним у Опширном житију краља Драгутина.

Према интерполацији у Опширном житију краљ Драгутин је забранио подизање својих моштију после смрти, чак и ако се појави нека благодат на његовом гробу.⁵ Та заповест је објашњавана на два начина.⁶ Према једном тумачењу, она је уметнута у текст ради спречавања култа и обезбеђивања легитимитета Милутинових наследника. Важан аргумент овог гледишта јесу бројни примери који показују да такве заповести често нису биле услишене. Међутим, треба имати на уму да је свети могао да добије култ и када су оне поштоване, као у случају патријарха Јефрема. Према другом мишљењу забрана је била крајњи израз аскетског подвига. Оно је засновано на чињеници да у време писања интерполације (вероватно између 1335. и 1340. године) учесници сукоба око престола нису били живи. Ово мишљење делује вероватније. Ипак, тешко је одговорити на питање: зашто је забрана подизања тела унета накнадно ако је само израз крајње аскезе, односно зашто није била испрва записана?

¹ *Исѿо*; Изл 17, 5–6.

² *Живојѿи краљева и архиејискојѿа срѿских*, 22–53.

³ С. Марјановић-Душанић, *Свејѿи краљ*, 131–147. Везивање за првог архиепископа огледа се и у Драгутиновој жељи да посети Јерусалим и Синај, попут Светог Саве, *Живојѿи краљева и архиејискојѿа срѿских*, 40–41.

⁴ Д. Поповић, *Кулѿи краља Драјѿуѿина*, 127–136.

⁵ О интерполацији и њеном аутору в. Г. Макданиел, *Генезис и састѿављање Даниловој зборника*, 219.

⁶ Уп. Д. Поповић, *Кулѿи краља Драјѿуѿина*, 135–142 и С. Марјановић-Душанић, *Свејѿи краљ*, 135–140.



У сваком случају, сремски краљ није био уврштен у свете у време састављања Даниловог зборника. Због тога је изнета теза да је Опширно житије краља Драгутина политичка хагиографија која има функцију у слављењу династије али је нема у појединачном прослављању.¹ Ипак, Драгутин је сигурно уживао неку врсту комеморације захваљујући Опширном житију и ктиторским поменима у Ђурђевим ступовима.²

У Синаксарском житију краља Милутина не помиње се забрана подизања моштију, већ се само описује како је краљ Драгутин с великим почастима сахрањен у Ђурђевим ступовима. Поред тога, наводи се да су Драгутинове кости суве, односно да његово тело није балсамовано. Како је балсамовање било једнако проглашењу светости,³ очекивано је да побожан владар није желео томе да се подвргне. Другим речима, изостанак балсмовања делује као израз Драгутинове побожности и аскезе. Он је, такође, могао бити последица забране подизања моштију. Ипак, ови редови не потврђују изричито интерполацију из Опширног житија краља Драгутина.

Суве кости нису стајале на путу штовању. То показује њихово објављивање мироточењем – миро је било израз преображаја моштију у светачку реликвију.⁴ Суве кости које су истакале миро нису морале бити изложене додиру верника, односно похрањене у кивот и смештене у предолтарски простор. Како је Даница Поповић показала у случају Светог Симеона, саркофаг са мироточивим моштима је могао бити „функционална замена за кивот са моштима”.⁵

У више наврата наметало се поређење са Светим Симеоном. Најочљивија сличност је у томе што њихове мошти нису балсамоване. Поред тога, обојица су водила „анђеоске животе”, замонашила су се пре смрти и мошти обојице изливале су миро. Поређење може бити подстакнуто сахрањивањем у Ђурђевим ступовима, где је Стефан Немања био први а Драгутин други ктитор. Драгутин је, дакле, према редовима у Синаксарском житију краља Милутина, опонашао династички узор и образац владар–монах–светац.

¹ S. Marjanović-Dušanić, *L'écriture et la sainteté*, 98–99.

² О гробу краља Драгутина в. Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 89–94.

³ О томе на примеру Стефана Немање в. иста, *Светицијелско прослављање Симеона Немање*, 39.

⁴ М. Kaplan, *De la dépouille à la relique*; idem, *L'ensevelissement des saints*, 138–145.

⁵ Д. Поповић, *Мироточиви гроб Светиої Симеона у Сїудгеници*, 265.



Може се само нагађати о томе како се развило штовање краља Драгутина. Око Драгутиновог гроба у Ђурђевим ступовима одржавало се сећање на ктитора. Вероватно се спонтано развило светачко штовање о којем се траг налази у Синаксарском житију краља Милутина. Писмо монаха Дамјана и Павла из 1597. године, у којем се помињу свете мошти краља Драгутина, показује да је штовање сремског краља било појава дугог трајања.¹

После описа мироточења Драгутинових моштију писац се окреће Светом Стефану, „од малена названим Милутин”. Он је такође упоређен са царем Давидом, али на другачији начин од старијег брата. Драгутин је побожан као Саулов наследник, а о његовој блискости с Богом сведочи дар суза.² Насупрот томе, краљ Милутин је миропомазан и омиљен Богу. Милутину су додељени епитети који су, чини се, преузети од Теодосија: „Стефан дивни, Стефан слатки, Стефан изванредни, Стефан богомудри и богоносни, који се нађе у сваком јунаштву”³.

Милутинова богоугодна дела и подизање црква у средишту су Синаксарског житија, те због тога изостају његове војне и политичке заслуге. Само на једном месту писац помиње „јунаштво и земаљско војинство”, а потом се одмах окреће заштити сиромашних, дељењу правде и грађењу Божјих кућа. Набрајају се здања у разним крајевима хришћанства попут Синајске горе, Константиновог града, Солуна, Сера, као и даривање манастира на Светој Гори итд. Тиме је српски краљ наставио предачка дела – у два случаја дословно: један је даривање гроба светог Димитрија, који је Сава посетио и даривао, а други представља подизање нове хиландарске цркве, задужбине пророкородителен њо. ⁴ Милутин је тако постао достојан наследник својих предака, које је, на извештан начин, и превазишао утврдивши Хиландар стенама и

¹ Сматрам да исказ треба тумачити управо тако – да су мошти краља Драгутина свете; в. образложење другог мишљења и издање писма у: *Иста, Кули краља Драгутина*, 137–139.

² Поређење је подстакнуто цитатом из Пс 6,6: „сваку ноћ квасим одар свој, сузама својим нагапам своју постељу”. О дару суза в. С. Марјановић-Душанић, *Светио и пројадливо*, 266–281.

³ Т. Јовановић, *Синаксарско житије светіоі краља Милутина*, 226. У Теодосијевом Опширном житију Светог Саве на странама: *Живој Светіоіа Саве*, 54–55.

⁴ Т. Јовановић, *Синаксарско житије светіоі краља Милутина*, 227, 228. Црква Светог Димитрија није поменута у Пролошком житију Светог Саве истог писца. Ипак, пошто се он ослањао на Теодосијево Опширно житије Светог Саве у којем



пиргом, а нова црква вь оудивленнѣ и чюдо привлачить.¹ Поменом даривања гробова Светог Симеона и Светог Саве изнова је подвучено да је Милутинов култ био династички.

Круна Милутинових богоугодних дела била је градња маузолеја, посвећеног првомученику и архиђакону Стефану, званог Бањска. Ту су „његове свете мошти са великом чашћу, псалмима и песмама” погребене уз општу тугу. Напоследку, писац је исплео похвалу краљу Милутину користећи уобичајене топосе: он је идеални владар, покровитељ својих поданика, пастир своје стаду, заштитник монаха, достојан отаца, патријарха, пророка, апостола и мученика.² „Рака његових моштију” истиче исцељења и изгони страсти. Синаксарско житије се завршава молбом да се свети са прародитељима, братом и мајком моли за своју земљу „јер на њу нападају безбожни Агарени”.³ Троје светих се моле да буду ц(а)рѣ н(а)шѣиѣ... вь вранѣх[ь] повѣда, вь вѣдахъ, крѣпкоѣ оружїѣ.⁴

Особен портрет краља Милутина упућује на поређење са оним у делу архиепископа Данила II.⁵ У Опширном житију краља Милутина, блиском похвали, краљ је свети витез и модел хришћанских врлина, заштитник хришћана, Цркве и вере. Он је давалац милостиње, брине о ништима и китор је бројних цркава, чији описи чине значајан део списа. Свети Симеон и Сава му помажу својим молитвама; оне га чине наследником њихове светости. Милутинова светост је династичка, што се потврђује насловом у којем се истиче да је он „праунук Светог Симеона Немање, новог мироточца српског, унук првовенчаног краља Стефана и син великог краља Стефана Уроша”.⁶

У односу на Опширно житије, лик краља Милутина је сведен у Синаксарском житију. Српски краљ је представљен његовом градителском делатношћу, даривањем и заштитом незаштићених. Разлог за ту измену може бити то што патријарх Данило није користио Опширно

се наводи да су становници манастира Саву сматрали китором, алузија се вероватно односила на то, *Живоїи Светїоїа Саве*, 76–77.

¹ Т. Јовановић, *Синаксарско житїије светїої краља Милуїина*, 227.

² О топосима в. Т. Pratsch, *Der Hagiographische Topos*, 184–194.

³ Т. Јовановић, *Синаксарско житїије светїої краља Милуїина*, 235.

⁴ *Истїо*.

⁵ Портрет краља Милутина у Опширном житију анализирао је С. Марјановић-Душанић, *Светїи краљ*, 165–170; eadem, *L'écriture et la sainteté*, 123–127.

⁶ *Живоїи краљева и архїеїискоїа срїпских*, 102.



житије. До ње је могло доћи и зато што житија описују нечији пут до светости, а за убрајање краља Милутина у хор светих најважнија су била богоугодна дела. Постоји могућност да је краљ тако запамћен у колективном предању на основу којег је штован.

Дакле, за разлику од пролошких житија Симеона и Саве, Синаксарско житије краља Милутина доноси новине. Оно означава уврштење краља Драгутина у свете а лик краља Милутина је сведен и прилагођен богослужбеном прослављању.

Особен садржај Синаксарског житија краља Милутина може бити разлог због којег га је писац на неколико места назвао словом. Њиме се градио нови пар „свештене двојице”. Драгутин и Милутин нису подражаваоци једног или другог узора – Симеона или Саве. Краљ Драгутин је по тежини аскетских подвига други Сава, али је животним путем остварио идеал утемељен од Стефана Немање. Део о краљу Милутину обележен је описом задужбина, посебно Хиландара и Бањске, због чега се он приближава династичком родоначелнику.

Чини се да Синаксарско житије краља Милутина има још једну намену. У њему се спомињу сви династички владари. Такође, патријарх Данило позива краљицу Јелену да се са синовима моли за отачаство и избављење од Агарена. Архиепископ Данило II је управо Јелени, Драгутину и Милутину писао обимне хагиографије које помињу све владаре после Стефана Првовенчаног. Као што је Данилов зборник био комплементаран са Теодосијевим Опширним житијем Светог Саве, тако Синаксарско житије краља Милутина допуњује претходна пролошка житија Симеона и Саве и чини историју Немањића.¹

Ова комплементарност је занимљива стога што Данилов зборник није непосредно утицао на патријарха Данила. Он је користио саставе који вероватно нису имали литургијску намену. Називање краља Уроша I „Храпавцем” и помен цркве Свете Тројице у Солуну повезују Синаксарско житије са српским стемама.² Пошто су стеме настале око/ после 1371. године, могуће је да су биле доступне писцу. Друга могућност је та да су писци стема и Синаксарског житија црпели знања из данас

¹ Чак је и удео Уроша I, у оквиру којег се помињу Радослав и Владислав, сродан у Даниловом зборнику и у Синаксарском житију краља Милутина.

² О томе је писао В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 24. Уп. Љ. Стојановић, *Сѣтари српски родослови и лейџоисци*, 70–71, 76–77. О стемама в. потпоглавље *Свешћо њородично сѣабло: сѣеме*.



непознатих извора – можда из биографског дела о краљу Милутину или из колективног предања.¹

Преписи Службе краљу Милутину јављају се у већем броју од преписа Синаксарског житија краља Милутина.² У акростиху се открива име њеног аутора – Данила. Занимљиво је да писац не доноси своје име на почетку канона, већ се оно открива у самом тексту, што представља необичан израз топоса недостојности.³ Поред тога, Данило моли свете да не презру „мало и худо мољење... песму ову“.⁴

Писац моли свете, а не светог, да прихвате песму (Службу) и да спасу рабе своје. Осим краља Милутина, он прославља и краља Драгутину и краљицу Јелену.⁵ Ипак, пошто су добили мало простора, не може се говорити о њиховом заједничком култу. Иначе, Служба носи сличне поруке као Синаксарско житије.

На малој вечерњи се истиче да се славе „славна двојица са часном матери“.⁶ Они су „два светила“ што су засјала из „преславне Јелене“ и њих верни увезују „триплетним венцима“.⁷ На великој вечерњи светој двојници је посвећена цела стихира четвртог гласа: они су изданци Јесејевог корена, „двојица богоизабрана, светла, дивна и богоносна два истоимена Стефана“ која су „Цркви духовни светилници, црквима подизање, инока сабрање, ништих утешење...“⁸ У канону се славе

¹ Могућност да је писац стеме податке преузео из дела патријарха Данила, односно да је хронологија настанка стема погрешна, не чини се вероватном. Да је то био случај, нејасно је зашто би у стемама била начињена погрешка о ктитору Хиландара. Наиме, патријарх Данило је у сва три пролошка житија истакао да је подизање Хиландара било Симеоново и Савино дело.

² У њих се убрајају руски преписи и преписи настали у околини Софије за прослављање пристиглих моштију Светог краља. О преписима и њиховом односу в. Т. Јовановић, *Служба светом краљу Милућину*, 98–102.

³ *Истио*, 118. О акростиховима, топосима недостојности што су у њима садржани и њиховом месту у прослављању светог говорено је у потпоглављу *Пећ као средишње духовности: монаси Герасим и Јефимија, архиепископ Никодим и патријарх Јефрем*.

⁴ Т. Јовановић, *Служба светом краљу Милућину*, 129–130.

⁵ Како је Димитрије Богдановић рекао, Служба краљу Милутину јесте „делимично двојствен култни текст“, Д. Богдановић, *Историја*, 192.

⁶ Т. Јовановић, *Служба светом краљу Милућину*, 104.

⁷ *Истио*, 106.

⁸ *Истио*, 112.



„сугуба двојица са богомудром Јеленом” који су топли поборници онама који их славе.¹ Они су „једнодушна и једнонаравна брата по плоти” и „Јелене преславне пород”.² Династичка идеја изражена је и мотивом светог, благог, односно Јесејевог корена, због чега истакнуто место добијају Симеон и Сава.³ Такође, Милутин је „син праотачке ризнице”.⁴

Вероватно је прослављање Драгутина и Јелене у Служби краљу Милутину разлог због којег се у најстаријем рукопису она налази покрај опширних житија краља Драгутина и краљице Јелене. Како је раније истакнуто, краљица Јелена је уврштена у свете убрзо после смрти, али нису познати богослужбени списи који сведоче о развоју штовања. Оно је свакако било везано за Сопоћане и Градац, а можда и за владарски двор. Прво сведочанство о њеном штовању после Опширног житија јесу списи посвећени краљу Милутину, док је следеће датовано у почетак 17. века.⁵

Не треба превише наглашавати удео прослављања краљице Јелене и краља Драгутина у Служби краљу Милутину. О томе да је она била намењена појању у Бањској сведоче позив да се весели црква која има Милутинове мошти и навод да у његовом храму лежи „часна рака моштију”.⁶ О Милутиновом животу се говори опширније: Божја промицао га је успела на власт, ниједан град и земљу није изоставио приликом подизања цркава: истакнуте су цркве у Бањској, Цариграду (где се истиче и болница), Солуну и Хиландару на Светој Гори Атонској.⁷ Наводи се и манастир Свете Катарине на Синају, место Мојсијевог боговиђења. Српски краљ је имао „Давидову кротост, Соломонову мудрост, Константиново благочашће и апостолско православље”, а „по

¹ *Истѹо*, 116.

² *Истѹо*, 124, 128.

³ На пример, на страницама: *истѹо*, 104, 106, 112, 125.

⁴ *Истѹо*, 129.

⁵ Око 1600. године (вероватно) рашки митрополит Висарион саставља прве стихире и кондаке, а можда и прошлошко житије краљице Јелене. Издање и анализу тих списа и штовања краљице Јелене в. у: Б. Тодић, *Култи праотачке кћинијорке краљице и монахиње Јелене*.

⁶ Т. Јовановић, *Служба светиом краљу Милутину*, 104, 112, 128.

⁷ *Истѹо*, 106, 110–111.



Краљ Милутин, манастир Грачаница, око 1320. године



Јову беше око слепим, нога хромим, отац сирочади... сијао је мило-стињом, милосрђем, благошћу..."¹

Потом се, очекивано, говори о многим чудима и исцељењима која дарује „рака моштију светог”. У вези са чудима стоји молба за из-бављење од сваког страдања, противничких напада, беда и насиља без-божних Агарена, као и за мир „земљи нашој”.² У томе се истичу две молбе: да Милутин и Драгутин дарују „ономе што управља скиптром ваше земље победу над противницима” и, на крају, да свети „скиптар земље своје утврди”.³

Списи којима је заокружен Милутинов култ у Бањској пратили су преноси краљевих моштију. Оне су између 1389. и 1402. године пренете у Трепчу, можда у нади да ће бити враћене у цркву Светог Стефана, да би пре 1469. године биле однете у Софију.⁴ Прослављање Светог краља Милутина постало је важна одлика духовног живота Софије, а наредни преноси у граду били су последица оновремених животних реалности.

*

Састављање Службе и Синаксарског житија краља Милутина од стране патријарха Данила јесте исход штовања тог краља током 14. века. Новим прославним списима славе се краљеви Драгутин и Милутин и уз њих краљица Јелена. Уз то, мења се успомена на владаре: према хаги-ографији, Драгутин се објавио штовањем, док је Милутин слављен као градитељ цркава, а не као свети витез.

Ново свето двојство – Драгутин и Милутин – представља први случај здруживања двају култова после прослављања Симеона и Саве као „свештене двојице”. Пошто се њихов заједнички култ градио по-степеном, кроз више генерација, остаје питање да ли би у другим окол-ностима нова „света двојица” заиста добила заједнички култ. Њима се прикључује краљица Јелена – слично као што је Стефан Првовенчани чинио Свето тројство са Симеоном и Савом у Доментијановом

¹ *Исѣо*, 114, 125.

² *Исѣо*, 104, 105–106, 111, 113.

³ *Исѣо*, 112, 132.

⁴ Коментар о том преносу моштију и о штовању краља Милутина у Софији в. у потпоглављу *Неописани преноси: краљ Милутиин и еремити Јован Рилски*.



Опширном житију Светог Саве.¹ Како се данас краљица Јелена и краљ Драгутин славе 30. октобра – на дан краља Милутина, изгледа да су списи патријарха Данила оставили трајни траг на богослужбено сећање.

Уочљиве су паралеле између опширних житија Теодосија Хиландарца и архиепископа Данила II и пролошких житија патријарха Данила. И једни и други славе и стварају историју светородне династије, с тим што патријарх саставља форме које су несумњиво намењене богослужењу. Дакле, српски пролог се развија, што се показало на основу списа епископа Марка и учешћа патријарха Данила у штовању кнеза Лазара.²

Из тога произлази још једна порука састава патријарха Данила. Три синаксарска житија и Слово кнезу Лазару представљају династију Немањића–Лазаревића повезану пореклом кнегиње Милице. Због тога је кнез Лазар приказан као наследник цара Душана, као „Исус Навин древног Мојсија”. Подударане описа Раванице и Бањске и похвале кнезу Лазару и краљу Милутину потврђује ту тезу.³ Право на наслеђе Немањића Лазаревићи су, дакле, потврђивали не само прославним списима кнезу-мученику већ и култним списима владарима светородне династије.

На крају, околности писања четирију прославних састава су јасне. Османска опасност, несигурна времена и положај српских вођа подстакли су обраћање бившим владарима и свецима ради заштите. То значи да разлоге писања нових дела не треба видети само у идеолошким потребама Стефана Лазаревића, већ и у потреби ширих слојева становништва за тражењем спаса, о чему сведоче параклиси Симеону и Сави. Идеолошке поруке списа посвећених члановима династије Немањића, стога, прати општа потреба за обраћањем чудотворцима у ишчекивању спасења.

¹ Доментијан, *Житије Светиої Саве*, 250–252.

² В. потпоглавља *Весник нової доба: кнез Лазар и, посебно, Пећ као средишње духовности: монаси Герасим и Јефимија, архиепископ Никодим и патријарх Јефрем*.

³ Подударане описа примећено је још у: В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 37–38.



Династички мартир: краљ Стефан Дечански

Стварање култа српског краља Стефана Уроша III, преминулог 1331. године и сахрањеног у Дечанима, може се такође посматрати као рад на српском прологу. Сећање на краља Стефана Дечанског стварано је уз повремену подршку црквеног и државног врха. Иза променљивог односа према краљевом прослављању стоје његов живот испуњен сукобима с најближима и политичке околности које су условиле мању или већу потребу за још једним светим међу Немањићима. Будући да су све теме и важна питања о раном обликовању успомене на краља истражени, укратко ћу приказати резултате.¹

О томе да је Стефан Дечански сматран светим сазнаје се у повељи краља Стефана Душана манастиру Светог Петра и Павла на Лиму из 1343. године у којој се помиње благодат на његовом гробу.² Текст Лимске повеље и довршавање и осликавање цркве Христа Пантократора наводе на закључак да је Стефан Душан подстакао проглашење Стефана Дечанског светим. Заправо је до уврштења у свете дошло вероватно у сагласју политичког врха и дечанских монаха. Тиме је континуитет династичке светости потврђен, а краљ Душан је додао камен у темеље свог владарског легитимитета.

Лимска повеља, касније даровнице и датум спомена забележен у Хиландарском типикју показују да се образовало штовање Стефана Дечанског.³ Пошто служба и пролошко житије из тог периода нису познати, не може се говорити о култу. Том добу је савремено једино

¹ В. Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 143–162 и С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 337–360.

² Ж. Вујошевић, *Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла*, 48–49.

³ Стефан Душан помиње светост свог оца још у двама повељама: оној приликом даривања цркве Светог Николе под Кожљем митрополиту Јакову из 1352–53. године (*Сјоменици за средновековнаџа и њоноваџа историја на Македонија* 3, 411–423) и оној поводом даровања цркве Светог Николе у Псачи Хиландару средином педесетих година (С. Мишић, *Хрисовуља цара Стефана Душана о њоклањању цркве Светиој Николе у Псачи*, 136–139). Опис рукописа Хиландарског типика в. у: Д. Богдановић, *Кашалој ћирилских рукописа манастира Хиландара*, бр. 165, стр. 98. Ђорђе Трифуновић с правом инсистира на томе да помен у повељи значи само објаву светости, Ђ. Трифуновић, *Краљ Душан казује о себи*, 159–161.



Свети Стефан Дечански, манастир Дечани, око 1343. године



Опширно житије Стефана Дечанског у Даниловом зборнику које, вероватно, није било намењено богослужењу.

Како је примећено, Данилов настављач је усмерен на историјска казивања, док су топови који најављују светост и опис идеалног владарског лика у другом плану. Он је заправо написао владарску биографију. Посебност Опширног житија Стефана Дечанског је уочљива када се упореди са Опширним житијем краља Драгутина. Иако оно не сведочи у уврштењу краља Драгутина у свете, он је представљен као прави аскета и будући свети. Дакле, до средине 14. века „историзација хагиографија” обележила је писање историје српске династије.¹

Прикључивање краља Стефана Уроша III светородној династији било је разлог за настанак обимне хагиографије. Опис силаска са престола и прећуткивање околности његове смрти сведоче да је она служила смештању Стефана Душана у историју српске владарске породице.

Иако су истраживачи сагласни у погледу места хагиографије у Даниловом зборнику, њен удео у прослављању Стефана Дечанског није јасан. Смиља Марјановић-Душанић сматра да је Настављач свакако писао с намером да Стефан Урош III буде уврштен у свете. Она изражава сумњу у то да би он, да је заиста било познато да је Душан уморио свог оца, могао то олако изоставити, посебно стога што је спис настао убрзо после тих догађаја.² Ту тезу потврђује околност да су неки састави у Даниловом зборнику одржавали сећање на личности које су потом уврштене у свете – попут архиепископа Никодима, патријарха Јефрема и краља Драгутина. Тај став може поткрепити и то што је краљева биографија могла бити извор за прошлоко житије.³ Тога ради биће анализиран њен садржај без интерполација.⁴

¹ То је био случај и код дела о норманској прошлости из 11. и 12. века. Те историје су писане као низ владарских биографија и представљале су све владаре, били они свети или не, L. Shopkow, *History and Community*, 35–117.

² С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 317–319.

³ Слично је и у случају Опширног житија деспота Стефана Лазаревића. Иако је у делу Константина Филозофа разлика између историјских и хагиографских делова уочљивија него код Настављача, и овај текст је дозвољавао тај поступак.

⁴ Каснија уметања (у опширним житијима краља Милутина и Стефана Дечанског) тичу се побуне, изгнанства у Цариград и повратка у Србију. Додатни редови су уметнути у време састављања Зборника, око 1340. године, Г. Л. Мак Данијел, *Прилози за историју „Животоја краљева и архиепископа српских“ од Данила II*, 47–52.



Увод се могао саставити од позивања на светородност породице, наглашавања трпљења, кратких помена милостиње и даривања црква и ништих...¹ Поређење са Соломоном, Константином и Мојсијем указује на то да је српски краљ виђен као свети. Блискост са архиепископом Данилом и заједничко подизање Дечана може указивати на везу два света човека.² Најзначајније дело српског краља било је градња маузолеја.³ Настављач је градњу описао као део угледања на родитеље и прародитеље, што потврђује студенички узор на плану функције и смисла.⁴ Значај паралеле са Студеницом је јаснији ако се има у виду да је краљ вероватно намеравао да се замонаши, те и на тај начин понови узорне поступке Стефана Немање.⁵ Поклоњења светилиштима у околини Велбужда сведоче о владаревој побожности, а сахрана цара Михаила указује на његову милост.⁶ Тиме је политички догађај преобликован у владарев подвиг. У говору после битке Стефан Дечански захваљује Сави и Симеону за победу, чиме се приказује прародитељско покровитељство. На овим основама постављен, култ краља Стефана Дечанског био би династички.⁷

Дакле, у првој верзији Опширног житија Стефан Дечански није антијунак. Њему је тек прерадом опширних житија краља Милутина и Стефана Дечанског додељена негативна улога у сукобу са оцем, који

¹ Укратко и уопштено поменуте владарске особине протумачене су као знак да је Дечански лишен „атрибута светог човека”, Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 144–145. Чини се да су ипак околности писања одредиле место које ће имати описи владарских врлина.

² Та чињеница је важна када се има у виду да је Данилов настављач написао и хагиографију Данила II, као и да је у биографији Стефана Дечанског Данилов избор за архиепископа добио посебан одељак.

³ О градњи Дечана и учествовању архиепископа Данила в. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 271–272.

⁴ Д. Поповић, *Средњовековни надгробни сјоменици у Дечанима*, 226.

⁵ С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 282–283. О трајању монашког модела в. eadem, *L'écriture et la sainteté*, 32–45.

⁶ О припремама за битку в. Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 145–146. О битки и сахрани цара Михаила в. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 295–307.

⁷ Ни Синаксарско житије Стефана Дечанског Григорија Цамблака не доноси више података, с тим што је у ново житије укључена епизода са Акиндиновом јереси. О томе в. даље у тексту.



постаје претходница обрачуна са сином. Душан је тиме постао невинна жртва очевих странпутица. Објашњење за поларизовање ликова тешко је наћи у Душановом односу према Стефану Дечанском због подршке очевом уврштењу у свете. Пре него у Душановом амбивалентном односу према оцу, оно би се могло пронаћи у различитим сећањима на Стефана Дечанског. То би значило да су одређени црквени кругови подстакли прераде опширних житија како би га приказали у негативном светлу. Због разлика између државног врха и неког дела Цркве могло је да изостане развијање штовања дечанског краља.

Поред тога, царско крунисање Стефана Душана 1346. године водило је промењеној идеологији у оквиру које су прослављани Свети Симеон и Сава као носиоци идеје светог корена и краљ Милутин.¹ Због тога је могла изостати подршка прослављању Стефана Дечанског. Доба цара Уроша и наследника Српског царства носило је своје изазове који су одвраћали пажњу од штовања једног од светих из династије Немањића.

Без обзира на вероватну ненаклоњеност дела Српске цркве Стефану Дечанском и на престанак занимања српских владара за његово прослављање, он је штован у Дечанима. Ту су знања о његовом животу другачије тумачена. У запису на крају Апостола из шездесетих година 14. века (Дечани 25) Стефан Дечански је поменут као мученик. Наводи се да је купац приложио књигу „свете и прекрасне обитељи манастира Дечана за љубав светог и славног великомученика који је међу царевима Стефан”.² Аутор записа проклиње онога ко отуђи књигу клетвом из једне од дечанских хрисовуља. Он у контексту повеља назива Стефана „Светим краљем”, а на почетку записа царем. То може бити последица преузимања клетве из повеље у којој Стефан носи титулу краља. Поред тога, у запису на крају Часослова из 1375–1385. године (Дечани 108) призива се „великомученик Стехван”.³ Пошто није јасно

¹ Те промене се посебно огледају у мотиву предака у повељама, М. Васиљевић, *Помени предака у повељама Немањића*, 88–90.

² *Опис ћириличких рукописних књига манастира Високи Дечани* 1, 85. Нажалост, у комплету Пролога писаних 1394. године недостаје књига за септембар–новембар. Евентуални помен Стефана Дечанског у тој књизи открио би тип штовања светог краља у време доласка Григорија Цамблака на чело Дечана.

³ *Истио*, 450.



када је тај редак на доњој маргини настао, он се може само условно узети у разматрање.

Стеме су историографска врста која је настала око 1371. године и која доноси јединствене податке о штовању бројних династичких личности.¹ Оне такође показују да је локална комеморација Стефана Дечанског рано стекла мартирске одлике. У Копорињској стемени наводи се да је Стефан Урош III претрпео многа зла од свог оца, да је био заточен код Татара и у Цариграду, да је победио „скитског начелника” Михаила и Постизџаџет континџ ѿ сына своего съдрѣтїю мочѣнничьскою... и съ мочѣнничкы равнотѣстїе полѣчи.²

Пошто је стема сачувана у познијем рукопису, не може се одбаци-ти могућност да су ови редови производ касније прераде.³ Ипак, због стила, начина приповедања и због тога што се садржај понавља у свим сачуваним примерцима, мишљења сам да су они били део прве верзије стема. Уколико су редови унети накнадно, то се могло десити пре наредне редакције која се бави кнезом Лазаром. У том случају су измене могле настати најкасније током седамдесетих или осамдесетих година 14. века.

Дакле, трагови у разнородним изворима указују на то да је у другој половини 14. века краљ Стефан Урош III био штован као мартир у Дечанима, а можда и шире. Та комеморација супротстављала се приповести из Даниловог зборника. Стога су сећања на светог и у самој Цркви могла бити опречна и конкурентна.

Наредна фаза штовања Стефана Уроша III везана је за материјални процват Дечана крајем 14. века. Наиме, Лазаревићи су добили некадашње поседе Бранковића 1397. године, а потом је кнегиња Милица, односно монахиња Јевгенија, са синовима издала даровницу манастиру.⁴ Њоме је легитимисана власт над стеченим областима. Повељом се враћају изгубљени поседе и дарују нови, чиме се наставља дело Светаго хтитора а ауктори постају вѣторн х’титори. Сїе светѣкѣ ѿвѣтѣли. Поставши други ктитор, монахиња Јевгенија је приказивала себе и своје синове

¹ О стемама в. потпоглавље *Свейѣю ѿородиочно сїѣабло: сїѣеме*.

² Љ. Стојановић, *Сїѣари срїски родослови и лейѣоисци*, 78–80.

³ Све стеме су сачуване у познијим преписима. Овај примерак је из 1453. године, *исїѣо*, XXXIV.

⁴ А. Младеновић, *Повеље и ѿисма десїѣѣѣ Сїѣѣфана*, 391–398. Повељи недостаје крај, те се не може поуздано говорити о њеним идеолошким порукама.



као наследнике Немањића.¹ Посебну бригу Лазаревића о Дечанима потврђује даривање Патерика вероватно 1400/1401. године.²

Иако се, према обичају, не помиње тип светости Стефана Дечанског,³ бившој кнегињи је вероватно било познато да је он у Дечанима био штован као мученик. Можда је даривање било подстакнуто жељом да се сећање на краља-мартира и сећање на кнеза-мартира идејно и идеолошки приближе.⁴ Убрзо после даривања створен је култ Стефана Уроша III Дечанског.

Саставе за култ написао је Григорије Цамблак, ученик бугарског патријарха Јевтимија. Угледни монах, који је својим делима обогатио бугарску, српску, влашко-молдавску и руску књижевност, показује јединство православног света у том периоду.⁵ Постоје две претпоставке о годинама његовог боравка у Србији. Према једној, преовлађујућој у српској науци, у српским земљама је провео око пола деценије, између 1402. и 1406/1409. године.⁶ Према том мишљењу, одлучио се на пут по повратку из Молдавије и кренуо је из Константинопоља са деспотом Стефаном (који је посетио царски град после Ангорске битке). На тој претпостављеној вези заснована је теза да је државни врх подстакао писање састава за прослављање Стефана Дечанског. Уколико се уважи то тумачење, Дечанску повељу и дела Григорија Цамблака одвајало би

¹ В. одредницу Ктитор у: *Лексикон српској средњеј века*, 336–339 (М. Шуица). Ктиторско право се стицало оснивањем цркве или манастира, наслеђем права и обавеза оснивача (најчешће породичним путем), или обнављањем постојећег здања. Кнегиња Милица и њени синови стекли су то звање захваљујући породичним везама и обнови манастира.

² О даривању сведочи запис на крају књиге. О томе да је у питању 1400/1401, а не 1391/1392. година, сведочи чињеница да је кнегиња Милица поменута као Јевгенија, *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани* 1, 394–399.

³ О томе в. поглавље *Полијтизација усйомене на светије*.

⁴ О утврђивању легитимитета нове династије у повељи за Дечане и о подстицају за саобраћавање култова кнеза Лазара и краља Стефана Дечанског писала је С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 361–362.

⁵ До сада су позната дела: 24 литургијска слова, састави Стефану Дечанском, Слово о преносу моштију Свете Петке, Похвално слово патријарху Јевтимију, Житије и Служба Јовану Новом Сучавском и Надгробно слово за Кипријана. О Цамблаковој личности и делу в. *История на българската средновековна литература*, 544–546 (М. Йовчева), 588–597 (А. Ангушева).

⁶ Д. Петровић, *Цамблакова лијтерарна делатност у Србији*, 10–18.



можда и десет година. Мало је вероватно, међутим, да је у време сукоба у српским земљама почетком века ико имао времена да се бави штовањем Светог краља.

Према другом тумачењу, Цамблак је боравио у Дечанима од краја деведесетих година 14. века до почетка 15.¹ Та претпоставка је вероватнија, јер се подудара са обновом манастира и Цамблаковом познијом мисијом у Молдавији. У том случају, он је из Византије стигао у Српску кнежевину да би потом отишао у Молдавију. Тиме би се објаснио изостанак описа преноса моштију Свете Петке у Београд у Цамблаковом Слову о преносу моштију Свете Петке, за који се верује да се одиграо након 1404. године.

Разлози због којих је бугарски монах одабрао Дечане могу бити различити. Један од њих је статус монашке лавре, омиљене међу еремитима – у дечанској пустињи је боравио Јефрем, српски патријарх бугарског порекла. Јефремов и Цамблаков боравак у Дечанима дозвољава претпоставку да је ту боравила значајна бугарска емиграција. То уједно може бити разлог за Цамблаков долазак и његов одабир за игумана Дечана. Такође, уколико је боравио у манастиру Христа Пантократора у Цариграду, он је тамо могао да се заинтересује за живот српског краља и да донесе одлуку о писању његовог житија.²

Григорије Цамблак је „литургијски комплет текстова“³ – Опширно житије, Синаксарско житије и Службу – писао после напуштања игуманског положаја.⁴ Култ је подразумевао прихватање дечанске традиције, односно преображај оне из Даниловог зборника.⁵ Пошто су састави у више наврата анализирани, нагласићу посебно важне аспекте новог култа.

Као у запису на Апостолу, Стефан Дечански је у наслову Опширног житија назван „великомучеником“.⁶ На почетку се истиче да је „Стефан Српски био најславнијег српског рода“ који је превазилазио

¹ *Житие на Стефан Дечански от Григории Цамблак*, 11–15.

² О тој тези в. *истио*, 13–15.

³ Д. Богдановић, *Историја*, 206.

⁴ О делима Григорија Цамблака везаним за Српску деспотовину в. Д. Петровић, *Цамблакова лиџерарна делатносћ у Србији*, 18–36.

⁵ То представља један од уобичајених начина превредновања светости у новим житијима, М. Gouillet, *Écriture et réécriture hagiographiques*, 185.

⁶ *Житие на Стефан Дечански от Григории Цамблак*, 64.



околне. Потом се говори о благом корену Светом Симеону, чији су синови наставили његово дело, за разлику од деце и нећака Константина Великог. Следи коментар који открива постојање различитих традиција о Стефану Дечанском. Цамблак је навео како „други друкчије причају” и да свако жели да утврди своје, док се он не приклања ни једнима ни другима већ жели да исприча „повест” уз помоћ самог свеца.¹ Подразумева се да је Цамблак прихватио верзију блиску Дечанима.

Нови владарски лик уочљив је у опису сукоба са полубратом Константином и бугарским царем Михаилом. Дечански је желео да се измири са онима који су га, као легитимног владара, нападали: Константину је понудио сань вторин ц(а)рствѣ², а Михаила је покушао да одврати од сукоба. У оба случаја је однео победу захваљујући небеској заштити – први пут ју је добио крунисањем од стране архиепископа Никодима пре битке, а други пут је Бог одговорио на његове молитве.

Ти примери откривају унутрашњу логику Опширног житија. Два подвига Дечанског јесу његове две победе – једна је победа над овоземаљским непријатељима која је водила уздизању српске државе у балканску силу, док је друга она коју односи над смрћу стицањем мартирског венца. Оба подвига грађена су ступњевито. Победу над Константином прати победа код Велбужда – највиши израз Божјег благослова који је Стефан стекао владарским врлинама.³ Као учитељ страха Господњег⁴ он је био милостив владар, доносиатељ обиља и дародавац најхришћанскијих места, од Александрије, преко Синаја и Јерусалима, па до Цариграда и Свете Горе. Побожна дела крунисана су подизањем Дечана, са свим посебним значењима која су му приписана.⁵ Због тога је краљ, молитвама које су му донеле дар суза, победио бугарског цара.⁶ То је вероватно био разлог за измену редоследа догађаја – у новом

¹ *Истѣо*, 66.

² *Истѣо*, 98.

³ С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 257–258.

⁴ О учењу и страху Господњем као симболу владарског усавршавања в. иста, *Владарска идеологија Немањића*, 234–246.

⁵ Иста, *Свети краљ*, 275–277.

⁶ О дару суза у житијима и посебно о случају Стефана Дечанског в. иста, *Светѣо и ѿройадљиво*, 266–281.



житију, насупрот хагиографији у Даниловом зборнику, оснивање манастира претходило је битки.

На исти начин Цамблук слика Стефанов мартирски подвиг. Подвиг почиње незаслуженим одузимањем вида, када принчеве молитве за спас нису услишене. Стефан је постао подобан Исаккоу, бл(а)гопокореніємъ и послушаніємъ.¹ Прво страдање награђено је првим јављањем Светог Николе који му је олакшао болове и који ће му касније вратити вид. Смештање личних страдања у други план приказано је описима Стефановог заточења и смрти његовог сина у Цариграду. Врхунац подвига јесте трпљење неправедне смрти од стране сина, од које није спасен упркос молитвама.² То не значи да није уживао Божје покровитељство већ да је био одабран за највишу мартирску славу – јер ће он м(о)у(т)и(с)никъ быти съвршєнь.³ Тај подвиг му је донео небеску славу и венац мучеништва.

Два подвига учинила су Стефана Дечанског идеалним ратником. Он је био тријумфалан у борбама захваљујући небеском покровитељству, које је ратне вештине учинило сувислим. Још важније, победио је смрт. Вероватно је тај аспект краљевог лика утицао на ширење његовог култа у 15. веку.

Стефаново ослепљење и догађаји који су томе претходили искоришћени су за приказ угледа и врлина немањићких владара. Одавно је анализиран избор краљице Симониде за кривца у сукобу између Милутина и Дечанског, чиме је писац ослобађао кривице српске краљеве.⁴ Оправдање је поткрепљено поређењем са равноапостолним царем Константином Великим, који је због клевете своје супруге усмртио сина Криспа а потом „судом праведним” и супругу. Тиме је Милутин приказан блажим од Светог цара а његов чин постао је дело милости и симбол одупирања женској превари.⁵ Поред тога, поређењем Стефана Немање и Милутина са Константином Великим приказивала се врлина

¹ *Житие на Стефан Дечански от Григории Цамблук*, 68.

² О смрти Стефана Дечанског в. С. Марјановић-Душанић, *Смрт и свећеност*; иста, *Свешти краљ*, 308–321 и eadem, *L'écriture et la sainteté*, 45–56.

³ *Житие на Стефан Дечански от Григории Цамблук*, 118.

⁴ Д. Петровић, *Цамблакова лијерарна делатност у Србији*, 24–26.

⁵ У том смислу посебно је значајно и увођење страдања Адамовог, односно приче о првобитном греху који је био заслуга „превртљиве жене Еве”.



српских владара. Тиме су династија и српска држава означене као једне од најугледнијих у хришћанском свету.

У Опширном житију налази се епизода о исихастичком сукобу у Цариграду који разрешава српски принц Стефан. О њеном значају сведочи чињеница да је добила место и у Служби и у Синаксарском житију. Опис тог догађаја треба разумети као део увођења исихастичких идеја у прославне саставе, што одликује дела бугарског патријарха Јевтимија и Григорија Цамблака.¹ Измишљен догађај не одговара ни хронологији сукоба ни политичкој ситуацији, али има важно место у грађењу Стефановог светачког лика. Пошто је исихазам у потоњим деценијама био инструмент повезивања Балкана, ова епизода чини се још важнијом.

Принц Стефан је упутио византијског цара Андроника II на нову јерес и усмерио га на одбрану православља, односно исихазма. Подучавањем цара, који је према византијској владарској идеологији био бранитељ вере, Стефан је преузео његову улогу заштитника хришћана. Захваљујући тој епизоди стекао је епитет учитеља и доносио теља мира Цркви, што су једни од најважнијих мартирских хагиографских топоса.² Тиме је Андроник II постао правоверни цар, те је Стефанов сукоб са Андроником III добио идеолошко оправдање.

Према правилима жанра, Синаксарско житије почиње поменом родитеља светог, те се у првој реченици истиче да је краљ Милутин „благочастиви и истински свети муж”.³ Приповеда се о клевети да је Стефан желео оцу да одузме царство (због чега је ослепљен), о седмогодишњем прогонству у Цариград, блискости са игуманом манастира Пантократора и византијским царем и о прогањању Акиндинове јереси.⁴ Посебно место добили су описи Стефанове побожности и бриге о сиромашнима и немоћнима. Даривања су била толика да у његовом

¹ Исихастичке идеје су и на други начин обележиле прославне саставе: Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 164–167. О делима патријарха Јевтимија види потпоглавље *Крушевац и Београд: ошшелница Пејка, царица Теофано и цар Констјантин Велики*.

² В. потпоглавље *Весник нової доба: кнез Лазар*.

³ Синаксарско житије је објављено у: Ђ. Трифуновић, *Синаксарско житије светог краља Стефана Дечанског*, 455–456.

⁴ Односно јереси Варлаама Калабријског. Григорије Акиндин је испрва био на страни Григорија Паламе, да би потом променио мишљење и постао један од његових критичара. Литературу и о исихазму в. у потпоглављу *Пећ као средњише*



краљевству више није било гладних. Цамблак и овде истиче краљеве молитве и његов дар суза. Ти редови, заједно са подизањем Дечана и болнице, заокружују идеални владарски лик.

О светости јунака у кратком житију говори, како је наглашено, треће јављање Светог Николе. Јављање пред смрт поменуто је из више разлога. Захваљујући најави од мирликијског свеца, смрт Стефана Дечанског бива освећена. Предсказање даје времена српском краљу да учини последња добротинства и да се припреми за умирање. Пристигла у виду удављења, смрт је, према правилу, прихваћена покорно. Као потврда светости следе чуда и исцељења на гробу у његовом манастиру. У Синаксарском житију нема помена битке код Велбужда јер је краљева светост мартирска.

Служба је најстарија позната аколутија Стефану Дечанском, мада се може претпоставити да су раније састављене неке стихире. Садржај је у складу са животним путем српског краља и с темама које су заокупљале савременике. Промењени идентитет светости истакнут је у наслову, где је свети назван великомучеником, а тако му се аутор обраћа током целог текста.¹ На малој и великој вечерњи наводи се да је српски краљ у боју храбар, у напастима трпељив, многострадални, међу царевима мученик, душетрпељив и да смрт поднесе неправедну...² Његова трпљења јесу његови подвизи – он је страсотрпац и (у канону) „владика над страстима”.³ Он је други непобедиви страдалац, други Јов по ранама и други Јосиф у напастима.⁴ Поређење са Јовом је значајно јер је он био библијска праслика и почетак мученика, док је Јосиф неправедно кажњен праведник.⁵ Чудотворност моштију „венценосца”, очекивано, има важно место. Стога се говори о исцељењима и спасу што га доноси „свештени ковчег”, драгоценији од злата и топаза.

духовности: монаси Герасим и Јефимија, архиепископ Никодим и ипиритарх Јефрем.

¹ С. Кожухаров, *Химнографското наследство на Григориј Цамблак*, 213.

² *Истио*, 213–214, 216.

³ *Истио*, 217, 219.

⁴ *Истио*, 214.

⁵ С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 362–363. О Јосифу, који је од првих Немањића био средство грађења владарског лика и у доба Дечанског постао окосница владарског програма, в. иста, *Владарска идеологија Немањића*, 210–216.



С тим у вези, посмртни остаци „осветљавају сву цркву а гробница је други Силоам”.¹

Крајева побожност и из ње проистекла улога учитеља и бранитеља вере наглашене су понајвише у канону првог гласа. Краљ је у кротости Давид, Соломон у премудрости и Илија у ревности.² Поређење са библијским царевима садржано је у наводу да се учио страху Господњем, који је важан мотив у оба житија. Поред тога, био је „јеванђељу одан, милостив и кротак, премудрости љубитељ и ризница добродетељи” и „од његових речи постидео се и самодржац грчки и светитељски сабор”.³ Као владар је кажњавао нечастиве, награђивао православне и гонио јеретике.⁴ Он је добри пастир, „уз царску власт му је приложен и учитељства дар”, те је „својим речима привлачио вери истинитој а молитвама у боју побеђивао”.⁵ На две равни је духовни војин: својом побожношћу чува чистоту вере, док молитвама побеђује земаљске непријатеље. Писац не пропусти да помене како је Дечански био „светог корена још светија грана”, подобан својим оцима Симеону и Сави, које је превазишао венцем мучеништва.⁶

Све одлике владара–мартира заступљене су у прославним саставима.⁷ Стефан Дечански је владар племенитог порекла, попут цара Давида у кротости и благодати, попут Исака послушан и покоран. Он је добротвор, помоћник сиромашнима, аскета окренут молитвама, градитељ и обновитељ цркава, световни и духовни вођа који мирно прихвата своју смрт.

¹ С. Кожухаров, *Химнографското наследство на Григорий Цамблак*, 216–217, 223. О мотиву светлости и поређењу гробнице са Силоамом, који означава точење исцељења и смештање Дечана у оквир јерусалимске симболике, в. у: С. Марјановић-Душанић, *Светии краљ*, 363–366.

² С. Кожухаров, *Химнографското наследство на Григорий Цамблак*, 214.

³ *Исїо*, 219.

⁴ *Исїо*. Овде је Стефан Дечански опет упоређен са пророком Илијом по ревности. О поређењу и идеји духовног војинства у прославним саставима в. Д. Поповић, *Светии краљ Сїефан Дечански*, 164–165.

⁵ С. Кожухаров, *Химнографското наследство на Григорий Цамблак*, 220–221.

⁶ *Исїо*, 217, 220.

⁷ В. потпоглавље *Весник нової доба: кнез Лазар*.



Неправедно убијени краљеви представљају многобројнију групу владара–мртира.¹ Може се уочити неколико одлика те групе мученика. Сви су изгубили живот у дворским и политичким сукобима и већину је издаја водила до смрти. Издаја представља слику Христове издаје, што је основ поређења.² Пасивно прихватање насилне смрти, најчешће уз пост и молитву, јесте одлика хагиографија посвећених овим светим. Због смрти од стране политичких противника, неретко чланова породице, ове свете речито описује термин страстотрпци, испрва везан за Св. Бориса и Гјеба у Русији.

На крају треба размотрити питање зашто се почетком 15. века заокружује култ Стефана Дечанског. Један разлог, можда најважнији, била је жеља дечанске обитељи да се установи ктиторски култ. Други разлог је општа наклоњеност мартирима, који су одсликавали стварност оптерећену османским присуством и жртвама подношеним у ратовима с њима и за њих. На тај начин је култ „добрио свој ’косовски’ смисао”.³

Треба имати на уму то да до преображаја штовања није дошло ради уклапања у нови образац владарске светости који је уведен после страдања кнеза Лазара. Краљ Стефан Дечански је дуго штован као мартир, вероватно још за кнежевог живота. Додатно, кнез и краљ не припадају истом типу мртира. Стога се не би рекло да су им култови саображени.⁴

Лазаревићи су вероватно даровали Дечане како би се повезали са штовањем Стефана Уроша III. Питање је да ли су они стајали иза писања прославних састава. Молитвено обраћање у прославним саставима може бити показатељ блискости писца државном врху. Када се тражи помоћ против „безбожних Исмаилћана који хоће да прогутају отачаство” и када се тражи да свети Агаренска чеда по нога вѣрнѣ гѣдѣ нашѣ положи, не помиње се ниједна владарска личност.⁵ То су углавном места на којима се прославни састави „везују” за актуелног владара, односно покровитељством светог обезбеђује се његов легитимитет.

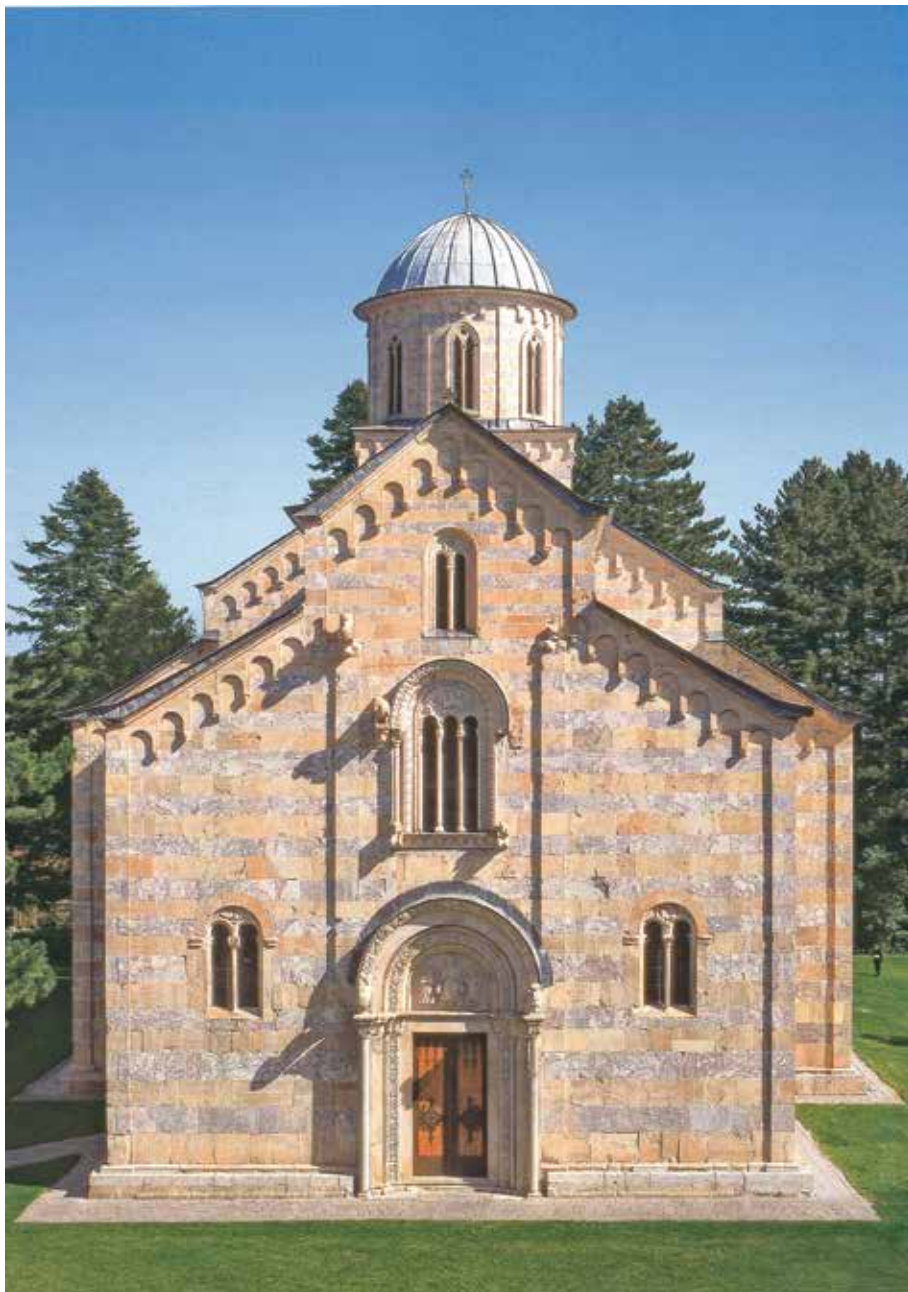
¹ R. Folz, *Les saints rois*, 23–45, 60–61.

² N. Ingham, *The Sovereign as Martyr*, 9.

³ Д. Богдановић, *Историја*, 207; Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 162.

⁴ О тези о саображавању култова и измени лика светог краља в. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 362.

⁵ С. Кожухаров, *Химнографското наследство на Григорий Цамблук*, 223.



Црква Христа Пантократора, манастир Дечани, између 1327. и 1335. године



Овде је „везивање” посредно, што не значи да Лазаревићи нису подстицали штовање, већ да вероватно нису наручили нове списе.

Дакле, важнији разлог за заокруживање култа било је поклапање жеља дечанске братије и опште духовне климе наклоњене светим мученицима. Потреба за заштитом Светог краља Стефана уочљива је у састављању Параклиса средином 15. века.¹ Параклис, ослоњен на Службу, настао је за употребу у Дечанима, вероватно као исход ширења култа.² Од светаца династије Немањића, само су Симеон, Сава и Стефан Дечански добили молепствија, што речито говори о улози култа дечанског краља у духовном животу Дечана и околине.

У првом плану су, очекивано, посредничка улога светог и тражење помоћи.³ У канону се не тражи спасење и помоћ владару, већ спасење за „рабе своје”. Поређење са Симеоном и Савом и стицање веће славе наспрам њих упућује на доцнији развој култа Стефана Дечанског, који ће се вратити у династичке оквире и постати један од носилаца мотива светородне династије.⁴

Процват култа Стефана Дечанског може се објаснити његовим победничким ликом. Кнез Лазар је мартирски венац стекао у боју, у којем је погинуо заједно са значајним делом српске властеле. Култом кнеза-мученика су тешке последице тог догађаја пренете на раван Свете историје и преобраћене у победу. Стефан Дечански је, насупрот томе, двоструки победник и „непобедиви војин”. Он је молитвама за живота побеђивао у војним окршајима, а потом је мартирством победио смрт. Пошто су његове молитве биле услишене, могло се очекивати да је његово заступништво делотворније. Тако осмишљен, нови лик Стефана Дечанског одговарао је надањима тога доба.

*

Стефан Дечански је четрдесетих година 14. века био уврштен у свете, али је његово штовање остало на зачетном ступњу. У потоњим

¹ Од Параклиса је објављен само канон, в. Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 318–321.

² Према Димитрију Богдановићу, мошти Стефана Дечанског биле су „заштита и симбол једног трајања које не може ишчезнути”, Д. Богдановић, *Историја*, 229.

³ Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 171–172.

⁴ Непознати писац, *Молбени канон светој краљу Стефану Дечанском*, 361. О даљем животу култа в. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 369–551.



деценијама неговане су различите успомене на српског краља. Према оној сачуваној у Даниловом зборнику он је био антијунак династије Немањића, док је према другој, која је оставила малобројне трагове и била негована у Дечанима, био мученик који је неправедно страдао од оца и сина. Ослањајући се на дечанску традицију, Григорије Цамблак, ученик бугарског патријарха Јевтимија, саставио је почетком 15. века Службу, Синаксарско житије и Опширно житије Стефана Дечанског. Захваљујући тим делима, међу српске свете убројао се још један мартир, поред кнеза Лазара. Такав свети је одговарао балканском поднебљу на крају 14. и почетку 15. века. Тако су друштвене и политичке околности утицале на то да једна варијанта успомене однесе победу. Иако су Лазаревићи подржали економски опоравак Дечана, текстови не сведоче о њиховом покровитељству Григорија Цамблака.

Дела Григорија Цамблака могу се посматрати као наставак рада на српском прологу. Стефан Дечански се придружује личностима о којима се на различите начине говори у Даниловом зборнику – архиепископу Никодиму, патријарху Јефрему, краљевима Милутину и Драгутину – и које су прослављане богослужбеним саставима у изучаваном периоду. Подсећања ради, архиепископ Никодим је био близак сарадник и подржавалац дечанског краља. Стога не треба искључити могућност да је уобличавање култова који одсликавају симфонију световне и духовне власти било планирано. Показује се да је време после Косовске битке, односно доба кнеза и деспота Стефана Лазаревића било једно од најплодотворнијих у погледу стварања и обнављања култова.

Доба преноса моштију

Први пренос моштију означавао је потврду светости одређене личности и најчешће почетак уобличавања богослужбеног прослављања.¹ Штовање светих су пак могли пратити и други преноси. Они су подразумевали пренос целог тела и његових делова, што није умањивало Божју моћ која се кроз њих показивала.² Узрок сваког преноса је

¹ В. увод у потпоглавље *Нови заштитници*.

² E. D. Hunt, *The Traffic in Relics*, 175–179; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 152–155; А. Воше, *Светици*, 348–349. О деоби тела писала је и С. Марјановић-Душанић, *Свето и ирорадаиво*, 81, 207–209.



суштинска потреба хришћана да обезбеди заштиту светог. Поред тога, четири разлога могла су додатно подстаћи премештање реликвија светог. Наравно, често је и више њих водило преносу, али је сваки засебно могао да га подстакне.

Историјски тренутак могао је да појача потребу за присуством светог. Некада је нова политичка заједница желела да прикаже Божје покровитељство. Или је заједница у тренутку кризе – попут природних непогода или ратних страдања – желела да обезбеди додатну помоћ. Заједница је, такође, понекад доносила мошти које су за њу биле посебно значајне.

Ратни сукоби су могли да подстакну невољно премештање реликвија. Освајачи су неретко односили затечене драгоцености, укључујући и реликвије.¹ Исто тако, пред надолазећим страдањем (биткама и пратећим пљачкама и паљењима), заједница је могла да склони мошти на безбедније место. Некада је боравак на другом месту био краткотрајан, али некад је означио нову етапу култа.

Замирање култа је такође могло водити преносу моштију. До тога је могло доћи услед страдања цркве која је чувала реликвију или запустелости њене околине. Исто тако, култ је могао да опадне и зато што се свети није потврдио као чудотворац или што је опала вера у делотворност чуда. Некада култ није настао због свечевих чудотворних моћи али су се оне у одређеном периоду очекивале од небеских покровитеља. Присуство реликвија другог свеца могло је такође довести до опадања популарности култа. У сваком од тих случајева свети је у новој заједници могао добити значајније место а његов култ је могао процветати.

На крају, реликвијарна политика/дипломатија је водила многим преносима. Византијски цареви и римске папе предњачили су у реликвијарној дипломатији: они су даровима условљавали оданост примаоца или дуг који је било тешко узвратити, те су због тога реликвије обично добијале световне и црквене власти.² Без обзира на симболич-

¹ Најупечатљивији пример било је одношење реликвија из Цариграда после 1204. године. Изворе и литературу о реликвијама које су том приликом пренете на Запад в. у: Д. Поповић, *Sacrae reliquiae Sivasove цркве у Жичи*, 211, нап. 18.

² Однос према реликвијама и начине њиховог протока од Византије ка Западу анализирао је Н. А. Klein, *Eastern Objects and Western Desires*. О начину на који су папе од друге половине 8. века користиле реликвије да потчине примаоце в. Р. Ј. Geary, *The Ninth-Century Relic Trade*. О односима патрон–клијент који



ко значење таквог стицања реликвије, прималац је остваривао духовни и политички ауторитет у својој заједници. Мошти светог на двору истицале су везу са Богом – ако је то био владарски двор, оне су биле гарант победе у боју и део дворских церемонија.¹

У сваком преносу може се разазнати неколико етапа: *profectio* или полазак реликвије, путовање, *adventus* (један или више) односно долазак, који се одиграва на одређеној граници, *occurus* или дочек, у току којег се одвија *susceptio* или примопредаја, и *ingressus* односно полагање на коначно одредиште.² Мошти су, као сва добра, могле бити предмет куповине, поклона или крађе.³ Иако су у оквиру реликвијарне дипломатије мошти најчешће поклањане, а у случају појачане потребе за присуством светог углавном куповане или крадене, није постојало правило. Некада је продаја реликвија била заоденута у вео поклона, на који је прималац узвраћао даровима.⁴ Занимљиво је да је постојало разумевање вредности реликвија чак и када је једна страна била друге вероисповести.⁵

Преноси су подстицали штовање светих због склоности ка фокусирању на физичке остатке. Да би мошти биле пренете, било је потребно дељење културних вредности које су обликовале однос према светом. И поред тога, прослављање је често преобличавано како би

су се даровним чином успостављали в. *idem*, *Sacred Commodities*, 208–210. Успостављање односа патрон–клијент између дародавца и примаоца било је циљ путовања византијског цара Манојла II на Запад крајем 14. века. Тада је цар покушавао да добије помоћ за спас Царства, али напор није уродио плодом.

¹ S. Mergiali-Sahas, *Byzantine Emperors and Holy Relics*. Часни крст, као знамење Христове победе над смрти и победе Константина Великог на Милвијском мосту, имао је најистакнутије место у таквој употреби реликвија. О Часном крсту в. А. Frollow, *La relique de la Vraie Croix*; Н. А. Klein, *Byzanz, der Westen und das wahre Kreuz*. О реликвији Часног крста у средњовековној Србији в. изванредну студију Д. Поповић, *Реликвије Часног крста у средњовековној Србији*.

² М. Heinzelmann, *Translationsberichte*, 72–75.

³ Р. Ј. Geary, *Sacred Commodities*, 208–213.

⁴ То је био случај с њиховом продајом после пада Цариграда 1204. године и са обновом такве праксе у 14. и 15. веку, Н. А. Klein, *Eastern Objects and Western Desires*, 306–312.

⁵ Пример за то је купопродаја реликвија између исламског и хришћанског света, А. Cutler, *Gifts and Gift Exchange*, 252.



стекло нова (додатна) значења.¹ Преобликовањем се свети углавном представљао заједници као њен заступник и покровитељ. То је могло бити учињено транслацијама, било као додатака хагиографији било као самосталних дела. И чин и књижевна врста транслације били су везани за одређено место и време, што упућује на њихову политичку и идеолошку функцију.² Додатно, често је постојећа служба прерађивана ради тражења помоћи за одређену заједницу.

Многи култови који су започели „српску епизоду” настајали су и потом су обликовани и мењани у току дугог периода. Стога ћу пажњу посветити поређењу њихових садржаја и функција у различитим срединама. Покушаћу да утврдим да ли је са преносом преузимано и њихово место у друштвеном и политичком животу, односно да ли су на том основу одабрани или су били прилагођавани српским околностима. Пре тога се треба осврнути на однос према реликвијама пре последње деценије 14. века.

У српском односу према реликвијама може се издвојити неколико фаза. Почетком 13. века – у време стицања независности српске државе и Цркве – изражено је неговање општехришћанских култова. Захваљујући Сави Немањићу, највеће хришћанске вредности – реликвије Часног крста и Страдања, Богородице, Јована Крститеља, апостола и мученика – биле су похрањене у крунидбеном храму и седишту архиепископије у Жичи.³ Њихова набавка одиграла се после првог пада Цариграда 1204. године, премештања престонице Византијског царства у Никеју и настанка низа држава од којих су многе, као Латинско царство, имале римокатоличке владаре на челу. Ти догађаји су покренули пљачку и продају најзнаменитијих хришћанских реликвија, што су бројни владари искористили како би симболично приказали пренос

¹ P. J. Geary, *Furta Sacra*, 8; idem, *Sacred Commodities*, 213–214.

² О улози описа преноса у политичким репрезентацијама, у чему долазак и предаја реликвије имају средишње место, в. Е. Vozósky, *La politique des reliques*, 50–72, 119–165, 203–254.

³ О Жичком програму в. Д. Поповић, *Sacrae reliquiae Sivasove цркве у Жичи*, 207–214. О програму с посебним освртом на реликвијар Часног крста у Пијенци и десници Јована Крститеља у Сијени: Д. Поповић, М. Чанак-Медић, Д. Војводић, *Манастир Жича*, 44–63; Д. Поповић, *Реликвија Претичине деснице у Сијени*; иста, *Сћаврошјека српској йорекла у Пијенци*.



царства и створили Нове Јерусалиме.¹ У тим оквирима треба разумети приспеће реликвија у српске земље.

У храму Светог Спаса реликвије су, као део краљевске ризнице, оствариле највишу идеолошку функцију. Оне су свој углед „позајмљивале” новој владарској породици: биле су гарант њене власти и победе и симболисале су јединство власти и њеног духовног упоришта.² Пренос моштију Стефана Првовенчаног у Жичу био је објава укључивања српске државе у Свету историју.³ Припајањем спомена првокрунисаног краља сећању на новозаветне личности образован је нов поглед на сопствену прошлост.⁴ Захваљујући ходочашћима и поклоњењима светим заштитницима у Жичи, ширио се нов поглед на место српског народа у хришћанству, чиме је подстицано грађење колективног идентитета.

Након тог периода, за дуго времена је напуштено набављање реликвија из великих хришћанских средишта. Другим речима, развила се склоност према штовању светих који су цео живот или његов део провели у српској средини. Они се могу разврстати у три групе: српски владари, архиепископи и аскете. Преноси моштију из удаљених крајева били су поново покренути крајем 14. века, али су се одвијали на другојачијој позадини и у скромнијем обиму.

Крушевац и Београд: отшелница Петка, царица Теофано и цар Константин Велики

Крај 14. века обележило је постепено брисање политичких јединица на Балкану и њихово уклапање у османски административни систем: Трново је пало 1393. године а Видин 1396. У време нестанка држава

¹ Ови видови транслације светости служили су потврди и приказу владарског легитимитета. Врхунац тог делања јесте пренос најзнаменитијих хришћанских реликвија у Свету Капелу Луја IX, која је грађена као велики реликвијар, В. Flusin, *Les reliques de la Sainte-Chapelle*; J. Durand, *Les reliques et reliquaries byzantins acquis par saint Louis*.

² Д. Поповић, *Sacrae reliquiae Снасове цркве у Жичи*, 218–221. О везама реликвија и легитимитета власти в. Р. Ј. Geary, *The Ninth-Century Relic Trade*, 183–184.

³ Д. Поповић, *Sacrae reliquiae Снасове цркве у Жичи*, 232.

⁴ О ктиторском спомену и молитвама в. Д. Поповић, М. Чанак-Медић, Д. Војводић, *Манастир Жича*, 44 (Д. Поповић).



и нарушавања политичких и културних граница, када је православље постало преовлађујући начин самоодређивања, долази до промене у односу према светости. Као у претходном случају, и у овом је потреба за идентитетским одређењем водила ка допремању посмртних остатака светаца из других средина. Оно је и овог пута било подстакнуто нестабилним политичким приликама, али је набавка реликвија, у поређењу са 13. веком, носила друга значења.

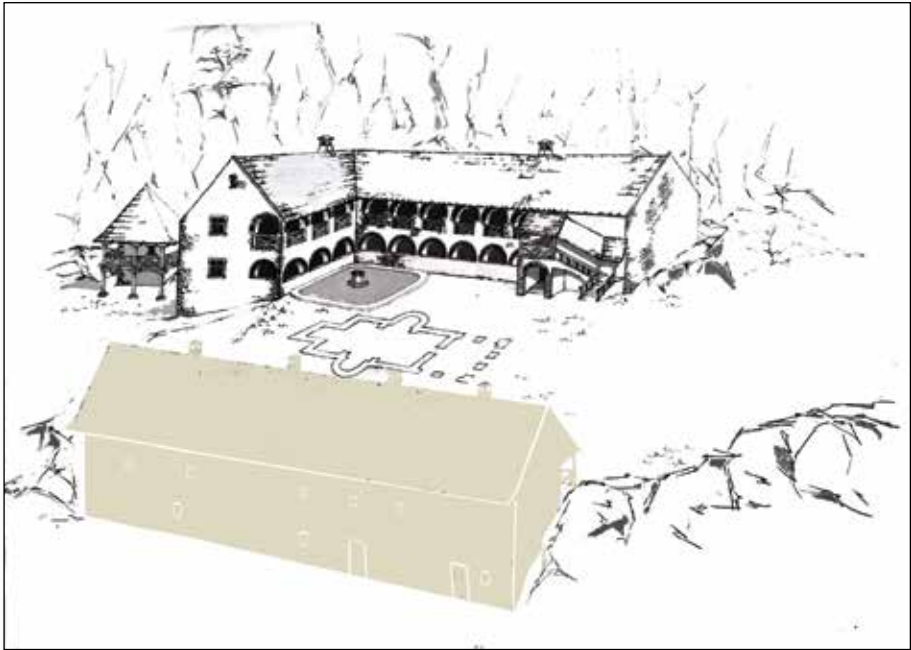
Османлије су приликом освајања односиле затечене реликвије у своја политичка седишта. Касније су их поклањале вазалима, што им је омогућавало симболичко саобраћање: тиме се изражавала политичка подређеност примаоца. Пошто су биле јемство вазалског односа, Османлије су сакупљале мошти и постајале су покретач њиховог протока. На тај начин су учествовале у реликвијарној дипломатији.

О преносима на размеђу stoleћа сазнаје се на различите начине. Мошти отшелнице Петке и царице Теофано вероватно су прве пристигле у Српску кнежевину. О преносу Свете Петке сведочи транслација, дело Григорија Цамблака. О остацима царице Теофано чита се у писму из 1509. године, којим београдски митрополит Теофан тражи помоћ од московског великог кнеза Василија. Ту се Теофанине и Петкине мошти помињу као светиње митрополијске цркве Богородичиног Успења у Београду.¹ Писмо, српска редакција Службе царици Теофано и превод Опширног житија Николе Ђакона потврђују да су мошти приспеле у српску државу у време Стефана Лазаревића. О штовању Константина Великог сазнаје се на основу реликвијара у којем је чувана његова десница и, посредно, Опширног житија деспота Стефана Лазаревића.

Све реликвије су византијског порекла и боравиле су у престоницама суседних царстава – Цариграду, Трнову и Видину. Због тога су мошти биле положене у српске престонице. Треба имати на уму да Немањићи нису имали градска државна средишта, због чега се најстарији реликвијарни програм државног значаја везује за манастир Жичу. Полагањем моштију у нова административна средишта постављале су се нове идентитетске основе Српске кнежевине и Српске деспотовине.²

¹ С. Димитријевић, *Документи који се тичу односа између Српске цркве и Русије у XVI веку*, 17.

² О начину на који реликвије дефинишу духовне и идентитетске основе в. Р. Ј. Geary, *The Ninth-Century Relic Trade*, 192.



Претпостављени положај цркве Успења Богородице са митрополијским двором у Доњем граду, средина 15. века (према М. Поповићу)

У тренутку преноса моштију Света Петка је била позната балканска светица. Петка је рођена у Епивату, покрај Каликратије и живела је у другој половини 10. века. Прославила се анахоретским подвизима, иако су жене монахиње понајвише живеле у киновијским заједницама.¹ Доба њеног подвизавања везује се за друге балканске пустињаке: Јована Рилског, Гаврила Лесновског, Прохора Пчињског и Јоакима Осоговског. Штовање Свете Петке започето је убрзо после њене смрти. Средиште њеног прослављања налазило се у Каликратији, где су

¹ У ранохришћанско доба жене еремите нису биле ретка појава, али их после 7. века има све мање, N. Delierneux, *The Literary Portrait of Byzantine Female Saint*, 371–373.



након објављивања биле пренете њене мошти.¹ Близина Каликратије Цариграду и ширење Петкиног угледа допринели су томе да патријарх Никола IV Музалон затражи од ђакона Василика да напише Опширно житије. Са писањем Опширног житија, Синаксарског житија и Службе у 12. веку почиње „византијска” етапа штовања отшелнице.

Ти састави чинили су основу штовања отшелнице Петке у Бугарском царству током наредна два века.² Штовање се развило захваљујући преносу њених моштију у Трново. Тим чином отворено је најславније поглавље у њеном средњовековном култу. Након победе Ивана II Асена над епирским деспотом Теодором Анђелом у битки код Клокотнице 1230. године, бугарска држава постаје водећа сила на Балкану. Према прославним саставима, на врхунцу своје моћи цар Иван тражи од латинског цара мошти испоснице Петке. Убрзо је обављен пренос чији је циљ, највероватније, била црква Четрдесет мученика у Трнову.³

Пренос треба видети као део преноса светачких реликвија које су спроводили претходници и наследници Ивана II Асена, када су у Трново биле смештене мошти Јована Рилског, цара Калојана, Свете Филотеје, Гаврила Лесновског и других. Мошти светих чиниле су део политичког програма обнављања царства који је у бити носио идеју о престоници као седишту политичке и духовне моћи. По угледу на Константинопољ, то је подразумевало планско грађење храмова у престоници и изван ње, полагање реликвија у њих као гаранта заштите и стабилности и ширење идеје о Трнову као идеалном граду.⁴

¹ О Петкином култу пре српске епизоде в. Д. Поповић, *Реликвије светије Петке*, 271–286.

² Занимљиво је да је бугарска Служба Светој Петки настала на основу превода Опширног житија, а не на основу грчке акулотије, Е. Минева, *Византијското пространно житие за св. Петка Епиватска*.

³ Према Летописном расказу, заправо Слово о преносу моштију придодатом Опширном житију, мошти су смештене у „царску” цркву (о самом тексту в. *История на българската средновековна литература*, 461 (А. Милтенова)). Према тумачењу Данице Поповић, врло је могуће да су прво смештене у цркву Четрдесет мученика, јер је то био најважнији престонички храм, док не треба искључити могућност да су касније пренете у цркву Свете Петке на Царевцу, делу Трнова где се налазила царска палата, Д. Поповић, *Реликвије светије Петке*, 276, нап. 24.

⁴ О освећивању престоница, почев од Цариграда па до Трнова, в. Ј. Ердџан, *Трново. Принципи и средсџва конструишања сакралне топографије; иста, Изабрана месџа. Конструишање Нових Јерусалима*, 25–169.



Прослављање отшелнице Петке у српској држави започето је истовремено с преносом њених моштију у Трново. До тога је вероватно дошло услед смене на српском престолу 1234. године, када је Стефан Владислав, млађи син Стефана Првовенчаног и зет цара Ивана II, постао краљ. Захваљујући сродству са бугарским царем, српском краљу је дозвољено да пренесе тело Светитеља Саве из Трнова у Милешеву. Разложно је претпоставити да је са преносом архиепископових моштију, које су такође боравиле у цркви Четрдесет мученика, у Србију пренет и Петкин култ.¹ То потврђује српски препис бугарске Службе Светој Петки из средине 13. века.²

Бугарској и српској средини било је својствено мешање Петке Епиватске са Петком Римском и Петком Иконијском.³ Иако су три Петке по типу светости припадале различитим групама – од преподобне, преко преподобне мученице, до великомученице, то није сметало замени прославних састава. Збуњеност преписивача и верника води разматрању значаја текста у богослужењу. Замена састава сутерише да су присуствовање богослужењу, поклоњење моштима и (могући) доживљај чуда били важнији од писане речи. Писана реч јесте стабилизовала садржај сећања и подстицала штовање, али, очигледно, није била неопходна за његово одржавање. Томе у прилог сведоче свети који су деценијама и вековима чекали на прославне саставе иако је њихово штовање било део религиозног живота заједнице.

На крају „бугарске” фазе Петкин култ је преображен Опширним житијем и Службом које је саставио бугарски патријарх Јевтимије.

¹ Претпоставка да је култ преузет са преносом Светог Саве изнета је у: Т. Суботин-Голубовић, *Српски ѧараклис светој Параскеви*, 213–214; Д. Поповић, *Реликвије свете Пејке*, 286–287.

² Р. Трифонова, *Србски препис на нај-ранната служба за св. Петка Търновска*. Служба истоветног садржаја налази се у Драгановом минеју, бугарском рукопису сачуваном у Зографу. Преглед рукописа на којима се темељило прослављање Свете Петке у Бугарској и Србији пре састава патријарха Јевтимија в. у: Р. Станкова, *Ранните (пред-Евтимиеви) житија и служби за св. Петка Търновска* (са издањима и литературом).

³ О мешању трију светица в. Т. Суботин-Голубовић, *Пејка Прејодобна – Пејка мученица*. Сличне околности посведочене су у Бугарској, због чега је било неопходно сређивање прославних састава, Д. Поповић, *Реликвије свете Пејке*, 280. Изнета је теза да датум 14. октобар потиче од Свете Параскеве Римске, Д. Чешмеджиев, *Бележки за култа на св. Параскева-Петка в България и Србите*.



Ови састави су део опсежног подстицања трновских култова које чини бугарски патријарх.¹ Наиме, опасност од Османлија подстакла је обраћање престоничким свецима. Потребу за већом заштитом светих потврђују два параклиса и молитвено уобличено Пролошко житије Свете Петке, у којима се тражи помоћ од напада иноплеменика.²

Природа обновљеног култа подробно је анализирана.³ Примећено је да је Петкино пустиножитељство, стављено у контекст исихастичке побожности, добило пуни израз у новој хагиографији. Дакле, долази до усклађивања са савременим идеалом еремитског монаштва. Опширно житије је особено зато што описи првог и другог преноса моштију и похвала заузимају више од половине текста.⁴ Такав склоп је служио представљању порекла и карактера реликвије (животопис) и приказу историјата њеног пристизања у Трново (први и други пренос). На тај начин се освећивао царски град а спис је имао функцију сродну транслацијама.

Крајем истог века мошти испоснице Петке пренете су у Српску кнежевину. Према увреженом мишљењу, Лазаревићи су до њих дошли после побуне великаша Николе Зојића и Новака Белоцрквића 1398. године, када су кнегиња Милица и кнез Стефан посетили Бајазитов двор. Константин Филозоф наводи да је Бајазиту прво ишла Милица са монахињом Јефимијом.⁵ Њих две „су завршиле своје потребе помоћу Богородице, у коју су положили своју наду”. Након њих је у посету

¹ Патријарх Јевтимије је написао житија Свете Петке, Јована Рилског, Свете Филотеје и Илариона Могленског као и службе Петки и царици Теофано. Поред тога, он је саставио четири похвална слова, међу којима је и оно посвећено Светом Константину и Јелени, а у његова књижевна дела спадају посланице: митрополиту Кипријану, Никодиму Тисменском и угровлашком митрополиту Антиму. О последњем бугарском патријарху и његовом књижевном стваралаштву в. *История на българската средновековна литература*, 540–544 (М. Йовчева), 575–579 (А. Ангушева).

² О параклисима в. С. Кожухаров, *Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература*, 294–298. Фрагмент Пролошког житија Свете Петке објављен је у: К. Иванова, *Житието на Петка Търновска от Патриарх Евтимий*, 18–21.

³ Д. Поповић, *Реликвије светице Петке*, 281–286.

⁴ Издање житија в. у: Patriarch Euthymius, *Leben der hl. Petka*.

⁵ Догађаји су описани на странама: *Константиин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића*, 266–269. Такав развој догађаја потврђују писма Дубровчана којима они прво Милице а онда Стефану честитају повратак од „цара”, Љ.



султану пошао Стефан. Писац наводи да је предмет спора било зближавање српског кнеза са Угрима. Он приказује кнежево и султаново измирење, али не помиње даривања, већ наводи да се кнез вратио „сваком чашћу украшен, не само од Бајазита већ и од свих његових силних”. Можда се тај исказ може односити на мошти светице, пошто се у Опширном житију деспота Стефана не помињу преноси реликвија, али то остаје у домену претпоставки.

У Слову о преносу моштију Свете Петке Григорија Цамблака начин доласка до реликвије је другачији. Кнегиња Милица, Јефимија, Стефан и његов брат Вук заједно су ишли код султана и измолили су мошти свете Петке. Наводи се да је разлог посете био долазак на кидџије цркви.¹ Према овом исказу узрок посете је редовно поклоњење вазала сизерену. Стога се добијање моштију може посматрати као израз односа моћи, односно благонаклоности надмоћнијег према подређеном. За разлику од редова Константина Филозофа, овде је Вук Лазаревић присутан.

Стога треба довести у питање изједначавање измирења кнеза Стефана са султаном 1398. године и добијање моштију отшелнице Петке. Пренос се одиграо свакако после пада Видина 1396. године а пре Бајазитовог пораза код Ангоре 1402, али за сада није могуће са сигурношћу одредити када. Сфери претпоставки (иако основаних) припада и теза да су том приликом добијене мошти царице Теофано.

О актуелности Петкиног култа у српској средини сведочи сликарство Нове Павлице, где је названа Петком Трновском.² Можда је за потребе транслације из постојећих служби искоришћен канон ради састављања Параклиса.³ Молепствија не подразумевају писање нових песама, те су брзо могла бити састављена. Пошто су старији преписи изнова редиговани за канон,⁴ јасно је да се састављању приступило озбиљно и да је оно било дело учених црквених кругова.

Стојановић, *Старе српске њовеље и њисма* 1/1, бр. 192, 195, стр. 185–186, 188. О овој дипломатској мисији писала је С. Томин, *Књигољубиве жене*, 135–140.

¹ Г. Цамблак, *Слово о ѡреносу моштију светије Петке*, 91–92.

² Т. Стародубцев, *Српско зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића* 2, 58.

³ Т. Суботин-Голубовић, *Српски ѡараклис светијој Параскеви*, 217–225. Јанко Магловски је претпоставио да је Параклис настао за свечаност преноса, Ј. Магловски, *О београдском култу светије Петке Српске и манастиру Фенеку*, 122.

⁴ Т. Суботин-Голубовић, *Српски ѡараклис светијој Параскеви*, 216–218.



Због порекла канона Параклис садржи Петкин пред-јевтимијевски лик. Петка је постом издржала вражје нападе, победила бесове, потопила умног фараона, умрвила змију...¹ „Дрзновенијем” је испросила спасење своје душе, чудотворење и истакање исцељења. Истичу се њена путовања на Сион, у Витлејем и до јорданских вода и пустиња. Да канон представља нову редакцију старих текстова сведочи то што нема помена Трнова – светица у Каликратији чини чуда.

У уводним и завршним молитвама огледају се савремене прилике које су подстакле настанак молепствија. На почетку се моли за избављење и помиловање од иноплѣмникъ и междѣсобнѣи рати, од грехова и гнева.² Ту се помиње да је Петка сахрањена у граду, али он није именован.³ На крају аутор на сличан начин наводи: Д(б)нѣс(б) красѣт' се град(б) срѣб'ски доци твоѣ.⁴ У склопу последње молитве тражи се од „непобеђене” да избави раби своѣ вѣсакое нѣжде и напасти · и ѿ сѣти вѣселѣкаваго врага.⁵

Убрзо после преноса Григорије Цамблак је саставио Слово о преносу моштију као допуну Јевтимијевом Опширном житију Свете Петке. Пошто су одељци о преносима моштију епиватске светице били важан део хагиографије, нови спис није нарушавао његову структуру. Одабир Григорија Цамблака је очекиван – због његовог порекла и његових веза са бугарским патријархом Јевтимијем. На основу тога се може закључити да култ није мењан – само су истакнути његово ново средиште и Петкина заштита српске земље. Пошто се не помиње пренос моштију у Београд, сматра се да је Слово настало пре тог догађаја.⁶ Иако се помиње Стефанова деспотска титула, треба оставити могућност да је то било дело преписивача, а да је текст настао убрзо по преносу.⁷

¹ О борби са демонима као једном од најважнијих задатака аскете в. потпоглавље *Пећ као средиште духовности: монаси Герасим и Јевимија, архиепископской Никодим и иаѿријарх Јефрем.*

² Т. Суботин-Голубовић, *Српски параклис светој Параскеви*, 219.

³ Њхраниѣ се градъ, *истѣо*. Занимљиво је да се ни овде ни у Словоу о преносу моштију не наводи име града у који су смештене њене мошти.

⁴ *Истѣо*, 224.

⁵ *Истѣо*, 225.

⁶ Д. Поповић, *Реликвије светице Петке*, 289.

⁷ То би се слагало са хронологијом Цамблаковог боравка у српским земљама. Према мишљењу бугарске историографије Цамблак је почетком века напустио ове просторе, што би објаснило изостанак помена преноса моштију у Београд у



Слово о преносу моштију Свете Петке не одговара жанру транслација, те је можда зато названо словом.¹ То не зачуђује, јер Цамблук није морао да потврди порекло и карактер реликвија – то је учињено Опширним житијем – већ да прикаже околности у којима је Петка постала заштитница српске земље. Поред тога, Петка је дуго штована у српској средини, те није било потребе за доказима светости. Стога изостају чуда као најважнија одлика списа о преносима. Ипак, она су најављена: „положише је у свету цркву, која је у њиховом дому, и ту их чува од надолазећих напада”.²

Слово о преносу је огледало положаја балканских држава према Османлијама. Прво се говори о паду Трнова, Бајазитовом поклањању моштију отшелнице Петке Ивану Страцимиру и њиховом преносу у Видин. Потом се описује битка код Никопоља, која је довела до пада Видина и пљачке видинских добара. Порекло писца подстакло је посвећивање пажње тим догађајима. Према њему, Трново је опстајало док су житељи уз себе имали мошти преподобне као непобедивог војника. После престанка њених молитви, због грѣхоу прѣквѣзѣшѣшв, „варварски цар” је освојио Трново.³ Пад Видина и поновни прелазак моштију у султанов посед били су, према писцу, последица угарско-османских сукоба. Тиме се чувао Петкин углед, због чега је она могла задржати улогу утврде и заштите у новој заједници. Након тога приказано је путовање Лазаревића на султанов двор.

Иако има пуно историјског приповедања, описа преноса у Видин нема а пренос у Српску кнежевину је сведен. Лазаревићи нису тражили од султана „ни града ни имања ни што друго” већ само реликвије, чиме понављају образац који је Иван II Асен поставио.⁴ Пошто је султан

Слову о преносу моштију Свете Петке. О времену боравка бугарског монаха у српским земљама в. потпоглавље *Династиички мартир: краљ Стефан Дечански*.

¹ О транслацијама у бугарском случају в. *История на българската средновековна литература*, 631–633 (А. Ангушева). Ова разлика је посебно уочљива када се има на уму права жанровска транслација Светог Луке названа „пренесенијем”. О том спису в. потпоглавље *Смедерево њод заштитијом јеванђелистије Луке*.

² Г. Цамблук, *Слово о преносу моштију светје Пејке*, 92.

³ *Истио*, 91.

⁴ Ово није једино позивање на Јевтимијево Опширно житије. Редови посвећени односу мушке и женске природе позивају се вероватно на патријархов коментар о томе да је Петка у „женској природи имала мушки разум”.



услишио молбу, они су „суве кости” покрили златним одежама.¹ Не дају се разазнати етапе преноса, јер се Цамблак задовољио наводом да су Лазаревићи мошти однели у своју земљу „са многим чашћу”.² То посебно привлачи пажњу будући да Јевтимијево Опширно житије Свете Петке садржи детаљан приказ приспећа моштију у Трново. Поређењем се открива да су последње две процесије биле скромније у поређењу са преносом из 13. века.

Слово о преносу моштију Свете Петке завршава се похвалом српској земљи.³ Како су греси довели до пада Трнова, земља пуна манастира, монаха у њима и ереmitа који у ћутању проводе век, бројних архијереја и људи испуњених усрђем према Богу остаће несумњиво под заштитом светице. То је обећање опстанка српске државе која се „њеним доласком освети и на боље утврди”.⁴

Други начин прилагођавања Опширног житија односи се на мање додатке којима се истиче Петкина веза са српском земљом. У једном рукопису се у наслову наводи да се говори о преносу у „преславни град Трново, одатле у славни град Видин и потом у преславну земљу српску”.⁵ У сразмерно великом броју рукописа додато је, иза имена патријарха Јевтимија, да се на крају налази слово о преносу у славну српску земљу које је написао Григорије Цамблак.⁶ У истим примерцима

¹ Тврдњи Данице Поповић да је у питању ритуално пресвлачење моштију треба додати и то да је овде оно могло бити подстакнуто практичном потребом, јер су Османлије вероватно узеле све драгоцености којима су биле одевене мошти светице, као што су учинили приликом освајања Трнова. О пресвлачењу моштију в. Д. Поповић, „Одуховљена телесна пребивалишта Божја“, 180–182.

² Цео опис преноса гласи: въ своју земљу съ мно́гою тѣстїю ѿнѣсоше, Г. Цамблак, *Слово о преносу моштију свѣтѣ Петке*, 92.

³ Похвала српској земљи из Слова о преносу моштију и она из Опширног житија деспота Стефана Лазаревића сродне су: хвале се правоверни живот, мноштво манастира и испосница, монаси, еремити и архијереји... односно Србија је представљена као Држава Божја на земљи, уп. *истио*, 93 и *Константијин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића*, 249–255.

⁴ Г. Цамблак, *Слово о преносу моштију свѣтѣ Петке*, 93.

⁵ Patriarch Euthymius, *Leben der hl. Petka*, 59. Описе рукописа в. на странама С–СХХИИ.

⁶ Уметање се налази у најмање девет примерака, *ibid.*



је у похвалу уметнуто да је Петка „Бугаром и језику српском красота, заступница и хранитељица”¹

Григорије Цамблак је саставио стихире које су придодате најстаријој Служби Светој Петки.² У њима се истичу Петкин испоснички живот, исцељења и њена заступничка улога. Преовлађује помен српске земље, која се обогатила светим моштима. Петка је „српском скиптру заступница”, „српској земљи помоћница”, „у њеним моштима је српска земља нашла непотрошиво богатство” и „њој се српски град радује”.³ На тај начин је стихирама, распоређеним кроз Службу, обележена „српска етапа” Петкиног култа.

Навод из Слова о преносу да су Петкине мошти биле у „светој цркви која је у њиховом дому” навела је истраживаче на закључак да су биле положене у Лазарицу, придворну цркву у Крушевцу.⁴ То може потврдити изостављање назива града у Параклису Светој Петки. На смештање у тадашњу престоницу упућивало би то што је Србима Петка била позната као престоничка светица.

Стефан Лазаревић је, добивши Београд као вазал угарског краља Жигмунда крајем 1403. или почетком 1404. године, искористио постојеће утврђење и направио престоницу Српске деспотовине.⁵ Претпоставља се да су убрзо након обнове реликвије испоснице Петке биле пренете у Београд. Није познато у коју су цркву мошти смештене, али је сигурно да су од неког тренутка чуване у митрополијској цркви Успења Богородице.⁶ Помен цркве Свете Петке у Београду у дубровачком документу из новембра 1417. године није нужно подразумевао постојање храма посвећеног овој светици.⁷ Тако је због ходочасника могла бити названа црква у којој су чуване њене мошти. У супротном,

¹ *Ibid.*, 74.

² Ђ. Трифуновић, *Цамблакове стихире преносу моштију свете Петке*, 199–202.

³ *Истио*, 203–204.

⁴ Д. Поповић, *Реликвије свете Петке*, 289.

⁵ Из поменутих разлога Београд је у овом периоду од угарског пограничног утврђења постао градско цивилно, економско и културно средиште. О граду у време деспота Стефана в. Ј. Калић-Мијушковић, *Београд у средњем веку*, 82–104; М. Поповић, *Београдска тврђава*, 85–130.

⁶ Д. Поповић, *Реликвије свете Петке*, 289–291. О томе сведочи поменуто писмо из 1509. године. О средњовековној митрополији у Београду в. М. Поповић, В. Бикић, *Комплекс средњовековне митрополије у Београду*, 45–107, 213–229.

⁷ М. Динић, *Грађа за историју Београда у средњем веку* 2, бр. 5, стр. 15–16.



Света Петка, икона, манастир Хиландар, 1631/1632. година



није јасно зашто би Константин Филозоф, који је поименице навео престоничке цркве, ову изоставио.

Култ отшелнице Петке је након преноса њених моштију у Српску кнежевину прилагођен, али није измењен. Служба која је дуго била заступљена у богослужењу искоришћена је за Параклис, а потом ју је Григорије Цамблак стихирама прилагодио новим околностима прослављања. Цамблак је саставио и Слово о преносу моштију као додатак Опширном житију. Бугарски патријарх Јевтимије је у Опширном житију Петкин подвиг ставио у оквире исихастичке побожности, блиске српском простору. Вероватно је зато оно одабрано за прилагођавање. Портрети Свете Петке нису чести у задужбинама тог доба. Сачуван је само један лик из цркве посвећене Ваведуњу на хиландарском метоху Долац код Клине из друге деценије 15. века.¹ Култ је наставио живот након губљења утврђења на ушћу Саве у Дунав. Тако се у неколико преписа Опширног житија моли за заштиту и помоћ деспоту Ђурђу.² Реликвије Свете Петке пренете су после освајања Београда 1521. године у Цариград, а потом 1641. у Јаши.

У Српској кнежевини и Српској деспотовини штована је византијска царица Теофано, прва супруга Лава VI Мудрог. Царица Теофано, чији је брак служио легитимизацији Македонске династије, посветила се аскетском животу у току мужевљеве владавине. Због лишавања и болести умрла је 895/896. године и била је положена у цариградске Свете апостоле.³ Њено прослављање подстицао је цар Лав VI и, вероватно, њена породица, због чега му се клер супротстављао. Ипак, династички култ се убрзо развио због царичиних чудотворних моћи.⁴

Крајем 9. или почетком 10. века састављено је анонимно Опширно житије царице Теофано. Пошто је настало за време владавине Лава VI, оно је обојено царском идеологијом и, по обичају, окривљавањем ђавола за сукоб између цара Василија и престолонаследника Лава. Средином 14. века Нићифор Григора је написао Слово царици Теофано – метафразу анонимног житија, сматра се, на молбу монахиња

¹ Т. Стародубцев, *Српско зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића* 1, 128, 189–191; *истио* 2, 119.

² Patriarch Euthymius, *Leben der hl. Petka*, 76.

³ Укратко о животу царице Теофано в. у: М. Петрова-Танева, „Помощница на царете”, 31–33.

⁴ О раном култу и прославним списима у Византији в. *истио*, 33–55, са старијом литературом.



манастира Светог Константина где су се чувале њене мошти. Између четрдесетих и деведесетих година 14. века непознати Никола Ђакон је уобличио Опширно житије прерађујући и стилски осавремењујући најстарију хагиографију.

Средином 14. века, у време владавине бугарског цара Ивана Александра, део моштију царице Теофано пренет је у Трново.¹ Тада је Опширно житије Николе Ђакона преведено и додата му је једна епизода из Слова царици Теофано.² Убрзо потом је патријарх Јевтимије, ослањајући се на хагиографију, саставио Службу.³ Тиме су састави за њено прослављање заокружени. Исти патријарх је вероватно саставио Параклис царици Теофано, који понавља први канон и друге стихире.⁴

У Служби је царица Теофано помоћница бугарских царева и заштитница њиховог скиптра. Она треба да спасе царева од непријатеља и од несрећа што су их снашле. Није јасно да ли је династички карактер култа царице Теофано потекао из Цариграда, јер се чини да је она тамо у периоду који је претходио преносу била слављена пре свега као чудотворка. Уз то, она је прослављана као заштитница Трнова – „градо-заштитница” – под утицајем тога што је њен култ био доживљаван као престонички. Наравно, она је исцелитељка и помоћница свима који јој с вером прилазе. Стога се може говорити о прилагођавању цариградског култа у Бугарском царству.

Претпоставља се да су мошти царице Теофано имале исту путању као мошти испоснице Петке, односно да су после пада Трнова пренете у Видин и потом у Српску кнежевину. Ипак, то изворима није потврђено. Разложно је претпоставити да су оне добијене од Бајазита јер је он прикључио бугарске територије Османском царству. Због тога и због деспотовог особеног односа са Бајазитом приспеће реликвија треба везати за период између 1393. и 1402. године.

Уколико је претпоставка истинита, мошти су прво боравиле у Крушевцу а потом су пренете у Београд. Пошто дубровачки документ помиње само цркву Свете Петке (а не Свете Петке и Теофано), чини се да су реликвије двеју светица испрва чуване одвојено. Могуће је да су

¹ О развоју култа у Бугарској који се огледа и у томе што су царева мајка и царева супруга одабрале монашко име Теофано в. у: *истио*, 56–61.

² О Опширном житију Николе Ђакона и његовим преводима в. *истио*, 89–175.

³ Patriarch Euthymius, *Akoluthie der Kaiserin Theophano*.

⁴ С. Кожухаров, *Патријарх Евтимий. Параклис за царица Теофана*.



мошти царице Теофано, због династичког карактера, биле смештене у придворну цркву у Београду. У 16. веку су, као и Петкине мошти, чуване у цркви Успења Пресвете Богородице у Београду.

У српској средини је начињен посебан превод Опширног житија Николе Ђакона, који не укључује део Слова царици Теофано, вероватно због антиисихастичког тона.¹ Он се налази у рукопису Народне библиотеке Србије 725, из 1425–1435, од којег су сачувана 42 листа, а који је преписао Инок из Далше (јеромонах Теодор).² Може се претпоставити да је превод настао у деценијама које су претходиле препису.

На очекиван начин помиње се Теофанито племенито порекло ѿ крвке же црккве као и то да су је родитељи, попут Саре и Авраама, добили у позним годинама. Говори се о њеној побожности од малих ногу, „љубљењу Бога” и учењу псалама и молитви. Потом се описује њена удаја за Лава „премудрог” и њен брачни живот, у којем је била идеална супруга – као „друга Сара” била је заточена са Лавом. Представља се њен аскетски живот и затим смрт и сахрана са псалмима и песмама у цркви Светих апостола. Она је описана као гръњскыѣ ѡбласти похвала и као гръњскаа неѡборицаа стена. Наравно, наводе се чуда нове светице.

Опширно житије, дакле, није прилагођено прослављању у српској средини. Насупрот томе, Служба царици Теофано патријарха Јевтимија јесте претрпела промене. Она је толико прерађена да се може говорити о српској редакцији бугарске службе.³ Српска Служба је сачувана у три преписа, међу којима постоје малобројне али не и суштинске разлике.⁴ Три облика аколутције византијској царици сведоче да су прераде настале за појање у различитим црквама.

У службама се царица Теофано славила као мироточива светица, која је живот у посту прилагодила царском лику; живела је у посту, молитви, уздржању и бестрашћу, а „данас” дарује разна исцељења и побеђује ђавола.⁵ Њен живот је „друга лествица ка небесима”, она се

¹ В. издање два превода Опширног житија у: М. Петрова-Танева, „Помощница на царете”, 228–293.

² О Иноку из Далше, преписивачу Радослављевог јеванђеља из 1428/1429. године, в. И. Шпадијер, *Светиојорска башијина*, 125–129.

³ К. Иванова, *Срѣбска редакција на службата за императрица Теофана*, 84.

⁴ Два су објављена: исто, 86–104; Т. Суботин-Голубовић, *Београдски ѡрейис Јефѣимијеве службе царици Теофано*, 619–635.

⁵ Т. Суботин-Голубовић, *Београдски ѡрейис Јефѣимијеве службе царици Теофано*, 621–622, 625, 629 и даље.



овенчала царским и вечним односно сугубим венцем, она је „земаљска и небеска царица”.¹ Од старозаветних личности, упоређена је са праведним Јовом, премудрим Соломоном, јединим женским судијом Девором, која је прорекла победу над иноплеменицима, и са Јосифом.² Разлике међу преписима уочавају се на крају: у једном се „весели деспот српски и празнује спомен твој свечасна” док се у другом изричито наводи „Стефан деспот српски”.³

Може се закључити да је садржај бугарског култа царице Теофано преузет приликом преноса њених моштију. Изнова је преведено Опширно житије а стара Служба је прилагођена. Помен српског деспота у аколутији показује да је, својствено светим царицама, њен култ задржао политички значај.⁴ Он је био потврда деспотове везе са Богом, гарант његових победа, ауторитета и престижа.

Боравак деснице Константина Великог у српским престоницама подстакло је штовање равноапостолног цара. Константин Велики и његова мајка Јелена прослављани су неколико пута годишње. Празници су били различитог карактера, углавном везани за историјат реликвије Часног крста, али је 21. мај био посвећен само византијском цару и његовој мајци.⁵ Због њиховог удела у Светој историји, Служба за 21. мај заступљена је у најстаријим минејима. Осим у богослужбеном прослављању, византијски цар је у српској политичкој сфери био присутан од првих Немањића.⁶ Његова слика била је вишеслојна, те су се у зависности од актуелних потреба српских владара истицали његов равноапостолни статус, непобедивост, заштитништво вере и др. Дакле,

¹ *Истѿо*, 622, 624–625, 627.

² *Истѿо*, 620–623.

³ *Истѿо*, 634; К. Иванова, *Срѣбска редакција на службаѿна за имѿераѿирица Теофана*, 103.

⁴ О култовима светих царица који су због везаности за политичку сферу погодни за истраживање политичке, економске и друштвене позадине подстицања култа в. N. Delierneux, *The Literary Portrait of Byzantine Female Saint*, 376–378.

⁵ О формирању култа Константина и Јелене и везивању за култ Часног крста в. С. Марјановић-Душанић, *Нови Констѿанѿин у срѣској ѿисаној ѿрадиѿији средњеѿ века*, 81–84, са старијом литературом. Напомене о богослужбеном прослављању Константина и Јелене в. у: Т. Суботин-Голубовић, *Празновање св. Констѿанѿина и Јелене*, 23–24.

⁶ С. Марјановић-Душанић, *Нови Констѿанѿин у срѣској ѿисаној ѿрадиѿији средњеѿ века*, 85–98.



српска средина је била „спремна” да прими мошти равноапостолног цара.

О боравку царева деснице у српској држави сазнаје се на основу реликвијара у који је била положена.¹ На њему се налази натпис „ово су мошти благочастивог цара Константина” и слава, тропар и кондак из Службе за 21. мај.² Десница је заједно са осталим београдским светињама (моштима Петке и Теофано) пренета после османског освајања у Цариград, да би је 1588. године васељенски патријарх Јеремија II поклонио руском цару Фјодору I. Иако познати извори не говоре о овој реликвији, она је морала подстаћи штовање првог хришћанског цара.

Анатолиј Аркадијевич Турилов је претпоставио да су три околности могле довести до добијања деснице Константина Великог. Једна је измирење Српске и Византијске цркве, друга – брак између Јелене, ћерке Константина Драгаша, и византијског цара Манојла II Палеолога и трећа – боравак Стефана Лазаревића у Цариграду 1402. године, када је добио деспотску титулу од намесника Јована VII.³ Исто тако, могуће је да је деспот Стефан добио реликвију током другог боравка у Цариграду 1410. године, када му је цар Манојло II потврдио деспотску титулу.⁴ Због Стефановог односа према моштима – у његово време обављен је пренос кнеза Лазара, испоснице Петке и царице Теофано – чини ми се да је он пренео цареву десницу.

Све наведене могућности сврставају добијање деснице у реликвијарну политику византијског цара. Уколико ју је добио Стефан Лазаревић, прилике вероватно нису дозволиле свечани пренос. Деспот Стефан се 1402. године враћао са бојишта приморским путем, преко Зете, а 1410. године стигао је у Српску деспотовину бродом преко Црног мора и Дунава.

Разложно је претпоставити да је десница придружена реликвијама отшелнице Петке и царице Теофано. Уколико је добијена 1402. године, била је вероватно прво смештена у Крушевац и потом пренета

¹ Е. А. Моршакова, 33. *Ковчег для десницы святого царя Константина*, 126–128.

² *Исѣю*. Уп. Т. Суботин-Голубовић, *Празновање св. Консѣианѣина и Јелене*, 31, 38.

³ А. А. Турилов, *Сербский ковчег-реликварий св. Царя Константина*.

⁴ О деспотовом другом боравку у Цариграду в. М. Пурковић, *Кнез и десѣоѣи Сѣефан Лазаревић*, 91–94; *Исѣиорија срѣскоѣ народа* 2, 82–83 (Ј. Калић). Цар Манојло II је приликом путовања по Западној Европи користио реликвије како би обезбедио помоћ страних монарха, те је можда то покушао да учини и са Стефаном Лазаревићем.



у Београд. Уколико је добијена 1410. године, онда је њена прва станица био Београд.

Пошто нису познати нови прославни састави, празновање Константина Великог је вероватно остало непромењено у богослужбеној пракси. То потврђује текст Службе исписан на реликвијару. Због дуге традиције штовања није мењан ни ликовни приказ византијског цара. Он је сликан са својом мајком Јеленом, као у Руденици, Љубостињи, Каленићу и Рамаћи, при чему су неретко представљали пандане ктитора или суверена.¹ Занимљиво је да су изостављени из програма манастира Ресаве. Нова политичка значења откривају се у Опширном житију деспота Стефана Константина Филозофа.

Најистакнутије место у Опширном житију има лаичка генеалогичка према којој је деспот Стефан, преко Немањића, био потомак Констанције, сестре цара Константина.² У остатку хагиографије Константин је благочастиви и равноапостолни цар, узрок светости српске владарске породице. Захваљујући њему лоза је процветала и поновила равноапостолно дело са Светим Савом и деспотом Стефаном. Поређење открива место деспота Стефана у хришћанској историји. Константин, Сава и Стефан живели су у добима у којима је хришћанство било угрожено. Стога, као што су прва двојица спасила хришћане од пагана и јеретика, деспот Стефан их је спасао од муслимана.

На крају, у Опширном житију деспота Стефана инсистира се на томе да је Константин градитељ „царског и седмврхог града”. У том знамењу открива се највећи значај предачке фигуре Константина Великог – као што су упоређени свети цар и деспот, упоређене су и њихове престонице. О томе колико је овај подухват био важан говори опис Београда.

Подизање Београда и Ресаве смештено је у смисаоно и просторно средиште Опширног житија.³ Стефановом подухвату претходило је Лазарево подизање Крушевца и Раванице.⁴ У оба случаја је подизање

¹ Т. Стародубцев, *Свети Константин и Јелена у зидном сликарству у земљама Лазаревића и Бранковића*; иста, *Зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића* 1, 127, 129, 130, 179–181; *истио* 2, 81, 95, 169, 214.

² О лаичким генеалогичкама и месту Константина Великог у њима в. потпоглавље *Свети корен владарске лозе: родослови*.

³ *Константин Философ и његов Живој Снефана Лазаревића*, 284–290.

⁴ *Истио*, 261–262.



престонице по значају једнако градњи маузолеја. Ради њиховог поистовећивања, Константин Филозоф приказује Београд као свето место. Он то чини поређењем деспота Стефана са Константином Великим и Београда са Цариградом.¹ Паралелу са царским градом представља по света Богородици, а залог њеног присуства била је чудотворна икона Богородице Београдске, која је припадала типу Одигитрије, попут чувене цариградске иконе.²

На основу поређења са Цариградом, Београд постаје Нови Јерусалим.³ Београд је на просторном плану изједначен са средиштем хришћанског света: он је „уистину седмоврхи град“.⁴ Са својим вишеслојним значењима Јерусалим је омогућавао поистовећивања деспотове престонице и маузолеја. Тако је Београд Јерусалим, горњи град је, слично Сиону, слика вишњег Јерусалима, а Ресава је град иже кь вышьнемоу Јерусалимоу съзю нцать и подобие.⁵

Претходни редови указују на преображај лика Константина Великог у Опширном житију деспота Стефана. Он је предак Стефана Лазаревића, чиме је деспот представљен као заштитник хришћана. Инсистирање на Константину као градитељу престонице и Новог Јерусалима није ново, али је овде служило изједначавању Београда и Цариграда.

Сматра се да је деспот Стефан освећивао Београд угледајући се на цариградски пример. О томе сведоче посвета града Богородици, подизање и обнављање бројних цркава у граду и његовој околини,⁶ место

¹ С. Марјановић-Душанић, *Династија и светлост у доба породице Лазаревић*, 91–92.

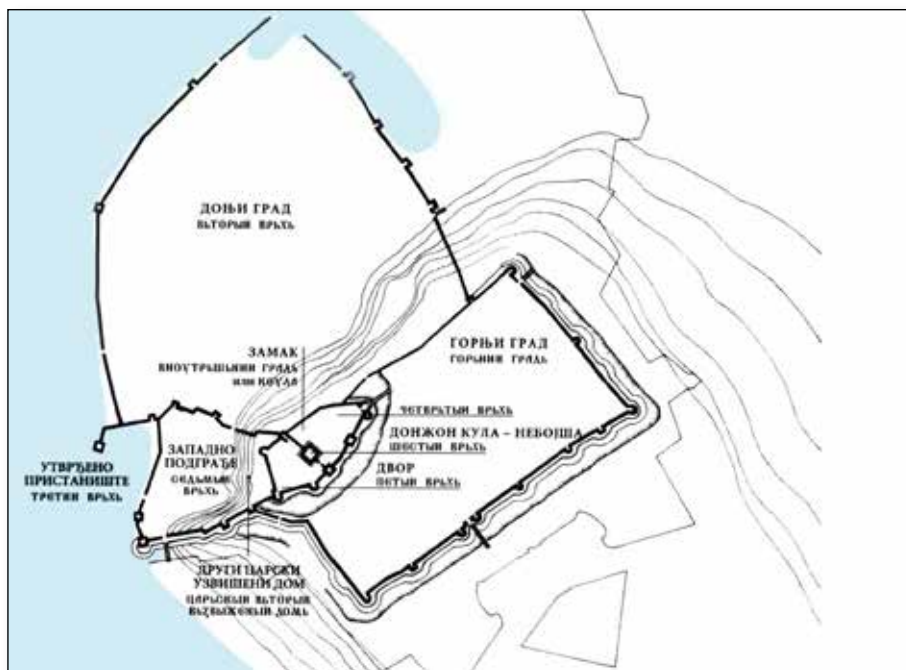
² М. Татић-Ђурић, *Икона Богородице Београдске*.

³ У основи конструисања Нових Јерусалима лежи њихово опонашање цариградског модела *translatio Hierosolymi*, али се у српском случају чини да је поређење са Цариградом носило посебна значења за лик деспота Стефана. О Београду као Новом Јерусалиму в. Ј. Ердџан, *Београд као Нови Јерусалим*; иста, *Изабрана места. Конструисање Нових Јерусалима*, 169–189.

⁴ Седам врхова су препознати у различитим деловима београдског града, в. М. Поповић, *Београдска шврђава*, 87–89. О опису Београда у контексту похвала у Опширном житију в. N. Radošević, *Laudes Serbiae*, 448–450.

⁵ *Константин Философ и његов Живој Стефана Лазаревића*, 288.

⁶ Попут манастира Успења Богородичиног, цркве Светог Николе са болницом и цркве Света три јерарха за сахрањивање архијереја у Периволији, *истио*, 287. У околини су у том периоду подигнути манастири Павловац, Кастаљан, Заова



Београдски град 1427. године, реституција плана и подела града према називима у Опширном житију деспота Стефана (према М. Поповићу)

Константина Великог у Опширном житију деспота Стефана и реликвије које су се нашле у београдским црквама. Ту се већ неколико столећа налазио нерукотворени лик Богородице, а реликвије Свете Петке, Теофано и Константина Великог пренете су у престоницу почетком 15. века.

Мошти двеју светица, међутим, биле су део реликвијарног програма у Трнову. Не треба искључити могућност да је Трново као ближа престоница било узор стварању светог простора српске престонице.¹

и Копорин, Т. Стародубцев, *Српско зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића* 1, 79, 85–87.

¹ Ово не би било необично: обезбеђивање идентитета Новог Јерусалима у Трнову испрва се одвијало преузимањем ауторитета и угледа Солуна преносом иконе Светог Димитрија („...у почетку у Трнову се поступак *translatio Hierosolymi* заснивао на *translatio Thessalonikis*”), Ј. Ердељан, *Изабрана месџа. Конструисање Нових Јерусалима*, 154–157.



Не треба заборавити ни то да је прва станица можда свих реликвија био Крушевац. Опробани модели у Крушевцу поновљени су у Београду, уз инсистирање на византијском узору (одакле су потекле све реликвије). Иако је због поређења Београда са Цариградом у Опширном житију деспота Стефана прва – „крушевачка” – фаза остала у сенци, њени се елементи могу назрети.

*

Почев од краја 14. и почетка 15. века реликвије отшелнице Петке, царице Теофано и Константина Великог освећивале су Крушевац и Београд. Преноси су били подстакнути жељом Стефана Лазаревића да освети престоницу и обезбеди заштиту светаца, односно да поред материјалне утврде обезбеди и духовну. Историјске околности – пад Трнова и Видина, Стефанова посета султановом двору и, вероватно, боравак у Цариграду – омогућиле су њихову набавку. Иако је само пренос моштију анахореткиње Петке посведочен транслацијом, да се наслутити да су све биле део реликвијарне дипломатије османског султана и византијског цара. Зато су вероватно све поклоњене. Историјске околности су, изгледа, утицале на то да преноси не буду свечани. Тиме значај присуства реликвија није био умањен: оне су биле гарант Стефановог ауторитета и престижа.

Пошто су преноси моштију подстицали штовање, били су потребни прославни списи. Занимљиво је да ни за један култ нису настала самостална дела. Постојећа опширна житија и службе су прерађивани како би се истакло ново боравиште реликвија и покровитељство над српском државом. Чини се да је култу Свете Петке било посвећено више пажње: Григорије Цамблак је саставио Слово о преносу моштију, као додатак Опширном житију из пера патријарха Јевтимија, и стихире које су прикључене старој Служби што је постојала у богослужбеној пракси од 13. века. За прослављање царице Теофано начињен је нов превод Опширног житија Николе Ђакона, а Јевтимијева Служба је прерађена. О посебном штовању Константина Великог после преноса сведоче реликвијар и редови у Опширном житију деспота Стефана.

Трновским и цариградским реликвијама мењала се харизма крви за харизму великих култова. Њима је преузимано идеолошко наслеђе пале бугарске и несигурне византијске државе. Можда је такав развој логичан – у време када су државе нестајале са Балкана не чуди то што је



политичка творевина са одређеном самосталношћу неговала идеологију на ширим основама. Њоме се српски деспот представљао Угарској, на чијој територији се Београд налазио, као наследник византијских и бугарских државних традиција. Мошти су остале одлика религиозног живота града на ушћу Саве у Дунав, можда и шире, до османског освајања Београда 1521. године. Тада су пренете у Цариград.

Смедерево под заштитом јеванђелисте Луке

У наредној престоници Српске деспотовине – Смедереву – прослављање Светог Луке обележило је религиозни живот. Штовање јеванђелисте било је подстакнуто преносом његових моштију из Рогоса почетком 1453. године. Иако пристизање апостолових моштију није надмашило жички реликвијарни програм, то је био други случај да се толико значајна реликвија нашла у српским земљама.

Путовања моштију апостола Луке одсликавају историју Византијског царства. Мошти су 357. године – у време сакупљања највреднијих хришћанских реликвија у Константинопољу – пренете из беотијске Тебе у цркву Светих апостола, где су боравиле покрај посмртних остатака апостола Андрије и Тимотеја. Реликвије Христових следбеника су више од осам столећа освећивале престоницу и биле темељ царске идеологије. Након 1204. године један витез је понео реликвије Светог Луке у своју домовину, односно требало је да доживе судбину многих цариградских светиња. Према једном од српских рукописа, витез је доживео бродолом, па их је зато продао локалном господару. Наредна два и по века мошти су боравиле на јонској обали, а потом их је, после османског освајања дела Епира 1449. године,¹ деспот Ђурађ откупио и 1453. године положио у смедеревску цркву посвећену Благовестима.

Упркос неповољним политичким и друштвеним околностима, штовању јеванђелисте Луке посвећена је изузетна пажња. У току шест година, колико су његове реликвије боравиле у Смедереву, настао је или је преписан велики број списа. Међу њима се налазе две транслације које пружају јединствен поглед на ову средњовековну процесiju.

¹ Тада су освојене Арта и околина. О овој етапи освајања Епира в. Ф. Бабингер, *Мехмед Освајач*, 238.



Због тога је научно интересовање било усмерено на њих.¹ Истраживања су допринела разумевању Смедерева као примерне градске средине, локалног духовног живота, природе свечаности преноса и балканске политичке ситуације.

Ипак, транслације нису биле основа прослављања Светог Луке. Његов апостолски лик био је познат српској средини. Према традицији, он је био образован, познавалац јудејске и грчке филозофије, лекарске вештине и сликарства. У словенским срединама Лука је везан за поста-нак прве нерукотворене Христове иконе, односно за легенду о Авгару, и за прву икону Богородице.² Он је био једна од најважнијих личности хришћанства и стога присутан у богослужбеној пракси. С преносом моштију јеванђелисте Луке започето је преображавање и прилагођавање његовог култа. Деспот Ђурађ и његови наследници посебно су га штовали у наредном периоду.³

Након преноса, прослављање апостола Луке састојало се од седмичних служби, старог празника престављења (18. октобра) и новог посвећеног преносу моштију у Смедерево (12. јануара). Прво ћу анализирати најчешће садржаје у богослужењу а затим саставе за октобарски празник, јер одражавају дужу традицију и колективну представу о јеванђелисти, и онда проучити саставе намењене јануарском празнику.

За седмична појања састављени су параклиси. Један је сачуван у Псалтиру са последовањем из педесетих година 15. века, заједно са Параклисом Симеону и Сави.⁴ Псалтир је имао посебно место у духовном животу Благовештењске цркве и Смедерева.⁵ Ту су сабрана

¹ Смедеревским култом Светог Луке до сада су се најсистематичније бавили: Л. Павловић, *Из византијско-српских и млетачких односа. Транслација и проблеми аутентичности тела еванђелиста Луке; исти, Прозни и њеснички сјиси настали у Смедереву*; Д. Поповић, *Мошти светих Луке – српска епизода*.

² О Св. Луки в. В. Милановић, *Култ и иконографија светих Луке у православу до средине XV века*, посебно 75–81.

³ О штовању Светог Луке после пада Деспотовине 1459. године в. потпоглавље *Покушај обнове: десетом Сјефан Бранковић*.

⁴ О параклисима из рукописа Музеја СПЦ 34 и 50 и значају овог рукописа в. потпоглавље „*Светијена двојица*”: *велики жујан Сјефан Немања (монах Симеон) и архиепископ Сави*, с литературом.

⁵ О смедеревским црквама и о њиховом претпостављеном положају и њиховим функцијама в. М. Поповић, *Ка проблему средњовековних цркви смедеревској града*, посебно 216.



молепствија највећим хришћанским светима (Богородици, Јовану Крститељу, апостолима Петру и Павлу, пророку Илији, првомученику Стефану итд.), како би се обезбедило њихово присуство у храму. Она сведоче о потреби и нади у небеску заштиту Смедерева и Српске деспотовине. Истовремено, покровитељством свети легитимишу деспота Ђурђа, на сличан начин као мошти Светог Луке и, можда, десница Јована Крститеља.¹ Стога је рукопис симбол позносредњовековне побожности и владарског програма деспота Ђурђа Бранковића.

Исти Параклис јеванђелисти Луки налази се у рукопису Патријаршијске библиотеке 165, који се такође датује у шесту деценију 15. века.² У питању је Зборник у којем су сабрани списи за прослављање апостола Луке: Служба са синаксарским житијем за 18. октобар, Служба преносу моштију са синаксарским житијем за 12. јануар, Повест о преносу моштију за 12. јануар, Слово о животу, успењу и преносу моштију, Похвално слово, и два параклиса.³ Рукопис је био намењен месту усредсређеног штовања, то јест цркви која је чувала мошти Светог Луке. Постојање два параклиса истом светом у једном рукопису јесте редак, а можда и јединствен, случај у рукописној заоставштини.

Како стоји у заглављу оба преписа, први Параклис јеванђелисти Луки требало је да се поје петком током целе године.⁴ Одабир дана у седмици вероватно није случајан. Четвртком се поје апостолима и Светом Николи, те су они чинили увод у појање јеванђелисти Луки.⁵ Такође, петак је дан Христове жртве који је у богослужењу обележен покајним мотивима, што представља одлику молепствија. Тако је Параклис одражавао основни тон седмичног дана.⁶

¹ О судбини Претечине деснице, која је била у поседу Бранковића, в. Д. Поповић, *Реликвија Претечине деснице у Сијени*, 47–48.

² Л. Павловић, *Прозни и њеснички списи настјали у Смедереву*, 28–29.

³ Служба са синаксарским житијем за 18. октобар на листовима 1а–61б, Служба преносу моштију са Повести о преносу моштију за 12. јануар на листовима 70а–169б, Слово о животу, успењу и преносу јеванђелисте Луке 171а–190б, Похвално слово јеванђелисти Луки 191а–224б, први Параклис 225а–240б и други Параклис 241а–271б.

⁴ Т. Суботин-Голубовић, *Параклис светиом Луки*, 107.

⁵ Л. Мирковић, *Православна литурјика или наука о бојослужењу* 2, 145–146.

⁶ На везу између седмичног дана и читања Параклиса јеванђелисти Луки указала је Т. Суботин-Голубовић, *Параклис светиом Луки*, 104–105.



Иако Параклис јеванђелисти Луки није настао на основу постојећих канона и стихира светом, већ је изворно дело српске књижевности,¹ према обичају се молитвени делови издвајају у односу на канон. Истиче се да је молитва упућена Господу, Богородици и „славном и свехвалном апостолу и јеванђелисти Луки који је похрањен у том граду и тој светој обитељи”.² У њој се тражи спасење од глади, потопа, огња, мача иноплеменика и ратова. Потом се моли Господу, Богородици и Луки „за благочастиве и христољубиве деспоте наше, за државу, за победу, за мир”.³ На основу помена деспота у множини, што се могло односити само на деспота Ђурђа и његовог савладара деспота Лазара, закључено је да је спис настао између 1453. и 1456. године.⁴

Од првог тропара, а посебно у канону, истиче се појање покрај „раке моштију”. Рака је „богодаровано скровиште”, а свети се моли да сакрије од беде и страдања оне који јој прилазе, да отвори врата срца покајању, да услиши молбе оних који јој прилазе са сузама; раку славе верни, јер је Лука заступник, хранитељ, помоћник и избавитељ из свих невоља. Тиме се потврђује да је спис настао за појање у митрополијској цркви Благовештења.⁵

Апостол је слављен као исцелитељ, лекар (врачъ б(о)ж(ь)ствны) и изгонитељ бесова. Он се моли за спасење, избављење од грехова и скрби душевних и телесних, грехова вољних и невољних и за помиловање. Ти редови су настали вероватно угледањем на молабне каноне Богородици из Октоиха.⁶ Занимљиво је да се у канону наводи како се може појати или градъ или господам(ь) или инома комъ.⁷

Први Параклис јеванђелисти Луки разликује се од помињаних молепствија (Симеону и Сави, Стефану Дечанском и Петки) по наглашеним молбама за физичко спасење. Спасење се тражи за град (Смедерево) и за српске деспоте. У завршном делу јеванђелиста се моли за успех у борбама против иноплеменичних(ь) и за „државно укрељење”.

¹ *Исѣо*, 103.

² *Исѣо*, 111.

³ *Исѣо*. Након тога се наводи и појање коме ко жели.

⁴ Л. Павловић, *Прозни и ѿснички сѣиси настѣали у Смедереву*, 53–54.

⁵ То је већ примећено у: Т. Суботин-Голубовић, *Параклис свѣѣом Луки*, 105.

⁶ Т. Суботин-Голубовић је показала да су вероватни узорни овом канону били молабни канони из Октоиха, *исѣо*, 108–110.

⁷ *Исѣо*, 112.



Наиме, први пад Смедерева 1439. године појачао је страх за опстанак и преживљавање борби са Османлијама. Због тога су наде полагане у мошти Светог Луке.

Други Параклис јеванђелисти Луки из рукописа ПБ 165 нема назнаку о времену појања. Можда се подразумевало да се поје петком, као и претходни, а можда је појан у неким другим околностима. Његов садржај се разликује од првог Параклиса, уз то да понавља јектенију (молитву).¹

Садржај другог Параклиса не проистиче из савремених политичких околности. Да је био намењен појању покрај моштију показује стално позивање на њих: оне доносе спешешће, оне су утврђење и спасења стена, скровиште; рака моштију неоскудно дарује исцељење, богатство исцељења.² Свети се моли да буде вернима заступник, да моли Христа Бога за њих, да их избави од сваке беде и скрби, да утиша буру, да буде заступник и тврд хранитељ и да се моли за спасење душа.³

Први Параклис јеванђелисти Луки био је намењен Смедереву, односно целој Српској деспотовини – где је живот био обележен страхом од Османлија. Страху од Османлија дугује се политички удео списа: тражи се помоћ за српске деспоте и њихова победа. Тиме се, посредно, оснажује њихов положај. Други Параклис јеванђелисти Луки нема те садржаје, већ претпоставља обраћање светом у тренутку великих недаћа. Везан је, дакле, за опште животне услове у Смедереву. Изузетне неприлике нису наведене, а подједнако се тражи духовни и физички спас. Због тога је сроднији другим анализираним параклисима.

Празнику успења 18. октобра била је намењена Служба јеванђелисти Луки. Ова аколутија је макар у неком (ако не у потпуном) облику била позната у богослужбеној пракси.⁴ Настала је на основу грчке

¹ *Истѿо*, 111; ПБ 165, 243а.

² ПБ 165, 242б, 243а, 244а, 244б, 267б, 268а.

³ *Истѿо*, 243а, 244б, 246а, 269б.

⁴ У рукопису Црколез 6, Празничном минеју за септембар–децембар из 1390/1395. године, налази се Служба јеванђелисти Луки која има неке исте стихире као у Зборнику ПБ 165 (Служба је на листовима 75–81). То није једини познати рукопис настао пре преноса моштију у Смедерево са том Службом (на пример Дечани 148 и Црколез 7). В. описе рукописа у: *Ойис ћирилских рукописних књиѿа манастира Високи Дечани* 1, 587–593, 643–651.



службе, те је њено порекло одредило садржај.¹ Иако није сачувана у целости – недостају делови мале и велике вечерње и јутрења – открива садржај Лукиног култа пре 1453. године.

Служба показује свестраност Лукиног светачког лика: он је лекар, Павлов следбеник, писац Јеванђеља, чудотворац и први иконописац. Његовом лекарском умећу посвећено је мање простора – само се наводи да је лечио тела и био духовни врач. Живот са апостолом Павлом и писање Јеванђеља су, очекивано, средишње теме. Лука је Павлов следбеник, пратилац, сапутник, ученик, обогатио се његовим учењем и од њега се научио благодати.² У више наврата се наглашава да је од Павла – великог и свештеног проповедника – научио Јеванђеље и написао га.³

Састављање Јеванђеља добило је најпоетичније изразе. На малој вечерњи се наводи да је Лука као едемска река устројио смирење и окружио јеванђелским водама земаљске крајеве.⁴ „Водене” метафоре су присутне у канону. Ту се говори да је невесту Христову (Цркву) украсио Јеванђељем као венцем, да је у све земље и крајеве дошло његово знање, да он напаја народе Јеванђељем као река земљу, да срца верних напаја духовним струјама, да је устројио веру и избавио свет из тамнице и да је словописац божанственог Јеванђеља.⁵

Помени чуда и исцељења крај моштију такође су важан део Службе, посебно на крају јутрења. Од Луке се траже молитве за оне који притичу његовим моштима, избављење од страсти и беде и струје исцељења.⁶ Христова црква се весели што има његове мошти које су „државнима похвала и крепки помоћник” и „укрепљење”.⁷

¹ Изнето је мишљење да је Служба јеванђелисти Луки за 18. октобар преведена са грчког у време преноса моштију. Један од разлога превођења могао је бити тај да је требало да послужи као узор Служби преносу моштију. Претпоставку је изнела Т. Суботин-Голубовић, *Смедеревска служба преносу моштију светој айосџола Луке*, 139. Исто је претпостављено и за прозни део рукописа који је назван Словом о животу, уснућу јеванђелисте Луке (како је наведено, на листовима 171а–240б), Л. Павловић, *Прозни и њеснички сџиси настџали у Смедереву*, 8.

² Неке од примера в. у рукопису ПБ 165 на странама 3б, 11б, 21б–22а, 33а, 53б.

³ *Исџо*, 25а–25б.

⁴ *Исџо*, 2а.

⁵ На пример: *исџо*, 24а, 29а, 32а, 32б, 34б–35а, 53б.

⁶ *Исџо*, 55а–56а.

⁷ *Исџо*, 13а, 56а.



После шесте песме канона налази се Синаксарско житије. Ту се говори о Лукином пореклу из сиријске Антиохије и о томе да је био лекар, да је пришао Христу слушајући о његовим чудима и да се убројао међу мученике.¹ Пратио је Павла, био је „телесни врач” и бавио се душевним оснаживањем. Приповеда се о смештању моштију у Тебу, појављивању знамења на гробу и преносу за време Констанција, сина „великог Константина”. Мошти су биле положене у цркву Светих апостола покрај посмртних остатака апостола Андреја и Тимотеја. На крају се описује први Богородичин образ који је Лука насликао.

Покрај Синаксарског житија јеванђелисте Луке налазе се кратак помен мученика старца Марина и Синаксарско житије Јулијана Ефратског. Исте хагиографије постоје у старијим преписима Службе јеванђелисти Луки у српским рукописима.² То потврђује тезу да је Служба одраније била позната у богослужењу.

Служба и Синаксарско житије настали су вероватно у време боравања моштију апостола Луке у Цариграду (пре почетка 13. века). Сходно томе, у Синаксарском житију се помиње само први Лукин пренос. У Служби се апостол слави пре свега као „стројитељ Новог Завета”,³ док су његова мученичка смрт и сликање првог Богородичиног портрета остали у сенци. Укључивање ове Службе јеванђелисти Луки у Зборник показује да су (православне) основе штовања Светог Луке задржане после преноса 1453. године.

Празновање преноса моштију 12. јануара јесте круна српског култа Светог Луке. Сви списи намењени овом празнику налазе се у рукопису ПБ 165. У њих се убрајају Служба преносу моштију са синаксарским житијем и Повест о преносу моштију.

У Служби преносу моштију поновљене су бројне стихире из Службе за 18. октобар. На великој вечерњи преузете су литијне стихире као и део тропара који говори да је Лука Цркви „непоколебиво утврђење, државним похвала и крепки помоћник”.⁴ У канону су поновљени стихови који говоре да је Лука „невесту Христову божанствено украсио Јеванђељем” и којима се тражи избављење од сваке напа-

¹ Синаксарска житија се налазе на странама *истіо*, 37а–44а.

² Попут оне у Црколезу 6.

³ ПБ 165, 14б.

⁴ *Истіо*, 8а–9а, 13а–б, 18б; у Служби преносу моштију Т. Суботин-Голубовић, *Смедеревска служба преносу моштију светој айостіола Луке*, 141, 144–145.



сти, а затим и они у којима се говори о распрострањању његовог дела.¹ Преузети су, такође, делови из девете песме канона и завршне стихире на јутрењу.² Понављање мотива реке чудеса (и исцељења) које истачу мошти потврђује утицај октобарске аколутције.³ На основу тога се може закључити да садржај култа није мењан.

Занимљиво је да нису преузете стихире које говоре о Лукиној вези са апостолом Павлом. Јеванђелиста је на великој вечерњи поређен са Мојсијем. Обојица су сматрани законодавцима, а време пре њих пореди се са египатским ропством; то поређење се наставља у канону.⁴

Нове стихире – настале у Српској деспотовини после преноса моштију – везане су за место и време појања. Служба садржи акростих који је у ствари молитва за спасење.⁵ Новим стихирама славе се кивот, Црква, држава и деспоти. Лукине мошти „с радошћу Српска црква” прима, Црква празнује пренос „свештеног тела” Лукиног.⁶ Доласком његових моштију Црква се „осветила... и украсила” а оне „напајају српску државу”.⁷ Иако није особеност аколутција, молитвено обраћање и тражење помоћи обележава цело дело. Због тога се са кивотом србьскаа рѡдоначелїа сп(а)саєть д(ь)ньсь... вьсакого варварскаго ѡзлюбленїа; мошти треба да избаве српску државу и да буду „утврђење том граду”.⁸ Лука се моли да разори цракъ люворатных(ь) ѡгарєн.⁹

При крају јутрења Богородица и апостол Лука се зазивају да спасу „наше христољубиве деспоте и тај град и све људе” и да утврде „скиптар деспота наших”.¹⁰ Поред тога што показује да је Служба преносу моштију писана када и први Параклис – између 1453. и 1456. године,

¹ ПБ 165, 24а–б, 29а–б; у Служби преносу моштију Т. Суботин-Голубовић, *Смедеревска служба ѡреносу мошћїију свейої аїосїѡла Луке*, 152–153.

² ПБ 165, 52б–53б, 55б–56б; у Служби преносу моштију Т. Суботин-Голубовић, *Смедеревска служба ѡреносу мошћїију свейої аїосїѡла Луке*, 155–156.

³ Т. Суботин-Голубовић, *Смедеревска служба ѡреносу мошћїију свейої аїосїѡла Луке*, 147.

⁴ *Исїѡ*, 141–142, 149.

⁵ *Исїѡ*, 139.

⁶ *Исїѡ*, 140, 141.

⁷ *Исїѡ*, 146, 148, 150.

⁸ *Исїѡ*, 141, 149, 151.

⁹ *Исїѡ*, 151.

¹⁰ *Исїѡ*, 154.



заједничке теме и атмосфера сведоче да се пренос Светог Луке одиграо под сенком опасности од Османлија и Угара, те су се од њега више него раније очекивали заштита и избављење.

У Служби преносу моштију сачувано је Синаксарско житије, које није истоветно хагиографији из Службе за 18. октобар али доноси исте податке. Ово Синаксарско житије је скраћени уводни део Повести о преносу моштију.¹ Да је Повест о преносу моштију читана исто 12. јануара показују назнака у Служби преносу моштију и наслов дела.²

Повест о преносу моштију најбоље приказује однос штовања Светог Луке и конкретних историјских околности. Она је детаљно испитана и упоређена са другом транслацијом.³ Упоредном анализом приказани су услови преноса и његове етапе, значење и смисао појединих делова процесије и улога владара, клера и народа у тим догађајима. Ја ћу напустити упоредни метод, јер је само за спис у рукопису ПБ 165 потврђено да је био део богослужења.

Повест о преносу моштију настала је када и Служба преносу моштију и први Параклис јеванђелисти Луки. Штавише, овде су деспотъ Гюргъ съ с(ы)номъ възлюбленнѣицъ деспотомъ ѿздромъ поименице помениути.⁴ Овај спис садржи све елементе транслација. Састоји се од кратког житија праћеног са три описа преноса моштију. Пренос с почетка 13. века осветљава начин на који је светац бирао место где ће почивати. У овој приповести деспот Карло – претпоставља се епирски деспот Карло I Токо – не успева да пренесе Лукине мошти у Арту. Боравак моштију у Рогосу доноси напредак и обиље, што као хагиографски топос обећава благостање српских земаља.⁵

Следи приповест о преносу моштију у Деспотовину, који је од почетка био оденут велом чудесног. О постојању реликвије сазнало се „од неког човека” који је деспота Ђурђа у „земљи босанској” саветовао да је испроси од султана – касније се наводи да је апостол „известιο о себи”. Деспот је уз апостолову помоћ, који је у „Хадријанопољу омикшао срце

¹ *Истѣо*, 152 и Т. Суботин-Голубовић, *Свѣтѣи айосѣол Лука*, 172.

² *Иста*, *Смедеревска служба ѿреносу моштију свѣтѣої айосѣола Луке*, 152 и *иста*, *Свѣтѣи айосѣол Лука*, 171.

³ Л. Павловић, *Прозни и ѿснички сѣиси насѣтали у Смедереву*, 38–45; Д. Поповић, *Моштии свѣтѣої Луке – срѣиска еѣизода*, 296–313.

⁴ Т. Суботин-Голубовић, *Свѣтѣи айосѣол Лука*, 173.

⁵ На странама *истѣо*, 172–173.



амиру”, добио писану потврду о праву на пренос. Претпоставља се да је Мара Бранковић, деспотова ћерка која је била послата у харем Мурата II, утицала на то да се добије дозвола за пренос.¹ Ипак, управници града нису хтели да предају мошти и однели су их у градску кулу. Срби су тајно у њу ушли, узели мошти и с њима побегли.

Крађа реликвија представљала је један од начина доласка у посед моштију, поред куповине и поклона.² Чини се да су у случају Светог Луке заступљени сви начини: одобрење од султана Мехмеда може се сматрати поклоном, а говори се да је и деспот Ђурађ учинио извесна даривања. Из других извора се сазнаје да је деспот мошти заиста купио.³ Вероватно је реч о куповини која је оденута велом поклона. Можда и тајни излазак из града треба сврстати међу топосе којима је прикривена куповина моштију.⁴ Том епизодом потврђен је углед и значај реликвије, а чудом преласка реке – када се делегација није оквасила – показана је светитељева сагласност с преносом.

Након изласка из Рогоса следи путовање које прате „многа чуде­са и исцељења”.⁵ Због сведеног описа закључено је да је аутор присуствовао само свечаностима у Смедереву.⁶ Ти редови су привлачили највише пажње будући да је свако пристизање моштију на одредиште уједињавало владајућу породицу, клер и градско становништво и сим-

¹ Д. Поповић, *Мошти светог Луке – српска епизода*, 301.

² О начинима доласка у посед реликвија в. увод у потпоглавље *Доба преноса моштију*. О крађи реликвија као пракси познатој под називом *furta sacra* в. Р. J. Geary, *Furta Sacra*. У српској средњовековној историји света крађа одиграла се приликом преноса моштију Светог Саве из Трнова у Милешеву, в. С. Марјановић-Душанић, *Реликвије, чудотворења и furta sacra*, 289–294.

³ О куповини се сазнаје из писма босанске краљице Марије, ћерке деспота Лазара, упућеног Иванишу Влатковићу 25. августа 1463. године. Писмо и цена плаћена за мошти анализирани су у: Л. Павловић, *Из византијско-српских и млетачких односа. Транслација и проблеми аутентичности шела еванђелиста Луке*, 48–51.

⁴ О крађи реликвија као литерарној пракси в. Р. J. Geary, *Furta Sacra*, 133.

⁵ Т. Суботин-Голубовић, *Свети ајосиол Лука*, 175.

⁶ Л. Павловић, *Прозни и ђеснички сјиси настали у Смедереву*, 44. Према писцу, смедеревска свечаност превазишла је олимпијско позориште. Реч позориште треба разумети као обједињавање народа који присуствује догађају преноса, Т. Суботин-Голубовић, *Како разумети речи „множаје олийјскајо њозоришћа“ у Повести о преносу моштију св. апостола Луке у Смедерево?*



болисало државни поредак.¹ Адвент је служио приказу моћи, најчешће тако што је владар ишао поворци у сусрет и потом скидао инсигније, настављајући учешће голе главе и бос, неретко носећи мошти.² Тиме је показивао понизност пред Богом и његовим изабраником.

У сусрет моштима на један дан удаљености од Смедерева дошли су владар и наследник, деспоти Ђурађ и Лазар, са синклитом. На растојању од пет попришта дочекала их је деспотица Ирина са децом.³ Наравно, дошло је и мноштво народа – свештеници, ђакони и монаси, богати и убоги, сви са женама и децом – односно целокупно друштво. Колона је једва успела да уђе у престоницу. Тек пошто се деспот умешао могло је да се настави са завршним етапама преноса: бдењем у цркви деспотског замка и полагањем у седиште митрополије, према обичају десно од врата.

Царица Мара је даривала фелон од сиријске „златотканине”. Тај дар је био уобичајени начин учешћа жена у обредима преноса, а може се сврстати и у обичај пресвлачења моштију.⁴ Следи опис друге групе чуда којима је свети показивао да преузима нову заједницу у заштиту.⁵ Једно чудо тиче се спадања катанаца са кивота, чиме је свети показивао да сам себе чува. То је потврђено тиме што је ђакон, који га је мантијом нехотице додирнуо, занемео. Издваја се пораст апостоловог тела у кивоту за пола лакта што је откривено приликом одевања моштију у фелон царице Маре. Очекивано, дошло је до „различитих исцељења”.

Повест о преносу завршава се описом ходочашћа у Смедерево. Помињу се многи који су долазили на видџније и поклонјеније светом. Тиме

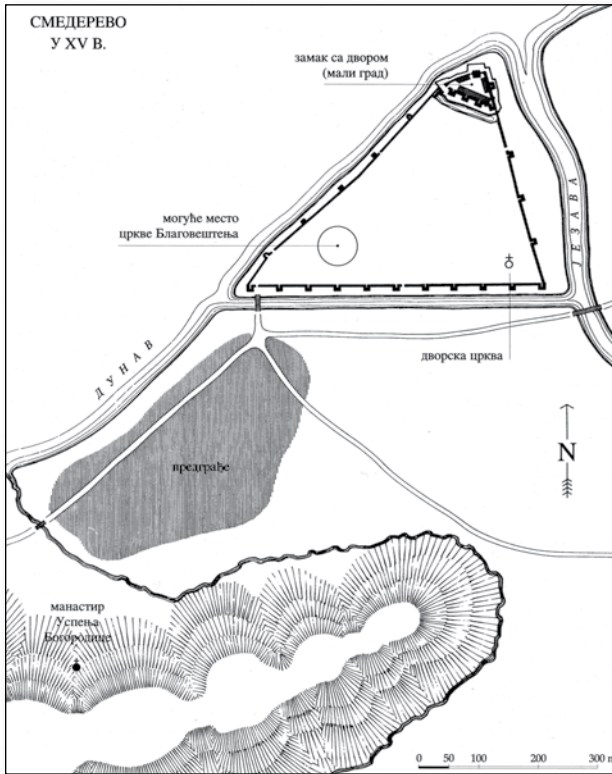
¹ S. Marjanović-Dušanić, *Se souvenir de Byzance. Les reliques au service de la mémoire en Serbie*, 104.

² E. Vozócky, *La politique des reliques*, 224–254. О обичају учешћа владара у трансляцијама на примеру преноса Светога Симеона в. Д. Поповић, *Српска владарска translatio као ѿпријумфални adventus*, 243–245.

³ Поприште представља једну српску миљу, односно око 1320–1365 метара, што би значило да је деспотица Ирина с преосталом децом дочекала мошти на нешто више од 6,5 километара од града. Види одредницу Мере и тегови, *Лексикон српској средњег века*, 392–396 (С. Ђирковић).

⁴ О обичају пресвлачења моштију в. потпоглавље *Весник новој доба: кнез Лазар*.

⁵ Т. Суботин-Голубовић, *Светии аѿсѿѿол Лука*, 177–178. Анализу ових делова в. Д. Поповић, *Мошти светѿѿѿ Луке – српска ейизода*, 307–309.



Смедеревски град са предграђем, средина 15. века (према М. Поповићу)

се престоница Српске деспотовине показује као свето место које су посећивали православни, Пеџони и Германи и гл(аго)лџин Јогиварди.¹

Ходочасници Мађари, Немци и Италијани оповргавали су сумње у чудотворења Светог Луке у Смедереву. Према спису, „малодушни” нису веровали да су се мошти увећале за пола лакта и да су испуштале снажна благоухања – како „многоцењеног” мира, тако и крина, цвећа и јабуке.² Пошто су ово јединствени подаци у српској књижевности, треба размотрити узроке њихове појаве.

Историјски тренутак у којем су пренете мошти Светог Луке, чини се, исходиште је појаве „малодушних”. Неповерење у чуда је суштински било неповерење у аутентичност реликвије. Оно се могло јавити због

¹ Т. Суботин-Голубовић, *Свети ајосџол Лука*, 178.

² *Исџо*, 177.



већег протока реликвија као последице османских освајања. Као и после 1204. године, мошти су ишле из руке у руку, што је отварало могућности за кривотворења и, последично, за сумњу у способност чињења чуда.¹ Такође, велика страдања, од којих верници нису спасавани, могла су подстаћи сумњу у идентитет реликвија.

Градска средина је изнедрила хагиографски топос сумње у чуда. Он проистиче из сложенијег верског пејзажа позноантичких градова. Тада су чуда била залог преобраћања у хришћанство, те их је, природно, пратила неверица. Прикази сумњи и њихово оповргавање потом су постали намењени онима који би иста осећања развили приликом читања и слушања житија.² У овом случају позорница јесте град – штавише престоница – и друштво лаицизиране културе која је, можда, била ближа позноантичкој.

На крају списка говори се о установљењу два празника, посвећена преставању и преносу моштију у Смедерево. Ту се наводи да је деспот Ђурађ даривао *рѣкъ сребрѣноу позлащеноу*. Последњи редови, како је истакнуто, посвећени су опису кивота – приказују „идејно и визуелно средиште култа”, место исцељења, метафору вере у чуда и предосећање Небеског Јерусалима.³ Од реликвија се очекивало спасење „наше државе”, како су молили деспоти Ђурађ и Лазар приликом сусрета са моштима.⁴

Иако занимљив и на многе начине јединствен састав, Повест о преносу моштију само је један од списка намењених прослављању Светог Луке у Смедереву. Основу смедеревског култа чинили су параклиси, службе и житија, па тек онда транслација. Култ је прилагођен српској средини истицањем да српске земље и српски владари уживају апостолову заштиту. Суштински, прослављање је остало доследно православном култу Светог Луке.

Штовању апостола Луке била су намењена још два састава из Зборника ПБ 165: Слово о животу, успењу и преносу моштију и Похвално слово. За оба се каже да су читани „на тај празник”. Пошто се

¹ О овим последицама Четвртог крсташког рата в. Н. А. Klein, *Eastern Objects and Western Desires*, 300–306.

² Примере види у: А. Kaldellis, *The Hagiography of Doubt and Scepticism*, са изворима и литературом.

³ Д. Поповић, *Мошти светіої Луке – српска ейизога*, 312.

⁴ Т. Суботин-Голубовић, *Светіи айосіол Лука*, 175.



налазе иза Повести о преносу моштију, могуће је да су читани 12. јануара.¹ Први спис је вероватно преведен са грчког језика, пошто описује пренос Лукиних моштију у Цариград и њихов боравак у царском граду.

Слово о животу, успењу и преносу моштију јеванђелисте Луке, које није сачувано у целини, јесте спој три краћа списка. У делу о животу прво се приказују Христово делање, његова учења и чуда, Распеће и Васкрсење. Говори се о томе да је Лука пратио Павла од Јудеје до Рима и да га је напустио како би отишао на исток. Потом следи опис преноса Лукиних моштију у Цариград за време Констанција. Ту се наводи да је цар Јустинијан даривао „сребрну раку” моштинама јеванђелисте Луке.² Може се помислити да је у Повести о преносу моштију истакнуто да је деспот Ђурађ даривао сребрни и позлаћени кивот како би био упоређен са византијским царем.

Похвално слово јеванђелисти Луки могло је настати у Српској деспотовини. На то упућују чињеница да су похвале биле писане у том периоду и садржај списка. Лука је апостолска слава и васељенска похвала, својим писањем он точи мед и млеко земљи, он је спасоносно пристаниште.³ Помен моштију указује на то да је спис био намењен читању покрај њих. Тражи се спасење од трпљења, беде, сваког озлобљења и варварских инвазија, као и утврђење у православној вери. Такође, потражује се утврђење државе.⁴ Иако се ови садржаји могу приписати општим местима, остаје могућност да представљају производ српских друштвених и политичких услова шесте деценије 15. века.

Рукопис Патријаршијске библиотеке 165 заправо је конволут, те нуди још података о прослављању Светог Луке у Смедереву. После Службе за 18. октобар налази се неколико листова (62–68) који садрже прозни спис о Светом Луки. Поред тога, у други Параклис уметнути су листови који нису били његов део, а који су данас под бројевима 249–265 (са изузетком листа 264, који је део другог Параклиса). На њима се налазе делови службе (листови 249 и 265) и прозни спис. Откривају се и ознаке свешчица 10, 11 и 12. Да те свешчице нису биле део оригиналног Зборника Светом Луки, говори то што се на свешчицама тих бројева налазе аколутије.

¹ ПБ 165, 170а, 191а.

² *Истио*, 189б.

³ *Истио*, 192а, 198б, 220а.

⁴ *Истио*, 220а, 221б, 223а.



На тим листовима налазе се, погрешно повезани, делови Слова о животу, успењу и преносу моштију јеванђелисте Луке. Да онај који је сређивао рукопис није добро познавао материју, показује то што је део прозног Слова уметнуо у Параклис јеванђелисти Луки и то што се, на пример, део о преносу чита од 253. ка 250. листу.

Овај податак говори да је Слово о животу, успењу и преносу моштију вероватно било познато пре састављања Зборника ПБ 165 (као и Служба за 18. октобар и први Параклис). То води закључку да је Зборник настао ради сабирања прославних списа апостола Луки. Кратак период у којем су настали ови преписи говори о ономе што су истраживачи наслућивали – да је култ Светог Луке у Смедереву био од највећег државног и црквеног значаја.

Спомену јеванђелисте Луке било је намењено шест састава сакупљених у рукопису париске Националне библиотеке.¹ И овај рукопис је у целини посвећен Светом Луки и писан је једном руком. У њему се налазе Слово блаженог Теодорита (вероватно Теодорита Кирског), Први и Други пренос моштију, затим Трећи пренос у Смедерево, О чудима јеванђелисте Луке и још једно Слово јеванђелисти Луки. Иако су четврти и пети спис привлачили већу пажњу – јер говоре о догађајима у Српској деспотовини, свети се свим текстовима представљао читаоцима и слушаоцима. Средишњу тему чине преноси моштију, те се може рећи да је рукопис посвећен историјату реликвија Светог Луке.

Овај невелики рукопис (састављен од 29 листова) преписан је на крају седме или на почетку осме деценије 15. века. За анализу би био важан одговор на питање: да ли су списи сакупљени из више рукописа (као у Зборнику) или је цео рукопис преписан са истоветног предлошка? Односно, питање је да ли су списи функционисали као целина у време Српске деспотовине? Чини ми се да би одговор могао бити потврдан. Слово блаженог Теодорита даје основне податке о апостола Луки а следе га текстови о преносима моштију и о чудима. Четврти и пети спис јесу везани за Смедерево, али смисао добијају тек са осталим саставима. Једино последње Слово јеванђелисти Луки нема јасну намену у свом текстуалном окружењу, мада је могло да буде замишљено као закључак.

¹ У питању је рукопис са сигнатуром Slave 46. Опис рукописа в. у: Т. Јовановић, *Инвентар српских ћирилских рукописа Народне библиотеке у Паризу*, 311.



Уколико не постоји назнака места и датума читања транслација, не може се закључити какву су улогу оне имале у прослављању светог. Народни језик удаљава дела из Париског рукописа од богослужења. Можда су читана на двору у време празника преноса моштију и/или престављења, или у сеоским црквама где су била лако разумљива. Окренутост историјском и конкретном иде у прилог тој претпоставци. Па ипак, на почетку двају слова тражи се благослов, што указује на то да су читана у манастирској трпезарији.

У Слову блаженог Теодорита приповеда се о Лукином животу и путовањима, о легенди о Авгару, о Христовом нерукотвореном лику и Распећу и о сликању цариградске иконе Богородице.¹ Следе два текста о преносима у Цариград и у Рогос. Леонтије Павловић је сматрао да је пренос у Рогос могао описати српски писац на основу података које је добио на лицу места.² Боравак моштију у Рогосу је кратка епизода између преноса у „у царствујући град, у велики Константинопољ” и путовања „ка владајућем граду, славном Смедереву”.³

Следе Трећи пренос и О чудима јеванђелисте Луке.⁴ Не чини се да се Повест о преносу моштију издваја по томе што се догађаји често тумаче у равни чудесног, док се у Трећем преносу описују са пуно појединости.⁵ На пример, у Трећем преносу је сазнање о реликвији добило највише простора, а оно се одиграва под окриљем чудесног. Ту је разговор са старцем добио своје место, па се писац пита „да ли човек да ли анђео беше онај старац?”.⁶ Разлика између два списка тиче се тога што се у Повести о преносу моштију догађаји виде као део Свете историје, док је Трећи пренос окренут савременом слушаоцу и именује личности које су му могле бити познате – али се не изоставља чудесно.

У Трећем преносу описује се боравак деспота Ђурђа и Лазара у Теочаку где су сазнали за свете мошти у Рогосу, добијање дозволе за пренос од „агаренског кнеза” Мехмеда и пренос током којег је свети начинио многа исцељења. Истиче се помен српског патријарха Никодима

¹ И. Павловић, *О Св. Луци и њенашању њејовој шела*, 75–87.

² Л. Павловић, *Прозни и њеснички сјиси насјјали у Смедереву*, 35.

³ И. Павловић, *О Св. Луци и њенашању њејовој шела*, 88, 93.

⁴ *Исјо*, 90–96.

⁵ Д. Поповић, *Мошћи светјој Луке – срјска ејизода*, 302. При томе, Трећи пренос је по обиму краћи.

⁶ И. Павловић, *О Св. Луци и њенашању њејовој шела*, 91–92.



који је први пришао моштима на реци Морави јер се у Повести о преносу наводи да је патријарх, упркос наредби деспота Ђурђа, тамо послао свој клер пошто је био болестан. Изнето је мишљење да је писац Трећег преноса навео да је патријарх био присутан како се „не би одузело свечаном карактеру догађаја”.¹ Ово јесте добро објашњење, док би разлог за изостанак могао бити у проблематичном односу деспота Ђурђа према црквеним великодостојницима.²

И у Трећем преносу је деспот изашао у сусрет моштима у близини Смедерева. Истиче се да је деспот Лазар даривао кивот светитељу и завесе украшене златом, док је деспот Ђурађ даривао „злато и сребро, часно камење и бисере и светле и многоцене различите одежде”.³ Потом се помињу пораст тела за један педаљ⁴ и многа исцељења. Занимљиво је да писац не говори о невери у чудо пораста тела.

Трећи пренос се уклапа у жанр транслација: већа пажња је посвећена чудесном него егземпларном и у великој мери испољена је везаност за историјске околности (потраживање дозволе од султана, именовање посланства и учесника у преносу). Следи каталог од осам чуда, који представља једини спис ове врсте у изучаваном периоду. Писање каталога чуда (*miracula*) процветало је у позновизантијским престоницама – Контантинопољу и Трапезунту, јер се њима поново успостављао углед тих места као светих.⁵ Исти случај налази се и у Трећем преносу: описују се чуда која су везана за Смедерево, ново свето место и утврђење Српске деспотовине.

У спису О чудима описују се полазак моштију на путовање, прелазак реке, чуда што су се дешавала на месту полагања ковчега ради одмора, исцељење бесних... Међу њима се помиње негативно чудо – када је Лука „разболео” око свештенику који није веровао у идентитет реликвије. Наравно, он га је оздравио пошто се свештеник помолио и

¹ Г. Суботић, *Пећки патријарх и охридски архиепископ Никодим*, 217, нап. 18.

² Уп. М. Благојевић, *Деспоин Ђурађ Вуковић и српска државност*, 52–53.

³ И. Павловић, *О Св. Луци и њенашању њејовој њела*, 95. У Повести о преносу моштију деспот Ђурађ је даривао кивот свецу.

⁴ У Повести о преносу моштију се наводи да су мошти порасле за пола лакта (29–30 цм), а овде – за један педаљ, што је нешто мања јединица (22–23 цм), Мере и тегови, *Лексикон српској средњег века*, 394 (С. Ђирковић)..

⁵ Дакле, и византијски каталози чуда били су везани за секуларни свет, S. Efthymiadis, *Late Byzantine collections of miracles*.



прислонио око на руку светог.¹ И писац ових дела, дакле, бележи појаву „малодушних”. Стога се може помишљати на то да два списка сведоче о измењеном односу према светима у Српској деспотовини, а не о појединачном изолованом случају.² Рукопис се завршава још једним Словом, чиме је приповест о Светом Луки заокружена.

Сачувани текстови пружају изузетну прилику за праћење прилагођавања једног од најважнијих хришћанских култова српској средини. Одабир Луке за пренос може се објаснити престоничком етапом његовог култа, што значи да је настављена крушевачка и београдска пракса освећивања државног средишта. Бројни списи сачувани у четири рукописа показују значај тог догађаја за српску државу. Њихове различите намене сведоче о различитим оквирима штовања Светог Луке: један је био под окриљем Цркве и други, световнији, везан вероватно за владара и његов двор.

Краткотрајни боравак моштију у српским земљама није оставио трага у савременом сликарству. У задужбинама из тог доба представа Светог Луке налази се само у Јошаници.³ „Српска епизода” култа светог Луке завршила се преносом моштију у Јајце пре пада Смедерева захваљујући Марији, ћерки деспота Лазара и босанској краљици, а након кратког боравака на територији Дубровачке републике мошти су биле пренете у Венецију, где се чувају и данас.⁴

*

До преноса моштију јеванђелисте Луке дошло је због жеље деспота Ђурђа Бранковића да обезбеди своју престоницу, као што је то учинио

¹ Оно се може сврстати у чуда–казне, Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 266–269.

² О каталозима чуда као изворима за друштвени и религиозни живот в. S. Efthymiadis, *Late Byzantine collections of miracles*, 243; idem, *Collections of Miracles (Fifth–Fifteenth Centuries)*, 105.

³ Пре преноса моштију портрети Светог Луке као једног од јеванђелиста налазе се најчешће у пандантифима у свим већим манастирима: Велућу, Раваници, Новој Павлици, Љубостињи, Ресави и Каленићу, Т. Стародубцев, *Зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића* 2, 24, 42, 62, 93, 134 (139), 173, 196.

⁴ Ту су постале предмет спора Венеције и Падове, која је такође тврдила да чува аутентичне мошти Светог Луке. О реликвијама после 1459. године в. Л. Павловић, *Из византијско–српских и млетачких односа. Транслација и проблеми аутентичности тела еванђелиста Луке*, 44–60.



његов претходник Стефан Лазаревић. Он је то могао да учини после османског освајања дела Епира 1449. године. Султан му је одобрио пренос, уз велику суму коју му је деспот дао. Иако се пренос моштију може сматрати делом султанове реликвијарне политике, она је била вероватно вео који је сакрио њихову куповину. Исту функцију могао је имати и опис поласка који се одиграо захваљујући светој крађи. Пошто о светој крађи не говоре обе транслације, треба оставити могућност да је у питању хагиографски топос.

Реликвије Светог Луке положене су у митрополијску цркву посвећену Благовестима Пресвете Богородице у Смедереву 12. јануара 1453. године. После преноса „стројитељ Новог Завета” добио је, поред октобарског, и јануарски празник преносу моштију. Додатно, њему се једном седмично појао параклис (или два параклиса). Тако је нови култ постао основ духовног живота митрополијског седишта, Смедерева, а вероватно и Српске деспотовине. О томе сведочи преводилачка, преписивачка и књижевна делатност. Штовању Светог Луке био је намењен велики број списа: два параклиса, две службе са синаксарским житијима (за 18. октобар и 12. јануар), Повест о преносу моштију, Слово о животу, уснућу и преносу, Похвално слово и шест прозних састава којима се приповеда о животу и преносима Светог Луке. Наведени састави показују да садржај култа није мењан – што је била последица његове дуговечности у Српској цркви – већ је истицано место боравка моштију и молбе за спасење. Иако су мошти јеванђелисте кратко боравиле у Смедереву, тај период се такође може сматрати једним од славних етапа у његовом култу.

Историјске и друштвене околности оставиле су трага на културну праксу у Смедереву. Наиме, транслација и каталог чуда сведоче о појави сумње у чуда, заправо у аутентичност реликвије Светог Луке. Иако јесте хагиографски топос, сумња се први пут помиње у српским култним списима. Због тога се њена појава може објаснити протоком реликвија који је био подстакнут од Османлија и чињеницом да реликвије нису спречиле падове бројних држава на Балкану и страдање становништва. Још једном се показује колико су савремене околности утицале на однос према светости.



Повратак у пустињу: еремита Јован Рилски

Пустиножитељ Јован рођен је у последњој четвртини 9. века, а његове подвиге треба сместити у прву половину 10. века; претпоставља се да је преминуо 18. августа 946. године.¹ То је било доба покрштавања под вођством бугарских властодржаца, када је отшелнички живот, као најчистији облик побожности, постао омиљен међу монасима.² У областима где се Јован подвизавао настаниће се словенски пустињаци 11. и 12. века: Јоаким Осоговски, Прохор Пчињски и Гаврило Лесновски.³

Према обичају, ученици окупљени око испосника образовали су манастир у Рилској пустињи. Ту је Јован сахрањен и ту је започето његово штовање, које није оставило трагове. Најстарији познати списи настали су након преноса у Сердику (Софију). Према првим житијима пренос је обавио бугарски цар Петар (927–966), док доцнија дела говоре да се то збило „после дугог времена”. Данас се свечаност смешта између 969. и 972. године или у време византијског цара Романа IV Диогена (1068–1071).⁴

Пошто је Сердика била административно средиште и знаменити град, мошти Јована Рилског постале су регионално знамење. За ову етапу везано је Опширно народно житије Јована Рилског из прве половине 12. века. Постоји неколико тумачења о ослањању на усмена или писана дела настала у Рилском манастиру, али је то овде од другоразредног значаја.⁵ Опширно народно житије било је део годишњих про-

¹ Према Јордану Иванову, Јован Рилски је живео у периоду 876–946, Ђ. Иванов, *Св. Иван Рилски и неговият манастир*, 3.

² Примање хришћанства се одиграло уз пружање отпора. То показује деловање Владимира, наследника првог бугарског хришћанског владара Бориса-Михаила, и доцније довођење млађег сина Симеона на владарски престо, И. Дуйчев, *Рилският светец*, 1–47.

³ Преглед прославних састава посвећених четворици пустињака, као и њихових издања в. у: И. Шпадијер, *Јужнословенски њустинињаци X–XIII века у најстаријој литерарној традицији*, 108–111.

⁴ И. Дуйчев, *Рилският светец*, 191; Г. Подскалски, *Средњовековна теолошка књижевност у Буџарској и Србији*, 133.

⁵ Према мишљењу Ивана Дујчева, Опширно народно житије је настало на основу животописа, стихира и народног предања везаних за матични манастир, И. Дуйчев, *Рилският светец*, 49–54. Клементина Иванова је променила мишљење од тврдње да је хагиографија настала у Рилском манастиру (К. Иванова, *Стара*



слава и, што је још важније, познији писци су се ослањали на њега. Оно је сачувано углавном у зборницима посвећеним Јовану који су састављени у Рилском манастиру.¹ У то време је уобличена најстарија позната Служба Јовану Рилском.

Нешто касније – а свакако пре 1180. године – Георгије Скилица, управник Сердике за време византијског цара Манојла I Комнина, саставио је Опширно грчко житије Јована Рилског и, вероватно, Службу.² То показује да је култ Јована Рилског био распрострањен и међу несловенским становништвом. Епизода о чудесном исцељењу цара Манојла и аутора, чиме свети постаје царски покровитељ, то потврђује. Чудо је повод за писање хагиографије.³ Захваљујући језику на којем је писано, штовање се могло проширити у друге крајеве царства. Ипак, сачувано је само у словенском преводу, којем вероватно дугује и утицај на потоња дела посвећена пустињаку.

Две хагиографије и две службе, настале у истом веку, сведоче о различитим традицијама о Јовану Рилском. Опширно народно житије било је вероватно везано за бугарску заједницу у Сердики и у матичном манастиру, а Опширно грчко житије је било намењено владајућем слоју. Садржај ових списа није био супротстављен, те су коришћени за позније прославне списе.

О надилажењу обласне славе говори пренос Јованових моштију у угарски град Острогон. Пренос се одиграо 1183. године након угарског освајања Сердике, када су мошти однете као симбол победе краља Беле III над византијским царем Андроником. Четири године касније мошти су враћене у Сердику – није јасно да ли се то догодило због брака византијског цара Исака II и ћерке Беле III.

Дакле, у 12. веку је култ Јована Рилског постао предмет старања балканских монарха. Он је постепено везиван за државну политику и одсликавао је промене које су задесиле Сердику. Период од 1187. до 1195. године био је предах у владарској бризи о моштима угледног свеца. Потом је уследила најзнаменитија етапа његовог празновања.

българска литература 4, 545–547) до тога да је писана у Софији и да се није ослањала на раније списе, иста, *Най-старото житие на св. Иван Рилски*.

¹ К. Иванова, *Стара българска литература* 4, 545–547.

² И. Дуйчев, *Рилският светец*, 54–63.

³ Тиме аутор и наручилац постају део култа светог, М. Kaplan, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?*, 117; D. Krueger, *Writing and Holiness*, 63–93.



Након великих освајања, цар Иван I Асен пренео је 1195. године Јованове мошти у престоницу Трново. Поред освећивања престонице, моштима Јована Рилског приказивано је непрекинуто трајање бугарске државе.¹ О томе колико је приказ дуговечности државе био значајан сведочи градња цркве посвећене Јовану Рилском за његове мошти у утврђењу Трапезица, где се налазио први двор Асеноваца. За нови празник преноса 19. октобра настају Служба са синаксарским житијем, још једно Пролошко житије и Слово о преносу моштију.² Средишњи догађај у свим списима јесте приспеће моштију у Трново, којим се славе цар Иван и обнова бугарског рода. Више од века и по касније патријарх Јевтимије саставља ново Опширно житије Јована Рилског.³ Ова хагиографија означава последње преобликовање култа пре слома бугарске државе.

Након 1393. године мошти падају у заборав – вероватно зато што се политичко средиште Трнова налазило на десној обали реке, на брду Царевац, одакле су Османлије однеле драгоцености. После уједињења балканског простора под Османлијама мошти су 1469. године враћене на место одакле су кренуле на путовања – у манастир Рилу. Тако су оне поново постале предмет старања локалних друштвених и политичких чинилаца.

Култ Јована Рилског показује прилагодљивост хришћанских култова. Зачет је у локалној заједници а с првим преносом постао је обласно знамење. Са ширењем штовања свети је одиграо значајну улогу у животу цара Манојла I Комнина. Потом се његовим моштима исказивала политичка надмоћ угарског краља. Пренос у римокатоличку краљевину Угарску и повратак у Сердику 1187. године отворили су пут даљој политизацији култа. Бугарски цар Иван I Асен је 1195. године пренео мошти рилског анахорете у Трново као симбол обновљеног Бугарског царства и као његову заштиту. Наредни период одликује се идеолошким карактером трновског култа. После пада Бугарског царства и привременог заборавља, мошти су 1469. године враћене у Рилски манастир. С њиховим повратком култ је поново подстакнут, али овај

¹ О преносу моштију као средству освећивања престонице в. потпоглавље *Крушевац и Београд: оишелница Пејка, царица Теофано и цар Констинтин Велики*.

² И. Дуйчев, *Рилският светец*, 63–68; К. Иванова, *Стара бългурска литература* 4, 548–551.

³ И. Дуйчев, *Рилският светец*, 68–73.



пут у регионалном оквиру. Пут од локалног ка регионалном и државном и натраг ка регионалном чини овај култ особеним. Анализираћу старије прославне саставе како бих утврдила у којој мери се сећање на светог у 15. веку ослањало на старију традицију.

Иако је аутор Опширног народног житија несумњиво познавао византијску хагиографију, она није остварила нарочити утицај на садржај.¹ Без богословског увода и реторских делова, од првих редова се приповеда о Јовановој младости и о његовим подвизима, селидбама по пустињама и борбама са ђаволом.² Ова хагиографија је израз монашког идеала завештаног у Опширном житију Антонија Великог, у којем је борба против демона основни задатак испосника.³

Једна од најважнијих епизода везана је за „негативно” чудо и победу над нечастивим.⁴ Отшелник и Божји миљеник, храњен маном од анђела, примио је братанца за сапутника у богоугодном животу. Јованов брат је, подстакнут ђаволом, решио да врати сина мирском животу. Иако је Јован молитвом истерао нечастивог, брат је спровео своју намеру. Пошто је напуштањем пустиње братанац скренуо са Божјег пута, Јован се молио за спас његове душе. Молитва је услышена тако што је послата змија да усмрти „духовног” младића и отргне га од грехова овоземаљског живота. Јован је потом отишао на место његове

¹ Иван Дујчев разлог томе види у отпору византијској власти након бројних ратова и пустошења бугарских области, а стил Опширног народног житија назива *in medias Res*, *истио*, 52–53. В. издање житија: Й. Ивановъ, *Житија на Св. Ивана Рилски*, 28–37. Тумачење карактера ове хагиографије као последице опале културе не чини се сврсисходним. Аутор се позива на житије Свете Текле, познавање Светог писма је детаљно а алузије су прецизне. Вероватније је у питању отпор према византијској хагиографији, или је текст збир различитих народних легенди.

² Реч је о хагиографским топосима, Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 160–169.

³ Нина Гагова и Ирена Шпадијер су закључиле да су различите намене Теодосијевог Опширног житија Петра Коришког и Опширног житија Јована Рилског патријарха Јевтимија одредиле њихов карактер и разлике међу њима. Опширно народно житије Јована Рилског је много ближе Опширном житију Петра Коришког због места посвећеног сукобима са демонима. О поређењу в. Н. Гагова, И. Шпадијер, *Две варијанте анахоретског житија у јужнословенској хагиографији*. О борби са демонима в. потпоглавље *Пећ као средишње духовности: монаси Герасим и Јефимија, архиепископ Никодим и патријарх Јефрем*.

⁴ Ова епизода представља развијене топосе истеривања ђавола и кажњавања, Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 244–248, 266–269.



смрти и змију претворио у камен. Чудо истеривања ђавола свети је поновио на врху литице, високе 40 лаката, где је трпео непогоде свих годишњих доба. Пошто је поразио ђавола пустиња се затресла, језеро је затрепало а планина зазвонила.

Пустиножитељ Јован, дакле, припада светима који су били обдарени чудотворењем за живота. Он је наступао као свети човек приликом сусрета са бугарским царем Петром. Чини се да се ова приповест састоји од две легенде које се одигравају на различитим теренима. У првој је Јован хранио маном изгладнеле ловце цара Петра у Рилској пустињи. Тиме је поновио Божје чудо храњења Израиља у Синајској пустињи, које је сам доживео, што је прослављено цитатом из Псалма „хлеб анђелски једе човек”¹.

Друга легенда везана је за сусрет цара и пустињака.² Свети се тада налазио на врху горе, којој цар није могао да приступи. Због тога му се Јован приказао као димни стуб на небу и одбио је дарове у злату речима из Јеванђеља да се „не живи само са хлебом већ и са словом Божјим”.³ Место на којем се то одиграло носи име Царев врх. Након Јованове смрти цар Петар је рекао: „Не бејаш достојан да видим свеца”. Опширно народно житије завршава се преносом моштију у Сердику, током којег је свети потврдио свој статус чудима. Завршна похвала и молитва, попут увода, изостају.

Лик Јована Рилског у Опширном народном житију уподобљен је моделу светог човека – типу свеца који је поново постао распрострањен у 10. и 11. веку.⁴ Поред тога, Јована је због боравка на високој стени висине 40 лаката (око 2,5 метра)⁵ могуће сврстати у ред столпника. Попут византијских стилита који су често бивали учесници политичког живота, Јованов углед се огледа у посети бугарског цара Петра. Стога Јован Рилски остварује ранохришћански идеал пустињака и столпника, исцелитеља и духовника царева. Веза са Јованом Богословом је посебно

¹ Пс 77, 25.

² О значају топоса сусрета пустињака и владара в. потпоглавље *Последњи анахоретја: Јоаникије Девички*.

³ Мт 4, 4.

⁴ О светим људима в. потпоглавље *Пећ као средишње духовности: монаси Герасим и Јефимија, архиепископ Никодем и ипирријарх Јефрем*.

⁵ В. одредницу Мере и тегови, *Лексикон српској средњеј века*, 394 (С. Ђирковић).



значајна, јер му се јеванђелиста у више наврата обраћа и најављује му смрт.

Вероватно су прве стихире настале у Рили, па су потом прилагођене богослужењу у Сердики.¹ Служба коју је објавио Стефан Кожухаров јесте скраћена редакција ове аколутције за успење светог – 18. августа.² На почетку се наводи да је Јован Прозабени Срџдџскоје. вџспитавъ са въ поу-стыни.³ На вечерњи се слави његово нераздрожниџо тело.⁴ Он је оставио световни живот, послушао је речи Господње и као овца пратио је свог пастира.⁵ Његов боравак „на гори”, која је уједно пустиња, пост и борба са ђаволом јесу главне теме два канона. Он је завештао своју душу пребивању на горама – на горахъ поуџтыннихъ, где је био достојан виђења Бога, умртнови је телесне страсти, ђаво је послао разбојнике да га отерају из пустиње, али се он радовао гоњењу које је трпео зарад Христа.⁶ Његов кивот са моштима испушта благоухања која су као рај онима који му прилазе.⁷ У то време се, можда, штовање Јована Рилског раширило у српским земљама.⁸

За прослављање у Сердики везано је и Опширно грчко житије.⁹ Георгије Скилица наводи да је стигао у град по налогу Манојла I пошто је свети исцелио цара. Опширно грчко житије израз је византијске хагиографије, пишчеве учености и побожности тога доба. Овде је Јован

¹ Јордан Иванов сматра да су прве стихире светом састављене у Рилском манастиру, Й. Иванов, *Служба на св. Ивана Рилски на 18 августъ (Скопски минеј отъ 1451 г.)*, 345. Иван Дујчев сматра да је у Рили настала цела служба, И. Дујчев, *Рилският светец*, 79.

² Служба се налази у тринаестовековном минеју за април–август Григоровичеве одеске збирке, С. Кожухаров, *Служба за Успението на Иван Рилски*, 220–222. Објављена су два канона из Службе, јер је вечерња истоветна оној из Драгановог минеја.

³ *Исџо*, 223.

⁴ Й. Иванов, *Служба на св. Ивана Рилски на 19 октомвриј (Драгановъ минеј)*, 360.

⁵ *Исџо*, 362.

⁶ С. Кожухаров, *Служба за Успението на Иван Рилски*, 224, 226, 227.

⁷ *Исџо*, 220–222.

⁸ О томе би могао сведочити препис Службе из 16. века, који понавља други канон Службе из Григоровичеве збирке, Т. Суботин-Голубовић, *Служба свейом Ивану Рилском у срџском рукописном наслеђу*, 138–140.

⁹ В. издање житија у: Й. Ивановъ, *Жития на Св. Ивана Рилски*, 38–51.



пореклом из околине Софије, а описује се његово напуштање родног села, монашење, повлачење у пустињу, обележено сукобима са демони-ма, и монашка обитељ која је основана за његовог живота. Његов пут, дакле, одражава ступњевиту припрему за подвиг повлачења у пустињу. Скилица доноси пуно података о софијској цркви, њеним ктиторима и пожару који ју је задесио. Он смешта догађаје у византијски контекст, те се Јован подвизава у време цара Константина VII Порфирогенита (912–959) када су мошти пренете из Риле.

Служба Јовану Рилском за 18. август из Скопског минеја припада јерусалимском типу, те није могла бити написана у 12. веку. Ипак, пошто садржи преведени канон (односно 33 тропара) који је саставио Георгије Скилица, она сведочи о овој етапи прослављања.¹ На великој вечерњи позива се *срѣдѣтскаа митрополѣ, Блѣгароу^u сѣгражданнѣ* да се радује што има оца Јована.² Коришћење песама Георгија Скилице ради састављања новог типа акулотије сведочи да су оне – било на грчком било у преводу – дуго биле коришћене у богослужењу.

Служба Јовану Рилском у Драгановом минеју (рукопису из краја 13. века) садржи пролошко житије и одликава наредну етапу штовања. Она је састављена за празник преноса моштију у Трново 19. октобра и усмерена је на прославу цара Ивана I Асена. О томе сведочи наслов, који помиње преносе из Риле у Средец и из Средца у Загорје у град Трапезицу „у царство Ивана Асена цара, где до данас лежи телом”.³ Напуштање световног живота, подвизавање, боравак и трпљења у пустињи и у високим горама, и умртвљавање тела чине једну тематску целину у химнографском спису. Друга је кивот који точи *рѣкы ицѣлenniа* – јер је он фокус празновања.⁴

Синаксарско житије понавља податак из Опширног грчког житија да је Јован пореклом из Скрина (околине Софије). Потом се говори о напуштању света, животу у Рилској пустињи у време цара Петра и о преносима у Средец и у Угарску. Овде се описује ослепљивање неверног

¹ С. Кожухаров, *Служба за Успението на Иван Рилски*, 219.

² Й. Иванов, *Служба на св. Ивана Рилски на 18 августъ (Скопски миней отъ 1451 г.)*, 349.

³ Исти, *Служба на св. Ивана Рилски на 19 октомвриј (Драгановъ миней)*, 359. У наслову је изостављена епизода са Острогоном, али није у Синаксарском житију.

⁴ *Исѣо*, 363, 364.



епископа у Угарској као друго „негативно” чудо.¹ Пошто је епископу вратио вид, мошти су враћене у Средец. Трећина списа припада приказу обнове бугарске државе под „христољубивим царем Иваном Асенем”, царева посете Средцу и преноса моштију у Трново, у манастир Јовану саздан у Трапезици, где „и даље лежи и твори чуда”. Иван Асен је због преноса упоређен са византијским царем Константином Великим и са бугарским царем Петром. Тиме се истицао континуитет хришћанских царева од Константина и континуитет Бугарског царства. Занимљиво је да се аутор Синаксарског житија позивао на старије списе који говоре о Јовановом животу у Рилској пустињи: *какo же кстъ писано.*²

И у друга два прозна списа инсистира се на полагању моштију у утврђење Трапезицу у Трнову. Највише података доноси распрострањено Слово о преносу моштију.³ Ту се детаљније приповеда о важним догађајима из Јовановог живота и штовања, укључујући причу о другом негативном чуду. Према Слову о преносу свети је архиепископу Острогона одузео моћ говора због неверице у његова чуда. Благост је показао после епископове молитве, када је казна скинута. Најбрижљивије је описан свечани пренос реликвија у Трново, у којем је учествовао патријарх Василије уз три стотине људи.

Дакле, у Трнову је слика преподобног анахорете који побеђује демоне скрајнута како би се прослављали престоница и цар Иван I. Тада је Јован Рилски постао не само бугарски светац већ и заштитник Трнова и покровитељ Асеноваца. То потврђују сви познати прославни списи.

За прослављање 18. августа је, најраније средином 14. века, према Јерусалимском типичу уобличена Служба, која се данас чува у Скопском минеју.⁴ Утврђено је да је састављена на основу Службе Георгија Скилице. Дакле, култ није мењан него је прилагођен новој богослужбеној пракси. Прослављање Јована Рилског обновио је бугарски

¹ О топосу чуда–казне в. претходно потпоглавље.

² Ђ. Иванов, *Служба на св. Ивана Рилски на 19 октомвриј (Драгановѣ миней)*, 365.

³ О преписима в. К. Иванова, *Стара бѣлгарска литература* 4, 550. Слово о преносу моштију објављено је у: Ђ. Ивановѣ, *Житија на Св. Ивана Рилски*, 52–57. Насупрот транслацији друго Пролошко житије Јована Рилског сачувано је у једном препису – налази се у Норовљевом прологу, рукопису из последње четвртине 13. века. Оно је сведено и помиње преносе у Средец и у Трново, К. Иванова, *Стара бѣлгарска литература* 4, 131–132 (у преводу на бугарски језик).

⁴ С. Кожухаров, *Служба за Успението на Иван Рилски*, 219.



патријарх Јевтимије. Јевтимије је користио Опширно народно житије, Опширно грчко житије и Синаксарско житије, а можда и неко дело што није до нас стигло, за састављање новог Опширног житија Јована Рилског. Оно представља врхунац хагиографске традиције посвећене овом светом.

Увод новог Опширног житија је контемплативан: говори о користима приповедања о богоугодном животу које треба да подстакне читаоце и слушаоце на подражавање.¹ Садржаји из претходних житија, често са додатним подацима, тумачени су у складу са оновременим идеалом анахоретског живота.² Томе је одговарало ступњевито приближавање пустињским подвизима. Борба са бесовима, живот у молитви и истакање реке суза представљају слику исихастичког подвига. Описани су сукоби са разбојницима, протеривање из пустиње, као и краткотрајни живот у храсту.³ Епизода са царем Петром је измењена и искоришћена је за изношење нових, времену одговарајућих, порука. Јован и цар размењују посланице, у којима столпник поучава цара о владарским врлинама. Следе описи преноса моштију, међу којима посебно место добија свечани пренос у Трново.

Насупрот претходним, фокус овог Опширног житија јесте богопознање.⁴ Свети је приказан кроз визир исихастичке духовности која се тиме смештала у далеку прошлост. То је водило бугарског патријарха одабиру двоје пустиножитеља – Петке и Јована Рилског – за састављање нових хагиографија.⁵ Тако је на сличан начин штовање двоје отшелника добило нова значења.

Наредни пренос означио је повратак моштију Јована Рилског у Рилски манастир 1469. године. Догађај су описали бивши становници

¹ То представља један од важних хагиографских топоса, Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 37–40.

² О исихазму в. потпоглавље *Пећ као средишње духовности: монаси Герасим и Јефимија, архиепископ Никодим и патријарх Јефрем*.

³ Й. Иванов, *Житие на св. Ивана Рилски отъ патриархъ Евтимия Търновски*, 374–375.

⁴ Н. Гагова, И. Шпадијер, *Две варијанте анахоретској теми у јужнословенској хагиографији*, 169–171.

⁵ О случају Свете Петке в. потпоглавље *Крушевац и Белоград: отшелница Пејка, царица Теофано и цар Константин Велики*.



Новог Брда – Владислав Граматик и Димитрије Кантакузин.¹ Како они наводе, манастир је обновио великаш цара Душана Хреља, али је он средином 15. века запуство. С новом обновом манастира и повратком моштију Јована Рилског отпочиње нова фаза у штовању светог.

Владислав Граматик је рођен у Новом Брду двадесетих или тридесетих година 15. века. Био је преписивач, сакуљач и текстолог пре него оригинални књижевник.² Према језику и правопису његових рукописа претпоставља се да је учио код Константина Филозофа. После 1455. године отишао је у Младо Нагоричино, а потом у Матјече где је провео остатак живота. Близина његовог манастира Рилској пустињи и везе са Димитријем Кантакузином³ били су вероватно разлози за писање Рилске повести. Она је неретко називана Словом о преносу моштију Јована Рилског.⁴ Налази се у Рилском панегирику из 1479. године, у којем су и обимна житија Светих Саве, Петра Коришког и Стефана Дечанског (из пера Григорија Цамблака).⁵

Рилска повест је замишљена као додатак Опширном житију које је написао патријарх Јевтимије. У уводним деловима писац каже: „пошто је већ доста времена прошло након овог” – мисли се на пренос Јованових моштију у Трново. Исто тако, у завршним редовима се наводи да је ово „све о светом од почетка до данас”. Потврду о намени Рилске повести нуде бројни преписи у којима је она спојена са Опширним житијем.⁶ Рилска повест је сачувана у две редакције – дугој и краћој.

¹ Иако их је османско освајање Новог Брда одвело различитим путевима, због образовања које су стекли у „сребрном и златном” граду и веза које су одржавали, може се говорити о новобрдском књижевном средишту, Д. Богдановић, *Историја*, 224–225.

² О Владиславу Граматику в. студију: Г. Данчев, *Владислав Грамаџиџ*; такође в. укратко Ј. Грковић-Мејдор, *Владислав Грамаџиџ; Историја на бџлгарската средновековна литература*, 635–641 (А. Милтенова). Опис његових зборника в. у: Б. Христова, *Опис на рџкописите на Владислав Граматик*.

³ Аутор је за Димитрија Кантакузина 1469. године саставио Зборник, чији велики део чине догматске расправе о односу између православне и Римокатоличке цркве. Ту се налази чувена Посланица Димитрију, Г. Данчев, *Владислав Грамаџиџ*, 41–58.

⁴ Д. Богдановић, *Историја*, 226.

⁵ Б. Христова, *Опис на рџкописите на Владислав Граматик*, 64–109.

⁶ К. Иванова, *Стара бџлгарска литература* 4, 554.



Претпоставља се да је дужа настала убрзо по преносу.¹ Детаљи указују на то да је Владислав Граматик или присуствовао процесији или је о њој чуо од очевидаца, што је неретко био случај с таквим догађајима.

Према наслову, Владислав Граматик приповеда „О обнови његове свете обитељи која се налази у Рили и о томе како опет би пренесен из Трнова у тај славни Рилски манастир”.² На другом месту аутор наводи да ће приказати како је цркви враћена првобитна лепота и како су повраћене мошти из „славног града Трновског”.³ Он поставља позорницу за догађаје уводом о османским освајањима, биткама на Марици и Косову, паду Трнова и страдању црква и манастира. У то време је у манастиру Рили замро живот и запустела је манастирска црква, задужбина српског великаша Хреље (у монаштву Харитона). Увод се завршава напоменом да је црква тако пребивала много лета.

Следи повест о обнови Рилског манастира под вођством тројице браће – Јоасафа, Давида и Теофана, који су се после смрти својих супруга настанили у Рилском манастиру. Захваљујући њима као и помоћи других људи манастир је обновљен и лепо украшен.⁴ У то време стигла је вест од презвитера Јакова из Филипопоља о моштима Јована Рилског у Трнову. Пошто су скривене и непознате боравиле тамо ѿ лѣтъ многыѣхъ, оне су се објавиле и чиниле су чуда. Према презвитеровом наводу, он се поклонио моштима и успео је да од локалних људи добије чѣстѣ нѣкоу.⁵ Овај податак показује да у Рилски манастир мошти нису стигле целе.

Још један човек је потврдио вести презвитера Јакова. Становници манастира, са игуманом Давидом (који је наследио брата Јоасафа) на челу, нису били уверени у истинитост тих исказа јер нису знали да се мошти налазе у Трнову. Разлог за то, према аутору, било је неповерење узроковано пљачкама „светих и часних ствари” и њиховим

¹ Изнета је и теза да је краћу верзију писао Владислав Граматик а да је дужа дело другог аутора, в. Јасмина Грковић-Мејџор, *Владислав Грамаиѣик*, 25.

² В. Граматик, *О обнови Рилскої манасѣицира и о ѣреносу мошѣиѣју свейої Јована Рилскої*, 125.

³ *Исѣо*, 126.

⁴ *Исѣо*, 127.

⁵ *Исѣо*, 128.



разношењем на друга места.¹ Због тога се сматрало да су мошти Јована Рилског некуд однете.

Због неверице у идентитет реликвије, један сабрат манастира је посетио Трново и потврдио наречене вести. Потом је затражена помоћ од „благочастиве госпође Марије, кћи благочастивог господина деспота Ђурђа, бившег владике српског”. „Благочастива и богољубива царица” се сагласила да помогне, због чега је посетила султана Мехмеда и добила писмену заповест о преносу за трновског кадију.²

Након пријема султанове потврде посланство са Теофаном на челу кренуло је по свете мошти. По приспећу у утврђење Трапезицу, према очекиваном топосу, народ се побунио и није хтео да преда реликвије. Захваљујући царској потврди, трећег дана је одлучено да се поустыннимъ моужемъ поустыннаго свѣтаника преда.³ Са тим разрешењем почео је пренос „од многих жељене ризнице”.

„Пречасна рака” са моштима је прекривена новим покровом и намирисана миром. Овај чин припада пракси пресвлачења моштију, до којег је углавном долазило приликом промене власника.⁴ Занимљиво је да се пресвлачење догодило још два пута: у Софији и потом када је Мара Бранковић даривала покров. Према Владиславу Граматику, Јованове мошти су из Трнова испратили само сиротиња и монаси – што упућује на претежно муслиманско градско становништво. На изласку из града свети је начинио прво чудо: омогућио је посланству да пређе набујалу реку испуштајући дим из ковчега.

На путу ка Рили може се разлучити неколико приспећа моштију (адвента). У дужој верзији поворка је прво стигла у Никопољ, где је провела једну ноћ.⁵ Реликвије су дочекане с великим поштовањем и одслужена је литургија пре но што су кренуле на даљи пут. Мошти су уз велику жалост испраћене до околне реке Осме. Преостали адвенти

¹ Тој пракси припадају преноси Петке и Теофано, које су, преко Видина и Крушевца, нашле нова пребивалишта у Београду.

² О Мари Бранковић и њеном учествовању у преносу реликвија у светлу њеног положаја у Османском царству в. М. Ст. Поповић, *Мара Бранковић*, 153–260, посебно 232–234.

³ В. Граматик, *О обнови Рилскої манастѣра и о ѿреносу моштију свейої Јована Рилскої*, 130.

⁴ Овај обичај је помињан приликом изучавања штовања кнеза Лазара, отшелнице Петке и јеванђелисте Луке.

⁵ *Истѣо*, 131–132.



слажу се у обе редакције: један се десио у Софији – ван „европских” предела – где су реликвије први пут дариване, наредни на реци Ђерман, где их је дочекао игуман, и последњи у месту Врбица, на ушћу Илијине и Рилске реке, где је мошти дочекало цело манастирско братство. Још једном транслација приказује локални свет, али овде је он манастирски.

Након сусрета игумана Давида и Теофана на реци Ђерман, када је игуман понео мошти, поворка је стала на једној гори ради одмора. Ту је начињено „знамење” – споменик – где су се на дан светог окупљали људи. Поворка је потом дан провела на манастирском метоху и 30. јуна је кренула ка манастиру. „Неки из народа” су узели мошти и нестали из видокруга, идући „брже од брзих јелена и орловог лета”, као да су светим ношени. Поворка је безуспешно покушавала да их стигне коњима. Носачи ковчега су тек увече с тешком муком успели да се зауставе и сачекају преостали народ. Ово чудо сведочи не само о свечевој сагласности са преносом већ и о журби да се смести у пустињу у којој се подвизавао. Због тога је аутор закључио да је ово чудо превазишло сва дотадашња.¹

После уношења моштију у цркву и ноћног бдења, Јован Рилски је положен на место „за њега припремљено”. Том приликом створен је нови празник повратку његових моштију 1. јула и одређено је појање параклиса сваке седмице у четвртак. Иако садржај параклиса није познат, важна је чињеница што је у Рилском манастиру појана та врста службе. Поред тога, овај податак сведочи о границама нашег сазнања. Братство је, на крају, саставило посланицу Мари Бранковић. Због тога је царица даривала мошти новим покровом „за славу светог и за вечити спомен на њу”, што подсећа на њене дарове моштима Светог Луке.²

Рилска повест, дакле, одражава духовну и друштвену климу какву налазимо у транслацијама Светог Луке. У оба случаја је неповерење према идентитету реликвије последица савремених политичких збивања – односа нових освајача према хришћанским светињама. Такође, у оба случаја је султан издао писмену дозволу за пренос. Описи локалног становништва које не жели да преда реликвију и испуштање светог дима који помаже поворкама да пређу набујалу реку вероватно припадају хагиографским топосима. Бројна чуда су потврђивала карактер реликвије и освећивала су храм који их је чувао.

¹ *Исџо*, 134.

² *Исџо*, 135.



Култ рилског свеца заокружен је Опширним житијем и Службом (или бар каноном) које је саставио Димитрије Кантакузин. Овај потомак знамените царске породице био је плодотворан писац друге половине 15. века.¹ Не зна се када је напустио Ново Брдо, али се претпоставља да је у неком периоду боравио на двору Маре Бранковић у Жежеву.² Претпоставка се заснива на породичним везама са царицом Маром и Катарином, сродницама Кантакузина, као и на окупљању учених људи на њиховом двору. Димитријево учешће у утврђивању култа Јована Рилског, у чијем је преносу Мара имала значајну улогу, такође може указати на њихову блискост. Треба поменути и друго објашњење Димитријевог интересовања за овог пустињака, према којем је он неко време боравио у Рилском манастиру.³

Димитрије Кантакузин пише барем канон за нови празник преноса моштију 1. јула.⁴ Он у првим редовима наглашава да пише „појање мало моштију преношења твог”.⁵ Светог Јована слави „род православни”, а посебно „иночки сталеж”. Он је дошао у „Средец, Трново је обдарио и вратио се у своју пустињу, те се пренос из Трнова данас штгује, часних моштију враћање”.⁶ Писац моли светог за спасење, јер без његове милости нема наде у спас. Такође, свети се моли да не одгурне појање и молитве због грехова и да сачува своја чеда од видљивих и невидљивих непријатеља. Њега је Бог за живота прославио „чудесним даровима” и његово је „тело непропадљивим по смрти” сачувао.⁷

¹ Поред дела посвећених Јовану Рилском, Димитрије Кантакузин је написао похвале Светом Димитрију Солунском и Светом Николи, Посланицу кир Исаји и Молитву Богородици. О Кантакузину, његовом пореклу (било од деспота Димитрија Кантакузина или од протовестијара цара Душана Андроника Кантакузина) и о могућим путевима којима је пошао у познијем животном раздобљу в. Г. Данчев, *Увод*; кратак преглед в. у: Ј. Грковић-Мејџор, *Димитрије Канџакузин*.

² Није јасно када се то могло одиграти, а ни то где је живео након Марине смрти 1487. године. На основу имена наведеног на једној икони намењеној Богородичиној цркви у Месемврији претпоставља се да је отишао тамо, Г. Данчев, *Увод*, 18–20.

³ *Истио*, 17.

⁴ С. Кожухаров, *Служба на Иван Рилски*, 45–49.

⁵ *Истио*, 65.

⁶ *Истио*, 67.

⁷ *Истио*, 69.



Јован Рилски, икона, манастир Хиландар, прва половина 17. века



Опширно житије не доноси новине у прослављању Јована Рилског. Знаменити књижевник је прерадио дело Георгија Скилице, патријарха Јевтимија и Владислава Граматика. Порекло података указује на то да ће делови Опширног житија бити различитог карактера.

Димитрије Кантакузин пише „О житију кратко излагање са малом похвалом... и о преносу и повратку његових моштију... у његову часну обитељ у Рили”¹ На другом месту он наводи да неће писати о његовом богоугодном животу, јер су многи о томе приповедали. Он је „позван да пише о повратку моштију” и време га одгурује од живота светог ка „повести и сећању на пренос моштију”, којима са похвалом додаје опис чуда.² Он, ипак, описује, и то не у кратко, живот Јована Рилског.³

Димитрије Кантакузин наводи да су га пријатељи наговорили на писање овог списка.⁴ Уколико је заиста боравио у Жежеву, могуће је да га је Мара Бранковић подстакла. Као покровитељ преноса и дародавац покрова она је писање нових текстова могла не само подстаћи већ чак и наручити. То потврђује неколико редова које је Димитрије посветио Мари и у којима је истакао да је многим пружала помоћ, а посебно Светој Гори Атонској. Не треба заборавити да су манастирска братија или Владислав Граматик такође могли наручити ове саставе.⁵

Опширно житије почиње метафором световног/пролазног и вечног живота садржаном у опису летње жеге у време жетве и воде и сени крај пута где се путници одмарају. Сени крај пута су сећање на свете, њихови празници и чуда која су чинили и чине. Димитрије Кантакузин је за поређење одабрао жетву јер се она вршила у време празновања преноса моштију Јована Рилског – 1. јула.

Следи опис Јовановог живота, који укључује све најважније, из других списка познате, догађаје. Овај део је писан надахнуто – Димитрије Кантакузин је, на пример, подсетио слушаоца да су славно име Јован носили Претеча и Дамаскин. Занимљиво је да он не помиње име цара

¹ Б. Ст. Ангелов, *Житие с малка похвала на Иван Рилски*, 26.

² *Истио*, 28.

³ Опширно житије Јована Рилског подсећа на Париски рукопис са списима посвећеним Светом Луки, уз то да је хагиографија уједначенији текст. И животопис и рукопис су настали убрзо по преносу у области где су култови неговани.

⁴ *Истио*, 27.

⁵ Ова теза је заступљена у: *истио*, 21.



који је посетио Јована у пустињи, а наводи имена византијских царева Манојла и Андроника.

Након описа преноса моштију у Трново следи приказ пропасти балканских хришћана. Према Димитрију Кантакузину, она је казна за међусобне ратове Грка и Бугара и охолост браће Мрњавчевића. Они су доживели пораз на Марици због „клетвопреступништва и убиства”.¹ Аутор пре тога наводи да су они које је цар Душан заклео да чувају цара Уроша ту заклетву прекршили и лишили су га царства и живота. Дакле, већ је у време преноса моштију Јована Рилског постојала ова традиција о смрти последњег немањићког цара. Она је у овом спису била одраз хришћанског погледа на свет према којем су страдања била казна за почињене грехе. За разлику од Владислава Граматика, Димитрије Кантакузин не помиње битку на Косову. То је можда очекивано, јер је за Рилски манастир Маричка битка имала веће последице – тада су Драгаши, на чијој се територији манастир налазио, постали османски вазали.

После приказа успона османске власти и Мехмедовог освајања Цариграда следи сведени опис обнове Риле и преноса моштију. Ту су поменуте све најважније личности: тројица браће (додуше не именом), царица Мара и њена посета Мехмеду. Браћи је у Рили Бог објавио Јованове мошти, те су се они „без оклевања” обратили царици Мари. „Благочастиву царицу Мару” имао је цар уместо мајке; она је помагала многе, а посебно Свету Гору.² Чуда су поменута само као „чуда, која малим прва чине”.³ На крају се налази похвала светом.

Димитрије Кантакузин не мења садржај култа Јована Рилског већ саставе за празник преноса уклапа у постојеће оквире. Опис преноса се ослања на Рилску повест Владислава Граматика, с тим што је изузета епизода о провери аутентичности реликвија. Иако сведен, опис је остао слика друштвених и политичких прилика тога доба.

*

До преноса моштију Јована Рилског 1469. године дошло је из два разлога. С једне стране, култ Светог пустињака је замро у Трнову те се

¹ *Исѣо*, 38.

² *Исѣо*, 39.

³ *Исѣо*, 40.



вести о њему изнова шире. Разлог томе било је вероватно место чувања моштију у трновском утврђењу Трапезица. Наиме, политичко средиште налазило се на десној обали реке, на брду званом Царевац, одакле су Османлије 1393. године однеле мошти отшелнице Петке и царице Теофано. Истовремено, у обновљеном Рилском манастиру тежи се прибављању моштију свеца-оснивача како би се привукли монаси и ходочасници, који су били залог опстанка манастира. Није сигурно да би се у овом случају могло говорити о султановој реликвијарној политици. Мошти су преносили поданици његовог царства, те није било потребе да се симболички потврђује његов суверенитет. Не говори се о начину набавке, те их треба вероватно сврстати у категорију поклона.

Култ Јована Рилског један је од најдуготечнијих анахоретских култова на Балкану. Пре повратка у Рилски манастир била су му посвећена бар три обимна житија, два пролошка, Слово о преносу моштију и четири службе. Ти састави речито говоре о значају штовања овог свеца, који је од 13. века био утврда престонице Бугарског царства. Поновно објављивање светог одјекнуло је због угледа који је свети уживао. Зато је враћен у Рилску пустињу.

Садржај Јовановог култа није био мењан по преносу моштију. Написани су нови прославни састави за празник престављења и за нови празник којим се обележавао спомен последњег преноса. У првом случају Владислав Граматик је написао транслацију као додатак Опширном житију Јована Рилског патријарха Јевтимија. За нови празник преноса Димитрије Кантакузин је саставио Опширно житије, прерађујући Скиличино, Јевтимијево и Владислављево дело, а уз то и химнографски спис намењен богослужењу. У свим саставима једино се истиче да Рилски манастир чува Јованове мошти – јер „оставивши Трново пожелe са вама, чедима својим, живети”.

Неописани преноси: краљ Милутин и еремица Јован Рилски

Владислав Граматик помиње у Рилској повести како је Јаков из Филипопоља успео да добије део моштију Јована Рилског у Трнову. Тај податак сведочи о путањама реликвија које нису посведочене засебним изворима. Колики је био стварни број преноса и куда су реликвије



преношене не може се претпоставити, посебно када се говори о несигурним временима.

Неописаним преносима припада пренос моштију краља Милутина из Бањске у Трепчу. О њему се сазнаје из позног родослова у којем се помиње пренос из Трепче у Софију.¹ Претпоставља се да је до првог преноса дошло између 1389. и 1402. године, када је манастир Бањска страдао. Вероватно су пред опасношћу од пљачке мошти српског краља пренете у оближњи град, можда у нади да ће убрзо бити враћене. Претпоставља се да их је после пада Српске деспотовине, а свакако пре 1469. године, митрополит Силоан пренео у Софију, где се до данас чувају.²

Ти и потоњи преноси краља Милутина представљају сведочанство свога доба, у којем је било све мање свечаних процесиија. Они су постали неопходни како би се хришћанске светиње сачувале од страдања. Више се не одигравају под окриљем државних и црквених поглавара, већ локално становништво и клер траже сигурније место за реликвије. Мошти краља Милутина у Софији испрва су биле положене у цркву Светог Георгија, где су боравиле у време преноса Јована Рилског. Средином 16. века, када је Свети Георгије постао џамија, мошти су смештене у цркву Светих арханђела, што се помиње у Опширном житију Николе Новог. Пре 1570. године мошти краља Милутина пренете су у цркву великомученице Марине, где су се налазиле мошти Георгија Кратовца.³

То није била последња селидба земних остатака српског краља Милутина у Софији, али оне излазе из хронолошког оквира овог рада. За празновање у Софији прерађена је Служба краљу Милутину патријарха Данила, о чему сведоче два позната преписа.⁴ Очекивано, истакнуто је да краљ „као пресветло сунце осветљава српску и бугарску земљу”⁵ У једном препису је навод „српску и бугарску земљу” прекрижен, а додат,

¹ Љ. Стојановић, *Сџари срџски родослови и леџојиси*, 32.

² Можда је Силоан био белоцрквански митрополит, И. Гергова, *Култ кџм св. крал Милутин „Софийски” в Бџлгария*, 249.

³ Преноси моштију Светог краља Милутина наведени су према раду из претходне напомене.

⁴ Т. Јовановић, *Служба свейом краљу Милуџину*, 98–99.

⁵ *Исџо*, 120.



вероватно, „свеосвештену земљу”.¹ На крају Службе тражи се да свети утврди скиптар „православних царева” наместо „скиптра своје земље”, како је стајало у старијој верзији.² Прилагођавање, дакле, истиче нову заједницу коју свети штити.

*

Ови узредни и готово случајни подаци о преносима Јована Рилског и краља Милутина указују на границе нашег знања, односно његову условљеност одлукама да се догађаји сачувају од заборава белешкама или посебним делима и очувањем тих списа до данас. То води питању разлога за писање састава о преносима. Одговор се најчешће крије у интересу политичких фактора за подршку култовима светих.

Завршавајући одељак о добу преноса, изнећу неколико закључака. Ови култови су поникли у другим срединама, а сплетом различитих околности били су пренети на централни Балкан. Османско присуство је заправо покренуло проток реликвија. Узроци преноса били су склањање пред инвазијом и страдањем, замирање култова услед измене структуре становништва, османско сакупљање реликвија и коришћење у реликвијарној дипломатији, као и потреба донекле самосталних политичких заједница да обезбеде заштиту светог.

Описани разлози довели су до две врсте преноса: оних који су се одиграли под окриљем политичких чинилаца и оних који нису. Први су чешће подстицали прилагођавање култова писањем нових и прерадом и/или превођењем постојећих култних списа. Али прилагођавањем суштински није мењан садржај култа. Ти преноси су чешће водили и увођењу нових празника преноса моштију. Такви су били преноси отшелнице Петке, царице Теофано, цара Константина Великог, јеванђелистe Луке и Јована Рилског.

Појава и развитак жанра транслације били су кључни у подстицању култова. У тим текстовима чудима су се потврђивали свечев статус, његова сагласност са преносом и прихватање заједнице за покровитељство. Такође, пишу се параклиси ради прослављања светих. Због тога се ово доба може назвати добом параклиса. И овде је време кнеза и деспота Стефана Лазаревића било најплодотворније. Крај 14. и почетак 15. века последњи је период у којем је постојала значајна политичка

¹ Запис је оштећен, а ово читање је донео издавач Службе, *истио*.

² *Истио*, 132.



и духовна животворна снага чији се израз може наћи у прослављању светих.

Пренеси који нису имали подршку политичких чинилаца често нису били ни забележени. О њима се готово случајно сазнаје у другим изворима. Најчешће ни они нису подразумевали преображај култа. Такви су били пренеси краља Милутина, Јована Рилског и многих других.

Повећан број преноса моштију од краја 14. века показује да су они задржали одлике процесија преноса хришћанских светаца: узроци преноса и начини набавке су исти. И ти пренеси били су на пола пута између историје и култа, а често и политике и култа.

ПОЛИТИЗАЦИЈА УСПОМЕНЕ НА СВЕТЕ



Властеоска заједница неговала је сопствено колективно сећање.¹ Свака властеоска династија чувала је успомену на своје порекло, знамените чланове и догађаје, колективно искуство, своју особеност, везаност за одређено тло итд. То сећање се није одржавало само унутар ње – оно се делило са владарским кружоком, другим племенитим породицама и са зависним сељацима. Када га је околина прихватила као истинито, његова намена била је остварена. Властеоском роду било је најважније да породице истог ранга прихвате његову представу о себи, односно да она постане колективна представа.² Тада је сећање постајало уистину племићко. На снази да сећање наметне својој околини почивала је моћ племићке династије – оно је било предуслов њеног

¹ О подели друштва, која је била уобличена у Западној Европи али се подразумевала у хришћанској васељени, в. G. Duby, *The Three Orders*. Пошто је одлика средњовековног друштва, ова врста сећања назива се некад феудалним, као у: J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, 140.

² Тај процес не мора бити једносмеран, односно не мора подразумевати једноставно прихватање туђе верзије прошлости, већ може укључивати и преговарање о њој. Одређена тумачења могу бити одбијена и због тога измењена, али ћу за сада тај процес оставити по страни ради лакшег разумевања карактера племићког сећања.



легитимитета, па стога и услов њеног опстанка.¹ На тај начин сећање је конструисало племство.²

Исти образац важио је за сећање владарске династије. Тек када би властеоске породице прихватиле њену представу о прошлости, у којој се налази оправдање за држање владарског положаја, њено место у друштву постајало је сигурно. Стога, одржавање и наметање своје верзије прошлости има истоветни значај и за владарски и за племићки род.

Може се рећи да сећање племићких и владарских родова представља спој породичне и политичке комеморације. Обично су се користила сва могућа оруђа одржавања сећања: ликовне представе (монументално сликарство, портрети и илустрације на књигама), документи, споменици на местима значајног догађаја за породичну историју и историографска дела³. Њима се градио породични идентитет и углед, правдао се тренутни положај и приказивале су се амбиције. Један од најједноставнијих начина обележавања успомене на чланове породице биле су различите генеаложке репрезентације.⁴

Значај породичне прошлости растао је када је њен део био светац или светитељ. Члан династије или неко њој близак, попут духовника, могао је бити уврштен у свете. Он је и постхумно могао учествовати у породичној историји. Такође, мошти неког свеца могле су бити пренете у породичну задужбину захваљујући неком претку. У свим случајевима свети је пружао сакрални легитимитет династији, постајао је њен заштитник, помоћ у одсудним тренуцима и заштита од непријатеља. Због места светих у породичној историји, сећање на њих може се сматрати посебном нишом племићког сећања.

Очекивано, племићко сећање на свете углавном се (у извесној мери) преклапало са богослужбеним или се заснивало на њему. Стога

¹ „Ohne Memoria gibt es keinen ‘Adel’ und deshalb auch keine Legitimation für adlige Herrschaft”, O. G. Oexle, *Memoria als Kultur*, 38.

² Idem, *Aspekte der Geschichte des Adels*, 21.

³ Историографска дела која описују породичне историје, било у целини било у једном њеном делу, биће изостављена. Историје које се пишу последњих деценија 14. века заправо су историје Немањића које симболишу историју српске државе и настају у време династије или након њеног изумирања. Стога ће оне бити испитане у наредном поглављу.

⁴ Жорж Дуби је први повезао породичну психологију и менталне представе и генеалогичке, G. Duby, *Remarques sur la littérature généalogique*, 287–288.



је разврставање извора веома сложено. Образложићу случај политизације сећања на светог када је он био члан владарске династије. У маузолеју–цркви, на пример, богослужбена и племићка комеморација светих имала је исти заматак. Ктитор и његова породица били су осликани на тачно одређеном месту и имали су право на помене у богослужењу. Ктиторско сећање било је суштински племићко. После смрти, ктиторски помени могли су се развити у помене светог. Али, после уврштења у свете племићка комеморација није нестајала – она је могла остати у другом плану. Тако су култни списи, иако превасходно намењени прослављању светог, неговали и властеоско сећање на свеца.

Слично важи и за монументално сликарство. Досликавање нимба могло је означити преображај ктиторске представе у светачку. Сликане представе једнако су могле бити у служби комеморације светаца и комеморације властеоске или владарске династије. Насупрот томе, споменици који помињу свеца припадају области племићког сећања. Њима се придружују документи који су, кад год је то било могуће, коришћени ради обележавања успомене на породицу и њене свете.

Извори су, дакле, често имали вишезначну природу и служили су одржању различитих сећања. Поред тога, место комеморације није одређивало њену природу, већ њена намена и поруке. Тако је могуће да се успомена на светог у богослужбеном циклусу обележавала али да је њена основна функција била изградња племићког угледа и утицаја. Због тога је важно разврстати изворе према намени и према преовлађујућој и споредној функцији.

Властеоско сећање на свете, стога, треба изучавати у сложенијем макроконтексту. Политичка комеморација светих ослањала се на богослужбено сећање, које јој је било основно полазиште и извор могућих значења и функција. Затим се ослањала на дотадашњу праксу политизације сећања на свеце, која се у српском случају везује за династију Немањића. Трећи оквир је тренутак у којем долази до подсећања на свете. Од тих оквира, немањићка пракса заслужује детаљнији осврт.

Породично сећање Немањића било је готово једнако сећању на њихове свете. Српски краљеви и цареви приказивали су право на власт кроз везу са светим прецима.¹ Због тога је политизација штовања светих владара оставила трага у различитим стваралачким областима.

¹ На пример, Смиља Марјановић-Душанић је у студији о идеологији Немањића неретко дотицала предачки мотив, в. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 111–180.



Окосницу писаних и ликовних дела чинило је уверење да се легитимитет стицао „правом по крви”, односно припадањем знаменитој породици, унутар које је харизма наслеђивана од предака.¹ То уверење је уочљиво у делима Доментијана, Теодосија, Данила II и његових Настављача, у којима се градила идеја светородне династије. Иако је политичка комеморација била пратећа функција тих састава, она је нарочито снажна. Визуелно представљање монарха добило је израз у задужбинама, где је ктитор сликан у владарским поворкама и Лозама Немањића. Поменула сам их у контексту богослужбеног сећања,² али овде их наводим због тога што се представљањем светородне династије градио њен углед.

Водећу улогу у приказивању владарског легитимитета имало је подсећање на породичну свету прошлост – свете претке – у документима. Наиме, у дипломатичкој грађи су најјезгровитије изражене важне идеолошке поруке. Поменом свеца у исправи ауктор истиче посебну везу с њим – уколико је свети из аукторове лозе, то је веза значајнија. У српским документима свети преци се помињу после првог преноса моштију, односно после уврштења у свете.³ Дакле, није било потребно стварање култа да би се свети поменуо у повељама, већ само то да је богослужбено сећање почело да се развија. Снага легитимитета проистеклог из наслеђа свеца утицала је на „журбу” у грађењу владарског „дипломатичког лика”.

Од два формална обрасца докумената – повеља и писама – повеље су биле погодне за изражавање значајних и трајних садржаја.⁴ Њих одликује намена за будуће нараштаје. У повељама црквеним дестинатарима које припадају типу аренгалних даровница⁵ најчешће се налазе позивања на свете претке. У њима својственом наративном блоку – аренги, експозицији и диспозицији са интитулацијом и пратећој

¹ О овој врсти легитимитета и вези са представама Лозе Јесејеве, која је била ликовни узор за сликање Лозе Немањића, в. А. Vauchez, *«Beata stirps»: sainteté et lignage en Occident*.

² В. увод у потпоглавље *Светородна династија Немањића*.

³ Коментар о томе в. у потпоглављу *Династијски мартир: краљ Стефан Дечански*.

⁴ О односу повеља и писама в. Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената*, 238.

⁵ О даровницама и о прилагођавању обрасца документа његовој намени в. *исто*, 297–315.



духовној санкцији – налазе се помени и алузије на претке.¹ Не чуди што су у повељама намењеним Цркви, која је свете славила, они спомињани. То показује обострано прилагођавање ауктора и дестинатара, што је била важна одлика издавања свечаног документа. Ауктор је саопштавао оно што ће га у очима дестинатара приказати у најбољем светлу. Истовремено, дестинатар је морао поседовати извесна знања о ауктору и претпостављати како ће се он самопредставити.²

Немањићи су развили три обрасца политизације успомене на свете претке у документима.³ Према првом, у аутобиографском одломку ауктор је помињао најчешће оца. Према другом, дародавац се приказивао као потомак светих, било истицањем посебно заслужне фигуре у наративном делу, било „скраћеним” генеалогима у оквиру интитулација. Трећи образац чине идеолошки најзначајнији помени којима су свети преци представљани као учесници у власти. Они су били гаранتي спровођења одредаба документа или помоћници у нарочитим ситуацијама, попут ступања на престо. Трећи образац остао је везан за Симеона и Саву. Мотив предака је најзаступљенији у периодима кризе, када је ауктор имао потребу да потврди или истакне право на свој положај.

Лазаревићи су преузели политизацију светачке успомене у даровним повељама и све поменуто образце. Они су политизовали сећање на кнеза Лазара и на Немањиће. Деспот Ђурађ Бранковић се због мајчиног порекла позивао на кнеза Лазара, али с променљивим значењем. Касније су се Бранковићи у Срему окренули поменима деспота

¹ О унутрашњим састојцима докумената в. *истио*, 41–181.

² То прилагођавање је уочљиво у повељама српских владара Дубровачкој републици. Пошто је окосница немањићке идеологије била династичка светородност, очекивано је што та карактеризација не изостаје из повеља. Тако се краљ Стефан Радослав у повељи из 1234. године титулише као „унук Светог Симеона Немање” (*Зборник средњовековних ћириличких повеља и писам* 1, бр. 27, стр. 129–130). С друге стране, ауктори су се позивали на претке који су издали претходне значајне повеље Дубровнику. Краљ Душан се позивао на одредбе „светог краља” – Милутина – а цар Урош на светог или светопочившег цара (Д. Јечменица, *Хрисовуља цара Стефана Душана Дубровчанима*, 38–41; М. Александровна Чернова, *Хрисовул цара Стефана Уроша дубровчанам*, 80–83).

³ Образци ће бити укратко представљени према: М. Васиљевић, *Помени предака у повељама Немањића*.



Стефана Бранковића и Немањића. Те даровнице биле су последњи документи који су исказивали политизовано сећање на свете владаре.

За тумачење домета повеља важно је разумети начин њиховог саопштавања. Сликањем ктитора са свитком повеље у руци показује се да су повеље биле део богослужбеног циклуса. Пошто су у храму јеванђељисти представљени како исписују текстове јеванђеља, документ је поистовећен са Светим писмом односно, пошто се оно упознаје путем обреда, са богослужењем.¹ Сликање текста, као пракса која постоји од првих Немањића,² освећује повељу и представља је као свети тренутак хришћанске историје. У периоду који је предмет истраживања налази се у Манасији, где су на свитку исписани сажеци аренге и санкције.

Осим сликањем, текст даровница саопштаван је и читањем, као и већи део средњовековне књижевности. Уколико су доношене на саборима, даровнице су обзнањиване пред присутнима.³ То, међутим, није била честа, а свакако ни једина, околност у којој су повеље „дате на знање” другима. Аренге, посвећене патрону дарованог храма, могле су бити укључене у богослужење као молитвени текстови.⁴ Владан Тријић је изнео тезу да су могле бити читане на јутрењу, после 6. песме канона, на месту намењеном синаксарском житију.⁵ Исто тако, делови су могли бити саопштавани у току бдења и у манастирској трпезарији, можда у оквиру манастирског типика.⁶

Испитивање околности саопштавања повеље повлачи питање публике. Уколико се радило о обзнањивању на сабору, публику је чинила световна и духовна елита. Она је могла да разуме најтананије поруке аренге и других сложенијих састојака. Уколико су делови или цели текстови читани на богослужењу, публика је била сачињена од свих друштвених слојева. Иако необразованији слој можда није разумео све

¹ На ту паралелу указао је В. Тријић, *Нови завети и хришћанско њредање у српским средњовековним њовељама*, 44.

² Даровне повеље сликане су још у Студеници и Жичи. Жичке повеље су обновљене у време краља Милутина, када су насликане у Грачаници и Хиландару. О томе в. *исџо*, 45–48.

³ *Исџо*, 62.

⁴ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 188.

⁵ В. Тријић, *Нови завети и хришћанско њредање у српским средњовековним њовељама*, 63.

⁶ *Исџо*.



алузије и симболе, једноставније поруке, у које се убрајају позивања на свете, ипак су допирале до њега.

Увод у Закон о рудницима дозвољава претпоставку да је мотив светих предака у даровницама световним дестинатарима био сродан оном из повеља црквеним институцијама. То подсећа на мањак знања о свакодневици, посебно у градским срединама, и на недостатак знања о могућим слушаоцима повеља световним лицима. Ипак, без обзира на то коме је био намењен документ, треба имати на уму да га је издао српски владар, да је потекао из владарске канцеларије – средишта државне моћи – и да је сведочанство о вршењу власти. Стога је било природно да садржи одређене идеолошке поруке.

Доба од Косовске битке до уврштења последњих Бранковића у свете јесте период пропадања српских политичких институција. Због тога је број сачуваних исправа, који одређује дometе истраживања, ограничен. Поред тога, у смањеном броју докумената помени светих су оскуднији него у ранијем периоду. Ова околност одражава реалност тога доба, у којој је наслеђе зависило и од сагласности иностраних монарха и од унутрашњих чинилаца. На наредним страницама приказаћу политичку комеморацију светих према појединцима како би се лакше уочила њена намена.

НОВИ ЗАШТИТНИЦИ

Кнез Лазар

Прослављање кнеза Лазара означило је почетак доба у којем су стварани нови култови а стари обнављани и реорганизовани. Њиме су се и прихватале последице Косовске битке. Оно је, поред тога, било израз савеза Лазаревића и црквеног врха, оличеног у патријарху Данилу. Због тога су кнегиња Милица и кнез и деспот Стефан тежили да помогну сећање на Светог кнеза подизањем споменика и даровницама којима су обезбеђивали подршку Српске цркве.

Стуб на месту одигравања Косовске битке показује начин на који су споменици утврђивали сећање на важан породични и државни догађај.¹ „Крстообразно знамење” је, како је показано, имало значење трофеја, односно указивало је на српску победу у бици на Косову. Разуме се, побеђена је смрт кроз мучеништво.² Ту функцију потврђује натпис са стуба који је сачуван у рукопису Патријаршијске библиотеке 167 из друге половине 16. века. Иако је у питању епиграфски споменик, он се одиста може описати као „световна похвала кнезу Лазару и косовским јунацима”.³ Такав назив наглашава да то није био богослужбени текст – он је пролазнике подсећао на одсудни сукоб са Османлијама.

¹ Постојање стуба потврђује Константин Михајловић из Островице. На то је указано у: Л. Мирковић, *Штита значи мраморни сџуб њодјџнуџ на месџу Косовске биџке?*, 12–22.

² То је био случај и у осталим списима намењеним празновању кнеза Лазара, Ђ. Трифуновић, *Срџски средњовековни сџиси*, 365–371.

³ Тако је назван у: Ђ. Сп. Радојичић, *Свеџовна џохвала кнезу Лазару и косовским јунацима*. Назив је оспорио Л. Мирковић, *Штита значи мраморни сџуб њодјџнуџ на месџу Косовске биџке?*, 5.



Стуб се обраћа пролазнику, зауставља га и приповеда му о збивањима као да је жив.¹ Он најављује да ће говорити истину – Ђорђе Трифуновић је показао да је то духовна истина којом се описује лепота мартирске смрти.² У уводном делу налази се мала похвала кнезу Лазару: он је био велики самодржац, „чудо земаљско... благочашћа непоколебиви стуб... мудрост дубина, огњени ум и заштитник... који љуби све што Христ хоће”.³ Следи опис Лазареве красне војске, „безбројног мноштва... мужава добрих, мужава храбрих” који се блистају као „светле звезде”. Они су одевени у злато и украшени драгим камењем, а њихови коњи су „златом оседлани”. Писац тиме поручује да је Лазарева војска била одевена безбројним врлинама што се у материјалном свету могу упоредити само са драгим камењем и златом.

Потом се говори о битки. Кнез Лазар је као „добар пастир и вођа” привео „мудре јагањце да у Христу добро скончају и приме страдања венац, вишње славе учесници буду”. Сложно и безбројно мноштво се са кнезом устремило на противника и умртвило дивљу звер, „неситог свепрождрљивца... Амурата и сина његовог, аспидин и гујин пород”. Потом је приказана Лазарева смрт коју је извршио „нико други до син Амуратов”. Као у раним прославним саставима, мученици су сви, али је српски кнез издвојен – за њега се посебно наглашава да је био Христов мученик. Натпис се завршава датумом описаних збивања, чиме је догађај, поред просторног, добио и хронолошки оквир.

Анализирајући изражајна средства, Ђорђе Трифуновић је закључио да је вероватно Стефан Лазаревић саставио редове уклесане на стуб.⁴ То потврђује да је постављање знамења на Косово поље било

¹ В. на примеру: Ђ. Трифуновић, „*Адоушевљкнь*“ у *наишиису на мраморном косовском сѣубу*.

² Исти, *Живой, доба и књижевни рад Сѣефана Лазаревића*, 113–114.

³ Текст натписа је за потребе језичке студије објавила В. Јерковић, *Наишиис на мраморном сѣубу на Косову*, 144–145; потом је издање приредио и Ђорђе Трифуновић у: Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, 145–146. Подела натписа на пет целина коју је начинио Лазар Мирковић чини се смисаоно сврсисходнијом, док се подела на три целине коју је предложио Ђорђе Трифуновић може односити на распоред текста на стубу, Л. Мирковић, *Шта значи мраморни сѣуб йодиінуи на месѣу Косовске биѣке?*, 11; Ђ. Трифуновић, *Срѣиски средњовековни сѣиси*, 277–278.

⁴ Ђ. Трифуновић, *Срѣиски средњовековни сѣиси*, 283–288. В. и анализу свих дела Стефана Лазаревића и њихове сличности у: исти, *Живой, доба и књижевни рад Сѣефана Лазаревића*, 99–141.



средство стварања племићког сећања на одсудни тренутак у породичној историји. Косовска битка је, дакле, брзо постала темељ идентитета Лазаревића.

Најприхваћеније мишљење гласи да је стуб био постављен у првој половини 1404. године када је деспот Стефан проводио време у тим областима, док је раније претпостављено да је постављен или крајем 14. века или убрзо после преноса моштију кнеза Лазара у Раваницу.¹ Последња деценија 14. века изгледа као прихватљивији одговор будући да садржај натписа прати саставе настале пре 1398. године. Пошто су Лазаревићи пре 1392. године формално били у рату са Вуком Бранковићем, вероватније је да је Стефан Лазаревић подигао стуб пошто је Вук преузео вазалске обавезе према Бајазиту. Стуб је означавао место подвига кнеза Лазара и војске, у којој су били и војници Вука Бранковића, те је он могао подржати подизање таквог обележја. Због Стефанових година можда је још вероватније да је стуб постављен после преузимања поседа Бранковића.

Споредна политичка порука подизања стуба била је приказивање легитимитета Стефана Лазаревића. У владарским исправама та намена има истакнутије место. О несигурним временима за Лазаревиће сведочи прва повеља са поменом кнеза Лазара. Њоме се Хиландару дарује црква Ваведења Богородичиног у Кукњу. Акту је претходила „невера” властелина Обрада Драгосалића, због чега му је баштина одузета и дата у пронију другом властелину.² Након потраживања монаха кнез Стефан је, заједно са мајком кнегињом Милицом, патријархом Данилом, црквеним великодостојницима и властелом, одлучио да услиши молбу братије и преда већ завештану цркву Хиландару. Повеља је сачувана у препису или концепту и не садржи датум издавања. Њено датовање има своју историју, али се данас она смешта између 1392. и 1395/1396. или 1400. године.³

¹ Ђ. Сп. Радојичић, *Светљовна похвала кнезу Лазару и косовским јунацима*, 134; исти, *Косовски најџис*, 457–458; Ђ. Стратимировић, *Сџуй на Косову*.

² Документ је део трочлане целине која сведочи о судбини једног властелина у стабилнијим временима пре Косовске битке и немирном добу после ње. О повељи у том контексту в. М. Шуица, *Повеља кнеза Сџефана Лазаревића којом се Хиландару џрилаже црква Ваведења Богородичиној*, 110–111.

³ Постоје аргументи и за раније датовање повеље. Горња граница тиче се времена до којег је Данило седео на патријаршијском престолу Српске цркве, о чему сведочи повеља монахиње Јевгеније Пантелејмону. Даровница је сачувана у два



Аренга ове даровнице преузета је из повеља кнеза Лазара, међу којима је и потврда дарова властелина Обрада цркви у Кукњу.¹ Понављање унутрашњих састојака било је део праксе српске канцеларије. Преузимањем свих образаца – формалних, наменских и унутрашњих – приказивало се политичко наслеђе. У томе је предњачила аренга, која је повезивала верске мотиве, општа начела власти и околности издавања повеље. У овој аренги се говори о Цркви, насталој од свих народа који су се поклонили Господу, чувару Христових заповести и водитељици ка будућем животу. Српски кнез Стефан је пожелео да буде наследник славе и части вечног живота, те је учинио богоугодни дар Хиландару са мајком Милицом и братом Вуком.

Донекле очекивано, помен кнеза Лазара налази се у диспозицији и адмоницији.² Кнез Стефан је видео записе и потврде светих српских краљева и цара Стефана и г[оспо]д[и]на и род[и]тела дн[и] (в[е]т[о]п[о]ч[и]вшега кнеза Лазара којима су они чинили милост, па је решио да прати њихов пример.³ Тиме су кнез Лазар и кнез Стефан уведени у немањихки ктиторски низ. Како је ктиторска поворка уједно владарска, понављањем њихових поступака кнез Стефан се приказује као српски монарх. У адмоницији ауктор описује разлоге даровања Хиландара. Он је то учинио у „славу Богу и на дар Богородици, вечни помен и душевну корист себи и родитељима... светочовишем великом кнезу Лазару” и кнегињи Милице и брату Вуку.⁴

примерка, од којих је један датован у 1395. годину а други у 1400. О историји датовања ове повеље в. *истио*, 108–110, 118–120.

¹ Аренга се јавља у повељи кнеза Лазара Лаври Светог Атанасија на Светој Гори из 1375. године, повељи Хиландару за издржавање болнице из 1379/1380. године и оној за Обрада Драгосалића из 1388. године, А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 17–21, 129–138, 201–208. Касније ће кнез Стефан поновити аренгу у повељи за пирг Светог Василија, широко датовану у 1394–1402. годину, и за Лавру Светог Атанасија из 1394/1395. године, а наћи ће се и у повељи кнегиње Милице за Лавру којом се враћају грешком одузети поседи из 1398. године, *исти*, *Повеље и писма десјоџа Стефана*, 163–173, 223–235.

² Небојша Порчић је издвојио адмоницију – препоруку будућим нараштајима да поштују садржај документа – као нов унутрашњи састојак српских владарских докумената, Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената*, 112–120.

³ М. Шуица, *Повеља кнеза Стефана Лазаревића којом се Хиландару љрилаже црква Ваведена Богородичиној*, 112.

⁴ *Истио*.



У претпостављено време издавања повеље мошти кнеза Лазара биле су пренете у Раваницу, односно он је био уврштен у свете. Због тога чуди што је кнез назван светопочившим а не светим. То би указивало на могућност да је даровница објављена раније него што се претпоставља. Чињеница да је на исти начин ословљен у повељи из 1397. године, међутим, указује на то да ауктори из неког разлога нису били слободни да назову кнеза Лазара светим.

Даровницу Дечанима из 1397. године издала је кнегиња Милица односно монахиња Јевгенија. Овај документ је био основ економске обнове манастира после којег је уследило преобликовање штовања Стефана Дечанског. Повељи је претходило добијање већег дела некадашњих поседа Бранковића. Стога је њено издавање приказивало власт над стеченим областима. У експозицији је, природно, даривање имало друге разлоге. Наведено је да је Јевгенија видела манастир који је страдао Божјим допуштењем „због наших грехова”, те је повратила отета села и засеке и приложила још неколико.

На следећој страни у рукопису налази се црвеним мастилом исписан потпис кнеза Стефана Лазаревића.¹ Он је, можда, био део пратеће повеље којом је кнез потврђивао даровни чин. Могуће је да је пре даривања Дечана кнез Стефан поседе поклатио мајци, пошто она као монахиња није могла имати лични посед. Али, повеља кнеза Стефана није позната.

Аренга Јевгенијине даровнице Дечанима садржи слојевите идеолошке мотиве, међу којима се издвајају лоза и маслинова грана. Синови, „као изданци маслине... превазилазе добротинства првих и као добротвори један другог престижу”.² Потом се наводи да цареви, првосвештеници и свештеници, свако према даривању духа, рађају добротинства. Аренга се завршава поменом монашких места која се испуњавају Христовом добротом, било у сагласју у манастирима, било у странствовању у испосницама. Ова мисао је пригодна јер описује Дечане, манастир лавриотског типа са скитовима и келијама који су уживали висок степен самосталности у односу на цркву-матицу.³

¹ А. Младеновић, *Повеље и њисма десјоџа Стефана*, 393.

² *Исјо*, 392.

³ В. Д. Поповић, Б. Тодић, Д. Војводић, *Дечанска њустиниња и посебно студију Д. Поповић, Дечанска њустиниња у оквирима византијској и српској еремијској монаштва*, 189–193.



Династичка идеја уочљива је и у остатку документа. У молитви у експозицији бивша кнегиња моли Бога да се смилује њеним гресима и оснажи њену децу која ће „у благочашћу послужити Теби Богу своме као господин и родитељ њихов светопочивши кнез”. Због тога она и њена деца постају други ктитори „ове свете обитељи”.¹ Ктиторски низ, дакле, почиње са Стефаном Дечанским и наставља се „оним који су пре нас владали” и монахињом Јевгенијом и Стефаном и Вуком. На тај начин Лазаревићи су приказани као наследници светородне династије.

И овде је кнез поменут као светопочивши, као у даровници Хиландару. Томе се не може понудити ваљано објашњење, већ неколико могућности. Једна гласи да је кнежева светост изостављена зато што је у првом плану требало да буде светост Стефана Дечанског. На то указује увод у Закон о рудницима где је кнез Лазар назван и светим и светопочившим, зависно од тога да ли је покрај Немањића или не. То води помисли на другу могућност: да разлика између атрибута свети и светопочивши није била толико значајна. То се чини мало вероватним, посебно када се имају на уму помени деспота Стефана Лазаревића у исправама Ђурђа Бранковића. Трећа гласи да се штовање Светог кнеза Лазара није раширило у областима око Дечана. Обе повеље (Хиландару и Дечанима) објављене су пре 1400. године – када култ није био заокружен и када је штовање било локално – манастирима који се или нису налазили на територији Лазаревића или су тек били укључени у њу. У том контексту Лазареви помени мање чуде. Могуће је и да је спој свих могућности утицао на изостанак атрибута свети уз кнеза Лазара.

Дипломатички лик кнеза Лазара оформљен је у наредним годинама. Налази се у повељама с краја 14. и из 15. века, те се може рећи да је на прелазу векова кнежев култ прославно и политички уобличен. Препознаје се у акту за манастир Пантелејмон, који је сачуван у два примерка: један, целовит, датован је 1395. годином а други, сачуван у одломку, годином 1400. Акт је издала монахиња Јевгенија са синовима, а пратила га је потврда патријарха Данила. Због датума на другом примерку могуће је закључити да се Данило на трону Српске цркве налазио дуже него што се до сада мислило.²

¹ А. Младеновић, *Повеље и писма десјоџа Стефана*, 392.

² О патријарху Данилу в. потпоглавље *Весник новој доба: кнез Лазар*.



Сходно пракси, аренга је преузета из Лазареве даровнице истом манастиру из 1380/1381. године.¹ И овде је преузимање истицало владарски и породични континуитет. Садржај ове аренге сродан је оном у претходне две. Говори се о онима који су желели да стекну вишњу славу испуњавањем Божјих заповести, те се захваљујући „различитим врлинама као рајским цветовима украсише”.² Желећи да буду наследници блаженства и славе оних који су поштовали заповести, Лазаревићи су даровали манастир.

Помен кнеза Лазара је диспозитиван, јер су правним чином потврђени поседи добијени од бившег кнеза и властеле. Због тога се појединачно именују прилози „господина нашег Светог кнеза Лазара” и других дародаваца. У адмоницији се још једном помињу дарови од Светог кнеза, ауктора и властеле.

Повеља манастиру Пантелејмону је најстарији познати документ у којем је кнез–мартир назван светим. Различито датовање је важно због тога што одређује тренутак у којем је Лазар стекао епитет свети у актима. Уколико је повеља издата 1395. године, називање кнеза светим одступа од даровнице Дечанима из 1397. године, а ако је начињена у 1400. години, називање Лазара светим изгледа као последица заокруживања култа.

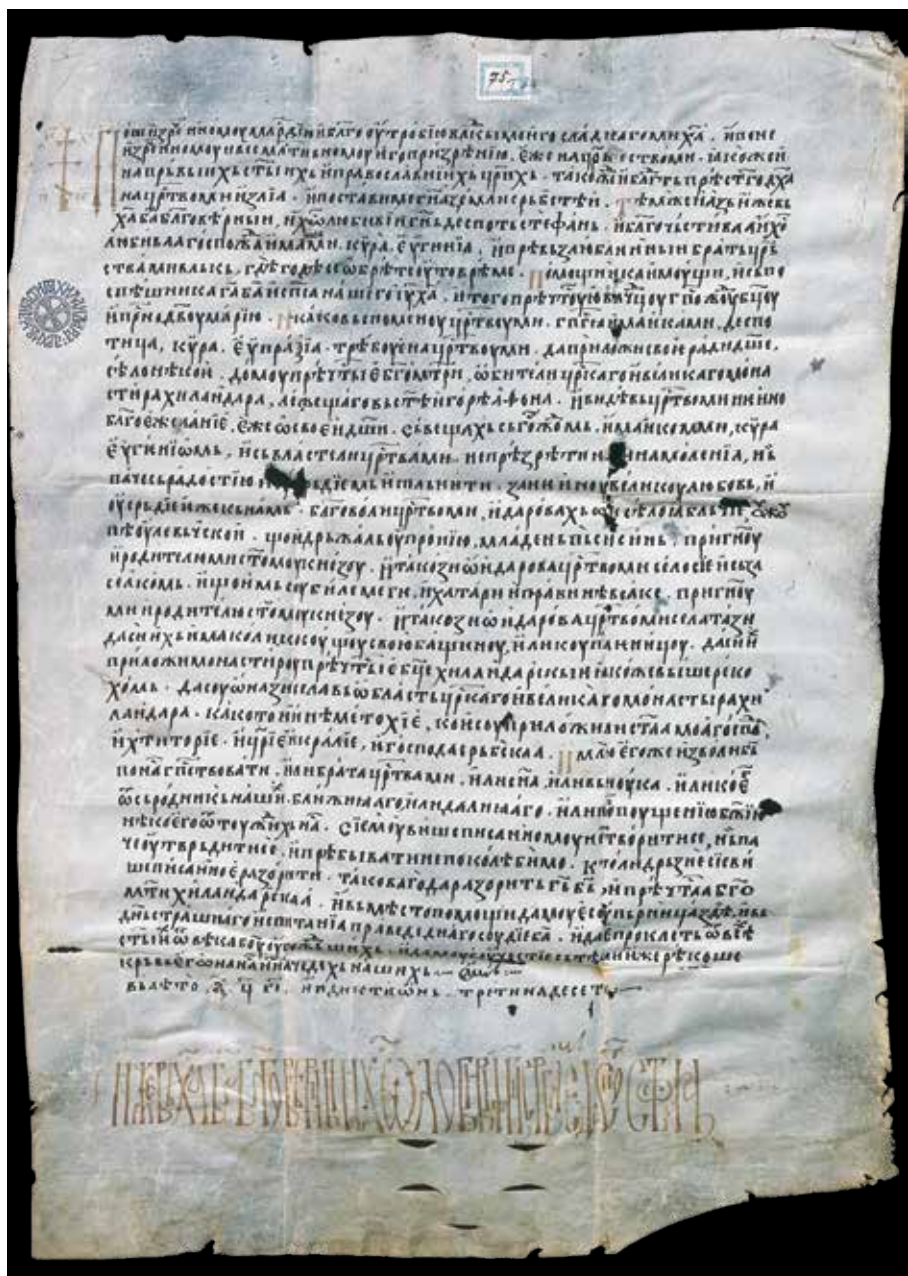
Следећом повељом Стефан Лазаревић поклања село Јабучје монахињи Јевпраксији (Јефимији) да би га она даровала Хиландару. Овај документ сведочи о две правне радње, односно два даровања.³ Сачуван је у оригиналу и датован је 1404/1405. годином. Интитулациона аренга „по неизреченом милосрђу” једна је од највише коришћених у српским средњовековним владарским исправама – јавља се у 18 докумената у периоду од цара Стефана Душана до деспота Ђурђа Бранковића.⁴ Због

¹ А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 147–161. Аренгу ће деспот Стефан поновити у повељи Хиландару из 1411. године којом дарује села у замену за шест аделфата, исти, *Повеље и писма десиоџа Стефана*, 191–199.

² Исти, *Повеље и писма десиоџа Стефана*, 294.

³ То је коментарисао А. Веселиновић, *Повеља десиоџа Стефана Лазаревића десиоџици Евпраксији*, 137.

⁴ Аренга „по неизреченом милосрђу” јавила се први пут у царским повељама цара Душана. Најстарија сачувана, из 1347. године, била је намењена Хиландару, Д. Живојиновић, *Хрисовуља цара Стефана Душана за Хиландар о Лужачкој мейхохији*. Цар Урош ју је први употребио за повеље Дубровнику 1357. године, F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, br. 145, 146, str. 160–165. Исту аренгу преузели



Повеља деспота Стефана деспотици Јевпраксији, 1404/1405. година



тога сматрам да не носи додатну идеолошку поруку, поред оне о континуитету и наслеђу.

И овде је позивање на кнеза Лазара везано за диспозицију. Како се наводи, село Јабучје је при господиноу и родителю ми (век)томоу кнезоу држао Младен Псисин као пронију.¹ Деспот Стефан је село претворио у баштину како би даривање, са међама, атарима и правинама као „у време господина и родитеља Светог кнеза”, било могуће.

Иако помени у повељама Пантелејмону и Хиландару на први поглед делују формално, то није био случај. Позивањем на време „Светог кнеза Лазара” – када су даровани одређени поседе Пантелејмону и када је Младен Псисин држао Јабучје – Стефан Лазаревић је приказиван као свечев легитимни наследник и штићеник. Због тога је српски кнез и деспот истицао Лазареву светост кад би се за то пружила прилика. О томе сведочи наредна повеља.

Сличан помен кнеза Лазара сачуван је у даровници Дубровнику из 1405. године. Помени предака у породици свечаних аката за Дубровник заправо су помени ауктора претходних исправа чије се одредбе потврђују. Стога се они налазе у експозицији и диспозицији. Одабир светог претка за помен пак може пуно тога рећи о аукторовом политичком положају и амбицијама.

су деспот Угљеша и краљ Вукашин, в., на пример, С. Ђирковић, *Повеља деспоџа Јована Угљеше за власџелина Николу Мрасоровића*; исти, *Повеља краља Вукашина за власџелина Николу Мрасоровића*. Дејановићи су је користили у повељи којом су 1381. године Хиландару даровали манастир у Леснову, В. Korablev, *Actes de Chilandar*, 542, а кнез Лазар ју је употребио за даровнице Пантелејмону 1380. и Дубровнику 1387. године, А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 165–170, 191–200. Практичан обим и једноставан садржај, који оставља утисак продуженог увода у интитулацију, може бити разлог њене широке употребе. Ова „интитулациона аренга” била је прилагођавана ауктору. У случају Вукашина гласи „по бризи за краљевство ми, као и у време првих и православних краљева”; Угљеша је наводио деспоте, Драгаши – господине (титула коју су они носили), а Лазар – кнежеве. Стефан Лазаревић се вратио царском облику аренге, јер је деспотско звање то дозвољавало. Аренга је остала карактеристична за повеље светогорским манастирима и Дубровачкој републици. Овде су наведени илустративни примери, али чињеница да је поновљена 18 пута сврстава је међу најраспрострањеније аренге владарских повеља српског средњег века.

¹ А. Веселиновић, *Повеља деспоџа Стефана Лазаревића деспоџици Евираксији*, 135.



Повеља се ослања на документ кнеза Лазара из 1387. године. Због тога је позивању на повеље прве српске господе и цара Стефана српски деспот додао законе у време родитеља г(о)сподства мн С(в)ет(а)го кнеза Лазара и светопочивше госпође мајке Јефросине.¹ Та формулација је поновљена још четири пута у диспозицији. Овај помен је производ практичне потребе да се позове на претходни документ и жеље деспота Стефана да се прикаже као Лазарев политички наследник и наследник његове светости. И Бранковићи – на основу породичних веза – у повељи Дубровнику из исте године помињу кнежев документ и кнеза називају „Светим кнезом Лазаром”.²

Промена у односу према успомени на кнеза Лазара у документима уочљива је у повељи којом се обнавља доходак Хиландару од 100 литара сребра годишње из Новог Брда. Прилог је раније учинио кнез Лазар, али он није исплаћиван после 1389. године. Због тога су код деспота Стефана дошли хиландарски монаси Јован и Теодор – како би опет затражили доходак. Деспот је услишио молбу, те је за тај правни чин састављена повеља. Примерак је оригиналан, али не садржи датум. Утврђено је да се вероватно ради о другој половини 1406. године.³

Општи тон даровнице је другачији од оног у претходним повељама Хиландару. Исправа почиње интитулацијом, где деспот Стефан истиче да је господар и ктитор и најприснији „великог српског царског манастира”.⁴ Он у експозицији наводи да неће дозволити да „његов свети манастир” буде лишен новобрдског дохотка. Дакле, променио се однос деспота Стефана према Хиландару – он сада наступа као ктитор и заштитник.

Након интитулације следи књижевно уобличена аутобиографска аренга. Насупрот претходним двема повељама Хиландару, где су аренге биле преузете из архива владарске канцеларије, оригинална аренга потврђује да је документ означио прекретницу у деспотовом односу са Хиландаром. У њој Стефан приповеда о безбрижној младости и о (смртним) искушењима из којих је био и биће избављен јер

¹ Исти, *Повеља десјоѿа Сѿефана Лазаревића Дубровчанима*, 156.

² F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, br. 252, str. 269–272.

³ О датуму издавања ове повеље в. А. Веселиновић, *Повеља десјоѿа Сѿефана Лазаревића Хиландару о даривању 100 литара сребра јодишње*, 128–130.

⁴ *Исти*, 125.



се Свевишњи стара о њему.¹ У доба недаћа окружен тамним облацима, Стефан је гледао „ка најсветлијем сунчаном сјају – врлинама... оца мога и господина, светога ми кнеза”.² Захваљујући милости Светог духа, облаци су се разишли а он је био венчан за самодршца и владара „над очинским делом и ширинама српске земље”.

Кнез Лазар је први пут именован у најсвечанијем делу документа. Поред тога, у експозицији је поменут „родитељ и господин Свети кнез”, јер је он први даровао новобрдски доходак. Дакле, Лазар је у овој повељи владарски узор и извор Стефановог легитимитета. Кнежев дар је основ по којем је деспот преузео ктиторство над Хиландаром.

Идеолошки помен кнеза Лазара налази се у уводном делу деспотовог Закона о рудницима, објављеног у јануару 1412. године. Закон оставља утисак опширне повеље: може се рећи да увод представља аренгу и експозицију коју прате одредбе, односно диспозиција. Текст је закључен адмоницијом и духовном санкцијом. Као световни документ може оцртати домете култова светих изван црквеног окружења.

У уводу се наводи да се деспоту Стефану „по неисказаном човекољубљу Господа... и Његове Мајке... и молитвама Светог господина родитеља мог кнеза, даде... по смрти његовој господствовати у земљи отачаства ми”.³ Овде је идеолошки најснажнији образац помена предака први пут употребљен за кнеза Лазара. Према том обрасцу свети преци молитвама помажу владара у одсудним тренуцима. Тиме они постају учесници у власти својих наследника. Поред тога, наглашавањем да је кнез Лазар помогао преузимање власти у српским земљама, Стефанов легитимитет постао је неоспоран.

Следи аутобиографски одломак који је више везан за стварне личности и догађаје од аренге даровнице Хиландару из 1406. године. У

¹ О аренги ове повеље у контексту успомена на Косовску битку писао је А. Веселиновић, *Косовске алузије у њовељама Стефана Лазаревића*, 188–189. Чини се да се садржај не односи само на сукоб на Косову. Штавише, можда се мислило и на друге невоље које су задесиле младог кнеза – побуну Николе Зојића и Новака Белоцрквића и бројне битке у којима је учествовао (због смртних искушења). Могуће је да се чак тицала догађаја из 1402. године, који су били прекретница у Стефановој владавини.

² Исти, *Повеља деспојиа Стефана Лазаревића Хиландару о даривању 100 лиџара сребра јодишиње*, 125.

³ А. Младеновић, *Повеље и њисма деспојиа Стефана*, 408. Исти садржај понавља се у латиничном препису Законика, *истио*, 419.



Законику се приповеда о недаћама по наследство – најезди иноплеменика на хришћане.¹ Говори се о поклоњењу „великом амиру Бајазиту” по савету патријарха Спиридона, кнегиње Милице и целог сабора. Аренгални део завршава се позивањем на помоћ коју је добио од Бога, Богородице и Светих Симеона и Саве и на молитве светопочившег родитеља кнеза Лазара које су му омогућиле да ослободи своју земљу и градове од Бајазита. У (својеврсној) експозицији наводи се да је градски сабор затражио да се састави закон који су имали за време „прве господе и Светопочившег господина и родитеља кнеза Лазара”. У завршном делу Закона о рудницима српски деспот истиче, као у адмоницијама, да су одредбе важиле и у време родитеља Светог кнеза Лазара, те их је он обновио и потврдио.²

Ови помени кнеза Лазара веома су занимљиви. Деспот Стефан истиче на два места да су му Лазареве молитве помогле у вршењу власти – приликом наслеђа и ослобађања од Бајазита. Лазар се на још два места помиње јер су околности издавања документа то налагале. Он је два пута назван светим а два пута светопочившим. Што је још занимљивије, приликом помена Лазаревих молитви једном је назван светим а једном светопочившим. Пошто су свети посредовали за живе код Бога, стиче се утисак да разлика између два атрибута није била толико значајна као што се то на први поглед чини. Али, пошто су кнегиња Милица и деспот Стефан Лазаревић у повељама искључиво називани светопочившим, онда то тумачење треба довести у питање. Одговор се вероватно крије у контексту у којем је кнез помињан: он је светопочивши када су испред њега именовани Симеон и Сава и прва господа.³

Пошто су са Законом о рудницима исцрпљени помени кнеза Лазара у документима Стефана Лазаревића, изнећу неколико закључака. Помени се налазе у повељама дестинатарима које је Лазар претходно даривао: Хиландару, Пантелејмону и Дубровнику, уз додатак Закона о рудницима. Та чињеница, малобројност исправа и сведеност помена указују на то да сећање на Светог кнеза Лазара није било окосница политичког програма Стефана Лазаревића. Стефан се подсећањем на Светог кнеза представљао дестинатарима као његов наследник. То,

¹ О овим редовима уп. А. Веселиновић, *Косовске алузије у повељама Стефана Лазаревића*, 191–195.

² А. Младеновић, *Повеље и писма десијота Стефана*, 411.

³ То подсећа на помен у повељи за Дечане где је Свети кнез, вероватно делом због помена Стефана Дечанског, назван светопочившим.



међутим, није добило размере као у време Немањића. Ипак је значајно то што је пракса политизације сећања на светог претка настављена.

Помени кнеза Лазара прилагођавани су актуелном тренутку. Прву фазу обележили су помени у диспозицији и адмоницији, уз изузетак повеље Дубровнику где се налазе и у експозицији. Иако се могу чинити формалним, они то нису били. Следећа фаза оставила је трага у повељи Хиландару из 1406. године и у уводу Закона о рудницима из 1412, где се налазе развијени идеолошки помени у аутобиографским одељцима. У повељи Хиландару Свети кнез је владарски узор који деспота Стефана изводи на прави пут и води га ка наслеђу српске државе. Приликом састављања Закона о рудницима преузете су молитве светог претка као најснажније идеолошко оруђе у легитимизацији власти.

Повеље Бранковића за „Републику Светог Влаха” из 15. века такође откривају помене кнеза Лазара. Бранковићи су потврдили привилегије дубровачких трговаца децембра 1405. године, убрзо после деспота Стефана. У експозицији се наводи да су Дубровчани донели „записаније... цара Стефана, господина Светог кнеза Лазара и господина и родитеља Вука”.¹ Иста формулација налази се још два пута у диспозицији. По ступању на престо, „господин Србљем Ђурађ” поновио је 1428. године даровницу деспота Стефана из 1405. године. Због тога се он није позвао на раније документе Бранковића него је обновио повластице из времена „прве српске господе, цара Стефана... Светог кнеза Лазара и светопочивше кир Јефросине и светопочившег господина и родитеља деспота Стефана”.² То је поновљено још четири пута. Истицањем везе с претходним владарима Ђурађ је потврђивао свој положај у годинама у којима је био оспораван од околних монарха.

Повеља деспота Ђурђа Дубровнику из 1445. године показује промењен однос према успомени на кнеза Лазара. Деспот Ђурађ се, наиме, вратио породичним коренима, те потврђује записано од „прве српске господе и цара Стефана, господина и родитеља Вука, свето почившаго кнеза Лазара и светопочившег господина и родитеља деспота Стефана”.³ Свети кнез Лазар је изједначен са сином који није био уврштен у свете.

¹ F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, br. 252, str. 269–272.

² *Ibid.*, br. 300, str. 352–355.

³ *Ibid.*, br. 350, str. 433–437.



Ови редови потврђују претпоставку да је сећање на кнеза Лазара током четрдесетих година било потиснуто из политичке сфере.¹

Дакле, помени кнеза Лазара у време деспота Ђурђа налазе се само у повељама Дубровнику. Другим речима, околности њиховог издавања налагле су позивање на Светог кнеза. Оно јесте било испуњено идеолошким садржајем, иако се помени налазе у експозицији и диспозицији. О томе сведочи измена у поменима после обнове Српске деспотовине 1444. године. Деспот Ђурађ вероватно више није осећао потребу да истиче светост свог деде, мада позивање на одредбе његових повеља није изостављено.

*

Сви описани помени кнеза Лазара имају заједничку карактеристику – он ниједном није назван мартиром. Кад год је именован, то је учињено уз атрибуте светопочивши или свети. За питања наслеђа и легитимитета, дакле, није било важно ком типу светих припада предак. Значајно је било једино то да је предак сврстан међу свете и да су тиме његови потомци стекли харизму која их препоручује за владаре. У повељама Немањића прати се иста пракса: сем Светог Симеона и Светитеља Саве, који су имали посебно место у владарским документима, свети преци су помињани на најкраћи могући начин, без обраћања пажње на тип светости.

Деспоти Стефан Лазаревић и Стефан Бранковић

Пошто је Константин Филозоф написао Опширно житије деспота Стефана које је могло бити степеник ка уврштењу у свете, задржаћу се на политизацији сећања на њега. Успомену на деспота Стефана одржавао је споменик подигнут на месту његовог преминућа – Главици.²

¹ Р. Михаљчић, *Лазар Хребелановић*, 175–179. Потискивање се односило на прећуткивање његове светости ради умањења његовог угледа као форме „одбрамбеног заборављања”, А. Asman, *Oblici zaborava*, 51–55.

² Он улази у оквире племићког сећања, иако се не односи на сећање на светог. Занимљиво је што се и овде истиче да је Стефан син „Светог кнеза Лазара”, Г. Томовић, *Морфологија ћирилских најписана на Балкану*, бр. 102, стр. 105–106.



Манасија је била средиште сећања на почившег деспота, а природу те успомене у изучаваном периоду показује дипломатичка грађа.

Током читаве владавине деспота Ђурђа, деспот Стефан је у повељама помињан на готово истоветан начин. Помени су образовани у првим годинама Ђурђеове власти, те се налазе у потврди поседа које је челник Радич држао за време „светопочившег господина и родитеља деспота Стефана”.¹ Позивање је истоветно у свим даровницама Дубровнику и повељама Ватопеду, Пантелејмону, Лаври Светог Атанасија итд.² Поменут је и у Есфигменској повељи из 1429. године.³ Тај помен је важан стога што околности нису налагале позивање на владарског претходника – Ђурађ је био први српски владар који је постао ктитор овог манастира.

Ђурађ, дакле, није пропуштао да помене ујака кад год су околности то дозвољавале. Позната грађа говори да је он темељио своју власт на наслеђу деспота Стефана. Ти помени можда говоре о угледу Стефана Лазаревића код дестинатара. Али светачко штовање није у њих уплетено, те они представљају израз племићког сећања на претка.

С друге стране, сећање на Светог Стефана Бранковића има истакнуто место у повељама његових наследника. Деспот Стефан Бранковић се први пут помиње у повељи којом деспот Ђорђе, Ангелина и Јован прихватају ктиторство над Хиландаром. Повеља је издата 20. марта 1486. године, непосредно по њиховом доласку у Срем. Та околност упућује на претпоставку да је у питању програмски документ, којим су се нови дестинатари представљали једном од најзначајнијих српских манастира. Додатно, Бранковићи су после тог чина били познати као хиландарски ктитори и наследници српских владарских династија у Срему.

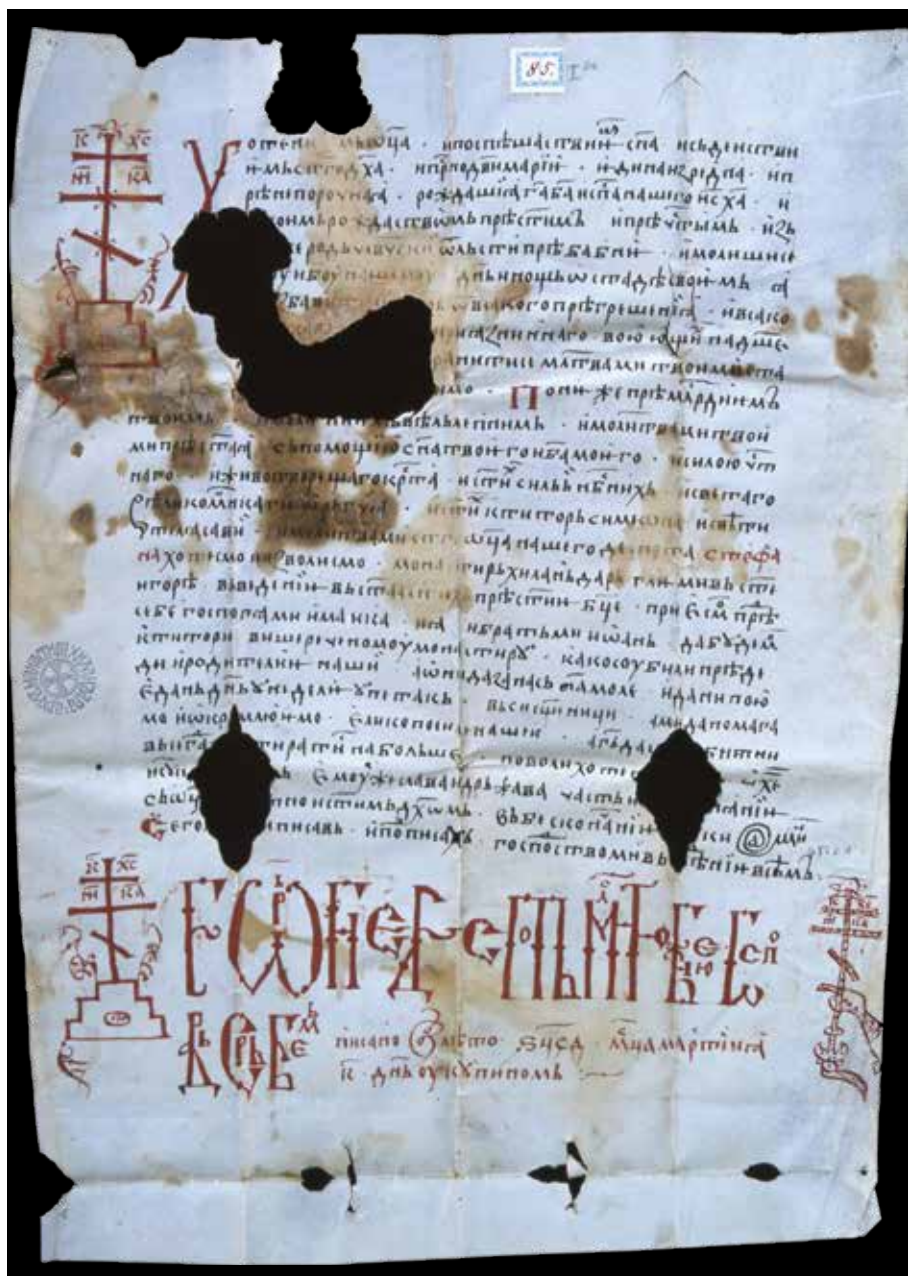
Изнета је теза да је Ђорђе Бранковић сам написао повељу и да је она његов аутограф.⁴ Закључак је изведен на основу навода на крају документа: „ово је написало и потписало господство моје”. Сличних

¹ Љ. Стојановић, *Сџари српски хрисовуљи, акџи...*, 3–4.

² М. Laskaris, *Actes serbes de Vatopédi*, 180–181; Д. Анастасијевић, *Српски архив Лавре Аџонске*, 16–17.

³ У повељи деспот Ђурађ наводи да га је Бог поставио за наследника родитељем монаху господина Србакема, П. Ивић, В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, *Есфигменска повеља деспота Ђурђа*, 72.

⁴ То је коментарисано у: К. Митровић, *Повеља деспота Ђорђа Бранковића о прихватању ктиторства над Хиландаром*, 234.



Повеља Бранковића Хиландару, 1486. година



исказа има у даровницама Светом Павлу из 1495. и Хиландару из 1496. године. Сродне напомене налазе се и у владарским повељама претходних династија. Оне, међутим, не значе изједначавање ауктора, аутора и писара већ представљају општи израз аукторства.¹ Мало је вероватно да српски деспоти у Срему нису имали своју, ма како скромну, канцеларију. Уколико су ови искази заиста значили да је деспот Ђорђе састављао и писао документе, онда би то сведочило о положају Бранковића и о измењеним условима издавања исправа.

Без обзира на питање аутора, повеља Хиландару је веома значајан документ сремских Бранковића. Аренга, а може се рећи и цела повеља, састављена је као молитва Богородици. Захваљујући молитвама Богородице, Христовој помоћи, сили Часног крста и помоћи Светих Георгија, Симеона и Саве и молитвама св(е)т(а)го ω(т)ца нашего деспота СТЕФАНА, деспот Ђорђе је одлучио да са мајком и братом буде ктитор манастира.² Ауктор је истакао да су они потомци Светог деспота Стефана и „сместио” га је покрај Симеона и Саве како би приказао порекло ктиторског звања. Због тога су они тражили недељне молитве (петком) од „свих свештеника”, што је било једно од ктиторских права.³

Касније се још једном истиче да Бранковићи постају ктитори манастира попут њихових „прадедова и родитеља”. Под прадедовима се подразумевају вероватно Симеон и Сава, чиме се, као у прославним саставима Стефану Бранковићу, правила владарска генеалогичка од првих Немањића до деспота Ђорђа и његове породице. Истицање континуитета у периодима великих промена често је била једна од најважнијих преокупација носиоца политичке власти.

Стефаново име написано је црвеним мастилом, заједно са две симболичке инвокације, три иницијала и потписом. Деспотово име је тиме добило статус једног од најзначајнијих делова у тексту. Та чињеница, време настанка повеље, позивање на немањићке свеце, потпис и презиме покровитељства над Хиландаром придружују овај акт изузетним идеолошким документима српских средњовековних владара.

Следећа повеља са поменом Светог Стефана Бранковића издата је Светом Павлу 1495. године. Том приликом су деспотица Ангелина и

¹ В. поглавље које се бави овим исказима и чиновништвом владарских канцеларија у: Ж. Вујошевић, *Српска владарска канцеларија у средњем веку*, 190–215.

² К. Митровић, *Повеља деспота Ђорђа Бранковића о њиховом манастиру над Хиландаром*, 231.

³ *Лексикон српског средњег века*, 339 (М. Шуица).



деспоти Ђорђе и Јован приложили 500 златника годишње манастиру који је био посебно везан за Бранковиће. Свети Павле је обновљен захваљујући брату Вука Бранковића, монаху Герасиму, у наредним деценијама је у више наврата породично дариван, а деспот Ђурађ је подигао цркву Светог великомученика Георгија у оквиру манастира. Пре ове, повељу манастиру издала је и царица Мара.¹ Повеља из 1495. године је последњи познати акт Бранковића за Светог Павла.

Средишњу тему аренге чине многи начини спасења, међу којима је и брига о црквеним здањима. Истиче се да је деспот Ђурађ обновио манастир са црквом Светог Георгија, а на помен игумана Никона, који је служио у палати „светог родитеља нашег господина деспота Стефана”, решише да и они буду ктитори обитељи.² Бранковићи се моле Богу да их учврсти на њиховом положају како би наставили да помажу Његове храмове и славе Његово име. И у овој повељи они траже богослужбене помене.

У даровници Хиландару из 1496. године, коју опет потписују Ангелина, Ђорђе и Јован, именување деспота Стефана има посебан идеолошки карактер. Повељом се дарује 1000 златника годишње у замену за недељни помен. Аренга је посвећена „светим оцима” Симеону и Сави. Пошто није престала Божја благодат из рода у род, Бог је прославио угодника својега сватаго отца нашег Стефана.³ У санкцији је деспот Стефан први поменут, и то као „Свети Стефан, отац наш по плоти” који са Симеоном и Савом чува одредбе документа. Дакле, он учествује у њиховој власти.

Ово је последња позната даровница позних Бранковића која помиње Светог деспота Стефана. Ктиторство над Хиландаром ће преузети удовица Јована Бранковића, Јелена Јакшић, која се касније преудала за Иваниша Бериславића. Деспотица је издала повељу која није сачињена као владарски већ готово као лични документ.⁴

¹ Повеље Бранковића: из 1403. године у: F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, br. 259, str. 277–279; из 1410. године у: Љ. Стојановић, *Сѣтари срѣски хрисовуљи, акѣи...*, 32; из 1411. године у: *истио*, 32–33. О подизању цркве Светог Георгија в. М. Спремић, *Десѣоѣи Ђурађ Бранковић*, 323–324. Повељу Маре Бранковић из 1466. године в. у: Р. Ђук, *Повеља царице Маре манасѣирима Хиландару и Св. Павлу*.

² К. Митровић, *Повеља десѣоѣиа Ђорђа, Јована и Анѣлине Бранковић манасѣиру Свеѣиоѣи Павла*, 212.

³ К. Невострујев, *Три хрисовуље у Хиландару*, 276.

⁴ К. Митровић, *Повеља десѣоѣице Јелене Јакшић манасѣиру Хиландару*.



*

Иако малобројни, описани помени указују на политички значај култа деспота Стефана Бранковића. Они су се појавили у документи-ма у време прављења планова о обнови српске државности. Због тога су Бранковићи тежили да се представе на начин својствен српским владарима: као потомци светаца и као ктитори значајних манастира. Позивања се налазе у даровницама Хиландару као српском Сиону и Светом Павлу као манастиру династије Бранковића. У свима је лик деспота Стефана, као и онај кнеза Лазара, поједностављен. Деспотима Ђорђу и Јовану је у напорима да окупе српско становништво у Срему и да се самопредставе била важна једино чињеница да им је отац био светац. Дуговечност утабаних идеолошких стаза које су походили више је него јасна.

СТАРИ ЗАШТИТНИЦИ У НОВОМ РУХУ

Династија Немањића

Комеморисање Немањића нашло је своје место у повељама које су анализирани на претходним странама. Аутори су се позивали на ктиторе манастира – дестинатара: на „свештену двојицу” – Симеона и Саву – или на целу династију. Као и претходни, ти помени су истовремено били формални и идеолошки.

Пошто је даровница Дечанима једини документ са поменом Стефана Уроша III, овде ћу га анализирати. Одавно је примећено да експозиција почиње описом посете манастиру: *пришѣдши въ манастирь Дечаньскыи · въ обитѣль свѣтаго Краля Стефана Оуроша Третиаго, монахиња Јевгенија је видела красно место, прикладно за боравак монаха. Пошто је био спаљен, опустео и опљачкан, она му враћа поседе и даје нове дарове.¹ Дечански је још у два наврата назван светим ктитором. Повеља није сачувана у целости, али се може претпоставити да је, према додашној пракси, свети ктитор поменут у санкцији. Светост краља Стефана је увек истакнута у вези са манастиром: Дечани су „обитељ Светог краља” и он је свети ктитор. То потврђује да је Стефан Дечански уживао светачко штовање у својој задужбини, али се не спомиње међу које свете је убројен. Бивша кнегиња је материјалном обновом манастира вероватно подстакла развитака штовања дечанског краља.*

У повељи којом се Хиландару дарује црква Ваведења Богородичиног у Кукњу налазе се први трагови династичке идеје. Повеља је објављена између 1392. и 1395/1396. или 1400. године, у време пуно изазова за кнеза Стефана Лазаревића. У експозицији се наводи како је Стефан, *видѣвъ г[о]сподство ми записанїа и стврѣженїа свѣтих краљ ср(ъ)пских и ц(а)ра*

¹ А. Младеновић, *Повеље и писма десјоѣа Стефана*, 392.



Стеф(а)на и светопочившег кнеза Лазара, решио да и он учини милост.¹ Исказ је правио нови владарски низ од Немањића до кнеза Лазара и легитимисао је аукторов положај. Може се закључити да је светородна династија прави извор легитимитета. У санкцији се за прекршиоца зазива проклетство од „свих светих и светих ктитора српских”.² Под светим ктиторима се вероватно мислило на Светог Симеона и Светитеља Саву, који су се од времена краља Милутина налазили у санкцијама даровница Хиландару.

Иако кнез Стефан прави владарски низ који укључује Немањиће, кнеза Лазара и њега, помен свете династије није идеолошки развијен. Он је поновљен у повељи за Хиландар из 1404/1405. године. Након диспозиције ауктор заокружује своје даривање Јабучја поредећи га са метосима „које су приложили света моја господа и ктитори, и цареви и краљеви, и господа српска”.³ Неодређени помен претходних дародаваца показује да је у том тренутку ауктор желео да се уброји међу њих. Пошто правни чин није налагао другачије позивање на ктиторе–претходнике, они су остали сведени. Обе повеље истичу дуговечност владарске династије и бројност њених светих.

Следећа етапа у поменима Немањића је најпознатија и највише истацана. Обележена је повељом из 1406. године, којом се деспот Стефан уписује међу ктиторе Хиландара. Даровница почиње симболичком инвокацијом и проширеном интитулацијом: „Милошћу великог Господа мојега Исуса Христа и заступништвом Пресвете Богородице и молитвама свете моје господе и отаца и прадедова и ктитора Симеона и Саве благоверни деспот Стефан, господин свим Србљем и Подунављем, и великог царског манастира српског на Светој Гори Атонској и ктитор и унутрашњи”.⁴ Ту су први и једини пут у познатим повељама Стефана Лазаревића оснивачи династије Немањића названи прецима.

Следи аутобиографска аренга која описује Стефанове прве године владавине, а у чијем средишту се налази лик кнеза Лазара. Потом се у диспозицији наводи да деспот враћа 100 литара за „славу и част

¹ М. Шуица, *Повеља кнеза Стефана Лазаревића којом се Хиландару прилаже црква Вавдења Бојородичиној*, 112.

² *Исти*, 113.

³ А. Веселиновић, *Повеља десијоша Стефана Лазаревића десијошци Евраксији*, 135.

⁴ *Исти*, *Повеља десијоша Стефана Лазаревића Хиландару о даривању 100 литара сребра јодишње*, 125.



Пресвете владичице наше Богородице и преподобних и богоносних отаца наших Симеона и Светитеља Саве”, док се прекршитељ заклиње „да нема приступа нашим великим светилницима, и ктиторима мироточцу Симеону и архијереју Сави”.¹ Овај помен је најразвијенији јер узима у обзир најважније одлике њихових култова: Симеоново мироточење и Савино архиепископско звање.

Другачији однос према успомени на Симеона и Саву у вези је са измењеним аукторовим положајем и са свечаним тоном повеље. То се читује у аренгама: у претходним даровницама аренге су сведене и преузете из владарске канцеларије. У повељи из 1406. године аренга је обимнија и лична, те је отуд названа аутобиографском. Такву аренгу пратио је лични однос према манастиру и његовим оснивачима. Симеон и Сава су за Стефана „света моја господара”, „наши богоносни оци” и „наша узданица”.

Увод Закона о рудницима из 1412. године издваја се, како је напоменуто, јер као световни документ на изванредан начин одсликава стварне домете култова. На крају замишљене аренге помиње се помоћ Светог Симеона и Светог Саве и светопочившег кнеза.² Истакла сам да је положај „свештене двојице” исказан коришћењем епитета свети, док кнез Лазар добија епитет светопочивши. Поред тога, они више не учествују молитвама, већ заједно са Богородицом пружају помоћ ауктору.³ У завршним деловима, попут адмониције, деспот је навео да су закони важили пре њега, за прѣждних светых господ’ и краљевъ срѣв’ских и за живота родитеља Светог кнеза.⁴ Још једном се показује да помен „свештене двојице” често иде корак у корак са истицањем светости целе династије.

У даровници којом се манастиру Милешеви прилаже пет села (око 1414. године) налазе се слични помени двојице светих. Манастир се налазио на територији војводе Сандаља Хранића, који је постао зет

¹ Исто, 126.

² А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 408.

³ У ранијим документима помоћ су пружали Бог, Богородица и највећи свети, док су Свети Симеон и Светитељ Сава били помоћници молитвама. О месту молитви „свештене двојице” у време Немањића уп. М. Васиљевић, *Помени предака у повељама Немањића*, 91–94.

⁴ А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 411.



Увод Закона о рудницима, Архив САНУ бр. 465, 1412. година
(препис из 80-тих година 16. века)



деспота Стефана оженивши се његовом сестром Јеленом.¹ Пошто су имали истог сизерена – Жигмунда Луксембуршког, српски деспот је могао да дарује села у Деспотовини манастиру на територији Косача.

Након интитулације следи експозиција која објашњава разлоге даривања. Деспот Стефан је постао владар Срба за многок м(н)лосрѣдїе, и неизгла(гола)н'нью м(н)л(о)сть с(вѣ)тыхъ господь мнѣхъ) и хтїторъ срѣб'скихъ, с(вѣ)т(а)-го свмешона самодрѣж'ца срѣбскаго и мвроточца и блкы с(вѣ)т(а)го, архїеп(ис)к(о)па срѣбскаго.² Њихове молитве су спасле ауктора на мору и на копну, у ратовима и различитим невољама.³ Због те помоћи он дарује „манастиру господина ми Светога Саве” села, а ономе ко „измени” написано нека буду супарници „свештена двојица”.

Симеон и Сава добијају подједнако простора у повељи Милешеви – средишту Савиног штовања, што показује да су границе између два култа готово нестале. То је постало јасно са пролошким житијима с краја 14. века – у Пролошком житију Светог Симеона његов син Сава једнако је заступљен. Такође, занимљиво је што се истиче и Симеонов владарски статус и његово мироточење.

Стапање култова потврђује повеља патријарха Данила која је пратила даровницу монахиње Јевгеније Светом Пантелејмону, а која је сачувана у два примерка: један је из 1395. године а други из 1400. У Јевгенијиној повељи нема помена „свете двојице”. Српски патријарх је, попут српских владара, „милошћу Божјом и молитвама светог Симеона и светог господина нашег и учитеља и наставника првог архиепископа Саве” постао патријарх све српске земље и поморске.⁴ Иако Сава има средишње место у помену, занимљиво је што приликом препорученог позивања на првог архиепископа место покрај њега добија Свети Симеон.

Након 1406. године деспот Стефан на највиши могући начин слави Симеона и Саву у документима. То би се делимично могло објаснити променом односа са хиландарским братством, које је после смрти

¹ Јелена је претходно била удата за Ђурђа II Страцимировића Балшића, с којим је добила сина Балшу III. За промене и ступање у вазалне односе са Жигмундом в. Е. Kurtović, *Veliki vojvoda bosanski Sandalj Hranić*, 161–218. О односу Стефана Лазаревића и Милешеви в. М. Благојевић, *Десјоѿи Сїефана Лазаревић и Милешева*.

² А. Веселиновић, *Повеља десјоѿи Сїефана Лазаревића Милешеви*, 198.

³ Ове редове анализирао је Андрија Веселиновић у: исти, *Косовске алузије у ѿовељама Сїефана Лазаревића*, 189–190.

⁴ А. Младеновић, *Повеље и ѿисма десјоѿи Сїефана*, 296.



Герасима Бранковића могло дозволити успостављање приснијих веза са српским деспотом. Други део објашњења односи се на измену карактера деспотових докумената. Након једноставнијих аката, који су понављали аренге и одредбе, писане су сложеније и поетичније даровнице које обилују идеолошким мотивима. Уплив идеологије налагао је развијање програмских позивања на раније владаре. Свети претходници и свети преци су, према документима, помагали деспота на његовом положају и чували га од недаћа и различитих непријатеља. На српском простору није било значајнијих претходника од Немањића, а посебно Симеона и Саве.

Наследници Вука Бранковића су 1408. године даровали једно село Хиландару. Кратка повеља, којој недостаје аренга као ознака свечаности спроведеног акта, почиње интитулацијом. Експозиција говори о губљењу манастирских метоха и о страдању у ратовима – вероватно се мисли на ратове синова султана Бајазита у које су били уплетени. Угледајући се на претходне царе и краљеве и њихова богоугодна дела, која потврђују, аутори дарују село Ораховац са свим поседима. У санкцији су Свети Симеон и Свети Сава позвани да буду супарници ономе ко се не буде држао одредаба.¹ Занимљиво је то што није позната ниједна повеља деспота Ђурђа Бранковића Хиландару. Поред тога, он се не позива на двојицу светих у другим актима светогорским манастирима.²

Позни Бранковићи враћају се поменима Светог Симеона и Светитеља Саве. У Хиландарској повељи из 1486. године они су, сь помошцю... с(в)тх(ь) ктиторь Симеона и свѣтитела Сави и молитвама Светог деспота Стефана, одлучили да дарују манастир.³ Свети ктитори су, пружањем помоћи заједно са Богом, Богородицом и великомучеником Георгијем, сврстани у ред највећих хришћанских светих. Друга

¹ В. Korablev, *Actes de Chilandar*, 552–553.

² У време Ђурђа Бранковића изостаје мотив светих претходника, али то не значи да сећање на владарске претходнике не опстаје. У повељама Дубровнику и у каснијим актима српски деспот се на њих често позива али их не назива светим. У повељи челнику Радичу наводи се како се „господин Србљем... угледа на благочашћа преже бивших благочастивих господина српских”. Наводим и повељу Ватопеду где је „по даровању Владике постављен на престо бивших благочастивих господина српских”. За издања повеља в. претходно потпоглавље.

³ К. Митровић, *Повеља деспоиџа Ђорђа Бранковића о ѿрихвайџању кѣишѣорствѣ над Хиландаром*, 231.



Хиландарска повеља, написана деценију касније, развија те идеје. Аренга је посвећена „свештој двојци” и подизању Хиландара. Манастир је „дом светих отаца наших, званих Симеон и Сава”, који су просветлили отачаство и своје људе и избавили их од јереси као древни Мојсије.¹ Они су водили „анђеоско житије” и подигли су Хиландар посвећен Пресветој Богородици да буде прибежиште и бура српским родовима. Они су „семе спасења”; у више наврата поменути су као свети ктитори, укључујући и санкцију.²

Династички мотив је добио место у повељи Светом Павлу из 1495. године, иако је у другом плану будући да Немањићи нису били везани за тај манастир. Истиче се, наиме, да деспот Ђурађ није напустио вл(а)-гьх(ь) (обычан прѣждє юго быв'ших(ь) господ(ь) срьб(ь)скых(ь) с(вє)тїих(ь).³ Такође, у санкцији се прети епитимијом светих ктитора.

Могу се изнети неки закључци о слици Симеона и Саве и династије Немањића у дипломатичкој грађи тог доба. Њихови помени налазе се у даровницама дестинатарима који су били везани за њих – Хиландару, Дечанима и Милешеви, уз изузетак Светог Павла и Закона о рудницима. Помен Стефана Дечанског постоји само у повељи Дечанима и одликава локално штовање. С друге стране, помени Симеона и Саве у Закону о рудницима сведоче да су култови заиста били распрострањени. Њихова представа је прилагођавана односу ауктора и дестинатара и актуелним политичким околностима. Као и код других светих, њихов помен је поједностављен – они су углавном „свети ктитори” или Свети Симеон и Свети Сава. Језгровитим поменима супротстављају се они у потврди патријарха Данила из 1395. или 1400. године и повељама Хиландару из 1406. године и Милешеви из 1414. године. Такође, они више нису само династички покровитељи, већ су и заштитници владара, помоћници у невољама и покровитељи ктитора, док су у повељи Хиландару из 1496. године постали народни свети. Помену Симеона и Саве треба прикључити династички култ који се огледа у помену „светих српских краљева” и „бивше српске господе”.

Поред позивања на „свештену двојцу” у повељама Лазаревића и Бранковића, босански властелин Стефан Вукчић Косача је на особен

¹ К. Невострујев, *Три хрисовуље у Хиландару*, 275.

² Сродно позивање среће се и у повељи Јакшића Хиландару из 1506. године којом се дарује 130 дуката годишње у замену за помен, *истио*, 278–283.

³ К. Митровић, *Повеља десјоџа Ђорђа, Јована и Анїелине Бранковић манастиру Светиої Павла*, 211.



начин политизовао култ Светитеља Саве. До те политизације је вероватно дошло, између осталог, услед ширења штовања новим синаксарским житијима и параклисима Симеону и Сави. Још један узрок могла је бити промена статуса манастира Милешеве у првој половини 15. века која је започета повељом деспота Стефана Лазаревића из 1414. године. Даривање Милешеве је, можда, означило припрему за смештање седишта Дабарске митрополије у знаменити манастир.¹ Вероватно су ходочашћа моштима првог српског архиепископа допринела да манастир не опусте и да буде у добром материјалном стању, те стога и погодан за седиште митрополита. Митрополитов боравак у Милешеву несумњиво је подстакао штовање Светог Саве, а можда и идентитетско одређење православног становништва на територијама великог војводе Сандаља.

О угледу Светог Саве сведочи повеља краља Алфонса V Арагонског из 1444. године којом прима Сандаљевог наследника, Стефана Вукчића, да му буде вазал. У италијанском уметку латинске повеље помиње се *Mileseuischi castello* где се налази светитељ који чини велика чуда.² Исказ показује да је зрачење култа било толико да се могло искористити за владарско самопредстављање војводе удаљеном сизерену – католичком краљу. Стога не чуди даље позивање „великог војводе русага босанског” Стефана на Светог Саву.

У октобру 1448. године Стефан Вукчић је узео себи титулу херцега и везао је за хумски и приморски крај.³ Титула херцега била је једнака војводској, али се обично везивала за одређену територију, док се друга односила на Стефанов положај у босанском русагу.⁴ На сличан начин је Балша II себи присвојио титулу „дуке драчког” после освајања Драча 1385. године, а велики војвода Хрвоје Вукчић је од Ладислава Напуљског 1403. године добио титулу „херцег сплитски”.⁵ Без обзира на начин стицања титула, оне су у оба случаја биле везане за одређени град. Титула Стефана Вукчића била је од почетка другачије уобличена:

¹ М. Јанковић, *Милешевска митрополија*.

² L. Thallóczy, *Studien*, 361. О тумачењу проблематичног израза, који, међутим, не утиче на предмет који се овде испитује, в. С. М. Ђирковић, *Милешева и Босна*, 140.

³ С. М. Ђирковић, *Херцег Стефан Вукчић-Косача*, 106.

⁴ Р. Михаљчић, *Идејна додвоја титлуле херцега*, 308.

⁵ Титула *dux* је вероватно такође била једнака титули херцега и војводе, *истио*, 308–317.



њу су пратиле одреднице „хумски и приморски”.¹ Дакле, њен првобитни облик није одговарао пракси тога доба.

Овде је од интереса други и трајнији облик херцегове титуле. У пролеће 1449. године херцег Стефан је издао писмо Дубровнику у којем се титулисао као *Стѣпанъ вожноу мѣ днлостю херѣцегъ ѿъ свѣтога саве и господарь холѣкон и поморью и велики воевода рвсага босанѣкога кнезь дрънѣки и к томъ*.² Ту титулу ће носити до краја живота.³

Поређења ради, у повељама српских владара свети (било као преци било као претходници) никада нису били део званичних титула или потписа. У босанском случају Свети Сава је део херцешке титуле – он мења територијалну одредницу. Разлику у односу на српски пример чини и самостални помен првог српског архиепископа.

Прихваћенија теза у покушају да се објасни титула (односно титуле) Стефана Вукчића гласи да се он назвао „херцегом од Светог Саве” због сећања на Растково управљање Хумом пре беган на Свету Гору.⁴ О Савином боравку у Хуму не говоре његова опширна житија, те та традиција није негована у крилу Српске цркве. Податак је сачуван у повељи Стефана Немање за Сплит из 1190. године, која је можда била основ одржавања те традиције. Ипак, први облик титуле гласио је „херцег хумски и приморски”, који није сасвим одговарао земљи којом је управљао будући архиепископ. Али, то није морала бити препрека.

Заборава се да је Андрија, брат угарског краља Емерика, од 1198. године носио титулу „*dux Chulme*”.⁵ Ако се херцег Стефан настављао на неку традицију, то је подједнако могла бити она што ју је баштинило угарско краљевство. Други показатељи такође сведоче о посебности Захумља. Они се не везују за име Светог Саве, али могли су утицати

¹ Приморје је у титули српских краљева „мењало” Диоклицију, Далмацију, Травунију и Захумље. О интитулацијама в. Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената*, 62–78, посебно 70. За примере в. *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писма*, бр. 6, 14, 21, стр. 61–62, 89–92, 107–109.

² Љ. Стојановић, *Споре српске повеље и писма* 2, бр. 663, стр. 64.

³ *Исто*, бр. 663–680, стр. 63–92.

⁴ С. М. Ђирковић, *Милешева и Босна*, 141–142; Р. Михаљчић, *Идејна поклопа титлуле херцега*, 323–325.

⁵ Р. Михаљчић, *Идејна поклопа титлуле херцега*, 308–309.



на обликовање титуле Стефана Вукчића.¹ Стога је могуће да се Стефан Вукчић назвао „херцегом хумским и приморским” на основу неке од или свих традиција о Захумљу, којем је додао приморске области.

Иако се не може оповргнути теза да је порекло прве титуле везано за Савин боравак у Хуму, не би се могло без резерве прихватити да се томе дугује њен коначан облик. То је уочљиво због тога што Хум и Приморје од 1449. године имају друго место у титули. Због тога се треба вратити напуштеној тези да је други облик титуле везан за манастир Милешеву.

Она је одбачена јер Милешева није била позната ни по имену ни по традицији као „манастир Светог Саве”.² То објашњење оповргава повеља деспота Стефана Лазаревића Милешеви из 1414. године, где се наводи да ауктор прилаже пет села *монастирѡ господина ми (в)ет(а)го Савы*.³ Још један аргумент за одбацивање те тезе гласио је да нису постојали случајеви да је неко био херцег од неког манастира.⁴ Ту је занемарено да је покрај Милешеве постојало утврђење Милешевац. Управо је оно поменуто у повељи краља Алфонса Арагонског из 1444. године, где се *Mileseuischi castello* везује за свеца који чини велика чуда. Хрвоје Вукчић је као „херцег сплитски” управљао Сплитом, градском околином и Брачком, Хваром и Корчулом. Стефан Вукчић је као херцег од Светог Саве управљао Милешевцем и околином (Милешевом). Херцег Стефан је од Алфонса Арагонског потраживао титулу „херцега сплитског”,⁵ што значи да му је било познато да се титула везује за одређени град. Додатно, пошто је Свети Симеон изостављен из титуле, иако су „свештена двојица” одавно у српским повељама помињана искључиво заједно, порекло титуле треба везати за средиште штовања Светог Саве – Милешеву и Милешевац.

Као што је самовласно узео титулу, Стефан Вукчић је могао самовласно и да је измени. Могуће је да је први облик „херцег хумски и приморски” напуштен због прилагођавања пракси да се херцегова власт везује за одређени град. У том случају он би одабрао Милешевски град

¹ О томе сведоче „питаније хумско”, особени судски поступак, и посебни станак за спорове између Дубровчана и Захумљана, М. Благојевић, *Српска државност*, 358.

² С. М. Ђирковић, *Милешева и Босна*, 141.

³ А. Веселиновић, *Повеља десијота Стефана Лазаревића Милешеви*, 198.

⁴ С. М. Ђирковић, *Милешева и Босна*, 141.

⁵ Исти, *Херцеџ Стефан Вукчић-Косача*, 107.



и симболички га представио кроз заштитника милешевске области и једног од најугледнијих светитеља централног Балкана – Светог Саву.

Без обзира на то које се објашњење прихвати, титула је свакако упућивала на Милешеву и Савин култ. Била је израз двоековне политичке вредности култа Светог Саве, али је њено место у идеолошком програму било значајније него код српских великодостојника. Разлог за то може заиста бити појачано штовање међу православним становништвом. Не треба искључити могућност да вероисповест није била препрека штовању Светог Саве – такви случајеви у срединама са више вероисповести нису били ретки ни у прошлости а ни данас.¹ Можда су се становници херцегових земаља обраћали светитељу ради заштите и помоћи од османских упада. Другим речима, можда су и овде вероисповедне и политичке разлике, као у другим деловима Балкана, постале мање важне наспрам исламског противника. Уколико је то био случај, титула је уједињавала херцегове земље и пружала је легитимитет положају Стефана Вукчића.

Титула не говори о херцеговој вероисповести – на његовом двору боравили су представници три вере. Један од њих био је милешевски митрополит Давид.² Можда се боравак милешевског митрополита на двору да објаснити потребом да се обезбеди подршка православног свештенства за узимање титуле, док је, с друге стране, митрополит на тај начин могао да издејствује повластице за своју паству.³

Треба испитати друге политичке импликације узимања титуле. Стефан укључује Светог Саву у титулу у време сукоба са краљем Стефаном Томашем.⁴ Котроманићи су полагали право на краљевску круну на основу свог порекла од Немањића, чији су најистакнутији представници били Симеон и Сава, те је због тога краљевска титула гласила „краљ Срба и Босне”.⁵ Узимањем титуле „херцег од Светог

¹ На то да је култ прелазео замишљене границе између верских заједница упућује помен светитеља који чини чуда у повељи из 1444. године.

² Митрополит Давид је саставио тестамент херцега Стефана; исти, *Историја средњовековне босанске државе*, 287; исти, *Херцеџ Стефан Вукчић-Косача*, 215–217, 267.

³ Познато је да је херцег подигао православну цркву у Горажду и да је даровао манастир Св. Катарине на Синају, в. претходну напомену.

⁴ Исти, *Историја средњовековне босанске државе*, 288–291; исти, *Херцеџ Стефан Вукчић-Косача*, 118–121.

⁵ О природи круне којом се окунио Твртко Котроманић в. исти, *Сууби венац*.



Саве” Стефан Вукчић је такође баштинио немањићку традицију, чиме се идеолошки супротстављао босанском краљу и, на изванредан начин, постављао као њему једнак.

Поред тога, титула је била страног порекла и представљала је Стефана његовом повременом сизерену краљу Алфонсу. Укључивање светитеља у њу могло је страном владару указати на херцегов положај међу владарским и властелским личностима Балкана. Исто тако, она је у борби са Османлијама могла бити учинковит симбол отпора: „херцег од Светог Саве” против исламског противника.

Дакле, титула Стефана Вукчића је сведочанство о политизацији култа Светог Саве која је обезбеђивала легитимитет код локалног становништва (или макар његовог православног дела), имала место у сукобу са краљем Стефаном Томашем и представљала херцега иностраним чиниоцима. Пошто касније није мењана, може се претпоставити да је симболички капитал одговарао потребама њеног носиоца. Наследили су је Стефанови синови Влатко и Владислав.¹ Они су је пренели у Венецију, односно у Славонију, при чему су Владислављеви потомци користили пуну титулу „херцег од Светог Саве”.² После пада херцегових области титула више није имала идеолошки значај као у тренутку обликовања, иако је, несумњиво, одржавала углед потомака Стефана Вукчића Косаче.

*

Свети Симеон и Светитељ Сава задржали су углед једних од највећих српских светих. Због тога су поменути у повељама Лазаревића и Бранковића као претходни ктитори, владари или преци. Поред њих, и даље се славила светородна династија Немањића, што сведочи о томе да је њен култ био пренет у политичку сферу. Углед Светог Саве је био толики да је Стефан Вукчић Косача његово име укључио у своју титулу. Херцегов поступак представљао је израз највише политизације култа на балканским просторима у изучаваном периоду.

Ово поглавље показује да је политизовано искључиво сећање на владаре–свече: кнеза Лазара, деспота Стефана Бранковића, Симеона и

¹ Повеље херцега Влатка и Владислава в. у: Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма* 2, бр. 710, 750–776, стр. 131–132, 173–194.

² В. Атанасовски, *Пад Херцеговине*, 154–187.



Саву, Стефана Дечанског и на Немањиће уопште.¹ На њих су подсећале политичке фигуре: деспот Стефан Лазаревић, Бранковићи (укључујући сремске Бранковиће) и Стефан Вукчић Косача. То је очекивано, јер су владарски култови по својој природи и политички и верски. Споменици, ликовне представе и понајвише документи били су средство политизације култова. Она је у повећама углавном била условљена дестинатарима: њима је свети готово увек био познат. Поред тога, позивање на свете зависило је и од односа ауктора и дестинатара и од актуелне политичке ситуације. Свим поменима је заједничко то да су сведени – не истиче се природа нечије светости, јер она није била важна за питање легитимитета. Изузетак чини неколико помена Симеона и Саве, што се може објаснити њиховим посебним статусом међу српским светим. Иако су помени задржали многе функције, њихова малобројност (односно изостанак из великог броја исправа) показује да они нису имали најзначајније место у политичким програмима.

¹ О разлозима за сврставање култа Светог Саве међу владарске в. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 98–99.

СВЕТИ КАО ДЕО ПОВЕСТИ



Писање историје и одржавање сећања подстиче потреба за памћењем заједничког или појединачног искуства. Оба процеса подразумевају дијалог са прошлошћу: одабир збивања и личности које ће бити упамћене, њихово објашњење, тумачење, вредновање и организовање у смисаони низ. На оба начина прошлост се оживљава и призива у садашњост. Њима се објашњава садашњост, обликују очекивања за будућност и постављају идентитетски темељи колектива.

Због сродних побуда, некада се колективно сећање записивало у делима о прошлости. Писци су укључивали и радове својих претходника, различита документа, усмена сведочанства савременика и анализирали су споменике. У друштву у којем се највећи део живота одвија усмено, укључивање казивања сведока је очекивано. Када аутори пишу своје списе на основу разнородних извора, тада се приближавају савременој историографији.

До сада није дотицано питање да ли се средњовековни списи о историји могу сматрати историографијом. Мишљења сам да се свако дело писано ради приказивања прошлости може назвати историографским.¹ Дакле, под историографијом подразумевам све текстове чија је намена била да прикажу историју одређене области, града, рода или личности. Њој припадају античке историје, биографије, светске и

¹ Бернар Гене је поставио исто питање: Да ли постоји средњовековна историографија? Анализирајући дела из различитих средњовековних периода, закључио је да, уз сва ограничења – попут другоразредног положаја историчара и историје, светоназора који су утицали на њено обликовање, намењених јој функција, ограничења извора и рада са њима – она ипак постоји, В. Guenée, *Y a-t-il une historiographie médiévale?*



локалне хронике, анали итд. Аутори су их писали у складу са својим светоназорима, очекивањима публике, доступним изворима и другим историографским делима. Иако их треба разликовати од савремене историографије, задржавање појма наглашава да су писци свесно писали дело које је чувало знање о прошлости и било намењено будућим нараштајима.

Историографски текстови били су углавном саопштавани усмено. У Византијском царству готово су увек били намењени образованом кругу, а понекад су саопштавани искључиво приватним читањима.¹ Пошто су вероватно елите стајале иза садржаја историјских дела, она су одражавала њихове светоназоре као и политичке и друге друштвене потребе. То не значи да су списи били сложени: није успостављена веза између сложености текста, језика и поруке и образованости публике.²

Штавише, једноставност текста, језика и поруке показује да тезу о културној и политичкој елити као публици не треба безрезервно прихватити. Садржај је могао бити већини разумљив, што га је препоручивало јавним – мање или више свечаним – читањима. Питање је у каквим околностима је човек на селу или грађанин могао чути историографско дело. Уколико је до тога долазило, читање је омогућавало да се полуписмени и неписмени слојеви приближе елити. Без обзира на састав публике, она је била малобројнија од публике литургијских дела.

Саопштавањем било којој публици стварало се и/или утицало на сећање о прошлим временима. Оно је обнављано сваким новим читањем и, разложно је претпоставити, даље преношено. На тај начин се образовало историографско сећање. Усвајањем тог сећања добијале су се идентитетске основе нове заједнице.

Свети су из неколико разлога укључивани у историографско сећање. Они су, пре свега, на неки начин били покретачи записане историје. Могли су бити световњаци или клерици који су за живота учинили важна дела за заједницу и, поред тога, досегли идеал хришћанског живота. Када би били уврштени у хор светаца, најчешће су чудима потврђивали своје покровитељство одређене заједнице или појединца.

¹ В. Crooke, *Uncovering Byzantium's historiographical audience*. Указано је на то да су историографска дела допирала до мањег броја људи него, рецимо, житија, D. Krueger, *Early Byzantine Historiography and Hagiography*, 19–20.

² В. хронолошку студију на примеру Византије: В. Crooke, *Uncovering Byzantium's historiographical audience*.



Свети је могао учествовати у одређеним догађајима, попут битке, када би његов приказ подигао морал војске или би његово чудо омогућило победу. Такође је политички актер могао бити подржан чудотворним излечењем. Преостају преноси реликвија, чији је политички и друштвени значај више пута наглашаван на претходним страницама. Чињеница да се пренос одиграо у одређеном времену и на одређеном месту била је разлог његовог описа у историјским делима. Након преноса свети се, по правилу, показивао као заштитник и чудотворац у новој средини.

Дакле, „историјски” аспект свечевог живота, преноса моштију, чуда и празновања омогућавао је његово укључивање у историјски спис. Неретко су делови или цели богослужбени текстови, попут житија, уношени у историографска дела.¹ Они нису морали бити дословце преписани, већ су могли бити и прерађени. У тим случајевима историја је вероватно настајала у близини црквене установе а историографско сећање било је блиско богослужбеном.

Иако могу говорити о истим личностима и истом периоду, хагиографије и текстове о историји раздваја њихова намена: први су у служби штовања светог, а други приповедају о прошлости.² Житије приказује одређени тип светости а историографија повест одређеног простора. Житијима се успоставља сећање на свету односно хришћанску прошлост, док историографија описује удаљени период према доступним изворима. Они могу имати сродан језик и позајмљивати стил и фразе једни од других јер су библијски, патристички и богослужбени текстови уткани у темеље средњовековне културе.³

Друге врсте сећања на свете такође су утицале на историографско сећање. Ако се историјско дело ослања на програмске саставе, онда је обликовано у близини каквог двора. Тада историја може бити усмерена на одржавање племићког сећања. Поред тога, некад су личности, догађаји и процеси бележени из жеље да се сачувају од заборава. Тада сећање нема додатне функције.

¹ О византијским примерима такве размене међу различитим врстама в. М. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres*, 41–42.

² На однос хагиографије и историографије указано је у потпоглављу *Заметиак шћовања: десјоѿ Сѿефан Лазаревѿ*.

³ О религиозним основама средњовековног историографског сећања в. В. Guenée, *Y a-t-il une historiographie médiévale?*, 265–266; О. G. Oexle, *Memoria als Kultur*, 40.

Да закључим, историографско сећање на свете може бити обликовано под утицајем богослужбеног прослављања, политизације сећања на свете или може приказати домете светачких култова у свакодневном животу. Због тога се оно, да би се одредиле његове функције, мора изучавати у контексту сећања у богослужењу, затим сећања на које се појединачно дело „ослања” и тренутка и околности у којем је настало. Функција се може разликовати од основа на којима је грађена. Историјски списи тако показују развитак штовања светих и његове могуће преображаје.

У временском и територијалном оквиру овог истраживања писани су краћи историографски текстови, који се могу разврстати на родослове, стеме и летописе.¹ Родослови и стеме настали су под утицајем немањићких хагиографија и биографија, генеалošких форми династичког самопредстављања и сродних књижевних врста својствених владајућим слојевима Западне Европе. Летописи представљају производ међусобног прожимања византијских универзалних хроника и потребе за записивањем сопствене историје. Ове врсте су одлика друштва у којем су се образовање и култура везивали за црквена средишта и биле су у складу с другом читаном литературом.² Тада су историчари углавном били монаси, а историја је подржавала теологију и хришћански морал.³ Постаје јасно колико је видокрут очекивања пред којим се дело стварало одређивао његов садржај и жанр.⁴

Српска позносредњовековна историографија настала је у време краја династије Немањића. Тада су политичке и друштвене промене – попут разједињавања Српског царства, растуће опасности од Османлија и постепеног губљења независности – условиле жељу за бележењем давне историје и актуелних дешавања како би се пребродило осећај прекида. Услед неизвесне будућности, друштво је стварало везу између славне прошлости и садашњости и приказивало наслеђене

¹ О времену настанка позносредњовековних историографских састава, њиховим првим и стеченим наменама и жанровској подели в. М. Васиљевић, *Настајак српских родослова и летописа*.

² На примеру Византије у 9. и 10. веку, када су хронике биле веома популарне, в. В. Crooke, *Uncovering Byzantium's historiographical audience*, 35–42.

³ В. Guenée, *Y a-t-il une historiographie médiévale?*, 264–265.

⁴ О видокругу очекивања публике и његовом утицају на обликовање дела в. Н. R. Jauss, *Istorija književnosti kao izazov nauci o književnosti*, 60–73.



идентитете као део савремене политичке стварности.¹ У политичким и друштвеним стварностима треба тражити и одговоре на питање о разлозима за преписивање и настављање ових списа.

Неке врсте су, поред приказа историје, стицале и друге намене. Родослови су испрва приказивали Немањиће, али су их њихови наследници врло брзо искористили као идеолошко оруђе. Стеме су, представљајући на нешто другачији начин светородну династију, такође постале одраз потреба за приказивањем легитимитета. Родослови и стеме стекли су додатну политичку функцију захваљујући томе што је повезивање са Немањићима било извор оправдања политичких амбиција. Стога у српском случају долази до преклапања историографског сећања и савремене политике. Летописи, с друге стране, бележе значајне догађаје из прошлости којима су неретко придодата савремена збивања. Они су заиста израз историјског сећања. Све врсте историјских састава говориле су о српским владарима и владарским личностима међу којима је било светаца.

Из кратког приказа је јасно да ће се место светаца у историографским делима ослањати на литургијско, политичко и усмено сећање и да ће чинити особен „пресек” између њих. Од појединачне врсте, па чак и од појединачног преписа, зависиће које је од наведених сећања у првом плану. О томе да су списи одговорили на очекивања публике сведочи велики број преписа како из 15. века тако и из наредних столећа.

¹ О улози идеологије у стварању друштвене кохезије у добу неизвесне будућности в. опште напомене у: G. Duby, *Histoire sociale et idéologies des sociétés*, 150–152.

СВЕТИ КОРЕН ВЛАДАРСКЕ ЛОЗЕ: РОДОСЛОВИ

Генеалогije (родослови) представљају самостална дела, писана или сликана, некада рецитована или певана, која приказују порекло одређене личности или целе породице.¹ Оне су врста породичне историје и помажу образовању породичне свести и идентитета.

Генеалогije отеловљују епистемологију порекла, према којој су значење и права вредност укотвљени у извору.² Због тога почетак одређује одлике сваке појаве.³ У родословима је нагласак био на оснивачу који је дефинисао цело породично стабло. На почетку лозе обично је стечена одређена територија – држава или несамостална политичка јединица, попут феудалне области. Пренос власти над њом приказује се родословима. Поред тога, друштвени статус се изједначавао са дуговечношћу породице, а то је значило да што је оснивач био удаљенији од савременог доба, то је породица била угледнија.⁴ Та особина је била најчешћи узрок преображаја генеалогija. Пошто су одражавале средњовековно духовно устројство, генеалогije су биле разумљиве целом друштву, што је био основ њиховог утицаја.

Разнородни облици генеалогског представљања имали су значајну улогу у политичком животу Немањића јер је светост Стефана Немање подстакла актуализацију епистемологије порекла.⁵ Другим речима, стицању територија и осамостаљивању државе придружио се

¹ L. Genicot, *Les Généalogies*, 11–12.

² R. Howard Bloch, *Genealogy as a Medieval Mental Structure*.

³ Епистемологија порекла налази се у феудалном праву, где је најстарији обичај најлегитимнији и у етимологији, где је прво значење речи оно истинито итд., *ibid.*, 136.

⁴ *Ibid.*, 145.

⁵ Стефан Немања је сматран оснивачем захваљујући потискивању сећања на његове претходнике и породичне чланове, С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 100–110. О односу разних форми генеалогског представљања и епистемологије порекла в. М. Vasiljević, *Imagining the Ruler's Genealogy in Medieval Serbia*.



Лоза Немањића, Пешка патријаршија, око 1333. године



легитимитет који је доносила припадност светородној породици.¹ У трећем колену се, због смена на престолу Стефана Радослава, Стефана Владислава и Стефана Уроша I, јавила потреба за приказивањем права на власт утемељеног на тим уверењима.² Тада су развијене скраћене лозе у интитулацијама које су са владарским потписом представљале ауктора.³ Истовремено су сликане хоризонталне лозе у владарским задужбинама. У оба случаја су ауктори/критори приказани као наследници Стефана Немање. Та прегалаштва ће доживети врхунац у време краља Стефана Уроша II Милутина. У развијеним интитулацијама истицала се аукторова веза са Светим Симеоном и Светим Савом уз помене посебно заслужних предака. Хоризонталне лозе су преображене у вертикалне генеалогije по угледу на Лозу Јесејеву где је, између осталог, извор легитимитета било порекло од Светог Симеона.⁴

Поруке раних начина генеалошких представљања највећма су биле истоветне са онима у писаним генеалогijaма. Све су пажњом посвећеном почетку династије одражавале средњовековну епистемологију порекла. Ипак, легитимитет династије потврђиван је светим владарима у готово свакој генерацији.

Прве писане родослове, настале око 1371. године, назвала сам манастирским генеалогijaма због њихових карактеристика.⁵ Њима припада и наредна редакција везана за бана Твртка која је настала између 1374. и 1377. године. У том кратком периоду писани родослови су, као средство приказивања друштвеног положаја, стекли или, можда, утврдили место у политичком животу.

Рана прерада писаних генеалогija указује на то да су оне биле изузетно „жив” жанр, који је често трпео промене. Скоро сваки препис

¹ О овој врсти легитимитета је у више наврата говорено на претходним странама.

² Ране форме генеалошког представљања биће укратко приказане на основу М. Васиљевић, *Настјанак српских родослова и лешојиса*, 97–98.

³ О месту и развоју интитулација током владавине Немањића, укључујући и позније доба, в. иста, *Помени предака у њовељама Немањића*, 83–90.

⁴ О овим начинима владарског самопредстављања писано је и у уводу у потпоглавље *Светородна династија Немањића*.

⁵ О условима у којима су настали манастирски родослови в. М. Васиљевић, *Настјанак српских родослова и лешојиса*, 98–100.



је значао измене и допуне текста.¹ Пошто су родослови писани и преписивани у изучаваном периоду настављали манастирске генеалогije и како су задржали многа значења, анализирају прво њихов садржај. Основ анализе ће бити Загребски родослов који је, чини се, најближи првобитној верзији.

Први манастирски родослови говорили су о историји Немањића.² Именовали су владаре и понекад њихове задужбине и важне догађаје, а ређе су доносили кратке биографије.³ Загребски родослов носи наслов Родословіе светыхъ ктыторъ и господъ срѣбскихъ⁴, што показује да је ктиторска делатност сматрана једном од најважнијих активности српских владара. Поменима знаменитих цркава и манастира утврђивала се сакрална топографија српских земаља. Од световних догађаја поменута су само два крунисања – краљевско и царско – јер су означавала промену државног статуса. Породично наслеђивање било је симбол протока времена, чиме је означен прелаз од кружног односно литургијског ка линеарном времену.⁵

Као прави израз епистемологије порекла само су Симеон и Сава – свети корен династије – добили биографије. Такође, они су једини названи светима, иако ретко обојица у истом спису. Одељак о Стефану Немањи обележен је описима његове побожности, крштења

¹ Та њихова особина названа је „living quality”, L. Shopkow, *Dynastic History*, 227–228; в. и L. Genicot, *Les Généalogies*, 27–28. Да је то било у складу са средњовековном духовношћу показују речи Димитрија Богдановића: „Писање није било само пасивно преписивање већ и критичка студија текста...”, Д. Богдановић, *Историја*, 41.

² Генеалогije се могу посматрати као династичке повести које израстају из институционалне историје, L. Shopkow, *Dynastic History*, 239–249. У случају немањићких манастирских генеалогija вероватно је била у питању веза са владарском круном и са територијом. Родослов бана Твртка подразумева везу са институцијом, а територијални аспект, иако није био у потпуности запостављен, био је у другом плану.

³ Сличну садржину имале су прве генеалогije у средњовековној Француској јер су и оне поникле у принчевским манастирима и некрополама, те су бележиле оно што је било својствено том окружењу, G. Duby, *Remarques sur la littérature généalogique*, 294.

⁴ Љ. Стојановић, *Сѣари срѣски родослови и леѣоѣисци*, 2.

⁵ G. Spiegel, *Genealogy: Form and Function in Medieval Historical Narrative*, 50–51. О литургијском и хронолошком времену у средњем веку в. J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, 130–131.



и ктиторства. Приликом набрајања задужбина наводи се да је Немања изградио Студеницу „себи и својим моштима за упокојење, где до данас часне и свете његове мошти пребивају неповредиве и миро... истачу”.¹ Следи чувена прича о напуштању земаљског царства ради монашења, животу на Светој Гори са сином Савом и подизању манастира Хиландара. Према родослову, ти акти су подстакли његову старију браћу на слична дела. Наводи се да је Завида, „брат Стефана Немање”, подигао цркву Светог Петра и Павла на Лиму.² Манастир је подигао Мирослав, Немањин брат и претходник, док је Завида обојици био отац. То још једном показује брисање сећања на кнеза Мирослава.³

Истиче се да је Стефан Немања био млађи од своје браће и да су се на њему испуниле речи цара и пророка Давида, после чега се цитирају Псалми о суду и правди Божјој и о томе да је сâм цар од Бога благословен иако је био млађи.⁴ То је био одјек Немањиног успона на престо и идеолошког оправдања које га је пратило.⁵ Одељак је закључен тврђом да је Стефан Немања био „велики жупан и самодржавни господин”, након чега следи интитулација са земљама којима је владао: „све српске земље и поморске, Диоклиција, Далмација, Травунија и Захумље”. Тиме је приказано порекло немањићке власти над тим територијама.

Немањина светост је наведена у вези с његовом загробном црквом и средиштем штовања. Она као да је служила додатном освећивању Студенице – светог места по себи. Пошто је родослов настао у последњим деценијама 14. века, када култ Светог Симеона зрачи већ столеће и по из Студенице, то не треба да чуди. Немањиним уврштењем у свете српска круна је постала света, чиме се приказивало стицање независности. Због тога је велики жупан назван светим а потом је била

¹ Љ. Стојановић, *Сѣтари срѣпски родослови и лѣтописи*, 18.

² *Истѣо*, 20–21.

³ O damnatio memoriae као начину заборава в. А. Asman, *Oblici zaborava*, 47–50.

⁴ Љ. Стојановић, *Сѣтари срѣпски родослови и лѣтописи*, 20, 22. У питању су први редови Псалма 71 (72) – „Боже, суд Твој цару дај и правду Твоју сину царевом”, док су први редови Псалма 151 прилагођени тексту.

⁵ Позивање на цара Давида је важно јер се у ситуацијама када је актуелни владар ступио на престо након борби и сукоба, посебно када су супарници били старија браћа, владар поредио са Давидом, С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 100–110, 197–209.



наведена интитулација. На тај начин је идеолошка позадина његовог уврштења у свете поновљена у родословима.¹

Биографски одељак Светог Саве јесте приповест о осамостаљивању Српске цркве. Савин монашки живот и подвизи описани су тако да је једини исход његовог побожног живота било уздизање на архиепископски трон. Као архиепископ Сава је просветлио земљу свога отачаства и донео јој је православље по правилима светих апостола.² Истицање православља може бити одјек потребе да се блискост првих немањићких владара римокатоличанству пренебрегне или показатељ бројних подела у хришћанству током друге половине 14. века.³ Због тога је Сава утемељитељ православља изједначеног са апостолским хришћанством – првим и најчистијим обликом хришћанства. Тако је гарант вредности и легитимитета вере пронађен у њеном почетку.

Опис прати именовање епархија Српске архиепископије које је права тема Савиног биографског одељка. Попис епископија са њиховим седиштима такође приказује сакралну топографију српских земаља и области под српском влашћу у другој половини 14. века. Због тога се наводе епископије које нису биле део Цркве у првој четвртини 13. века, попут браничевске и београдске, наместо нишке и жичке.⁴ Поред тога, једна од најважнијих последица Савиног уздизања на архиепископски трон било је крунисање брата Стефана.⁵ На тај начин је осамостаљивање Цркве било повезано са успоном Немањића.

Помињање Саве као светитеља служило је освећивању Српске цркве и круне и истицању самосталности српске државе. Дакле, сврха је била сродна помену светости Стефана Немање. Ово је вероватно био разлог због којег су један или други добијали епитет свети. Уколико је то био Сава, помен светости је везиван за средиште његовог култа,

¹ Д. Поповић, *О настѣанку кулѣи Свѣтѣи Сѣмеона*, 67–73.

² ...просвети земљу свого ѿчѣстка васакниѣ православиѣ по правилиѣхъ светнихъ апостола, Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и лѣтописи*, 24.

³ Можда се то односило на поделе између православца и католика или на сукоб око исихазма међу православнима. Такође, могуће је да је аутор имао на уму важећу анатему, бачену на Српску цркву у време Стефана Душана, која ће бити превазиђена напорима кнеза Лазара 1375. године.

⁴ *Истио*, 26.

⁵ О развоју сећања на уздизање на краљевство в. М. Васиљевић, *Краљ у сенци архиепископској*.



манастир Милешеву, или за именовање његовог нећака архиепископа Саве II.

Савина и Немањина биографија у родословима одражавале су идеал сагласја световне и духовне власти. Оне су задржале ту функцију у наредним редакцијама. Родослови су тиме исказивали функције традиционалне историографије, где је континуитет продужетак или трајање почетка, при чему се све временске димензије – прошлост, садашњост и будућност – уједињују.¹

Иако се остатак текста састоји углавном од именовања владара, неки помени се ипак издвајају. Истиче се да је краљ Милутин саградио Бањску за своје мошти, док се не помињу друге цркве које је „велики краљ” подигао и обновио. Помен Стефана Дечанског је можда значајнији, јер се његови посмртни остаци у Дечанима називају „часним моштима”². Вероватно су то били тихи одједи штовања српских владара који око 1371. године још нису имали заокружене култове.³

Родослов Твртка Котроманића у погледу штовања светих не доноси новитете. Њиме је босански бан, на основу сродства са светородном династијом Немањића, настојао да прикаже право на власт у српским земљама.⁴ Следе га лаичке генеалогije које показују другачији однос према прошлости.⁵ Оне су производ лаицизације високе културе неговане на дворовима принчева или владара. У њима су неретко стваране тобожње везе између знаменитих породица, било да су временски удаљене или не.

У српским лаичким генеалогijaма кнез и деспот Стефан Лазаревић био је преко мајке кнегиње Милице потомак Стефана Немање. Кнегињино сродство са светом династијом помињу други извори, али

¹ J. Rüssen, *Annäherung: Funktionstypologie der historiographischen Narration*, 42–44.

² Занимљиво је да се наводи да су Дечани посвећени Вазнесењу Господњем, а не Христу Пантократору, Љ. Стојановић, *Сѣтари срѣпски родослови и лѣтописи*, 31–33. О томе да израз часни не носи исто значење као свети сведочио би запис у Загребском родослову да су мошти Светог Симеона „часне и свете”, *истѣо*, 18.

³ Краљеви Милутин и Стефан Дечански добиће култове крајем 14. односно почетком 15. века. О томе в. потпоглавље *Светѣородна династѣија Немањића*.

⁴ О родослову бана Твртка в. М. Васиљевић, *Насѣтанак срѣпских родослова и лѣтописи*, 99–101.

⁵ *Истѣо*, 108–111.



овде је она потомак кнеза Вукана.¹ Пошто је та породична веза вероватно била измишљена, питање је зашто је записана. Порекло српског деспота од Стефана Немање, чак и преко бочне гране, приказивало га је подобним да влада. О значају ове породичне везе говори изостављање кнеза Лазара. Стога настанак лозе Вукан–Милица треба сместити или у време деспота Стефана или у време Ђурђа Бранковића, који је своје право на власт заснивао на наследству ујака.

Родослови су у исто време или непосредно после додавања лозе Вукан–Милица претрпели још једно преиначавање. До њега је дошло стога што су лаичке генеалогичке често писане под утицајем еписких песама или световних романа, чији су јунаци „постајали” оснивачи познатих династија. Продужавањем дуговечности лозе уздизао се њен углед.

Крајем 14. и почетком 15. века порасла је популарност световних романа, иако су одраније били познати српској публици.² Један од њих, под називом *I Reali di Francia* (Француска краљевска кућа), била је збирка песама и романа које је Андреа да Барберино углавном превео и прерадио са француског језика. Четврту књигу те збирке чини роман Бово од Антоне, чије се многе епизоде дешавају у Славонији, односно српским земљама. Због тога је Француска краљевска кућа читана, да би се после неког времена роман о Бову преводио и преписивао одвојено.³

У роману Француска краљевска кућа нађен је извор или подстицај за прераду генеалогичке. Брак римског цара Лицинија и Констанције, сестре Константина Великог, поменут је на крају шесте књиге тог романа, где се налази родослов француских, енглеских и угарских краљевских

¹ О лози Вукан–Милица у светлу познатих извора који помињу сродство кнегиње Милице са Немањићима в. М. Васиљевић, *Генеалогичке између историје и идеологије*.

² Српска средина се вероватно прво упознала са Романом о Александру Великом, в. *Српска Александрида*; Р. Маринковић, *Српска Александрида*. Роман је оставио трага у делу архиепископа Данила II, Д. Богдановић, *Нове штежње у српској књижевности*. Поред тога, крајем 14. и почетком 15. века преведени су Роман о Троји, Тристан и Изолда и Француска краљевска кућа. Преводе на савремени српски језик в. у: *Роман о Троји. Роман о Александру Великом; Повести о Тристану и Ижои*.

³ Н. Банашевић, *Циклус Марка Краљевића и одјаци француско-италијанске књижевности*, 11–15.



породица.¹ Због везаности Лицинија и Константина Великог за српске просторе, ова белешка искоришћена је за прераду српских родослова.² У новој редакцији Стефан Немања је био Лицинијев потомак. Захваљујући имагинативном сећању, које је учествовало у састављању лаичких генеалогииа, Лициније је постао предак српске династије.³

Други разлог за прераду могло је бити штовање Константина Великог подстакнуто преносом царева деснице у Београд.⁴ Како су предмети као комеморативни објекти утицали на имагинативно сећање, постојање реликвијара са српским натписом могло је допринети „увођењу” првог хришћанског цара у родослов.⁵

Лициније је назван Србином, чиме је српски идентитет смештен у далеку прошлост. Тиме се стварао нов континуитет српске власти над централним Балканом у време смањивања обима Српске деспотовине.⁶ Везивање за славно доба било је толико значајно да су се између античког цара и Стефана Немање налазиле само две генерације: Бела Урош, вероватно као остатак колективног сећања о великим жупанима 12. века, и Техомил, митски предак. „Близна” знаменитог претка обећавала је поновно достизање истог престижа.⁷

¹ А. da Barberino, *I Reali di Francia*, 564. На ову везу указао је Н. Банашевић, *Лейџиисци о ѿореклу Немањића*.

² Лициније је био пореклом из провинције Горње Мезије, која је представљала друштвено, политичко и културно језгро Српске деспотовине.

³ Имагинативно сећање је термин који је оформила Ејми Ременснајдер како би објаснила настанак манастирских оснивачких легенди на југу средњовековне Француске. Оно подразумева творачки однос према прошлости, који често укључује маштовите преображаје како би се успоставила веза између две тачке у времену, А. G. Remensnyder, *Remembering Kings Past*, 1–4.

⁴ О штовању Константина Великог в. одељак *Крушевац и Београд: оишелница Петика, царица Теофано и цар Констинтин Велики*.

⁵ Пример везивања имагинативног сећања за реликвијар в. у: А. G. Remensnyder, *Legendary Treasure at Conques: Reliquaries and Imaginative Memory*.

⁶ О таквој пракси писано је: „...the creation of a sense of continuity between the classical past and medieval present was an act of intellectual will... It required, as a basis for its success, the conversion of the ‘other’ represented by the ancient world into a fictive ‘sameness’... into a medieval identity”, G. Spiegel, *Romancing the Past*, 103.

⁷ О смањењу броја чланова породице као уобичајеној пракси приликом повезивања славних времена и савременог доба в. D. N. Dumville, *Kingship, Genealogies and Regnal Lists*, 87.



Иако је Лициније у родословима био предак српских владара, он је прогонитељ хришћана и мучитељ, па чак и своје ћерке Ирине (која је у неким преписима Константинова ћерка). Константин Велики је као прави оснивач династије добио посебно биографско поглавље. Основна тема његовог поглавља, уз минималне разлике међу преписима, јесу борбе са противницима и савладарима: Максимијаном, Максенцијем и Лицинијем. Захваљујући битки на Милвијском мосту Константин је постао „непобедиви војин”, који побеђује захваљујући Божјем знамењу.

Иако није назван светим, борбе против пагана и прогонитеља хришћана сликају га као свеца: *Съи Кон'стан'тинъ царь вьсть мѡужь благон'равїемъ кроткъ, тихъ, любєе благоч'ствїе, посѡбе родѡу хрїстїанскоѡу.*¹ Неки од најстаријих преписа помињу оснивање Константинопоља и пут у Јерусалим који је Константинова мајка Јелена предузела како би нашла Часни крст.² Та два догађаја повезана су с преносом најважније хришћанске реликвије, чиме је нова престоница хришћанства добила највеће могуће освећење. Дакле, цар Константин Велики представљен је као образац владара – заштитника хришћана.³

Српска династија је у лаичким генеалогима добила два света корена: антички и средњовековни. Српски деспот Стефан није могао имати боље претходнике и узоре. Истовремено, савладари Константин и Лициније представљају моделе за опонашање и за избегавање.⁴

Ова генеалогичка била је уклопљена у Опширно житије деспота Стефана, где је лику цара Константина дато ново значење. Ту се инсистира на његовом равноапостолном статусу и на оснивању Цариграда. Ипак, лаичке генеалогичке ширине су култ Константина Великог независно од Опширног житија деспота Стефана.

¹ Љ. Стојановић, *Сїари срїски родослови и лейоїиси*, 6.

² *Исїо*, 10.

³ Та слика је сродна оној која се у српској политичкој идеологији развија у време краља Милутина: непобедиви владар који утврђује православље, С. Марјановић-Душанић, *Нови Констїантин у срїској ѡисаној ѡрадицији средњеї века*, 92–94.

⁴ О овој функцији лаичких генеалогичка в. G. Duby, *Remarques sur la littérature généalogique*, 295–298; L. Shorpkow, *Dynastic History*, 241–244. Пошто лаичке генеалогичке настају додавањем личности на почетке постојећих текстова, показује се да различити делови списа могу имати другачије намене и задатке, D. N. Dumville, *Kingship, Genealogies and Regnal Lists*, 87–88.



У познијим прерадама, почев од 16. века, епистемологија порекла због које нису истицани други династички свеци остаје по страни. У Карловачком родослову, који приказује историју сремских Бранковића до одласка у Влашку, помињу се друге задужбине српских владара. У њему се, занимљиво је, помињу Опширно житије и Служба Стефану Дечанском Григорија Цамблака као и Опширно житије деспота Стефана Константина Филозофа. За деспота Стефана Бранковића наводи се да су његове часне мошти благоу воњу испушцае... нь ѿ вьсгдав прїходештнм на поклоненїе ѣстнм его моштемь.¹

*

Настали око 1371. године, родослови су неговали и оснаживали сећање на Стефана Немању и Саву као на свете осниваче династије Немањића, чиме се симболисало осамостаљивање државе и Цркве. Тиме су генеалогije постале израз епистемологије порекла, према којој почетак обележава сваку појаву. Свети корен је учинио целу династију Немањића светом. Осим њих, помаљају се тихи одједи штовања краљева Милутина и Стефана Дечанског, али они у првим списима нису свеци. У редакцији насталој вероватно у време Стефана Лазаревића или најкасније убрзо после његове смрти, Константин Велики је предак Немањића. Он је сликан као идеални владар али није називан светим. Позније редакције су донеле промене у поменима светих, који су, међутим, били ограничени на идеолошки значајне свеце попут краља Стефана Дечанског и деспота Стефана Бранковића у Карловачком родослову. Остали свеци остали су по страни или зато што њихови помени нису одговарали особеном погледу на свет излаганом у родослови-ма или зато што њихови култови нису били нарочито распрострањени.

¹ У истом родослову се наводи да је краљ Владислав подигао Милешеву где су мошти Светог Саве, набрајају се бројне задужбине краља Милутина, као и то да се његове мошти налазе у ѿфїн срѣдкѣн и да је цар Душан подигао Свете арханђе-ле код Призрена. Занимљиво је што се наводи да се мошти Првовенчаног краља налазе у Студеници, Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и лейхойиси*, 2–43.

СВЕТО ПОРОДИЧНО СТАБЛО: СТЕМЕ

У исто доба када и манастирске генеалогije настале су и стеме. Оне су добијале различита имена. Љубомир Стојановић их је назвао старијим летописима, јер је разумео да их треба одвојити од млађих летописа.¹ Ђорђе Трифуновић је искористио наслов како би означио ову групу текстова, па их је назвао жанром „Житија и житељства краљ и цареј србских”². Он је желео да нагласи посебност ових списа, али тај назив не говори о њиховом жанровском одређењу и односу с другим књижевним врстама.

Леополд Женико је назив стема (стабло) дао списима који су у ствари проширене генеалогije, односно подсећају на породична стабла у која се записују подаци својствени хроникама.³ Овај опис одговара опису Ђорђа Трифуновића – да су у списима владари добили мале биографије или минијатуре. У минијатурама су описане околности у којима су владали, нарочити историјски догађаји и њихове индивидуалне особине. Такви списи су производ „размене података” између родослова и хроника.⁴ Дела са истим садржајем анализирана су под називом династичке хронике.⁵ У том типу регионалних хроника средишње место има једна породица, односно наслеђе одређене функције унутар ње.⁶ Писци династичких хроника служили су се свим доступним изворима, укључујући и усмену традицију, због чега оне често откривају струјања која нису видљива у другим изворима.⁷ Ја сам се одлучила за

¹ *Исто*, XXXIV–XXXIX.

² Ђ. Трифуновић, *Минијатјорски сѣил*, 511; в. одредницу Летописи у: *исти*, *Азбучник*, 143–146.

³ О развиту генеалогija и прерастању у засебан жанр стема в. L. Genicot, *Les Généalogies*, 22–23.

⁴ *Ibid.*, 23.

⁵ Династичке хронике припадају регионалним хроникама, Е. М. С. Van Houts, *Local and regional chronicles*, 34–35.

⁶ *Ibid.*, 35–36.

⁷ Усмену традицију у династичким хроникама често прате бележење података из повеља и хагиографија и описи материјалних остатака. О свему овоме в. у: *ibid.*, 36–41.



коришћење назива стема јер он најближе одређује најважније особине ових списа.¹

Стеме су блиске родословима по томе што испрва приказују историју Немањића и што им је садржина организована према породичној повезаности и наслеђу. У стемама је нагласак такође на најстаријем претку, због чега су и оне израз епистемологије порекла. Обе књижевне врсте одликује неразвијена хронологија, мада из стема не изостаје сасвим – године се јављају како се аутор приближава свом добу. Мали број познатих стема – свега пет – дозвољава закључак да су оне готово у сваком препису биле допуњаване и да су поруке прилагођаване потребама тренутка у којем је настајала та редакција. Тиме, као и генеалогичке, стеме показују „живост” и активно учествовање у друштвеном животу.

Ту престају сличности између родослова и стема. У српским стемама генеалогичка структура чини оквир у којем се дају портрети српских владара и бележе значајни догађаји за династију Немањића, попут уздизања на политичкој лествици и оснивања манастира. Вероватно су аутори били надахнути преводима хроника Јована Зонаре и Георгија Амартола² али су писали под снажним утицајем генеалогичког представљања немањићких владара. Стеме вероватно нису, како се до сада мислило, писане као наставак дужег Сказанија, које је данас сачувано испред најстаријих летописа.³

¹ У раду М. Васиљевић *Настјанак српских родослова и летописа* ове списе сам назвала летописи-стема како бих их додатно издвојила од млађих летописа. Ипак, назив летописи-стема сам појединоставила у стема јер се тим појмом описују њихове најважније одлике.

² Преводи су настали средином 14. века, в. одредницу Хроника у: Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 364–368.

³ Љ. Стојановић је сматрао да се испред стема налазило дуже Сказаније, односно допуњени преглед светске историје који се налазио на крају Хронике Георгија Амартола. Како и сам аутор наводи, није пронађен дужи или краћи преглед светске историје испред иједног преписа стема, док се он налази у преписаним летописима, Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, LXXIV–LXXIX. Уколико је истина да су стеме заиста замишљене као наставак Сказанија, није јасно зашто би без изузетка изостале у преписима. Једини део у стемама који упућује на то да им је претходила нека историографска форма налази се у уводу, где се истиче да треба говорити о српским владарима јер је о другима понегде писано. То, међутим, не значи да су стема чиниле једну целину са Сказанијем.



И овде ћу прво анализирати поруке најстаријих сачуваних преписа стема, будући да су оне преношене у редакције настале после Косовске битке. Копорињска стема вероватно открива прву верзију. У уводу аутор наводи да пише „слово о светилницима свету, равночаснима апостолу, друговима мироточцима и чудотворцима... мноштву преподобних и праведних” јер жели да забележи „нешто о српској земљи, ко је њом владао у ова последња времена”.¹ Множина показује да ће писац говорити о више светаца.

Очекивано, Симеон и Сава јесу међу светима али се њихова светост не доводи у везу са манастирима – средиштима култова, као у родословима. Свети Симеон Немања је „нови мироточац, који је утврдио православље и протерао јереси из свог отачаства”.² Након именованја деце, говори се о милостињи, добрим делима, подизању храмова и посејаном православљу који се не могу описати, због чега се на њега излила благодат Светог духа. Потом се наводе његове задужбине, међу којима је као прва именована велика лавра Студеница.³ Занимљиво, изостављен је Хиландар.⁴

Насупрот родословима, где је Стефан Немања представљен световним именом, у стемама је његово име спој световног и духовног, што се често затиче у интитулацијама: он је велики ѿць нашъ и пръви свѣтилникъ тоѣ землк, светын Сѣмеон Немана.⁵ Његова званична титула изоставља се стога што је у спису било значајније истаћи да је он светац и доносилац хришћанства и тиме извор врлине и политичког права његових наследника.

Сава не добија посебно биографско поглавље, већ је само наведен као један од синова Симеона Немање. Наравно, он је светитељ и први архиепископ, али његов живот није добио место у овом спису. Пошто писац наводи да говори о животима српских краљева и царева, то је можда и очекивано. Ипак, минијатура о Предиславу (архиепископу Сави II) збуњује. Она је свакако требало да прикаже наслеђивање још једне функције унутар династије.

¹ *Истио*, 62–64.

² *Истио*, 66.

³ *Истио*.

⁴ Једино Цетињска стема наводи да је Стефан Немања основао Хиландар, али је она настала у 16. веку, *истио*, 67.

⁵ *Истио*, 66.



Насупрот истицању Савине и Симеонове светости налази се суптилно указивање на светост Стефана Првовенчаног и његовог сина Предислава. Првовенчани је „по свему био подобан своме оцу”: богољубив, милостив, благ, кротак, благоразуман, што су атрибути који красе свете владаре. На сличан начин се за архиепископа Саву II наводи да је био подобан свом стрицу.¹ То је упечатљиво јер је у минијатури наведено да је био трећи архиепископ, после „Светог Саве” и „Светог Арсенија”.² Можда портрети Стефана Првовенчаног и Предислава указују на то да су углед светости или светачко штовање постојали али да култ није био заокружен.

Синови Стефана Првовенчаног – краљеви Радослав, Владислав и Урош I – добијају биографске одељке али нема назнаке о њиховој светости. Радослављева судбина сажета је у поређење његове супруге Ане са Далилом и Језавелом. Тиме је Радослав постао отелотворење старо-заветног судије Самсона и краља Ахава.³ Владислављева минијатура истиче његово ктиторство над Милешевом. Урош I, „храпави краљ”, добио је нешто више простора. Описује се најпре његова добра владавина и страдање од угарског краља од којег га је Господ избавио као праведника. Потом се говори о његовим синовима, подизању Сопоћана и Градца и „ревновању православља својих родитеља”.⁴

Минијатура краља Стефана Драгутина означава прекретницу у спису. Аутор доноси обимније портрете, наводи године појединих догађаја и помиње синове српских владара и када нису били на владарском положају. Краљ Драгутин је назван српским краљем (а не сремским као у родословима), чиме је постао део српског владарског низа. Он је приказан као владар-аскета, који је „иноке љубио, старце поштовао и бринуо о младима” и који је кротио своје тело постом и молитвом. Живео је богоугодним животом и, пошто је саздао цркву Светог Георгија у Расу, блаженнѹ кончинѹ постизаеть измѣннѹ земљнѹ царство небесноѹ.⁵ Али „Стефан краљ, похваљен од дела својих”, није добио

¹ *Истѹо*, 68–72.

² Други српски архиепископ је једина личност која није династичка а означена је као света. Он је у време састављања стема већ деценијама био слављен захваљујући делима архиепископа Данила II.

³ Занимљиво је да се у Теодосијевом Опширном житију Светог Саве Радослављева супруга пореди са Далилом, *Живой Свеиѹоја Саве*, 177–178.

⁴ Љ. Стојановић, *Стѹари срѹски родослови и лѹтѹиѹиси*, 70.

⁵ *Истѹо*, 72.



епитет светог. Краљев портрет и нагласак на одрицању од земаљског царства ипак могу указати на то да је уживао неку врсту штовања. Поред тога, описи смрти Драгутина и Урошица су сродни. Пошто је Урошиц назван светим, то може указати и на светост краља Стефана Драгутина.

У минијатури се говори о Драгутиновим синовима. Владислав је титулисан као краљ уз напомену да га је Стефан Дечански прогнао у Угарску, где је и умро. Урошиц има другачије место у породичној историји. Наводи се да је он сахрањен у „митрополѣи аѣлѣскои“, односно Ариљу, где благодаћу Светог духа точи миро, како је вѣдомо вѣсѣмь.¹ Како је раније истакнуто, миро је било израз преображаја посмртних остатака у светачку реликвију.² Оно се јавља покрај моштију које нису имале облик „нетљеног“ тела или када свечево тело није уопште било доступно.

Уколико је Урошиц Немањић био уврштен у свете и припадао групи мироточивих светаца, његово штовање је могло бити од великог значаја за династију Немањића. Урошиц се престадио пре 1316. године, дакле најмање једну деценију пре његовог брата Владислава. Ако се он објавио убрзо после смрти, његова светост је могла бити залог у борби за српски престо.³ Пошто нису познати прославни састави који сведоче о штовању српског принца Урошица, о овоме може само да се нагађа. За сада остаје усамљени податак из стема да су Урошицеве мошти истакале миро и да је, макар од стране аутора, сматран светим.

Следи развијена минијатура краља Милутина. У тим редовима највише места су добили описи његове милостиње и правде што су стигле до „Јерусалима, Синаја, Египта и све грчке и словенске земље“⁴. Набрајају се његове задужбине, међу којима се издвајају Хиландар и Бањска. Манастир крај Звечана описан је као место где су сви зидови златом украшени, да су се чинили као поливени или позлаћени, и где светые его мошти лежеть.⁵

Последњи свети чланови династије јесу синови бањског краља. У Милутиновој минијатури се наводи да Константинове „свете мошти”

¹ *Истѣо*.

² О томе је више говорено у потпоглављу *Светѣи наследници: краљеви Драгутиин и Милутиин*.

³ О овом рату за српски престо в. С. Марјановић-Душанић, *Светѣи краљ*, 202–260.

⁴ Љ. Стојановић, *Сѣтари срѣиски родослови и лѣтописи*, 74.

⁵ *Истѣо*, 76.



бораве „у Звечану”, при чему се не бележи ништа о разлозима његове смрти. Претпоставља се да је Константин сахрањен у Бањској.¹ Према стемама Бањска је „при граду Звечану” а Константинове мошти налазе се у Звечану. У сваком случају, податак о светим моштима може одражавати штовање или, ако се имају на уму претходни примери, можда култ. Константин је врло лако могао бити сматран мартиром.²

Минијатура о Стефану Дечанском обележена је приказом његовог страдања и његове храбрости која га је водила победи код Велбужда. Наводи се да је многе скрби и беде претрпео од оца и да је био заробљен у Цариграду и у „Татарима”. Потом се приказује победа над „многим народима... који су кренули на његово отачаство”, односно битка код Велбужда. Његова минијатура завршава се наглашавањем да је убијен од стране свог сина, да је умро мученичком смрћу и да су мученици равночисти пољци. Подсећања ради, редови о слепом краљу бележе рану етапу штовања Стефана Дечанског као мученика и одражавају атмосферу у којој ће бити осмишљена дела Григорија Цамблака.³

Следи одељак о цару Симеону–Синиши и његовим синовима, а затим о царевима Душану и Урошу. Иако је писац посветио доста простора тим српским владарима – Душан је, на пример, прославио своје отачаство и дао му благодат и тишину, они нису представљени као свеци.

Смрт краља Вукашина и деспота Угљеше последњи је податак у Копорињској стем. Пошто он оставља утисак летописачке белешке (почиње наводом „у лето”), треба оставити могућност да првобитна стема није садржала белешку о смрти браће Мрњавчевића, већ искључиво историју Немањића.

Може се закључити да светост у стемама има другачије место него у родословима. Док се у родословима само истицало да је династија Немањића света јер је њен корен свет, овде је знатно већи број личности добио тај епитет. Та разлика је у складу са пишчевом намером: он се трудио да прикаже сваког владара понаособ и да истакне његове личне особине, особености његове владавине и важне догађаје за

¹ Коментар о овом питању и литературу в. у: Д. Поповић, *Српски владарски и архиепископски гроб*, 370–372.

² О Константину и различитим вестима о његовој смрти в. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 255–258.

³ В. потпоглавље *Династијски мартир: краљ Стефан Дечански*.



српску историју.¹ Стога су Стефан Немања, Сава I, Арсеније, Урошиц, Милутин, Стефан Дечански и Константин названи светим. Поред тога, на светост је можда указано у случају Стефана Првовенчаног, Саве II и Драгутина.

Занимљиво је да се у четири од пет преписа не наводи да је Стефан Немања био ктитор Хиландара, иако је описан његов одлазак на Свету Гору; та заслужна улога припала је краљу Милутину. Ово није усамљен случај: краљ Урош I је оснивач манастира Градца а његов наследник Драгутин цркве Светог Георгија у Расу. Све поменуте личности биле су други ктитори тих манастира. Стога изворе стема треба тражити у мање формалним делима од оних за које се до сада претпостављало.² Колективно сећање је можда чинило једну од основа за састављање ових текстова, чиме се потврђује склоност династичких хроника према записивању усмене традиције.

Колективном сећању вероватно треба додати сведочанства савременика која се откривају у подацима о династичким светима. До сада је сматрано да белешка о месту Урошицеве сахране, која се понавља у сваком препису, указује на то да су стеме писане у околини Светог Ахилија у Ариљу.³ Пошто сви познати текстови бележе и то да Константинове мошти бораве у Звечану, то постаје само једна од могућности. Поред тога, напомена о мартирству Стефана Уроша III везује аутора и за Дечане. Стога се може закључити да је први писац био добро обавештена личност.

Најстаријим преписима припада Врхобрезничка стема. Она такође обухвата период до краја Немањића и садржајно се највећим делом поклапа са Копорињском. Измене су узроковане тиме што се у истом рукопису, насталом око 1650. године, налазе родослов, стема

¹ Атрибути су били једно од најважнијих средстава у прављењу појединачних портрета у стемама. Њих је детаљно анализирао Ђорђе Трифуновић у: Ђ. Трифуновић, *Минијатјорски сџил*.

² Љубомир Стојановић је сматрао да је аутор користио, између осталог, житија Светог Симеона Стефана Првовенчаног и Саве али да је писао према сећању, Љ. Стојановић, *Сџари српски родослови и леџојиси*, LXXXIII. Делује мало вероватно да би писац, у случају да је користио поменута житија, пропустио да нагласи Немањино ктиторство над Хиландаром. Стога ову тезу треба напустити.

³ Ђ. Трифуновић, *Минијатјорски сџил*, 512. Ђорђе Трифуновић је према имену области у којој се налази манастир Светог Ахилија назвао аутора стеме Моравичанином.



и летопис.¹ Због садржаја родослова, скраћен је део о Симеону, Сави и Првовенчаном, док је део о Сави II избачен.² Називање краља Уроша I синовцем краља Владислава и именовање Стефана Уроша II Милутином исто имају упориште у родослову. Изузимајући те измене, текст је истоветан са оним у Копорињској стеми, што потврђује тезу да је првобитна тема жанра била историја Немањића.

Наредна редакција показује да су стеме могле имати велику улогу у политичком животу. Вероватно су истовремено настале две верзије које се откривају у Пећкој и Студеничкој стеми. У обема је прерађен основни текст, додата је минијатура о кнезу Лазару и започета је минијатура о деспоту Стефану. Оба списа су завршена преносом моштију кнеза Лазара у Раваницу.

Пећка стема је добила назив по томе што се налази у рукопису преписаном у Пећи почетком 16. века. Пошто садржи допунски текст О патријарсима српске земље, могуће је да је тамо и настала. Стема и део о патријарсима представљају упоредне историје државе и Цркве. Тиме се показује колико је ауторово окружење – политички, друштвени и културни услови у којима је стварао – утицало на обликовање дела.

У додатку О патријарсима писац, позивајући се на дела „о ктиторима и господарима српске земље”, наводи да је о црквеним поглаварима „мало ко говорио а били су апостолима равночасни и светитељима сапрестони и преподобним и праведним јединогласни”. Због тога он жели да говори о ономе ко је међу патријарсима „био први, ко је примио благодат Светог духа и постао светитељ”. Стога Сава добија краћу биографију. Прво се говори о томе како је „од младих ноктију”³ напустио оца и мајку да би живео анђеоским животом. Потом се описују Савина ходочашћа по Цариграду, Јерусалиму, Дамаску, Синају и свој египатској земљи и пустињама, где је стигао је до Великог Вавилона,

¹ Љ. Стојановић, *Сѣтари срѣпски родослови и лейѳописи*, IX.

² Уп. текстове на странама *истио*, 3–39 и 101–104.

³ Ова формулација налази се у повељи деспота Стефана Лазаревића из 1406. године којом се Хиландару враћа приход од Новог Брда. У оквиру аутобиографске аренге говори се о недаћама које су задесиле ауктора „после младићког узроста и младих ноктију”; А. Веселиновић, *Повеља десиѳѳа Сѣефана Лазаревића Хиландару о даривању 100 лиѳѳара сребра ѳодишње*, 125. Није сигурно да су ова два исказа повезана.



да би се преко Јерусалима вратио и донео многе свете и часне мошти.¹ Пошто је богоугодно поживео, блаженни коњецъ постизакъть апостолаомъ рав-ночьстне полоучивъ.²

Осим Саве I, ниједан поглавар Српске цркве није добио минијатуру, али су као светитељи поменути још Арсеније, Јоаникије, Јевстатије, Никодим, Данило и Јефрем, док је Сава II изостављен.³ Аутор се задржао на Никодиму и описао је подизање цркве Светог Димитрија у Патријаршији, где се налазе његове свете мошти. Ова белешка је можда одјек раширеног штовања патријарха Никодима, о чему сведоче састави епископа Марка.⁴

Неуједначеност списа О патријарсима наводи на размишљање. Могуће је да су прве стеме биле замишљене као упоредни састави о историји српске државе и Цркве. Уколико је то истина, није јасно зашто и други црквени поглавари нису добили кратке биографије? Поред тога, зашто се у делу о владарима помињу тројица архиепископа – Сава, Арсеније и Сава II – а само последњи добија своју минијатуру? Друга могућност гласи да је Савина минијатура била део првобитних стема. Њу је прерађивач Пећке стеме могао издвојити и прерадити и дописати јој имена осталих архиепископа и патријарха. Околност да је сачуван само један примерак састава о патријарсима, настао вероватно у седишту Цркве, упућује на то да је друга теза вероватнија. Међутим, изглед Копорињске стеме не дозвољава такав закључак, те се за сада не може дати одговор на ово питање.

Писац Пећке стеме детаљније је образложио разлоге писања.⁵ Он је желео да опише како је српска земља по други пут уведена у хришћанство, односно како је опет приведена апостолској вери, и да прикаже оне који су владали „у последња времена”.⁶ Носиоци другог

¹ Јасан је ауторов дуг Савиним животописцима, који се огледа и у преузимању топонима његовог ходочашћа.

² Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 105.

³ Занимљиво је да други одељци о патријарсима, попут оних који иду уз Драгосављевићев и Руварчев родослов и летопис, као светог помињу само Саву, *истио*, 107–108.

⁴ В. потпоглавље *Пећ као средишње духовности: монаси Герасим и Јефимија, архиепископ Никодим и патријарх Јефрем*.

⁵ Аутор је назван Давидом, в. Ђ. Трифуновић, *Минијатурски стил*, 519.

⁶ Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 62. О значају одређења православља као апостолске вере говорено је у претходном потпоглављу.



преобраћања јесу Свети Симеон – у стем и Светитељ Сава – у додатку О патријарсима.

Одељак о првом владару претрпео је највеће измене. Улога српског великог жупана у враћању на прави пут хришћанства истакнута је описом рађања јереси после првих проповеди апостола – тада је дошао велики жупань Немана и самовласно овладао српском земљом.¹ Он је, „како пише у житију”, богоугодно поживео мирски живот и оставио славу земаљског царства да би као монах поживео на Светој Гори Атонској. Одатле су Немањини синови пренели мошти у њихово отацтво, где точе миро и зраче светошћу. Још једном се наглашава да је Немања истребио јереси у целој држави и „насадио благочашће”.² После тих редова се, као у копорињском тексту, набрајају Немањине задужбине, при чему се опет изоставља Хиландар.

Одељак се завршава опширним поменом Светог Саве, који је „први архиепископ, учитељ по проповеди и утврђивању благочашћа свог оца у целој српској земљи”,³ чиме се подсећало на његову улогу у установљењу Симеоновог култа. Саображеност Савине и Симеонове минијатуре изражава поглед на њихове култове својствен црквеној средини. Они су поново били представљени као „света двојица” – оснивачи и утемељитељи српске државе и Цркве.

Минијатуре о преосталим Немањићима у највећој се мери подударају са Копорињском стемом. Део о краљу Милутину и Стефану Дечанском недостаје, али се може претпоставити да су преклапања и ту настављена.

Аутор Пећке стеме наставља историју након 1371. године. После описа битке на Марици говори се о кнезу Лазару који је примио начелство и који је ни же сынъ ни же вноукъ прѣжде реченыхъ царен али је властееоског рода и од поштених и благочастивих родитеља.⁴ Пошто је реч о династичким хроникама и пошто се легитимитет у средњем веку преносио путем крви, аутор истиче да је кнежева супруга „од саме крви царске”⁵.

¹ *Истѹо*, 64.

² *Истѹо*, 66.

³ *Истѹо*, 68.

⁴ *Истѹо*, 84–86.

⁵ *Истѹо*, 86. О овоме податку у светлу измена у лаичким генеалогима в. претходно потпоглавље.

Српски кнез је стекао право на власт и тиме што је за живота цара Стефана добио део земље да влада.¹ Као супротност хијерархијском уздицању браће Мрњавчевића следи похвала Лазару због смерног задржавања кнежевске титуле: иже и въ чьсть самодржанїа царьскаго възьшьдѣ, не хоте измѣнити кнезьтскаго нарицанїа.² Лазар је благ, кротак и смирен, а потом се понавља формулација из дела о краљу Драгутину о љубљењу монаха, слушању старијих и бризи о младима, уз додатак да је жалио сиромаше.³ Због тога је кнез упоређен са Давидом и Авраамом, чију душу је имао јер је „љубио убоге”.

Лазарева богоугодна дела крунисана су подизањем Раванице са градом (утврђењем). Затим се говори о владарској милости, која је зрачила изван Србије све до „источних страна”: Египта, Синаја и Јерусалима. Ови редови потврђују унутрашњу повезаност текста јер се позивају на биографски одељак о краљу Милутину.⁴ Посредним поређењима придружују се паралеле између представљања жупана Немање и српског кнеза. Они су просторно највише заступљени и обојица су се борили са противницима вере: први са јеретицима а други са неверницима.

Кнез Лазар заправо сажима узорне особине знаменитих Немањића. Тако се добром пореклу, везама са славном династијом преко кнегиње Милице и блиском односу са царем Душаном придружује легитимитет који доноси отелотворење врлина побожности, кротости, милости, праведности и заштите Цркве. Не чуди што су одабрани квалитети својствени владарима–мартирима. Није случајно ни то што су после ових редова именовани Лазареви изданци Стефан и Вук.

Следи повест о Косовској битки, при чему се не именује место на којем се она одиграла. Битка следи после освајања „грчке и бугарске земље”, те је царь ѿ синовь Изманикѣхъ, шьратъ повео са собом небројено

¹ *Истѡ*, 86–88.

² О односу црквених кругова према краљу Вукашину и деспоту Угљешу у поређењу са кнезом Лазаром, очитом у томе што је само кнез добио мартирски култ иако су сва тројица страдала од истог непријатеља, в. потпоглавље *Весник нової доба: кнез Лазар*. О представљању Мрњавчевића наспрам кнеза Лазара у теми в. F. Kämpfer, *Прилої интєрпретацији „Пећкої лєтѡписи“*, 70–75.

³ Упореди делове у: Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и лєтѡписи*, 72 и 88.

⁴ Ту се, поред Синаја, Египта и Јерусалима, помињу Цариград, поморска острва и сва грчка земља, уп: *истѡ*, 74 и 88–90.

мноштво народа како би „унизили крст”.¹ Приповедање о битки завршава се поменом небеских знамења – помрачења сунца, када су се звезде јавиле у подне и крвавог месеца – која су се збила три године раније и која су предсказала трагедију. Лазарева минијатура завршава се наводом да је Лазарево „свето тело” погребено у оближњем граду.

У минијатури о Стефану, који је назван деспотом, описује се пренос Лазаревих моштију.² Смештање преноса у део о Стефану Лазаревићу показује да је он служио деспотовој легитимизацији. Ти редови приказују састав окупљених за свечаност преноса: патријарх, митрополити, игумани и пустињаџи. Они су видели целе и нетљене мошти кнеза Лазара, које цного благовоње испуцајуце, након чега су их сместили у његов манастир.³ Наводом године у којој се одиграла свечаност завршава се Пећка стема.

На примеру Синаксарског житија краља Милутина показано је да постоји веза између дела патријарха Данила и стема.⁴ Њихов сложен однос потврђује се сличностима између Слова кнезу Лазару и Пећке стеме. То што се оба дела завршавају преносом кнежевих моштију у Раваницу није једини нити довољан разлог за ову претпоставку. Многи подаци наведени у Слову кнезу Лазару налазе се у краћем облику у Пећкој стемци: властеоски корен, кнегињино порекло, блискост са царем Стефаном, додељивање земље, пажња посвећена утврђењу Раванице, поређење са Давидом, очување тела...⁵ Поред тога, приказ Муратове војске садржи сличан исказ о „безбројном мноштву” и опис присутних приликом преноса је сродан.⁶ То може указати или на преузимање података или на ослањање на трећи, данас непознати, извор.

¹ *Исџо*, 90.

² Титула Стефана Лазаревића ограничава хронолошки оквир у којем је стема могла настати. Али, ако се претпостави да је титулу могао преправити преписивач, онда постоји могућност да је дело писано убрзо после преноса. То делује вероватније, посебно стога што се помиње Вук Лазаревић. О томе в. М. Васиљевић, *Настџанак срџских родослова и леџоџиса*, 104, нап. 37.

³ Љ. Стојановић, *Сџари срџски родослови и леџоџиса*, 98.

⁴ О томе је говорено у потпоглављу *Светџи наследници: краљеви Милуџин и Драџуџин*. Ту је наведено да је прву верзију стема (која се бави Немањићима) могао користити патријарх Данило или да је коришћен трећи, непознати, извор.

⁵ В. Ђоровић, *Силуан и Данило II*, 85–88. Неки од тих података налазе се и у Синаксарском житију кнеза Лазара.

⁶ Очекивано, Данило не помиње присуство патријарха. Уп. *Исџо*, 89, 95 и Љ. Стојановић, *Сџари срџски родослови и леџоџиса*, 90, 98.



Слово кнезу Лазару и Пећка стема идејно су сродни. Замисао о једној владарској породици – у одсудном тренутку настављеној захваљујући кнегињи Милицы – кровна је идеја састава патријарха Данила и Пећке стеме. Вероватно није случајно кнез Лазар у стемни посредно упоређен са владарима којима је патријарх Данило посветио пажњу: Стефаном Немањом, Драгутином и Милутином. Стога се може претпоставити да је аутор Пећке стеме користио дела патријарха Данила. То што је Слово кнезу Лазару и пролошка житија Симеону, Сави и Милутину писао српски патријарх а Пећка стема је настала у столном месту црквених поглавара могло је томе да погодује. На тај начин се читање и упознавање са савременим делима као и њихова улога у друштвеном и црквеном животу показују тешко ухватљивим савременом истраживачу.

Студеничка стема се такође наслања на првобитне стеме и прилагођава њихов садржај поруци коју жели да пренесе. За период до 1371. године текст није претрпео значајне промене – само је увод изостављен. Поред тога, минијатуре су добиле редне бројеве, а владари су названи царевима. Текст је тако устројен да би се саобразио летопису из истог рукописа.¹

Лазарева минијатура почиње истицањем сродства његове супруге са „царским племеном”, а потом се понављају редови који асоцирају на одељак о краљу Драгутину. Не говори се о Лазаревом пореклу и вези са царем Душаном, а крајеви у које је стигла његова милост нису истоветни са онима из дела о краљу Милутину.² Изостаје поређење са Авраамом, док су описи давидовске кротости и константиновског добротворства и правде добили више простора.³

Кнежев говор на Косовском пољу има необичну тему – монахе. Кнез позива саборце да бране монахе, прѣвысокыє стѣпы по земли ѿѣства нашего, доуховныє цоужє, који моле владику Исуса Христа за спас свих.⁴ Кнежев говор, односно проповед, сведочи о духовној клими тога доба а не о речима изговореним пред бој. Заједнички смисао свих кнежевих

¹ Љ. Стојановић, *Сѣтари срѣпски родослови и летописи*, XXXIV, XLI.

² Овде су наведени Света Гора и Јерусалим као препознатљиве тачке до којих је стигла кнежева милост, *истио*, 89.

³ Помен Константина, несумњиво цара Константина Великог, занимљив је када се има у виду садржај лаичких генеалогичких. Да ли се ово поређење може приписати њима или култу равноапостолног цара – не може се закључити.

⁴ *Истио*, 93.



беседа јесте одабир мартирске смрти.¹ Аутори су укључивали друге теме како би поруку прилагодили публици.

Кнежев говор и Косовска битка имају средишње место у минијатури. Према обичају, сукоб долази након описа „благочасти и добродетељи” у којима је, захваљујући српском кнезу, пребивала цела држава. Тада је „агаренски цар амир Амурат”, покоривши Божјим допуштењем многе источне стране, кренуо са „турским мноштвом и многим народима” да потчини кнеза Лазара. И овде се говори о Муратовој смрти, али се доноси име његовог сина Бајазита и места на којем су се борбе одигравале, где је вођа српских снага „положио душу у своје људе и мењао живот за крст и смрт”.

Позивање на Свето писмо у Студеничкој стемни открива основе прослављања српског кнеза изван богослужења. Цитирање 142. псалма, односно Давидове молитве у пећини којом тражи ослобођење од душевног и физичког затвора, као и седме главе Посланице апостола Павла Римљанима, која говори о служењу Христа, сведочи о свесном жртвовању.² Ти текстови су одабрани јер је кнез изричито упоређен с њиховим писцима. Позивање на апостола Павла, које се јавља и у делу патријарха Данила, одражава трагање за моделом мучеништва. Исусове речи из Јеванђеља по Матеју – „Многи ће први бити последњи а последњи први” – представљају кнеза Лазара који се, иако је био скромнијег порекла, успео до мучеништва.³ Поред тога, и овде је помрачење сунца најавило долазећу брдоу по сињх бити – покораване српских земаља као казне за почињене грехе.⁴

Лазарев биографски одељак завршава се напоменом да су га положили у цркву у граду близу места где се одиграла битка. У одељку о деспоту Стефану описан је пренос „новог међу мученицима и славног у подвизима Светог кнеза Лазара” у Раваницу, после чега су његове мошти постале „похвала и слава и заступљење и освештење све српске земље”.⁵

Садржај Пећке и Студеничке стеме доста је близак богослужбеним списима посвећеним кнезу Лазару. Разлог за то може бити у

¹ О говорима пред битку в. потпоглавље *Весник нової доба: кнез Лазар*.

² Изведи ис тѣмници доушоу мою и Кто ме избавить ѿ тѣла съдѣрѣти се, Љ. Стојановић, *Стѣари срѣпски родослови и лѣтѣописи*, 97; Пс 142, 7; Римљ 7, 24.

³ Мт 20, 16.

⁴ Љ. Стојановић, *Стѣари срѣпски родослови и лѣтѣописи*, 97.

⁵ *Истѣо*, 99.



чињеници што су настале или су преписане у великим манастирима и преписивачким центрима, изузетно значајним за српску државност. Оне су, можда, читане у мање формалним приликама и на тај начин су шириле штовање кнеза–мртира.¹

О следећим редакцијама може се закључивати на основу Цетињске стеме. Она говори о периоду до прве трећине 16. века, односно описује последње Бранковиће. Настала је или прерадом Студеничке стеме или на основу предлошка истоветног с њеним. Из тог се разлога у Цетињској стемии славе исти свети као у претходним редакцијама. Одељак о кнезу Лазару је скраћен, и то углавном у деловима који су садржавали библијске цитате и помен апостола Павла. Тиме су садржај, језик и порука одломка о српском кнезу поједностављени и прилагођени делу о Немањићима, те је текст уједначенији.

Извесне измене потврђују да је готово увек долазило до прилагођавања тренутку у којем текст настаје. На пример, у наслову се најављује историја српске господе која су поживела у „земљи српској отачаства свог”, што показује да је дело писано и/или преписано далеко од српских крајева.²

У овој стемии се једино помиње ктиторство Светог Симеона над Хиландаром, што показује да је прерађивач био упућен у дела немањићких владара. То потврђује истицање да је краљ Владислав за живота пренео мошти Светог Саве у свој храм Милешеву, где је и сам сахрањен.³ Интересантно је што се наводи како се мошти краља Милутина налазе у Бањској, иако оне почетком 16. столећа нису тамо боравиле. Могуће је да је писац имао пред собом примерак настао после Студеничке стеме а пре преноса остатака краља Милутина у Трепчу.⁴

¹ Иако оба списа подржавају штовање новог мученика, студенички текст нарочито развија кнежев светачки лик. Пећ је била традиционално везана за Бранковиће, те је због тога однос према кнезу Лазару могао бити одмеренији. Ипак, у питању су нијансе, и оба текста неоспорно подстичу прослављање кнеза Лазара и легитимитет кнеза и деспота Стефана Лазаревића.

² Уп. наслове четири најстарије стеме у: *истио*, 62–63.

³ *Истио*, 71.

⁴ У том случају би се ова верзија (односно предложак за Цетињску стему) морала везати за последњу деценију 14. века, пошто су мошти краља Милутина пренете вероватно пре 1402. године. То би потврдило претпоставку да су минијатура о кнезу Лазару и почетак одељка о Стефану Лазаревићу настали убрзо после преноса моштију.



Претпостављеној међуверзији могу припасти преправке о Симеоновом ктиторству, део о Милешеви и, рецимо, податак о удављењу Дечанског краља.¹ Друга могућност гласи да су преноси били толико скромни да није било познато ново место чувања моштију краља Милутина.

Подаци из Цетињске стеме показују да је прерађивач био упознат са списима 15. века. Једино се у овој стеми доноси лоза Вукан–Милица, и то на оном месту где су претходне стеме говориле о кнегињином царском пореклу. Лоза је преузета из Опширног житија деспота Стефана Константина Филозофа, што потврђује помен деспотовог брата Добровоја.² Тиме се још једном у стемама открива динамика читања и преузимања података.

Минијатура о Стефану Лазаревићу састављена је, очекивано, на основу Опширног житија деспота Стефана. Због тога она доноси приповест о деспотовим односима са османским владарима, смрти брата Вука, подизању цркава у Београду, изградњи Ресаве, о његовој милости коју је сам удељивао и о постављењу нећака Ђурђа за наследника. И овде се сукобљавају историјско казивање и приказ живота светог владара. Пошто се поглавље о Стефану Лазаревићу издваја по обиму и садржају, врло је могуће да је поводом описивања његовог живота настала једна редакција.

Занимљиво је да се сремски деспоти Бранковићи не помињу као свети без обзира на то што су њихови култови, посебно онај деспота Стефана Бранковића, имали велику политичку улогу. На крају је наведено да се мошти свих „данас“ чувају у Крушедолу, што указује на то да је текст настао током тридесетих година 16. века или касније. Следи молба Христу за избављење уз помоћ молитава ових светих.

*

Стеме – настале кад и родослови, око 1371. године – биле су врло „жив” жанр који је неретко трпео измене и бивао прилагођаван одређеном времену и простору. Њима је обликовано другачије сећање на свете од оног негованог под окриљем Цркве. Не пропушта се да се

¹ *Исјо*, 81. Колико је познато, податак о удављењу Стефана Дечанског доноси тек Григорије Цамблук. Ова околност подржава тезу да је претходна (студеничка и пећка) редакција писана убрзо после преноса моштију кнеза Лазара у Раваницу, јер се тамо наводи само то да је Стефан Урош III мученички умро.

² *Исјо*, 87–91.



истакне светост оснивача династије, који је овде самостални носилац идеје светог корена. У томе се издваја само Пећка стема која уводи култ „свете двојице” Симеона и Саве и идеал симфоније двеју власти упоредним текстовима о српским владарима и црквеним поглаварима. Треба нагласити да је, иако другачије протумачена, епистемологија порекла и овде значајна.

Стеме помињу и друге свете владаре и невладарске личности, попут краља Милутина и архиепископа Арсенија. Одабир светих може се објаснити распрострањеношћу њиховог штовања и територијалном блискошћу места писања са жариштима прослављања. У томе се налази највећа вредност стема – оне указују на штовање појединих светаца о којем нема других података. Стеме су, можда, настале далеко од структура моћи, што потврђују помени Урошица, Константина и Стефана Дечанског. При томе су посебно интересантни недоречени помени светости, као у случају Стефана Првовенчаног, Саве II и Драгутина.

Стеме су шириле сећање на свеце династије Немањића у приликама које нису подразумевале богослужбено прослављање. Са минијатуром о кнезу Лазару, насталом вероватно убрзо после преноса његових моштију у Раваницу, стеме су добиле значајну улогу у ширењу штовања српског кнеза. Будући да су у исто време настале две верзије о животу и смрти кнеза Лазара, може се закључити да су стеме стекле нову друштвену и/или политичку улогу. То показује да ова прегалаштва нису била дело једног културног средишта већ израз општих наклоности према писању о прошлости.

Функцију записа о историји стеме задржавају у време деспота Ђурђа, али се чини да губе већу улогу у политичком животу. Редакција из времена деспота Ђурђа бележила је живот деспота Стефана да би јој, вероватно у 16. веку, биле додате белешке о последњим православним српским деспотима – сремским Бранковићима. Пошто су стеме представљале династичке хронике, са изумирањем владарске династије престаје и њихово писање. Њихов садржај ће се, попут родослова, „преселити” у летописе, који су били најзначајнији жанр српског позног средњег века и нововековног периода.

СВЕТИ КАО ДЕО ИСТОРИЈЕ СВЕТА: ЛЕТОПИСИ

Летописи представљају историографски жанр који се показао способним да, припајајући родослове и стеме, одоли зубу времена и сачува сећање на српску прошлост. Како је давно примећено, писању летописа претходило је превођење византијских хроника. Оне припадају универзалним хроникама читаним током целог средњег века.¹ Као суштински црквени жанр оне су сликале историју као наставак Стварања света и, приказујући повест као генеалошки низ, учествовале су и у епистемологији порекла.² У другој четвртини 14. века по други пут је преведена Хроника Георгија Амартола (Монаха), док су на словенским језицима у истом веку биле доступне хронике Константина Манаса и Јована Зонаре.³ Преводи сведоче о развијању историјског интересовања које је било у складу са српским државним развојем – стварањем царства и плановима о заузимању Константинопоља.⁴

Српски летописи садрже преглед историје света у краћем или дужем облику. Краћи облик историје света јесте преведен преглед светске историје, насловљен „Сказаније в кратце”, који се налази на крају Хронике Георгија Монаха. Дужи преглед историје света, такође насловљен „Сказаније”, исто се заснива на прегледу историје света у Хроници Георгија Монаха, али је текст допуњаван на основу

¹ О универзалним хроникама, њиховим типовима и особеном садржају и структури, међу којима се налази идеја о четири царства, в. К. Н. Krüger, *Die Universalchroniken*. О хроникама у историјској перспективи в. А. Ebenbauer, *Historiographie zwischen der Spätantike und dem Beginn volkssprachlicher Geschichtsschreibung*.

² Због времена настанка могло би се претпоставити да су заправо хронике обликовале идеју да је вредност неке појаве садржана у њеном пореклу и прошириле је по хришћанском свету, R. Howard Bloch, *Genealogy as a Medieval Mental Structure*, 135–137.

³ О хроникама као књижевноисторијском жанру в. Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 364–368. Хроника Јована Зонаре је прво преведена 1332, а преправка превода настала је у време деспота Стефана.

⁴ О Душановим плановима за заузимање Цариграда в. С. Марјановић-Душанић, *Елементији царској програму у Душановој Повељи уз Законик*.



Хронографикона патријарха Нићифора, а врло могуће и Хронике Јована Зонаре.¹ На такве списе настављају се летописачке белешке које говоре о српској историји.²

Први поглед на српске летописе показује да они не одговарају жанру хроника. Појам летописи једнак је латинским аналима у којима се догађаји записују према годинама збивања.³ Аналима их приближава и то што бележе савремене локалне или регионалне догађаје.⁴ Односно, напуштен је династичко-идеолошки поглед из родослова и стема и приказује се сасвим ново виђење прошлости и садашњости. Тако су српски анали чинили наставак прегледа историје света из византијских хроника.

Такав спој је својствен историографији Западне Европе. У току 11. века углед универзалних хроника био је, наиме, толико порастао да су оне преписиване као предговори анала.⁵ Добијени текст налазио се на пола пута између хронографије и аналитике. У наредном веку хронике су однеле превагу и себи су прилагодиле анале, који су полако нестали. Стога ћу задржати назив летописи, али треба имати на уму да они представљају својеврстан жанровски спој.

Љ. Стојановић је с правом претпоставио да су „замеци летописа” послужили писању летописа.⁶ Они су „независни анали”, односно примерци праве српске аналитике. То су кратки текстови, од неколико уноса и бележака, без посебног реда или оквира. Најчешће су били убацивани у неки текст или су се нашли на маргинама појединих рукописа. Независни анали су готово увек служили писању великих анала. Иако је сачувано само неколико примерака, сигурно их је било много

¹ О предлошцима за писање летописа, који овде нису од примарног значаја, в. Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, LXI–LXXIII; М. Бошков, *О словенској рецејцији хронике Јована Зонаре*, 106–109.

² На овом месту се нећу задржавати на питању односа византијских кратких хроника и српске аналитике. Њихов сложени однос је одавно примећен на основу заједничких података које доносе. О томе в. Б. Ферјанчић, *Вести Крајких хроника о српској средњовековној историји*; С. М. Ђирковић, *Српски летописи и византијске крајке хронике*.

³ Аналитичка традиција потиче из 7. и 8. века, дакле својствена је средњем веку. О настанку, развоју и врхунцу анала в. М. Мс Cormick, *Les annals du haut moyen âge*, 13–19.

⁴ *Ibid.*, 12–13.

⁵ *Ibid.*, 19–21.

⁶ Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, LXXXIV–LXXXVI.



више и вероватно ће још неки бити нађени у рукописној заоставштини. У њима се помињу само актуелни и омиљени свети – најчешће Свети Сава, а у једном и „Свети краљ Милутин”.¹

Занимљив је Хаџи-Јорданов летопис који је писан после 1427. године. У њему се помиње Стефан Дечански који је од свог сина доживео смрт али је примио мученички равночестје.² Затим се говори о походу цара Стефана на Босну, његовој смрти, битки на Марици и смрти цара Уроша, а све то прати повест о кнезу Лазару и деспоту Стефану. Када се описују Лазарев сукоб са Николом Алтомановићем и борбе на Плочнику и на Косову, Лазар се све време именује као свети кнезь.³ Овај кратак независан летопис показује да су помен завредели једино мартири.

У издању Љ. Стојановића прва и друга група млађих летописа одвојене су према томе да ли историју Немањића бележе почев од цара Душана или од Стефана Немање.⁴ Заједничко им је то што описују период до око 1460. године, да би касније били допуњени са мање или више бележака.⁵ Они се не одликују упечатљивим идеолошким одређењем. За период после Немањића, односно доба које је било или савремено писању или доступно путем усмених обавештења, записују се пре свега војни догађаји и помињу све личности које су биле значајне за политичку позорницу. Због тога и помени светих одражавају далекосежне домете њиховог штовања.

Летописи прве и друге групе помињу готово искључиво владаре који су продужили династију.⁶ Тако изостају краљеви Радослав (поменут у I и II Београдском летопису), Владислав и Драгутин. Подразумева се, нису именовани ни супруге, сестре и такмаци за престо, попут Владислава II или Константина. Уколико се помиње установљење

¹ *Истѡ*, 111, 116, 117.

² *Истѡ*, 112.

³ *Истѡ*, 112–113.

⁴ *Истѡ*, XLI–XLVII.

⁵ Ђ. Бубало сматра да су летописи производ послесредњовековне епохе, односно 16. века, јер нема примерка који је сачуван у рукопису из 15. века, Ђ. Бубало, *Уарска и Ури у сѡарим срѡским леѡојисима*.

⁶ Ово важи за историју до смрти цара Душана, Љ. Стојановић, *Сѡари срѡски родослови и леѡојиси*, 169–173.



архиепископије, први српски архиепископ именује се као свети Ђава, чиме постаје једини поменути династички светитељ.¹

Летописи су писани као историја у којој је било мало места за владарску светост и идеологију. То се, можда, може објаснити општом историјом која им је претходила и која није имала простора за приказивање владара као свеца. Занимљиво је да чак ни равноапостолни цар Константин Велики није назван светим.² Стога је и изостанак помена светих владара из династије Немањића очекиван. Поред тога, приликом помена догађаја на Косову ниједан од 11 сачуваних текстова не истиче карактер Лазаревог смрти.³ На крају, статус светитеља не добија чак ни владика Максим.⁴

Однос према светима мења се у наредним вековима – летописи су писани дуго после смрти последњих Бранковића. Тада у српској историографији долази до занимљиве појаве, која излази из хронолошких оквира мог истраживања. Вероватно су у току 16. века родослови, а потом и стеме, препознати као допунска историографска врста. Неретко су три врсте преписиване једна покрај друге – генеалогичке или стеме налазиле су се поред летописа, углавном прве групе, или поред заметака летописа.⁵ Можда су захваљујући томе подаци почели да „протичу” од једног до другог жанра, што се у мањој мери видело у Врхобрезничком рукопису из средине 17. века.

У познијим летописима је садржај родослова или стема преузимао и добијао је место некадашњег кратког увода о Немањићима. Летописима треће групе додавани су родослови, док су онима из

¹ Занимљиво је да чак ни у Григоровићевом и Кувежинском летопису, где се истиче да је краљ Стефан Дечански умро у Звечану, није напоменуто да је умро мартирском смрћу.

² *Истѡ*, 136–137.

³ *Истѡ*, 215–217.

⁴ Овај податак је истакнут стога што једна формулација у II Београдском летопису може навести на друго тумачење. У њему се истиче да је Ђорђе примио постриг и био назван Максим и светитеља с њимъ поттень вистъ, *истѡ*, 254. Ово се, међутим, односи на светитељски статус његовог архијерејског положаја, а не на потоњи култ.

⁵ Тако су један покрај другог преписани Студеничка стема и летопис, затим Цетињска стема и летопис, Загребски родослов и Загребски летописни заметак, Хаци-Јорданов родослов и летопис итд.



четврте групе били додати и родослови и стеме.¹ Тиме су летописи постали оквир који повезује све позносредњовековне историографске врсте. Ти „хибриди” су најчешће неговали сећање на свете сродно оном у оригиналним саставима и дозволили су истицање светости наследника Немањића.² Иако су помени у односу на садржај и количину података сведени, важно је истаћи да се однос према владарској светости у позним летописима мења захваљујући утицају родослова и стема.

*

Српски летописи су били замишљени као наставак светске историје о којој се сазнавало путем византијских хроника. Тежња ка записивању политичке историје утицала је на то да помени светих владара изостану из раних верзија ових текстова. Траг оставља једино култ архиепископа Саве, који је пут до ових текстова нашао вероватно зато што није био владарски. Други свети владари појављују се само у појединачним верзијама (краљеви Милутин и Стефан Дечански и кнез Лазар). Тако се показује да су летописи настајали и бивали преписивани далеко од средишта култова. Ова ситуација се мења у току друге половине 16. и током 17. века, и то захваљујући преузимању података из родослова и стема.

Одељак о светима који су били виђени као део повести показује да се то пре свега односило на владаре и чланове владарских породица. Структура и намена дела одређивала је да ли ће свети бити поменут и колико ће му пажње бити посвећено. Свака историографска врста имала је своја правила организовања текста и одговарала је на различите хоризонте очекивања читалаца. И поред тога, показује се да је свака врста на одређени начин одражавала епистемологију порекла. Сама чињеница њиховог постојања сведочи о плуралности верзија прошлости која је негована у различитим центрима писмености током 14, 15. и 16. века.

¹ *Исѝо*, 169–204.

² Тако је кнез Лазар најчешће, иако не увек, свети, док се и деспот Стефан Бранковић у неколико наврата назива светим, *исѝо*, 216–217, 255.

РЕЧ НА КРАЈУ



На крају студије о штовању светих у периоду омеђеном двама биткама, Косовском и Мохачком, преостало је заокруживање њених могућих доприноса. Закључци се могу извести на више нивоа, те ћу поћи од основног који произлази из изучавања сећања на свете у богослужењу. Култове сам разврстала на оне који су настали у датом периоду и на оне који су из различитих разлога поново подстакнути.

Прва група је обележена једним од најважнијих средњовековних светаца – кнезом Лазаром који је свој живот положио на Косову 1389. године. Број дела насталих у наредних тридесет година сведочи о значају штовања кнеза–мартира за српско друштво. Списи који припадају првој етапи кнежевог прослављања (до 1398. године) бележили су сећање на косовску жртву и колективно мартирство, у којем се издваја кнез Лазар као пастир и вођа. Са уобличавањем култа и састављањем Службе кнезу Лазару колективни елемент остаје у другом плану, а писци се посвећују кнежевом мучеништву и његовом значају за наследнике. Сукоб са противником друге вероисповести, одлучујући за сећање на кнеза Лазара, односно присуство муслиманског Другог, обележиће све потоње култове, због чега се може рећи да је нови мученик био весник новог доба.

У време обликовања прослављања кнеза Лазара, у околини Пећи и у самој Патријаршији, под окриљем пећког епископа Марка, подстиче се штовање заслужних личности Српске цркве. Међу њима су архиепископ Никодим, патријарх Јефрем, отшелник Спиридон (српски патријарх?) и епископови родитељи, Герасим и Јефимија. Никодим и Јефрем су добили култове, што сведочи о настављању праксе прослављања црквених поглавара. Стиче се утисак да активност епископа



Марка и уврштење кнеза Лазара у свете треба сагледати у светлу настављања рада на *српском њролоју*. Уколико су неки култови, попут култа патријарха Јефрема, били средство политичког и идеолошког такмичења између Лазаревића и Бранковића, та функција била је споредна.

Патријарх Јефрем, поред тога што је био поглавар Српске цркве, припада светим људима чије је штовање доживело нови процват на Балкану у позном 14. веку. Захваљујући крајњем испосништву, на које су били подстакнути исихастичком праксом, свети људи су за живота стицали моћ чудотворења и због тога су често били духовници световних поглавара. Монах и патријарх Јефрем био је духовник господину Вуку и кнезу Лазару. Потребом да се сачува сећање на Јефремов узоран свети живот може се објаснити брзи настанак култа.

О томе колико су свети људи били важне фигуре сведочи штовање Јоаникија Девичког, духовника деспота Ђурђа Бранковића. Он припада пустињацима око којих се образовала група следбеника с којом је будући светац створио манастирску заједницу, на подобје сродних примера на истоку и на западу хришћанског света. Његов култ, једини нови из времена деспота Ђурђа, уједно је и последњи створен у време постојања политичке организације на тлу централног Балкана. Деспот Стефан Лазаревић добија тек заметак штовања, а на светачко штовање чекаће, испоставиће се, пола миленијума.

Сремски Бранковићи су последњи средњовековни свети владари. Међу њима се издваја прослављање деспота Стефана Бранковића у Купинику. Седиште двора и жариште култа у близини границе Краљевине Угарске и Османског царства најављивало је обнову Српске деспотовине. Сећање на Светог деспота Стефана обезбеђивало је легитимитет власти његових синова, те је било обојено политичким порукама. Међутим, планови о обнови остали су неостварени. Поред тога, нови култ је требало да буде основа културног идентитета у новим областима. Култ слепог деспота пратили су култови његових синова, деспота Јована и Ђорђа (архиепископа Максима), и супруге Ангелине. Нови владарски култови нису имали политичку димензију, већ су утврђивали православље у римокатоличкој, односно муслиманској држави и освећивали ново митрополијско седиште.

Упориште у вери православном становништву пружали су софијски мученици, међу којима се издваја кујунџија Георгије Кратовац. Прославни састави смештају мученика Георгија поред српских светца: Лазара, Милутина и сремских Бранковића. Новим култом обнавља



се сећање на доба прогона које је водило тријумфу хришћанства, а на који ће Балкан чекати следећих неколико векова.

Обновљени култови могу се поделити на немањићке култове и на оне који су били подстакнути преносом. У време обликовања мартирског лика кнеза Лазара култови Симеона, Саве, краљева Милутина и Стефана Дечанског преобликовани су и заокружени. У текстове намењене бањском краљу уграђено је прослављање краља Драгутина, који је у више наврата назван светим. Више од тога, Синаксарско житије краља Милутина помиње све владаре почев од Светог Симеона и тиме подсећа слушаоца на дуговечност светородне династије. Пошто је списе намењене свештој двојци и краљу Милутину саставио патријарх Данило, може се закључити да је он заступао идеју о династији Немањића–Лазаревића повезаној пореклом кнегиње Милице. На тај начин су култови учествовали у легитимизацији Стефана Лазаревића. Поред тога, бројни параклиси Светом Симеону и Светитељу Сави показују да је потреба за обраћањем српским светима порасла због османске опасности.

Захваљујући делима Григорија Цамблака, образован је култ Стефана Дечанског. Нови састави су, ослањајући се на штовање које се развило у Дечанима, приказивали краља Стефана Уроша III као мартира који је прихватио неправедну смрт у дворској завери. На тај начин идеја светородне династије добија ново тумачење: кнез Лазар, чија је супруга била царског рода, постаје њен природни настављач не само правом наследства већ и претходником по типу светости.

Крај 14. и велики део 15. века обележили су преноси реликвија. После преноса култови су подстицани прилагођавањем старих прославних састава и/или писањем нових. Док су постојале Српска кнежевина и Српска деспотовина, оне су биле циљ тих преноса. Насупрот пракси из доба архиепископа Саве, када су највеће хришћанске светиње биле похрањене у Жичи, реликвије су сада освећивале престоницу – било Крушевац, Београд или Смедерево. Другим речима, услед несигурних времена и честих сукоба и пустошења, мошти светаца, пошто нису биле безбедне у црквама и манастирима, смештане су у утврђене градове. Одабрани свеци били су сви византијског порекла: у време Стефана Лазаревића из Трнова и Цариграда преносе се мошти отшелнице Петке, царице Теофано и цара Константина Великог. Њих прати пренос моштију јеванђелисте Луке из Рогоса у Смедерево почетком 1453. године. Пажња која је посвећена уобличавању култа Светог Луке сведочи о томе



да је њему у Смедереву било намењено значајније место у организацији Цркве. Могуће је да је деспот Ђурађ планирао да уздигне митрополијску цркву у Смедереву као треће седиште Српске цркве.

Преносе страних реликвија пратили су преноси моштију краља Милутина из Бањске у Трепчу и из Трепче у Софију и пренос дела моштију Јована Рилског из Трнова у Филипопољ – сва три су се одиграла пре 1469. године. Њих је пратио свечани пренос дела моштију Јована Рилског из Трнова у Рилски манастир 1469. године. Ови преноси су добар пример утицаја политичких фактора на бележење догађаја за потомство. Податак о преносима моштију краља Милутина налази се у једном родослову. Пренос Јована Рилског у Филипопољ узгредно је забележен транслацијом којом је комеморисан пренос његових моштију у Рилу, који се одиграо под окриљем Маре Бранковић.

На основу прегледа нових и обновљених култова може се уочити неколико фаза прослављања светих на централном Балкану. Најлогичнија је периодизација по којој би се штовање светих поделило на период пре 1459. године и период после губитка било каквог облика државне самосталности. Први период бележи далеко већи број нових и обновљених култова, што показује да су духовне и друштвене снаге биле знатно веће. Оба периода одликује напетост између доживљавањих прекида и покушаја приказивања континуитета. Наставља се прослављање црквених поглавара, наглашава се улога кнеза Лазара као легитимног наследника светородне династије – стожера наследне светости носиоца централне власти, а сремски Бранковићи приказују се као нови Симеон и Сава. Преноси моштију јесу слика новог времена, јер се одигравају ради стварања светог простора престонице, праксе непознате у дотадашњој српској историји.

*

Прослављање светих се, по правилу, није заустављало на богослужењу. Оно се огледало и у добро познатој политичкој употреби успомене на свете. Та политизација често се може наћи и у прославним саставима, али ју је због функција, значења и произвођења других врста списа и споменика, могуће условно издвојити. Пошто се политички живот на централном Балкану везивао за Српску кнежевину и Деспотовину, политизација се одвијала у тим оквирима и настављала се на српску праксу. У повељама и другим споменицима памте се кнез



Лазар, деспот Стефан Бранковић, династија Немањића – међу њима посебно Симеон и Сава и у једном случају Стефан Дечански. Њихови помени у повељама су сведени, те су кнез и дечански краљ названи само светим, док су Симеон и Сава најчешће свети ктитори. Такви помени чине одлику племићког памћења којој је циљ био обезбеђивање легитимитета, те је било неопходно истаћи само светост појединца а не и тип светости.

*

У истом периоду развијају се и врсте које бележе историографско сећање. Пошто се нови списи баве преваходно српским владарима, сећање на свете владаре јесте део тих састава али с другачијим функцијама. У родословима се славе само Симеон, Сава и Константин Велики, док је штовање других светаца тек назначено. У стемама се помиње далеко већи број светих: од „свештене двојице”, архиепископа Арсенија, Урошица и краља Милутина па до Константина, краља Стефана Дечанског и кнеза Лазара. Стеме заправо бележе и штовање светих које није оставило трага у другим изворима. Насупрот њима, појединачни летописи помињу по неког светог владара – Милутина, Стефана Дечанског и Лазара – али једино култ Светитеља Саве оставља трајног трага. Ови списи сведоче о распрострањености штовања светих, о томе да је њихов помен зависио од намене дела и о вишеструким верзијама прошлости у том добу.

Испитани култови светих могу бити основа за извођење закључака на другом нивоу. Приметан је уплив историчних садржаја у житија, те се тај процес може назвати „историзацијом житија”. Процес је започет житијима у Даниловом зборнику, наставља се Опширним житијем деспота Стефана Константина Филозофа и оставља трага у прошким житијима последњих Бранковића. Осим хагиографија посвећених Стефану Дечанском, Стефану Лазаревићу, Јовану Рилском и Георгију Кратовцу, нису позната нова обимна житија. Наравно, коришћене су постојеће простране хагиографије из претходних времена, као оне отшелнице Петке и царице Теофано, али се аутори нових састава ређе одлучују на писање те врсте текстова.



Поред тога, може се потврдити да је уврштење у свете и заокруживање култа било изузетно сложен процес, зависан од политичких и друштвених услова. Култ је некада могао да настане врло брзо, као у случају патријарха Јефрема, али је могао да се ствара и током више векова, као у случају деспота Стефана Лазаревића.

С тим у вези може се говорити о различитим нивоима штовања светих. Може се издвојити спонтано штовање светог око првог гроба – најчешће услед појаве чуда – које није морао пратити пренос моштију. Та фаза је ретко остављала писане саставе за собом, због чега се о њој може сазнати у делима попут стема, чији су писци препознавали те активности. Други ниво прослављања одвијао се најчешће после првог преноса који је имао функцију западноевропске канонизације. У том периоду настају прва дела, која су била основ празновања али и подложна изменама. Следећи ниво био је обележен писањем службе и синаксарског житија, којима се установљавала годишња прослава светог – тада је култ бивао заокружен.

Могао би се издвојити и четврти ниво који је симболисан параклисима као службом којом се свети славио чешће, неретко једном седмично. Параклиси су били намењени највећим хришћанским свецима и, повремено, локалним заштитницима. У изучаваном периоду настају параклиси Симеону и Сави, Стефану Дечанском, Петки Трновској, јеванђелисти Луки и, како сведочи дело Владислава Граматика, Јовану Рилском. Претходно су у Трнову параклисе добиле царица Теофано и отшелница Петка. Уочљиво је да су култови тих светих заправо били подстакнути. Параклисима су свети уздигнути у ранг најславнијих хришћанских светаца, а њихово присуство у богослужењу постало је далеко веће него раније. У ретким случајевима је посведочено више од једног нивоа прослављања, али је за разматрање штовања светих важно имати на уму поступност његовог развика.

Када је реч о личностима које су добијале светачки статус, ту има мање одступања. Као и у претходним периодима, свети су превасходно владарске личности, црквени поглавари и анахорети. Издајају се свете жене, које нису биле прве које су слављене на српској територији, али им се сада посвећује посебна пажња. Деспотица Ангелина слављена је као монахиња и део породичног збора. Исту основу имају помени краљице Јелене у прославним саставима намењеним краљу Милутину. Њихово прослављање може бити у вези са раширеним прослављањем Петке као отшелнице и Теофано такође као монахиње и династичке



светице. Изузетак представља само Георгије Кратовац, „обичан” човек, чије штовање стоји на крају историје средњовековних култова и најављује ново доба.

Сматрала сам да је у овој студији било важно указати на то да су доживљаји светости били различити како унутар Цркве тако и изван ње. Овај период јесте изузетан по томе што је очувао саставе који сведоче о разноликим верзијама сећања на свете. Тиме се потврђује да је сећање на светог веома динамично и да његово вишегласје зависи од заједница и околности у којима су се одигравали комеморативни чинови.

Прослављање светих представља својеврстан одјек промена до којих долази на нивоу читавог друштва. Упоредо са традиционалним деловањем светаца, попут чудотворења, од њих се очекивала помоћ у недаћама што их је наметала историјска стварност. То се пре свега односи на различите аспекте „турског страха”, попут молитви за физички спас од Османлија. Ове околности јесу основни разлог за истицање везе с претходним временима и за утврђивање колективног идентитета на ширим, православним, основама. Тиме се потврђује да култове у том добу одликује темпорализација појма светости. Такође, дуго трајање и стално преобликовање прослављања Лазара, Симеона и Саве, као и Стефана Дечанског показује да су они имали снагу да у наредним вековима постану национални симбол односно, теоретским речником ове студије речено – *основни појам*.

SAINTS' CULTS IN THE CENTRAL BALKANS AT THE TIME OF THE OTTOMAN CONQUESTS



Summary

Introduction

The subject of this book is the veneration of saints in the central Balkans between the Battle of Kosovo in 1389 and the Battle of Mohacs in 1526. During that period the Ottomans fought against the former Balkan powers and eventually established direct rule in the Peninsula. The experience of these changes – the collapse of political power in particular – had an impact on social and religious life and, consequently, on the veneration of saints.

The focus of research is the role of the celebration of saints in political and social life, in other words, the shaping of social reality, the fortifying of collective identity, the affirmation of the official social order, the legitimization of power etc. through the veneration of saints. The terms *veneration* and *celebration* are used here for any form of commemoration regardless of the context in which it takes place – whether within or without the Church. This does not mean abandoning the term *cult* – it denotes liturgical commemoration based on the saint's office and synaxarial vita.

Veneration of saints brings society together by acting as a framework in which the past and the shared experiences are interpreted and in which this interpretation comes to be linked with the present and the future. Therefore,

saints and veneration of saints constitute the “key concept”. The space of experience of the key concept is constituted of the memory of all earlier accomplishments, purviews, and personal and collective perceptions of sanctity which are simultaneously present in the mind of the individual. In the periods marked by the temporalization of key concepts, the space of experience ceases to be the basis for shaping the horizon of expectation. This was exactly the case in the period covered by this book.

At the same time, the celebration of individual saints is the periodical renewal of the memory of their life and miracles (if they performed miracles). The memory of saints operates within memory as a fundamental religious endeavour. Liturgy combines an act of thanksgiving (eucharist) and an act of commemoration (anamnesis) of God's acts in the life and death of Jesus Christ. The Son of God intercedes with the Father for the faithful and thus partakes in the life of the Church through the Holy Spirit. Saints are commemorated in liturgy in a similar way. Remembrance of their life “invokes” their presence in the Church, and in response they intercede with God for the faithful.

Since the commemoration of a saint in the Church is the place of encounter of all clergy and laity, it assumed different meanings for different communities: aristocratic, urban and rural. These communities transformed the liturgical memory of saints into various forms of memory: aristocratic, historical and oral. In practice, of course, there were no clear boundaries between them. And yet, their existence shows that the memory of a saint was polyphonic. Polyphony could mean a peaceful coexistence of different versions as well their rivalry. The overwhelmingly dominant bearer of the memory of saints in the middle ages was the Church. But it did not suppress other memories: it supported some of them, such as those cultivated under the auspices of rulers.

Besides, memories change and “travel” through time and space: such travels can be understood in the light of the premediation and remediation processes. Premediation is a mostly unconscious schema that structures new experiences and accommodates them to the already established patterns. Remediation is the adoption of various aspects of the identity of a particular type of sanctity.

The approach to studying the synchronic and diachronic dynamic of remembering the saints and the evolution of the key concept of sanctity should necessarily be inductive. It has to focus on the processual character of meaning and on the differences in the categories used by participants



to emphasize plots, multiple perspectives, discrepancies and links between commemorative practices and contents.

Since medieval culture was a culture of limited or participative literacy, the influence of the written word on broader publics may be understood through the model of textual communities. Such a community is formed when a group of people get together to become acquainted with a piece of writing. A single literate member is enough for a message to be passed on. The researcher should therefore take into account the circumstances in which the text was “performed”, the complexity or simplicity of utterance as an important factor in communicating messages, and the type of connection between the interpreters and their semi-literate or illiterate audiences. Taking these elements into account may be termed “micro-contextualization”.

Writings, however, exist in a macro-context which concerns their “social logic”. They are influenced by local (or regional) political, military and other developments and processes, and influence the same local (or regional) world in return. In that way, writings reflect, produce and shape social realities. It follows from this that the meaning of any one writing is relational: it does not depend only on content but also on the time and place where it is written, read and interpreted. Macro-contextualization is not restricted to texts. Every surviving artefact (such as an icon or a reliquary) and every ritual is only comprehensible in the social context in which it acquires, revives or changes its meaning.

The book is divided into three chapters mirroring the polyphonic nature of the memory of saints. The first chapter, which is the most important and most extensive, deals with the liturgical memory of saints. The second chapter analyses the memory of saints in political life, and the third interprets the place of saints in local histories.

Liturgical memory of saints

Since the liturgical celebration of saints is a dynamic process, this chapter is organized into two subchapters. The first is concerned with the creation of the liturgical memory of new saints, with an emphasis on its gradual construction, and the second is focused on the promotion of already established cults and the reasons for such revivals and/or transformations.

New protectors

The incipient stage of veneration was usually associated with the occurrence of miracles or the remembrance of them (if the saint had worked them in his or her lifetime). Miracles were the most important, if not necessary, proof of sanctity. It was typically at this inchoate stage of veneration that the first translation of the body was performed, usually from the grave into a particular church, in the area in front of the sanctuary. This moment can be considered to be the official recognition of sanctity.

The presence of the saint's relics in the church led to the shaping of material and visual elements of veneration which enhanced the experience of sanctity. Visual representations of saints were accessible to the eye of the faithful at all times and addressed them directly; they are memorial images connecting the living and the dead. It was usually at this early stage that the first verses for the annual commemoration were written. Sometimes the commemoration of the saint remained at the inchoate stage, in which case we can speak of the person's sanctity but not of their cult. This shows the adaptability of the veneration of saints in Eastern Orthodox societies.

If veneration developed further, the saint's image was shaped hagiographically and hymnographically: the verses written for the annual commemoration were expanded into an office, and a synaxarial vita was composed and read during the service. This was the moment of the formation of the cult. Apart from synaxarial (prologue) vitae, extensive hagiographies were also written, but their place in the liturgy is not quite clear.

The saint was usually celebrated on the anniversary of the day of his or her death, because it was then that he or she passed into eternal life. If veneration spread more widely, sometimes the anniversary of the translation of the saint's relics to that particular place was also celebrated. This new feast day frequently prompted the writing of new compositions: the office for the translation of the relics and, as a supplement to or instead of the hagiography, the text (*translatio*) describing the translation. In addition to this translation account, encomia were also written. The spread of the saint's cult could also lead to the writing of a particular type of office – *paraklesis* (supplicatory canon) – which was usually held once a week.

The celebration of Prince Lazar Hrebeljanović (1371–89) announced a new era in the celebration of saints which both reflected and shaped social reality. The prince and many warriors died at the Battle of Kosovo on 15 June 1389. The body of the Serbian prince was laid to rest in the metropolitan



church in Priština, and somewhat later, probably in the autumn of 1390, it was transferred to his foundation, the monastery church of Ravanica. After the translation, two synaxarial vitae and two “orations” describing the fateful events were written. One “oration”, probably intended for the commemoration of the translation of the relics to Ravanica, was written by Serbian Patriarch Daniel (Danilo) III (c. 1390–95/6 or 1400). Behind the compositions stood different social groups. Some reflected the perception of the battle which was not shared by the ruler’s circle, others were imbued with the ideology of rulership of Prince Lazar’s son and heir, Stefan Lazarević (Prince 1389–1402, Despot 1402–27). The latter emphasized his kinship ties with the medieval Serbian Nemanjić dynasty through his mother, Princess Milica, which, together with the sanctity of Prince Lazar, were the source of the new Serbian prince’s legitimacy.

And yet, the prose compositions had some features in common: they “reconciled” the calmly accepted death of a martyr with death in battle as a conscious choice, celebrated all fallen warriors as martyrs and described the translation of Prince Lazar’s relics to Ravanica. Namely, since the families of the fallen warriors wanted the memory of their beloved to be preserved, they all were celebrated as martyrs. With their accounts of the translation, these writings played a role in confirming the character of the relics (Lazar proved himself as a miracle-worker) and the identity of Ravanica as the custodian of the new holy relics.

The initial inclination towards celebrating all Kosovo martyrs was replaced by foregrounding Lazar’s personal sanctity. The Office for Prince Lazar written sometime around 1400 established his cult. Three encomiastic texts were also composed, including the Encomium to Prince Lazar on the pall for his casket, a gift by the nun Euphemia (Jefimija). Unlike the early narrative compositions, the new texts were hymnographic and encomiastic. In other words, they no longer narrated the events, because these had taken place a decade or more before, but celebrated the new martyr and his sacrifice.

The cultic writings of various genres and messages reveal a complex liturgical memory of the martyr-prince. Their messages were not conflicting but complementary, and thus were not mutually exclusive. Yet, as a result of the need for coherence, the Encomium embroidered on the pall for the prince’s reliquary and the Office became the basis of Lazar’s cult.

The cult of the martyr-ruler who dies a warrior’s death corresponded to the situation in the Balkans in the late fourteenth and early fifteenth

century. It was characterized by a changed tone of cultic compositions: instead of the earlier cheerful tone and likening to David's dancing before the Ark of the Covenant, the translation accounts are steeped in lamentation, misfortune and anxiety. The memory of Prince Lazar's feat fortified further the Christian identity of the Serbian Principality as opposed to its Muslim adversary.

In the late fourteenth and early fifteenth century, Mark (Marko) Bishop of Peć encouraged the celebration of several saints. The saints added to the prestige of the Patriarchate of Peć and its environs as a holy place. A few of them were protagonists of hesychast piety which marked the Balkans at the time. The synaxarial vita of the bishop's parents – Gerasimus (Gerasim) and Euphemia (Jefimija) – sheds light on the history of a family and the main features of the religious climate in the late fourteenth century: eremitic monasticism, the emergence of holy men and women, and martyrdom as the supreme road to sanctity. It remains an open question whether Euphemia really died a martyr's death; it seems more likely that the writer in fact referred to the martyrdom of ascetic life. Also, his reference to Gerasimus and Euphemia's foundation shows how widespread the practice of religious patronage was.

Bishop Mark also wrote compositions honouring Archbishop Nicodemus (Nikodim, 1316–24) and Patriarch Ephrem (Jefrem, 1375–80; 1389–90). Archbishop Nicodemus began to be venerated soon upon his death, but no contemporary cultic composition is known. Bishop Mark may have been motivated to round off Nicodemus's saintly cult by intensified veneration, the need to support the celebration of all three *ktetors* of the Patriarchate of Peć or by Patriarch Ephrem's personal urging. It was Patriarch Ephrem whose body was laid in Nicodemus's sarcophagus upon his death in 1400 and he very soon was accorded a cult.

Ephrem was venerated as a holy man and miracle-worker even in his lifetime. The cultic compositions in his honour depicted the nature of the contemporary ascetic endeavour: frequent change of place, shifts from the coenobitic to eremitic way of life and vice versa, the life of a holy man and confessor of the ruler. His patriarchal tenure almost remained in the background as a result. The political weight of the cult lay in its location – its centre was in the realm of the Branković family. But it is little likely that the rivalling Lazarević family tried to suppress it, as hitherto believed.

It seems that Bishop Mark's work on these cults was a continuation of the veneration of the heads of the Serbian Church inaugurated by Archbishop



Daniel II (1324–37), whose endeavour resulted in the collection of (extensive) *Lives of Serbian Kings and Archbishops* (*Daniel's Collection*). Given that Patriarch Daniel III actively contributed to the celebration of Prince Lazar, the activity of the bishop and the patriarch may be interpreted as resumption of the work on a “Serbian prologue (synaxarion)”. Namely, the work of one of Daniel II’s continuators has been dated to a period after 1375, when biographical notices on Patriarchs Sava and Ephrem were written. It seems reasonable to assume that the writing of a state and church history and the laying of the foundations for expanding the choir of the Serbian saints were not yet completed. It is possible therefore that less than two decades later the two writers picked up this work again, this time with texts intended for liturgical use.

Perhaps the same practice of celebrating the holy rulers may be recognized in the attempt to include Despot Stefan Lazarević among the saints, i.e., in his incipient veneration. In the early 1430s Constantine the Philosopher wrote the Extensive Life of Despot Stefan. It is a complex text which intertwines hagiographical and biographical elements; namely, a growing interest in history destabilized the hagiographical genre, leading to the inclusion of contents which were appealing to contemporary audiences. Being an extensive hagiography with a historicized content, it probably had no place in liturgy. A synaxarial vita could be excerpted from it for the purpose of liturgical veneration, but we do not know if that was done. It can therefore be seen only as an incipient stage of veneration, which did not develop further due to political circumstances and the probable lack of support from Stefan’s successor, Despot Djuradj Branković (1427–56), even though its writing was initiated by the Serbian patriarch. Since it probably was read at the Monastery of Resava, Despot Stefan’s foundation, it would at least have supported his local saintly reputation. Despot Stefan was included among the saints only in 1927, on the occasion of the quincentenary of his death.

It has been assumed that the compositions honouring the hermit Ioannicius (Joanikije) of Devič, who died probably in 1440, were written in the 1440s. He was a holy man, a representative of late medieval hesychasm-flavoured Balkan piety and the partnership of the secular and ecclesiastical authorities typical of the Serbian lands. The proximity of the desert of Devič to the hereditary estate of the Brankovići probably played a role in the fact that Ioannicius became Despot Djuradj Branković’s confessor. The two even jointly founded a monastery in Devič. The “presence” of Despot Djuradj in the hermit’s synaxarial vita indicates the political importance of

the new cult, but it should not be overemphasized because Ioannicius first and foremost was a protagonist of contemporary spirituality.

The relics of the Holy Despot Stefan Branković (1458–59) were translated from Weitersfeld Castle to Kupinik – the seat of the new Serbian despot in exile in the Hungarian Kingdom, Djordje Branković (Despot 1486–97/9; Metropolitan Maxim [Maksim] 1513–16) – in early 1486. The relics were deposited in the church of St Luke near Kupinik, where cultic compositions were written shortly afterwards. As was always the case when the construction of a cult was completed at the instigation of secular authorities, the legitimizing purpose of the cult was prominent: in this case, the descendants laid their claim to the acquired status and presented plans for the future. The plans were for the restoration of Serbian statehood – either by acquiring a certain (greater) level of political autonomy or by regaining the Serbian core lands. Stefan was therefore celebrated as a “living martyr” and the root of a new dynasty descended from Simeon and Sava Nemanjić.

The celebration of the Despots of Serbia Djordje/Metropolitan Maxim and Jovan (1493–1502), and their mother, Despotess Angelina, was determined by the political and social circumstances north of the Sava and Danube rivers in the sixteenth century. Despot Jovan, deceased in 1502, was the first of them to be included among the saints. In the early decades of the sixteenth century his cult was marked by translations: in late 1505 or early 1506 his relics and the relics of his father (Stefan) were translated to Wallachia; after 1508 the relics were brought back to the court church of St Luke near Kupinik; a few years later, they were translated to the church of the Annunciation at Krušedol, the new seat of the Metropolitanate of Belgrade. These translations show that translations of rulers were no longer solemn processions such as had been known since the Nemanjić age. No cultic compositions from that period are known, probably because the difficult position of other family members, frequent change of residence and the building of the family mausoleum left little room for attention to cultic compositions for the new saint.

On the other hand, the cult of Maxim and Angelina was created soon after their deaths in 1516 and 1520 respectively. They both received synaxarial vitae, in fact histories of the Brankovići of Srem. Also, the Office for Maxim celebrated him as a descendant of both the Nemanjić and Branković families, a monk, an actor in Wallachian and Moldavian politics, and as metropolitan; his status as despot was almost ignored and referred to only in the context of emphasizing his renunciation of the world. The Office for



Despotess Angelina was the first text to unite the individual Branković cults into the celebration of the entire family. This was inspired by the translation of her relics from the church of the Presentation of Jesus to that of the Annunciation at Krušedol and by the nature of her cult. She first and foremost was the wife and mother of saints and only then a nun. Also, with her Office began the celebration of Krušedol as the New Sion of the fatherland in Srem. Both aspects would be elaborated in the offices for Despot Jovan and the Branković despots of the second half of the sixteenth century. The two offices rounded off the joint veneration of the despotic family. All the aforementioned writings are marked by the absence of the political aspect of the cults. Namely, there was no ruler any more who would stand behind the celebration of saints. The new cults had a role in uniting the Serbian population in Srem and in securing the identity of Krušedol as a holy place.

Unlike most medieval saints, who were rulers, bishops or hermits, George (Georgije) of Kratovo was an “ordinary” man. Martyred for his faith in Sofia in 1515, he showed that every person who had faith in God could achieve sanctity. Cultic compositions in his honour were written probably in the 1520s or 1530s. George’s background and the way in which he achieved sanctity required that his hagiography depart from the established models. The writer returned to the gospel model and the Asia Minor tradition of martyrdom to depict the martyrdom of George. The hagiography created and maintained the boundaries between groups whose identities would otherwise have been unsteady. His cult became a symbol of Christian identity in a hostile environment. Given that the cult developed fast, it is clear that it indeed was a reflection of the reality of sixteenth-century Sofia and that it gave it (a higher) meaning by fitting it into Christian experience. The cult owed its dissemination, especially beyond the Balkans, to its universal themes and messages. This martyr marked the beginning of a new period in which the Christians in the Ottoman state had a lower status and kept their identity for a future time. This is the reason why he is the last from the group of the new saintly protectors whose cult has been analysed here.

Old protectors in new guises

The second subchapter addresses the fostering of saints’ cults. The first encouragement to veneration as a rule was separated from the establishment

of liturgical commemoration by at least one generation. It was frequently marked by new cultic compositions, be it hagiographies, offices or related literary genres. Encouragement could mean the elaboration, adaptation or transformation of veneration.

All changes in the memory of a saint in the Church, regardless of when they took place, should be viewed as part of the same dynamic of veneration. Changes were the result of the expectation that the saint would act for the faithful before God, stand up for their individual and collective needs, and protect them against the enemies at hand. That is why cultic writings (like all texts intended for oral communication) were always open to alteration, even during copying. Writing new compositions was a larger-scale undertaking than making changes during copying, but it was a degree on the same scale of “dialogue” with the saint.

The reasons for rewriting old or writing new texts are easy to recognize when earlier versions or works are preserved. Sometimes the content of the cult was not changed but the style and manner of depicting the saint was. Sometimes the emphasis was laid on different aspects of the saint's image, in which case the researcher should look for a link between these aspects and the then existing political and social situation. The writing of new texts was frequently inspired by new miracles or relic translations. Miracles and translations – both as events and as literary genres (*miracula* and *translationes*) – stand at the intersection between veneration and history (often politics too). They reveal the reasons for fostering veneration, which sometimes are hidden in the ideological and political needs of the top of the ruling hierarchy. Adaptations and transformations of the memory of saints can therefore be understood only in their own social and political contexts.

Veneration of old saints in the central Balkans began to be fostered in the late fourteenth century. These cults may be divided into two groups. One is marked by the revival of the memory of the Nemanjićs. The other encompasses cults which were shaped in foreign environments and reached the central Balkans by force of specific circumstances.

The revival of the memory of the Nemanjićs began with the synaxarial hagiographies of St Simeon (Grand Župan Stefan Nemanja 1166–96) and St Sava (Archbishop 1218/9–33) written by Patriarch Daniel III in the late fourteenth century. In both cases the Serbian patriarch drew on the Extensive Life of St Sava written by Theodosius (Teodosije) of Hilandar in the 1280s. This meant that the content of the cults was not changed but rather that they were liturgically rounded off on the foundations laid by Theodosius



of Hilandar. In addition to the need to achieve coherence in the content of the cult, the new writings pled for help in the conflicts with adversaries and foreigners, which reflected the Serbian conflicts with the Ottomans.

Apart from the synaxarial vitae, *parakleses* to the “holy dyad” also began to be written, according to Simeon and Sava a more prominent place in liturgy. *Parakleses* (supplicatory services) were created in times of tribulation for a community, the destruction and suffering of war at that time. Although the copies of two of the three known *parakleses* have been linked with Serbian despots (Stefan Lazarević and Djurađ Branković), they do not seem to emphasize the political purpose of the cult. It appears that they were written and copied because people needed the help of the two Serbian miracle-workers and other saints more than ever before.

The rounding off of the cult of King Milutin was also the work of Patriarch Daniel. The new cultic writings, however, celebrated two kings, Stefan Dragutin (1276–82) and Stefan Uroš II Milutin (1282–1321). This new saintly dyad was the first case of joining two cults together after the inauguration of Simeon and Sava as “holy dyad”. They were joined by Queen Helen (Jelena). Given that the feast of Queen Helen and King Dragutin today is celebrated on 30 October – the feast day of King Milutin – it seems that these writings left a lasting imprint on liturgical memory.

The synaxarial vita of King Milutin changed the memory of the Serbian kings as recorded in the hagiographies assembled in *Daniel's Collection*. Milutin was portrayed as a builder of churches, donor and protector of the unprotected. His military successes were only mentioned in passing, rather than being the centrepiece of the narrative as in the earlier hagiography. King Dragutin, according to the text, was included among the saints, and the most highly revered miracle-workers – the myrrh-gushers (*myroblytes*). So, the work contains very important information about the development of the veneration of the “King of Srem”. Apart from the need to round off the cult of yet another Nemanjić, the three saints – Milutin, Dragutin and Helen – were asked for help and deliverance from the “godless Agarenes [Ottomans]”.

The writings of Patriarch Daniel constituted a parallel to the extensive lives penned by Theodosius of Hilandar and those from *Daniel's Collection*: they transferred the celebration of the holy Nemanjić dynasty into liturgy. The Serbian prologue, then, developed liturgically. Moreover, the patriarch's works (including the one honouring Prince Lazar) constructed the Nemanjić-Lazarević dynasty, tied together by Princess Milica's lineage. Finally, the circumstances in which the cultic texts for these saints were

written are well known. The Ottoman threat, general insecurity and the status of the Serbian secular leaders were the reasons for turning to holy rulers for protection. Ideological messages of the texts devoted to the members of the Nemanjić dynasty were accompanied by the general need to turn to miracle-workers in the hope of deliverance.

The promotion of the veneration of King Stefan Uroš III of Dečani (1321–31) is a very specific example of this practice. Stefan of Dečani was included among the saints in the 1340s but his veneration remained at the incipient stage. In the subsequent decades various memories of the king were cultivated. According to the one preserved in *Daniel's Collection*, he was an anti-hero of the Nemanjić dynasty. According to another one, which was cultivated at Dečani and left few traces, he was a martyr who unjustly suffered at the hands of his father and his son. Drawing on the Dečani tradition, Gregory Camblak/Tsamblak, a disciple of the Bulgarian Patriarch Euthymius, wrote cultic compositions in the early fifteenth century. Owing to these works, yet another martyr was included among the Serbian saints. This type of saint corresponded to the contemporary social reality of the Balkans. In that way, the social and political circumstances contributed to the victory of one version of memory.

The writings of Gregory Camblak may also be viewed as a continuation of the work on the "Serbian Prologue". Furthermore, Archbishop Nicodemus was a close associate and supporter of the Dečani king. It should not be ruled out therefore that there was a design to shape the cults that would reflect the symphony of temporal and spiritual powers. It seems clear that the time after the Battle of Kosovo, i.e., the time of Prince and Despot Stefan Lazarević, was one of the most productive as regards creating and reviving saintly cults.

The late fourteenth and early fifteenth century was marked by translations of relics too. It was then that the relics of the hermitess Petka (Paraskeve), Empress Theophano and Constantine the Great were translated to Kruševac and thence to Belgrade. The relics of the two female saints could be translated because the Bulgarian lands had fallen to the Ottomans (Tŭrnovo in 1393, and Vidin in 1396), and the right arm of Emperor Constantine was probably a gift presented to Stefan Lazarević in Constantinople on the occasion when he was bestowed the title of despot.

Since these translations encouraged veneration, cultic writings were needed. It is interesting that no new original texts were written for any of the cults. Namely, before the translations, the cults of Sts Petka and Theophano had already been revived by the writings of Patriarch Euthymius, who



tailored their images to fit the spiritual aspirations of the epoch. The already existing extensive hagiographies and offices were therefore reworked to emphasize the new home of the saints' relics and their patronage over the Serbian state. The hermitess Petka thus continued to be celebrated as a model ascetic, patron saint and intercessor for the people. Her cult seems to have been paid more attention: Gregory Camblak wrote an appendix to her extensive hagiography and office. Empress Theophano was celebrated as patron saint of rulers, "city protectress" and miracle-worker. Constantine the Great was commemorated several times during the liturgical year, so perhaps there was no need for new writings. A feature of his image in the Extensive Life of Despot Stefan was his portrayal as an ancestor of the Serbian rulers.

The translations of the saints' relics affirmed the legitimacy of Stefan Lazarević, which was the reason for the politicization of their cults. Politicization is linked with the nature of a translation, which arises from and is given impetus by political and social circumstances. In this case, the circumstances were linked with the need for the capital city to be a fortified administrative and economic centre capable of withstanding the possible Ottoman assault. The capitals had to be sanctified; i.e., it was necessary to secure their being not only physically but also spiritually fortified.

The reason for the translation of the relics of Luke the Evangelist was Despot Djuradj Branković's wish to fortify his capital, Smederevo. The relics arrived in the metropolitan church of the Annunciation in Smederevo in 1453. The relics of one of the most important figures of Christianity were expected to protect the Serbian Despotate and prevent it from falling again. After the translation, St Luke was accorded the feast of translation in January besides the one in October. In addition, a *paraklesis* (or two) was sung to him once a week. But the content of the cult essentially remained the same, except for an emphasis on his role as protector of Smederevo and the Serbian Despotate. He was still celebrated as a physician, healer, miracle-worker, author of a gospel, Paul's disciple and painter of the first image of the Virgin. The new cult became the basis of the spiritual life of the metropolitan see, Smederevo, and probably of the Despotate as a whole. This is evidenced by the activity of manuscript translating and copying and a literary production, with two *parakleses* and two translation accounts standing out. Although the evangelist's relics stayed in Smederevo for only a short while, that period, too, may be viewed as a glorious phase of his cult.

The political and social circumstances were also responsible for the emergence of doubts about the miracles, i.e., the authenticity of St Luke's

relics. Doubt is a hagiographical *topos*, but this was the first time that it occurred in Serbian cultic writings. Its appearance may therefore be explained in the light of the flow of relics spurred by the Ottomans and the fact that relics did not prevent the conquest of the Balkans states and the plight of their population.

The relics of John of Rila were translated in 1496 after the saint's second *revelatio* in Tŭrnovo, where his cult had declined probably because the relics were kept in the old core of the city. At the same time, the revitalized Monastery of Rila sought to obtain possession of its founder's relics in order to secure its future by attracting monks and pilgrims. The cult of John of Rila is one of the most interesting and longest-lasting cults in the Balkans. Since many writings had been devoted to it, the content of the cult, as in the previous cases, did not undergo change after the translation. His ascetic feats were still celebrated, only a translation account was added. Cultic texts were written for the feast day of the saint's death and the new feast day commemorating the last translation. Their authors were the former citizens of Novo Brdo Vladislav the Grammarian and Dimitrije Kantakuzin.

In addition to these translation accounts, there are, here and there, practically passing references to the translation of a part of John's relics to Philippopolis and King Milutin's to Trepča and thence to Sofia. The translation of King Milutin left a trace in cultic practice: the office was rewritten to point up the holy king's patronage over the Bulgarian lands. Such references point to the limits to our knowledge, to its dependence on the past choices to preserve the memory of events in a note or a separate work, and on the survival of such texts into our times. This leads to the question of the reasons for writing translations accounts. The answer can usually be found in the interest of political actors to support saints' cults.

Politicization of the memory of saints

The second chapter is concerned with the politicization of the memory of saints that was taking place within aristocratic memory. The memory of aristocratic and ruling families was a combination of familial and political commemoration. Namely, every dynasty kept the memory of its origin, illustrious members and events, its collective experience, distinctiveness, ties to



a particular geographical area etc. Memories were used to build the family's identity and reputation, to justify its current status and to present political ambitions. Because of the importance of remembrance, usually all available means of sustaining it were used: visual representations, documents, monuments etc.

The importance of the family past grew if it had a saint among its members. The saint could be the member of the dynasty or close to it, such as a confessor. He could participate in family history posthumously: for example, the relics of a saint could be transferred to a family foundation, and in that way the saint gave sacral legitimacy to the dynasty, became its protector, helper in crisis and shield against the enemy. The aristocratic memory of saints may therefore be viewed as a special niche of aristocratic memory.

Aristocratic memory of saints should be studied in a more complex macro-context. Political commemoration of saints relied, of course, on liturgical memory as its starting point and source of possible meanings and functions. It also relied on the earlier practice of politicizing the memory of saints. In the Serbian case, it was the practice of the Nemanjić dynasty who led the way in invoking saints in their documents. A third framework is the historical moment in which saints came to be remembered.

New protectors

The aristocratic memory of Prince Lazar was sustained by a marble column in Kosovo. This memorial, erected probably in the 1390s, marked the site of the battle. If Stefan Lazarević indeed was the author of the inscription engraved on it, the memorial was even more strongly tied to aristocratic memory. The memorial and the inscription reminded those passing by of the fateful event in the history of the family and Serbian society in general. That is why it was emphasized that both Prince Lazar and his warriors had achieved sanctity.

The memory of the Holy Prince Lazar was politicized in the charters of his son, Stefan Lazarević, issued to the beneficiaries of his father's donations, the Athonite monasteries of Hilandar and Panteleimon, and Dubrovnik (Ragusa), as well as in his Mining Code. By recalling the Holy Prince Lazar, Prince and Despot Stefan presented himself to the addressees as his heir. The first phase of making mentions of Prince Lazar was marked by seemingly

formal mentions which carried some weight nonetheless. The next phase, which coincided with the development and grounding of the prince's cult, contained elaborate ideological mentions in autobiographical sections. This practice of politicizing the memory of a holy ancestor did not reach the proportions comparable to the Nemanjić age, but it is significant that it was carried on.

Mentions of Prince Lazar during the reign of Despot Djurdj Branković are only found in his charters for Dubrovnik. At first the invocation of provisions of Lazar's donation charters required the mention of the prince's sanctity. That even such mentions carried some weight is evidenced by a change after the restoration of the Serbian Despotate in 1444. Despot Djurdj no longer referred to Lazar's sanctity although he did not fail to invoke provisions of his charters.

All mentions of Prince Lazar have something in common – none of them refers to him as a martyr. Whenever he was named, the attributes used were “holy” or “holy deceased”. This means, then, that the type of saint the ancestor belonged to did not matter for the issues of succession and legitimacy. What mattered only was that the ancestor was included among the saints, which endowed his or her descendants with the charisma that made them worthy of rulership.

Although few, the mentions of Stefan Branković in the charters of his successors suggest the political importance of his cult. They began to occur in documents after the arrival of Despots Djordje and Jovan and Angelina Branković in Srem in 1486, when plans for the restoration of the Serbian Despotate were being made. The Brankovići sought to present themselves in the manner typical of the Serbian rulers: as descendants of saints and as *ktetors* of distinguished monasteries. They did not fail to invoke the “Holy Despot Stefan” in the donation charters for the Athonite monasteries of Hilandar, described as the Serbian Sion, and St Paul, with which the Brankovići, as its new *ktetors*, had particular ties. In all of them the image of Despot Stefan, like that of Prince Lazar, was simplified. What only mattered to Despots Djordje and Jovan in their effort to unite the Serbian population in Srem and self-presentation was the fact that their father was a saint. The longevity of the well-trodden ideological path they followed is more than clear.



Old protectors in new guises

Apart from Prince Lazar and Despot Stefan Branković, documents revived the memory of the sainted Nemanjić dynasts. By far the most distinguished of them were St Simeon and St Sava. This is why the charters of the Lazarevićs and the Brankovićs referred to them as previous *ktetors*, rulers or, in one place, ancestors. The references occur in the charters for the monasteries of Dečani, Hilandar, Mileševa and St Panteleimon, and in the Mining Code. The documents reveal a dynamic attitude towards such mentions, depending on the current political situation and the circumstances of the issuance of a particular document. In the charters of Stefan Lazarević, the mentions, especially of the “holy dyad”, were developed gradually, acquiring an ever more important place, as in the case of invoking Prince Lazar. The Brankovićs of the early fifteenth century invoked the previous dynasty, but the latter was omitted from the charters of Djuradj Branković. The Brankovićs of Srem did not fail to invoke the “holy *ktetors*”, even the proem to their 1496 charter for Hilandar was dedicated to them. St Sava was so highly revered that Stefan Vukčić Kosača included his name in his self-styled title of “herceg” in 1449. The herceg’s act was the strongest expression of the politicization of a saintly cult in the Balkans in that period.

It was exclusively the memory of sainted rulers, then, that was politicized: Prince Lazar, Despot Stefan Branković, Simeon and Sava, Stefan of Dečani and other Nemanjićs. Their memory was evoked by political figures: Despot Stefan Lazarević, the Brankovićs (including the Brankovićs of Srem) and Stefan Vukčić Kosača. This is expected, because ruler cults are political and religious in nature. Common to all of them is that mentions were shortened – the type of saint to which the mentioned one belonged was not emphasized because it was of no consequence to the issue of legitimacy. A few mentions of Simeon and Sava are the only exception, but they may be attributed to their special status among the Serbian saints. Although the mentions retained many functions, their small number (or their absence from many documents) shows that they did not hold the most important place in political programmes.

Saints as part of history

The third chapter deals with the place of saints in various historiographical writings. History writing, just as the maintenance of any type of memory, is motivated by the need to remember shared or individual experiences. Both processes involve dialogue with the past: selecting events and persons to be remembered, explaining, interpreting, appraising and structuring them into a sequence which makes sense. In both processes the past is revived and brought to the present. They shape the expectations for the future and lay the foundations of identity.

Saints were included in historiographical memory if they were initiators of recorded history in some way. They could be laypersons or clerics who did important things and attained the ideal of Christian life during their lifetime. Included into the choir of the saints after death, they usually performed miracles in confirmation of their patronage over a community or an individual. The saint could take part in some events, such as battles, and then his appearance would lift up the morale of an army or his miracle would enable its victory. Or a political actor could be supported by being miraculously cured. There remain translations of relics, which were also described in historiographical works.

So, it was the “historical” aspect of the life, translation of relics, miracles and celebration of saints that enabled their inclusion in historical writings. Historiographical memory of saints could be shaped under the influence of their liturgical commemoration, of the politicization of their memory, or it could depict the reach of saintly cults in everyday life. In order for us to be able to recognize its functions, it should be studied in the context of liturgical memory, the memory on which a particular writing “relies”, and the moment and circumstances in which it was created. It may, of course, differ from the foundations on which it was built. In that way historical writings reveal the development of the veneration of saints and its possible transformations.

The period and area covered by this book saw the creation of shorter historiographical texts: genealogies, stemmas and annals. They were written at the end of the Nemanjić age. Political and social changes – the disintegration of the Serbian Empire, the growing Ottoman threat and the gradual loss of political independence – prompted the wish to record the distant past and contemporary developments in order to overcome the sense of discontinuity. All genres spoke of Serbian rulers and persons in authority among whom there were saints.



The holy root of the ruling lineage: genealogies

Genealogies are works that trace the ancestry of an individual or a whole family. Serbian genealogies cultivated and reinforced the memory of Stefan Nemanja and Sava as the holy founders (holy root) of the Nemanjić dynasty, symbolizing the acquired independence of State and Church. Therefore, they begin with short biographies of the “holy dyad”, whereas the other rulers and some of their foundations are only listed. In that way genealogies became an expression of an epistemology of origin according to which meaning and true value are rooted in the source. Genealogies depicted the whole Nemanjić dynasty as holy by virtue of being descended from the holy root. They also contain discreet echoes of the cults of Kings Milutin and Stefan of Dečani, but they are not described as saints in the earliest texts. In the redaction shaped in the reign of Stefan Lazarević or shortly after his death, Constantine the Great is described as an ancestor of the Nemanjićs. He is portrayed as an ideal ruler, but neither is he described as holy. Later redactions introduced changes in the mentions of saints, but they were restricted to the ideologically important saints such as King Stefan of Dečani and Despot Stefan Branković. The other saints were pushed aside because they did not fit the distinctive worldview of the genealogies or because their cults were not particularly widespread.

The holy family tree: stemmas

Stemmas – created at the same time as genealogies—often underwent alterations and adaptations to a particular place and time. Unlike genealogies, they did not amount to listing rulers and their foundations but consisted of small, genealogically connected, portraits (miniatures). They also do not fail to emphasize the sanctity of the founder of the dynasty (Stefan Nemanja) who figures therein as the independent bearer of the idea of the holy root. Only one stemma introduced the cult of the “holy dyad”, Simeon and Sava, and the ideal of the symphony of two powers by parallel texts about Serbian rulers and church heads. So, the epistemology of origin, although interpreted differently, is important there too.

Stemmas also mention other holy rulers and non-rulers, such as King Milutin and Archbishop Arsenius I (Arsenije, 1233–63). The selection of

saints may be accounted for by the distribution of their veneration and geographical proximity of the places of writing to the centres of veneration. It is there that the greatest value of the stemmas resides – they attest to the veneration of some saints of which we have no information elsewhere. Stemmas may have been created far from power structures; this is suggested by the mentions of Urošić, son of King Dragutin, and Constantine and Stefan of Dečani, sons of King Milutin. It is interesting that Urošić was, like his father, described as a *myroblyte* saint, and Stefan of Dečani was called a martyr even before the work of Gregory Camblak. What is especially interesting in all this are the incomplete references to sanctity, as in the case of Stefan the First Crowned (Grand Župan 1196–1217, King 1217–23 or later), Archbishop Sava II (1263–71) and King Dragutin.

Stemmas participated in the veneration of Prince Lazar with their quite extensive miniatures about the Serbian prince, written probably soon after his translation to Ravanica. It was then that they seem to have acquired a new social and/or political role. They describe Lazar's rise to the throne, the Battle of Kosovo and the translation of his relics to Ravanica. Since two versions were written at the same time, it becomes clear that such endeavours were not the work of one centre but rather an expression of a general interest in writing about the past.

Stemmas retained their function as records about history in the reign of Despot Djurdj but seem to have lost much of their political importance. The redaction from the time of Despot Djurdj recorded the life of Despot Stefan and, probably in the sixteenth century, was expanded with notes on the last Orthodox Serbian despots – the Brankovići of Srem.

Saints as part of world history: annals

Serbian annals were conceived of as part of world history which was learned about from Byzantine chronicles. They thus became an expression of the absorption of annals into the genre of chronicles. The taste for recording political history contributed to the omission of references to the holy rulers in the early versions of these texts. The only persistent trace was left by the cult of Archbishop Sava, which likely found its way into these texts because it was not a ruler cult. Referred to as saints were also Kings Milutin and Stefan of Dečani and Prince Lazar, but these are sporadic references. It becomes



clear, then, that annals were written and copied far from cult centres. This changed during the second half of the sixteenth and the seventeenth centuries because information were borrowed from genealogies and stemmas.

It becomes clear that the structure and intended purpose of a work determined whether a saint would be mentioned and how much attention he or she would be given. Every historiographical genre had its own rules of text structuring and responded to different horizons of expectations of the readers. Even so, it is clear that every genre reflected the epistemology of origin in a particular way. The very fact that they existed attests to the plurality of versions of the past cultivated in different centres of literacy in the fourteenth, fifteenth and sixteenth centuries.

Conclusion

The exploration of individual cults has shown that the Ottoman presence had a considerable impact on all of them: either as a threat, the cause of war and destruction, invaders or new authorities. The saints were murdered by the Ottomans (Prince Lazar and George of Kratovo), they were protagonists of a piety that developed largely in response to the changed social reality (Gerasimus, Euphemia, Ephrem, Ioannicius of Devič), rulers whose relics sanctified the new centre of power from which the Serbian Despotate was to be reclaimed (Despot Stefan Branković) or identity secured for the Serbian population settled in a new territory (the Brankovićs of Srem). The uncompleted inclusion of Stefan Lazarević among the saints may also be tied to the presence of the Ottomans. Also, deliverance from the invaders was requested of the sainted members of the Nemanjić dynasty (Simeon and Sava, Dragutin and Milutin, and Stefan of Dečani). The same reasons were behind the translations of relics (Petka, Theophano, Constantine the Great, Luke the Evangelist). Even the translation of John of Rila within the boundaries of the Ottoman Empire was caused by the fading of his cult in the Ottoman-held Tŭrnovo. The same reasons led to the politicization of the memory of the holy rulers. Finally, the social and political changes prompted the writing of texts about the past which made references to saints in order to overcome the sense of discontinuity.

The celebration of saints, then, was a reflection of society-wide changes. In parallel with the traditional role of saints, such as miracle-working, they

were expected to help in the tribulations imposed by historical reality. This primarily concerns various aspects of the “Turkish terror”, such as prayers for physical deliverance from the Ottomans. This confirms that the cults in this period were characterized by the temporalization of the key concept of sanctity.

In addition to being a contribution to our knowledge of individual saintly cults, this study may serve as a basis for drawing conclusions on another level. An ingression is noticeable of historical contents into vitae, a process which may be termed “historicization of hagiography”. Apart from the Lives of Stefan of Dečani, Stefan Lazarević, George of Kratovo and John of Rila, no other newly-written extensive hagiographies are known. Earlier extensive hagiographies were used, but the authors of new compositions were less inclined to write that type of texts.

It can also be argued that inclusion among the saints and building a saintly cult was a remarkably complex process, dependent on political and social circumstances. Sometimes a cult developed very fast, as with Patriarch Ephrem, and sometimes it developed over several centuries, as with Despot Stefan Lazarević.

This makes it possible to speak of different levels of veneration. We can speak of spontaneous veneration centred on the original grave of the saint – usually aroused by miracles – which was not necessarily followed by the translation of the body. As this phase rarely produced written compositions, we get to learn about it from works such as stemmas, whose writers recognized these activities. The next phase of veneration usually ensued after the first translation, which was equivalent to West-European canonization. It was then that first compositions were written, which provided a basis for celebration but were subject to alterations. The next level was marked by the writing of the office and the synaxarial vita, whereby the annual commemoration of the saint was established. The cult was then rounded off.

We may also distinguish a fourth level, which was characterized by *parakleses* as a service commemorating the saint at more frequent intervals, usually once a week. *Parakleses* addressed the greatest Christian saints and, occasionally, local patron saints. Written in the period under study were *parakleses* to Simeon and Sava, Stefan of Dečani, Petka of Tŭrnovo, Luke the Evangelist and, as evidenced by the work of Vladislav the Grammarian, to John of Rila. Before that, in Tŭrnovo, *parakleses* were accorded to Empress Theophano and the hermitess Petka. It is noticeable that the *parakleses* addressed the saints whose cults were promoted. They elevated these saints



to the ranks of the most illustrious Christian saints, and their presence in liturgy became far stronger than before. Evidence for more than one level of veneration exists in rare cases, but in studying the veneration of saints it is important to bear in mind the graduality of its development.

As for the figures who were accorded saintly status, differences from the earlier periods were fewer. Like before, most saints were rulers, church heads and anchorites. More prominence was given to holy women; they were not the first female saints venerated in the Serbian lands, but now they were given particular attention. Despotess Angelina was venerated as a nun and a family member. The references to Queen Helen in cultic compositions devoted to King Milutin had the same basis. Their veneration might have been connected with the widespread veneration of Petka as a hermitess, and of Theophano, also as a nun and a dynastic saint. The only exception was George of Kratovo, an “ordinary” man who attained sanctity.

I believed it important to point out in this study that the perception of sanctity varied both in and outside the Church. The period it explores indeed is exceptional in that it preserved the compositions that testify to a diversity of versions of the memory of saints. This confirms that the memory of a saint was remarkably dynamic and that its polyphony depended on the communities and circumstances in which acts of commemoration took place.

БИБЛИОГРАФИЈА



Скраћенице

- ГСУД — Гласник Српског ученог друштва
ЗМСКЈ — Зборник Матице српске за књижевност и језик
ЗМСЛУ — Зборник Матице српске за ликовне уметности
ЗРВИ — Зборник радова Византолошког института
ПКЈИФ — Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор
ССА — Стари српски архив
- Пад Српске деспотовине
— Пад Српске деспотовине 1459. године. Зборник радова са научног скупа одржаног 12–14. новембра 2009. године, ур. М. Спремић, Београд 2011.
- Под окриљем светости
— Д. Поповић, Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији, Београд 2006.
- Ризница спасења
— Д. Поповић, Ризница спасења. Култ реликвија и српских светих у средњовековној Србији, Београд – Нови Сад 2018.
- Србљак 1–3
— Србљак. Службе, канони, акатисти 1–3, прир. Ђ. Трифунковић, прев. Д. Богдановић, Београд 1970.
- The Ashgate Research Companion 1
— The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography 1. Periods and Places, ed. by S. Efthymiadis, Ashgate 2011.



The Ashgate Research Companion 2

- The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography
2. Genres and Contexts, ed. by S. Efthymiadis, Ashgate 2014.

Извори¹

- М. Александровна Чернова, *Хрисовул цара Стефана Уроша дубровчанам*, ССА 12 (2013) 79–90.
- Д. Анастасијевић, *Српски архив Лавре Аџонске*, Споменик Српске краљевске академије 56 (1922) 6–21.
- Б. Ст. Ангелов, *Два преписа на житието на Георги Софийски*, Из старата българска, руска и србска литература 2, София 1967, 268–279.
- Б. Ст. Ангелов, *Житие с малка похвала на Иван Рилски*, Димитър Кантакузин. Събрани съчинения, прир. Б. Ангелов, Г. Данчев, С. Кожухаров, Г. Петјов, София 1989, 21–43.
- Б. Ст. Ангелов, *Служба на Георги Софийски*, Из старата българска, руска и србска литература 3, София 1978, 131–155.
- Архивска траћа руских збирки*, Москва – Србија, Београд – Русија: документа и материјали 1. Друштвене и политичке везе XVI–XVIII век, прир. С. Долгова, Е. Иванова, А. Турилов, Т. Суботин-Голубовић, Београд–Москва 2013, 203–207.
- A. da Barberino, *I Reali di Francia*, a cura di G. Vandelli e G. Gambarin, Bari 1947.
- Д. Богдановић, *Житије Георгија Крајовца*, Зборник историје књижевности 10. Стара српска књижевност, ур. В. Ђурић, Београд 1976, 203–267.
- Д. Богдановић, *Кайалої ћирилских рукојиса манасџира Хиландара*, Београд 1978.
- А. Веселиновић, *Повеља десјоџа Сџефана Лазаревића десјоџици Евџраксији*, ССА 1 (2002) 131–142.
- А. Веселиновић, *Повеља десјоџа Сџефана Лазаревића Дубровчанима*, ССА 10 (2011) 151–164.
- А. Веселиновић, *Повеља десјоџа Сџефана Лазаревића Милешеви*, ССА 2 (2003) 193–202.

¹ Многа издања извора садрже анализе и тумачења због којих се могу подвести под литературу. Па ипак, уколико је основна намена била доношење изворног текста, одговарајућа библиографска јединица сврстана је у *Изворе*.



- А. Веселиновић, *Повеља десјоџа Сѣфана Лазаревића Хиландару о да-
ривању 100 лиџара сребра јодишње од рудника Ново Брдо*, ССА 12
(2013) 121–132.
- Ж. Вујошевић, *Хрисовуља краља Сѣфана Душана манастѣру Св. Петѣра
и Павла на Лиму*, ССА 3 (2004) 45–69.
- А. Вукомановић, *Живој архиејскоја Максима*, Гласник Друштва
српске словесности 11 (1859) 125–129.
- А. Вукомановић, *О кнезу Лазару, Изъ рукописа XVII века кои е у подписа-
нога*, Гласник Друштва српске словесности 11 (1859) 108–118.
- В. Граматик, *О обнови Рилској манастѣра и о ѣреносу мошѣију све-
ѣој Јована Рилској*, Примери из старе српске књижевности. Од
Григорија Дијака до Гаврила Стефановића Венцловића, прир. Ђ.
Трифунровић, Београд 1975, 126–136.
- Данило Пећки, *Служба свејом архиејскоју Арсенију*, Србљак 2, 7–47.
- Ђ. Даничић, *Похвала кнезу Лазару, Из рукојиса ѣисана на харѣији на
крају XIV или у ѣочейку XV века, који је у народној библиоѣеци у
Беојраду јод бр. 29*, Гласник Друштва српске словесности 13 (1861)
358–368.
- Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, прир. Ђ. Трифунровић,
Београд 1979.
- С. Димитријевић, *Документи који се ѣичу односа између српске цркве и
Русије у XVI веку*, Споменик Српске краљевске академије 39 (1903)
16–42.
- М. Динић, *Грађа за иѣјорију Беојрада у средњем веку 2*, Београд 1958.
- Доментијан, *Жиѣије Свејоја Саве*, предговор, превод дела и коментари
Љ. Јухас-Георгиевска, издање на српскословенском Т. Јовановић,
Београд 2001.
- Д. Живојиновић, *Хрисовуља цара Сѣфана Душана за Хиландар о
Лужачкој мейохији*, ССА 5 (2006) 99–113.
- Живоји краљева и архиејскоја српских. Найисао архиејској Данило
и друји*, на свијет издао Ђ. Даничић, Загреб 1866.
- Живој Свејоја Саве. Найисао Доментијан*, трудом Ђ. Даничића,
Београд 1860.
- Житие на Стефан Дечански от Григории Цамблак*, прир. А. Давидов,
Г. Данчев, Н. Дончева-Панайотова, П. Ковачева, Т. Генчева, Софија
1983.
- Зборник средњовековних ћириличких јовела и ѣисама Србије, Босне и
Дубровника 1 (1186–1321)*, прир. В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик,
Београд 2011.
- Й. Ивановъ, *Жития на Св. Ивана Рилски съ уводни бележки*, Софија 1936.



- Ї. Иванов, *Житие на св. Ивана Рилски отъ патриархъ Евтимия Търновски*, Български старини из Македония, София 1970, 369–383.
- Ї. Иванов, *Служба на св. Ивана Рилски на 19 октомври (Драгановъ миней)*, Български старини из Македония, София 1970, 359–367.
- Ї. Иванов, *Служба на св. Ивана Рилски на 18 августъ (Скопски миней отъ 1451 г.)*, Български старини из Македония, София 1970, 345–358.
- К. Иванова, *Житието на Петка Търновска от Патриарх Евтимий*, Старобългарска литература 8 (1980) 13–36.
- К. Иванова, *Срѣбска редакция на службата за императрица Теофана*, Археографски прилози 10–11 (1988–1989) 83–106.
- К. Иванова, *Стара българска литература 4. Житиенписни творби*, София 1986.
- П. Ивић, В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, *Есфиџменска ѿвельа десѿѿша Ђурђа*, Београд – Смедерево 1989.
- В. Јерковић, *Найѿиис на мраморном сѿубу на Косову. Основне одлике ѿравѿиса и језика*, Зборник историје књижевности 10. Стара српска књижевност, ур. В. Ђурић, Београд 1976, 137–146.
- Д. Јечменица, *Хрисовуља цара Сѿефана Душана Дубровчанима са два ѿрајѿећа акѿа*, ССА 11 (2012) 33–58.
- Т. Јовановић, *Синаксарско жиѿије свейѿи краља Милуѿина ѿаѿријарха Данила Бањскоѿ*, Манастир Студеница – 700 година Краљеве цркве, ур. Љ. Максимовић, Београд 2016, 215–236.
- Т. Јовановић, *Служба свейѿом архиеѿискоѿу Јевсѿѿаѿију Данила Друѿи у ѿрейѿису XV века*, ПКЈИФ 77 (2011) 75–100.
- Т. Јовановић, *Служба свейѿом краљу Милуѿину Данила Бањскоѿ*, Косовско-метохијски зборник 6 (2015) 97–134.
- Т. Јовановић, *Служба свейѿом ѿаѿријарху Јефрему Марка Пећкоѿ*, Књижевна историја 45/150 (2013) 405–423.
- Т. Ж. Јовановић, *Служба свейѿом архиеѿискоѿу Никодиму Марка Пећкоѿ*, Годишњаќ катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима 7 (2011–2012) 11–32.
- С. Кожухаров, *Един рядѿќ случай на химнографска компиляция в неизвѿстен параклис за Симеон Неман и Сава Срѣбски*, Зборник историје књижевности 10. Стара српска књижевност, ур. В. Ђурић, Београд 1976, 41–51.
- С. Кожухаров, *Патриарх Евтимий. Параклис за ѿарица Теофана*, Проблеми на старобългарската поезия 1, София 2004, 140–145.
- С. Кожухаров, *Служба за Успението на Иван Рилски (новооткрита най-ранна редакция от XIII в.)*, Изследвания върху историята и



- диалектите на българския език. Сборник в памет на чл.-кор. Кирил Мирчев, София 1979, 217–229.
- С. Кожухаров, *Служба на Иван Рилски*, Димитър Кантакузин. Събрани съчинения, прир. Б. Ангелов, Г. Данчев, С. Кожухаров, Г. Петјов, София 1989, 44–77.
- С. Кожухаров, *Химнографското наследство на Григорий Цамблак*, Проблеми на старобългарската поезия, София 2004, 179–224.
- Константин Философ и негов Живот Стефана Лазаревића десетого српскога, по двема српско-словенским рукописима, изновице издао В. Јашић*, ГСУД 42 (1875) 223–328.
- В. Korablev, *Actes de Chilandar. Deuxième partie, actes slaves*, Византийский временник, приложение къ XIX тому, Петроградъ 1915.
- К. Куев, *Житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки (Кирилобелозерски препис)*, София 1983.
- М. Laskaris, *Actes serbes de Vatopédi*, Byzantinoslavica 6 (1935) 166–185.
- Ф. Miklosich, *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii, Vienna* 1858.
- К. Митровић, *Повеља десетого Ђорђа Бранковића о прихваћању књигописва над Хиландаром*, ССА 5 (2006) 229–239.
- К. Митровић, *Повеља десетого Ђорђа, Јована и Анџелине Бранковић манастиру Свџтои Павла*, ССА 6 (2007) 209–217.
- К. Митровић, *Повеља десетогоице Јелене Јакшић манастиру Хиландару*, ССА 7 (2008) 196–203.
- С. Мишић, *Хрисовуља краља Стефана Дечанскои Призренскои ейскоији*, ССА 8 (2009) 11–36.
- С. Мишић, *Хрисовуља цара Стефана Душана о поклаћању цркве Свџтои Николе у Псачи Хиландару*, ССА 4 (2005) 135–149.
- А. Младеновић, *Повеље и йисма десетого Стефана: текст, коментари, снимци*, Београд 2007.
- А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара: текст, коментари, снимци*, Београд 2003.
- Монахиња Јефимија, *Књижевни радови*, прир. Ђ. Трифуновић, Крушевац 1983.
- Е. А. Моршакова, 33. *Ковчег для десницы святого царя Константина*, Христианские реликвии в московском Кремле, ред. А. Лидов, Москва 2000, 126–128.
- К. Невострујев, *Три хрисовуље у Хиландару*, ГСУД 25 (1869) 272–287.
- Непознати Девичанац, *Служба свџтом Јоаникију Девичком*, Србљак 2, 365–407.



- Непознати Крушедолац, *Заједничка служба свейим десјојима Бранковићима*, Србљак 3, 133–209.
- Непознати Крушедолац, *Служба свейом архиепископу Максиму Бранковићу*, Србљак 2, 465–499.
- Непознати Крушедолац, *Служба свейом десјоју Јовану Бранковићу*, Србљак 3, 51–131.
- Непознати Крушедолац, *Служба свейој мајки Анјелини Бранковић*, Србљак 3, 7–49.
- Непознати Купиновљанин, *Служба свейом десјоју Сџефану Бранковићу*, Србљак 2, 409–463.
- Непознати писац, *Молбени канон свейома краљу Сџефану Дечанском*, Србљак 2, 351–363.
- Непознати Смедеревац, *Надјробна реч десјоју Ђурђу*, прир. Ђ. Трифунновић, Смедерево 1980.
- Р. Новаковић, *Истјориско-јеојрафске и истјориске црјице* 3. Пренос моштију кнеза Лазара из Приштине у Раваницу, ПКЈИФ 25 (1954).
- Р. Новаковић, *Бранковићев лейојис*, Београд 1960.
- С. Новаковић, *Нешијо о кнезу Лазару. По рукојису XVII. вијека*, ГСУД 21 (1867) 157–164.
- Ојис *ћирилских рукојиса Народне библиотеке Србије*, прир. Љ. Штављанин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић, Београд 1986.
- Ојис *ћирилских рукојисних књија манасјира Високи Дечани* 1, прир. Н. Р. Синдик, Београд 2011.
- И. Павловић, *О Св. Луци и јренашању њејовој шела. Рукојис срјски друје јоловине XV века*, ГСУД 51 (1882) 70–100.
- Patriarch Euthymius, *Akoluthie der Kaiserin Theophano*, Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393). Nach den besten Handschriften, hrsg. von E. Kaľuźniacki, Wien 1901, 255–277.
- Patriarch Euthymius, *Leben der hl. Petka*, Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393). Nach den besten Handschriften, hrsg. von E. Kaľuźniacki, Wien 1901, 59–77.
- С. Петковић, *Ојис рукојиса манасјира Крушедола*, Сремски Карловци 1914.
- И. Плаовић, *Слово о Свейом кнезу Лазару нејознајој Раваничанина у срјскословенској рукојисној јтрадицији*, Археографски прилози 38 (2016) 39–59.
- Повесј о Трисјану и Ижоји*, прир. И. Грицкат, Београд 1988.
- Поменик манасјира Крушедола*, изд. М. Томић, В. Војкулеску, Београд 1996.



- Ђ. Сп. Радојичић, *Из старе српске јодунавске књижевности 1. Родослов сремских Бранковића с краја XV века*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду 3 (1958) 159–170.
- Ђ. Сп. Радојичић, *Похвала кнезу Лазару (један досад нејознаћи сјис с краја XIV века)*, Историјски часопис 5 (1955) 241–253.
- Родословије српских царен, сјремско за шјамју П. С. Срећковић*, ГСУД 21 (1867) 226–276.
- Роман о Троји. Роман о Александру Великом*, прир. Р. Маринковић, Београд 1986.
- И. Руварац, *Повесна слова о кнезу Лазару, десјоју Сјефану Бранковићу и кнезу Сјефану Шјиљановићу*, Летопис Магиче српске 117 (1874) 108–121.
- Saint Ephrem, *Hymns on Paradise. Introduction and translation by S. Brock*, Crestwood 1990.
- Састављач Параклиса, *Тројар, кјавасија и свейшлан свейоме Симеону и свейоме Сави*, Србљак 2, 123–127.
- Сјоменици за средновековнајта и јоновнајта истјорија на Македонија 3*, ур. В. Мошин, Скопје 1980.
- Српска Александрида*, прир. Р. Маринковић, В. Јерковић, Београд 1985.
- Српске јосланице шеснаесјој века*, прир. Ђ. Трифуновић, Крушевац 1988.
- М. Стефановић, *Жијије мајке Анјелине*, Археографски прилози 8 (1986) 133–138.
- Љ. Стојановић, *Старе српске јовеле и јисма 1/1–2*, Београд – Сремски Карловци 1929–1934.
- Љ. Стојановић, *Стари српски зајиси и најјиси 1–6*, Београд – Сремски Карловци 1920–1926.
- Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и лејојиси*, Сремски Карловци 1927.
- Љ. Стојановић, *Стари српски хрисовуљи, акји, биојрафије, лејојиси, јијици, јоменици, зајиси и др.*, Споменик Српске краљевске академије 3 (1890) 2–36.
- Т. Суботин-Голубовић, *Беојрадски јрејис Јефјимјеве службе царици Теофано*, Словенско средњековно наслеђе. Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу, ур. З. Витић, Т. Јовановић, И. Шпадијер, Београд 2001, 617–635.
- Т. Суботин-Голубовић, *Параклис свейом Луки*, Пад Српске деспотовине, 99–116.
- Т. Суботин-Голубовић, *Празновање св. Консјанјина и Јелене у средњековној Србији*, Археографски прилози 35 (2013) 21–47.



- Т. Суботин-Голубовић, *Свети ајосџол Лука – њоследњи зашџиџиџник срџске Десџџовине*, Чудо у словенским културама, ур. Д. Ајдачић, Београд – Нови Сад 2000, 167–178.
- Т. Суботин-Голубовић, *Служба светџом Ивану Рилском у срџском рукоџисном наслеђу*, ПКЈИФ 68–69 (2002–2003) 135–145.
- Т. Суботин-Голубовић, *Смедеревска служба џреносу мошџиџију светџоџ ајосџола Луке*, Српска књижевност у доба деспотовине. Научни скуп Деспотовац 22–23. 8. 1997, прир. Р. Маринковић, Ј. Ређеп, Г. Јовановић, Деспотовац 1998, 133–157.
- Т. Суботин-Голубовић, *Срџски џараклис светџоџ Параскеви (Пеџки)*, Σπαραγματα βυζαντινοσλαβικης κληρονομιας: Χαριστηριος Τομος στον Ομοτιο Καθηγητη Ιωαννη Χρ. Τарνανιδη I, Εκδοτικος Οικος 2011, 213–227.
- Теодосије Хиландарац, *Заједнички канон светџоме Симеону и светџоме Сави четџврџџоџа џласа*, Србљак 1, 449–465.
- Тџиџк архиеџискоџа Никодима 2*, српскословенски текст разрешио Лазар Мирковић, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 2007.
- Г. Томовић, *Морфолоџиџа ћирилских најџиџиса на Балкану*, Београд 1974.
- Р. Трифонова, *Србски препис на нај-ранната служба за св. Петка Търновска*, Търновска книжовна школа 7 (2002) 181–198.
- Ђ. Трифуновић, *Жиџиџе светџоџ џаџриџарха Јефрема од еџискоџа Марка*, *Анали Филолошког факултета* 7 (1967) 67–74.
- Ђ. Трифуновић, *Синаксарско жиџиџе светџоџ краља Сџефана Дечанскоџ*, *Byzance et les Slaves. Études de Civilisation. Mélanges Ivan Dujčev*, ed. S. Dufrenne, I. Dujčev, G. Babić, Paris 1979, 451–457.
- Ђ. Трифуновић, *Слово о светџом кнезу Лазару Анџониџа Рафаила*, *Зборник историје књижевности 10*. Стара српска књижевност, ур. В. Ђурић, Београд 1976, 145–179.
- Ђ. Трифуновић, *Цамблакове сџихире џреносу мошџиџију светџе Пеџке*, *Зборник Владимира Мошина*, прир. Д. Богдановић, Б. Јовановић-Стипчевић, Ђ. Трифуновић, Београд 1977, 199–204.
- Ђ. Трифуновић, З. Витић, *Жиџиџе краља Драџуџина, у монашџиву Тео-кџиџистџа*. *Прилоџ џроучавању рукоџисноџ наслеђа архиеџискоџа Данила II*, ЗМСКЈ 47/1 (1999) 117–141.
- Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, *Служба светџом кнезу Лазару*, *Свети кнез Лазар*. Споменица о шестоџ стогодишњици Косовског боја: 1389–1989, ур. епископ рашко-призренски Павле, С. Петковић, Ђ. Трифуновић, Београд 1989, 193–221.
- L. Thallóczy, *Studien zur Geschichte Bosniens und Serbiens im Mittelalter*, München – Leipzig 1914.
- The Apostolic Fathers. Second Edition*, translated by J. B. Lightfoot, J. R. Harmer, edited and revised by M. W. Holmes, Leicester 1989.



- С. Ђирковић, *Повеља десјоџа Јована Уљеше за властелина Николу Мрасоровића*, ССА 1 (2002) 93–98.
- С. Ђирковић, *Повеља краља Вукашина за властелина Николу Мрасоровића*, ССА 1 (2002), 99–102.
- В. Ђоровић, *Силуан и Данило II. Српски њисци XIV–XV века*, Глас Српске краљевске академије 86 (1929) 13–103.
- Р. Ђук, *Повеља царице Маре манасџирима Хиландару и Св. Павлу*, Историјски часопис 24 (1977) 103–116.
- М. Убипарип, В. Тријић, *Нејознаџи њараклис свеџоџе Симеону и свеџиџељу Сави*, ПКЈИФ 76 (2010) 49–79.
- Г. Цамблак, *Слово о њреносу мошџиџу свеџе Пеџке*, Примери из старе српске књижевности. Од Григорија Дијака до Гаврила Стефановића Венцловића, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1975, 90–93.
- И. Шпадијер, *Боџслужбени сџиси њосвеђени свеџом Јоаникиџу Девичком*, Византијски свет на Балкану 2, ур. Б. Крсмановић, Љ. Максимовић, Р. Радић, Београд 2012, 597–605.
- М. Шуица, *Повеља кнеза Сџефана Лазаревића коџом се Хиландару њри-лаже црква Ваведења Боџородичиноџ у Ибру*, ССА 3 (2004) 107–123.



Литература

- М. Albvaks, *Društveni okviri pamćenja*, Novi Sad 2013.
- A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zu Gegenwart*, München 1994.
- Архиепископ Данило II и његово доба. Међународни научни скупи његовом 650 година од смрти, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1991.
- A. Asman, *Oblici zaborava*, Beograd 2018.
- В. Атанасовски, *Паг Херцеговине*, Београд 1979.
- М. Auerbach, *Mimesis. Prikazivanje stvarnosti u zapadnoevropskoj književnosti*, Beograd 1968.
- Ф. Бабингер, *Мехмег Освајач и његово доба*, Београд 2016.
- М. Bakhtin, *Discourse in the Novel*, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin 1981, 259–422.
- Н. Банашевић, *Лейшойисци о њореклу Немањића*, ПКЈИФ 21/1–2 (1955) 5–13.
- Н. Банашевић, *Циклус Марка Краљевића и одјеци француско-италијанске виђешке књижевности*, Скопље 1935.
- М. Bahtin, *Problemi poetike Dostojevskog*, Beograd 1967.
- Н. Belting, *Slika i kult. Istorija slike do epohe umetnosti*, Novi Sad 2014.
- P. L. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London 1966.
- N. Berend, *Medievalist and the Notion of the Frontier*, *The Medieval History Journal* 2/1 (1999) 55–73.
- М. Благојевић, *Десјош Ђурађ Вуковић и српска државност*, Пад Српске деспотовине, 33–55.
- М. Благојевић, *Десјош Стефан Лазаревић и Милешева*, Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност, Београд 2004, 391–405.
- М. Благојевић, *Српска државност на новим њросјорима – Срем, Банати, Бачка*, Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност, Београд 2004, 431–440.
- М. Благојевић, *Српска државност у средњем веку*, Београд 2011.
- Д. Богдановић, *Измирење српске и византијске цркве*, О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу 1971, ур. И. Божич, В. Ј. Ђурић, Београд 1975, 81–91.
- Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980.
- Д. Богдановић, *Коментари*, Шест писаца XIV века, прир. Д. Богдановић, Београд 1986, 223–304.



- Д. Богдановић, *Ликови свейишѣља*, Београд 1972.
- Д. Богдановић, *Марко Пећки*, Шест писаца XIV века, прир. Д. Богдановић, Београд 1986, 41–58.
- Д. Богдановић, *Нове шѣжње у срѣској књижевности првих деценија XIV века*, Византијска уметност почетком XIV века. Научни скуп у Грачаници 1973, ур. С. Петковић, Београд 1978, 85–97.
- Д. Богдановић, *Песничка творенија монаха Јефрема*, Хиландарски зборник 4 (1978) 109–129.
- Д. Богдановић, *Теодосије*, Теодосије, *Жишѣје Свейиої Саве*, Београд 1984, VII–XL.
- Е. Vozócky, *La politique des reliques de Constantin à Saint-Louis*, Paris 2006.
- Д. Бојовић, *Два Данила и бањски краљ Милушѣн*, Манастир Бањска и доба краља Милутина. Зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24. септембра 2005. године у Косовској Митровици, ур. Д. Бојовић, Ниш – Косовска Митровица – манастир Бањска 2007, 211–217.
- Д. Бојовић, *Свейи Јефрем Сирин и срѣска црквена књижевност*, Ниш – Косовска Митровица 2003.
- М. Бошков, *О словенској рецејѣцији хронике Јована Зонаре. О рукописима, редакцијама и именовану њеног жанра*, Прилози проучавању српско-руских књижевних веза: X–XX век, ур. М. Стојнић, Нови Сад 1993, 105–132.
- Ђ. Бошковић, *Две цркве крај Куинова. Црква Св. Луке*, Гласник Историјског друштва у Новом Саду 12 (1939) 211–216.
- С. Brosck, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Kalamazoo 1992.
- Р. Brown, *Arbiters of the Holy: The Christian Holy Man in Late Antiquity, Authority and the Sacred. Aspects of Christianisation of the Roman World*, Cambridge 1995, 55–78.
- Р. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981.
- Р. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 1982, 103–152.
- Ђ. Бубало, *Још једном о јодини смрши краља Сшефана Првовенчаної*, Стефан Првовенчани и његово доба, ур. И. Коматина, Београд 2020, 99–118.
- Ђ. Бубало, *Угарска и Угри у сѣарим срѣским леишѣисима*, Српско-мађарски односи кроз историју. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног 15. јуна 2007. године у Новом Саду, ур. З. Ђере, Нови Сад 2007, 27–41.



- P. Buc, *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton 2001.
- E. M. C. Van Houts, *Local and regional chronicles. Typologie des sources du moyen âge occidental* 74, Turnhout 1995.
- М. Васиљевић, *Генеалогије између историје и идеологије: пример њорекла кнегиње Милице*, Историјски часопис 65 (2016) 77–99.
- М. Vasiljević, *Imagining the Ruler's Genealogy in Medieval Serbia*, *Revue des Études Sud-Est Européennes* 55 (2017) 73–88.
- М. Васиљевић, *Краљ у сенци архиепископа: стварање државе у српској средњовековној историографији*, Стефан Првовенчани и његово доба, ур. И. Коматина, Београд 2020, 343–362.
- М. Васиљевић, *Насијанак српских родослова и лејојиса као последица њолијичких и друшћивених њромена*, Иницијал. Часопис за средњовековне студије 3 (2015) 95–117.
- М. Васиљевић, *Помени њредака у њовељама Немањића и лејијимизација властии*, Иницијал. Часопис за средњовековне студије 1 (2013) 77–96.
- A. Vauchez, «*Beata stirps*»: *saineté et lignage en Occident aux 13e et 14e siècles*, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris (6–8 juin 1974)*, ed. G. Duby, J. Le Goff, Rome 1977, 397–406.
- A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge 1997.
- А. Веселиновић, *Држава српских десјојиа*, Београд 2006.
- А. Веселиновић, *Косовске алузије у њовељама Сћефана Лазаревића*, Зборник Филозофског факултета. Серија А: историјске науке 18 (1994) 179–196.
- Д. Војводић, *Владарски њорѡрејии српских десјојиа*, Манастир Ресава: историја и уметност. Научни скуп Манастир Манасија и његово доба, Деспотовац, 21–22. 8. 1994, прир. В. Ј. Ђурић, Деспотовац 1995, 65–95.
- Д. Војводић, *Идејне основе српске владарске слике у средњем веку (необјављена докторска дисертација)*, Београд 2006.
- Д. Војводић, *Од хоризонталне ка вертикалној генеалошкој слици Немањића*, ЗРВИ 46 (2007) 295–312.
- Д. Војводић, *Порѡрејии владара, црквених десјојансћивеника и ѡлемића у наосу и ѡријрајии*, Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 265–299.
- Д. Војводић, *Родословне ѡредсћаве и идеја ѡрародииељсћива у манасћиру Сћуденици*, Манастир Студеница – 700 година Краљеве цркве, ур. Љ. Максимовић, Београд 2016, 253–266.



- A. Воше, *Светишићель*, Човек средњег века, прир. Ж. Ле Гоф, Београд 2007, 327–359.
- A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East I. The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, Louvain 1958.
- Ж. Вујошевић, *Српска владарска канцеларија у средњем веку. Студија из ујоредне дијломаџике (необјављена доктјорска дисертјација)*, Београд 2015.
- Д. Вуксан, *Ејиској Марко. Нејознајџи биојраф XIV вијека*, Ловћенски одјек 1 (1925) 81–96.
- A. Warburg, *Der Bilderatlas Mnemosyne*, ed. M. Warnke, C. Brink, Berlin 2000.
- S. Wilson, *Annotated Bibliography, Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, ed. S. Wilson, Cambridge 1983, 309–419.
- Н. Гагова, *Владатели и книги. Участието на јужнославјанския владател в производството и употребата на книги през Средновековието (IX–XV в.): рецепцијата на визанџийския модел*, Софија 2010.
- Н. Гагова, *Вписването на деспот Стефан Лазаревич в Свещената историја и жанровите колебања на автора на неговото Житие*, Старобългарска литература 41–42 (2009) 285–303.
- Н. Гагова, И. Шпадијер, *Две варијанџие анахоретјиској џиџија у јужнословенској хаџиојрафији (Теодосијево Житјије светјој Пејтра Коришкој и Јевјџимијево Житјије светјој Јована Рилској)*, Словенско средњовековно наслеђе. Зборник посвећен професору Ѓорѓу Трифуновићу, ур. З. Витић, Т. Јовановић, И. Шпадијер, Београд 2001, 159–175.
- B. de Gaiffier, *Hagiographie et historiographie: Quelques aspects du problème*, *La storiografia altomedievale* 1 (1970) 139–166.
- C. Galatariotou, *The Making of a Saint. The life, times and sanctification of Neophytes the Recluse*, Cambridge 1991.
- P. Geary, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, New York 1994.
- P. J. Geary, *Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics*, *Living with the Dead in the Middle Ages*, New York 1996, 194–218.
- P. J. Geary, *The Ninth-Century Relic Trade – A Response to Popular Piety?*, *Living with the Dead in the Middle Ages*, New York 1996, 177–193.
- P. J. Geary, *The Saint and the Shrine: The Pilgrim’s Goal in the Middle Ages*, *Living with the Dead in Middle Ages*, New York 1996, 163–176.
- P. J. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1990.
- L. Genicot, *Les Généalogies, Typologie des sources du Moyen Âge Occidental* 15, Tournhout 1975.



- И. Гергова, *Култ към св. крал Милутин „Софийски“ в България*, Манастир Бањска и доба краља Милутина. Зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24. септембра 2005. године у Косовској Митровици, ур. Д. Бојовић, Ниш – Косовска Митровица – манастир Бањска 2007, 249–273.
- A. Giannouli, *Byzantine Hagiography and Hymnography: An Interrelationship*, The Ashgate Research Companion 2, 285–312.
- J. E. Goehring, *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999.
- M. Gouillet, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII^e–XIII^e s.)*, Turnhout 2005.
- R. Gradeva, *Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century*, Arab Historical Review for Ottoman Studies 22 (2000) 29–73.
- Ј. Грковић-Мејџор, *Владислав Грамаџић*, Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Грамаџика, прир. Ј. Грковић-Мејџор, Београд 1993, 23–27.
- Ј. Грковић-Мејџор, *Димитрије Канџакузин*, Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Грамаџика, прир. Ј. Грковић-Мејџор, Београд 1993, 9–21.
- Ц. Грозданов, *Свети Симеон Немања и свети Сава у сликарској њемаџици у Македонији (XIV–XVII век)*, Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање, ур. Ј. Калић, Београд 2000, 319–345.
- V. Guenée, *Y a-t-il une historiographie médiévale?*, Revue Historique 258/2 (1977) 261–275.
- V. Guenée, *Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge*, Annales. Économies, Sociétés, Civilisations 28/4 (1973) 997–1016.
- Ђ. Даничић, *Службе свецима Србима*, Ситнији списи Ђуре Даничића 1, Београд 1925, 314–323.
- Г. Данчев, *Владислав Грамаџић. Книжовник и писател*, Софија 1969.
- Г. Данчев, *Увод*, Димитър Кантакузин. Събрани съчинения, прир. Б. Ангелов, Г. Данчев, С. Кожухаров, Г. Петјов, Софија 1989, 5–20.
- N. Delierneux, *The Literary Portrait of Byzantine Female Saint*, The Ashgate Research Companion 2, 363–386.
- V. Dehandschutter, *Research on the Martyrdom of Polycarp: 1990–2005*, Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays, ed. by J. Leemans, Leuven 2007, 85–92.



- B. Dehandschutter, *The Martyrium Polycarpi: A Century of Research*, Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays, ed. by J. Leemans, Leuven 2007, 43–83.
- Димитрије Канџакузин, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1963.
- D. Dinić-Knežević, *Sremski Brankovići*, Istraživanja 4 (1975) 5–47.
- I. Drpić, *Jefimija the Nun: A Reappraisal*, Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies, Belgrade 22–27. August 2016. Round Tables, ed. B. Krsmanović, Lj. Milanović, Belgrade 2016, 921–925.
- G. Duby, *Histoire sociale et idéologies des sociétés*, Faire de l'histoire, sous la dir. de J. Le Goff, P. Nora, Paris 1986, 147–168.
- G. Duby, *Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI^e et XII^e siècles*, Hommes et structures du Moyen Âge, Paris 1973, 287–298.
- G. Duby, *The Three Orders. Feudal Society Imagined*, Chicago 1980.
- И. Дуйчев, *Рилският светец и неговата обител*, Софија 1947.
- D. N. Dumville, *Kingship, Genealogies and Regnal Lists*, Early Medieval Kingship, ed. by P. H. Sawyer, I. W. Wood, Leeds 1997, 72–104.
- J. Durand, *Les reliques et reliquaries byzantins acquis par saint Louis*, Le trésor de la Sainte Chapelle, ed. J. Durand, M.-P. Laffitt, Paris 2001, 37–112.
- С. Душанић, *Презвиџер Пеја. Писац службе и биографије св. Ђорђа Крајковица*, Хришћанско дело 5/1 (1939) 55–61.
- В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка иаџиријаршија*, Београд 1990.
- A. Ebenbauer, *Historiographie zwischen der Spätantike und dem Beginn volkssprachlicher Geschichtsschreibung im Mittelalter*, La littérature historiographique des origines à 1500. 1, Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters 11, ed. H. R. Jauss, H. U. Gumbrecht, U. Link-Heer, P. M. Spangenberg, Heidelberg 1987, 57–113.
- М. Елијаде, *Светио и њрофано*, Сремски Карловци – Нови Сад 2003.
- Ј. Ердељан, *Београд као Нови Јерусалим. Размишљања о рецеџији једној џојоса у доба десјоџа Сџефана Лазаревића*, ЗРВИ 43 (2006) 96–110.
- Ј. Ердељан, *Изабрана месџа. Консџруисање Нових Јерусалима код њравославних Словена*, Београд 2013.
- Ј. Ердељан, *Трново. Принципи и средсџва консџруисања сакралне џојографије средњовековне бујарске џресџонице*, ЗРВИ 48 (2010) 199–214.
- A. Erll, *Media and the Dynamics of Memory: From Cultural Paradigms to Transcultural Premediation*, Oxford Handbook of Culture and Memory, ed. B. Wagoner, Oxford 2017, 305–324.



- A. Erll, *Prämediation – Remediation. Repräsentationen des indischen Aufstands in imperialen und post-kolonialen Medienkulturen (von 1857 bis zu Gegenwart)*, Trier 2007.
- A. Erll, *Travelling Memory*, Parallax 17/4 (2011) 4–18.
- A. Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung (3., aktualisierte und erweiterte Auflage)*, Stuttgart 2017.
- S. Efthymiadis, *Collections of Miracles (Fifth–Fifteenth Centuries)*, The Ashgate Research Companion 2, 103–142.
- S. Efthymiadis, *Late Byzantine collections of miracles and their implications, Hagiography in Byzantium: Literature, Social History and Cult*, Farnham – Burlington 2011, 239–250.
- S. Efthymiadis, *Le miracle et les saints durant et après le second iconoclasme, Hagiography in Byzantium: Literature, Social History and Cult*, Farnham – Burlington 2011, 153–182.
- S. Efthymiadis, N. Kalogeras, *Audience, Language and Patronage in Byzantine Hagiography*, The Ashgate Research Companion 2, 247–284.
- Ѐ. Иванов, *Св. Иван Рилски и неговијат монастир*, Софија 1917.
- К. Иванова, *Нај-старото житие на св. Иван Рилски и някои негови литературни паралели*, Медиевистика и културна антропологија. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова, Софија 1998, 37–47.
- М. Ивановић, *Црквени споменници XIII–XX века*, Задужбине Косова. Споменници и знамења српског народа, ур. А. Јевтић, Призрен – Београд 1987, 387–547.
- А. Ивић, *Историја Срба у Војводини. Од најстаријих времена до оснивања јошиско-јоморишке границе (1703)*, Нови Сад 1929.
- N. Ingham, *The Sovereign as Martyr, East and West*, Slavic and East European Journal 17/1 (1973) 1–17.
- История на българската средновековна литература*, състав. А. Милтенова, Софија 2008.
- Историја српског народа 1. Од најстаријих времена до Маричке бишке (1371)*, Београд 1981.
- Историја српског народа 2. Доба борби за очување и обнову државе: 1371–1537*, Београд 1982.
- М. Јанковић, *Милешевска митрополија*, Милешева у историји српског народа. Меѓународни научни скуп поводом седам и по векова постојања, јуни 1985, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1987, 145–153.
- H. R. Jauss, *Istoriја književnosti kao izazov nauci o književnosti*, Estetika перцепције. Izbor studija, Београд 1978, 37–88.



- H. R. Jauss, *Teorija rodova i književnost srednjovekovlja*, Estetika percepcije. Izbor studija, Beograd 1978, 126–164.
- A. Jevtich, *Le martyre et l'idéal monastique*, Études hésychastes, Lausanne 1995, 122–136.
- Јелена: краљица, монахиња, светишћелка. Тематски зборник радова по-свећен краљици Јелени, ур. К. Митровић, Градац 2015.
- Јеромонах Амфилохије, Синаити и њихов значај у живоју Србије XIV и XV века, Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици 1381–1981, Београд 1981, 101–134.
- Г. Јовановић, *Предговор*, К. Филозоф, *Повесї о словима. Житије десїоїа Сїефана Лазаревића*, прир. Г. Јовановић, Београд 1989, 9–11.
- Т. Јовановић, *Инвенїар срїских ћирилских рукојиса Народне библиотек-ке у Паризу*, Археографски прилози 3 (1981) 299–331.
- Т. Јовановић, *Ојширно синаксарско житије светиої Симеона у Торо-вићевом ѓрејису из манасїира Завале*, У спомен на Боривоја Маринковића, ур. Н. Грдинић, С. Томин, Н. Варница, Нови Сад 2014, 118–127.
- A. Kaldellis, *The Hagiography of Doubt and Scepticism*, The Ashgate Research Companion 2, 453–477.
- Ј. Калић-Мијушковић, *Београд у средњем веку*, Београд 1967.
- E. H. Kantorowicz, *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought*, Selected Studies, New York 1965, 308–324.
- M. Kaplan, *De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V^e au XII^e siècle*, Pouvoirs, Église et sainteté. Essais sur la société byzantine, Paris 2011, 79–95.
- M. Kaplan, *L'ensevelissement des saints: rituel de création des reliques et sanctification à Byzance à travers les sources hagiographiques (V^e – XII^e siècle)*, Pouvoirs, Église et sainteté. Essais sur la société byzantine, Paris 2011, 127–145.
- M. Kaplan, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?*, Pouvoirs, Église et sainteté. Essais sur la société byzantine, Paris 2011, 97–126.
- M. Kaplan, *Les normes de la sainteté à Byzance (VI^e–XI^e siècle)*, Pouvoirs, Église et sainteté. Essais sur la société byzantine, Paris 2011, 53–73.
- D. J. Kastritsis, *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402–1413*, Leiden – Boston 2007.
- F. Kämpfer, *Der Kult des heiligen Serbenfürsten Lasar – Textinterpretationen zur Ideologiesgeschichte des Spätmittelalters*, Südost-Forschungen 31 (1972) 81–139.
- F. Kämpfer, *Прилої инїерїреїиацију „Пећкої лейоїиса“*, ПКЈИФ 36/1–2 (1970) 67–79.



- Ф. Кемпфер, *Почейџак кулџа кнеза Лазара*, О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу 1971, ур. И. Божић, В. Ј. Ђурић, Београд 1975, 265–269.
- G. Klaniczay, *Sainteté royale et sainteté dynastique au Moyen âge. Traditions, métamorphoses et discontinuités*, Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques 3 (1989) 69–79.
- G. Klaniczay, *From Sacral Kingship to Self-Representation: Hungarian and European Royal Saints in the 11th–13th Centuries*, Continuity and Change: Political Institutions and Literary Monuments in the Middle Ages: A Symposium, ed. E. Vestergaard, Odense 1986, 60–86.
- G. Klaniczay, *Hagiography and Historical Narrative*, Chronicon. Medieval Narrative Sources. A chronological guide with introductory essays, eds. J. M. Bak, I. Jurković, Turnhout 2015, 111–117.
- G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, Cambridge 2002.
- H. A. Klein, *Byzanz, der Westen und das ‚wahre‘ Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, Wiesbaden 2004.
- H. A. Klein, *Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West*, Dumbarton Oaks Papers 58 (2004) 283–314.
- X. Кодов, 86. *Сборник от жития, слова и гр. от XVII–XVIII в.*, Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската Академия на науките, София 1969, 210–217.
- С. Кожухаров, *Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература*, Търновска книжовна школа 1371–1971. Международен симпозиум Велико Търново, 11–14 октомври 1971, София 1974, 277–309.
- R. Koselleck, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main 1989, 107–129.
- R. Koselleck, *Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte*, Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt am Main 2006, 56–76.
- R. Koselleck, *Die Verzeitlichung der Begriffe*, Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt am Main 2006, 77–85.
- R. Koselleck, *›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹ – zwei historische Kategorien*, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main 1989, 349–375.
- R. Koselleck, *Stichwort: Begriffsgeschichte*, Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt am Main 2006, 99–102.
- Д. Костић, *Учешиће св. Саве у канонизацији св. Симеона*, Светосавски зборник 1, Београд 1936, 132–209.



- E. Kountoura Galaki, *Rewriting on the Martyrs of the Iconoclast Period during the Palaiologan time*, Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies, Belgrade 22–27. August 2016. Round Tables, Belgrade 2016, 32–36.
- A. Крстић, *Време њурске власџи у Срему*, Срем кроз векове. Слојеви културе Фрушке горе и Срема, ур. М. Матицки, Београд – Беоцин 2007.
- D. Krueger, *Early Byzantine Historiography and Hagiography*, Writing 'True Stories'. Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Middle East, ed. A. Papaconstantinou, Turnhout 2010, 13–20.
- D. Krueger, *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphia 2004.
- K. H. Krüger, *Die Universalchroniken, Typologie des sources du Moyen Âge Occidental* 15, Tournhout 1976.
- Т. Куљић, *Појмовна историја – извори, теорија и критике* –, Токови историје 2 (2017) 177–207.
- E. Kurtović, *Veliki vojvoda bosanski Sandalj Hranić Kosača*, Sarajevo 2009.
- T. Khomych, *The Martyrdom of Polycarp in Church Slavonic: An Evidence of the Academic Menologion*, *Vigiliae Christianae* 67 (2013) 393–406.
- J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris 1996.
- J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris 1988.
- Лексикон српској средњеј века*, прир. С. Ђирковић, Р. Михалчић, Београд 1999.
- G. Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts*, UCLA Slavic Studies 19, Los Angeles 1989.
- J. M. Lotman, *Struktura umetničkog teksta*, Beograd 1976.
- J. Магловски, *О беотрадском кулџу свеџе Пеџке Српске и манасџиру Фенеку*, Зборник Народног музеја 18/2 (2007) 117–150.
- Џ. Мајендорф, *Византијско бојословје: историјски џокови и доџмајске џеме*, Крагујевац 2008.
- J. Мајендорф, *Свеџи Гриџорије Палама и исихасџичка духовносџи*, Београд 2012.
- Г. Макданиел, *Генезис и сасџављање Даниловој зборника*, Архиепископ Данило II и његово доба. Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти, децембар 1987, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1991, 217–224.
- Г. Макданијел, *Данило друџи*, Данило други, *Живоџи краљева и архиеџи-скоја српских. Службе*, прир. Г. Макданијел, Д. Петровић, Београд 1988, 9–24.



- Г. Л. Мак Данијел, *Прилози за историју „Живоїа краљева и архиепископскоїа српских“ од Данила II*, ПКЈИФ 46 (1980) 42–52.
- К. Мано-Зиси, *Непознати ирејис Службе светіом кнезу Лазару и Слова о кнезу Лазару*, Scala paradisi. Академику Димитрију Богдановићу у спомен 1986–2016, ур. А. А. Турилов, Т. Суботин-Голубовић, И. Шпадијер, Београд 2018, 187–201.
- К. Мано-Зиси, *37. Служба светіом кнезу Лазару и Слово о кнезу Лазару*, Свет српске рукописне књиге (XII–XVII век), ур. Д. Оташевић, З. Ракић, И. Шпадијер, Београд 2016, 315–317.
- Р. Маринковић, *Историја насїанка живоїа іосїодина Симеона од свеїїоїа Саве*, Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1979, 201–212.
- Р. Маринковић, *Српска Александрида. Историја основної тексїа*, Београд 1997.
- С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија*, Београд 1997.
- С. Марјановић-Душанић, *Династија и светіосї у доба іородице Лазаревић: стїари узори и нови модели*, ЗРВИ 43 (2006) 77–95.
- С. Марјановић-Душанић, *Долазак „скрбних іодина“: О уїїїреби и значењу іїїїоса „іоследњи род“ и „іоследња времена“ у српској іїрадицији 15. стїолећа*, Пад Српске деспотовине, 173–184.
- С. Марјановић-Душанић, *Елементи царскої іїроїрама у Душановој Повелї уз Законик*, ПКЈИФ 65–66/1–4 (1999–2000) 3–20.
- S. Marjanović-Dušanić, *La réécriture hagiographique: usages et fonctions dans la Serbie médiévale*, Remanier, Métaphraser. Fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin, ed. S. Marjanović-Dušanić, B. Flusin, Belgrad 2011, 163–180.
- S. Marjanović-Dušanić, *La sainteté féminine et les cultes dynastiques en Serbie médiévale: la sainte reine Helene d'Anjou*, Les réseaux familiaux: Antiquité tardive et Moyen Âge. In memoriam A. Laiou et É. Patlagean, Paris 2012, 125–133.
- S. Marjanović-Dušanić, *L'écriture et la sainteté dans la Serbie médiévale. Étude d'hagiographie*, Turnhout 2017.
- С. Марјановић-Душанић, *Молиїве свеїїих Симеона и Саве у владарском іїроїраму краља Милуїїина*, ЗРВИ 41 (2004) 235–250.
- С. Марјановић-Душанић, *Моїїив лозе Јесејеве у доба Уроша I*, Зборник Филозофског факултета. Серија А: историјске науке 18 (1994) 119–129.
- С. Марјановић-Душанић, *Нови Констїанїїин у српској іїисаној іїрадицији средњеї века*, Константин Велики у византїјској и српској традицији, прир. Љ. Максимовић, Београд 2015, 81–98.



- S. Marjanović-Dušanić, *Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia. Continuity and Change*, *Balkanica* 37 (2006) 69–79.
- С. Марјановић-Душанић, *Реликвије, чудојворења и furta sacra. Прилој исцртавању српско-бујарских односа током четвртог деценије XIII века*, *ЗРВИ* 46 (2009) 281–298.
- С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ. Кули Стефана Дечанског*, Београд 2007.
- С. Марјановић-Душанић, *Светио и његово тело. Тело у српској ханографској књижевности*, Београд 2017.
- С. Марјановић-Душанић, *Свод српских светих у доба краља Милутина: династички кулиови*, Манастир Студеница – 700 година Краљеве цркве, ур. Љ. Максимовић, Београд 2016, 35–59.
- S. Marjanović-Dušanić, *Se souvenir de Byzance. Les reliques au service de la mémoire en Serbie (XV^e–XIX^e s.)*, *Héritages de Byzance en Europe du Sud-Est à l'époque moderne et contemporaine*, éd. par O. Delouis, A. Couderc. P. Guran, Athènes 2013, 99–116.
- С. Марјановић-Душанић, *Смрт и светост, Приватни животи у српским земљама средњег века*, прир. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић, Београд 2004.
- С. Марјановић-Душанић, *Хиландар као Нови Сион Немањиног ошачаства*, Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура, ур. В. Кораћ, Београд 2000, 17–24.
- М. Марковић, *О иконографији светих рајника у источнохришћанској уметности и представима ових светитеља у Дечанима*, Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и Студије, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 567–626.
- М. Марковић, *Свети рајници из Ресаве. Иконографска анализа*, Манастир Ресаве: историја и уметност. Научни скуп Манастир Манасија и његово доба, Деспотовац, 21–22. 8. 1994, прир. В. Ј. Ђурић, Деспотовац 1995, 191–217.
- П. Матеич, *Българският химнописец Ефрем от XIV век. Дело и значение*, София 1982.
- С. Матић, *Два прилоја о Даниловом Слову о кнезу Лазару*, *ЗМСКЈ* 15/1 (1967) 5–15.
- С. Матић, *Трети прилој о Даниловом „Слову“ (Значење њихове кнезу Лазару и његовим рајницима)*, *ЗМСКЈ* 16/1 (1968) 5–14.
- Sh. Mathews, *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford 2010.
- R. Mathiesen, R. F. Allen, *An Early Church Slavonic Translation of the Martyrdom of Polycarp*, *The Harvard Theological Review* 72/1–2 (1979) 161–163.



- Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*, ed. by A. Erll, A. Rigney, Berlin/Boston – Göttingen 2012.
- Medieval Frontiers: Concepts and Practices*, ed. by D. Abulafia, N. Berend, Aldershot 2002.
- S. Mergiali-Sahas, *Byzantine Emperors and Holy Relics. Use, and Misuse, of Sanctity and Authority*, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 51 (2001) 41–60.
- В. Милановић, *Култи и иконографија светиої Луке у ѱравослављу до средине XV века*, Црква светог Луке кроз вјекове: зборник радова. Научни скуп поводом 800-годишњице Цркве светог Луке у Котору, Котор, 20–22. октобар 1995, ур. В. Кораћ, Котор 1997, 73–105.
- Е. Минева, *Византијското пространно житие за св. Петка Епиватска (ВНГ³ 1420z) като извор за химнотворчеството за светицата*, *Старобългарска литература* 51 (2015) 117–130.
- Е. Минева, *Предложения за канонизација на светци през XV в. – примери от византијската, старобългарската и старосрѣбската литература*, *Старобългарска литература* 48. Светци и света места на Балканите 2 (2014) 196–209.
- Л. Мирковић, *Православна лиѿурѿика или наука о боїослужењу ѱравославне истиочне цркве* 1–3, Београд 1965–1967.
- Л. Мирковић, *Увршїење десїоїѿа Сїефана Лазаревића у ред светишїеља*, *Богословље* 2/3 (1927) 161–177.
- Л. Мирковић, *Шїѿа значи мраморни сїѿуб ѿодиїнуїѿ на месїу Косовске биїке и шїѿа каже наїїѿис на овом сїѿубу?*, *ЗМСКЈ* 9–10 (1961–1962) 5–22.
- I-R. Mircea, *Relations culturelles Roumano-Serbes au XVI^e siècle*, *Revue des études sud-est européennes* 1/1–2 (1963) 377–419.
- Р. Михаљчић, *Идејна ѿодлоїѿа шїїїѿуле херцеї*, Српска проза данас. Косаче – оснивачи Херцеговине / Ђоровићеви сусрети прозних писаца у Билећи. Научни скуп историчара у Гацку, 20–22. септембар 2000, прир. Р. Братић, Билећа – Гацко – Београд 2002, 308–341.
- Р. Михаљчић, *Крај Срїскої царсїѿва*, Београд 1975.
- Р. Михаљчић, *Лазар Хребельановић – истиорија, култи, ѿредање*, Београд 1984.
- R. Morris, *Monks and laymen in Byzantium 843–1118*, Cambridge 1995.
- R. Morris, *The Political Saint in Byzantium in the tenth and eleventh Centuries*, *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hrsg. von J. Petersohn, Thorbecke 1994, 385–402.
- C. R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies and Traditions*, Yale 2012.



- Л. Павловић, *Из византијско-српских и млетачких односа. Транслација и проблем аутентичности текста еванђелиста Луке*, Неки споменици културе. Осврти и запажања II, Смедерево 1963, 33–61.
- Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево 1965.
- Л. Павловић, *Прозни и јеснички списи настали у Смедереву 1453–1456. године*, Смедерево 1983.
- Д. Папахрисанту, *Ајонско монаштво. Почеци и организација*, Београд 2003.
- Е. Patlagean, *Ancient Byzantine hagiography and social history, Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, ed. S. Wilson, Cambridge 1985, 101–121 (оригинални наслов: E. Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, Annales. Économies, Sociétés, Civilisations 23/1 (1968) 107–123).
- М. Петрова-Танева, „Помоћница на царјење”: света императрица Теофана в јужнословјанската традиција, Софија 2018.
- М. Petrova, *An Unknown Copy of the Description of Jerusalem by Constantine of Kostenec*, Byzantinoslavica 59 (1998) 255–270.
- Д. Петровић, *Џамблакова литерарна делатност у Србији*, Григорије Џамблак, Књижевни рад у Србији, прир. Д. Петровић, Београд 1989, 10–18.
- К. Petrovszky, *Marginal Motes in South Slavic Written Culture. Between Practising Memory and Accounting for the Self*, Cahiers du monde russe 58/3 (2017) 483–502.
- И. Плаовић, *Милица жали: реџорика љужења кнеџиње Милице у средњовековним словима о кнезу Лазару*, Књижевна историја 164 (2018) 219–222.
- И. Плаовић, *Слатка и ствар и име: реџоричка љрирода Слова о светом кнезу Лазару Нејознајој Раваничанина*, ЗМСКЈ 65 (2017) 53–69.
- И. Плаовић, *Српска средњовековна слова и љохвале и њихово реџоричко наслеђе*, Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима 12 (2017) 233–244.
- Г. Подскалски, *Средњовековна љеолошка књижевност у Бујарској и Србији (865–1459)*, Београд 2010.
- Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hrsg. J. Petersohn, Thorbecke 1994.
- Д. Поповић, *Гроб и кулџ десјоџа Сџефана*, Манастир Ресава: историја и уметност. Научни скуп Манастир Манасија и његово доба, Деспотовац, 21–22. 8. 1994, прир. В. Ј. Ђурић. Деспотовац 1995, 37–49.



- D. Popović, *Desert as Heavenly Jerusalem: The Imagery of a Sacred Space in the Making*, New Jerusalem. Hierotopy and Iconography of Sacred Spaces, ed. by A. Lidov, Moscow 2009, 151–175.
- Д. Поповић, *Дечанска њустиниња у оквирима византијској и српској еремитској монаштва*, Д. Поповић, Б. Тодић, Д. Војводић, Дечанска пустиња. Скитови и келије манастира Дечана, Београд 2011, 163–221.
- Д. Поповић, Б. Тодић, Д. Војводић, *Дечанска њустиниња. Скићови и келије манасћира Дечана*, Београд 2011.
- Д. Поповић, *Живот у монашкој заједници*, Приватни живот у српским земљама средњег века, прир. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић, Београд 2004, 525–551.
- Д. Поповић, *Када је краљ Стефан Првовенчани увршћен у светишеље? Прилој њроучавању владарске „канонизације“ у средњовековној Србији*, Ризница спасења, 273–287.
- Д. Поповић, *Култ краља Драћућина – монаха Теокћиста*, Под окриљем светости, 121–142.
- Д. Поповић, *Култ светио Јоаникија Девичкој*, Византијски свет на Балкану 2, ур. Б. Крсмановић, Љ. Максимовић, Р. Радић, Београд 2012, 607–623.
- Д. Поповић, *Мироћочиви ѡроб Светио Симеона у Сћуденици. Нови ѡо-ћлед*, Ризница спасења, 249–272.
- Д. Поповић, *Монах-њустинињак*, Приватни живот у српским земљама средњег века, прир. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић, Београд 2004, 552–585.
- Д. Поповић, *Мошћи светио Луке – српска ейизода*, Под окриљем светости, 295–317.
- Д. Поповић, *Мошћи светио Саве*, Под окриљем светости, 75–95.
- Д. Поповић, *„Одуховљена ѡелесна ѡребивалишћа Божја“*. Реликвије и реликвијари у средњовековној Србији, Ризница спасења, 165–183.
- Д. Поповић, *О насћанку култa светио Симеона*, Под окриљем светости, 41–73.
- Д. Поповић, *Патћирјарх Јефрем – један ѡозносредњовековни светишељски култ*, ЗРВИ 43 (2006) 111–125.
- Д. Поповић, *Пустћиножишељство светио Саве Српској*, Култ светих на Балкану 2, ур. М. Детелић, Београд 2002, 61–85.
- Д. Поповић, *Пустћине и свете горе средњовековне Србије – ѡисани извори, ѡросћорни обрасци, ѡрадишељска решења –*, ЗРВИ 44 (2007) 253–274.
- Д. Поповић, *Пустћинско монаштво у доба Бранковића*, Пад Српске депотовине, 117–135.



- Д. Поповић, *Раванички ѓроб кнеза Лазара*, Свети кнез Лазар. Споменица о шестој стогодишњици Косовског боја: 1389–1989, ур. одбор епископ рашко-призренски Павле, С. Петковић, Ђ. Трифуновић, Београд 1989, 171–183.
- Д. Поповић, *Реликвија Прејечине деснице у Сијени*, Ризница Спасења, 15–53.
- Д. Поповић, *Реликвије светије Пејке: Gloria Bulgariae – Gloria Serviae*, Под окриљем светости, 271–293.
- Д. Поповић, *Реликвије Часној крсти у средњовековној Србији*, Ризница спасења, 133–164.
- Д. Поповић, *Sacrae reliquiae Сјасове цркве у Жичи*, Под окриљем светости, 207–232.
- Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, Под окриљем светости, 143–183.
- Д. Поповић, *Светишћелско ѓрослављање Симеона Немање. Прилој ѓроучавању култи мошћију код Срба*, Под окриљем светости, 27–40.
- Д. Поповић, *Свод српских светић у доба краља Милућина. Кулћови архижереја и ѓустиножићелја*, Ризница спасења, 289–311.
- Д. Поповић, *Средњовековни надѓробни сјоменици у Дечанима*, Дечани и византијска уметност средином XIV века, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 225–235.
- Д. Поповић, *Српска владарска translatio као ѓријумфални adventus*, Под окриљем светости, 233–252.
- Д. Поповић, *Српски владарски ѓроб у средњем веку*, Београд 1992.
- Д. Поповић, *Српски владарски и архиепискојски ѓроб у средњем веку – нова сазнања и ѓумачења*, Краљевство и архиепископија у српским и поморским земљама Немањића. Тематски зборник у част 800 година проглашења краљевства и аутокефалне архиепископије свих српских и поморских земаља, ур. Љ. Максимовић, С. Пириватрић, Београд 2019, 355–381.
- Д. Поповић, *Сјаврошћек српској ѓорекла у Пијеници*, Ризница спасења, 55–87.
- Д. Поповић, *Чудоѓворења светиој Саве српској*, Под окриљем светости, 97–118.
- Д. Поповић, *Чуда Светиој Симеона*, Ризница спасења, 229–248.
- Д. Поповић, М. Чанак-Медић, Д. Војводић, *Манасћир Жича*, Београд 2014.
- М. Поповић, *Београдска ѓврђава*, Београд 2006.



- М. Поповић, *Ка љроблему средњовековних цркви смедеревској љрада*, Старинар 50 (2001) 201–219.
- М. Поповић, В. Бикић, *Комплекс средњовековне митрополије у Београду. Истљраживања у Доњем љраду Београдске љврђаве*, Београд 2004.
- М. Ст. Поповић, *Мара Бранковић. Жена између хришћанској и исламској културној круја у 15. веку*, Нови Сад 2014.
- Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената: српски љример (необјављена докторска дисертација)*, Београд 2012.
- T. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin – New York, 2005.
- М. Пурковић, *Кнез и деспој Стефан Лазаревић*, Београд 1978.
- М. Пурковић, *Српски љајријарси средњеја века*, Диселдорф 1976.
- Ј. Радовановић, *Нови култови Срба свейишеља и њихова иконографја у љрвој љоловини XVI века*, ЗМСЛУ 27–28 (1991–1992) 150–174.
- Ђ. Сп. Радојичић, *Избор љајријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара*, Гласник Скопског научног друштва 21/12 (1940) 33–81.
- Ђ. Сп. Радојичић, *Косовски најђис*, Летопис Матице српске 386 (1960) 456–463.
- Ђ. Сп. Радојичић, *Свейовна љохвала кнезу Лазару и косовским јунацима*, Јужнословенски филолог 20 (1953–1954) 127–142.
- N. Radošević, *Laudes Serbiae. The Life of despot Stephan Lazarević by Constantine the Philosopher*, ЗРВИ 24–25 (1986) 445–451.
- C. Rapp, *Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination, The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, eds. J. Dijkstra, M. van Dijck, Leiden 2006, 93–112.
- A. G. Remensnyder, *Legendary Treasure at Conques: Reliquaries and Imaginative Memory*, Speculum 70/1 (1996) 884–906.
- A. G. Remensnyder, *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, New York 1995.
- W. Rösener, *Aspekte der adeligen Erinnerungskultur im Mittelalter*, Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung, hrsg. von G. Oesterle, Göttingen 2005, 405–426.
- J. Rüssen, *Annäherung: Funktionstypologie der historiographischen Narration*, La littérature historiographique des origines à 1500. 1, Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters 11, ed. H. R. Jauss, H. U. Gumbrecht, U. Link-Heer, P. M. Spangenberg, Heidelberg 1987, 40–49.
- А. З. Савић, „Измишељање” Вавилона – љеографја и хаљографја у блискоистљочном иђинерару Свейој Саве српској, ЗРВИ 52 (2015) 291–312.



- C. Sahner, *Old Martyrs, New Martyrs and the Coming of Islam: Writing Hagiography after the Conquest*, Cultures in Motion. Studies in the Medieval and Early Modern Periods, eds. A. Izdeloski, D. Jasiński, Cracow 2014, 89–112.
- П. Сланкаменац, *Св. Сава њосвећеник српског народа*, Скопје 1935.
- Ц. М. Х. Смит, *Европа њосле Рима. Нова културна историја (од 500. до 1000. године)*, Београд 2006.
- G. Spiegel, *Genealogy: Form and Function in Medieval Historical Narrative*, History and Theory 22/1 (1983) 43–53.
- G. Spiegel, *Romancing the Past. The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France*, Berkeley – Los Angeles 1993.
- G. Spiegel, *History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages*, Speculum 65/1 (1990) 59–86.
- М. Спремић, *Десјош Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд 1999.
- М. Спремић, *Десјошица Јелена Бранковић-Бериславић*, Глас САНУ 420. Одељење историјских наука 16 (2012) 125–138.
- М. Спремић, *Канџакузина (Канџарина) Бранковић*, Mons Aureus. Часопис за књижевност, уметност и друштвена питања 30 (2010) 81–108.
- М. Спремић, *Српски десјоши у Срему*, Срем кроз векове. Слојеви културе Фрушке горе и Срема, ур. М. Матицки, Београд – Беоцин 2007, 45–73.
- Р. Станкова, *Ранните (пред-Евтимиеви) житија и служби за св. Петка Търновска в българската и сръбската книжовна традиција от XIII–XV в.*, Старобългарска литература 47. Светци и света места на Балканите 1 (2013) 222–239.
- Ст. Станојевић, *Српски архиепископи од Саве II до Данила II*, Глас Српске краљевске академије 153 (1933) 71–78.
- Т. Стародубцев, *О њорџрејима у Раваници*, ЗРВИ 49 (2012) 333–354.
- Т. Стародубцев, *Свети Конџантин и Јелена у зидном сликарџву у земљама Лазаревића и Бранковића (1371–1459)*, Ниш и Византија 12 (2013) 361–378.
- Т. Стародубцев, *Српско зидно сликарџво у земљама Лазаревића и Бранковића 1–2*, Београд 2016.
- М. Стефановски, *Тема узорног њорџка државе у Конџантиновом живџојису десјоша Сџефана Лазаревића*, Пад Српске деспотовине, 1–14.
- V. Stock, *Textual Communities: Judaism, Christianity, and the Definitional Problem*, Listening for the Text. On the Uses of the Past, Baltimore and London 1990, 140–158.



- B. Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton 1983.
- B. Stock, *History, Literature, Textuality*, Listening for the Text. On the Uses of the Past, Philadelphia 1990, 16–29.
- Ђ. Стратимировић, *Сѣуи на Косову*, Бранково коло 20 (1914) 213–214.
- Т. Суботин-Голубовић, *Како разумети речи „множаје оливијскаго ѿзоришѣа“ у Повести о преносу моштију св. апостола Луке у Смедерево?*, Трећа југословенска конференција византолога, ур. Љ. Максимовић, Н. Радошевић, Е. Радуловић, Београд – Крушевац 2002, 157–163.
- Т. Суботин-Голубовић, *Пејка Прејодобна – Пејка мученица*, ЗРВИ 45 (2008) 177–190.
- Г. Суботић, *Најстарији израз кулѣа кнеза Лазара у зидном сликарстѣву*, Глас САНУ 420. Одељење историјских наука 16 (2012) 115–124.
- Г. Суботић, *Најстарије ѿредстѣаве светио Георѣија Краѣовца*, ЗРВИ 32 (1993) 167–205.
- Г. Суботић, *Пећки ѿѿријарх и охридски архиеѣуској Никодим*, ЗРВИ 21 (1982) 213–236.
- L. Shopkow, *Dynastic History*, Historiography in the Middle Ages, ed. by D. Maukopf Deliyannis, Leiden – Boston 2003, 217–249.
- L. Shopkow, *History and Community. Norman Historical Writing in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Washington 1997.
- A.-M. Talbot, *Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saint's Lives in the Paleologian Period*, The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History of the Late Byzantine Empire, eds. S. Ćurčić, D. Mouriki, Princeton – New Jersey 1991, 15–26.
- A.-M. Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts*, *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002) 153–173.
- A.-M. Talbot, *Hagiography in Late Byzantium (1204–1453)*, The Ashgate Research Companion 1, 173–193.
- М. Татић-Ђурић, *Икона Бојородице Београдске*, Годишњак града Београда 25 (1978) 147–161.
- R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origin of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville 1986.
- А-Е. Таѣаос, *Исихазам у доба кнеза Лазара*, О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу 1971, ур. И. Божић, В. Ј. Ђурић, Београд 1975, 93–103.
- А-Е. Tachiaos, *Hesychasm as a creative force*, Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIV^e siècle, red. R. Samardžić, Belgrade 1987, 117–123.



- G. Tellenbach, *Erinnern und Vergessen. Geschichtsbewußtsein und Geschichtswissenschaft. Oskar Köhler nachträglich zum 85. Geburtstag in dankbarem Gedenken an jahrzehntelange Verbundenheit*, Saeculum 46 (1995) 317–329.
- С. Ю. Темчин, *Печско-мохачский епископ Никанор (Мелентиевич) как автор службы сербскому деспоту Иоанну Бранковичу*, Rocznik Teologiczny 55 (2014) 63–72.
- М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол* 1–2, Београд 2008.
- М. Тимотијевић, *Сремски деспоти Бранковићи и оснивање манастира Крушедола*, ЗМСЛУ 27–28 (1991–1992) 127–150.
- Б. Тодић, *Грчаница. Сликарство*, Београд – Приштина 1988.
- Б. Тодић, *Култи градачке књижевности краљице и монахиње Јелене*, Саопштења 50 (2018) 33–50.
- Б. Тодић, *Митрополија у Приштини – прва робна црква кнеза Лазара, Свети кнез Лазар. Споменица о шестој стогодишњици Косовског боја: 1389–1989*, ур. одбор епископ рашко-призренски Павле, С. Петковић, Ђ. Трифуновић, Београд 1989, 163–169.
- Б. Тодић, *О времену и разлозима исања Теодосијевој Житија Светог Саве*, ПКЈИФ 83 (2017) 3–20.
- Б. Тодић, *Рејрезенцијивни пореток светог Саве у средњовековном сликарству*, Свети Сава у српској историји и традицији, ур. С. Ђирковић, Београд 1998, 225–249.
- Б. Тодић, *Српске теме на фрескама XIV века у цркви Светог Димитрија у Пећи*, Зограф 30 (2004–2005) 123–140.
- Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998.
- С. Томин, *Владика Максим Бранковић*, Нови Сад 2007.
- С. Томин, *Владика Максим као нови Јоасаф. О светосавском узору крушедолској живописи*, ЗМСКЈ 60 (2012) 307–322.
- С. Томин, *Књигољубиве жене српској средњеј века*, Нови Сад 2007.
- С. Томин, *Сремски Бранковићи – наставаљачи светосавске традиције*, Летопис Матице српске 501 (2018) 226–239.
- A. Tourta, *The Painters from Linotopi (Greece) and the Serbian Church*, ЗМСЛУ 27–28 (1991–1992) 319–324.
- В. Тријић, *Нови завет и хришћанско предање у српским средњовековним ивољама (необјављена докторска дисертација)*, Београд 2016.
- Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1990.
- Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, О србљаку. Студије, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1970, 271–368.



- Ђ. Трифуновић, *Животи, доба и књижевни рад Стефана Лазаревића, Деспот Стефан Лазаревић, Књижевни радови*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1979, 5–141.
- Ђ. Трифуновић, *Животи и рад монахиње Јефимије, Монахиња Јефимија, Књижевни радови*, прир. Ђ. Трифуновић, Крушевац 1983, 5–27.
- Ђ. Трифуновић, *Косовски бој у српској средњовековној књижевности*, Рашка 19 (1989) 19–26.
- Ђ. Трифуновић, *Косовско сѝрадање и небеско царсѝво. Према српским средњовековним књижевним сѝисима*, О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу 1971, ур. И. Божић, В. Ј. Ђурић, Београд 1975, 255–263.
- Ђ. Трифуновић, *Краљ Душан казује о себи, Са светогорских извора*, Београд 2004, 157–166.
- Ђ. Трифуновић, *Минијатѝорски сѝил сѝаре српске књижевности*, Књижевност 32 (1961) 511–522.
- Ђ. Трифуновић, *О насѝанку сѝиса свейої Саве у свейлостѝи неких аѝиолошких ѝојединостѝи*, Богословље 31 (1987) 65–70.
- Ђ. Трифуновић, „*Длоушевљенъ*“ у најѝиису на мраморном косовском сѝубу, ПКЈИФ 30 (1964) 274–276.
- Ђ. Трифуновић, *О ѝочецима шѝовања свейоїа кнеза Лазара*, Научни састанак слависта у Вукове дане 19/1. Косовски бој у књижевном и културном наслеђу (1991) 123–130.
- Ђ. Трифуновић, *Смрѝи и лейоѝа у српским средњовековним сѝисима о кнезу Лазару и Косовском боју*, Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици 1381–1981, Београд 1981, 135–142.
- Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни сѝиси о кнезу Лазару и Косовском боју*, Крушевац 1968.
- Ђ. Трифуновић, *Тумачење Песме над ѝесмама од Теодорѝа Кирскої у ѝреводу Консѝанѝина Филозофа*, Зборник Матице српске за славистику 2 (1971) 86–105.
- В. Трпковић, *Турско-ујарски сукоби до 1402*, Историјски гласник 1–2 (1959) 93–121.
- А. А. Турилов, *Этническое и культурное самосознание сербов в конце XIV–XV века*, Этническое самосознание славян в XV столетии, ред. Г. Г. Литаврин, Б. Н. Флоря, Г. П. Мельников, А. И. Рогов, Москва 1995, 157–177.
- А. А. Турилов, *Сербский ковчег-реликвариий св. царя Константина из Благовещенского собора Московского Кремля: датировка и гипотезы о происхождении*, Црквене студије 10 (2013) 125–133.
- P. Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity. A Study in Late Antique Spiritual Literature*, Ashgate 2012.



- The Blessings of Pilgrimage*, ed. R. Ousterhout, Urbana 1990.
- С. Ђирковић, *Историја средњовековне босанске државе*, Београд 1964.
- С. М. Ђирковић, *Косовска бишка у међународном контексту*, Глас САНУ 378. Одељење историјских наука 9 (1996) 49–69.
- С. М. Ђирковић, *Крај света – крај века. Стрепње и ишčekивања код Срба и већи са 7000. годином*, *Jugoslovenski istorijski časopis* 24/1–2 (1996) 11–24.
- С. М. Ђирковић, *Милешева и Босна*, Милешева у историји српског народа. Међународни научни скуп поводом седам и по векова постојања, јуни 1985, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1987, 137–143.
- С. М. Ђирковић, *О десјошу Вуку Грјуревићу*, *ЗМСЛУ* 6 (1970) 283–290.
- С. Ђирковић, *Посјивизантијски десјоши*, *ЗРВИ* 38 (1999–2000) 395–406.
- С. Ђирковић, *Сеобе српског народа у краљевину Угарску у XIV и XV веку*, Сеобе српског народа од XIV до XX века. Зборник посвећен тристагодишњици Велике сеобе Срба, ур. Д. Ранковић, Београд 1990, 37–46.
- С. Ђирковић, *Србија уочи бишке на Косову*, Косовско-метохијски зборник 1 (1990) 3–20.
- С. М. Ђирковић, *Српски лејојиси и византијске крајке хронике*, Српска књижевност у доба Деспотовине. Научни скуп Деспотовац, 22–23. август 1997, прир. Р. Маринковић, Ј. Ређеп, Г. Јовановић, Деспотовац 1998, 101–107.
- С. Ђирковић, *Сујуби венац (ирилој историји краљевства у Босни)*, Зборник Филозофског факултета 8/1. Зборник у част професора Михаила Динића, Београд 1964, 343–369.
- С. М. Ђирковић, *Херцеј Стефан Вукчић-Косача и његово доба*, Београд 1964.
- В. Ђоровић, *Кулиј Светјоја Саве*, *Братство* 28 (1934) 112–126.
- М. Убипарип, В. Тријић, *Зборници љараклиса у српскословенској љрадицији*, *Археографски прилози* 37 (2015) 69–105.
- У сјомен и славу Светјој Јована Владимира* 6/1–2. *Међународни научни скуп „Светји Јован Владимир кроз вјекове – историја и љредање (1016–2016)“*, *Бар*, 15–17. септембар 2016. године, ур. В. Јововић, Г. Перовић, В. Џомић, Цетиње 2018.
- М. van Uytvanghe, *L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pur un débat ouvert*, *Cassiodorus* 2 (1996) 143–196.
- G. Feindt, F. Krawatzek, D. Mehler, F. Pestel, R. Trimçev, *Entangled Memory: Toward a Third Wave in Memory Studies*, *History and Theory* 53 (2014) 24–44.



- J. J. Fentress, C. Wickham, *Social memory. New perspectives of the Past*, Oxford 1992.
- Б. Ферјанчић, *Вести Крајњих хроника о српској средњовековној историји*, Глас САНУ 338. Одељење историјских наука 3 (1983) 145–172.
- Д. Филиповић, *Саркофај архиепископа Никодима у цркви Св. Димитрија у Пајтријаршији*, ЗМСЛУ 19 (1983) 75–94.
- B. Flusin, *Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé imperial à Constantinople*, Le trésor de la Sainte Chapelle, ed. J. Durand, M.-P. Laffitt, Paris 2001, 20–33.
- B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983.
- B. Flusin, *Un hagiographe saisi par l'histoire: Cyrulle de Scythopolis et la mesure du temps*, The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present, ed. J. Patrich, Louvain 2001, 119–126.
- R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VIe–XIIIe siècles)*, Bruxelles 1984.
- J. Fried, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2012.
- A. Frollow, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961.
- М. Фуко, *Археологија знања*, Београд 1998.
- W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004.
- C. Hahn, *Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints' Shrines*, *Speculum* 72/4 (1997) 1079–1106.
- M. Heinzelmann, *Translationsberichte und Andere Quellen des Reliquienkultes. Typologie des sources du moyen âge occidental* 33, Turnhout 1979.
- T. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford 1988.
- M. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations*, *The Ashgate Research Companion* 2, 25–60.
- R. Howard Bloch, *Genealogy as a Medieval Mental Structure and Textual Form*, *La littérature historiographique des origines à 1500*. 1, *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters* 11, ed. H. R. Jauss, H. U. Gumbrecht, U. Link-Heer, P. M. Spangenberg, Heidelberg 1987, 135–156.
- C. Høgel, *Symeon Metaphrastes and the Metaphrastic Movement*, *The Ashgate Research Companion* 2, 181–196.
- Б. Христова, *Опис на рѣкописите на Владислав Граматик*, Велико Търново 1996.



- E. D. Hunt, *The Traffic in Relics. Some Late Roman Evidence*, The Byzantine Saint. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, ed. Sergei Hackel, London 1981, 171–180.
- E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire (A.D. 312–460)*, Oxford – New York 1982.
- E. A. Castelli, *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, New York 2004.
- Л. Цернић, *Рукопис Свѣфана Домесѣика*, Библиотекар 20/1–2 (1968) 61–83.
- P. Connerton, *How societies remember*, Cambridge 1996.
- A. P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, Chichester 2001.
- P. Cox Miller, *Strategies of Representation in Collective Biography. Constructing the Subject as a Holy*, Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity, eds. T. Hägg, Ph. Rousseau, Berkeley 2000, 209–254.
- B. Crooke, *Uncovering Byzantium's historiographical audience*, History as literature in Byzantium. Papers from the Fortieth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, April 2007, ed. by R. Macrides, New York 2016 [2010], 25–53.
- M. Csáky, *Die Mehrdeutigkeit von Gedächtnis und Erinnerung. Ein kritischer Beitrag zur historischen Gedächtnisforschung*, Digitales Handbuch zur Geschichte und Kultur Russlands und Osteuropas 9 (2012), доступно на <https://epub.ub.uni-muenchen.de/603/> Преузето 11. октобра 2016. године.
- A. Cutler, *Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies*, *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001) 247–278.
- D. J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966.
- Д. Чешмеджиев, *Бележки за култа на св. Параскева-Петка в Бѣлгария и Сѣрбите през XIII–XIV век*, Манастир Бањска и доба краља Милутина. Зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24. септембра 2005. године у Косовској Митровици, ур. Д. Бојовић, Ниш – Косовска Митровица – манастир Бањска, 2007, 275–285.
- М. Шакота, *Дечанска ризница*, Београд 1984.
- Г. Шкриванић, *Како је дошло до тога да је кнез Лазар сахрањен у Приштини*, Историски записи 11/1–2 (1955) 332–336.
- Г. Шкриванић, *Пушеви у средњовековној Србији*, Београд 1974.
- И. Шпадијер, *Јужнословенски љустинѣнци X–XIII века у најстаријој литеарној традицији*, Старобѣлгарска литература 47. Светци и света места на Балканите 1 (2013) 108–120.



- И. Шпадијер, *Када су моштии светиоја Саве ѿренише из Трнова у Милешеву? Филолошка расправа*, Црквене студије 16 (2019) 491–501.
- И. Шпадијер, *Свети Пећар Коришки у сѣарој срѣској књижевности*, Београд 2014.
- И. Шпадијер, *Светиојорска башѣина. Манасѣир Хиландар и сѣара срѣска књижевност*, Београд 2014.
- И. Шпадијер, *Сѣара срѣска књижевност и средњовековно рукописно наслеђе*, Свет српске рукописне књиге (XII–XVII век), ур. Д. Оташевић, З. Ракић, И. Шпадијер, Београд 2016, 131–151.
- И. Шпадијер, *Химнографски жанр и бојслужбена ѿракса – Теодосијеви канони светиома Симеону и светиома Сави*, Зборник Матице српске за славистику 63 (2003) 343–351.
- И. Шпадијер, *Хронолошки оквири књижевној рада Теодосија Хиландарца*, ПКЈИФ 76 (2010) 3–16.
- Љ. Штавланин-Ђорђевић, *Један нови (неоѣијуни) ѿреѣис Службе срѣском архиеѣискоју Арсенију*, Археографски прилози 1 (1979) 103–117.
- М. Шуица, *Биѣика код Никојоља у делу Консѣанѣина Филозофа*, Историјски часопис 58 (2009) 109–124.
- М. Шуица, *Вук Бранковић и сасѣанак у Серу*, ЗРВИ 45 (2008) 253–266.
- М. Шуица, *Вук Бранковић: славни и велможни ѿсѣодин*, Београд 2014.
- М. Шуица, *Дубровачка ѣисма: оѣледало друшѣвено-ѣолиѣичких ѿромена у срѣским земљама (1389–1402)*, Годишњак за друштвену историју 18/2 (2011) 29–49.
- М. Шуица, *Завера власѣеле ѿрошѣив кнеза Сѣефана Лазаревића 1398. ѿодине*, Историјски гласник 1–2 (1997) 7–24.
- М. Шуица, *Моравска Србија на крају XIV века – ѣиѣање државно-ѣравној конѣинуѣиѣѣа у светиу оѣраниченој суверениѣѣѣа*, Моравска Србија: историја, култура, уметност. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног 29. септембра у Крушевцу и 30. септембра 2007. године у манастиру Наупаре, ур. С. Мишић, Београд 2007, 35–51.
- М. Шуица, *Приѣовѣсти о срѣско-ѣурским окријајима и «сѣрах од Турака» 1386. ѿодине*, Историјски часопис 53 (2006) 93–122.
- Н. Шулетић, *Сремски санѣак у XVI веку (необјављена доктѣорска дисертѣација)*, Београд 2013.
- М. Шупут, *Срѣска архиеѣкѣура у доба ѣурске власѣи 1459–1690*, Београд 1984.

ИНДЕКС



- Авгар, едески цар 244, 258
Авирон, Мојсијев противник 68
Авраам, праотац 68, 112, 139, 236, 349, 351
Авраам, пустињак 81, 82, 94
Агара, Исмаилова мајка 73
Адам 152, 211
Албвакс, Морис 22
Александар Велики, антички македонски краљ 56, 106
Александар Невски, руски велики кнез, Свети 109
Алексије (III Анђео?), византијски цар 183
Алтхоф, Герд 25
Алфонсо V, арагонски и напуљски краљ 316, 318, 320
Амброзије, милански епископ, Свети 111
Амос, пророк 65
Ана, српска краљица, супруга краља Стефана Радослава 342
Ана (монахиња Анастасија), супруга Стефана Немање 133, 139
Анастасија, руска царица, супруга цара Ивана IV 94
Ангелина Бранковић, српска деспотица, супруга Стефана Бранковића 123, 124, 127, 130–133, 135, 136, 138–144, 146–150, 304, 306, 307, 362, 366
Ангенент, Арнолд 14
Андоније Рафаил Епактит, писац 67, 74, 75, 99, 100, 110
Андрија, апостол 243, 249
Андрија, брат угарског краља Емерика 317
Андреа да Барберино, писац 335
Андроник I Комнин, византијски цар 263, 278
Андроник II Палеолог, византијски цар 212
Андроник III Палеолог, византијски цар 212
Андроник Кантакузин, протовестијар цара Стефана Душана 275
Андроник, ученик бугарског патријарха Јевтимија 103
Антим, угровлашки митрополит 227
Антоније Велики, пустињак, Свети 35, 83, 97, 265
Антоније, монах манастира Грабовац, 117
Ариље, манастир 343; црква Светог Ахилија 345
Арсеније I, српски архиепископ 83, 87, 88, 91, 139, 173–175, 345, 347, 355, 365



- Арсеније, раванички игуман 52
Арсеније, српски патријарх 114, 115
Атанасије Велики, александријски патријарх, Свети 35, 50, 83, 138
Ахав, библијски краљ 342
- Баал, паганско божанство 69
Бајазит I, османски султан 40–42, 51, 58, 60, 227, 228, 230, 235, 292, 301, 314, 352
Бајазит II, османски султан 122, 154
Балша II Балшић, зетски господар 316
Балша III Балшић, зетски господар 313
Бањска, манастир 56, 179, 195, 196, 198, 200, 201, 280, 334, 343, 344, 353, 364; црква Светог Стефана 195, 200
Бахтин, Михаил 21, 27
Беатриче, угарска краљица, супруга краља Матије Корвина 136
Бела III, угарски краљ 263
Бела Урош, митски предак Немањића 336
Белтинг, Ханс 14
Благовештење Пресвете Богородице, црква у Смедереву 185, 243, 244, 246, 261
Благојевић, Милош 124
Богдан III, молдавски војвода 138, 139
Богдановић, Димитрије 15, 79, 82, 92–94, 105, 106, 117, 179, 197, 217
Богородица 18, 69, 112, 184, 186, 221, 240, 241, 244–246, 249, 250, 258, 306, 310, 311, 314, 331
Богородица, црква код Куршумлије 133
Богородица, црква у Месемврији 275
Бозоки, Едина 14
Бојовић, Драгиша 179
Бонифације IV, монфератски маркиз 123
Борис, руски мученик 38, 44, 215
Борис (Михаило), бугарски кнез 262
Бранко Младеновић, српски севасторкатор 58
Браун, Питер 13, 81
- Ваведeње Богородице, црква код Суве Реке 117
Ваведeње Богородице, црква у Долцу код Клине 234
Ваведeње Богородице, црква у Кукњу 292, 309
Вазнесење Христово, црква у Приштини 42, 57, 59
Варбург, Аби 22
Варлаам Калабријски, противник исихаста 212
Варлаам, индијски старац и аскета, Свети 138, 143, 144
Василије I Македонац, византијски цар 234
Василије III, руски велики кнез 133, 223
Василије, старац 92
Василије (Варлаам), монах и писац 166
Василик, ђакон 225
Ватопед, манастир на Светој Гори 181, 182, 304, 314
Вацлав I, чешки војвода, мученик 44
Великомученица Марина, црква у Софији 157, 280
Велуће, манастир 72, 188, 260
Веселиновић, Андрија 313
Висарион, рашки митрополит 198
Владимир, бугарски кнез 262
Владислав II, угарски краљ 124, 131
Владислав Граматик, писац и преписивач 271–273, 277–279, 366
Владислав Косача, херцег од Светог Саве, син Стефана Вукчића Косаче 320
Влатко Вуковић, босански велики војвода 40



- Влатко Косача, херцег од Светог Саве, син Стефана Вукчића Косаче 320
- Волрат, Хана 25
- Воше, Андре 14 113
- Вратко, српски кнез 55
- Вук Бранковић, српски господин 39–43, 58, 60, 64, 77, 95, 97, 113, 292, 302, 307, 314
- Вук Гргуровић, српски деспот 122–124, 136
- Вук Лазаревић, син кнеза Лазара 42, 58, 62, 70, 228, 293, 295, 349, 350, 354, 362
- Вукан Немањић, велики кнез и велики жупан, син Стефана Немање 183, 335, 354
- Вукашин Мрњавчевић, српски краљ 39, 41, 42, 298, 344, 349
- Гаврило Лесновски, пустињац, Свети 79, 224, 225, 262
- Гагова, Нина 108, 265
- Галатариоту, Катја 14
- Гедеон, судија и пророк 69
- Гене, Бернар 323
- Георгије Амартол, монах и писац 48, 340, 356
- Георгије Кратовац, мученик 124, 127, 131, 134, 150–167, 280, 362, 365, 367
- Георгије Кападокијски, мученик 159, 166, 184, 306, 314
- Георгије Скилица, писац 165, 263, 267–269, 277, 279
- Георгије Софијски, мученик 152
- Георгије Филантропин, изасланик византијског цара 122
- Герасим Бранковић, монах 307, 314
- Герасим, монах 79–84, 94, 101, 361
- Гервасије, хиландарски игуман 84
- Гири, Патрик 14
- Ѓеб, руски мученик 38, 44, 215
- Голијат, библијски ратник 69
- Горњак, манастир 80, 119, 134
- Грабовац, манастир 117
- Градац, манастир 198, 342, 345
- Грачаница, манастир 118, 161, 176–178, 199, 288
- Гргур Бранковић, српски деспот 116, 120, 122, 123, 126, 127, 135, 136
- Григорије Акиндин, противних исихаста 205, 212
- Григорије Палама, Свети 212
- Григорије Синаит Млађи, пустињац 80, 82
- Григорије Цамблак, писац 106, 165, 166, 179, 205, 206, 208–213, 218, 223, 228–233, 234, 242, 272, 338, 344, 354, 363
- Гуди, Цек 25
- Давид, милешевски митрополит 319
- Давид, обновитељ и рилски игуман 272, 274
- Давид, писац Пећке стеме 347
- Давид, цар и пророк 57, 64, 66, 69, 76, 78, 109, 112, 129, 142, 182, 194, 198, 214, 332, 349, 350, 352
- Далила, библијска личност 342
- Дамјан, монах 194
- Данило II (Пећки), српски архиепископ 83, 86–89, 91, 101, 173–175, 189–190, 195, 196, 201, 205, 286, 335, 342, 347; Данилов зборник (Житија краљева и архиепископа српских) 86, 87, 90, 91, 101, 173–175, 178, 191–193, 196, 204, 207, 209, 211, 218, 365
- Данило, монах и игуман Дренче 53, 179
- Данило (III), српски патријарх 43, 44, 46–49, 53–61, 66, 68, 74, 77, 88, 95, 97, 100, 101, 102, 179, 180, 184, 188, 189, 195–197, 200, 201, 280, 290, 292, 295, 313, 315, 350–352, 363
- Данилов други настављач 86, 101
- Данилов настављач 108, 174, 204, 205



- Даничић, Ђура 15
Датан, Мојсијев противник 68
Девич, манастир 117–121; црква Ваведења Богородичиног 119
Девора, пророчица 237
Дечани, манастир 81, 94, 108, 117, 118, 120, 176, 184, 202, 203, 205, 206, 208–210, 213–218, 294–296, 309, 315, 334, 345; црква Христа Пантократора 202, 216
Дибби, Жорж 284
Димитрије Кантакузин, писац 271, 275, 277–279
Димитрије Кантакузин, морејски деспот 275
Димитрије Солунски, мученик 42, 83, 184, 194, 241, 275
Диоклецијан, римски цар 153
Дионисије Ареопagit, Свети 91
Дмитар Јакшић, српски великаш 126, 132
Добрун, манастир 119
Доментијан, монах и писац 170, 200, 286
Доротеј, монах и оснивач Дренче 53
Драгана, сестра кнеза Лазара, супруга челника Мусе 58
Дренча, манастир 53, 179
Дујчев, Иван 262, 265, 267

Ђорђе Бранковић, српски деспот (Максим, београдски митрополит) 123–127, 130–136, 138–152, 304, 306–308, 359, 362
Ђурађ II Страцимировић Балшић, зетски господар 39, 313
Ђурађ Бранковић, српски деспот 41, 112–123, 125, 126, 128, 132, 135, 140, 189, 234, 243–246, 251–256, 258–260, 273, 287, 295, 296, 302–304, 307, 314, 315, 335, 354, 355, 362, 364
Ђурђеви ступови, манастир 190, 193, 194; црква Светог Георгија 191, 342, 345

Ева 211
Едвин, нортумбријски краљ 77, 109
Едмунд, источноанглијски краљ 77
Емерик, угарски краљ 317
Есфигмен, манастир на Светој Гори 124, 304

Женико, Леополд 339
Жигмунд Луксембуршки, римско-немачки цар и угарски краљ 112, 313
Жича, манастир 88, 173, 186, 221–223, 288, 363; црква Светог спаса 222; црква Светих Теодора у Жичи 161

Завала, манастир 188
Завида, отац Стефана Немање 332
Заова, манастир 240
Зограф, манастир на Светој Гори 93, 226

Иван I Асен, бугарски цар 264, 268, 269
Иван II Асен, бугарски цар 225, 226, 230
Иван IV Грозни, руски цар 94
Иван Александар, бугарски цар 93, 235
Иван Страцимир, бугарски цар 230
Иван Шишман, бугарски цар 39, 93
Иваниш Бериславић, хрватски великаш и српски деспот 131, 133, 307
Иваниш Влатковић, војвода 52
Иванов, Јордан 262, 267
Иванова, Клементина 262
Игњатије, антиохијски епископ и мученик 159
Изабела, рођака краљице Беатриче 136
Иларион Могленски, Свети 227
Илија, псковски свештеник 166



- Илија, пророк 87, 186, 214, 245
- Инокентије III, римски папа 31
- Ирина Кантакузин, српска деспотица, супруга деспота Ђурђа Бранковића 253
- Ирина, Лицинијева ћерка 337
- Исаија, пророк 57, 100
- Исаија, светогорски старац 97
- Исак, Сарин и Авраамов син 214
- Исак II Анђео, византијски цар 263
- Исмаил, Агарин и Авраамов син 73
- Исус Навин, Мојсијев наследник 49, 52, 55, 109, 201
- Исус Христос 18–20, 29, 34, 36, 47, 49, 50, 52, 56, 57, 66, 76, 78, 80, 88, 90, 112, 127, 128, 141, 142, 152, 155–158, 161, 165, 172, 181, 186, 190, 215, 220, 243–245, 247–249, 256, 258, 267, 291, 293, 294, 306, 310, 351, 352, 354
- Јаков (Израиљ) 62, 74
- Јаков, Јефремов послушник 94
- Јаков, митрополит 202
- Јаков, филипопољски презвитер 273, 279
- Јевстатије I, српски архиепископ, 88, 173–175, 347
- Јевтимије, бугарски патријарх, 103, 106, 208, 212, 218, 226, 227, 229–231, 234–236, 242, 264, 265, 270, 271, 277, 279
- Језавела, супруга краља Ахава 342
- Језекија, библијски краљ 57
- Јелена Бранковић, ћерка деспота Јована Бранковића 132
- Јелена Јакшић, српска деспотица, супруга деспота Јована Бранковића 131, 133, 307
- Јелена, мајка Константина Великог, Света 237, 239, 337; Свети Константин и Јелена 227, 237
- Јелена Анжујска, српска краљица, супруга краља Стефана Уроша I 150, 152, 173–175, 178, 189–192, 196–198, 200, 201, 366
- Јелена Балшић, ћерка кнеза Лазара, супруга Ђурђа II Страцимировића Балшића 39, 313
- Јелена, византијска царица, ћерка Константина Драгаша, супруга цара Манојла II Палеолога 238
- Јеремија II, цариградски патријарх 238
- Јеремија, пророк 57, 60, 64
- Јесеј, Давидов отац 190, 191, 197, 198, 286, 330
- Јестира, супруга персијског цара 112
- Јефимија, монахиња (деспотица Јелена, супруга деспота Јована Угљеше; Јеврапксија великосхимница) 38, 66, 67, 70–73, 75, 227, 228, 296, 297
- Јефимија, монахиња, Герасимова супруга 79–84, 94, 101, 361
- Јефрем Сирин 93
- Јефрем, песник и монах 92, 93
- Јефрем, српски патријарх 76, 79, 81–84, 86, 88–102, 110, 134, 192, 204, 209, 218, 347, 361, 362, 366
- Јоаким Осоговски, пустињак, Свети 79, 224, 262
- Јоаникије I, српски архиепископ 174, 347
- Јоаникије (II), српски патријарх 94
- Јоаникије Девички, пустињак, Свети 106, 113, 116–121, 362
- Јоасаф, индијски аскета, Свети 138, 143, 144
- Јоасаф, обновитељ и рилски игуман 272
- Јов 68, 112, 129, 200, 213, 237
- Јован V Палеолог, византијски цар 93
- Јован VII Палеолог, византијски цар 238
- Јован Бранковић, српски деспот 123–127, 130–136, 138–141, 143, 144, 146–150, 152, 304, 307, 308, 362
- Јован Владимир, српски краљ 44



- Јован Дамаскин, Свети 277
Јован Евгеник, писац 106
Јован Златоусти, Свети 133
Јован Зонара, писац 106, 340, 356, 357
Јован Крститељ (Претеча) 90, 112, 186, 221, 245, 277
Јован Нагоја Басараба, влашки војвода 132, 133
Јован Нови Сучавски, мученик 166, 208
Јован Радул, влашки војвода 132, 138, 139
Јован Рилски, пустињак, Свети 79, 120, 165, 224, 225, 227, 262–282, 364–366
Јован, јеванђелиста 48, 266
Јован, софијски презвитер 157
Јован, хиландарски монах 299
Јовановић, Томислав 62, 99
Јосиф Флавије, писац 48
Јосиф, Јаковљев син 64, 68, 74, 78, 87, 112, 129, 139, 213, 237
Јошаница, манастир 72, 117, 119, 260
Јулијан Апостата, римски цар 153
Јулијан Ефратски, Свети 249
Јустинијан, византијски цар 256
- Каленић, манастир 72, 188, 239, 260
Калојан Асен, бугарски цар 225
Кантакузина (Катарина) Бранковић, ћерка деспота Ђурђа Бранковића 123, 275
Карло Велики, римско-немачки цар 109
Карло Токо, епирски деспот 251
Кастаљан, манастир 240
Кемпфер, Франк 49
Кипријан, кијевски митрополит, Свети 208, 227
Кирил Скитополски, монах и писац 14
Кирило, александријски патријарх, Свети 138
- Клајн, Холгер 14
Кланицај, Габор 14, 107
Кланши, Мајкл 25
Кожухаров, Стефан 267
Козелек, Рајнхарт 17
Конертон, Пол 23
Константин VII Порфирогенит, византијски цар 268
Константин I Велики, византијски цар, Свети 110, 198, 205, 210, 211, 220, 223, 237–242, 281, 335–337, 351, 359, 363, 365; Свети Константин и Јелена 227, 237
Константин Драгаш, српски господин 238
Константин Манас, писац 48, 356
Константин Михаиловић из Островице, писац 42, 290
Константин Немањић, син Стефана Дечанског 210, 343–345, 355, 358
Константин Филозоф (Костенечки), писац 102, 103, 105, 108–114, 116, 204, 227, 228, 234, 240, 271, 303, 338, 354, 365
Констанција, сестра цара Константина Великог 110, 239, 335
Констанције, византијски цар, син цара Константина Великог 249, 256
Копорин, манастир 72, 188, 241
Костић, Драгутин 15, 48
Крисп, син цара Константина Великог 211
Крушедол, манастир 133, 134, 138, 140–144, 146–148, 150, 354; црква Благовештења 140, 141, 143, 144, 148; Сретењска црква 133, 140
Ксеркс, персијски цар 56
- Лав VI Мудри, византијски цар 234, 236
Лавра Светог Атанасија, манастир на Светој Гори 293, 304



- Ладислав Напуљски, напуљски краљ 316
- Лазар Бранковић, српски деспот 42, 115, 116, 122, 135, 253, 255, 258, 259, 260
- Лазар Мусић, српски великаш 59
- Лазар Хребељановић, српски кнез и мученик 38–78, 80, 82, 88, 90, 95–101, 108–110, 113, 115, 117, 201, 207, 208, 215, 217, 218, 238, 273, 287, 290–303, 308, 310, 311, 320, 333, 346, 348–353, 355, 358–365, 367
- Лазарица (Свети Стефан), црква у Крушевцу 59, 110, 232
- Лајош I, угарски краљ 109
- Ле Гоф, Жак 14
- Лесново, манастир 298
- Липовац, манастир 119
- Лициније, римски цар 335–337
- Лонгин, београдски митрополит 144
- Луј IX Свети, француски краљ 14, 44
- Лука, јеванђелиста 57, 113, 125, 185, 186, 230, 243–261, 273, 274, 277, 281, 363, 366
- Љубостиња, манастир 45, 59, 65, 72, 80, 188, 239, 260
- Магловски, Јанко 228
- Макарије, штампар Црнојевића 132
- Максимијан, римски цар 337
- Максенције, римски цар 337
- Манасија (Ресава), манастир 72, 102, 104, 108, 111, 113, 114, 116, 117, 239, 260, 288; црква Свете Тројице 102, 114
- Мано-Зиси, Катарина 46
- Манојло I Комнин, византијски цар 263, 264, 267, 278
- Манојло II Палеолог, византијски цар 220, 238
- Мара Бранковић, супруга султана Мурата II, ћерка деспота Ђурђа Бранковића 116, 122, 123, 252, 253, 273–275, 277, 278, 307, 364
- Мара Бранковић, супруга господина Вука Бранковића, ћерка кнеза Лазара 58
- Марија Египћанка, Света 184
- Марија Магдалена 75
- Марија, српска деспотица и босанска краљица, ћерка деспота Лазара Бранковића 252, 260
- Марија Бранковић, ћерка деспота Стефана Бранковића 123
- Марин, мученик 249
- Маринковић, Радмила 15
- Марјановић-Душанић, Смиља 15, 16, 44, 46, 192, 204, 285
- Марко Евгеник, теолог и писац, Свети 106
- Марко Јакшић, српски великаш 133
- Марко Мрњавчевић, српски краљ 39
- Марко, пећки епископ, 79–84, 87–102, 117, 201, 347, 361, 362
- Матеич, манастир 176, 271
- Матеј Граматик, дијак 166
- Матеј, јеванђелиста 62, 118, 154–156, 158, 159, 165, 352
- Матејић, Предраг 93
- Матија Корвин, угарски краљ 122–124, 130, 136
- Мелетије, цариградски патријарх 183
- Мехмед II, османски султан 122, 123, 252, 258, 273, 278
- Милешева, манастир 170, 173, 174, 181, 190, 226, 252, 311, 313, 315, 316, 318, 319, 334, 338, 342, 353, 354
- Милица, српска кнегиња (Јевгенија, монахиња), супруга кнеза Лазара 41, 44–46, 52, 53, 58–60, 62, 64, 65, 74, 108, 201, 207, 208, 227, 228, 290–295, 299, 301, 302, 309, 313, 334, 335, 349, 351, 354, 363
- Милица-Деспина Бранковић, рођака сремских Бранковића 132



- Мирковић, Лазар 15 106, 291
Мирослав, српски велики кнез, брат Стефана Немање 332
Мирча, влашки војвода 166
Михаило VIII Палеолог, византијски цар 168
Михаило III, бугарски цар 205, 207, 210
Михаљчић, Раде 41, 113
Михна, влашки војвода 132
Младен Псисин, српски великаш 298
Младен, српски војвода, деда господина Вука Бранковића 58
Младо Нагоричино, манастир 271
Мојсије, законодавац и пророк 55, 68, 87, 100, 109, 192, 198, 201, 205, 250
Морис, Розмари 81
Мурат I, османски султан 40, 50, 51, 56, 61, 70, 153, 291, 352
Мурат II, османски султан 112, 113, 140, 252
Муса, османски принц и претендент 42, 103
Мухамед, оснивач ислама 154–157
- Набукодоносор II, вавилонски владар 60, 62
Наупара, манастир 72
Неофит Кипарски, Свети 14, 28, 81
Никодим Тисменски, Свети 227
Никодим, светогорски свештеник 97
Никодим, српски архиепископ 79, 84–91, 99, 101, 172, 204, 210, 218, 347, 361
Никодим (II), српски патријарх 258
Никола IV Музалон, цариградски патријарх 225
Никола Алтомановић, српски великаш 358
Никола Зојић, српски великаш 41, 227, 300
Никола Јањински, мученик 166
Никола Мирликијски, Свети 184, 211, 213, 275
Никола Нови, софијски мученик 135, 166, 280
Никола Ђакон, писац 223, 235, 236, 242
Никон, игуман манастира Свети Павле 307
Никон, српски патријарх 112
Нићифор Григора, писац 234
Нићифор, цариградски патријарх 357
Нифон, цариградски патријарх 132, 134, 153
Новак Белоцрквић, српски великаш 41, 227, 300
Нова Павлица, манастир 58, 59, 72, 188, 228, 260
- Обед, манастир 134
Обрад Драгосалић, српски великаш 292, 293
Олаф, норвешки краљ 77, 109
Оливера, супруга султана Бајазита I, ћерка кнеза Лазара 41, 112
Онг, Валтер 25
Освалд, нортумбријски краљ 77, 109
- Павле, апостол 53, 57, 61, 87, 100, 111, 140, 156, 159, 186, 245, 248, 249, 250, 256, 352, 353
Павле, монах 194
Павловац, манастир 240
Павловић, Леонтије 15, 96, 105, 185, 258
Пантелејмон, манастир на Светој гори 292, 296, 298, 301, 304, 313
Пантократор, манастир у Цариграду 209, 212
Папахрисанту, Дионисија 96
Патлежан, Евелин 13, 25
Пеја, писац 131, 151–153, 158–159, 163
Петар Коришки, пустињац, Свети 79, 81, 162, 172, 173, 265, 272



- Петар Рареш, молдавски војвода 132
- Петар Смедеревац, бечкеречки златар 137, 143
- Петар, апостол 87, 186, 244
- Петар, бугарски цар 262, 266, 268, 270
- Петка Иконијска, мученица 226
- Петка Римска, мученица 226
- Петка, отшелница, Света 168, 208, 209, 222–236, 238, 241, 242, 246, 270, 273, 279, 281, 363, 365, 366
- Пећка патријаршија, манастир 63, 65, 79, 80, 83–89, 95, 96, 98, 99, 101, 102, 117, 118, 163, 173, 176, 180, 329, 346, 361; црква Светог Димитрија 84–87, 89, 347
- Плаовић, Ирена 62, 64, 65
- Плутарх, антички писац 106
- Поликарп, смирнски епископ и мученик 159–161
- Поповић, Даница 15, 33, 54, 98, 120, 171, 193, 225, 231
- Порчић, Небојша 293
- Прибац Хребелановић, отац кнеза Лазара 55
- Прохор Пчињски, манастир 160
- Прохор Пчињски, пустињак, Свети 79, 173, 224, 262
- Пурковић, Миодраг 94
- Раваница, манастир 42, 43, 46, 50, 52–54, 56, 59, 62, 65, 66, 70, 72, 77, 80, 98, 102, 110, 111, 188, 201, 239, 260, 292, 294, 346, 349, 350, 352, 354, 355
- Радич, српски челник 304, 314
- Радојичић, Ђорђе Сп. 15
- Раичевић, Андреја, сликар 149
- Рамаћа, манастир 238
- Рахила, Јаковљева супруга 62, 66, 74, 110
- Ременснајдер, Ејми 336
- Рилски манастир 262, 263, 264, 270, 271, 272, 274, 275, 279, 364
- Рихтер, Михаел 25
- Роберт од Торињија, писац 108
- Роман IV Диоген, византијски цар 262
- Роман, преписивач Типика Светог Саве Освећеног 84
- Ромил Раванички, пустињак, Свети 43, 80, 82
- Руварац, Иларион 15
- Руденица, манастир 72, 188, 239
- Сава I, српски архиепископ 50, 58, 80, 81, 85, 86, 95, 126, 128–130, 134, 138, 139, 143–145, 147, 150, 163, 170–174, 178–192, 194–198, 200, 201, 205, 206, 214, 217, 221, 226, 239, 244, 246, 252, 271, 287, 301, 303, 306, 307, 309–311, 313–321, 330–334, 338, 341, 342, 345–348, 351, 353, 355, 358–360, 363–367
- Сава II, српски архиепископ (Предислав) 139, 178, 334, 341, 342, 345, 346, 347, 355
- Сава III, српски архиепископ 86
- Сава Освећени 84
- Сава (IV), српски патријарх 90, 95, 102
- Савина, манастир 163
- Самсон, судија 109, 112, 342
- Сандаљ Хранић, босански велики војвода 311
- Сара, Аврамова жена 236
- Саул, библијски цар 194
- Света капела у Паризу 222
- Света Катарина, манастир на Синају 198
- Света Петка, црква у Трнову 225
- Света Петка, црква у Београду 232, 235
- Света Софија, црква у Софији 166
- Света три јерарха, црква у Периволији 240
- Света Тројица, црква у Солуну 196
- Свети апостоли, црква у Цариграду 234



- Свети арханђели, манастир код Призрена 117, 338
- Свети арханђели, црква у Софији 166 280
- Свети Георгије, црква, задужбина Герасима и Јефимије 82
- Свети Георгије, црква на Ждрелнику 79
- Свети Георгије, црква у Софији 280
- Свети Димитрије, црква код Верије 163
- Свети Димитрије, црква у Солуну 194
- Свети Јован Рилски, манастир у Трнову 269
- Свети Константин, манастир у Цариграду 235
- Свети Лука, црква у Купинику 125, 126, 128, 130, 131, 132
- Свети Никола, манастир код Куршумлије 133, 162
- Свети Никола, црква у Београду 240
- Свети Никола, црква код Кожља 202
- Свети Никола, црква код Криве Паланке 151
- Свети Никола, црква у близини Пећи 83
- Свети Никола, црква у Псачи 202
- Свети Павле, светогорски манастир 123, 124, 306, 307, 308, 315; црква великомученика Георгија 307
- Свети Петар и Павле, манастир на Лиму 202, 332
- Свети ратници 72
- Селим I, османски султан 134
- Силвестар, крушедолски игуман 143
- Силоан, софијски митрополит 280
- Симеон Метафраст, писац, Свети 168
- Симеон-Синиша Немањић, српски цар, господар Епира и Тесалије 344
- Симеон, бугарски цар 262
- Симонида Немањић, српска краљица, ћерка цара Андроника II, супруга краља Стефана Милутина 211
- Сисојевац, манастир 72, 119
- Сланкаменац, Првош 15
- Смит, Џулија 26
- Сократ, грчки филозоф 158
- Соломон, цар и пророк, Давидов син 64, 109, 112, 198, 205, 214, 237
- Соломон Црнојевић, српски великаш, син Ђурђа Црнојевића 132
- Сопоћани, манастир 174, 198, 342
- Софроније, мученик 153, 156
- Спиридон, Јефремов сапутник 79, 81, 94, 97
- Спиридон, српски патријарх 94, 97, 301, 361
- Старо Нагоричино, манастир 160
- Стефан Бранковић, српски деспот 116, 121–130, 132–136, 139–141, 143, 144, 146–150, 152, 288, 304–308, 320, 338, 354, 360, 362, 365
- Стефан Владислав, српски краљ 139, 173, 174, 181, 186, 190, 191, 196, 226, 330, 338, 342, 346, 353, 358
- Стефан Владислав, син краља Стефана Драгутина 343, 358
- Стефан Вукчић Косача, босански велики војвода и херцег од Светог Саве 315–321
- Стефан Доместик 125, 185, 189
- Стефан Драгутин, српски краљ (Теоктист, монах) 84, 98, 150, 152, 172, 173, 175, 178, 189–194, 196–198, 200, 201, 204, 218, 342, 343, 345, 349, 351, 355, 358, 363
- Стефан Јакшић, српски великаш 133
- Стефан Лазаревић, српски кнез и деспот, 40–42, 52, 53, 58, 60, 62, 66–70, 72, 74–76, 79, 95, 97, 102–117, 126, 184, 185, 189, 201, 204, 208, 218, 223, 227–229, 231, 232, 237, 238, 239–242, 261, 281, 290–304, 309, 311, 313, 316, 318, 334, 337, 338, 346, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 362, 363, 365, 366
- Стефан Мусић, српски великаш 59



- Стефан Немања, велики жупан (Симеон, монах) 50, 51, 53, 58, 83, 109, 110, 126, 129, 130, 133, 135, 138, 139, 142–144, 147, 150, 162, 170–173, 175, 176, 178–191, 193, 195–198, 200, 201, 205, 206, 210, 211, 214, 217, 244, 246, 287, 301, 303, 306, 307, 309–321, 328, 330, 331–336, 338, 341, 342, 345–349, 351, 353, 354, 355, 358, 363, 364, 365, 366, 367
- Стефан Немањић (Првовенчани), српски краљ 33, 139, 144, 173, 175, 178, 182, 183, 190, 191, 195, 196, 200, 222, 226, 342, 345, 346, 355
- Стефан Нови, мученик из доба иконоборства 155, 159
- Стефан Првомученик 140, 155, 159, 161, 186, 195, 244
- Стефан Радослав, српски краљ 173, 174, 191, 196, 287, 330, 342, 358
- Стефан Ратковић, логотет деспота Ђурђа Бранковића 185
- Стефан Томаш, босански краљ 319, 320
- Стефан Томашевић, српски деспот и босански краљ 115
- Стефан Урош I, српски краљ 173, 174, 178, 191, 195, 196, 330, 342, 345, 346
- Стефан Урош II Милутин, српски краљ 56, 58, 68, 84, 86, 135, 144, 150, 152, 155, 161, 162, 166, 173–175, 178, 179, 183, 189–201, 204–206, 211–212, 218, 279–282, 287, 288, 310, 330, 334, 337, 338, 343, 345, 346, 348–351, 353, 354, 355, 358, 360, 362, 363, 363–366
- Стефан Урош III Дечански, српски краљ 16, 84–86, 101, 108, 144, 162, 165, 174, 175, 178, 179, 202–216, 217, 218, 246, 271, 294, 295, 301, 309, 315, 321, 334, 338, 343–345, 348, 354, 355, 358–360, 363, 365–367
- Стефан Урош IV Душан, српски краљ и цар 43, 51, 55, 74, 85, 90, 94, 108, 174–176, 178, 201, 202, 204, 206, 275, 278, 287, 296, 333, 338, 344, 349, 350, 351, 358
- Стефан Урош V, српски цар 51, 55, 93, 206, 287, 296, 344, 358
- Стојановић, Љубомир 339, 340, 345, 357, 358
- Сток, Брајан 25
- Студеница, манастир 161, 163, 164, 170, 171, 173, 174, 176, 182, 183, 205, 288, 332, 338, 341; црква Светог Јоакима и Ане (Краљева црква) 160–161, 171
- Суботин-Голубовић, Татјана 15
- Сулејман Величанствени, османски султан 134
- Тарнер, Питер 35
- Твртко I Котроманић, босански краљ 39, 40, 77, 319, 330, 331, 334
- Текла, мученица 161, 265
- Темска, манастир 163
- Теодор Дука Анђео, епирски деспот 225
- Теодор, јеромонах (Инок из Далше) 117, 236
- Теодор, хиландарски монах 299
- Теодорит Кирски, Свети 103, 107, 257–258
- Теодосије Хиландарац, монах и писац 81, 147, 172–174, 179–184, 186–189, 194, 196, 201, 265, 286
- Теодосије I, византијски цар 111
- Теофан, београдски митрополит 223
- Теофан, обновитељ Рилског манастира 272, 273, 274
- Теофано, византијска царица, супруга цара Лава VI 223, 227, 228, 234–238, 241, 242, 273, 279, 281, 363, 365, 366
- Техомил, митски предак Немањића 336
- Тимотеј, апостол 243, 249
- Тимотијевић, Мирослав 132
- Тодић, Бранислав 172, 175
- Томин, Светлана 144



- Тријић, Владан 184–186, 288
Трифунковић, Ђорђе 15, 46, 48, 54, 56, 62, 65, 74, 75, 127, 128, 179, 202, 291, 339, 345
Турилов, Анадолиј Аркадијевич 103, 238
- Ђирковић, Сима 40
Ђоровић, Владимир 15, 179
- Убипарип, Миланка 15, 90, 184–186
Угљеша Мрњавчевић, српски деспот 39, 41, 42, 298, 344, 349
Урошић Немањић, син краља Стефана Драгутина 343, 345, 355, 365
Успење Богородице, црква на смедеревском гробљу 163
Успење Богородице, црква у Београду 223, 224, 232, 240
Успење Богородице, црква у Моливоклисији 162–162
- Филотеј Кокин, цариградски патријарх 91
Филотеја, Света 225, 227
Фјодор I, руски цар 238
Флизен, Бернар 14
Фолц, Роберт 14, 44, 111
Фрид, Јоханес 19
Фридрих III Хабзбург, римско-немачки цар 123, 124, 135–136
- Фролов, Андреј 14
Фуко, Мишел 22
- Хајнцелман, Мартин 14
Хан, Сингија 38
Хефернан Томас 107
Хиландар, манастир 65, 84, 86, 92, 93, 106, 122–124, 131, 135, 142, 161, 162, 170, 172, 178, 181–183, 186, 188, 194, 196–198, 202, 233, 276, 288, 292, 293, 295, 296, 298–302, 304–310, 314, 315, 332, 341, 343, 345, 346, 348, 353; пирг Светог Василија 293
Хопово, манастир 140
Хреља, српски великаш (Харитон, монах) 271, 272
Хрвоје Вукчић, босански велики војвода и сплитски херцег 316, 318
- Црна Река, манастир 118
- Четрдесет севастејских мученика 70, 184
Четрдесет севастејских мученика, црква у Трнову 181, 225, 226
- Шкриванић, Гавро 42
Шопкоу, Лија 105, 107
Шпадијер, Ирена 15, 172, 265
Шуица, Марко 41

МАРИЈА ВАСИЉЕВИЋ
КУЛТОВИ СВЕТИХ
НА ЦЕНТРАЛНОМ БАЛКАНУ У ВРЕМЕ
ОСМАНСКИХ ОСВАЈАЊА

Издавач

Балканолошки институт САНУ
Кнез-Михаилова 35, Београд, Србија
<http://www.balkaninstitut.com>
Email: balkinst@bi.sanu.ac.rs

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

27-36(497)"11/14"
322(497)"11/14"
94(497)"11/14"

ВАСИЉЕВИЋ, Марија М., 1987-

Култови светих на централном Балкану у време османских освајања / Марија Васиљевић. - Београд: Балканолошки институт САНУ, 2021 (Београд: Birograf comp). - 438 стр.: илустр.; 24 см. - (Посебна издања / Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт = Special editions / Serbian Academy of Sciences and Arts, Institute for Balkan Studies; 148)

На спор. насл. стр.: Saints' cults in the central Balkans at the time of the Ottoman conquests / Marija Vasiljević. - „Ова књига је проистекла из моје докторске дисертације Позносредњовековни култови светих на територији централног Балкана, одбрањене фебруара 2019. године на Филозофском факултету у Београду.” --> Уводна реч. - Тираж 300. - Скраћенице: стр. 393-394. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Summary. - Библиографија: стр. 394-426. - Регистар.

ISBN 978-86-7179-112-0

а) Култ светаца -- Балканске државе -- Средњи век

COBISS.SR-ID 31693833

ISBN 978-86-7179-112-0



9 788671 791120 >